

Tesis Doctoral en Teología Bíblica



LA TRADICIÓN DEL HOREB EN EL CICLO DE ELÍAS
Análisis intertextual de 1 Re 19,1-21

Doctoranda: Lidia Rodríguez Fernández

Director: Dr. Víctor Morla Asensio

Bilbao 18 de mayo de 2015

TESIS DOCTORAL EN TEOLOGÍA BÍBLICA

LA TRADICIÓN DEL HOREB EN EL CICLO DE ELÍAS

Análisis intertextual de 1 Re 19,1-21

Doctoranda:

Lidia Rodríguez Fernández

Director:

Dr. Víctor Morla Asensio

Bilbao 18 de mayo de 2015

PREFACIO

Gowler empleaba quince años atrás la metáfora de la “heteroglosia” para describir el estado de la exégesis bíblica.¹ Préstamo de la teoría bajtiniana, el término describe la interacción dinámica de diferentes voces, con ideologías y posturas diferenciadas, en la que ninguna de ellas ostenta la prioridad para regular o controlar a las demás.² En su opinión, la investigación bíblica actual se caracteriza por esa suerte de heteroglosia propia de una comunidad de investigadores que hablan discursos divergentes, desde perspectivas muy dispares y empleando metodologías diversas.³ La irrupción de las nuevas lecturas literarias heredadas de los giros lingüístico y narrativo que las ciencias sociales y humanas han experimentado durante el siglo pasado ha diversificado todavía más las opciones interpretativas que en la actualidad compiten entre sí, y una de las metodologías más recientes que ha irrumpido con fuerza en la exégesis veterotestamentaria es el análisis intertextual, metodología en la que se sitúa nuestro trabajo.

La presente tesis doctoral contribuye al ámbito académico de la exégesis bíblica con una doble aportación. Por una parte, la influencia de los estudios dedicados a la *intertextualidad ha sido mucho más notoria en el ámbito anglo- y francoparlante que en el mundo académico en lengua castellana, de ahí la escasez de obras en nuestra lengua. Por tanto, hemos creído oportuno iniciar nuestro trabajo con un estado de la cuestión que sitúe el análisis inspirado en la obra de Genette en el contexto y el marco teórico más amplios de las nuevas lecturas literarias. La primera parte de la tesis nos introduce en la diversificada comprensión del análisis literario en la exégesis veterotestamentaria actual y en los operadores más destacados de la interpretación bíblica reciente que han aportado el análisis narrativo y los tres niveles de la teoría de la *transtextualidad genettiana que dirigen la investigación: la *architextualidad, la *hipertextualidad y la *intertextualidad. Dada la falta de uniformidad en la terminología empleada en la exégesis, el trabajo se acompaña de un glosario donde se definen las categorías empleadas, precedidas de un asterisco en el cuerpo del trabajo.

¹ D. B. Gowler, “Heteroglossic Trends in Biblical Studies: Poliphonic Dialogues or Clanging Cymbals?”, *TRE* 97 (2000) 443-466.

² M. Bajtín, *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin 1981).

³ D. B. Gowler, “Heteroglossic Trends”, 443.

Por otra parte, una vez fijado el texto objeto de estudio mediante el análisis narrativo y la crítica textual, aplicaremos la metodología del análisis intertextual a la teofanía protagonizada por Elías en el Horeb desde tres perspectivas complementarias: las dos primeras sitúan la narración teofánica de 1 Re 19 como el *hipertexto de 1 Re 17s y de una serie de episodios protagonizados por Moisés (Éx 19s; Éx 33,18-23; 34,29-35; Nm 11,14-24), mientras que la tercera lo ubica como uno de los *hipotextos evocados en el libro de Jonás. En primer lugar, demostraremos cómo el profeta de Tisbe ofrece a lo largo de los tres primeros caps. del ciclo de Elías (1 Re 17-19) dos rostros contradictorios que corrigen el excesivo triunfalismo del relato de la sequía y proponen un imaginario teofánico alternativo. En segundo lugar, contrastaremos los encuentros de Elías y Moisés con la divinidad en el nivel de la *architextualidad ayudándonos del modelo teórico de la *“escena-tipo” teofanía propuesto por Savran y valoraremos cuál es el grado de desviación que el sintagma קוֹל יְהוָה בְּרֶגֶת הַרְקָה introduce en las manifestaciones teofánicas tradicionales. Dada la importancia que la discusión sobre el sentido de esta enigmática expresión tiene para el conjunto del trabajo, hemos añadido en los apéndices un listado con las diversas traducciones consultadas en la bibliografía. En tercer y último lugar, la lectura intertextual del viaje de Elías atravesando el desierto (1 Re 19,3b-8) y el libro de Jonás evidenciará la existencia de un arquetipo, el profeta rebelde, que de nuevo se posiciona críticamente ante la tradición recibida.

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO	I
ÍNDICE GENERAL	III
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	VII
ÍNDICE DE TABLAS	IX
ÍNDICE DE ABREVIATURAS	XI
PRIMERA PARTE. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA ...	1
CAPÍTULO 1. ¿EN QUÉ CONSISTE EL ANÁLISIS LITERARIO?	7
1.1 INTRODUCCIÓN.....	7
1.2 EL ANÁLISIS LITERARIO DESDE LA CRÍTICA RETÓRICA.....	10
1.2.1 La crítica retórica clásica.....	10
1.2.2 La Nueva Crítica Retórica.....	19
1.3 EL ANÁLISIS LITERARIO DESDE LOS MÉTODOS HISTÓRICO-CRÍTICOS	24
1.4 EL ANÁLISIS LITERARIO DESDE LAS NUEVAS LECTURAS LITERARIAS.....	32
1.4.1 Una exégesis influida por la teoría de la comunicación	35
1.4.2 Escuelas diversas unidas por el hecho de “tomarse en serio” el acto de lectura del material narrativo.....	40
CAPÍTULO 2. LA INFLUENCIA DEL ANÁLISIS NARRATIVO EN LA EXÉGESIS VETEROTESTAMENTARIA	53
2.1 INTRODUCCIÓN.....	53
2.2 LA IRRUPCIÓN DE LA NARRATOLOGÍA LITERARIA CONTEMPORÁNEA EN LAS METODOLOGÍAS EXEGÉTICAS BÍBLICAS	56
2.3 EL LUGAR DE LA POÉTICA EN EL DESARROLLO DE LA EXÉGESIS BÍBLICA.....	65
2.3.1 Poética y hermenéutica bíblica	66
2.3.2 Poética y crítica textual	70
2.4 HACIA UNA POÉTICA ESPECÍFICAMENTE VETEROTESTAMENTARIA.....	74

CAPÍTULO 3. LA PRÁCTICA DEL ANÁLISIS INTERTEXTUAL APLICADA A LA EXÉGESIS BÍBLICA	87
3.1 INTRODUCCIÓN.....	87
3.2 EL ESTUDIO DEL FENÓMENO DE LA INTEXTUALIDAD EN LA EXÉGESIS VETEROTESTAMENTARIA RECIENTE	91
3.2.1 Los dos polos de la práctica intertextual en la exégesis veterotestamentaria	92
3.2.1.1 Los exégetas post-estructuralistas	94
3.2.1.2 Los exégetas “tradicionalistas”.....	99
3.2.2 La “transtextualidad” de G. Genette.....	105
SEGUNDA PARTE. ANÁLISIS DE 1 RE 19	115
CAPÍTULO 4. DELIMITACIÓN Y ARTICULACIÓN DE LA NARRACIÓN DE 1 RE 19123	
4.1 INTRODUCCIÓN.....	123
4.2 LA INTRIGA COMO CRITERIO ESTRUCTURADOR DE 1 RE 19.....	127
4.2.1 Hacia una definición de relato.....	127
4.2.2 La construcción de la intriga a partir del esquema quinario de J.-M. Adam	131
4.2.3 La construcción de la intriga a partir de la “escena-tipo” teofanía	135
4.3 CRITERIOS DE DELIMITACIÓN SECUNDARIOS	144
4.3.1 Recursos retóricos	144
4.3.2 Indicadores temporales.....	148
4.3.3 Indicadores espaciales	152
4.3.4 Constelación de personajes.....	155
CAPÍTULO 5. PECULIARIDADES ESTILÍSTICAS DE 1 RE 19 A LA LUZ DE LA CRÍTICA TEXTUAL	161
5.1 INTRODUCCIÓN.....	161
5.2 PRINCIPALES VARIANTES TEXTUALES DE 1 RE 19	165
5.2.1 Corrupciones textuales no intencionadas.....	165
5.2.2 Variantes estilísticas menores	169
5.2.3 Variantes que indican una estrategia narrativa y/o un énfasis teológico característico	170

CAPÍTULO 6. LOS ELÍAS DE 1 RE 17-19	189
6.1 INTRODUCCIÓN.....	189
6.2 LA ARTICULACIÓN NARRATIVA DE 1 RE 17-19.....	193
6.3 TRANSVALORIZACIONES DE LA FIGURA DEL PROFETA ELÍAS A PARTIR DEL HIPOTEXTO DEL RELATO DE LA SEQUÍA (1 RE 17-18).....	199
6.3.1 El recorrido de Elías atravesando el desierto	200
6.3.1.1 Un intrincado viaje más allá de las fronteras de Israel	206
6.3.1.2 La ambigüedad teológica del desierto.....	210
6.3.2 La vida de Elías en medio de un mundo agónico	213
6.3.2.1 La omnipresente amenaza de la muerte.....	217
6.3.2.2 El cuidado nutricional de Yahvé.....	227
6.3.3 El desarrollo de la misión profética de Elías en medio de un pueblo inconstante	231
6.3.3.1 La apostasía de Ajab y la deslealtad de Israel.....	233
6.3.3.2 La importancia de la voz de Yahvé en el esquema “orden-cumplimiento”	237
6.3.4 Las manifestaciones teofánicas de Yahvé en su encuentro con Elías	242
6.3.4.1 La disputa entre dos montañas teofánicas: el Carmelo y el Horeb	243
6.3.4.2 La ordalía del Carmelo como respuesta satírica al ciclo de Ba'al	245
6.3.4.3 El Yahvé atronador frente al Yahvé silente.....	253
 CAPÍTULO 7. ELÍAS, ¿UN PROFETA COMO MOISÉS?	265
7.1 INTRODUCCIÓN.....	265
7.2 LA FUNCIÓN DE LAS ALUSIONES ONOMÁSTICAS PROTAGONIZADAS POR MOISÉS EN 1 RE 19.....	271
7.3 TRANSVALORIZACIONES DE LA FIGURA DEL PROFETA ELÍAS A PARTIR DE LA ARCHITEXTUALIDAD DE LA “ESCENA-TIPO” TEOFANÍA	277
7.3.1 Etapa 1: La preparación de la teofanía.....	281
7.3.1.1 Los cuarenta días y las cuarenta noches de camino	283
7.3.1.2 La localización en el Horeb	283
7.3.1.3 “La cueva”	288
7.3.2 Etapa 2: La aparición y el discurso de Yahvé	291
7.3.2.1 Yahvé pregunta por primera vez	292
7.3.2.2 Elías responde por primera vez	297

7.3.2.3	El rechazo de la presencia de Yahvé en el viento, el terremoto y el fuego	299
7.3.2.4	La voz/el sonido de un leve silencio: קול דְּמָמָה נִקָּה	303
7.3.3	Etapa 3: La respuesta humana a la presencia divina.....	318
7.3.3.1	Elías oculta su rostro	319
7.3.3.2	Yahvé pregunta por segunda vez	324
7.3.3.3	Elías responde por segunda vez	326
7.3.3.4	Yahvé encarga a Elías ungir a Jazael, Jehú y Eliseo	328
7.3.4	Etapa 4: Exteriorización.....	332
CAPÍTULO 8. JONÁS, ¿UN PROFETA COMO ELÍAS?		339
8.1	INTRODUCCIÓN.....	339
8.2	LA FUNCIÓN ARCHITEXTUAL DE LAS TRADICIONES PROFÉTICAS EN EL LIBRO DE JONÁS	341
8.3	TRANSVALORIZACIONES DE LA FIGURA DEL PROFETA JONÁS A LA LUZ DEL CICLO DE ELÍAS	351
8.3.1	Elías y Jonás, profetas que huyen de un destino que no eligieron.....	356
8.3.2	Elías y Jonás, profetas que se lamentan por el sufrimiento que acarrea el ministerio profético	366
CONCLUSIONES FINALES		375
APÉNDICES		393
APÉNDICE 1. TRADUCCIONES DE קול דְּמָמָה נִקָּה		393
APÉNDICE 2. GLOSARIO DE LAS CATEGORÍAS EMPLEADAS EN EL ANÁLISIS ...		399
BIBLIOGRAFÍA.....		405

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Esquema de la comunicación de R. Jakobson.	8
Ilustración 2. Esquema clasificatorio de J. P. Tosaus.	8
Ilustración 3. Dimensiones de la crítica retórica, según W. H. Wuellner.....	21
Ilustración 4. Etapas en el desarrollo de la narratología bíblica contemporánea.	33
Ilustración 5. Desplazamiento de los intereses en la exégesis bíblica del siglo XX....	34
Ilustración 6. Ejes de la comunicación textual, según R. M. Fowler.	36
Ilustración 7. Esquema de la comunicación narrativa, según S. Chatman.....	37
Ilustración 8. Los cuatro pilares que sustentan la narratología contemporánea, según D. E. Polkinghorne.....	55
Ilustración 9. Relaciones transtextuales analizadas en los capítulos seis al ocho.	114
Ilustración 10. Modelo quinario de J.-M. Adam.....	132
Ilustración 11. Articulación narrativa de 1 Re 17-19, según B. O. Long.	195
Ilustración 12. Progresión en tres etapas de la manifestación teofánica (1 Re 19,11b-18).....	291

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Los conceptos “historia” y “discurso” en diferentes autores.....	44
Tabla 2. Propuesta de evaluación de las evidencias lingüísticas de J. M. Leonard....	101
Tabla 3. Tipos de relación transtextual, según G. Genette.	105
Tabla 4. Las seis prácticas hipertextuales, según G. Genette.....	108
Tabla 5. Cuestionario de D. Marguerat para identificar los límites de un relato.....	125
Tabla 6. Aplicación del esquema quinario de J.-M. Adam a 1 Re 19.....	135
Tabla 7. Distorsiones del esquema de G. Savran en 1 Re 19 (1).....	139
Tabla 8. Distorsiones del esquema de G. Savran en 1 Re 19 (2).....	141
Tabla 9. Secuencias narrativas ligadas a cambios espaciales en 1 Re 19.....	147
Tabla 10. Indicadores temporales de 1 Re 19.	149
Tabla 11. Indicadores espaciales de 1 Re 19.	153
Tabla 12. Distribución de los personajes en las cuatro escenas de 1 Re 19.....	156
Tabla 13. Correspondencias estructurales en 1 Re 17-19, según R. L. Cohn.....	196
Tabla 14. Estructura concéntrica de 1 Re 18,1-19,18, según D. Lawrie.	197
Tabla 15. Estructura concéntrica de la geografía de 1 Re 17-19, según J. T. Walsh.....	206
Tabla 16. Los juramentos de 1 Re 17-18.....	221
Tabla 17. El esquema “orden-cumplimiento” en 1 Re 17-18.....	238
Tabla 18. Alusiones onomásticas protagonizadas por Moisés analizadas por la crítica en 1 Re 19.....	272
Tabla 19. Identificaciones de J. J. Stamm en la teofanía de 1 Re 19,11b-12.....	301
Tabla 20. Transcripción de una selección de textos de 4Q 405 realizada por C. Newsom.....	309
Tabla 21. Estructura de 1 Re 19,9b-14.....	324
Tabla 22. Aspectos positivos y negativos de la tradición profética en el ciclo de Elías, según M. Beck.....	349

Tabla 23. Paralelismos entre 1 Re 19 y Jon 1-4.....	352
Tabla 24. Paralelismos estructurales entre Jon 1,1-3; 3,1-3.....	365
Tabla 25. Paralelismos estructurales entre 1 Re 19,4b y Jon 4,3b, según K. J. Youngblood.	370

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Abreviaturas convencionales

cap(s).	capítulo(s)
cf.	<i>confer</i>
col.	columna
comp.	compilador/a
coord(s).	coordinador/a(es/as)
dir(s).	director/a(es/as)
ed(s).	editor/a(es/as)
et al.	<i>et alii</i>
etc.	etcétera
FS	Festschrift
hi.	hifil
ibid.	<i>ibidem</i>
id.	<i>idem</i>
n.	nota
op. cit.	<i>opus citatum</i>
q.	qal
trad(s).	traductor/a(es/as)
v(v).	versículo(s)
vol(s).	volumen/volúmenes
vs	versus

Literatura bíblica y parabíblica

<i>Ant</i>	Antigüedades de los judíos
AT	Antiguo Testamento
AV	Authorized Version
B	Códice Vaticano

BH	Biblia Hebraea
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
EÜ	Einheitsübersetzung
G	Antiguas versiones griegas
GNB	Gute Nachricht Bibel
JB	Jerusalem Bible
KAI	Kanaanäische und Aramäische Inschriften
KJV	King James Version
KTU	Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit
L	Glosas marginales de las Vulgatas españolas
LXX	Septuaginta
NAB	New American Bible
NBE	Nueva Biblia Española
NBJ	Nueva Biblia de Jerusalén
NEB	New English Bible
NIV	New International Version
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NSRV	New Revised Standard Version
NT	Nuevo Testamento
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
Sir	Versión siríaca de la Biblia Hebraea
TEV	Today's English Version
<i>Tg Jon</i>	Targum Jonatán de los profetas anteriores
TM	Texto Masorético
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible
VL	Vetus Latina
Vul	Vulgata

NOTA. Las abreviaturas de los libros bíblicos empleadas en el trabajo se corresponden con las de la versión citada –salvo indicación contraria–, es decir, la Biblia de Nuestro Pueblo en su edición para España.

Diccionarios

- ABD* *Anchor Bible Dictionary*
- BDB* *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament/The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*
- DBHE* *Diccionario bíblico hebreo-español*
- DDDB* *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*
- DTAT* *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*
- DTMAT* *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*
- SDBH* *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew*
- TDOT* *Theological Dictionary of the Old Testament*
- TPbC* *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaee Veteris Testamenti*
- TWAT* *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*

Revistas

- Ilu* *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*
- AJS* *American Journal of Semiotics*
- AJSR* *Association for Jewish Studies Review*
- AS* *Aramaic Studies*
- BAR* *Biblical Archaeology Review*
- BI* *Biblical Interpretation*
- Bib* *Biblica*
- BiKi* *Bibel und Kirche*
- BJRL* *Bulletin of the John Rylands Library*
- BN* *Biblische Notizen*
- BR* *Bible Review*
- BR* *Biblical Research*

BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CIn	<i>Critical Inquiry</i>
CL	<i>Contemporary Literature</i>
Cr	<i>Critique</i>
CuRe	<i>Currents in Research: Biblical Studies</i>
Dir	<i>Direction</i>
DRTJ	<i>Dutch Reformed Theological Journal</i>
EstBib	<i>Estudios bíblicos</i>
EstHum	<i>Estudios humanísticos. Filología</i>
Eth	<i>Evangelische Theologie</i>
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
ExpTim	<i>Expository Times</i>
For	<i>Forum</i>
GJT	<i>Grace Theological Journal</i>
G-RMon	<i>Germanisch-Romanische Monatschrift</i>
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HS	<i>Hebrew Studies</i>
HTS	<i>Hervormde Teologiese Studies</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
Im	<i>Immanuel</i>
Int	<i>Interpretation</i>
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JCE	<i>Journal of Contemporary Ethnography</i>
JEL	<i>Journal of Economic Literature</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JfS	<i>Journal for Semitics</i>
JFSR	<i>Journal of Feminist Studies in Religion</i>

<i>JHS</i>	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JLT</i>	<i>Journal of Literature and Theology</i>
<i>JNLH</i>	<i>Journal of Narrative and Life History</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JPT</i>	<i>Journal of Pentecostal Theology</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>Jud</i>	<i>Judaica</i>
<i>KUSATU</i>	<i>Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt</i>
<i>LaL</i>	<i>Language and Literature</i>
<i>MEAH</i>	<i>Miscelánea de estudios árabes y hebraicos</i>
<i>Nar</i>	<i>Narrative</i>
<i>NLH</i>	<i>New Literary History</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>PJ</i>	<i>Palästina Jahrbuch</i>
<i>Poe</i>	<i>Poetics</i>
<i>Proof</i>	<i>Prooftexts</i>
<i>PT</i>	<i>Poetics Today</i>
<i>PTL</i>	<i>A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RCT</i>	<i>Revista catalana de teologia</i>
<i>RE</i>	<i>Religious Education</i>
<i>REst</i>	<i>Revue d'esthétique</i>
<i>RF</i>	<i>Revista de filosofía</i>
<i>RIBLA</i>	<i>Revista de interpretación bíblica latinoamericana</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista biblica</i>

<i>RLT</i>	<i>Revista latinoamericana de teología</i>
<i>RSCR</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i>
<i>RSR</i>	<i>Religious Studies Review</i>
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
<i>SBS</i>	<i>Studia Biblica et Semitica</i>
<i>Selec</i>	<i>Selecciones de teología</i>
<i>Sem</i>	<i>Semeia</i>
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
<i>Smt</i>	<i>Semitics</i>
<i>Sty</i>	<i>Style</i>
<i>SVT</i>	<i>Supplements to Vetus Testamentum</i>
<i>ThQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
<i>ThRu</i>	<i>Theologische Rundschau</i>
<i>ThRu NF</i>	<i>Theologische Rundschau Neue Folge</i>
<i>TRE</i>	<i>Title Review and Expositor</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>ZAH</i>	<i>Zeitschrift für Althebraistik</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

NOTA. Cerramos con una breve observación previa a la lectura del presente trabajo: cuando se cita una obra en su lengua original, salvo que se indique lo contrario, las traducciones al castellano son de la autora.

PRIMERA PARTE

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

Se discute mucho sobre un “cambio de paradigma”. Sin duda, el paradigma en el que ha trabajado la investigación del Antiguo Testamento durante más de un siglo, es decir, la antigua Literarkritik alemana, ha perdido su aceptación general. [...] La investigación del Antiguo Testamento se encuentra ahora en una fase de transición, y no podemos saber si surgirá un nuevo paradigma, o si el futuro cercano se caracterizará por una pluralidad de enfoques y métodos.¹

Frente a la hegemonía de la que disfrutaron los métodos histórico-críticos durante unos doscientos años, dos nuevos paradigmas han saltado recientemente a la arena pública y han obligado a la exégesis bíblica a reorientarse y a salir de su discurso endogámico, abriéndose a otras disciplinas hasta hace poco ajenas al discurso teológico, como son la teoría literaria, el psicoanálisis, la sociología, la antropología, etc. El primero de estos nuevos paradigmas que compiten con la Alta Crítica² es la Crítica Cultural,³ la cual se inserta en el ámbito más amplio de las lecturas ideológicas, entre las que sobresalen el Nuevo Historicismo, los estudios culturales, la crítica postcolonial o la feminista. Heredera del “giro ético”,⁴ parte de la premisa de que

¹ R. Rendtorff, “Between Historical Criticism and Holistic Interpretation: New Trends in Old Testament Exegesis”, en *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology* (Mineápolis 1993) 29s.

² El término “Alta Crítica”, que se emplea como equivalente de “métodos histórico-críticos”, se debe al exégeta alemán Eichhorn, quien empleó por primera vez la expresión en 1787 para distinguir los estudios dedicados a la autoría, la datación, la composición o la transmisión de los textos bíblicos, de la “Baja Crítica” o crítica textual, encargada de restaurar el texto original a partir del estudio lingüístico y del cotejo de las copias disponibles. Cf. su *Einleitung in das Alte Testament* (Leipzig 1780-1783).

³ Cf. A. Easthope, *Literary into Cultural Studies* (Londres 1991).

⁴ Se conoce como “giro ético” a las propuestas de autores como Miller, Booth, Nussbaum, Altieri, Crary o Phelan, los cuales estudian desde el análisis retórico cómo toda obra literaria nos invita a realizar juicios éticos. Este último distingue cuatro posiciones éticas: 1) la ética del relato, que se aprecia en las relaciones entre los personajes; 2) la relación que el narrador establece con los personajes, que estudia las estrategias narrativas y la audiencia a la que se dirige la obra; 3) la relación del autor implícito con 2) —estas dos posiciones afectan a la ética del discurso—; y 4) las respuestas de la audiencia de carne y hueso a las tres primeras. Cf. J. H. Miller, *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin* (Nueva York 1986); W. C. Booth, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction* (Berkeley 1988); M. C. Nussbaum, *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (Nueva York 1990); C. Altieri,

toda lectura es ideológica, por lo que el acto de lectura no es inocente⁵ ni se sitúa al margen de la ética, sino que exige del lector una respuesta responsable que alcanza el ámbito público. Para el exégeta de origen cubano Segovia,⁶ la Crítica Cultural pone de manifiesto que la interpretación del texto bíblico se produce en el encuentro entre el texto y los lectores y las lectoras reales, una interpretación que siempre está condicionada por factores como la identidad sexual del intérprete, su clase socio-económica, el grupo étnico al que pertenece, su afiliación socio-política, su nivel socio-educativo, etc.

En opinión del sociólogo Thompson, una de las razones de este interés en la teoría de la ideología es el reconocimiento del carácter central del lenguaje en la construcción de la realidad.⁷ Las lecturas ideológicas prestan una atención especial al papel que los intérpretes y la interpretación misma desempeñan en la construcción social y a cómo el sistema de representación que despliega el texto legitima unos valores, acciones o verdades —ya sean individuales o colectivos— y deslegitima otros. Thompson considera que

*el análisis de la ideología se interesa primordialmente por las formas en que se entrecruzan el significado y el poder. Se interesa por las formas en que se moviliza el significado en el mundo social para defender los intereses de los individuos o grupos poderosos. Permítaseme definir este enfoque de modo más tajante: estudiar la ideología es estudiar los modos en que el significado sirve para sostener las relaciones de dominación.*⁸

Así, el lenguaje ha dejado de percibirse como un sistema de signos que describen el mundo para considerarse un medio de intervención e interacción social. Esta apreciación nos conduce directamente al segundo paradigma que desafía la hegemonía de los métodos histórico-críticos, originado en un fenómeno que ha afectado a las humanidades en su conjunto, el *linguistic turn* o “giro hacia el lenguaje” —expresión acuñada por Bergmann y popularizada por Rorty en su antología de

The Particulars of Rapture: An Aesthetics of the Affects (Ithaca 2004); J. Phelan, *Living to Tell about It: A Rhetoric and Ethics of Character Narration* (Ithaca 2005); *Experiencing Fiction: Judgments, Progressions, and the Rhetorical Theory of Narrative* (Columbus 2007).

⁵ Cf. L. Althusser y E. Balibar, *Para leer el capital* (México 1969).

⁶ Cf. F. F. Segovia, “Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism”, en F. F. Segovia y M. A. Tolbert (eds.), *Reading from this Place, 2. Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective* (Mineápolis 1993) 1-20.

⁷ J. B. Thompson, “Lenguaje e ideología”, *Zona Abierta* 41-42 (1986-1987) 159-181; reeditado en VV. AA., *Ideología y cultura moderna: Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas* (México 1998²) 45-110.

⁸ J. B. Thompson, *Ideología y cultura moderna*, 85.

1967—,⁹ el cual ha supuesto una auténtica revolución copernicana para la filosofía y las ciencias. El giro lingüístico se caracteriza por resituar el papel que el lenguaje desempeña en la construcción de la realidad: no hay pensamiento sin lenguaje, y éste es a su vez el agente mediador del proceso hermenéutico. La experiencia humana siempre es pensada y sentida lingüísticamente, por lo que el mundo adquiere sentido solo en la medida en que es traducido en lenguaje.

Entrando en el ámbito más específico de la creación literaria, el filósofo Ricoeur considera la narración como uno de los medios de comprensión más relevantes,¹⁰ junto a los teóricos y categoriales señalados por Mink.¹¹ Su reflexión se sitúa en la misma línea que el “saber narrativo” de Lyotard¹² o la “causalidad narratológica” de Jameson,¹³ los cuales han generado el caldo de cultivo propicio para que el interés en la narratividad salte las fronteras de la lingüística y de la teoría literaria para alcanzar a las ciencias humanas y sociales: la historia,¹⁴ la sociología,¹⁵ la psicología,¹⁶ la economía,¹⁷ el derecho,¹⁸ etc. Se ha producido así una nueva vuelta de tuerca hacia el *narrative turn* o “giro narrativo” que durante los últimos treinta años ha alcanzado a las humanidades en su conjunto,¹⁹ hasta el punto que autores como

⁹ R. Rorty (ed.), *El giro lingüístico* (Barcelona 1990).

¹⁰ P. Ricoeur, *Tiempo y narración, I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (México 2004); cf. “The Narrative Function”, *Sem* 13 (1987) 117-202.

¹¹ L. O. Mink, *Historical Understanding* (Ithaca 1987).

¹² J. F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (Madrid 2006⁴).

¹³ F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca 1981).

¹⁴ H. White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, *CIn* 7 (1980) 5-27; *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect* (Baltimore 1999).

¹⁵ L. Richardson, “Narrative and Sociology”, *JCE* 19/1 (1990) 116-135; *Writing Strategies: Researching Diverse Audiences* (Londres 1990).

¹⁶ J. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge 1986); D. E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences* (Albany 1987). Desde una perspectiva psicoanalítica, cf. R. Schafer, *Retelling a Life: Narration and Dialogue in Psychoanalysis* (Nueva York 1992); P. J. Eakins, *How Our Lives Become Stories: Making Selves* (Ithaca 1999).

¹⁷ D. McCloskey, “The Rhetoric of Economics”, *JEL* 21/2 (1983) 481-517.

¹⁸ R. H. Weisberg, *The Failure of the Word: The Protagonist as Lawyer in Modern Fiction* (New Haven 1984); *Poethics, and Other Strategies of Law and Literature* (Nueva York 1992); W.-C. Dimock, *Residues of Justice: Literature, Law, Philosophy* (Berkeley 1996); P. Brooks, *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature* (Chicago 2000); B. Thomas (ed.), *Law and Literature* (Tubinga 2001).

¹⁹ Para una aproximación al giro narrativo en las ciencias sociales, cf. M. Kreiswirth, “Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences”, *NLH* 23 (1992) 629-657;

Phelan han hablado del riesgo de un “imperialismo narrativo”.²⁰ Como señala Richardson, en la actualidad se habla de “narraciones” en casi cualquier disciplina –*now, narrative is everywhere*–,²¹ aunque esta apropiación del marco narratológico en disciplinas no literarias diluye a menudo su fundamentación teórica y provoca una pérdida de precisión terminológica, con lo que “texto” o “relato” terminan siendo poco más que una metáfora.

Por lo que respecta a la exégesis bíblica, en la actualidad nos encontramos con un amplio abanico de posibilidades que abarca desde los exégetas alemanes –buena parte de los cuales todavía sigue apegada a los tradicionales métodos histórico-críticos–, los autores anglo- y francoparlantes que buscan compatibilizar en mayor o menor medida las metodologías sincrónica y diacrónica, hasta llegar a los críticos post-estructuralistas de los Países Bajos, Estados Unidos, Francia o la escuela de Tel Aviv, los cuales se apropian de la teoría de la indecidibilidad derridiana, según la cual la ambigüedad o la incertidumbre que caracteriza el acto de lectura es la condición de posibilidad para que el lector tome decisiones interpretativas ante un texto.

La primera parte del presente trabajo pretende ubicar el análisis intertextual de 1 Re 19 en el complejo contexto actual de la exégesis veterotestamentaria, convertida en una auténtica maraña de escuelas, conceptos y autores que a menudo confunde a quien se interesa en las lecturas literarias de la Biblia. Por ello, las escuelas y los autores citados en los dos primeros capítulos se circunscriben exclusivamente a lo más representativo de la producción bibliográfica dedicada al ciclo de Elías en los últimos años –Hauser, Gregory, Brodie, Cohn, Robinson, Glover, Otto, Keinänen, entre otros–, así como a los exégetas veterotestamentarios consagrados, imprescindibles a la hora de analizar la narración de 1 Re 19: Gunkel, Fohrer, DeVries, Hentschel, Rofé, Würthwein, etc.

El primer capítulo está dedicado a presentar la problemática inherente al concepto mismo de “análisis literario”, cuya comprensión varía considerablemente según quién lo defina. En primer lugar nos detendremos en la crítica retórica clásica,

“Merely Telling Stories? Narrative and Knowledge in the Human Sciences”, *PT* 21 (2000) 293-318; “Narrative Turn in the Humanities”, en D. Herman, M. Jahn y M.-L. Ryan (eds.), *Routledge Encyclopedia*, 377-382; C. Kohler Riessman, *Narrative Methods for the Human Sciences* (California 2008); B. Czarniawska, *Narratives in Social Science Research* (Londres 2004); M. Andrews, C. Squire y M. Tamboukou (eds.), *Doing Narrative Research* (Londres 2008).

²⁰ J. Phelan, “Editor’s Column”, *Nar* 13 (2005) 205-210; “The Narrative Turn and the How of Narrative Inquiry”, *Nar* 17/1 (2009) 1-10.

²¹ B. Richardson, “Recent Concepts of Narrative and the Narratives of Narrative Theory”, *Sty* 34 (2000) 168.

heredera de Aristóteles, y la Nueva Crítica Retórica desarrollada por autores como Perelman, esta última más preocupada por los efectos de los textos literarios en el lector. En segundo lugar repasaremos cómo concibe la *Literarkritik* los tradicionales métodos histórico-críticos, interesados fundamentalmente en explicar los procesos redaccionales que han conducido desde las tradiciones textuales primitivas hasta su puesta por escrito. Por último, nos ocuparemos de las llamadas “nuevas lecturas literarias” herederas de la teoría de la comunicación, más interesadas en la lectura atenta del texto en su forma final que en la génesis del mismo. Sirva como resumen la descripción que del análisis narrativo encontramos en el documento “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, publicado por la Pontificia Comisión Bíblica en 1993:

Particularmente atento a los elementos del texto que conciernen a la intriga, a los personajes y al punto de vista tomado por el narrador, el análisis narrativo estudia el modo cómo se cuenta una historia para implicar al lector en el “mundo del relato” y en su sistema de valores. [...] Con el análisis narrativo se relaciona una manera nueva de apreciar el alcance de los textos. Mientras el método histórico-crítico considera más bien el texto como una ‘ventana’, que permite entregarse a observaciones sobre tal o cual época [...], el análisis narrativo subraya que el texto funciona igualmente como un ‘espejo’, en el sentido de presentar una cierta imagen de mundo (el ‘mundo del relato’), que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos valores más bien que otros.²²

A lo largo de las siguientes páginas presentaremos brevemente los componentes formales de la comunicación narrativa que configuran la fundamentación teórica que sustenta nuestro trabajo –autor real, autor implícito, narrador, narratario, lector implícito y lector real–, así como los énfasis que comparten las diferentes escuelas literarias, a pesar de su enorme diversidad.

Cerrando el foco de atención, el segundo capítulo nos acerca a la influencia que la narratología ha tenido en el desarrollo de la exégesis veterotestamentaria en general, y en el estudio del ciclo de Elías en particular, así como a las diferentes articulaciones entre poética y exégesis que observamos en la investigación actual. El interés que los críticos seculares han mostrado en la Biblia como literatura ha impulsado el desarrollo de una poética específicamente veterotestamentaria, iniciada por el crítico literario Auerbach, en la que convergen diferentes corrientes: por una parte, la escuela norteamericana, heredera de la Nueva Crítica, a quien debemos el término *narrative criticism*; por otra, la narratología europea, originada en el Formalismo ruso y ampliamente desarrollada por el Estructuralismo, en el que

²² Texto disponible en castellano en www.mercaba.org/CONGREGACIONES/BIBLICA/indice_interpretacion_biblia.htm.

destaca la influyente figura de Genette. En la configuración de esta narratología veterotestamentaria también han desempeñado un papel central las obras de autores judíos que han abordado la BH como parte de su patrimonio cultural; es el caso de Alter, Sternberg o Bar-Efrat, entre otros.

Por último, el tercer capítulo centra la atención en la metodología del análisis intertextual que se aplicará en los tres últimos capítulos del trabajo para presentar los criterios de análisis empleados. En primer lugar, contextualizaremos el análisis que se desarrollará en los capítulos seis al ocho en el marco más amplio de una poética que se remonta al concepto de “dialogismo” del post-formalista ruso Bajtín y su posterior relectura por parte de la filósofa y teórica literaria Kristeva, la auténtica creadora del concepto de **“intertextualidad”*, aunque más tarde lo abandonara por el de trasposición. En segundo lugar, ofreceremos una breve panorámica de los diferentes planteamientos de la práctica intertextual en la ciencia bíblica veterotestamentaria para ubicar nuestro proyecto investigador entre los dos polos constituidos por la corriente post-estructuralista y la exégesis intra-bíblica inaugurada por Hays. Terminaremos introduciendo el modelo de análisis intertextual que más ha influido en la exégesis bíblica, el del narratólogo estructuralista francés Genette con sus cinco tipos de relaciones transtextuales, entre las que sobresale por su importancia en nuestra investigación el sub-tipo de la **transvalorización*.

CAPÍTULO 1. ¿EN QUÉ CONSISTE EL ANÁLISIS LITERARIO?

1.1 Introducción

Cuando el lector poco familiarizado con la exégesis bíblica se adentra en la producción bibliográfica dedicada al análisis literario se encuentra con un primer gran obstáculo, como es la confusión terminológica, ya que con la etiqueta “análisis literario” o “crítica literaria” se han venido entendiendo a lo largo de la historia de la interpretación metodologías y objetivos muy dispares, tal y como se aprecia en los diferentes manuales dedicados a su estudio. La sorprendente diversidad de modelos interpretativos, inspirados en las nuevas hermenéuticas herederas del giro lingüístico que han surgido en los últimos cincuenta años, confunde todavía más si cabe a quien intenta abordar este concepto. En su manual *La Biblia como literatura*, Tosaus¹ trata de sistematizar las diferentes escuelas que se ocupan de la Biblia renunciando a una estructura cronológica y las organiza a partir del clásico esquema de Jakobson² sobre teoría de la comunicación, el cual la concibe como un proceso donde intervienen seis elementos, diagramados a continuación: 1) el emisor, la fuente que envía un determinado mensaje; 2) el destinatario, aquel que recibe el mensaje; 3) el mensaje mismo, el conjunto de signos seleccionados y combinados por el emisor y enviado al receptor; 4) el contexto, aquello a lo que el discurso hace referencia, ya sea un objeto, un tema, personas reales o ficticias, etc.; 5) el código o sistema de signos elegidos para el mensaje, que pueden ser orales, escritos, de carácter simbólico, etc., modalidades que suelen combinarse entre sí en el proceso de comunicación; y 6) el canal o medio físico por el que circula el mensaje entre emisor y receptor.

¹ J. P. Tosaus Abadía, *La Biblia como literatura* (Estella 1996).

² El lingüista ruso Jakobson publicó en 1960 el esquema de seis elementos en su artículo “Closing Statements: Linguistics and Poetics”, en T. A. Sebeok, *Style in Language* (Cambridge 1960) 350-377. Inspirado en el modelo matemático de la información que años antes habían diseñado Shannon y Weaver, Jakobson ensayó una posible definición de la poética a partir de los factores que intervienen en la comunicación y de las funciones del lenguaje. Dicho modelo ha terminado por convertirse en un clásico de la lingüística contemporánea sobre el que se han desarrollado múltiples variantes. El texto fue incluido posteriormente en *Ensayos de lingüística general* (Barcelona 1975).

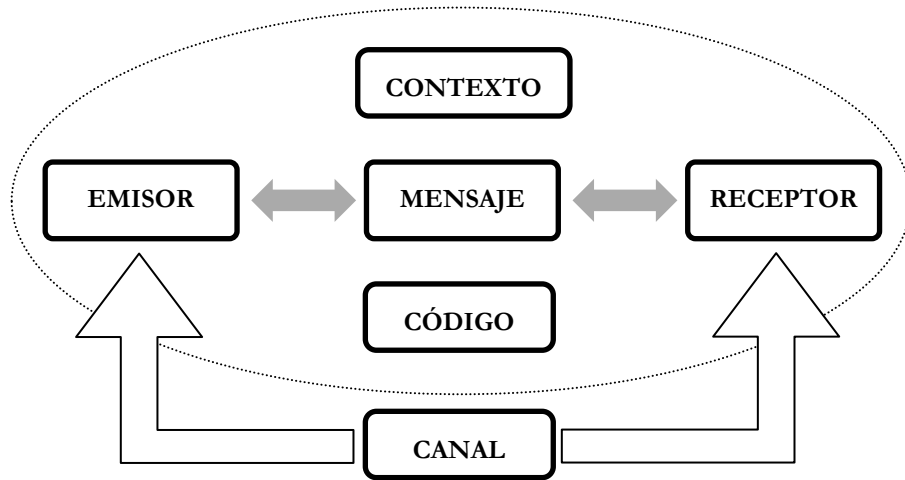


Ilustración 1. Esquema de la comunicación de R. Jakobson.

Tosaus modifica la línea horizontal del esquema anterior para aplicarlo a la exégesis bíblica, lo que le permite distribuir las escuelas más relevantes en tres grandes grupos, según se centren en el estudio del autor, en el texto escrito o bien en la respuesta del lector, dando como resultado las tres modalidades de aproximación exegética que esquematizamos a continuación:³

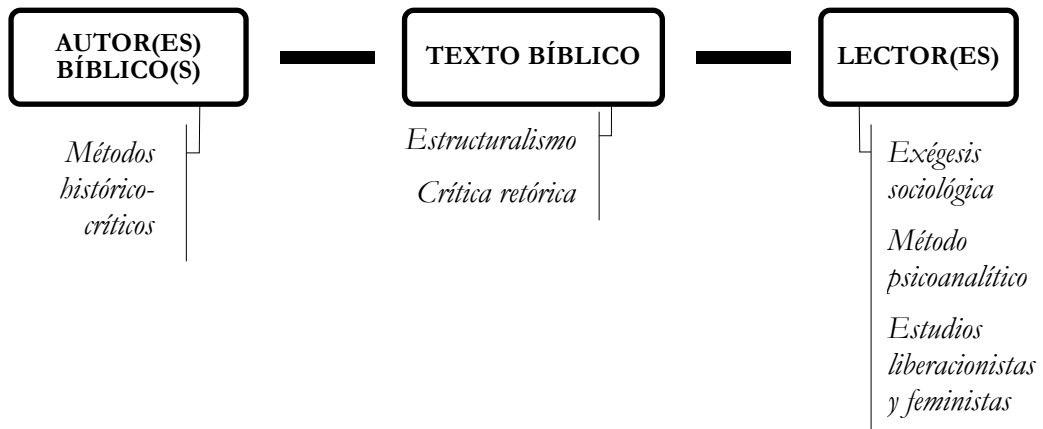


Ilustración 2. Esquema clasificatorio de J. P. Tosaus.

³ J. P. Tosaus, *Biblia como literatura*, 169-194. Otros autores emplean este mismo esquema para dar razón de la evolución que en los últimos treinta años han sufrido las nuevas lecturas literarias, cuestión que abordaremos en el apartado 1.4.

Cada una de estas tres modalidades percibe la tarea del análisis literario desde sus propias claves. Aunque nuestra presentación no coincide en todos sus detalles con la propuesta de Tosaus,⁴ su esquema nos da pie para presentar en las páginas siguientes las que podrían considerarse las tres grandes líneas de investigación que emplean la expresión “análisis literario” para referirse a su metodología, cuya influencia supera los límites de las escuelas concretas. En primer lugar nos detendremos en cómo los estudios de retórica, tan antigua como el propio Aristóteles, conciben el análisis literario; a continuación presentaremos la forma en que los métodos histórico-críticos abordan su estudio, equiparándolo al análisis de las tradiciones textuales; por último, nos ocuparemos de los desplazamientos que el análisis literario ha sufrido en el seno de los más recientes estudios influidos por las teorías lingüísticas y literarias del siglo XX, ámbito en el que se sitúa el presente trabajo. Ilustraremos cada una de las tres escuelas mediante los ejemplos de análisis más representativos y/o influyentes publicados sobre 1 Re 19.

⁴ Aunque Tosaus incluye la Nueva Crítica Retórica entre las corrientes exegéticas centradas en el texto, esta clasificación resulta discutible. Como se verá más adelante, los nuevos trabajos no conciben la retórica como mera estilística, sino como el estudio de los mecanismos de persuasión del relato, centrando su interés en el receptor de la obra. Por otra parte, considera el Deconstruccionismo una corriente exegética centrada en el texto, pero la trata aparte porque –en su opinión– se dedica a cuestionar la hermenéutica subyacente a todas las aproximaciones mencionadas sin ofrecer una metodología o un cuerpo de ideas alternativo. Esta clasificación también resulta discutible, ya que confunde la lectura atenta del texto con el foco de interés del Deconstruccionismo, que en realidad se encuentra en el lector.

1.2 El análisis literario desde la crítica retórica⁵

1.2.1 *La crítica retórica clásica*

Con toda probabilidad, la forma más antigua de análisis literario de la Biblia es la crítica retórica llevada a cabo por los **Padres de la Iglesia**, cuyo origen se sitúa en la poética de Aristóteles, el cual conceptualizó los elementos básicos de toda narración, conceptos que todavía siguen vigentes –aunque reelaborados– en los estudios actuales, tales como *“intriga”, “desenlace”, etc. Así, en la sección VII de su obra *La Biblia como literatura*, Tosaus se retrotrae hasta los Padres de la Iglesia para introducirnos en la historia de la interpretación literaria de la Biblia;⁶ también Domínguez recorre esa misma tradición,⁷ y de igual modo se remonta Alonso Schökel hasta los primeros siglos de la era cristiana en su segundo volumen de *Hermenéutica de la palabra*.⁸ Los tres autores evalúan el análisis literario que los Padres de la Iglesia realizaron en sus comentarios bíblicos y resaltan las listas de tropos bíblicos recopilados por S. Jerónimo o S. Agustín,⁹ un acercamiento común en su época; este último, en *De doctrina christiana*, afirma que los textos sagrados de los cristianos no solo incluyen los recursos literarios de los clásicos, sino que desarrollan los suyos propios.¹⁰ En palabras de Alonso Schökel:

⁵ Para un estudio más detallado, cf. D. F. Watson y A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (Leiden 1994); S. E. Porter y T. H. Olbricht (eds.), *Rhetoric, Scripture and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference* (Sheffield 1996); *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference* (Sheffield 1997); S. E. Porter y D. L. Stamps (eds.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference* (Sheffield 1999); R. D. Anderson, *Ancient Rhetoric Theory and Paul* (Louvain 1999).

⁶ J. P. Tosaus, *Biblia como literatura*, 169ss.

⁷ J. Domínguez, *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación* (Madrid 1993).

⁸ L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la palabra, II. Interpretación literaria de textos bíblicos* (Madrid 1987) 229-241.

⁹ Aunque más tardía, podríamos sumar a la lista la obra de Beda el Venerable *De schematibus et tropis*, compuesta en los primeros años del siglo VIII, donde se propone analizar las figuras y los tropos bíblicos. Cf. M. T. Muñoz García de Iturrospe, “El uso de la Biblia en el tratado *De Schematibus et Tropis* de Beda”, *Helmántica. Revista de filología clásica y hebrea* 174 (2006) 331-350.

¹⁰ Citado en L. Alonso Schökel, *Hermenéutica II*, 235.

Si Agustín hubiera amplificado sistemáticamente sus ejemplos, tendríamos el primer tratado literario de la Escritura; se habría adelantado en siglos a los tratadistas judíos medievales y a Lowth. Más aún, su afirmación de que hay en la Escritura recursos peculiares, bellos en su propia lengua, es enormemente audaz dicha en el siglo V, porque rompe el marco sagrado de la belleza clásica, reconoce categoría estética a otra lengua y admite en principio la existencia de nuevos recursos estilísticos. En esta afirmación, san Agustín se anticipa al propio Herder.¹¹

Podríamos afirmar con Tosaus, Domínguez y Alonso Schökel que el análisis literario de la Biblia consiste, en el caso de los Padres latinos, en un análisis retórico de los textos sagrados, cuyos referentes principales son la *Retórica* de Aristóteles y las obras de Cicerón y Quintiliano.¹² Debemos esperar a la labor de los **humanistas** del siglo XV para poder hablar no solo de un estudio retórico floreciente de la mano de Erasmo de Rotterdam, sino también de una incipiente crítica textual, cuyo análisis filológico comienza a apreciar el valor literario del texto bíblico sin necesidad de remitirse a los modelos greco-latinos, al tiempo que se ocupa de la compleja tradición textual de la Escritura con el fin de depurar el texto griego, cotejando los distintos códices entre sí para evitar los errores de la Vulgata.¹³ En esta misma línea se inserta la obra del agustino fray Luis de León en Salamanca, quien aplica los *studia humanitatis*¹⁴ a la exégesis bíblica y parte del sentido gramatical del texto para fundamentar su teología en el estudio filológico,¹⁵ así como la de diversos autores

¹¹ Ibid.

¹² En concreto, *De inventione* y *De oratore*, de Cicerón, la *Rhetorica ad Herennium* del Pseudo-Cicerón y la *Institutio Oratoria* de Quintiliano.

¹³ Es el caso de la obra de L. Valla, *Laurentii Vallensis viri tam Graecae quam Latinae Linguae peritissimi in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes apprime utiles* (París 1505). El Humanismo hace de la filología la primera de las ciencias, y en consecuencia Valla somete al NT al mismo tipo de análisis filológico que se venía practicando con otros textos clásicos, al margen de toda consideración dogmática.

¹⁴ De acuerdo a la clasificación de Petrarca, los *studia humanitatis* incluían la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral; los humanistas se alejan así de la anterior distinción medieval entre el *Trivium* –gramática, dialéctica y retórica– y el *Quadrivium* –geometría, aritmética, música y astronomía– dentro de las artes liberales, y proponen una nueva vía del saber que se basa en la lectura de los clásicos griegos y latinos en su lengua original, en lugar de recurrir a los comentarios medievales o las compilaciones árabes y latinas empleadas hasta entonces.

¹⁵ Su defensa de la traducción de la Biblia a la lengua romance y la calidad retórica de su propia obra se inscriben en esa misma sensibilidad humanista que le conducirá a las celdas de la Inquisición durante años, acusado de tener en consideración las interpretaciones bíblicas de los exégetas judíos y de cuestionar la autoridad de la Vulgata. Cf. *Escritores del Siglo XVI, II. Obras del maestro Fray Luis de León* (Madrid 1855) XXXI. Edición facsímil accesible en www.cervantesvirtual.com.

judíos de la importancia de Yehudah Messer León¹⁶ o Isaac Abravanel,¹⁷ los cuales dedican varias obras al estudio retórico de la BH.¹⁸ Durante el Renacimiento también ven la luz sus primeras traducciones caracterizadas por un gran literalismo, como la Biblia de Ferrara de 1553, primera Biblia completa en ladino e impresa en caracteres latinos.¹⁹ Esta preocupación que aúna el estudio de las tradiciones textuales con una renovada sensibilidad hacia la retórica bíblica también recorre la obra exegética de muchos reformadores como Calvino, Melanchton o Lutero. En el caso de este último, su interés en la retórica condiciona su traducción de la Biblia al alemán popular, a lo que él describía como *rein und klar Deutsch*,²⁰ y anima a los jóvenes

¹⁶ En su *Sefer Notef Tsufim*, tratado de retórica escrito en 1475-1476 en la ciudad de Mantua, David ben Yehudah Messer León se fundamenta en la tradición grecolatina de Aristóteles (su *Retórica* y la obra pseudo-aristotélica *Rhetorica ad Alexandrum*), Cicerón (*De Inventione*) y Quintiliano (*Institutio Oratoria*), así como en la versión hebrea de Todros Todrosi del comentario de Averroes sobre la obra de Aristóteles, entre otros. Tras una amplia sección teórica en la que define los diversos objetivos de la retórica, los tipos o géneros de causa –deliberativo, forense y epideíctico– o las facultades que todo orador debería dominar –invención, concordancia, estilo, memoria y pronunciación– y sus repercusiones éticas, Messer León incluye en el cuarto libro ochenta y tres capítulos dedicados a ilustrar con textos bíblicos su tratado de figuras del discurso. Sin traducción al castellano, la edición crítica en inglés ha sido realizada por I. Rabinowitz, *The Book of the Honeycomb's Flow* (Londres 1983).

¹⁷ Isaac ben Yehuda de Abravanel fue un estadista y prolijo comentarista bíblico del siglo XV, más interesado en el estudio de la BH que en el Talmud, cuya obra suma unas 12.000 páginas dedicadas a la exégesis. Su comentario a los Profetas Menores conservado en las bibliotecas españolas ha sido utilizado en la edición de G. Ruiz, *Don Isaac Abravanel y su comentario al libro de Amós* (Madrid 1984). Cf. B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: estadista y filósofo* (Salamanca 2004).

¹⁸ Cf. J. L. Kugel, “Some Medieval and Renaissance Hebrew Writings on the Poetry of the Bible”, en I. Twersky et al., *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge 1979) 57-81.

¹⁹ Para un estudio más detallado, cf. A. Altmann, “Ars Rhetorica as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance”, en B. D. Coopermann et al., *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Cambridge 1980) 1-23; A. Momigliano, *Páginas hebraicas* (Madrid 1990); G. Busi, *Il Succo dei Favi. Studi sull'Umanesimo ebraico* (Bologna 1992); R. Singerman, *Jewish Translation History. A Bibliography of Bibliographies and Studies* (Filadelfia 2002).

²⁰ Véanse, por ejemplo, la importancia que tienen los argumentos de orden lingüístico y su preocupación retórica en los dos tratados que Lutero dedicó a la teoría de la traducción, *Sendbrief vom Dolmetschen* y *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens*. Ambos textos se pueden consultar en la edición facsímil de la edición de Weimar realizada por C. Bouquet, *L'art de la traduction selon Martin Luther ou lorsque le traducteur se fait missionnaire* (Arras 2000). Para una traducción al castellano de “Misiva sobre el arte de traducir”, cf. D. López García (ed.), *Teorías de la traducción: antología de textos* (Cuenca 1996) 51-65.

estudiantes de teología a que se formen en las artes de la poética y la retórica, ya que solo así lograrán que la Palabra de Dios llegue al pueblo.²¹

Entrado el siglo XVIII,²² el evidente valor literario y artístico de la poesía bíblica hebrea hace que dos grandes autores dediquen sus esfuerzos al estudio retórico de Isaías, los Salmos y otros textos poéticos. Aunque matizadas, las aportaciones del obispo británico **Lowth** al estudio del verso hebreo en su *De sacra poesi hebraeorum*²³ han permanecido indiscutidas durante doscientos cincuenta años, en concreto su estudio sobre el ritmo y el *parallelismus membrorum* característico del verso hebreo con sus tres variantes, el sinonímico, el antitético y el sintético o progresivo. Por su parte, el alemán Herder publica años más tarde *Vom Geist der hebräischen Poesie*²⁴ y se acerca al texto desde una perspectiva muy diferente a la de Lowth, al afirmar que la poesía es anterior a la prosa, expresión del sentimiento y voz natural del pueblo.²⁵ El estudio de la narrativa bíblica queda sin embargo fuera de los intereses de ambos, si exceptuamos los breves apuntes que Herder dedica a la saga y la etiología.

El estudio de la retórica clásica aplicada a los textos bíblicos se prolonga entre los siglos XVIII y XIX en obras aisladas como las de Ernesti,²⁶ Bauer²⁷ o Wilke.²⁸ Hacia finales del siglo XIX nos encontramos con un elenco de autores que continúan

²¹ Este consejo se encuentra en una carta fechada el 19 de marzo de 1523 y dirigida a Eobanus Hessus. Cf. C. M. Jacobs y P. Smith, *Luther's Correspondence and Other Contemporary Letters*, 2 (Filadelfia 1913) 176s.

²² Cf. S. Prickett, *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation* (Cambridge 1986); J. Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton 2005) 148-181.

²³ R. Lowth, *De sacra poesi hebraeorum praelectiones academicae* (Oxford 1753). Se trata de la edición en latín de sus al menos treinta y cuatro clases magistrales impartidas en la cátedra de poesía de la Universidad de Oxford. Para una valoración de la influencia de su obra en la exégesis, cf. J. Jarick (ed.), *Sacred Conjectures: The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc* (Nueva York 2007).

²⁴ J. G. Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie* (Rudolstadt 1782/83).

²⁵ Herder acuña el concepto prerromántico de *Volksgeist*, según el cual cada nación se caracterizaría por un espíritu particular que lo distinguiría de otras naciones. Vincula así las expresiones literarias con la identidad nacional.

²⁶ J. A. Ernesti, *Initia rhetorica* (Leipzig 1784).

²⁷ K. L. Bauer, *Rhetoricae Paulinae, vel, Quid Oratorium sit in oratione Pauli*, 2 vols. (Halle 1782).

²⁸ C. G. Wilke, *Die neutestamentliche Rhetorik: Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* (Dresde 1843).

analizando los textos bíblicos a la luz de la retórica greco-latina; es el caso de Blass,²⁹ Weiss³⁰ y Norden.³¹ La crítica más repetida ante esta forma de concebir el análisis literario es que la retórica clásica no conoce las formas del discurso características de la sinagoga o de las primeras comunidades cristianas —entre otros—, por lo que las observaciones de Aristóteles, Cicerón o Quintiliano tienen un valor explicativo limitado. Con el paso del tiempo se irá imponiendo la idea de que la Biblia exige un estudio retórico desde sus propias claves para dar razón de sus peculiaridades, como el recurso a la *cita veterotestamentaria, la metáfora, las peculiares formas de composición, etc.

El análisis retórico reaparece con fuerza gracias a la obra *The Literary Study of the Bible*, de **Moulton**.³² Enfrentado a la concepción historicista de la Alta Crítica,³³ Moulton define el análisis literario como el estudio de los libros bíblicos tal y como

²⁹ A continuación solo apuntamos de entre su extensa producción algunas de sus obras más emblemáticas y los títulos dedicados a los textos bíblicos: F. Blass, *Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilem liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata auctore Friderico Blass* (Gotinga 1895); *Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilem liber alter. Secundum formam quae videtur romanam edidit Fridericus Blass* (Leipzig 1896); *Euangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilem liber prior. Secundum formam quae videtur romanam edidit Fridericus Blass* (Leipzig 1897); *Textkritische Bemerkungen zu Matthäus. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* (Gütersloh 1900); *Euangelium secundum Matthaenum cum variae lectionis delectu edidit Fridericus Blass* (Leipzig 1901); *Euangelium secundum Iohannem cum variae lectionis delectu edidit Fridericus Blass* (Leipzig 1902); *Barnabas: Brief an die Hebräer. Text mit Angaben der Rhythmen* (Halle 1903); *Die Entstehung und der Charakter unserer Evangelien* (Leipzig 1907).

³⁰ J. Weiss, “Beiträge zur paulinischen Rhetorik”, en C. R. Gregory et al. (eds.), *Theologische Studien* (Gotinga 1897) 165-247.

³¹ E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vols. (Leipzig 1898); *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Berlín 1913), entre otros.

³² R. G. Moulton, *The Literary Study of the Bible. An Account of the Leading Forms of Literature Represented in the Sacred Writings, Intended for English Readers* (Norwood 1895). Desde el judaísmo, M. Heilprin realiza un esfuerzo paralelo de clasificación de los textos bíblicos de acuerdo a su género; *The Historical Poetry of the Ancient Hebrews*, 2 vols. (Nueva York 1879-1880). Cf. M. Buss, *Biblical Form Criticism in Its Context* (Sheffield 1999) 167-174.

³³ Moulton se distancia de la Alta Crítica por dos razones: en primer lugar, porque aquella presupone —aunque no se explicita de ese modo— que las interpolaciones tardías de una obra son en cierto sentido ilegítimas, ya que las secciones más primitivas son en realidad las auténticas y genuinas. Con razón apunta que bajo esta comprensión subyace un concepto de originalidad autorial que surge con la Modernidad a mediados del s. XVIII, pero que resulta del todo inapropiado para explicar la formación de los textos bíblicos. En segundo lugar, Moulton critica la excesiva preocupación de los métodos histórico-críticos por el contenido a la hora de segmentar un texto, a la vez que relegan la importancia que la forma literaria tiene para dicha tarea.

han llegado hasta nosotros,³⁴ idea que se convertirá en una de las máximas de las futuras lecturas literarias de la Escritura y de la crítica canónica, aunque ambas aproximaciones divergen en presupuestos básicos que se discutirán brevemente en el capítulo tres. Su trabajo reabre el debate renacentista sobre la necesidad de estudiar la Biblia como literatura y de emplear la misma metodología que se aplica a los clásicos griegos y latinos, lo cual equivale en su caso a inventariar los diversos géneros literarios que configuran los textos bíblicos y caracterizan a sus autores. El subtítulo de su obra, *An Account of the Leading Forms of Literature Represented in the Sacred Writings*, sintetiza el programa que guía su análisis: ofrecer, tras el estudio y la fragmentación de los textos, un elenco de las formas literarias características de la Biblia, distribuidas en lírica, historia y épica, literatura sapiencial y profética, y finalmente la oratoria de los discursos y del género epistolar.

En la segunda mitad del siglo XX, los biblistas prestan de nuevo atención al estudio retórico de la mano del estadounidense **Muilenburg**,³⁵ quien cuestiona en “Form Criticism and Beyond” los resultados obtenidos en los estudios veterotestamentarios por la Crítica de las Formas hasta entonces y apunta al análisis retórico como su desarrollo legítimo. El emblemático artículo recoge su discurso presidencial ante la *Society of Biblical Literature* de 1968,³⁶ donde comienza resaltando las aportaciones que la Crítica de las Formas había realizado a la exégesis bíblica hasta ese momento. Entre ellas se cuenta haber corregido algunas carencias de los métodos histórico-críticos, como la incapacidad de elaborar una historia literaria de Israel, dada la pobreza e incluso la ausencia de datos disponibles. Esta metodología aislaba a Israel de su entorno étnico y cultural y ofrecía una explicación al desarrollo de la fe de Israel excesivamente simple y unilineal, y en su opinión la exégesis fallaba en el intento de profundizar en los textos.

Muilenburg se sigue considerando un exégeta que trabaja en el ámbito de la Crítica de las Formas; ni rechaza ni propone una alternativa, aunque sí formula algunas objeciones, como la escasa preocupación por el estudio de los rasgos únicos y personales de una perícopa determinada. Con ello pretende llamar la atención sobre los riesgos de emplear exclusivamente los métodos de la Crítica de las Formas o de llevar al extremo algunos de sus planteamientos. En primer lugar, Muilenburg

³⁴ R. G. Moulton, *Literary Study*, iv.

³⁵ J. Muilenburg, “Form Criticism and Beyond”, *JBL* 88 (1969) 1-18.

³⁶ Apenas cuatro años antes de la conferencia de Muilenburg, A. Wilder había publicado su obra *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric* (Nueva York 1964), donde ya señalaba la importancia del análisis retórico, aunque no tuvo la misma influencia que el primero.

rechaza una de las afirmaciones básicas de Gunkel,³⁷ como es que cada género o forma particular tendría una misma estructura, una misma terminología y estilo, y un mismo *Sitz im Leben*. Una segunda objeción es la aversión por las interpretaciones biográficas o psicológicas y su resistencia a los comentarios históricos, que rebate con varios ejemplos: la vocación de Jeremías o sus confesiones son mucho más que la recitación de una serie de convencionalismos literarios o de una liturgia heredada, por lo que se hace imposible evitar ciertos comentarios psicológicos. Del mismo modo, en algunos casos disponemos de la suficiente información sobre el contexto histórico en el que se pronunciaron ciertos oráculos proféticos para conjeturar legítimamente acerca de los mismos.

Muilenburg concluye su discurso proponiendo la utilización del análisis retórico como complemento metodológico al estudio de las fuentes y a la Crítica de las Formas, de ahí el título de su artículo que da término al mismo, “Form Criticism and Beyond”:

*En síntesis, afirmamos la necesidad de la Crítica de las Formas, pero al mismo tiempo reivindicamos la legitimidad de lo que hemos dado en llamar crítica retórica. Crítica de las Formas y más allá.*³⁸

Su reflexión impulsará los estudios retóricos aplicados a la BH más allá³⁹ de la prehistoria de las perícopas para reconocer la estructura de secciones más amplias del texto bíblico, analizar la configuración de las partes que lo componen y prestar atención a las estrategias retóricas desplegadas en el mismo. Asimismo, conducirá a la creación de una escuela interpretativa que evolucionará a partir de su legado con exégetas tan reconocidos como Tribble,⁴⁰ la cual –influida por la hermenéutica feminista– analiza las estrategias de persuasión que caracterizan las narraciones de la BH para poner de manifiesto los mecanismos de poder y autoridad que operan en un texto, en sus tradiciones y en las precomprensiones de sus lectores contemporáneos. En *Texts of Terror*⁴¹ denomina “textos terroríficos” a aquellas historias sobre mujeres

³⁷ J. Muilenburg, “Form Criticism”, 4s.

³⁸ Id., 18.

³⁹ Como hemos visto al respecto de Muilenburg, ciertas lecturas retóricas podrían considerarse un desarrollo lógico de la Crítica de las Formas y de la redacción, pero otras escuelas incorporan todo un aparato teórico proveniente de la literatura secular que se posiciona en contra del análisis diacrónico y rechaza la importancia de la investigación histórica para la interpretación de los textos.

⁴⁰ P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Filadelfia 1978); *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Mineápolis 1994).

⁴¹ P. Tribble, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Filadelfia 1984).

víctimas de violencia sexual, donde son victimizadas precisamente por el hecho de ser mujeres: el relato de Agar, la esclava usada, abusada y expulsada (Gn 16,1-16; 21,9-21); Tamar, la princesa violada y repudiada (Gn 38); la hija de Jefe, una virgen muerta y sacrificada (Jue 11,29-40); y la concubina anónima, violada, asesinada y descuartizada (Jue 19). En una contribución de 1993, Tribble explicita que en su lectura retórico-feminista

*la autoridad se centra en los lectores. Estos otorgan poder a un documento en la medida que favorecen la intencionalidad de sus autores [...] En la interacción de texto y lector, la modificación del segundo componente altera el significado y el poder del primero.*⁴²

Buena parte de los exégetas de la escuela de Muilenburg han seguido desarrollando análisis formalistas insertos en los métodos histórico-críticos,⁴³ ejemplos de una retórica que podríamos denominar clásica o neoaristotélica, cuyos referentes siguen siendo los manuales de retórica de los siglos II a.C.-II d.C., recuperada en los estudios bíblicos de la mano de Booth⁴⁴ y de Wilder.⁴⁵ En el caso del AT podemos citar a modo de ejemplo la monografía que Van der Lugt dedica al libro de Job,⁴⁶ que se caracteriza por un minucioso análisis estilístico; otros están más interesados en rastrear en la BH las convenciones literarias que caracterizan la literatura del antiguo Oriente Medio, así Meynet.⁴⁷

Alonso Schökel es pionero en lengua castellana en el estudio retórico de los textos bíblicos. Interesado años antes en la poética hebrea,⁴⁸ y tras haber empleado un modelo de análisis literario en su comentario a Reyes,⁴⁹ el exégeta teoriza en

⁴² P. Tribble, "Treasures Old and New: Biblical Theology and the Challenge of Feminism", en F. Watson (ed.), *The Open Text: New Directions for Biblical Studies?* (Londres 1993) 48s.

⁴³ Cf. J. J. Jackson y M. Kessler (eds.), *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg* (Pittsburgh 1974).

⁴⁴ W. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago 1961). Edición en castellano: *La retórica de la ficción* (Barcelona 1974).

⁴⁵ A. Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Londres 1964).

⁴⁶ P. van der Lugt, *Rhetorical Criticism and the Poetry of the Book of Job* (Leiden 1995).

⁴⁷ R. Meynet, *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric* (Sheffield 1998).

⁴⁸ Alonso Schökel dedicó su tesis doctoral publicada en 1962 a los estudios de poética hebrea aplicando la metodología de L. Spitzer y D. Alonso; treinta y cinco años más tarde dedica parte del segundo volumen de *Hermenéutica de la Palabra* al mismo tema de estudio, sección que verá la luz como obra independiente bajo el título *Manual de poética hebrea* (Madrid 1987). Muilenburg considera su obra un claro ejemplo de cómo el análisis retórico contribuye a la exégesis bíblica en el mencionado artículo "Form Criticism and Beyond", 7.

⁴⁹ L. Alonso Schökel, *Reyes* (Madrid 1973).

Hermenéutica de la Palabra y *Apuntes de hermenéutica*,⁵⁰ donde construye una teoría de la literatura bíblica a partir de la estilística. Pero, a diferencia de Muilenburg, no puede decirse que su obra haya tenido continuidad en una escuela propiamente dicha.

Por lo que respecta al texto objeto de nuestro estudio, 1 Re 19, podríamos enmarcar en este modelo de análisis retórico a Carlson en su artículo “Élie à l’Horeb”,⁵¹ donde renuncia a los resultados de los métodos histórico-críticos para centrarse en el estudio del capítulo como relato acabado, más que como resultado final de un proceso redaccional. Estudia los duplicados y triplicados del ciclo de Elías, poniendo de relieve su intención y el valor retórico que desempeñan en la narración.⁵² Por su parte, Hauser ha destacado el cuidado con el que se han imbricado las fuentes en 1 Re 19 para formar un conjunto unitario alrededor de la figura del profeta y de la lucha entre Yahvé y Ba’al. Analiza las diferentes *escenas que componen la *trama de 1 Re 17-19 a la luz de un hilo conductor que bien podríamos calificar de *Leitmotiv*: la confrontación, no entre Yahvé y Ba’al, sino entre Yahvé y dos dioses cananeos: Ba’al y Mot, el dios de la muerte. Recuperaremos su propuesta de análisis en el capítulo seis.

⁵⁰ L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la palabra. I. Hermenéutica bíblica* (Madrid 1986); *Hermenéutica de la palabra. II. Interpretación literaria de textos bíblicos* (Madrid 1987); L. Alonso Schökel y J. M. Bravo, *Apuntes de hermenéutica* (Madrid 1994).

⁵¹ R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, *VT* 19 (1969) 416-439.

⁵² Id., 420-425.

1.2.2 *La Nueva Crítica Retórica*

Por otra parte, autores como Burke⁵³ y Perelman, junto con Olbrechts-Tyteca,⁵⁴ han abierto el camino a la llamada Nueva Crítica Retórica, disciplina que se incluye entre las nuevas lecturas literarias de la Biblia centradas en el lector, al insistir en que los efectos de una obra deben comprenderse en referencia a su auditorio previsto. Una de las figuras más influyentes en la exégesis bíblica ha sido el teórico **Booth**,⁵⁵ quien partiendo de la tradición neoaristotélica da un salto cualitativo en su emblemática obra *The Rhetoric of Fiction* y trata la retórica no ya como un ornato literario, sino como un elemento constitutivo del texto. Considera que el autor dispone de una serie de recursos para introducirse en su obra y mediatizar el acto de lectura con sus opiniones, sus dudas, sus consejos, etc. Acuña el conocido término de “autor implícito” –*implied author*–⁵⁶ para referirse a esa figura distinta del narrador, que podría definirse como la proyección del autor real sobre su obra, aunque no siempre coincide con su personalidad, su cosmovisión, su sistema de valores, etc. El autor real desaparece con ello del análisis literario y es reemplazado por el autor implícito, cuyo perfil se intenta reconstruir a partir del estudio del texto. En cuanto a la figura del lector, Booth afirma que:

*El autor esboza una imagen de sí mismo y una imagen de su lector. Construye a su lector como un segundo yo, y las mejores lecturas son aquellas en las que los yoes creados, autor y lector, son capaces de armonizarse perfectamente.*⁵⁷

⁵³ K. D. Burke, *A Grammar of Motives* (Nueva York 1952); *A Rhetoric of Motives* (Nueva York 1955); *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* (Berkeley 1961); *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method* (Berkeley 1966), entre otros.

⁵⁴ Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame 1969); edición en castellano: *Tratado de la argumentación, la nueva retórica* (Madrid 1989).

⁵⁵ Para una introducción a la Nueva Crítica Retórica aplicada a la Biblia, cf. D. F. Watson y A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (Leiden 1994); The Bible and Culture Collective, “Rhetorical Criticism”, en G. Aichele, *The Postmodern Bible*, 149-186; V. K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* (Londres 1996); *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge 1996); E. Schüssler-Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies* (Mineápolis 1999); J. D. H. Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament. An Introduction to a Rhetoric of Power* (Sheffield 1999).

⁵⁶ W. C. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago 1983²); la edición original es de 1961, publicada en castellano como *La retórica de la ficción* (Barcelona 1974).

⁵⁷ Traducción en D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (Santander 2000) 204.

Los trabajos de Patrick y Scult⁵⁸ aplicados al AT y el de Kennedy⁵⁹ en el caso del NT se concentran en el tipo de argumentación, la organización del material, el estilo y las técnicas de persuasión del discurso como medios para crear sentido. No solo se interesan en las figuras retóricas, las estructuras narrativas y poéticas, sino también –y sobre todo– en las estrategias de persuasión y de lectura; estas nuevas preocupaciones interseccionan con una disciplina particular, la Respuesta del Lector, ya que salta los límites de los anteriores análisis retóricos y entra de lleno a estudiar el papel del lector en la producción de sentido de un texto.

Wuellner⁶⁰ identifica la distancia entre las formas de entender el análisis retórico de la Crítica Retórica clásica y la Nueva Crítica Retórica cuando en su artículo de 1987⁶¹ apunta que el exégeta de su tiempo se encuentra en una encrucijada desde donde debe elegir entre las dos siguientes opciones que compiten entre sí: o bien opta por una “retórica restringida” –*rhetoric restrained*– al estilo de Muilenburg, inserta en los métodos histórico-críticos y equivalente a un análisis formalista preocupado por el estilo literario de un texto, o bien opta por una “retórica reevaluada” –*rhetoric revalued*– post-estructuralista o “reinventada”, interesada en el poder de los textos y en la influencia que estos ejercen sobre sus lectores pasados, presentes o futuros. En este caso, el objeto de estudio no se reduce a los mecanismos de persuasión o a los efectos del texto, sino que también incluye una nueva hermenéutica que reflexiona sobre la agenda del propio lector. En consecuencia, Wuellner distingue tres dimensiones diferentes que debería incluir la crítica retórica:⁶²

⁵⁸ D. Patrick y A. Scult, *Rhetoric and Biblical Interpretation* (Sheffield 1990).

⁵⁹ G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill 1980); *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill 1984), edición en castellano: *Retórica y Nuevo Testamento: la interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica* (Madrid 2003); *A New History of Classical Rhetoric* (Princeton 1994); *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* (Atlanta 2003).

⁶⁰ Wuellner es el primero que aplica la teoría sobre la argumentación de Perelman al NT; cf. W. H. Wuellner, “Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans”, *CBQ* 38 (1976) 330-51; “Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik”, *LB* 43 (1978) 5-66; “Greek Rhetoric and Pauline Argumentation”, en W. R. Schoedel y R. L. Wilken (eds.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition* (París 1979) 177-188.

⁶¹ W. H. Wuellner, “Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?”, *CBQ* 49 (1987) 448-463.

⁶² W. H. Wuellner, “Putting Life Back into the Lazarus Story and its Reading: The Narrative Rhetoric of John 11 as the Narration of Faith”, *Sem* 53 (1991) 113-132.

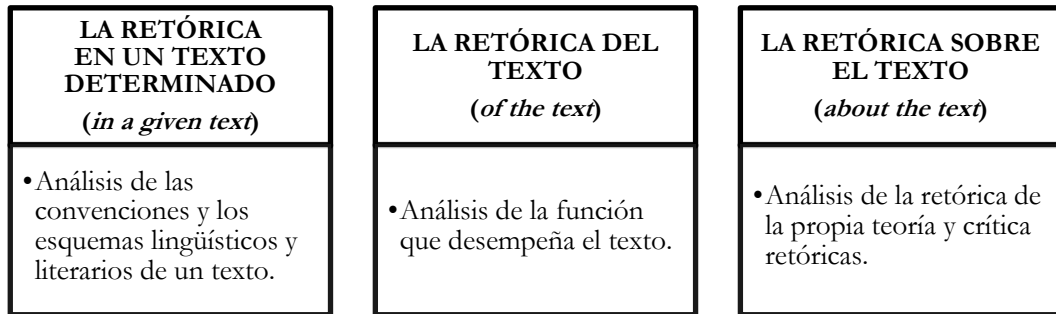


Ilustración 3. Dimensiones de la crítica retórica, según W. H. Wuellner.

El exégeta Amador⁶³ distingue diferentes aproximaciones retóricas que han influido en la exégesis bíblica, cuyas posibilidades considera que todavía no se han agotado —la tradicional dedicada a los géneros literarios, la feminista, la simbólica, la sociolingüística, la metafórica, etc.—, entre las que incluye una modalidad de análisis narrativo cuyo propósito es analizar las singularidades de la función argumentativa y el impacto que tiene el razonamiento narrativo, diferente del razonamiento lógico. Algunos de los presupuestos que guían dicho razonamiento son, en opinión de Fisher, los siguientes:

*(1) Los seres humanos son por definición narradores. [...] (4) La racionalidad está determinada por el hecho de que las personas narran: su conciencia inherente de las probabilidades narrativas (lo que constituye una historia coherente) y su hábito continuado de poner a prueba la fidelidad de una narración... (5) El mundo tal y como lo conocemos es un conjunto de historias entre las que se debe elegir para que podamos vivir la vida en un proceso de recreación continua.*⁶⁴

La influencia de la Nueva Crítica Retórica sobre la práctica exegética ha vivido un gran desarrollo en el ámbito del NT a partir de los años setenta del siglo pasado, sobre todo gracias a los primeros trabajos del mencionado Wuellner y a la obra de Kennedy,⁶⁵ los cuales impulsan el estudio retórico de las epístolas paulinas. Otros

⁶³ J. H. D. Amador, “Where Could Rhetorical Criticism (Still) Take Us?”, *CuRe* 7 (1999) 195-222.

⁶⁴ W. Fisher, *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value and Action* (Columbia 1987) 347. Citado en J. H. D. Amador, “Where Could Rhetorical Criticism (Still) Take Us?”, 206.

⁶⁵ Cf. D. F. Watson, *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A Kennedy* (Sheffield 1991); C. C. Black y D. F. Watson (eds.), *Words Well Spoken: George Kennedy's Rhetoric of the New Testament* (Waco 2008).

ejemplos son la extensa obra que Robbins dedica a los evangelios sinópticos desde una perspectiva socio-retórica⁶⁶ y la de Porter, quien reexamina las aportaciones que la crítica de la redacción ha realizado a la literatura paulina para concluir que algunas variantes textuales son deliberadas y que por tanto poseen valor retórico.⁶⁷ Por lo que respecta al AT, Watson y Hauser nos ofrecen una definición funcional de la crítica retórica que incluye tanto el análisis del estilo literario como de los efectos en el auditorio original:

*El análisis retórico es una forma de análisis literario que emplea el conocimiento de que disponemos sobre las convenciones de la composición literaria que se practicaban en el antiguo Israel y su entorno para identificar y analizar el particular artificio literario que caracteriza una unidad específica de un texto veterotestamentario. Este análisis proporciona la base para comentar el mensaje del texto y el impacto que tuvo en su público [...] Fundamentalmente, cuando el crítico retórico estudia un texto lleva a cabo dos acciones: analiza con la mayor profundidad posible los rasgos literarios que se aprecian en las obras de los antiguos escritores israelitas desde el punto de vista del estilo literario y articula el impacto de la unidad literaria en su público.*⁶⁸

⁶⁶ V. K. Robbins, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Mineápolis 1984); “The Reversed Contextualization of Psalm 22 in the Markan Crucifixion: A Socio-Rhetorical Analysis”, en F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden (eds.), *The Four Gospels 1992: FS Frans Neirynck*, vol. 2 (Lovaina 1992) 1161-1183; “Rhetoric and Culture: Exploring Types of Cultural Rhetoric in a Text”, en S. E. Porter y T. H. Olbricht (eds.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (Sheffield 1993) 447-467; *New Boundaries in Old Territory: Forms and Social Rhetoric in Mark* (Nueva York 1994); “Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case”, en E. S. Malbon and E. V. McKnight (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament* (Sheffield 1994) 164-209; *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* (Londres 1996); *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge 1996).

⁶⁷ S. E. Porter, “The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature”, en S. E. Porter y T. H. Olbricht (eds.), *Rhetoric and the New Testament*, 100-122; “The Rhetorical Scribe: Textual Variants in Romans and their Possible Rhetorical Purpose”, en S. E. Porter y D. L. Stamps (eds.), *Rhetorical Criticism and the Bible* (Sheffield 2002) 403-419.

⁶⁸ D. F. Watson y A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism*, 4.

La Nueva Crítica Retórica del AT se ha visto impulsada por el trabajo de Patrick y Scult.⁶⁹ Aunque la mayoría de los análisis han sido dedicados a los textos proféticos⁷⁰ –entre los que sobresale la producción del crítico Gitay–,⁷¹ también ha sido de gran importancia la contribución de Sternberg a la obra deuteronomista,⁷² el trabajo de la mencionada exégeta Tribble y los análisis dedicados a la literatura sapiencial y los salmos.⁷³

⁶⁹ D. Patrick y A. Scult, *Rhetoric and Biblical Interpretation* (Sheffield 1990).

⁷⁰ J. R. Lundbom, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (Missoula 1975); M. V. Fox, “The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones”, *HUCA* 51 (1980) 1-15; E. D. Lewin, “Arguing for Authority: A Rhetorical Study of Jeremiah 1.4-19 and 20.7-18”, *JSOT* 32 (1985) 105-119.

⁷¹ Y. Gitay, “A Study of Amos's Art of Speech: A Rhetorical Analysis of Amos 3:1-15”, *CBQ* 42 (1980) 293-309; *Prophecy and Persuasion: A Study of Isaiah 40-48* (Bon 1981).

⁷² M. Sternberg, “The Bible's Art of Persuasion: Ideology, Rhetoric, and Poetics in Saul's Fall”, *HUCA* 54 (1983) 45-82.

⁷³ Cf. D. K. Perry, *The Psalms and Their Readers. Interpretative Strategies for Psalm 18* (Sheffield 1993).

1.3 El análisis literario desde los métodos histórico-críticos

Para los métodos histórico-críticos, el análisis literario o *Literarkritik* es una tarea bien distinta que se ocupa de la autoría de los textos desde una marcada preocupación histórica; en concreto, estudia la historia literaria de las diferentes tradiciones textuales hasta su puesta por escrito. Se interesan tanto por la unidad y coherencia del texto final, como por los diversos contextos literarios de una obra determinada.⁷⁴ La investigación histórico-crítica pretende con ello dar razón de las unidades textuales que componen un libro bíblico o alguna de sus partes mediante la identificación de los posibles indicios de una autoría múltiple, de los diferentes estratos redaccionales o ediciones de una obra, así como del manejo de fuentes diversas en la composición de un texto. Tales indicios son, por ejemplo, los duplicados existentes en una sección que señalan una reelaboración de las fuentes, como se aprecia en nuestro caso en 1 Re 19,10.14; la presencia de un mismo relato que parece transmitirse a través de dos o tres tradiciones divergentes, como Gn 12,10-20; 20,1-18; ciertas incongruencias formales o temáticas que apuntan a la fusión de tradiciones diversas por uno o varios redactores, como el cambio de nombre Yahvé-Elohim; o las diferencias estilísticas, que pueden consistir en el cambio de prosa a poesía, el uso de un vocabulario característico como el de la teología deuteronomista, etc. Ejemplo de esta perspectiva metodológica es la obra clásica de Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, donde leemos:

El método de la crítica literaria tiene en cuenta tales tensiones para decidir en un caso concreto si se trata originalmente de un texto uniforme, coherente o congruente, o de un texto compuesto que es incoherente o incongruente. [...] Se habla, pues, de “crítica literaria”, porque en un texto compuesto hay que distinguir diversos estratos literarios (es decir, estratos que proceden de diferentes tiempos o autores).⁷⁵

⁷⁴ Para una historia de la investigación referida al AT, cf. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1982³); R. E. Clements, *A Century of Old Testament Study* (Guilford 1983); M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible, Old Testament. The History of Its Interpretation* (Gotinga 1996-); B. Janowski, *Theologie und Exegese des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel: Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (Stuttgart 2005).

⁷⁵ W. Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica* (Barcelona 1990) 83s. Para una exposición más detallada de la metodología referida y aplicada al AT, véanse, por ejemplo: N. Habel, *Literary Criticism of the Old Testament* (Mineápolis 1971); G. Fohrer, *Exegese des Alten Testaments* (Heidelberg-Wiesbaden 1993⁶); R. Knierim, “Criticism of Literary Features, Form, Tradition and Redaction”, en D. A. Knight y G. M. Tucker, *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*

Por lo que respecta a 1 Re 19, la producción bibliográfica que se enmarca en este modelo de análisis literario desde la perspectiva de los métodos histórico-críticos es inabarcable. A modo de ejemplo, junto a los comentarios a Reyes de autores consagrados como De Vaux,⁷⁶ Montgomery,⁷⁷ Gray,⁷⁸ Würthwein,⁷⁹ Hentschel⁸⁰ o DeVries,⁸¹ cabe mencionar los artículos de Stamm,⁸² Seybold,⁸³ Smend⁸⁴ y Von Nordheim,⁸⁵ así como las tesis doctorales publicadas el mismo año de Keinänen⁸⁶ y Otto.⁸⁷ Las hipótesis sobre el proceso redaccional de 1 Re 19 se han multiplicado tanto como los exégetas, ya que el cuidado con el que se han trabajado las fuentes para crear un conjunto unitario impide una delimitación clara de las mismas. Por ejemplo, el exégeta Seidl afirmaba en su artículo de 1993 que

...su génesis literaria sólo puede reconstruirse con trazos gruesos y muchas preguntas quedan abiertas. [...] Podemos rastrear e incluso sacar a la luz la fuerte revisión que ha sufrido el

(Filadelfia 1985) 128-136; O. H. Steck, *Exegese des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1999¹⁴) 46-61.

⁷⁶ R. de Vaux, *Les Livres des Rois* (París 1949).

⁷⁷ J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (Edimburgo 1951).

⁷⁸ J. Gray, *I & II Kings: A Commentary* (Londres 1977).

⁷⁹ E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1 Kö 17-2 Kö 25* (Gotinga 1984).

⁸⁰ G. Hentschel, *1 Könige* (Wurzburgo 1984).

⁸¹ S. J. deVries, *1 Kings* (Waco 1985).

⁸² J. J. Stamm, "Elia am Horeb", *SBS* (1966) 327-334.

⁸³ K. Seybold, "Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19", *ETb* 33 (1973) 3-17. Seybold apunta que desde Gunkel y Gressman los intereses de los intérpretes habían pasado con rapidez de los estrictamente históricos a los literarios, entendidos estos últimos desde el análisis de la Crítica de las Formas.

⁸⁴ R. Smend, "Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. xvii-xix", *VT* 25 (1975) 525-543.

⁸⁵ E. von Nordheim, "Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)", *Bib* 59 (1978) 153-173.

⁸⁶ J. Keinänen, *Traditions in Collision. A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives. 1 Kings 17-19* (Gotinga 2001).

⁸⁷ S. Otto, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (Stuttgart 2001). Dos años más tarde publica una síntesis de la tesis doctoral en "The composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History", *JSOT* 27/4 (2003) 487-508.

*texto, pero no resultan convincentes las soluciones ofrecidas para el texto principal y los añadidos.*⁸⁸

Aunque Steck concluye en uno de los análisis histórico-críticos más exhaustivos de la teofanía sobre el Horeb que poco más se puede probar, salvo que algunas tradiciones de Elías fueron abreviadas,⁸⁹ los exégetas han seguido debatiendo acerca de si en las narraciones proféticas se reconoce ninguna, una o varias ediciones deuteronomistas,⁹⁰ o si el ciclo de Elías influyó en el ciclo de Eliseo,⁹¹ o viceversa. Würthwein⁹² elabora la que es posiblemente la hipótesis más compleja de todas: un

⁸⁸ T. Seidl, “Mose und Elia am Gottesberg. Überlieferung zu Krise und Konversion der Propheten”, *BZ* 37 (1993) 13.15. Se refiere a las propuestas de G. Hentschel, *Die Eliaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (Leipzig 1977) 73-78.99-104.182-188.220s; *1 Könige*, 117s y E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 223-230. Coinciden con esta opinión S. Wagner, “Elia am Horeb”, *ad hoc*; W. Thiel, “Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition”, en K. Grünwaldt y H. Schroeter (eds.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch* (Reinbach-Merzbach 1995) 37; F. Crüsemann, *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17-2 Kön 2)* (Gütersloh 1997) 52ss; R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 416-420; E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 149s; M. Beck, *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben* (Berlín 1999) 131; S. Otto, “Composition”, 487s.

⁸⁹ O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (Neukirchen 1968). En síntesis, Steck considera que el cap. 19 pertenece a la tercera etapa de desarrollo del ciclo de Elías; un editor conectó 3bβ-6 a los capítulos precedentes mediante los vv. 1-3αα y posteriormente añadió 7-8.9αβa.11*.12-18.

⁹⁰ Cf. O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 20-31; J. Gray, *Kings*, 372ss; R. Smend, “Der biblische und der historische Elia”, en G. W. Anderson et al. (eds.), *Congress Volume. Edinburgh. 1974* (Leiden 1975) 167-184; “Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. xvii-xix”, *VT* 25/3 (1975) 525-543; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge 1997) 274-289; S. J. deVries, *1 Kings*, 208s; G. Fohrer, *Elia* (Zürich 1957) 42-47; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, *ad hoc*; W. Thiel, “Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen”, en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Leuven 1989* (Leiden 1991) 148-171; “Ursprung und Entfaltung”, 27-39; S. Otto, *Jehu, Elia und Elisa*, *ad hoc*.

⁹¹ Cf. los argumentos ya clásicos de los siguientes autores: G. Fohrer, *Elia*, 34.52; J. Gray, *Kings*, 338; R. Kilian, “Die Totenerweckung Elias und Elisas. Eine Motivwanderung?”, *BZ NF* 10 (1966) 44-56; A. Schmitt, “Die Totenerweckung in 1 Kön XVII,17-24. Eine form und gattungskritische Untersuchung”, *VT* 27 (1977) 454-474; W. Thiel, “Die Erkenntnisaussage in den Elia- und Elisa-Überlieferungen”, en V. D. Vieweger y E.-J. Waschke (eds.), *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments: FS für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn 1995) 255-269; S. Otto, *Jehu, Elia und Elisa*, 266; B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elia- und Elischa-Überlieferungen* (Leiden 2003).

⁹² E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 227-230.

redactor deuteronomista habría incorporado a la leyenda de peregrinación original (3α*βb.4a.5-7*.8abα*β.9abβ. 11α*.13*) la teofanía del Horeb (11α*βb.12.13αα) tras incluir los versículos introductorios sobre la huida de Jezabel (1.2.3aa*) y la queja de Elías (vv. 4b.13bβ.14). La irónica expresión “cuanto más atomizado, tanto más científico”⁹³ cobra aquí pleno sentido: resulta difícil creer que tales unidades carentes incluso de sentido hayan existido de forma autónoma en algún momento de la tradición.⁹⁴ Además, como afirma Von Nordheim en su artículo de 1978,

...observar y constatar inconsistencias percibidas o reales en un texto es solo el primer paso. El segundo sería aclarar las razones de las intervenciones editoriales.⁹⁵

Si nos circunscribimos a la metodología de la *Formgeschichte* o **Crítica de las Formas** inaugurada por Gunkel,⁹⁶ el análisis literario opera en el ámbito lingüístico y trata de “fijar la fisonomía individual y personal de un texto determinado”,⁹⁷ para lo cual comienza segmentando y/o delimitando el fragmento objeto de estudio a partir de una serie de divisores o estructuradores, como los cambios de tiempo o espacio, la constelación de personajes, los paralelismos presentes en el texto, etc. A continuación se estudia la coherencia interna del mismo –la sucesión sintáctica y semántica– y su estructura –la relación mutua que guardan los distintos elementos entre sí– para identificar su forma.⁹⁸

⁹³ La expresión *the more atomistic, the more scientific* es de Alter, “Introduction to the Old Testament,” en R. Alter y F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge 1987) 25.

⁹⁴ En esa misma línea de atomización se sitúan los trabajos más recientes de M. Beck, *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschristprophetischen Jahwe-Glauben* (Berlín 1999); S. Otto, *Jehu, Elia und Elisa, ad hoc*; J. Keinänen, *Traditions in Collision, ad hoc*; B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel, ad hoc*.

⁹⁵ E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 156; cf. 159.

⁹⁶ La obra de Gunkel *Das Märchen im Alten Testament* (Tubinga 1917) inició esta aproximación metodológica aplicada al AT, aunque el término *Formgeschichte* fue acuñado dos años más tarde por M. Dibelius gracias al título de su trabajo *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919), donde se estudiaban por primera vez las formas textuales del NT.

⁹⁷ W. Stenger, *Métodos*, 56.

⁹⁸ K. Koch expone en paralelo los intentos más importantes que se realizaron para lograr una visión de conjunto de los géneros vetero- y neotestamentarios en su libro *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibellexegese* (Neukirchen 1967²) 31-33.

Por lo que respecta al análisis de 1 Re 19, uno de los debates más importantes en el ámbito de la Crítica de las Formas es el del género literario al que pertenece. Rofé⁹⁹ afirma que el mismísimo Gunkel se vio obligado en *Elias, Jahve und Baal*¹⁰⁰ a abandonar los criterios de la Crítica de las Formas y adentrarse en la crítica literaria para analizar el ciclo de Elías. De hecho, los modelos propuestos por los diferentes exégetas son difícilmente reconocibles o excesivamente genéricos,¹⁰¹ como “itinerario”¹⁰² o “leyenda”.¹⁰³ Gressmann afirma en línea con Gunkel que se trata de una saga,¹⁰⁴ mientras que Seybold concibe la *escena como una audiencia real, en continuidad con los relatos proféticos de visiones y audiciones.¹⁰⁵ Por su parte, Del Olmo lo considera un relato de vocación¹⁰⁶ y Hentschel, un lamento profético.¹⁰⁷ Baltzer habla de una biografía profética¹⁰⁸ y Steck apunta a un contexto judicial.¹⁰⁹

⁹⁹ A. Rofé, “The Classification of the Prophetical Stories”, *JBL* 89 (1970) 428.

¹⁰⁰ Gunkel define el ciclo de Elías como “saga”, “saga religiosa”, y el cap. 19 como “saga del Horeb” –*Horebsage*–; *Elias, Jahve und Baal*, 39ss. Sin embargo, a la hora de describir en detalle las formas de este último capítulo alude a una “sinfonía de motivos”, y no a formas específicas: la desesperación del héroe, la manifestación majestuosa de Yahvé, el amargo consuelo, etc.; id., 26.

¹⁰¹ Seybold critica las que considera caracterizaciones excesivamente vagas de los exégetas contemporáneos, que hablan de “relato”, “saga” o “leyenda”; “Elia am Gottesberg”, 3. Cf. las dificultades que Long reconoce a la hora de identificar una forma concreta para 1 Re 19; *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature* (Grand Rapids 1984) 200. En esta misma línea se sitúa Wagner, quien considera que no se ha llegado a identificar una forma que, al menos, se encuentre en el origen del relato de 1 Re 19; “Elia am Horeb”, 219-221.

¹⁰² Cf. G. W. Coats, “The Wilderness Itinerary”, *CBQ* 34 (1972) 135-152; J. T. Walsh, “From Egypt to Moab: A Source Critical Analysis of the Wilderness Itinerary”, *CBQ* 39 (1977) 20-33.

¹⁰³ O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 143; S. J. deVries, *1 Kings*, 55; R. D. Nelson, *First and Second Kings* (Louisville 1987) 123.

¹⁰⁴ H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea)* (Gotinga 1921) 267. Cf. R. P. Carroll, “The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel”, *VT* 19/4 (1969) 400-415; J. Gray, *Kings*, 29, aunque este considera que el material empleado en los relatos proféticos de los ciclos de Elías y Eliseo es muy heterogéneo.

¹⁰⁵ K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 8s. Von Nordheim critica esta hipótesis en “Ein Prophet”, 158.

¹⁰⁶ G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Salamanca 1973) 147-164. No obstante, incluye 1 Re 19 entre los relatos atípicos de vocación profética, junto a 1 Sm 3,1-4,1; 2 Re 2,1-18; Am 7,10-17; 9,1-4; Os 1,1-9; 3,1-5.

¹⁰⁷ Hentschel acude al trabajo de H. J. Kraus sobre los salmos para defender su hipótesis; *Die Eljaberzählungen*, 99-104; *1 Könige* (Wurzburgo 1984) 102s.

¹⁰⁸ K. Baltzer, *Die Biographie der Propheten* (Neukirchen-Vluyn 1975) 95-99.

Por su parte, DeVries¹¹⁰ realiza una clasificación de once subgéneros proféticos del género “leyenda profética” a partir de la función que desempeñan, por ejemplo, la demostración del poder carismático, la legitimación del profeta, su sucesión, etc. Clasifica el ciclo de Elías en general y 1 Re 19 en particular en el subgénero “relato profético autoritativo” –*prophet-authorization narrative*–, que define como “una historia maravillosa que demuestra el poder que un profeta tiene para prevalecer sobre sus rivales institucionales”, y Tipo III “relato de comisión teofánica”.¹¹¹ El subgénero se caracterizaría por el siguiente esquema: 1) desafío profético, 2) amenaza o rechazo del profeta, 3) definición de los términos de la lucha definitiva, 4) descripción de la intervención divina, y 5) confirmación de la autoridad del profeta.¹¹² En opinión de Oeming, el único punto de consenso parece ser considerar 1 Re 19 como un relato profético.¹¹³

Ante la dificultad de alcanzar un consenso sobre el género literario al que pertenece 1 Re 19, Rofé se distancia en su artículo de 1970¹¹⁴ de la metodología propuesta por la Crítica de las Formas –aunque se siente deudor de la misma– por las siguientes tres razones: 1) las breves formas identificadas a partir de los criterios de Gunkel no dan razón de la redacción de las extensas narraciones proféticas que contiene la BH; 2) apenas podemos afirmar con seguridad nada acerca del *Sitz im Leben* de tales perícopas; 3) las fórmulas estilísticas peculiares que aparecen repetidamente e identifican cada una de las formas de la literatura bíblica no se dan en este tipo de relatos, o bien son demasiado generales. En su lugar propone emplear criterios temáticos –rechazados de forma tajante por Gunkel– que le llevan a describir en *The Prophetic Stories* la leyenda profética como el estrato más antiguo de la tradición, consistente en un relato popular independiente con una *trama simple y breve que relata un milagro –en su opinión un acto mágico– realizado por el hombre de Dios a favor de la gente sencilla del pueblo. El mensaje inconsciente de tales

¹⁰⁹ O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 120 n. 3.

¹¹⁰ S. J. deVries, *Prophet against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition* (Grand Rapids 1978); cf. la síntesis de dicha clasificación en *1 Kings* (Waco 1985) 206s.

¹¹¹ S. J. deVries, *Prophet against Prophet*, 54s.

¹¹² S. J. deVries, *1 Kings*, 209s.

¹¹³ M. Oeming, “Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elija am Horeb (1 Kön 19), alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okuli”, *TZ* 52 (1996) 304s.

¹¹⁴ A. Rofé, “Classification”, 427-440. Cf. las críticas de S. Wagner, “Elia am Horeb”, 220s.

relatos sería mostrar el temor reverencial que ese hombre de Dios provoca en su entorno.¹¹⁵ Reconoce que

*...buscar el objetivo de una historia y su lugar en la historia del género literario, así como comparar materiales afines, nos puede dar pistas sobre su clasificación, pero con ello se dice muy poco acerca del valor artístico y único del relato. La descripción del elemento distintivo de una obra literaria [...] solo se puede obtener de la lectura atenta de la obra misma.*¹¹⁶

Volviendo a la comprensión que los métodos histórico-críticos tienen del análisis literario, la **Crítica de los Géneros** ubica los textos en un determinado género literario tras comparar los textos particulares entre sí y observar sus concordancias estructurales. Durante décadas, numerosos exégetas –especialmente en el ámbito de lengua alemana– han dedicado sus obras a identificar y describir los diversos géneros literarios y las formas de la literatura vetero- y neotestamentaria.¹¹⁷ Al tratarse de un método diacrónico, la Crítica de los Géneros también se ocupa de exponer la historia de los textos y de identificar una hipotética *Urform* o forma originaria que se va modificando a lo largo del proceso de transmisión oral y/o escrita de las fuentes. Al respecto, Güttgemanns hace suya la idea de Gunkel:

*Solo en la “situación vital” oral tienen los géneros un estilo totalmente puro. Los géneros han sufrido múltiples transformaciones bajo el influjo de la escritura. A estos cambios pertenecen no solo el aumento de extensión sino también las desviaciones y las mezclas del estilo puro.*¹¹⁸

Como apreciamos en la cita, la Crítica de las Formas también exige que se investigue la “situación vital” –*Sitz im Leben*– del género correspondiente, es decir, la situación repetida en la vida comunitaria donde se emplea determinado género literario con una función concreta:

¹¹⁵ A. Rofé, *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and Story* (Jerusalén 1988) 13-18.

¹¹⁶ A. Rofé, “Classification”, 429.

¹¹⁷ Schmidt y sobre todo Bultmann desarrollan la investigación de las formas neotestamentarias en sus obras *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919) y *Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921), respectivamente. Obras de referencia inexcusables para el estudio de las formas del AT son: A. Jolles, *Einfache Formen* (Tubinga 1958²); E. Sellin y G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg 1965¹⁰); W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft* (Berna 1969¹⁴) 330-387; J. Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Barcelona 1974) 253-334.

¹¹⁸ E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte* (Múnich 1970) 252s. Citado en J. Schreiner, *Introducción a los métodos*, 256.

*Este patrón estructural [se refiere al género literario], por cuanto se halla previamente dado, está anclado en situaciones e instituciones socioculturales típicas, lo que se ha dado en llamar “situación vital”.*¹¹⁹

Avanzando en el tiempo, por análisis literario también se ha entendido en el ámbito de los métodos histórico-críticos el proceso que identifica las peculiaridades estilísticas y temáticas de determinado texto bíblico. Se trata de una disciplina muy cercana a la Crítica de las Fuentes,¹²⁰ aunque al centrarse en los énfasis particulares de una obra su objetivo no es tanto identificar las fuentes empleadas en la composición, cuanto analizar la unidad temática y estilística que caracteriza al autor de la obra o a alguna de sus secciones. De este modo, el intérprete puede distinguir entre los diferentes autores bíblicos y con ello elaborar una historia del desarrollo de las ideas teológicas, de los recursos o géneros literarios presentes en la Biblia, de la estructura social, etc.

¹¹⁹ A. Stock, *Umgang mit theologischen Texten* (Zürich 1974) 20. Citado en Stenger, *Métodos*, 104.

¹²⁰ Es decir, al estudio que desde los métodos histórico-críticos se realiza para delimitar el trabajo que los redactores de una determinada obra realizaron a partir de las fuentes orales o escritas a su alcance, ya se trate de refundiciones, ampliaciones, o cualquier otro tipo de reelaboración editorial. Ejemplo clásico es la hipótesis documentaria de Wellhausen sobre las fuentes del Hexateuco, defendida en sus obras *Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín 1868) y *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín 1883).

1.4 El análisis literario desde las nuevas lecturas literarias

Por último, debemos prestar atención a cómo entienden el análisis literario las nuevas corrientes exegéticas herederas del giro lingüístico del siglo XX, en cuya perspectiva se sitúa el presente trabajo. Estas diferentes aproximaciones forman en la actualidad una suerte de polifonía,¹²¹ de discursos diversos catalogados a menudo con etiquetas inglesas –*New Criticism*, *New Literary Criticism*, *Literary Approach*, *Literary Criticism*, *Close Reading*, *Synchronical Approach*, *Narratology*, *Narrative Criticism*– que en ocasiones se yuxtaponen las unas a las otras; en otros casos se complementan o se interrelacionan dialécticamente, e incluso se contradicen entre sí. Aunque el documento “La interpretación de la Biblia en la Iglesia” de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 solo menciona los análisis retórico, narrativo y semiótico, la *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*¹²² publicada el mismo año incluye nada menos que sesenta y dos aproximaciones diferentes que podrían catalogarse como literarias. De hecho, Jasper considera que la etiqueta “lectura literaria” es una categoría extraña y artificial,¹²³ casi todas las corrientes actuales encajarían de algún modo en ella, por lo que corremos el riesgo de convertir el concepto de “crítica literaria” en un cajón de sastre, tal y como sucedió con el de “métodos histórico-críticos” en el pasado.¹²⁴

Por otra parte, la nomenclatura de “nuevas lecturas literarias” encierra en sí misma una dificultad: ¿cómo de “nueva” es esta crítica literaria? En opinión de Clines

¹²¹ La polifonía es un concepto musical que se define por la combinación de dos o más melodías independientes. El crítico literario Bajtín lo aplica a la novela de Dostoievski para designar la construcción de la novela a partir de voces diversas y dará lugar al concepto de “intertextualidad” –cf. la introducción al capítulo tres–. En su opinión, frente a la homofonía de la novela tradicional encontramos en Dostoievski “una pluralidad de conciencias, cada una con los mismos derechos y con su propio mundo”. Las voces de los personajes y del narrador son “voces plenas e igualmente válidas”, M. Bajtín, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Mineápolis 1984) 6-7. La esencia de la polifonía “se encuentra precisamente en el hecho de que las voces son independientes, y se combinan como tales en una unidad superior” (id., 23).

¹²² I. R. Makaryk (ed.), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory* (Toronto 1993).

¹²³ D. Jasper, “Lecturas literarias de la Biblia”, en J. Barton, *La interpretación bíblica, hoy* (Santander 2001) 41.

¹²⁴ Los métodos histórico-críticos incluyen metodologías dispares, entre otros la Crítica de las Fuentes, la crítica de las formas, la crítica de la redacción y de la composición, la historia de las religiones o la historia de la tradición.

y Exum,¹²⁵ depende del punto de vista del observador: para los métodos histórico-críticos se trata de una nueva tendencia exegetica, ya que deja a un lado las consideraciones históricas para centrarse en el texto bíblico considerado en su unidad y analizar su estructura literaria, sus recursos retóricos, etc., con lo que se generan nuevas interpretaciones.¹²⁶ Sin embargo, para los exegetas liberacionistas esta aproximación estaría más que caduca y sería otro ejemplo más de análisis formalista. Además, los “antiguos” nuevos críticos han dado paso a “nuevos” nuevos críticos,¹²⁷ los cuales han hecho avanzar la teoría literaria en oleadas sucesivas, con las siguientes escuelas como las grandes protagonistas de la exégesis bíblica reciente:



Ilustración 4. Etapas en el desarrollo de la narratología bíblica contemporánea.

En su introducción a *The Bible and Modern Literary Criticism*,¹²⁸ Powell explica la **evolución a partir del modelo de Jakobson** que ya presentamos al inicio del capítulo, aunque en este caso cada elemento del diagrama representa el polo en el que las diferentes disciplinas ubican la producción de sentido del texto. Los intereses de la exégesis se han desplazado desde la inicial preocupación por el autor o autores reales de los textos bíblicos, que caracteriza los métodos histórico-críticos, hacia un primer análisis objetivista centrado en el texto –un formalismo característico de los años sesenta y ochenta del siglo pasado, aunque no ha desaparecido del panorama

¹²⁵ J. Ch. Exum y D. J. A. Clines, *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (Sheffield 1993) 11s.

¹²⁶ Cf. M. Oeming y A.-R. Pregla, “New Literary Criticism”, *TbRu* 66 (2001) 1-23. En opinión de los propios narratólogos, en realidad se trata de interpretaciones novedosas y, por tanto, diferentes. Cf. G. Andersson, *Untamable Texts. Literary Studies and Narrative Theory in the Book of Samuel* (Nueva York 2009) 10.

¹²⁷ Terminología empleada por M. Krieger, “Introduction: A Scorecard for the Critics”, *CL* 17 (1976) 297-326 y E. W. Said, “Roads Taken and Not Taken in Contemporary Criticism”, *CL* 17 (1976) 327-348.

¹²⁸ M. A. Powell, *The Bible and Modern Literary Criticism*, 6s.

bíblico—¹²⁹ para terminar evaluando en la exégesis más reciente los efectos del mismo sobre sus destinatarios originarios o actuales y la función hermenéutica que el lector desempeña. Por emplear las expresiones de Eco,¹³⁰ los intereses de críticos literarios y exégetas han pasado de la búsqueda de la *intentio auctoris*, característica de la Alta Crítica, a la *intentio operis* del Formalismo ruso o el Estructuralismo francés, y finalmente a la *intentio lectoris* de la Nueva Crítica Retórica, la Respuesta del Lector, el Deconstruccionismo, etc. En el esquema que ofrecemos a continuación añadimos las escuelas literarias más influyentes en el ámbito de la exégesis bíblica que han ido configurando el aparato crítico de la que será la metodología empleada en el presente estudio de 1 Re 19, el análisis intertextual, que a su vez se inserta en el análisis narrativo, cuya presentación se desplaza al siguiente capítulo para evitar prolongar en exceso el contenido del presente apartado:

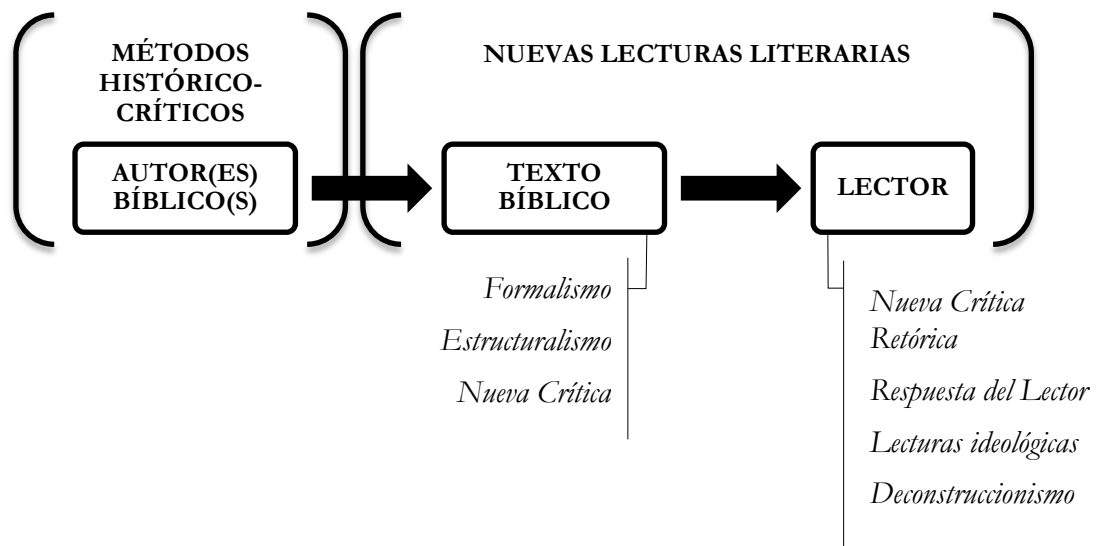


Ilustración 5. Desplazamiento de los intereses en la exégesis bíblica del siglo XX.

¹²⁹ Por ejemplo, buena parte de los trabajos de Ryken y Longman III podrían considerarse formalistas, cf. su *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids 1993). Otros ejemplos de lectura formalista de la Biblia son los primeros trabajos de Tribble sobre Rut, el de Starobinski sobre Mc 5 o el de Resseguie sobre Jn 9. Cf. P. Tribble “A Human Comedy”, en *God and the Rhetoric of Sexuality* (Filadelfia 1978) 166-199; J. Starobinski, “The Struggle with Legion: A Literary Analysis of Mark 5:1-20”, *NLH* 4 (1972/73) 331-356; J. L. Resseguie, “John 9: A Literary-Critical Analysis”, en K. Gros Louis (ed.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, II (Nashville 1982).

¹³⁰ U. Eco, *Los límites de la interpretación* (Barcelona 1992) 29; *Interpretación y sobreinterpretación* (Cambridge 1995) 68.

1.4.1 *Una exégesis influida por la teoría de la comunicación*

El estado actual de la exégesis bíblica resulta incomprensible si no tenemos en cuenta la enorme influencia que las nuevas teorías lingüísticas y literarias elaboradas a lo largo del siglo XX han tenido sobre la exégesis bíblica, y más en concreto sobre la comprensión del análisis literario. Uno de los axiomas más importantes que comparten las aproximaciones literarias es considerar el texto bíblico desde la teoría de la comunicación, lo cual ha supuesto un auténtico cambio de paradigma, sobre todo a partir de la poética elaborada por el **Estructuralismo francés**. Se acerca al texto bíblico como un proceso comunicativo entre autor y lector, en el que se transmite una obra que remite al mundo representado y a un código o lenguaje (cf. Ilustración 1). Con ello, el texto ha dejado de ser un mero objeto de estudio para convertirse en un sujeto con el que entablar un diálogo que conduzca a una interpretación existencial de la Biblia. En palabras de Alonso Schökel,

*...el texto pone sus preguntas al lector y puede corregir las preguntas del lector, estableciendo así un diálogo. El texto puede provocar preguntas en su funcionamiento dialógico. Puede corregir y sustituir preguntas.*¹³¹

La novedosa conceptualización de la **Respuesta del Lector** propone una sofisticación del esquema de la teoría de la comunicación de Jakobson gracias a los nuevos elementos que entran en juego. Fowler es pionero en la aplicación de la Respuesta del Lector al evangelio de Mc en *Let the Reader Understand*.¹³² En esta obra propone una nueva reformulación de los elementos que componen el esquema de la comunicación de Jakobson organizándolos a partir de un doble eje que articularía la comunicación textual: el vertical es el mimético o de la representación del mundo que la obra literaria brinda a partir del código lingüístico empleado; el eje horizontal es el de la comunicación o retórico y define la relación que se establece entre autor y lector a través de la obra literaria:¹³³

¹³¹ L. Alonso Schökel y J. M. Bravo, *Apuntes de hermenéutica*, 77. Cf. L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje* (Barcelona 1966). Como afirma Smith, la Escritura ya no es la palabra escrita, sino un acto de comunicación, el diálogo que se establece entre el lector, el intérprete y la divinidad. W. C. Smith, *What is Scripture* (Mineápolis 1993).

¹³² R. M. Fowler, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* (Mineápolis 1991).

¹³³ Id., 54s.

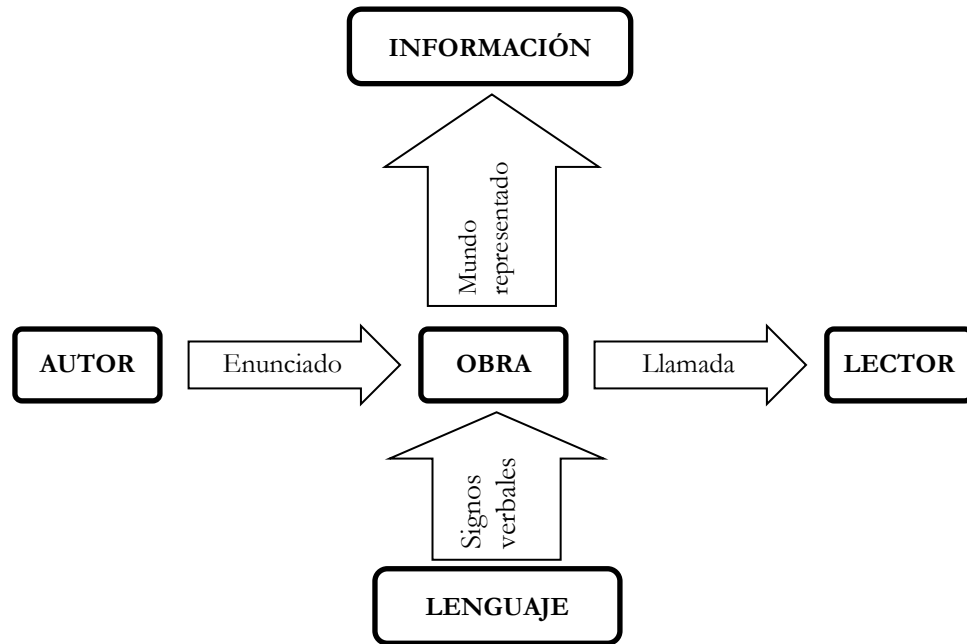


Ilustración 6. Ejes de la comunicación textual, según R. M. Fowler.

Marguerat se hace eco de este doble eje para ubicar y describir el análisis narrativo en los siguientes términos:

El análisis narrativo no se sitúa ni en el polo del contexto ni en el del código. No hay que buscarlo en el eje vertical de la representación, sino en el eje horizontal (emisor-mensaje-receptor), que es el eje de la comunicación. Su pregunta es: ¿qué efecto produce el texto en el receptor? La investigación se interesa por la forma en que el emisor comunica su mensaje al receptor: versa sobre la configuración que permite al mensaje alcanzar su efecto sobre él.¹³⁴

Este modelo emplea diferentes categorías surgidas de la Nueva Crítica Retórica con **Booth**, quien ofrece una discusión más sofisticada de los componentes formales del relato al distinguir entre el autor y el lector reales y las figuras narrativas,¹³⁵ categorizaciones que han marcado la narratología contemporánea en general y el análisis narrativo de los textos bíblicos en particular. El modelo de comunicación narrativa del mencionado Chatman¹³⁶ recurre a una distinción básica proveniente de la teoría literaria secular, que pone de manifiesto las profundas repercusiones que el aparato teórico de la Respuesta del Lector ha tenido sobre la exégesis bíblica al distinguir entre figuras históricas y narrativas:

¹³⁴ D. Marguerat, A. Wénin, B. Escaffre, *En torno a los relatos bíblicos* (Estella 2005) 9.

¹³⁵ W. C. Booth, *La retórica de la ficción* (Barcelona 1974). Cf. la presentación que Marguerat hace en *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (Santander 2000) 22ss.

¹³⁶ S. Chatman, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca 1978) 147-151.

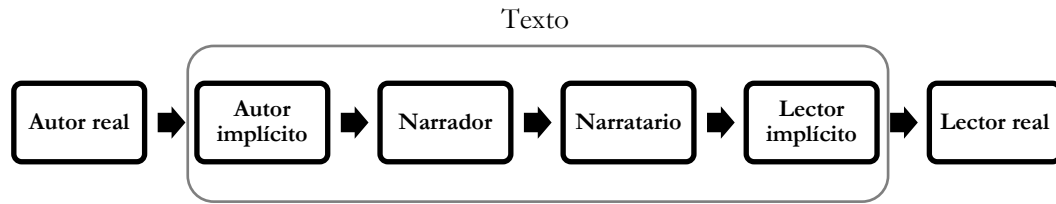


Ilustración 7. Esquema de la comunicación narrativa, según S. Chatman.

Por **autor y lector reales** entendemos a las personas de “carne y hueso”, históricas, que no deben confundirse con las figuras narrativas. Quienes redactaron el texto son extrínsecos al acto de comunicación, y al estar fuera del texto quedan al mismo tiempo fuera de los intereses del crítico literario; la preocupación se centra ahora en el autor implícito. Del mismo modo, el lector originario, el individuo o la comunidad histórica a la que se dirigía inicialmente el texto pierde interés y es sustituido por el lector implícito, que comparte el contexto socio-histórico y el mundo conceptual del narrador.¹³⁷ Los intereses se desplazan así del mundo del autor, que solo puede reconstruirse de forma hipotética –de lo cual se encargan los métodos histórico-críticos–, al texto real que se tiene entre las manos.

Como se aprecia en el diagrama, **el autor y el lector implícitos** sí están inmersos en el mundo creado por la obra literaria y desempeñan funciones complementarias. Booth acuña el término de “autor implícito” no representado, que podría definirse como el desdoblamiento del autor histórico en la obra, una figura que de él se forman los lectores a partir de las *huellas dejadas en el texto, en concreto, del conjunto de elecciones y de la cosmovisión que laten en la obra. Por tanto, podríamos definir al autor implícito como un modo de estar en la obra literaria, como la *huella que se aprecia en las opciones narrativas del texto, lo cual supone que cada obra literaria tiene su propio autor implícito. En palabras de Marguerat:

*Ponerse a buscar al autor implícito es determinar qué estrategia narrativa pone en práctica, qué opción de estilo toma, cómo hace intervenir a sus personajes, qué sistema de valores inculca el relato.*¹³⁸

¹³⁷ Debemos matizar que algunas escuelas de la Respuesta del Lector no suscribirían esta afirmación.

¹³⁸ D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 27.

Chatman sigue a Booth en su manera de concebir ambas figuras: el autor implícito es un modo concreto de hacerse presente en el texto mediante un conjunto de valores, percepciones, juicios o normas que no necesariamente coinciden con los del autor real de la obra literaria.

Por su parte, **el narrador** es el personaje o la voz que cuenta la historia, y el narratario, el auditorio al que se dirige el relato. La teoría literaria actual considera al narrador como una de las figuras más importantes del relato, hasta el punto de convertirlo en uno de los objetos centrales del estudio de la narratología, ya que a él corresponde la organización, valoración y comentario en el discurso del material narrativo. Aunque el autor implícito no coincide con la figura del narrador, en el caso de la literatura bíblica ambas figuras teóricas suelen coincidir en una misma entidad autorial.¹³⁹ Lo mismo podríamos decir respecto de la diferencia entre narratario y lector implícito, ya que suelen confundirse.¹⁴⁰

En cuanto al concepto de **lector implícito**,¹⁴¹ es hasta cierto punto paralelo al de autor implícito: distinto a cualquier lector real o histórico, del mismo modo que el autor implícito se diferencia del autor histórico o real, es el lector previsto por la narración misma. Es, por tanto, una imagen literaria: el autor implícito toma determinadas opciones narrativas en función de la imagen que se hace del lector potencial: sus preocupaciones, sus posibles reacciones, sus actitudes, etc. Definido de forma genérica, el lector implícito es la figura narrativa que el propio texto invita a ser. El objetivo del análisis literario promulgado por la crítica narrativa es precisamente leer el texto tal y como lo haría el lector implícito, para lo cual necesitamos saber lo que el texto presupone conocido para el lector y olvidar todo aquello que sea desconocido. Según Powell, en el acto de lectura se debería poder responder a la siguiente cuestión: ¿Hay algo en el texto que indique la respuesta que se espera del lector?¹⁴²

¹³⁹ Marguerat puntualiza que, aunque ambas denominaciones encubran la misma entidad autorial, se trata de dos perspectivas diferentes: el autor implícito insiste en la fuente de la estrategia de escritura, mientras que el narrador señala la puesta en práctica de la estrategia narrativa. Id., 29. Cf. J. L. Ska, “*Nuestros padres nos contaron*”. *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento* (Estella 2012) 42s.

¹⁴⁰ Cf. D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 30.

¹⁴¹ Cf. J. L. Ska, “*Nuestros padres*”, 43.

¹⁴² M. A. Powell, *Narrative Criticism*, 21.

Eco acuña desde la Semiótica en *Lector in fabula* la noción de “cooperación interpretativa del lector”, expresión que ha hecho fortuna en los estudios bíblicos y que Eco describe en los siguientes términos:

*Así, pues, el texto está plagado de espacios en blanco, de intersticios que hay que rellenar; quien lo emitió preveía que se los rellenaría y los dejó en blanco por dos razones. Ante todo, porque un texto es un mecanismo perezoso (o económico) que vive de la plusvalía de sentido que el destinatario introduce en él y sólo en casos de extrema pedantería, de extrema preocupación didáctica o de extrema represión, el texto se complica con redundancias y especificaciones ulteriores (hasta el extremo de violar las reglas normales de conversación). En segundo lugar, porque, a medida que pasa de la función didáctica a la estética, un texto quiere dejar al lector la iniciativa interpretativa, aunque normalmente desea ser interpretado con un margen suficiente de univocidad. Un texto quiere que alguien lo ayude a funcionar.*¹⁴³

El lector ya no es un mero receptor pasivo del texto, sino un agente activo con el poder para crear y producir sentido. Ahora bien: las lecturas literarias han evolucionado desde un análisis formalista, incluso objetivista, en el que el lector no es más que un elemento teórico que hay que tener en cuenta para interpretar adecuadamente el texto, sin un rostro concreto, hacia otras lecturas pragmáticas donde el lector real gana peso gracias a los últimos desarrollos teóricos de la Respuesta del Lector,¹⁴⁴ los cuales han influido en las lecturas ideológicas representadas por la exégesis feminista y por las lecturas populares de la Biblia impulsadas por la Teología de la Liberación. Con ello comienza una segunda etapa de la narratología denominada “postclásica”,¹⁴⁵ caracterizada por su mayor diversificación, la cual hará imposible que un solo autor o escuela influyan por igual en la formulación de una poética de la narración y, en consecuencia, en una comprensión única del análisis literario de los textos bíblicos. No obstante, todas las

¹⁴³ U. Eco, *Lector in fabula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo* (Barcelona 1979) 76.

¹⁴⁴ Cada acto de lectura se interpreta como una interacción dialógica entre el texto y el lector; la Respuesta del Lector estudia las dinámicas que determinan la manera en la que el lector percibe el texto y las bases sobre las que produce o crea sentidos. Para una introducción a la Respuesta del Lector aplicada a la Biblia, cf. J. P. Tompkins (ed.), *Reader Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism* (Baltimore 1980); S. R. Suleiman e I. Crosman (eds.), *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation* (Princeton 1980); E. V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader Oriented Criticism* (Nashville 1988); W. Beuken, S. Freyne y A. Weiler (eds.), *The Bible and its Readers. Concilium* 1991/1 (1991); The Bible and Culture Collective, “Reader Response Criticism”, en G. Aichele, *The Postmodern Bible*, 20-69; R. P. Carroll, “The Reader and the Text”, en A. D. H. Mayes (ed.), *Text in Context* (Oxford 2000) 3-62.

¹⁴⁵ Expresión acuñada por D. Herman (ed.), *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis* (Columbus 1999) 2s.

escuelas comparten una misma orientación contextual heredera del giro pragmático, que sitúa en el centro de sus intereses la figura del lector.

Uno de los autores más influyentes en el ámbito de la exégesis bíblica ha sido Darr,¹⁴⁶ quien a partir de los desarrollos teóricos de la lectura retórica de Booth y la Estética de la Recepción de Iser enfatiza la función heurística del lector y el papel crucial que las convenciones literarias, sociales y culturales que este aporta al texto desempeñan en la producción de sentido. Con ello se reintroduce el factor histórico, aunque desde parámetros diferentes a los métodos histórico-críticos.¹⁴⁷

En la actualidad nos confrontamos, por tanto, con un alto grado de diversificación conceptual en torno a la figura del lector, adjetivado ahora como “lector implícito” (Iser), “archilector” (Riffaterre), “lector pretendido” (Wolff), “lector informado” (Fish), “lector modelo” (Eco, aunque lo retoma de Wittgenstein), “lector ideal” (Barthes), etc. Para algunos será una mera categoría formal del análisis vinculada al texto, mientras que para otros tendrá un rostro concreto e incluso empírico, ya sea el del público que lee una obra literaria o el del perfil culto y académico del propio crítico.

1.4.2 *Escuelas diversas unidas por el hecho de “tomarse en serio” el acto de lectura del material narrativo*

De lo expuesto en el apartado anterior se desprende con facilidad que uno de los mayores problemas con que nos encontramos en la actualidad es la gran diversidad de escuelas y disciplinas que conviven no sin tensiones, aunque paradójicamente ha sido la controversia generada en su seno lo que ha impulsado la aplicación de las diversas metodologías a los textos bíblicos y ha dado lugar a una bibliografía que hoy resulta inabarcable. Para aumentar más si cabe la complejidad que conlleva definir el análisis literario desde esta perspectiva, la mayoría de los exégetas cruza con gran libertad las fronteras entre las diferentes metodologías, haciendo del eclecticismo uno de sus principios y combinando en un mismo análisis el aparato crítico de la exégesis feminista con la Respuesta del Lector, el estudio de la

¹⁴⁶ J. A. Darr, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* (Westminster 1992); *Herod the Fox: Audience Criticism and Lukan Characterization* (Sheffield 1998).

¹⁴⁷ Es el caso de los dos siguientes autores: K. Darr, *Isaiab's Vision and the Family of God* (Louisville 1994); R. Tannehill, “‘Cornelius’ and ‘Tabitha’ Encounter Luke’s Jesus”, *Int* 48 (1994) 347-356.

narratividad con una aproximación psicoanalítica o socio-científica, etc.¹⁴⁸ A todo ello debemos añadir una dificultad más, como es que muy pocos críticos han explicitado sus presupuestos metodológicos; apenas existen obras teóricas donde se definan conceptos, se distingan las diferentes etapas del análisis o se distancien críticamente de otras escuelas. Ésta es —no sin razón— una de las críticas más aducidas por parte de los métodos histórico-críticos a las lecturas literarias.

No obstante, si tuviéramos que describir en términos genéricos cómo entienden su tarea las nuevas aproximaciones literarias, podríamos comenzar afirmando que a todas les une el hecho de tratar con el texto bíblico en su forma final. En contra de la mencionada máxima “cuanto más atomizado, tanto más científico” que subyace a los métodos histórico-críticos, aquellas priorizan su valor literario al considerarlo una unidad coherente que crea su sentido a partir de la integración de diferentes elementos —en el caso de la narrativa, la voz del narrador, la *intriga, los personajes, el marco espacio-temporal, etc.— que se produce de forma más o menos independiente de los mismos autores. La mayoría de los críticos da por sentado que los textos bíblicos son el resultado de un largo proceso de composición a partir de fuentes diversas y de transmisión oral y/o escrita, pero dejan a un lado las preocupaciones históricas para ocuparse del texto entendido como una obra acabada que tiene una clara intención artística. En un intento de caracterizar en su conjunto las aproximaciones literarias, **Berlin** resume en siete los elementos que conforman esta nueva hermenéutica común, ya sea de forma consciente y explícita, o no:¹⁴⁹

- 1) Respetar la integridad del texto, lo que significa que se respetan los duplicados y se evitan las armonizaciones entre, por ejemplo, las versiones del TM, la Septuaginta o los manuscritos del Mar Muerto.
- 2) Asume que el texto tiene sentido en su forma actual, de modo que se presupone y busca la coherencia del discurso.
- 3) Se toma en serio¹⁵⁰ el lenguaje del texto —la elección del vocabulario, los giros idiomáticos, etc.—, ya que se lo considera una creación artística y con intención.

¹⁴⁸ Cf. el apartado 2.2.

¹⁴⁹ A. Berlin, “A Search for a New Biblical Hermeneutics: Preliminary Observations”, en J. S. Cooper y G. M. Schwartz, *The Study of the Ancient Near East in the 21st Century: The William Foxwell Albright Centennial Conference* (Indiana 1996) 195-207.

¹⁵⁰ La expresión “tomarse en serio” traduce literalmente el texto de Berlin; la autora repite en tres ocasiones *take... seriously*, que casi se ha convertido en un estribillo de los exégetas en su defensa del análisis literario.

- 4) Del mismo modo, se toma en serio el contexto literario, ya que este modifica el sentido del fragmento que se ha insertado en ese lugar y no en otro.
- 5) También se toma en serio el contexto socio-histórico. Para gran parte de los exégetas, se tratará del *Sitz im Leben* del texto; para los seguidores de Gadamer, sin embargo, se tratará del contexto del intérprete.
- 6) No siempre opta por una lectura literal, sino que considera también las lecturas metafóricas.
- 7) Decide qué aspectos del texto tienen en cada caso importancia hermenéutica –los duplicados, las contradicciones, las lagunas, las repeticiones, etc.– y cómo han de emplearse en el proceso de interpretación.

Por tanto, otro de los aspectos clave que caracteriza todo análisis literario es el hecho de “tomarse en serio” el acto de lectura, entendido como el intento de entrar en la lógica del relato renunciando a una lectura ingenua del mismo. Los exégetas han explicitado los problemas relacionados con el autor o los autores bíblicos, el carácter polisémico del lenguaje y el imprescindible papel activo que desempeña el lector en la producción de sentido de un texto, cuya indeterminación le exige un esfuerzo interpretativo que lo actualice, lo dote de coherencia interna y rellene las lagunas textuales.

En relación con ese “tomarse en serio” la lectura, una de las distinciones más provechosas para el análisis literario de los textos bíblicos ha sido la establecida entre **historia y discurso/narración**, la cual puede rastrearse hasta la *Poética* de Aristóteles,¹⁵¹ aunque su origen más inmediato se encuentra en la tradición narratológica angloparlante de finales del siglo XIX que se inaugura con el manifiesto de James, “The Art of Fiction”.¹⁵² Este novelista y crítico literario teoriza sobre el género de la novela, en concreto acerca de la disposición de las unidades narrativas, las diferentes perspectivas que puede adoptar el narrador y la distinción entre “presentación” –*showing*– y “narración” –*telling*–. En continuidad con la reflexión de James, Forster¹⁵³ renueva los conceptos clásicos de *dispositio* y *compositio* y distingue

¹⁵¹ Según Aristóteles, las acciones del mundo real –*praxis*– se distinguen del argumento o su representación lingüística –*logos*–, la cual se articula en una intriga determinada o disposición particular de los hechos –*mythos*–; *Poética* 1450a.

¹⁵² Publicado originalmente en 1884 en el *Longman's Magazine*, el artículo se incluyó en H. James, *The Art of Fiction and Other Essays* (Oxford 1948).

¹⁵³ E. M. Forster, *Aspectos de la novela* (Madrid 1995), cuya edición original inglesa es de 1927.

entre *story* y *plot*, respectivamente,¹⁵⁴ una distinción que corre paralela a la establecida por el formalista ruso Tomachevski entre *fable* y *sjuzet*,¹⁵⁵ la cual articulará con éxito la narratología posterior y dará lugar a un amplio abanico de propuestas terminológicas que han causado una enorme variabilidad en la disciplina narratológica, como ilustra el siguiente esquema de los términos más empleados en los manuales al uso:¹⁵⁶

AUTOR	TERMINOLOGÍA			
E. M. Forster <i>Aspects of the Novel</i> (San Diego 1927)	<i>story</i>	<i>plot</i>		
B. Tomachevski <i>Teorija literatury</i> (Leningrado 1928)	<i>fable</i>	<i>sjuzet</i>		
T. Todorov “Les catégories du récit littéraire”, <i>Communications</i> 8 (1966) 125-151	<i>histoire</i>	<i>discours</i>		
G. Genette <i>Figures III</i> (París 1972)	<i>histoire/</i> <i>diégese</i>	<i>récit</i>	<i>narration</i>	
C. Bremond <i>Logique du récit</i> (París 1973)	<i>récit</i> <i>raconté</i>	<i>récit</i> <i>racontant</i>		
C. Segre <i>Le strutture e il tempo</i> (Turín 1974)	<i>fabula</i>	<i>intrigo</i>	<i>discorso</i>	<i>modello</i> <i>narrativo</i>
M. Bal <i>Narratologie</i> (París 1977)	<i>histoire</i>	<i>récit</i>	<i>texte</i> <i>narratif</i>	
S. Chatman <i>Story and Discourse</i> (Ithaca, 1978)	<i>story</i>	<i>discourse</i>		

¹⁵⁴ Esta distinción también se encuentra en P. Lubbock, *The Craft of Fiction* (Londres 1921) y E. Muir, *The Structure of the Novel* (Londres 1928).

¹⁵⁵ En opinión de los formalistas, esta oposición es fundamental a toda narración, afecta a cada uno de sus componentes —el tiempo, el espacio, etc.— y organiza el material narrativo.

¹⁵⁶ Para profundizar en las diferentes teorías y su discusión teórica, cf. J. A. García Landa, *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa* (Salamanca 1998); R. Selden (ed.), *Historia de la crítica literaria del siglo XX. Del Formalismo al Postestructuralismo* (Madrid 2010); S. L. McKenzie y S. R. Haynes (eds.), *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Applications* (Westminster 1999).

AUTOR	TERMINOLOGÍA		
A. Marchese <i>L' officina del racconto: semiotica della narratività</i> (Milán 1983)	<i>storia/</i>	<i>racconto</i>	
	<i>diegesi</i>		
S. Rimmon-Kenan <i>Narrative Fiction</i> (Abingdon 1983)	<i>story</i>	<i>text</i>	<i>narration</i>

Tabla 1. Los conceptos “historia” y “discurso” en diferentes autores.

Como se aprecia en la tabla, el estadounidense **Chatman**, uno de los autores más influyentes en la exégesis bíblica, distingue entre el tiempo de la historia y el tiempo del discurso, aunque el iniciador de esta reflexión es Müller, quien propone en su obra *Morphologische Poetik*¹⁵⁷ la dualidad entre *erzählte Zeit* y *Erzählzeit*. A Chatman se le considera el primer teórico del análisis narrativo al aportar un mayor grado de sistematización a la narratología, gracias a la distinción entre *story*, el “qué” de la narración que corresponde a los acontecimientos narrados extraídos de su disposición dentro del relato y reconstruidos en orden cronológico, y *discourse*, el “cómo” o modo de presentación, los acontecimientos de una historia dispuestos en una *trama por su discurso. El relato se define entonces como *story-as-discoursed*, “una historia-formulada-como-discurso”.¹⁵⁸ En nuestro contexto castellano-hablante, esta distinción suele traducirse por los términos “historia” y “discurso”, respectivamente: la historia es el conjunto de acontecimientos lógico-causales ordenados temporalmente que componen una narración, mientras que el discurso se corresponde con la disposición narrativa en la que aparecen tales acontecimientos en el relato.

Por su parte, el francés **Genette**, otro de los grandes nombres para la exégesis bíblica, habla en *Figuras III*¹⁵⁹ de *histoire* o *diégèse* –la historia o diégesis, el universo espacio-temporal desplegado por el relato– y *récit* –el relato–, al tiempo que propone distinguir tres niveles dentro de la narración: 1) *récit* –el texto mismo–, a partir del cual puede reconstruirse 2) la *histoire* –el significado o material temático–, por una

¹⁵⁷ G. Müller, *Morphologische Poetik* (Tubinga 1946).

¹⁵⁸ S. Chatman, *Story and Discourse*, 43.

¹⁵⁹ G. Genette, *Figuras III* (Barcelona 1989). Edición original: *Figures III* (París 1972). Cf. su *Nuevo discurso del relato* (Barcelona 1989).

parte, y 3) la *narration* —el proceso a través del cual el escritor configura el material en el marco textual—, por otra:

*Propongo [...] llamar historia al significado o contenido narrativo (aun cuando dicho contenido resulte ser, en este caso, de poca densidad dramática o contenido de acontecimientos), relato propiamente dicho al significante, enunciado o texto narrativo mismo y narración al acto narrativo productor y, por extensión, al conjunto de la situación real o ficticia en que se produce.*¹⁶⁰

A pesar de la confusión que estas sutilezas conceptuales puedan provocar en el exégeta poco familiarizado con la teoría literaria, se trata sin duda de una de las distinciones más útiles que el análisis narrativo ofrece para el estudio de los relatos bíblicos, distinción que Marguerat simplifica y sintetiza con las siguientes palabras:

*La “historia narrada” [story] es el contenido informativo (idéntico). Este concepto se aplica al significado, es decir, a los acontecimientos narrados, abstraídos de su disposición en el relato y reconstruidos en su orden cronológico. La “narración” [discourse] designa la configuración propia de cada relato.*¹⁶¹

Esta diferenciación dista de ser ociosa, ya que es un principio programático que permite estudiar la retórica narrativa, es decir, las estrategias que el narrador despliega en el relato para componer, articular y desarrollar el relato con vistas a sus lectores. La reconstrucción abstracta de la historia que dispone en orden cronológico los acontecimientos y trata de rellenar las lagunas de la narración sirve para poner de relieve lo que es el verdadero objeto de estudio, a saber: el grado y las formas de artificio, así como la manipulación ejercida sobre el material narrativo —expresiones características, estilo, ritmo, sonido, etc.— Uno de los axiomas del análisis narrativo es que, por emplear una expresión de Ricoeur, “lo dicho como tal”¹⁶² o la manera de contar es tanto o más importante que los acontecimientos relatados. A juicio de

¹⁶⁰ G. Genette, *Figuras*, 83.

¹⁶¹ D. Marguerat, A. Wénin, B. Escaffre, *Relatos bíblicos*, 10. En *Cómo leer los relatos bíblicos*, Marguerat traduce los términos como “historia contada” y “enunciación” para evitar confusiones: “Nosotros nos adherimos a la propuesta de Chatman, adoptando los términos ‘historia contada’ (story [histoire racontée]) y ‘enunciación’ (discourse [mise en récit]). Esta decisión terminológica evita la ambivalencia que a menudo acompaña al término *récit* (relato); según los autores, ‘relato’ designa, en efecto, bien la producción de la narratividad mediante la puesta en práctica de una retórica narrativa (relato frente a diégesis), bien el producto de esa actividad (relato frente a drama, tratado, poesía, etc.)”; *Cómo leer*, 39.

¹⁶² P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (México 1995) 23.

Fowler, “el éxito del relato se da, en caso de producirse, no en la historia, sino en el plano de la enunciación” –lo que acabamos de llamar discurso o narración–.¹⁶³

La distinción entre historia y discurso ha permitido dejar atrás la debatida cuestión del grado de historicidad de los diversos retratos que componen el ciclo de Elías.¹⁶⁴ Buena parte del interés de la Alta Crítica se había centrado en el estudio de la perspectiva religiosa del Elías histórico y de la teología deuteronomista, sobre todo a partir de los últimos hallazgos arqueológicos sirio-palestinienses.¹⁶⁵ Pero, sin duda, el tema que más ocupó a los exégetas clásicos era la necesidad de distinguir entre el Elías histórico y el literario-teológico, como apreciamos en la obra de Gunkel,¹⁶⁶ Eissfeldt,¹⁶⁷ Steck,¹⁶⁸ Fohrer,¹⁶⁹ Smend,¹⁷⁰ Hentschel¹⁷¹ o Crüsemann,¹⁷² por citar algunos de los autores más importantes.¹⁷³ Por ejemplo, Fohrer distingue, por una parte, los relatos que tratan de la relevancia histórica que tuvo la intervención de

¹⁶³ R. M. Fowler, *Let the Reader Understand*, 258.

¹⁶⁴ Cf. B. Duhm, *Israels Propheten* (Tubinga 1922) 84; W. Nigg, *Drei grosse Zeichen. Elias, Hiob, Sophia* (Olten 1972) 17; G. Fohrer, *Elia*, 59s; R. Smend, “Der biblische und der historische Elia”, 168. En opinión de Werlitz, “lo único que queda del desmoche histórico es el recuerdo de un tal Elías de Tisbe, famoso como hechicero o impetrador de lluvia al estilo de los hombres medicina o chamanes”; *Die Bücher der Könige* (Stuttgart 2002) 162. Coincide así con la opinión pesimista de Würthwein, para quien el único dato histórico al que se retrotrae el ciclo de Elías es su descripción como “tisbita”; *1 Kö 17-2 Kö 25*, 272.

¹⁶⁵ Cf. H. Gunkel, *Elias, Jahve und Baal* (Tubinga 1906) 45-67; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge 1973); M. S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Nueva York 1990); F. Crüsemann, *Elia, ad hoc*; J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield 2000); *Temple and Worship in Biblical Israel* (Londres 2005); B. Lang, *The Hebrew God. Portrait of an Ancient Deity* (New Haven 2002).

¹⁶⁶ H. Gunkel, *Elias, Jahve und Baal*, 35-44.

¹⁶⁷ O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel* (Berlín 1953).

¹⁶⁸ O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 32ss.

¹⁶⁹ G. Forer, *Elia*, 42-47.52-79. Cf. E. Sellin y G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg 1965) 252s.

¹⁷⁰ R. Smend, “Der biblische und der historische Elia”, especialmente 180-184.

¹⁷¹ G. Hentschel, *Die Eljaberzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (Leipzig 1977); “Die geschichtlichen Wurzeln der Elia-tradition”, en VV. AA., *Dein Wort Beachten. Alttestamentliche Aufsätze* (Leipzig 1981) 33-57.

¹⁷² F. Crüsemann, *Elia*, 13-19.

¹⁷³ Cf. el debate acerca de si Elías se presenta como un segundo Moisés en la teofanía de 1 Re 19 en la introducción al capítulo siete.

Elías en las crisis políticas y religiosas de su tiempo;¹⁷⁴ por otra, las tradiciones populares que a manera de hagiografía magnifican al personaje hasta alcanzar proporciones legendarias gracias a los relatos de milagros¹⁷⁵ —a los que se buscan explicaciones naturalistas—¹⁷⁶ y los rasgos mosaicos que perfilan su figura.¹⁷⁷ Concluye que

...el relato [refiriéndose a 1 Re 19] es histórico, en la medida que presenta una parte importante de la teología de Elías envuelta en ropaje narrativo.¹⁷⁸

En esta misma línea, Rofé deja a un lado los relatos de milagros¹⁷⁹ para alcanzar el posible núcleo histórico, que reduce a la lucha contra el Ba'al de Tiro introducido por Jezabel y al celo por la causa de Yahvé¹⁸⁰ —retomaremos su trabajo en el capítulo seis—.

Sin embargo, para buena parte de los exégetas que realizan análisis narrativos del ciclo de Elías resulta irrelevante si los milagros atribuidos a Elías pueden

¹⁷⁴ En línea con Fohrer, Gray incluye los siguientes episodios que no coinciden en todos sus detalles con la propuesta del primero: a) la protesta contra el culto a Baal (1 Re 17,1; 18); b) la persecución sufrida por el profeta y por los adoradores de Yahvé (1 Re 17,3 [la estancia con la viuda, dejando al margen los milagros]; 18,7-14; 19); c) el viaje al Horeb (1 Re 19,1-18), entendido como un acto profético simbólico; d) el llamamiento de Eliseo (1 Re 19,19-21); e) la denuncia de Ajab en el incidente de la viña Nabot (1 Re 21); y f) la denuncia de Ocozías por consultar a Baal-Zebul (2 Re 1,2-8.17a). J. Gray, *Kings*, 372ss. Cf. la aportación de E. ben Zvi en “Prophets and Prophecy in the Compositional and Redactional Notes in I-II Kings”, *ZAW* 105 (1993) 331-351.

¹⁷⁵ Robinson apunta que los ciclos de Elías y Eliseo sobresalen en la BH por la concentración de milagros, superado solo por la narración del éxodo; *The First Book of Kings* (Cambridge 1972) 190.

¹⁷⁶ Cf. J. G. Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur* IV.2 (Leipzig 1792) 193ss.

¹⁷⁷ Gray menciona en su comentario a 1-2 Re los siguientes: a) la alimentación en el *wadi* Carit (1 Re 17,2-6); b) los milagros en casa de la viuda de Sarepta (1 Re 17,14-16.17-24); c) la ayuda del ángel (1 Re 19,4-8); d) el castigo de los emisarios de Ocozías (2 Re 1,9-16); e) la subida al cielo en un carro de fuego (2 R 2,1-12); *Kings*, 375ss.

¹⁷⁸ G. Fohrer, *Elia*, 61.

¹⁷⁹ Otro de los aspectos debatidos es si los milagros deberían interpretarse como actos mágicos, o no; cf. D. R. Ap.-Thomas, “Elijah on Mount Carmel”, *PEQ* 92 (1960) 146-155; W. Thiel, “Ursprung und Entfaltung”, 28-32. Desde muy pronto, la crítica se interesa en los milagros y demás señales maravillosas que se asocian a su persona y que desempeñan una función central en la mayoría de sus relatos, para los que se buscan explicaciones naturalistas. Cf. J. G. Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek*, 193ss.

¹⁸⁰ A. Rofé, *Prophetic Stories*, 193. Cf. C. A. Keller, “Wer war Elia”, *TZ* 16 (1969) 298-313; W. Thiel, “Ursprung und Entfaltung”, 32-36.

explicarse “científicamente”, si estamos ante añadidos tardíos teologizados, o si en realidad se transfirieron desde el ciclo de Eliseo. Gross Louis afirma al respecto:

*Para nuestros propósitos este problema no nos parece importante. Lo importante es ver cómo se transmite el poder del Señor a través de estos milagros, preguntarnos por qué se eligieron esos milagros en concreto y con qué fin, especular por qué ciertos milagros se repiten en las narraciones de los dos profetas. Este es el texto que tenemos, sea cual sea su origen, este es el texto que ha influido en la literatura desde hace cientos de años.*¹⁸¹

Como se aprecia en la cita, el interés de las nuevas lecturas literarias se centra en la lógica narrativa que subyace al relato. Al trasladar la producción de sentido bien al texto, bien al lector, aquellas han relativizado el peso específico que en los métodos diacrónicos adquiere la historia. Frente a quienes buscan el sentido fuera del texto, los exégetas que apuestan por una aproximación literaria lo encuentran adentrándose en el mundo creado por el relato. Los métodos histórico-críticos ya pusieron de relieve que los redactores bíblicos fusionaron las fuentes a su alcance, crearon marcos narrativos, insertaron comentarios que en algunos casos –como el de la historia deuteronomista– tienen un lenguaje identificable, se entrometieron en el relato para aclarar sus intenciones, valoraciones, énfasis teológicos, etc. Pero lo que en su opinión es un obstáculo para alcanzar el núcleo histórico de los relatos bíblicos, para la Crítica Cultural y el análisis narrativo son fuente de sentido.

No obstante, **las corrientes narratológicas postclásicas**¹⁸² han abandonado el formalismo y el esencialismo de las primeras décadas para resituar la importancia de la referencialidad histórica en el análisis del relato. A ello ha contribuido el Nuevo Historicismo que surge en la década de los ochenta de la mano del crítico

¹⁸¹ K. R. R. Gross Louis, “Elijah and Elisha”, en K. R. R. Gross Louis, J. S. Ackerman y T. S. Warshaw (eds.), *Literary Interpretation of Biblical Narratives* (Nashville 1974) 181s.

¹⁸² Es el caso de la narratología cognitiva, que ha demostrado que los lectores evocan el mundo de la narración sobre la base de su conocimiento del mundo real, lo que obliga al crítico literario a integrar el análisis de la realidad en su trabajo. El resultado es que los conceptos narratológicos se vuelven más fluidos y contextualizados. Cf. M. Jahn, “Frames, Preferences, and the Reading of Third-Person Narratives: Towards a Cognitive Narratology”, *PT* 18/4 (1997) 441-468; “‘Speak, Friend, and Enter’: Garden Paths, Artificial Intelligence, and Cognitive Narratology”, en D. Herman (ed.), *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis* (Columbus 1999) 167-194; “‘Awake! Open Your Eyes!’ The Cognitive Logic of External and Internal Stories”, en D. Herman (ed.), *Narrative Theory and the Cognitive Sciences* (Stanford 2003) 195-213; M. Fludernik, *Towards a “Natural” Narratology* (Londres 1996); “Natural Narratology and Cognitive Parameters”, en D. Herman (ed.), *Narrative Theory*, 243-267; D. Herman, *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative* (Lincoln 2002); A. Palmer, *Fictional Minds* (Lincoln 2004); L. Zunshine, *Why We Read Fiction: Theory of Mind and the Novel* (Columbus 2006).

Greenblatt,¹⁸³ influido por Foucault y por el antropólogo Geertz.¹⁸⁴ Desde esta perspectiva se reivindica el retorno de la historia a los estudios bíblicos, aunque sin perder de vista que la Biblia debe leerse como literatura, es decir, reconociendo la importancia de la subjetividad del lector en la producción de sentido, atendiendo a las diferentes voces del texto, tomando en consideración las relaciones de poder que se encuentran en él, etc.¹⁸⁵

Gracias a esta sensibilidad por la Biblia como obra artística, las aproximaciones literarias ofrecen herramientas para trabajar el texto en su forma final, con seguridad el aspecto más débil y descuidado de los métodos histórico-críticos. De hecho, y pese a sus presupuestos ideológicos divergentes, la mayoría de los críticos emplea un metalenguaje común que incluye conceptos tales como *“intertextualidad”, “narratología”, “autor implícito”, “punto de vista”, etc., que ya han entrado a formar parte del discurso exegético común. Hoy ya no resulta extraño hablar de la *trama del libro de Rut, de David como un personaje de 1-2 Sam, o del narrador del cuarto evangelio, en lugar del cuarto evangelista. No obstante, no podemos dejar de señalar que la comprensión de tales conceptos no es uniforme y que exige amplios conocimientos de teoría literaria. Es esta otra de las críticas más frecuentes vertidas en contra de estas lecturas, lo que nos obligará a incluir un glosario donde se definan los conceptos empleados en el análisis de la segunda parte.

Volviendo al texto que nos ocupa, las monografías y los artículos dedicados a 1-2 Reyes y al ciclo de Elías que analizan los textos desde las diferentes disciplinas que conforman las nuevas lecturas literarias se han ido incrementando en los últimos veinticinco años. Los comentarios a Reyes incluyen de forma más o menos explícita y con importantes divergencias metodológicas entre sí el análisis literario. Ya mencionamos en las primeras páginas el comentario que Alonso Schökel dedicara a 1-2 Re; posteriormente publica un artículo que se acerca al estilo narrativo de la historia

¹⁸³ S. Greenblatt, “Resonance and Wonder”, en P. Collier y H. Geyer-Ryan (eds.), *Literary Theory Today* (Cambridge 1990) 74-79. Cf. P. Hamilton, *Historicism* (Londres 1996); C. Colebrook, *New Literary Histories: New Historicism and Contemporary Criticism* (Manchester 1997); C. Gallagher y S. Greenblatt, *Practicing New Historicism* (Chicago 2000).

¹⁸⁴ C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona 2003¹²). Geertz también ha influido en la obra del teólogo G. Lindbeck, perteneciente a la escuela de Yale; cf. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age* (Filadelfia 1984).

¹⁸⁵ Para una aproximación al Neohistoricismo en la exégesis bíblica, cf. G. Hens-Piazza, *The New Historicism* (Mineápolis 2002). Cf. las reflexiones al respecto de G. Andersson en *Untamable Texts. Literary Studies and Narrative Theory in the Book of Samuel* (Nueva York 2009) esp. 118-128.

deuteronomista, titulado “Arte narrativa [sic] en Josué-Jueces-Samuel-Reyes”.¹⁸⁶ Sin pretender ser exhaustivos, mencionamos las monografías que desde finales del siglo XX se han dedicado a los libros de Reyes con aportaciones desde las nuevas lecturas literarias escritas por Walsh,¹⁸⁷ Brueggemann¹⁸⁸ o Cogan.¹⁸⁹

Una de las primeras monografías que aborda de forma explícita el ciclo de Elías desde el análisis literario es el libro de Hauser y Gregory *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*,¹⁹⁰ en el que ambos se aproximan desde dos enfoques complementarios. Mientras que el primero está más próximo a la crítica retórica, Gregory se centra en el estudio de la *ironía en los niveles verbal y dramático desde una perspectiva que podríamos insertar en el análisis narrativo. En la obra colectiva de 1994, Tarlin combina los instrumentos del análisis narrativo con la hermenéutica feminista en su análisis del ciclo de Elías e interpreta la itinerancia que caracteriza la narración como un rasgo femenino, junto a la fragmentación, la contradicción, la ambigüedad y la apertura.¹⁹¹ Por su parte, Brodie se ocupa en *The Crucial Bridge*¹⁹² de los paralelismos existentes entre las narraciones de Elías y Eliseo, que le llevan a concebirlas como un relato unitario. En capítulos posteriores analiza ambos ciclos como una síntesis interpretativa de la historia primordial de Gn, para terminar justificando que estamos ante un modelo literario que sirvió para dar forma a los evangelios. La obra de Savran *Encountering the Divine*¹⁹³ analiza el relato teofánico de 1 Re 19 a la luz de la categoría empleada por Alter de *type-scene* y dedica su capítulo siete al estudio de la *intertextualidad, propuesta que ha servido de punto de partida para el capítulo siete de nuestro trabajo.

Por lo que respecta a los artículos en revistas especializadas, Cohn dedica su artículo de 1982 a analizar la estructura de los caps. 17-19¹⁹⁴ y a defender la

¹⁸⁶ L. Alonso Schökel, “Arte narrativa [sic] en Josué-Jueces-Samuel-Reyes”, *EstBib* 48 (1990) 145-169.

¹⁸⁷ J. T. Walsh, *1 Kings* (Collegeville 1996).

¹⁸⁸ W. Brueggemann, *1 & 2 Kings* (Macon 2000).

¹⁸⁹ M. Cogan, *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (Nueva York 2001).

¹⁹⁰ A. J. Hauser y R. Gregory, *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis* (Sheffield 1990).

¹⁹¹ J. Tarlin, “Towards a ‘Female’ Reading of the Elijah Cycle”, en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (Sheffield 1994) 208-217.

¹⁹² T. L. Brodie, *The Crucial Bridge. The Elijah-Elisha Narratives as an Interpretative Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels* (Collegeville 2000).

¹⁹³ G. Savran, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative* (Londres 2005).

¹⁹⁴ R. L. Cohn, “The Literary Logic of 1 Kings 17-19”, *JBL* 101 (1982) 333-350.

coherencia narrativa de los tres capítulos a partir de un patrón literario vertebrador, con una serie de correspondencias que refuerzan su unidad. Herr sofisticó su modelo tres años después en su artículo “Variations on a Pattern: 1 Kings 19”.¹⁹⁵ Sin embargo, Robinson llega a una conclusión diametralmente opuesta en 1991, calificando el ciclo de Elías de una “chapuza” que unas tradiciones tan dispares que imposibilita interpretarlo de forma holística.¹⁹⁶ Dos artículos que se ocupan específicamente de las estrategias narrativas del ciclo de Elías son los de Lawrie¹⁹⁷ y Glover.¹⁹⁸ Olley dedica su artículo de 1998¹⁹⁹ a analizar cómo se presenta la figura de Elías y la relación que establece con Yahvé. Un último ejemplo de lectura narrativa en el ámbito angloparlante es “The Limits of Power: Revisiting Elijah at Horeb”,²⁰⁰ donde el autor interpreta la voz de Yahvé en la teofanía como una forma de limitar el poder del que Elías hace gala en 1 Re 18. Terminamos citando el reciente comentario de Zamora a 1 Reyes,²⁰¹ donde sin renunciar a los resultados de la exégesis histórico-crítica analiza el final de la obra deuteronomista desde el análisis narrativo, así como uno de los pocos artículos escritos en castellano, en el que Yebra defiende que el capítulo es

*una unidad literaria independiente en consonancia con todo el ciclo de Elías y en estrecha relación con 1 R 17-19 [...] Dentro de ese conjunto, el capítulo 19 constituye una unidad independiente dotada de sentido completo.*²⁰²

Volveremos a algunas de estas propuestas en el capítulo seis, cuando establezcamos las relaciones intertextuales entre el relato de la sequía (1 Re 17-18) y la narración teofánica del Horeb (1 Re 19).

¹⁹⁵ D. D. Herr, “Variations on a Pattern: 1 Kings, 19”, *JBL* 104 (1985) 292-294.

¹⁹⁶ B. P. Robinson, “Elijah at Horeb, 1 Kings 19:1-18: A Coherent Narrative?”, *RB* 98 (1991) 513-536.

¹⁹⁷ D. Lawrie, “Telling of(f) Prophets: Narrative Strategy in 1 Kings 18:1-19:18”, *JNSL* 23/2 (1997) 163-180.

¹⁹⁸ N. Glover, “Elijah versus the Narrative of Elijah: The Contest between the Prophet and the Word”, *JSOT* 30/4 (2006) 449-462.

¹⁹⁹ J. W. Olley, “YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, *JSOT* 80 (1998) 25-51.

²⁰⁰ S. Tonstad, “The Limits of Power: Revisiting Elijah at Horeb”, *SJOT* 19 (2005) 253-266.

²⁰¹ P. Zamora García, *Reyes I. La fuerza de la narración* (Estella 2011).

²⁰² C. Yebra Rovira, “Dios y Elías, su profeta, en 1 Reyes 19”, *EstBib* 64 (2006) 449.

CAPÍTULO 2. LA INFLUENCIA DEL ANÁLISIS NARRATIVO EN LA EXÉGESIS VETEROTESTAMENTARIA

2.1 Introducción

Uno de los fenómenos contemporáneos –cuanto menos postromántico–¹ más interesantes para los estudiosos de la Biblia es su reciente redescubrimiento como obra literaria por parte de autores que no tienen un interés religioso específico,² el cual se inserta en un movimiento más amplio, como es el estudio formal de la religión que durante las últimas décadas se ha incrementado en el ámbito académico de lengua inglesa. De la mano de Scott Jr.,³ Frye,⁴ Hopper,⁵ y en época más reciente de Kermode,⁶ Alter⁷ y Bloom,⁸ los libros de Génesis, Job, los evangelios o

¹ La Biblia se recibe en Occidente como un libro religioso y solo secundariamente como obra literaria, hasta que el Romanticismo invierte esta relación. Por ejemplo, en *Génie du christianisme*, obra escrita entre 1795 y 1799 y publicada en Francia en 1805, F.-R. de Chateaubriand escribe una de las apologías de la Biblia más conocida –también estética–; edición en castellano: *Genio del cristianismo o bellezas de la religión cristiana* (Barcelona 1832). Cf. A. A. Avni, *The Bible and Romanticism: The Old Testament in German and French Romantic Poetry* (La Haya 1969); M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (Nueva York 1973); S. Prickett, *Words and “The Word”: Language, Poetics and Biblical Interpretation* (Cambridge 1986); *Origins of Narrative: The Romantic Appropriation of the Bible* (Cambridge 1996); D. Jasper, *The Sacred and Secular Canon in Romanticism: Preserving the Sacred Truths* (Nueva York 1999).

² Cf. J. Barton, *¿Qué es la Biblia?* (Bilbao 2004).

³ N. A. Scott Jr., *The Wild Prayer of Longing: Poetry and the Sacred* (New Haven 1971).

⁴ El reverendo anglicano y crítico literario canadiense Frye es uno de los autores que más ha influido en el ámbito anglosajón, al cual volveremos más adelante. Su libro de 1957 *Anatomía de la crítica: Cuatro ensayos* (Caracas 1977) sigue siendo una de sus obras más influyentes; en él recupera la propuesta de los cuatro planos de sentido que caracterizaron la hermenéutica bíblica medieval –anagógico, moral, alegórico y literal–.

⁵ S. R. Hopper (ed.), *Spiritual Problems in Contemporary Literature. A Series of Addresses and Discussions* (Nueva York 1957).

⁶ F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge 1979); F. Kermode y R. M. Alter (eds.), *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge 1987). En este último, Alter y Kermode se distancian tanto de la investigación histórico-crítica tradicional asociada a las lecturas teológicas, como de los abordajes estructuralistas, deconstruccionistas y feministas.

⁷ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Nueva York 1981); *The Art of Biblical Poetry* (Nueva York 1985); *The World of Biblical Literature* (Nueva York 1992). Familiarizado con la cultura clásica y con el midrás judío, Alter recurre en su análisis comparativo a autores como

Apocalipsis figuran en los programas universitarios como nunca antes.⁹

En los manuales al uso se viene repitiendo que el análisis narrativo de la Escritura se abrió paso cuando los biblistas se “asomaron de puntillas”¹⁰ al departamento de literatura inglesa, tópico confirmado por el desarrollo que esta disciplina ha tenido en el ámbito anglosajón¹¹ como resultado de la fructífera convergencia que en los últimos años se ha producido entre los exégetas insatisfechos con los métodos histórico-críticos y los críticos literarios herederos de la Nueva Crítica, el Estructuralismo, la Nueva Crítica Retórica, etc. Los primeros se han interesado en las nuevas teorías literarias para ampliar los límites de la exégesis tradicional o bien sustituir la antigua ortodoxia histórico-crítica, al tiempo que críticos seculares como Alter, Perry, Sternberg o Bar-Efrat han situado el análisis de los textos bíblicos en el marco más amplio del análisis literario de los clásicos universales, tras llegar al consenso en los años setenta del siglo pasado de que los textos bíblicos pueden –deben– leerse como literatura.¹² En este contexto, el análisis narrativo es

Homero, Rabelais, Flaubert, Ibn Ezra o Dickens. Cf. *The Pleasures of Reading in an Ideological Age* (Nueva York 1989).

⁸ H. Bloom, *El libro de J* (Barcelona 1995); *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* (Madrid 2005); *Jesús y Yahvé: los nombres divinos* (Madrid 2006).

⁹ No es de extrañar que EE.UU. haya sido la cuna de este renovado interés en la Biblia, ya que la literatura inglesa ha sido esp. permeable a su influencia literaria y allí confluyen dos tradiciones religiosas que son asiduas lectoras de la Biblia, como son el judaísmo y el protestantismo.

¹⁰ Por ejemplo, la obra *Mark as Story* es el resultado de la petición que Rhoads hizo a su colega Michie, profesor de literatura inglesa, para que interviniera en un curso sobre Biblia aplicando la metodología de la Nueva Crítica. D. Rhoads y D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Filadelfia 1982). Volveremos a ella en las páginas siguientes.

¹¹ Moore discrepa y considera que en el caso de los evangelios no es posible encontrar un paralelismo claro con los estudios seculares; *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven 1989) 11. Por su parte, el crítico Weitzman señala que “por muy novedoso que resultara el enfoque literario de la Biblia en los ochenta, el intento de abordarla como una obra con valor estético –y no solo religioso o histórico– es tan antiguo como casi todos los demás métodos de estudio bíblico”; “Before and After The Art of Biblical Narrative,” *Proof* 27 (2007) 192.

¹² Para introducirse en el debate acerca de la legitimidad de leer la Biblia como literatura, cf. K. R. R. Gros Louis, J. S. Ackerman y T. S. Warshaw, *The Bible and the Reader: An Introduction to Literary Criticism* (Filadelfia 1985); L. Ryken, *How to Read the Bible as Literature* (1984); J. B. Gabel y C. B. Wheeler, *The Bible as Literature. An Introduction* (Nueva York 1986); L. Ryken y T. Longman III (eds.), *A Complete Literary Guide to the Bible* (1993); D. Norton, *A History of the Bible as Literature*, 2 vols. (Cambridge 1993); *A History of the English Bible as Literature* (Cambridge 2000).

una de las muchas aproximaciones literarias que afirman que los escritores veterotestamentarios explotaron con éxito los recursos narrativos para crear un mundo propio, caracterizar a los personajes, generar una *intriga, etc.

En las páginas siguientes veremos cómo la narratología literaria ha diversificado el panorama exegético, influyendo en el desarrollo más reciente de la exégesis y contribuyendo a configurar una poética específicamente veterotestamentaria. Confirmaremos dos de las conclusiones a las que el lector habrá llegado tras la lectura del capítulo uno, a saber: la enorme diversificación de escuelas narratológicas que oscurece la terminología y confunde a quien pretende introducirse en sus metodologías, así como la gran facilidad con que los diferentes modelos cruzan las fronteras propias y ajenas.

No obstante, si tuviéramos que señalar los nombres más relevantes para la exégesis bíblica, podríamos asumir como punto de partida la propuesta de Polkinghorne,¹³ para quien el estudio contemporáneo de la narratividad se fundamenta en las siguientes cuatro tradiciones –la presentación de la hermenéutica alemana ha quedado fuera de nuestro ámbito de análisis para evitar una primera sección introductoria excesivamente prolija–, a cuyos nombres consideramos imprescindible añadir las figuras de Ricoeur, Booth, Chatman y Genette,¹⁴ aunque no todos han influido con la misma intensidad en la exégesis veterotestamentaria:

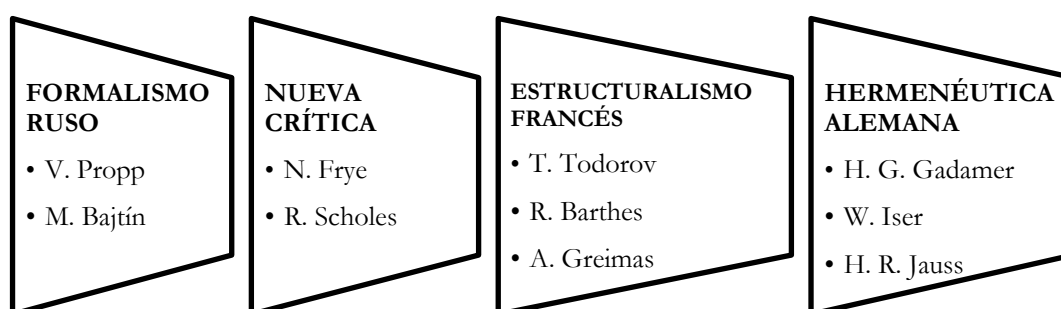


Ilustración 8. Los cuatro pilares que sustentan la narratología contemporánea, según D. E. Polkinghorne.

¹³ D. E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences* (Albany 1987).

¹⁴ Cf. los autores citados al respecto en los apartados 1.4.1 y 1.4.2.

2.2 La irrupción de la narratología literaria contemporánea en las metodologías exegéticas bíblicas¹⁵

En sentido amplio, la narratología literaria contemporánea es una subdisciplina de la poética que estudia las características propias de los textos narrativos, su comunicación y recepción. Aunque comenzó centrándose en el estudio de la novela, en la actualidad ha ampliado su campo de estudio a la narrativa en general, incluyendo relatos orales, películas, obras teatrales, etc. La narratología identifica los elementos propios, las estructuras y estrategias de las obras literarias para abstraer principios generales que explican cómo el lector descifra el sentido durante el proceso de lectura y cuáles son los efectos que el texto tiene sobre él. Como toda teoría literaria que se precie, los orígenes de la narratología actual se remontan a la *Poética* de Aristóteles, donde ya se encuentra una teoría de la *narratio* como *ars*, es decir, como técnica sometida a las exigencias de orden, ritmo y decoro, que incluye muchos de los términos que se emplearán siglos después, aunque con importantes diferencias de matiz: **“episodio”, “reconocimiento”, “nudo”, “desenlace”, etc.*¹⁶ También se pueden rastrear en el filósofo griego los elementos constitutivos de la estructura narrativa: el narrador, la historia, los personajes, el tiempo, el espacio y el discurso. No pocos narratólogos del siglo XX –comenzando por los formalistas rusos– parten del acervo terminológico y conceptual aristotélico, como es el

¹⁵ Para una introducción a la narratología literaria, cf. S. Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics* (Abingdon 1983); M. Bal, *Teoría de la narrativa: una introducción a la narratología* (Madrid 1985); F. K. Stanzel, *Theorie des Erzählens* (Gotinga 1995⁶); J. A. García Landa, *Acción, Relato, Discurso: Estructura de la ficción narrativa* (Salamanca 1998); H. P. Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative* (Cambridge 2002); José R. Valles Calatrava, *Diccionario de teoría de la narrativa* (Granada 2002); *Teoría de la narrativa: Una perspectiva sistemática* (Madrid 2008); D. Herman, M. Jahn y M.-L. Ryan (eds.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory* (Abingdon 2005); J. Phelan y P. J. Rabinowitz (eds.), *A Companion to Narrative Theory* (Oxford 2005); M. Fludernik, *Einführung in die Erzähltheorie* (Darmstadt 2006); P. Hühn et al. (eds.), *Handbook of Narratology* (Berlín 2009); J.-C. Meister et al. (eds.), *The Living Handbook of Narratology* (Hamburgo 2010); W. Schmid, *Narratology. An Introduction* (Berlín 2010).

¹⁶ Varios críticos españoles han defendido la utilidad de aprovechar conceptos de la retórica clásica para dar cuenta de las singularidades del texto narrativo y de sus elementos constitutivos: el papel del narrador, la organización temporal, etc. Por ejemplo, Pozuelo ha señalado la convergencia entre categorías retóricas y narratológicas en el caso de las contraposiciones *ordo naturalis/ordo artificialis* y los conceptos formalistas *fábula/szujet*. J. M. Pozuelo Yvancos, *Teoría del lenguaje literario* (Madrid 1988) 142-165. Cf. T. Albadalejo Mayordomo, *Teoría de los mundos posibles. Macroestructura narrativa. Análisis de las novelas cortas de Clarín* (Alicante 1986).

concepto de “fábula”, entendida como organización del material narrativo; dicho concepto dará lugar a la posterior distinción entre “historia” y “discurso” a partir del manifiesto de James “The Art of Fiction” en el ámbito angloparlante y de la distinción establecida por el formalista ruso Tomachevski entre *fable* y *sjuzet*.¹⁷

No obstante, los precedentes inmediatos del análisis narrativo aplicado a los textos bíblicos se encuentran en “los primeros pasos” de la narratología y su etapa clásica, donde podemos distinguir dos líneas confluyentes. Por una parte, debemos destacar la narratología desarrollada por los herederos de la **Nueva Crítica norteamericana** a partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado, cuando comienzan a publicar teóricos como Hardy, la cual dedica dos de sus obras a estudiar la novela,¹⁸ o Scholes, Phelan y Kellogg,¹⁹ quienes en *The Nature of Narrative* incluyen en su ámbito de estudio el cuento popular, la alegoría o la *sátira. En la década siguiente, una serie de obras colectivas en las que participan nombres tan relevantes para la exégesis bíblica como Sternberg o Kermode consolidan el paso desde una concepción formalista de la narratología hacia otra más cercana a la Respuesta del Lector: *The Theory of the Novel*,²⁰ *Towards a Poetics of Fiction*²¹ e *Interpretation of Narrative*,²² aunque el salto cualitativo se produce gracias a la revista *New Literary History*, sobre todo a partir de la publicación del especial *On Narrative and Narratives* en 1975-76.²³

En sentido estricto, el término *narrative criticism* se debe al exégeta **Rhoads**, uno de los pioneros en aplicar esta metodología en la década de los setenta a los evangelios, aunque es Alter quien populariza el concepto de “crítica narrativa”. La disciplina cobra auge en los ochenta tras publicarse la obra en colaboración de Rhoads y Michie *Mark as Story*, así como la de Culpepper titulada *Anatomy of the Fourth Gospel*,²⁴ ambas deudoras de la poética de Chatman.²⁵ Por lo que respecta al

¹⁷ Cf. la tabla comparativa de términos y el comentario al respecto en la sección 1.4.2.

¹⁸ B. Hardy, *The Appropriate Form: An Essay on the Novel* (Londres 1964); *Tellers and Listeners: The Narrative Imagination* (Londres 1975).

¹⁹ R. Scholes, J. Phelan y R. Kellogg, *The Nature of Narrative* (Oxford 2006⁴⁰), cuya edición original es de 1966. Las numerosas reediciones evidencian la importancia de este clásico para la teoría narratológica.

²⁰ J. Halperin (ed.), *The Theory of the Novel: New Essays* (Nueva York 1974).

²¹ M. Spilka (ed.), *Towards a Poetics of Fiction* (Bloomington 1977).

²² M. J. Valdés y O. J. Miller (eds.), *Interpretation of Narrative* (Toronto 1978).

²³ *On Narrative and Narratives*. NLH 6 (1975-76). Cf. *On Narrative and Narratives*, II. NLH 11 (1980).

²⁴ R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Filadelfia 1983).

AT, la confluencia de cuatro obras dedicadas en los ochenta a la BH consagra definitivamente el análisis narrativo de la misma en lengua inglesa y se comienza a consolidar una narratología específicamente veterotestamentaria enriquecida por las aportaciones de críticos literarios judíos, tema que recuperaremos en el apartado 2.4: Alter, *The Art of Biblical Narrative*; Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*;²⁶ Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*;²⁷ y Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*.²⁸

Por otro lado, en paralelo a la poética norteamericana se desarrolla una narratología europea inspirada en la incipiente **poética de los formalistas rusos**. Eichenbaum destaca en su artículo dedicado a evaluar el desarrollo del Formalismo durante los años 1916-1925 que su método parte de la siguiente afirmación:

*El objeto de la ciencia literaria debe ser el estudio de las particularidades específicas de los objetos literarios que distinguen a éstos de toda otra materia [...] R. Jakobson [...] da forma definitiva a esta idea: “el objeto de la ciencia literaria no es la literatura sino la ‘literaturidad’ (literaturnost), es decir lo que hace de una obra dada una obra literaria”.*²⁹

Las aportaciones formalistas se suman a la poética elaborada por el **Estructuralismo**³⁰ en los años setenta para configurar una disciplina particular que aparece formulada en el número especial de *Communications* 8, dedicado al análisis estructural del relato. Los primeros modelos de Todorov, Barthes, Bremond o Greimas comienzan interesándose en la *trama y en la creación de una gramática de la narración³¹ para reorientarse posteriormente hacia una preocupación por el discurso y la narración. La narratología irá aumentando su complejidad conceptual a

²⁵ Con anterioridad había publicado D. Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic* (Filadelfia 1977).

²⁶ A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield 1983).

²⁷ M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington 1985).

²⁸ S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (Sheffield 1989); edición en castellano: *El arte de la narrativa en la Biblia* (Madrid 2003).

²⁹ B. Eichenbaum, “La teoría del método formal”, en T. Todorov (comp.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos* (Buenos Aires 2008) 37.

³⁰ Cf. W. O. Hendricks, *Semiología del discurso literario* (Madrid 1976); C. Reis, *Comentario de textos* (Salamanca 1979). Ambos autores ofrecen aproximaciones significativas al fenómeno narrativo desde la óptica estructuralista.

³¹ Cf. el ejemplo de T. G. Pavel, “Some Remarks on Narrative Grammars”, *Poe* 8 (1973) 5-30. En el caso de la narratología bíblica, cf. R. W. Funk, *The Poetics of Biblical Narrative* (Sonoma 1988); H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar of Biblical Poetics. Tales of the Prophets* (Nueva York 1992).

lo largo de los ochenta y noventa del siglo XX con las aportaciones de la Semiótica, aunque el teórico Genette reconoce que se trata de una poética limitada, ya que se circunscribe a la novela tradicional o a los discursos ficcionales que desarrollan una historia³² y deja fuera del análisis los discursos factuales basados en datos reales —la historiografía, la biografía, el diario íntimo, la noticia de prensa, el informe policial, etc.—.³³ El propio **Genette** ha elaborado una de las teorías más sofisticadas y coherentes a partir del estudio de la novela de Proust *En busca del tiempo perdido*, cuyos conceptos básicos configuran una suerte de gramática de la interpretación. La influencia de Genette ha sido de gran importancia en narratólogos norteamericanos,³⁴ europeos³⁵ e israelíes,³⁶ sobre todo en el estudio de la temporalidad y de la focalización,³⁷ así como en la exégesis bíblica.³⁸

Junto a Genette, cuya poética es sin duda la más consolidada en la exégesis bíblica, los siguientes nombres son de gran importancia para el análisis narrativo de la Escritura: Barthes, el primero en establecer intercambios significativos entre críticos

³² G. Genette, *Ficción y dicción* (Barcelona 1991) 54.

³³ No será hasta el llamado “giro narrativo” producido en las ciencias sociales y humanas cuando se desarrollen otras narratologías aplicadas a discursos no ficcionales, como el lenguaje jurídico, el conversacional, etc., así como narratologías icónicas dedicadas al análisis de cómics, películas, obras teatrales y cuadros, entre otros. Con ello, el concepto de “texto” se amplía para incluir un mayor abanico de productos culturales, como en el caso de la obra del antropólogo C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona 2001). Para este autor, la cultura misma es un conjunto de textos e interpretaciones. Buena parte de los críticos literarios interesados en la intertextualidad asume este concepto amplio de texto.

³⁴ G. Prince, *Narratology: The Form and Functioning of Narrative* (Berlín 1982); *A Dictionary of Narratology* (Lincoln 1987).

³⁵ De igual importancia para la poética alemana es la obra *Theorie des Erzählens* de F. K. Stanzel, de gran influencia en la Europa del Este, pero su obra no ha sido tan relevante en la exégesis bíblica como la de G. Genette; *Theorie des Erzählens* (Gotinga 1979).

³⁶ S. Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics* (Londres 2002). La edición original es de 1983.

³⁷ A partir de Genette, la disciplina narratológica se ha ido sofisticando; cf. G. Prince, “On Narratology: Criteria, Corpus, Context”, *Nar* 3/1 (1995) 73-84; “Revisiting Narrativity”, en W. Grünzweig y A. Solbach (eds.), *Grenzüberschreitungen: Narratologie im Kontext* (Tübinga 1999) 43-51; “A Point of View on Point of View or Refocusing Focalization”, en W. van Peer y S. Chatman (eds.), *New Perspectives on Narrative Perspective* (Albany 2001) 43-50.

³⁸ En su estudio de Gn 38, Bal aplica al tiempo que cuestiona el aparato crítico de Genette; M. Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Bloomington 1987). Cf. M. Bal, “Close Reading Today: From Narratology to Cultural Analysis”, en W. Grünzweig y A. Solbach (eds.), *Grenzüberschreitungen*, 19-40.

literarios y exégetas bíblicos al leer de forma consciente la Biblia como obra literaria,³⁹ Greimas y su *Semántica estructural*,⁴⁰ que depura la visión proppiana de la narrativa, así como la reflexión de Lévi-Strauss en torno a las oposiciones binarias y los *actantes. Gracias a las aportaciones de estos críticos literarios, la narratología se ha convertido en una disciplina por derecho propio aplicada a toda la Biblia, que en los últimos quince años ha aumentado considerablemente su producción bibliográfica en la exégesis francófona gracias –entre otros– a la creación del *Réseau de recherche en narrativité biblique* (RRENAB), organismo que organiza coloquios desde 2001.

Situados de lleno en la exégesis bíblica, el juego de palabras entre el título del artículo fundacional de Muilenburg “Form Criticism and Beyond” de 1969 y su transformación en el del volumen colectivo *Beyond Form Criticism*⁴¹ veintitrés años después ilustra la enorme influencia que ambas líneas narratológicas –la anglosajona y la europea– han ejercido en la exégesis reciente. Autores de gran relevancia para la exégesis bíblica como Alter, Bar-Efrat, Sternberg, Exum, Berlin o Gunn firman algunos de sus artículos, que ya no apelan al análisis retórico como un desarrollo legítimo de la Crítica de las Formas, sino que abogan por la puesta en práctica de los análisis literarios herederos de las teorías lingüísticas del siglo XX, ya se trate del análisis retórico,⁴² el estructural,⁴³ el narrativo⁴⁴ o la Respuesta del Lector,⁴⁵ incluso si van en detrimento de los resultados del análisis histórico-crítico. El mismo año, *The*

³⁹ Cf. R. Barthes, *La aventura semiológica* (Barcelona 2009). El exégeta D. O. Via se sitúa en la línea de Barthes en su comentario *The parables: Their Literary and Existential Dimension* (Filadelfia 1967).

⁴⁰ A. J. Greimas, *Semántica estructural: investigación metodológica* (Madrid 1971).

⁴¹ P. R. House (ed.), *Beyond Form Criticism: Essays in Old Testament Literary Criticism* (Winona Lake 1992).

⁴² Cf. J. K. Kuntz, “Psalm 18: A Rhetorical-Critical Analysis”, en P. R. House (ed.), *Beyond Form Criticism*, 70-97.

⁴³ Cf. D. Patte y J. F. Parker, “A Structural Exegesis of Genesis 2 and 3”, id., 143-161.

⁴⁴ Cf. B. Green, “The Plot of the Biblical Story of Ruth”, id., 206-218; A. Berlin, “Characterization in Biblical Narrative: David’s Wives”, id., 219-233; M. Sternberg, “The Bible’s Art of Persuasion: Ideology, Rhetoric, and Poetics in Saul’s Fall”, id., 234-271; J. Ch. Exum y J. W. Whedbee, “Isaac, Samson, and Saul: Reflections on the Comic and Tragic Visions”, id., 272-308.

⁴⁵ Cf. W. S. Vorster, “Readings, Readers, and the Succession Narrative: An Essay on Reception”, id., 395-407.

Bible and Modern Literary Criticism, editado por Powell,⁴⁶ ya incluye la nada despreciable cifra de 1749 referencias bibliográficas.

A partir de los años ochenta y noventa del siglo XX, la **narratología postclásica** consolida, al tiempo que diversifica, las bases teóricas de la narratología clásica. En palabras de Herman:

*La narratología postclásica (que no debería confundirse con las teorías narrativas postestructuralistas) incluye la narratología clásica como una de sus “etapas”, pero está marcada por la profusión de nuevas metodologías e hipótesis de investigación: el resultado es un abanico de nuevas perspectivas sobre las formas y funciones de la narración misma. Además, esta fase [...] no solo expone los límites de los antiguos modelos estructuralistas, sino que además exprime sus posibilidades.*⁴⁷

En esta última etapa, todavía en desarrollo, se revisan los problemas de los antiguos modelos narrativos, como la relevancia de la referencialidad histórica en el análisis literario,⁴⁸ la distinción entre “historia” y “discurso”,⁴⁹ el concepto y los grados de focalización,⁵⁰ la voz narrativa,⁵¹ etc., al tiempo que se adaptan sus bases teóricas a los nuevos intereses de los más recientes giros narrativo y ético. Por último,

⁴⁶ M. A. Powell (ed.), *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (Nueva York 1992).

⁴⁷ D. Herman (ed.), *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis* (Columbus 1999) 2s.

⁴⁸ Resulta especialmente llamativa la revisión que la narratología cognitiva ha realizado en torno a la importancia de la referencialidad —el mundo fuera del relato—, en confrontación con los modelos formalistas, sobre todo el Estructuralismo.

⁴⁹ M. Fludernik, “Second-Person Narrative as a Test Case for Narratology: The Limits of Realism”, *Sfy* 28/3 (1994) 445-479; “Mediacy, Mediation, and Focalization: The Squaring of Terminological Circles”, en J. Alber y M. Fludernik (eds.), *Postclassical Narratology. Approaches and Analyses* (Columbus 2010) 105-133; R. Walsh, *The Rhetoric of Fictionality: Narrative Theory and the Idea of Fiction* (Columbus 2007).

⁵⁰ S. Chatman, *Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film* (Ithaca 1990); W. F. Edmiston, *Hindsight and Insight: Focalization in Four Eighteenth-Century French Novels* (University Park 1991); M. Jahn, “Windows of Focalization: Deconstructing and Reconstructing a Narratological Concept”, *Sfy* 30/2 (1996) 241-267; “More Aspects of Focalization: Refinements and Applications”, en J. Pier (ed.), *Recent Trends in Narratological Research: Papers from the Narratology Round Table. GRAAT 21: ESSE 4, Debrecen, September 1997* (Tours 1999) 85-110.

⁵¹ R. Aczel, “Hearing Voices in Narrative Texts”, *NLH* 29 (1998) 467-500; “Understanding as Over-Hearing: Towards a Dialogics of Voice”, *NLH* 32 (2001) 597-617; M. Fludernik, “New Wine in Old Bottles? Voice, Focalization and New Writing”, *NLH* 32/3 (2001) 619-638; R. Walsh, *The Rhetoric of Fictionality*, op. cit.; “Person, Level, Voice: A Rhetorical Reconsideration”, en J. Alber y M. Fludernik (eds.), *Postclassical Narratology*, 35-57.

se incorpora el aparato teórico y/o metodológico de disciplinas ajenas a la teoría literaria, como el Psicoanálisis o la Crítica Cultural. Todo ello conduce a la creación de un **amplio proyecto transdisciplinar** que incluye aproximaciones heterogéneas y tiñe de eclecticismo la poética postclásica.⁵² Las escuelas herederas del giro lingüístico se entrecruzan e interrelacionan generando una serie de yuxtaposiciones, tensiones e incluso contradicciones entre las distintas poéticas; esta práctica no solo ha resultado fructífera para el desarrollo teórico de la narratología, sino que también ha ampliado sus temas de interés, de forma muy especial en los casos de la hermenéutica feminista —con su posterior ampliación a la exégesis *queer*—⁵³ y de la crítica postcolonial.⁵⁴

De modo similar, el análisis narrativo aplicado a la Biblia no solo sintetiza las aportaciones realizadas por la poética anglosajona y la europea, sino que al mismo tiempo se mueve con gran libertad entre los resultados de los tradicionales métodos histórico-críticos,⁵⁵ la antropología cultural,⁵⁶ etc. Se sitúa con ello en el cruce de

⁵² Por ejemplo, Fludernik ofrece una lista de los conceptos básicos que configuran la gramática de la narratología clásica, que en su opinión son los siguientes: en primer lugar, la distinción entre *historia* y *discurso* elaborada por Chatman, quizá la más trascendental de todas; en segundo lugar, las diferentes instancias narrativas: narrador, narratario, autor implícito, lector implícito, etc. Incluye además el análisis de la temporalidad y el concepto de focalización de Genette como aspectos que más han ocupado a los teóricos de la narratividad; “Histories of Narrative Theory (II). From Structuralism to the Present”, en J. Phelan y P. J. Rabinowitz, *A Companion to Narrative Theory* (Malden 2005) 42s.

⁵³ Para una aproximación a la narratología *queer*, cf. J. Roof, *Come as You Are: Sexuality and Narrative* (Nueva York 2006); S. S. Lanser, “Sexing the Narrative: Propriety, Desire, and the Engendering of Narratology”, *Nar* 3/1 (1995) 85-94; “Sexing Narratology: Toward a Gendered Poetics of Narrative Voice”, en W. Grünzweig y A. Solbach (eds.), *Grenzüberschreitungen*, 167-184.

⁵⁴ Para una aproximación a la narratología postcolonial, cf. M. L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Londres 1992); D. Spurr, *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration* (Durham 1993); L. Doyle, *Bordering on the Body: The Racial Matrix of Modern Fiction and Culture* (Nueva York 1994); B. Richardson, *Unnatural Voices: Extreme Narration in Modern and Contemporary Fiction* (Columbus 2006); “Singular Text, Multiple Implied Readers”, *Sty* 41 (2007) 259-274.

⁵⁵ Cf. lo dicho respecto del eclecticismo que caracteriza las nuevas lecturas literarias en el apartado 1.4. Ejemplo de dicho eclecticismo es la colección de R. Schwartz (ed.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory* (Cambridge 1990).

⁵⁶ De especial importancia para la exégesis reciente es la obra del antropólogo francés Girard, en concreto sus conceptos de “deseo mimético” y “mecanismo sacrificial”. Con el primero afirma que toda identidad humana se articula al desear lo que el otro desea y/o posee, o dicho de otro modo, cuando tratamos de convertirnos en el otro y usurpar su identidad. En cuanto al mecanismo sacrificial, se vincula a la idea del “chivo expiatorio”, una víctima inocente contra la que se dirige la violencia generada por el deseo mimético, la cual asume la culpa y restablece así el orden social. Cf. R. Girard, *El chivo expiatorio* (Barcelona 1986); *La*

camino creado en los últimos veinte años del siglo XX entre lingüistas, teóricos literarios y exégetas, cuyas aportaciones sintetiza Marguerat del siguiente modo:

El aparato de lectura del análisis narrativo se construyó en Estados Unidos, desde donde ha llegado hasta nosotros. Se aprovecha del pragmatismo americano y del poder de integración que reina al otro lado del Atlántico. Pero es preciso señalar inmediatamente que esta nueva lectura utiliza los frutos de trabajos teóricos producidos por especialistas del lenguaje en el mundo entero: en Francia por Gérard Genette (narración e intertextualidad) y Paul Ricoeur (la temporalidad narrativa); en Alemania por Wolfgang Iser (el concepto de lector); en los Estados Unidos por Seymour Chatman (la retórica narrativa), Wayne Booth (la ironía) y Boris Uspensky (la poética del relato). [...] El conjunto es heterogéneo, puesto que en él se encuentran codo con codo recuperaciones de la dramaturgia clásica (la noción de personaje) y legados de la semiótica (la trama o programa narrativo), unidos a datos nuevos (el concepto de autor y de lector, la temporalidad, la retórica narrativa).⁵⁷

Este declarado **eclecticismo** es el punto más débil del análisis narrativo según sus detractores, pero su mayor virtud para sus incondicionales. En opinión de Weitzman, su eclecticismo no es sino señal de su decadencia, ya que equivale a validar todas las disciplinas y evitar los desafíos que se plantean las unas a las otras.⁵⁸ Por el contrario, en muchos manuales se percibe como una virtud: el exégeta competente es aquel capaz de emplear las herramientas de diferentes disciplinas que se ajusten a las necesidades interpretativas. Por ejemplo, Mitchell afirma que

ninguno de estos métodos [refiriéndose a la Crítica Retórica y a la Nueva Crítica Literaria] debe tomarse como un simple modelo de tres puntos para efectuar una interpretación correcta [...] cada uno antepone un conjunto diferente de cuestiones y recursos que el lector astuto puede rentabilizar en su lectura [...] Estas metodologías tampoco deben tratarse como profesiones; uno no debería aspirar a ser únicamente un “crítico retórico” o un “crítico literario”. La pluralidad de enfoques interpretativos no es una moda pasajera moderna ni posmoderna, sino que está aquí para quedarse, y los lectores informados deberían prepararse para escuchar e incluso hablar muchas lenguas, aunque tengan sus propias preferencias e inclinaciones diferenciadas...⁵⁹

ruta antigua de los hombres perversos (Barcelona 1989); *Cuando empiecen a suceder estas cosas. Conversaciones con Michel Treguer* (Madrid 1996); *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona 2002); *La violencia y lo sagrado* (Barcelona 2005).

⁵⁷ D. Marguerat, A. Wénin y B. Escaffre, *En torno a los relatos bíblicos* (Estella 2005) 12.

⁵⁸ S. Weitzman, “Before and After The Art of Biblical Narrative”, *Proof* 27 (2007) 200.

⁵⁹ M. M. Mitchell, “Rhetorical and New Literary Criticism”, en J. W. Rogerson y J. M. Lieu, *The Oxford Handbook of Biblical Studies* (Oxford 2006) 616.

Con todo, la narratología postclásica presume de situarse en una era post-teórica liberada de los dogmas tecnicistas y los esquemas escolasticistas del pasado, así como de las terminologías crípticas que caracterizaron el Estructuralismo, lo que le permite abrir un campo de investigación interdisciplinar amplio, diverso y flexible.⁶⁰ Esto nos sitúa en una cuestión central por la que se ha criticado a la narratología bíblica: la falta de claridad –otros dirán rigor– a la hora de definir conceptos o sistematizar la metodología empleada. Si Eagleton ironizaba con el hecho de que la hostilidad mostrada hacia la teorización suele equivaler a oponerse a la teoría de otros y descuidar la propia,⁶¹ Weitzman apunta que no está claro si esto

*significa que la teoría ha triunfado y que ahora nos toca combatir su legado, o es que la teoría ha fallado en cierta medida y ahora somos libres para hacer caso omiso a sus esfuerzos por desestabilizar la interpretación.*⁶²

Convertido en un crisol de influencias y liberado en parte de las constricciones teóricas de escuelas anteriores, el análisis narrativo de los textos bíblicos se caracteriza por una enorme diversidad de aproximaciones, que en unos casos elabora análisis semióticos más formalistas, en otros depende del aparato crítico de la Respuesta del Lector, de la crítica feminista o de la teología política, o bien se centra en investigaciones más específicas, como la *intertextualidad, metodología que conducirá los tres últimos capítulos del presente trabajo.

⁶⁰ Es muy probable que el Deconstruccionismo haya facilitado esta actitud relajada ante la necesidad de clasificar y definir que caracteriza el periodo post-estructuralista.

⁶¹ T. Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Mineápolis 1983) viii.

⁶² S. Weitzman, “Before and After”, 202.

2.3 El lugar de la poética en el desarrollo de la exégesis bíblica⁶³

Como se desprende de la sección anterior, en la actualidad la narratología literaria ocupa por derecho propio un espacio en la exégesis bíblica. Lo que comenzó siendo un desafío a la hasta entonces hegemonía incontestable de los métodos histórico-críticos se ha ido consolidando en una alternativa viable al tiempo que se ha diversificado en diferentes escuelas, hasta el punto que Gunn afirmaba en 1992 con excesivo entusiasmo que las lecturas literarias ya se habían convertido o se convertirían en breve en la nueva ortodoxia de los métodos exegéticos.⁶⁴ Sin embargo, la investigación bíblica actual se caracteriza más bien por la heteroglosia⁶⁵ propia de una comunidad de exégetas que se sitúan en perspectivas muy dispares y emplean metodologías diversas. Rhoads, experto en Marcos, emplea la imagen de una mesa redonda, en la que nadie ocupa la cabecera,⁶⁶ y sentado a esa mesa se encuentra el análisis narrativo. A continuación presentaremos cómo ha influido la poética secular en dos disciplinas que, a nuestro juicio, se han dejado permear con más intensidad: la hermenéutica y la crítica textual.

⁶³ Para una introducción al análisis narrativo aplicado a los textos bíblicos, cf. M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?* (Mineápolis 1990); J. P. Fokkeman, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide* (Louisville 1999); D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (Santander 2000); D. Marguerat, A. Wénin y B. Escaffre, *En torno a los relatos bíblicos* (Estella 2005); J.-L. Ska, "Nuestros padres nos contaron". *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento* (Estella 2012).

⁶⁴ D. M. Gunn, "New Directions in the Study of Biblical Hebrew Narrative", en P. R. House (ed.), *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism* (Winona Lake 1992) 412, reimpresión del artículo publicado en *JOT* 39 (1987), 65-75. Sin embargo, solo un año después D. Clines y C. Exum apuntan que los métodos histórico-críticos todavía preponderan entre los exégetas; D. Clines y C. Exum (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (Sheffield 1993) 11.

⁶⁵ El exégeta Gowler emplea la imagen de la heteroglosia para describir esta situación. Cf. el prefacio que abre el presente trabajo.

⁶⁶ D. Rhoads, "Narrative Criticism: Practices and Prospects," en D. Rhoads y K. Syreeni (eds.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (Sheffield 1999) 285.

2.3.1 *Poética y hermenéutica bíblica*

En su presentación de las relaciones entre la poética literaria contemporánea y la hermenéutica bíblica del siglo XX, **Detweiler y Robbins** establecen una clasificación en tres grupos que nos servirán para ilustrar las posibles articulaciones entre poética y exégesis.⁶⁷ En primer lugar se encuentran los exégetas que, aunque se mantienen en el ámbito de la metodología histórico-crítica, se ayudan de los métodos resultantes del giro lingüístico en su labor exegética. Alonso Schökel o los herederos de la escuela retórica de Muilenburg son un claro ejemplo de ello.⁶⁸

Estas nuevas poéticas son una suerte de “retórica restringida”⁶⁹ que resolvería las limitaciones, carencias y lagunas de la Alta Crítica al atender las características literarias de un determinado texto en su forma final. Estos autores no consideran que los métodos tradicionales estén fallando, o que sus objetivos sean erróneos, sino que se necesita dar un paso más que abra nuevas perspectivas y sitúe los textos en un marco más amplio que el de la simple perícopa, analizando el significado y el impacto de esos textos en sus receptores, entre otros objetivos.

En segundo lugar, Detweiler y Robbins sitúan a los críticos que leen la Biblia como literatura secular, a menudo desde una perspectiva comparada. Es el caso de los citados Frye,⁷⁰ Bloom⁷¹ o Barthes,⁷² quienes analizan los textos bíblicos como si de cualquier otra obra literaria se tratase. Dejando a un lado las pretensiones de ultimidad que la Biblia tiene en tanto que Escritura, este segundo grupo de autores se

⁶⁷ R. Detweiler y V. K., Robbins “From New Criticism”, 229s.

⁶⁸ El propio Muilenburg había aplicado su propuesta de ir “más allá” de la Crítica de las Formas en su comentario “Isaiah 40-66: Introduction and Exegesis”, en *The Interpreter's Bible*, 5 (Nashville 1956) 381-773. Cf. J. J. Jackson y M. Kessler (eds.), *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg* (Pittsburgh 1974).

⁶⁹ Cf. lo dicho al respecto en la sección 1.2.2, donde se presentan las diferencias entre la crítica retórica clásica y la Nueva Crítica Retórica.

⁷⁰ C. N. Frye, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* (Barcelona 1988); *Poderosas palabras* (Barcelona 1996). Para una aproximación crítica a la hermenéutica de Frye en castellano, cf. J. J. Lanero Fernández, “De pretensiones y fracasos: la interpretación poética de la Biblia”, *EstHum* 27 (2005) 103-118.

⁷¹ Cf. n. 8.

⁷² R. Barthes, *La aventura semiológica* (Barcelona 2009). En esta obra aplica su análisis estructural al relato de los caps. 10 y 11 de los Hechos de los Apóstoles y a la lucha de Jacob con el ángel (Gn 32).

acerca a la Biblia como un “artefacto”,⁷³ es decir, como si de cualquier otra expresión cultural humana se tratase. La poética sustituye a la exégesis orientada teológicamente: su interés estriba en que esa colección de textos semíticos antiguos que componen la BH arroja luz sobre una literatura particular que se desarrolló en el Mediterráneo oriental durante varios siglos, o bien en la calidad artística de los mismos. Sus conclusiones desafían a menudo los resultados de los métodos histórico-críticos, así como las lecturas teológicas o confesionales que imperan en la exégesis, tanto judía como cristiana.

El pionero en comparar la Biblia con otras obras literarias es sin lugar a dudas el profesor universitario especializado en lenguas románicas y crítico literario **Auerbach**, cuya obra ha influido de forma notable en la manera de percibir la Biblia. En *Mimesis*⁷⁴ concluye que la narrativa bíblica puede estudiarse de acuerdo a los cánones de la crítica literaria, ya que los escritores bíblicos eligieron a menudo el relato como forma de expresión. En su opinión, el hecho de representar la realidad bajo la forma de una narración es un elemento básico de literariedad que trasciende la separación tradicional entre objetivos estéticos e históricos, que distinguía los textos literarios de los que no lo son.

Auerbach deja a un lado cualquier valoración teológica del texto para centrarse en sus aspectos literarios: el tipo de narrador que predomina en los relatos bíblicos, el peculiar estilo literario de la narrativa veterotestamentaria, la caracterización de los personajes, etc. En comparación con el relato homérico, Auerbach considera que la narración bíblica es más elíptica e irregular, con una sintaxis más sencilla y descripciones implícitas y sugerentes, entre otras peculiaridades. Si bien reconoce que los textos bíblicos han sido compuestos a partir de materiales antiguos, propone una línea de continuidad omniabarcante para la BH: su cosmovisión, es decir, el concepto que tiene de la historia universal y la interpretación en clave religiosa que hace de la misma.⁷⁵

Por su parte, la publicación en 1982 de *El gran código* estimula el interés por la Biblia como fenómeno literario en el ámbito académico angloparlante más allá de las

⁷³ La contraposición “Escritura-artefacto” se emplea en la bibliografía angloparlante para diferenciar las aproximaciones creyentes a la Biblia de las culturales. Cf. C. A. Evans y H. D. Zacharias (ed.), *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon* (Londres 2009).

⁷⁴ E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Berna 1946); edición en castellano: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental* (México 1996⁶).

⁷⁵ Id., 17 (edición en castellano).

fronteras de las facultades de Teología e inaugura la propuesta de **Frye** para acercar hermenéutica bíblica y teoría literaria, labor que continuará en *Poderosas palabras*. Bajo los epígrafes de “lenguaje”, “mito”, “metáfora” y “tipología” analiza la retórica, los aspectos narrativos, el imaginario y la interconexión entre AT y NT, respectivamente.

Volviendo a la clasificación de Detweiler y Robbins, en tercer lugar se encuentran los críticos literarios que analizan la influencia de la Biblia en la configuración y comprensión de los clásicos y de la cultura occidental en general. Estos teóricos incluyen la Biblia como parte del canon occidental, convencidos de que la riqueza significativa de la Escritura no solo se produce en un contexto creyente, sino también en la capacidad de perdurabilidad que ha demostrado la misma en la historia de Occidente.⁷⁶

Ejemplo paradigmático es el crítico Bloom en *El canon occidental*,⁷⁷ quien termina reduciendo su opción personal de canon a las dos obras que se llevaría consigo a una isla desierta: las obras completas de Shakespeare y una Biblia. Por su parte, Steiner propone en *Un prefacio a la Biblia hebrea* explorar una vía intermedia de lectura bíblica, similar a la ensayada por Heidegger en el caso de los textos presocráticos –igualmente aurorales–, que se situaría a mitad de camino entre la interpretación religiosa y el análisis estrictamente literario.⁷⁸ En esta misma línea, el

⁷⁶ La bibliografía sobre la influencia de la Biblia en la literatura, en especial de lengua inglesa, es amplísima. A continuación mencionamos solo algunas obras generalistas: D. Bevan (ed.), *Literature and the Bible* (Ámsterdam 1993); P. Boitani, *Ri-Scrittura* (Bologna 1997); L. Alonso Schökel y E. Zurro, “*Mis fuentes están en ti*”: *Estudios bíblicos de literatura española* (Madrid 1998); D. Jasper y S. Prickett (eds.), *The Bible and Literature. A Reader* (Oxford 1999); S. Martus y A. Polaschegg (eds.), *Das Buch der Bücher gelesen: Lesarten der Bibel in der Wissenschaft und Künsten* (Berna 2006); A. Hass, D. Jasper y E. Jay (eds.), *The Oxford Handbook of English Literature and Theology* (Oxford 2007); G. del Olmo Lete (ed.), *La Biblia en la literatura española*, 3 vols. (Madrid 2008).

⁷⁷ H. Bloom, *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas* (Barcelona 1995). Además de notas dispersas por toda su obra, Bloom había publicado con anterioridad un libro dedicado a la presencia de la tradición bíblica en la literatura occidental que retoma y amplía una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Harvard entre 1987 y 1988: *Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present (Charles Eliot Norton Lectures)* (Harvard 1989).

⁷⁸ G. Steiner, *Un prefacio a la Biblia Hebrea* (Madrid 2004). Las metáforas e imágenes de la Biblia, como las del resto de clásicos universales, apuntan a lo que Steiner denomina “presencias reales”, título del que es con toda probabilidad su obra más conocida y controvertida: *Presencias reales* (Barcelona 2007). En ella responde negativamente a la siguiente cuestión: “¿puede haber una poética profana en sentido estricto?, ¿puede haber una comprensión de eso que engendra ‘textos’ y que haga la recepción posible y que no está garantizado por un postulado de trascendencia, por la ‘aspiración a la realidad invisible’ de Platón?”; *Presencias reales*, 249.

mencionado Frye acuñará el concepto de “resonancia” para referirse a la capacidad de préstamo literario que caracteriza la Biblia, y que define del siguiente modo:

*Por medio de la resonancia, una afirmación determinada en un contexto determinado adquiere una significación universal.*⁷⁹

En este tercer caso, una de las articulaciones entre poética y exégesis bíblica que ha incorporado el análisis post-estructuralista en los últimos veinte años⁸⁰ es la ***intertextualidad**, sobre todo desde las perspectivas de la literatura comparada y la Crítica Cultural, análisis que no solo se aplica a la relación entre textos, sino también entre tradiciones interpretativas. Como veremos más adelante, el concepto de ***intertextualidad** tiene su origen en la poética sociológica del filósofo post-formalista Bajtín, aunque el término fue acuñado por Kristeva a partir de su reinterpretación del concepto de “dialogismo” bajtiniano.⁸¹ Bajtín está convencido de que el lenguaje es un medio compartido y conflictivo que no responde solo a las intenciones personales, sino que pasa necesariamente por las intenciones de los otros. Uno de los conceptos centrales de su teorización literaria es el de “dialoguismo”,⁸² una cualidad propiamente discursiva sin la cual no se puede entender la novela renacentista en particular y la novela moderna en general,⁸³ cuyo exponente más avanzado es en su opinión Dostoievski.⁸⁴

Los tres últimos capítulos de la segunda parte de nuestro análisis abordarán 1 Re 19 desde esta propuesta, dado que la lectura intertextual resulta especialmente reveladora en la forma que tiene de regular la lectura de la singular teofanía a la luz de la ordalía del Carmelo (capítulo seis), de interpretar la figura de Elías sobre el

⁷⁹ C. N. Frye, *Código*, 245.

⁸⁰ En opinión del teólogo D. Tracy, la postmodernidad exige discursos múltiples para interpretarse a sí misma, de ahí que vivamos la era de la intertextualidad; *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope* (Chicago 1987) 78.

⁸¹ J. Kristeva, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art* (Nueva York 1980); *Revolution in Poetic Language* (Nueva York 1984).

⁸² Cf. M. Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin* (Austin 1981).

⁸³ Según Bajtín, los rasgos fundamentales que caracteriza el género literario de la novela moderna son el discurso intersubjetivo, el dialogismo intenso y la polifonía cultural. Cf. M. Bajtín, *Estética de la creación verbal* (México 1982); *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento: El contexto de Francois Rabelais* (Barcelona 1971); *Teoría y estética de la novela* (Madrid 1989).

⁸⁴ M. Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski* (México 1986); “El discurso en Dostoievski: ensayo de estilística”, en E. Volek, *Antología del formalismo ruso y el grupo de Bajtín. Semiótica del discurso y posformalismo bajtiniano* (Madrid 1995) 239-247.

trasfondo mosaico de Éx 33s –lo cual ha llevado a algunos exégetas a considerarle un *nuevo* o *segundo Moisés*– (capítulo siete) y de iluminar el arquetipo del profeta rebelde que culmina en Jonás (capítulo ocho).

Junto a estas tres primeras formas de relación establecidas por Detweiler y Robbins entre crítica literaria y exégesis bíblica, el Deconstruccionismo y otras escuelas post-estructuralistas han aportado una novedad más al panorama de los estudios bíblicos, que consiste en el empleo de *episodios aislados de su contexto literario como metáforas culturales. Por ejemplo, el filósofo Derrida emplea la historia de la Torre de Babel (Gn 11) como alegoría de la traducción y de su propio programa de deconstrucción,⁸⁵ y en su obra *Dar la muerte*⁸⁶ retoma el sacrificio de Isaac (Gn 22), ya empleado por Kierkegaard en *Temor y temblor*, para reflexionar sobre la ética y el deber. Por su parte, el crítico literario norteamericano Miller propone la historia de Rut como alegoría del viaje de la teoría desde un emplazamiento cultural a otro.⁸⁷

2.3.2 *Poética y crítica textual*

Las nuevas lecturas literarias también han influido en la fijación del texto, fase previa a la investigación exegética, al tener en cuenta aspectos narratológicos a la hora de evaluar las variantes textuales. Uno de los primeros en llamar la atención sobre la importancia de tomarse en serio⁸⁸ el texto que se tiene entre las manos antes de aplicar los criterios de la Crítica Textual es **Greenberg**, quien en una comunicación de 1977 afirmaba que

para evitar la alteración prematura del texto, exégesis y crítica textual deben proceder juntas iluminándose mutuamente. El exégeta, cuya tarea consiste en interpretar el texto que tiene entre las manos, debe partir de la hipótesis de que todos los elementos del texto son importantes, o lo que es lo mismo, que contribuyen a dar sentido a su contexto. Solo así se mantiene alerta para descubrir [...] el diseño, si es que existe; el exégeta se aferrará a esta

⁸⁵ J. Derrida, “Torres de Babel”, *RF* 5 (1987) 35-68.

⁸⁶ J. Derrida, *Dar la muerte* (Barcelona 2000).

⁸⁷ J. H. Miller, *Cruce de fronteras: traduciendo teoría* (Valencia 1993).

⁸⁸ Cf. lo dicho respecto de la expresión “tomarse en serio” en el apartado 1.4.2.

*hipótesis hasta que le asalte el desconcierto, momento en el que se inclinará a pensar que existe algún defecto en el texto.*⁸⁹

Weiss también señala la importancia que la lectura atenta de los textos tiene para un buen ejercicio de Crítica Textual. En *The Bible from Within* se pregunta por la pertinencia del *close reading* para la exégesis bíblica y afirma lo siguiente:

*“Interpretación Total”⁹⁰ y crítica textual van de la mano; ambas se esfuerzan por interpretar —y, en caso necesario, enmendar— el texto a partir de la exégesis, al tiempo que evitan una y otra vez la eiségesis. Centrarse con detenimiento en el texto mismo —“Interpretación Total”— es la única orientación fiable para la crítica textual.*⁹¹

Cabe destacar la importancia que han adquirido los estudios comparativos entre la Septuaginta y el TM que no solo pretenden justificar la elección de unas variantes en lugar de otras, sino que también han sacado a la luz las peculiaridades narrativas y los intereses teológicos de cada una de estas ediciones, algo que ya pusieron de manifiesto en fecha temprana autores como Thenius,⁹² Wellhausen,⁹³ Klostermann,⁹⁴ Driver,⁹⁵ Benzinger⁹⁶ y —en cierta medida— Burney.⁹⁷ Por lo que respecta al ciclo de Elías, el ejemplo reciente más exhaustivo es la obra de **Hugo** *Les deux visages d'Élie*, donde combina su trabajo de Crítica Textual con el respeto por la lógica narrativa, lo cual le permite analizar las variantes sin necesidad de atomizar los relatos que componen 1 Re 17-18. En dicha obra concluye que el TM y los LXX ofrecen dos rostros distintos del profeta Elías —de ahí el título de su trabajo—; salvo excepciones, la revisión realizada por el TM presenta tres énfasis que lo diferencian de la Septuaginta: 1) la teología profética se modifica para acentuar la supremacía de la acción de Yahvé por encima de la actuación del profeta; 2) el retrato del rey Ajab

⁸⁹ M. Greenberg, “The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text. A Sampling from Ezekiel ii 1-iii 11”, en *Congress Volume. Göttingen 1977* (Leiden 1978) 147. Cf. G. Gerleman, “The Song of Deborah in the Light of Stylistics”, *VTT* 1 (1951) 169.

⁹⁰ La expresión *total interpretation* de Weiss sustituye a la de *close reading* que venía promulgando la Nueva Crítica norteamericana.

⁹¹ M. Weiss, *Bible from Within*, 70s.

⁹² O. Thenius, *Die Bücher der Könige* (Leipzig 1849).

⁹³ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín 1899).

⁹⁴ A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Nördlingen 1887).

⁹⁵ S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (Oxford 1890).

⁹⁶ I. Benzinger, *Die Bücher der Könige erklärt* (Friburgo 1899).

⁹⁷ C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (Oxford 1903).

acentúa su idolatría y, con ello, su culpabilidad; y 3) la idolatría de la casa real se muestra de forma abrumadora y explícita. Hugo da por confirmadas estas tres hipótesis tras analizar 1 Re 19 en el primer capítulo de *Soundings in Kings*, donde afirma:

*No debemos olvidar que el texto debe ser leído como una unidad y que, siempre y cuando resulte conveniente, no debe realizarse una lectura atomizada del texto con el objetivo de identificar y clasificar las diferencias [...]. El texto es una unidad de sentido que como tal ha sufrido una evolución textual y literaria en su transmisión más antigua.*⁹⁸

En esta misma línea, **Law**⁹⁹ afirma en su artículo de 2011 que no se puede dar razón de las divergencias existentes entre el texto de 1 Re del TM y el de 3 Re de la Septuaginta únicamente a partir de los estudios lexicográficos o sintácticos, ya que existen numerosas variantes que no pueden explicarse apelando a meras cuestiones técnicas, como el resultado de simples errores o cambios realizados por el traductor o el copista –corrupciones, armonizaciones, entre otros–. Las numerosas reordenaciones de la narración en la primera parte de 1 Reyes,¹⁰⁰ las versiones alternativas de un mismo texto –cf. 3 Re 2 (LXX) y el relato de 12,24a-z–, los sumarios de 1 Re 2 referidos a la sabiduría de Salomón, los duplicados como el que encontramos en 3 Re 16,28a-h y 3 Re 9,9a, etc., deben atribuirse a diferentes tradiciones textuales con su propia intención narrativa y teológica.

Desde el análisis de las nuevas lecturas literarias se ha enfatizado todavía más esta cuestión metodológica para evitar las armonizaciones que diluyen los énfasis característicos de cada versión. En su contribución de 1996 a la obra colectiva *The Study of the Ancient Near East in the 21st Century*, **Berlin** considera inapropiado disolver las diferencias entre, por ejemplo, las versiones del TM, los LXX o los manuscritos del Mar Muerto para lograr dar con una única *Vorlage*, ya que tales diferencias se

⁹⁸ P. Hugo, “Text and Literary History: The Case of 1 Kings 19 (MT and LXX)”, en K.-P. Adam y M. Leuchter (eds.), *Soundings in Kings: Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship* (Mineápolis 2010) 17.

⁹⁹ T. M. Law, “How Not to Use 3 Reigns: A Plea to Scholars of the Book of Kings”, *VT* 61 (2011) 280-297.

¹⁰⁰ Es el caso de, por ejemplo, la reordenación de 1 Re 3,1 y 9,16-17 en 3 Re 5,14a. Por lo que respecta al ciclo de Elías, el relato de la viña de Nabot sigue al conjunto de 1 Re 17-19 en la Septuaginta, y los capítulos dedicados a las guerras arameas son consecutivos. No obstante, en opinión de Fernández Marco no está probado que la reordenación que se aprecia en los LXX ya formara parte de su texto hebreo base; N. Fernández Marco y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia Griega. Septuaginta, II. Libros históricos* (Salamanca 2011) 319.

deben a –e iluminan– tanto los distintos contextos en los que surgieron como a sus primeros receptores.¹⁰¹

Aunque la aplicación sistemática de este criterio a la hora de fijar el texto bíblico corre el peligro de una aproximación excesivamente ingenua a la problemática de la Crítica Textual, en el capítulo cinco hemos tenido en cuenta la apreciación de Greenberg y Weiss como estrategia de lectura y criterio de análisis de las variantes que, a nuestro juicio, señalan una intención narrativa característica del TM.

¹⁰¹ A. Berlin, “A Search for a New Biblical Hermeneutics: Preliminary Observations”, en J. S. Cooper y G. M. Schwartz, *The Study of the Ancient Near East in the 21st Century: The William Foxwell Albright Centennial Conference* (Indiana 1996) 195-207.

2.4 Hacia una poética específicamente veterotestamentaria¹⁰²

Por último, aunque no menos importante, el interés cruzado de críticos literarios y exégetas bíblicos ha cristalizado en una narratología específica aplicada a la Biblia, en primer lugar a los evangelios¹⁰³ y Hechos¹⁰⁴ y solo después a la BH, en especial a Gn¹⁰⁵ y 1-2 Sm.¹⁰⁶ Estos dos últimos textos son un campo privilegiado para

¹⁰² Para una introducción al análisis narrativo del AT, cf. J. Licht, *Storytelling in the Bible* (Jerusalén 1978); P. Miscall, *The Workings of Old Testament Narrative* (Filadelfia 1983); D. M. Gunn y D. N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford 1993); C. Westermann, *Erzählungen in den Schriften des Alten Testaments* (Stuttgart 1998); Y. Amit, *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible* (Mineápolis 2001); J.-L. Ska, J.-P. Sonnet y A. Wénin, *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento* (Estella 2001); K. Seybold, *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament* (Stuttgart 2006); T. Dennis, *Lo and Behold! The Power of Old Testament Storytelling* (Londres 2010); J.-L. Ska, “Nuestros padres nos contaron”. *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento* (Estella 2012).

¹⁰³ Cf. las obras de los años ochenta de E. S. Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco 1986); G. R. O’Day, *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim* (Filadelfia 1986); D. R. Bauer, *The Structure of Matthew’s Gospel: A Study in Literary Design* (Sheffield 1988); J. L. Staley, *The Print’s First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (Atlanta 1988); J. D. Kingsbury, *Matthew as Story* (Filadelfia 1988); *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, Disciples* (Filadelfia 1989); R. J. Karris, *Luke, Artist and Theologian: Luke’s Passion Account as Literature* (Nueva York 1989); S. Moore, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven 1989).

¹⁰⁴ Cf. R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols. (Filadelfia 1986); J. A. Darr, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* (Louisville 1992); S. M. Sheely, *Narrative Asides in Luke-Acts* (Sheffield 1992); W. S. Kurz, *Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative* (Louisville 1993); R. P. Thompson y T. E. Philips (eds.), *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson* (Macon 1998); J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (Lovaina 1999); D. A. Hume, *The Early Christian Community: A Narrative Analysis of Acts* (Tubinga 2011).

¹⁰⁵ Cf. J. P. Fokkerman, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Structural and Stylistic Analysis* (Assen 1975); H. C. White, *Narration and Discourse in the Book of Genesis* (Cambridge 1991); R. Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (Nueva York 1996); W. L. Humphreys, *The Character of God in the Book of Genesis. A Narrative Appraisal* (Louisville 2001); D. W. Cotter, *Genesis* (Collegeville 2003).

¹⁰⁶ Cf. J. P. Fokkerman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis*, 4 vols. (Assen 1981-1993); R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist* (Indianápolis 1989); *David and the Deuteronomist* (Indianápolis 1993); D. Jobling, *1 Samuel* (Collegeville 1998); C. Morrison, *2 Samuel* (Collegeville 2001). Alter y Sternberg han incluido el análisis de algunos episodios de 1-2 Samuel en sus monografías *The Art of Biblical Narrative* y *The Poetics of Biblical Interpretation*, respectivamente.

el análisis literario, ya que nos encontramos con *tramas complejas y personajes densos y bien perfilados que han influido de forma poderosa en la tradición judeocristiana. Para llevar a cabo su análisis, la narratología ha ido elaborando un complejo constructo teórico no exento de contradicciones y definiendo conceptos tales como *"intriga", "focalización", "temporalidad", "punto de vista", "*actante", etc., que se aplican al estudio de los relatos bíblicos.¹⁰⁷ Presentar en detalle el aparato teórico referido al estudio de la *trama, la caracterización de los personajes, la voz narrativa, el análisis del tiempo narrativo, etc., supera con creces los intereses del presente trabajo, por lo que hemos optado por incluir al final un glosario donde solo se definen las categorías que operan en el análisis de los capítulos cuatro al ocho, tal y como apuntábamos en el capítulo uno.

Como queda dicho, los primeros teóricos que esbozan una narratología bíblica son especialistas seculares en teoría o crítica literaria, no exégetas. Conscientes del carácter peculiar de los relatos bíblicos que ya pusiera de manifiesto Auerbach, exégetas y críticos literarios¹⁰⁸ han tratado de afinar sus teorías para dar razón de las peculiaridades de la narrativa veterotestamentaria. Una de las especificidades que más ha llamado la atención de intérpretes tan tempranos como Ibn Ezra¹⁰⁹ es que las **repeticiones** parecen caracterizar el estilo de las narraciones bíblicas.¹¹⁰ Los relatos juegan con patrones numéricos, aliteraciones, palabras clave, breves *escenas y

¹⁰⁷ El análisis narrativo ha surgido en medio del complejo entramado de las poéticas herederas del giro lingüístico. Apenas hay un solo debate abierto, disciplina desarrollada o manual al uso que haya inspirado a todos los narratólogos, de ahí que Herman titule *Narratologies* –en plural– las corrientes postclásicas; D. Herman (ed.), *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis* (Columbus 1999); cf. B. Richardson, "Recent Concepts of Narrative and the Narratives of Narrative Theory", *Sty* 34/3 (2000) 168-175; M. Fludernik, "Beyond Structuralism in Narratology: Recent Developments and New Horizons in Narrative Theory", *Ang* 11/1 (2000) 83-96; A. Nünning, "Towards a Cultural and Historical Narratology: A Survey of Diachronic Approaches, Concepts, and Research Projects", en B. Reitz y S. Rieuwerts, *Anglistentag 1999 Mainz: Proceedings* (Trier 2000) 345-373.

¹⁰⁸ Por ejemplo, Berlin advierte de la inutilidad de aplicar indiscriminadamente una poética general a los textos veterotestamentarios; *Poetics*, 19.

¹⁰⁹ A. Ibn Ezra, *Commentary to Exodus* (Praga 1840), cf. sus notas *ad hoc* a Éx 20,1; 18,21; 32,9.

¹¹⁰ Cf. J. Licht, *Storytelling*, 51-95; R. Alter, *Art*, 88-113; M. Sternberg, *Poetics*, 365-440; J.-L. Ska, J.-P. Sonnet y A. Wénin, *Análisis narrativo*, 35-37; S. Bar-Efrat, *Arte de la narrativa*, 205-209.268-274; A. Berlin, *Poetics, ad hoc*; H. van Dyke Parunak, "Some Axioms for Literary Architecture", *Sem* 8 (1982) 1-16; D. M. Gunn y D. N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford 1993) 148-155; J. T. Walsh, *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative* (Collegeville 2001) 7ss.145ss; J.-L. Ska, *Nuestros padres*, 35ss.95s.

*episodios que se repiten,...¹¹¹ algo típico de las tradiciones orales. Cassuto concreta más su origen y considera que esta peculiaridad estilística se origina en la literatura épica del antiguo Oriente Medio, de forma particular en Ugarit.¹¹²

Dado el minimalismo que parece caracterizar los *episodios de la narrativa bíblica –apenas hay detalles que podríamos considerar gratuitos–, no hay duda que las repeticiones tienen una intención narrativa, cuestión que Satterthwaite¹¹³ ha estudiado con detalle. En su opinión, el narrador emplea la repetición para enfatizar puntos, sugerir conexiones entre acontecimientos, señalar el clímax, apuntar interpretaciones y evaluaciones,... La repetición de elementos puede indicar estabilidad, orden, inevitabilidad, unanimidad, obediencia, o bien puede marcar contrastes, establecer un conflicto, parodiar una situación o un personaje, etc.

En el caso de 1 Re 19, las repeticiones son un elemento estilístico de primer orden.¹¹⁴ Destacamos las tres siguientes: 1) se repite un mismo patrón narrativo al ser alimentado Elías en dos ocasiones durante su estancia en el desierto; 2) la repetición *verbatim* de los vv. 9b-10.13b-14 enmarca la teofanía; y 3) se repite la negación de tres componentes teofánicos tradicionales en 19,11s.

Otra de las peculiaridades observadas por exégetas y críticos literarios es la **brevidad** de los relatos veterotestamentarios;¹¹⁵ la mayoría presentan un único acontecimiento que recurre a poca información de su contexto inmediato. Estos

¹¹¹ Savran menciona en su obra *Telling and Retelling* al menos once tipos diferentes de repeticiones –los *leitmotiv*, la repetición de expresiones o frases clave, resúmenes, secuencias, el esquema oráculo-cumplimiento, etc.– y se dedica a estudiar un tipo concreto de repetición, la cita; *Telling and Retelling. Quotation in Biblical Narrative* (Bloomington 1988), 6s. Brichto incluye entre las técnicas de repetición la sinóptica/resumen y la expansiva, que considera únicas de la BH. H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 245.

¹¹² U. Cassuto, “Biblical and Canaanite Literature”, en *Biblical and Oriental Studies. Bible and Ancient Oriental Texts*, 2 (Jerusalén 1975) 29-32; “The Israelite Epic”, *id.*, 77-79.

¹¹³ P. E. Satterthwaite, “Narrative Criticism: The Theological Implications of Narrative Techniques”, en W. A. VanGemeren (ed.), *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis. The Introductory Articles from the New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids 1999) 122-125.

¹¹⁴ Carlson afirma que la repetición es un rasgo literario típico del ciclo de Elías; “Élie a l’Horeb”, 420ss. Cf. G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Salamanca 1973) 162; B. Becking, “Elijah at Mount Horeb. Reading 1 Kings 19:9-18”, en *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History* (Gottinga 2007) 25; J. Lust, “Elijah and the Theophany on Mount Horeb”, en *La notion biblique de Dieu* (Lovaina 1976) 92; C. Yebra Rovira, “Dios y Elías”, 455.469.

¹¹⁵ Cf. J. Licht, *Storytelling in the Bible* (Jerusalén 1978) 24ss.50ss; J.-L. Ska, J.-P. Sonnet y A. Wénin, *Análisis narrativo*, 14s.

*episodios –a menudo apenas conectados entre sí por el tema, un personaje o términos clave– se van encadenando para formar secuencias más largas.¹¹⁶ Marguerat afirma que

*el material narrativo en la Biblia no ofrece, salvo excepciones, largos relatos que se desplieguen de forma continua a la manera de una novela de Balzac. La narración bíblica se compone más bien de una sucesión de episodios, a veces breves y a veces largos, cuya lectura seguida no borra la impresión de relato entrecortado.*¹¹⁷

Licht considera que el ciclo de Elías es precisamente un ejemplo de esta narrativa típicamente veterotestamentaria, donde la cadena de relatos y de su relación causa-efecto no está elaborada con cuidado. Es la propia historia que dio lugar a tales relatos lo que crea esa secuencia, no la habilidad de los narradores:

*Los narradores no articularon con cuidado estas secuencias, racimos, cadenas o ciclos de historias, sino que las unieron de forma accidental. Tenemos relatos sobre Elías, no su biografía.*¹¹⁸

Si bien es cierto que la lectura seguida del ciclo de Elías da la impresión de una secuencia entrecortada, no es menos cierto que los editores trataron de hilvanar los diferentes *episodios con esmero, tal y como demuestra la cuidadosa articulación de la *intriga que analizaremos en el capítulo cuatro y las múltiples referencias intertextuales que presentaremos en el capítulo seis. Las tensiones entre 1 Re 19 y los dos capítulos anteriores indican que el *episodio del Horeb pudo circular de forma independiente antes de su incorporación al ciclo de Elías;¹¹⁹ pero su inserción fue guiada por una lógica narrativa que trató de dar coherencia al ciclo, tal y como demuestran los trabajos que desde el análisis narrativo se han realizado de su estructura, algunos de los cuales nos ocuparán en el capítulo seis,¹²⁰ así como por los intereses ideológicos que pone de manifiesto la lectura intertextual a la luz del relato

¹¹⁶ J. Licht, *Storytelling*, 27. Cf. J.-L. Ska, *Nuestros padres*, 13s.

¹¹⁷ D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 53.

¹¹⁸ J. Licht, *Storytelling*, 123s.

¹¹⁹ 1 Re 17-18 están unificados por el tema de la sequía prolongada, mientras que el cap. 19 lo está por la crisis del profeta. Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (Salamanca 1976) 35; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 5; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 229; J. T. Walsh, *1 Kings*, 264s, entre otros.

¹²⁰ Cf. los mencionados trabajos de R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 430; R. L. Cohn, “Literary Logic”, 333-350. D. D. Herr, “Variations”, 292-294; B. O. Long, “Artistry in Hebrew Historical Narrative”, 31s; D. Lawrie, “Telling of(f) Prophets”, 164ss.

de la sequía (1 Re 17-18) y de las tradiciones teofánicas del éxodo-Sinaí asociadas a Moisés (Éx 33s).

Junto a su brevedad, cabe destacar que los relatos bíblicos, como la mayoría de los relatos populares, están más interesados en la **acción** o la ***intriga** que en explicitar la psicología de los personajes o en las descripciones esteticistas de lugares, objetos, rostros, etc. Esta característica, ya observada por Gunkel en su comentario a Gn en referencia a Jacob y Esaú, Lía o Raquel,¹²¹ así como por Auerbach en *Mimesis* desde una óptica más general,¹²² ha sido constatada por buena parte de narratólogos contemporáneos.¹²³ La BH no suele ofrecer descripciones detalladas de los personajes, sino que presenta solo los rasgos necesarios para el desarrollo de la *trama, ya se trate de ciertas peculiaridades físicas,¹²⁴ de su posición social, de la profesión o su gentilicio.¹²⁵ Aunque uno de los tópicos más extendidos es que la BH no está interesada en presentar el mundo interior de los personajes, Alter¹²⁶ y Bar-

¹²¹ “Cuando [los narradores] destacan ciertas cualidades de sus personajes se hace evidente que dicha característica está subordinada por completo a la trama. Se describe la cualidad de la persona que resulta necesaria para el desarrollo de la acción; el resto es omitido”. H. Gunkel, *Genesis. Übersetzt und erklärt* (Gotinga 1977⁹) xxxix.

¹²² Cuando compara en el primer capítulo de su obra el estilo narrativo de Homero en *La Odisea* y el relato de la *agedá* de Gn 22, Auerbach describe el estilo bíblico en los siguientes términos: “Las figuras están trabajadas tan solo en aquellos aspectos de importancia para la finalidad de la narración, y el resto permanece oscuro; únicamente los puntos culminantes de la acción están acentuados, y los intervalos vacíos; el tiempo y el lugar son inciertos y hay que figurárselos; sentimientos e ideas permanecen mudos, y están nada más que sugeridos por medias palabras y por el silencio; la totalidad, dirigida hacia un fin con alta e ininterrumpida tensión y, por lo mismo, tanto más unitaria, permanece misteriosa y con trasfondo”; *Mimesis*, 17.

¹²³ Cf. M. Sternberg, *Poetics, ad hoc*; D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 67-93; J.-L. Ska, J.-P. Sonnet y A. Wénin, *Análisis narrativo*, 9-11; S. Bar-Efrat, *Arte de la narrativa*, 59-66; J.-L. Ska, *Nuestros padres*, 20ss.

¹²⁴ Según Berlin, la BH evita la descripción exhaustiva de los seres humanos, como si la prohibición de hacer imágenes de la divinidad se hubiera extendido a la descripción literaria de los personajes (*Poetics*, 34s). Su afirmación nos parece más una veleidad poética que una afirmación técnica, ya que no parece haber ninguna relación entre un fenómeno y otro. Aunque buena parte de la crítica aduce la economía de medios como razón para esta falta de detalle en las descripciones físicas, también pueden aducirse otros motivos: 1) el aspecto físico se deja a la imaginación de lectores u oyentes; 2) lo realmente relevante de los personajes bíblicos es su condición social y no su aspecto —con contadas excepciones masculinas como la de Absalón—, salvo en el caso de las mujeres, donde a menudo se alude a su belleza o falta de ella (Tamar, Lía, Raquel, Betsabé, Abisag, Ester, etc.).

¹²⁵ Cf. M. Sternberg, *Poetics*, 321-341.

¹²⁶ R. Alter, *Art*, 114-130.

Efrat¹²⁷ ofrecen una larga lista de ejemplos de lo contrario, donde el lector se asoma a las fuertes emociones, las complejas motivaciones o las profundas reflexiones de los personajes.¹²⁸ En el caso que nos ocupa, el motor de la *intriga es precisamente el estado de ánimo del profeta –el miedo ante la amenaza de muerte pronunciada por la reina Jezabel–, y la narración nos permite vislumbrar con sutileza el drama interior que atraviesa el tisbita, tal y como veremos en los capítulos seis y siete.

Otro de los aspectos que centran el interés del análisis narrativo de los relatos veterotestamentarios es la **casi absoluta ausencia del estilo indirecto**. Abunda, sin embargo, el estilo directo con fórmulas que introducen las diferentes voces del relato, algo por otra parte característico de la cultura oral.¹²⁹ Alter¹³⁰ es uno de los que ha analizado en profundidad las funciones del diálogo en la *trama, el cual permite jugar con diferentes puntos de vista, caracteriza a los personajes, contrasta la omnisciencia del narrador con la poca fiabilidad de los personajes, etc. El caso de 1 Re 19 confirma la importancia del estilo directo, ya que la amenaza de Jezabel (19,2), el soliloquio de Elías (19,4), las órdenes del mensajero (19,5.7), el diálogo con Yahvé (19,9-18) y el breve cruce de palabras con Eliseo (19,19-21) ocupan casi la totalidad del capítulo.

Un último ejemplo de peculiaridad estilística abordada por la crítica retórica o el análisis narrativo es la figura del **narrador omnisciente** en tercera persona, característico de casi toda la BH.¹³¹ El narrador no se presenta como testigo ocular de los hechos –en muchos casos como las teofanías o los relatos de vocación no hay verificación posible–, sino que reclama su credibilidad y fiabilidad por el hecho de ser omnisciente, lo que equivale a la capacidad de estar en cualquier momento y lugar, incluso dentro de la mente de los personajes. En opinión de Sternberg, el Dios omnisciente de las narraciones veterotestamentarias se refleja en esta técnica narrativa concreta,¹³² que considera directamente relacionada con la profecía.¹³³ Por lo que

¹²⁷ S. Bar-Efrat, *Arte de la narrativa*, 66-81.

¹²⁸ Cf. A. Berlin, *Poetics*, 23-82.

¹²⁹ J. Licht, *Storytelling*, 39.

¹³⁰ R. Alter, *Art*, 63-87. Cf. M. Sternberg, *Poetics, ad hoc*; H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 245.

¹³¹ Cf. M. Sternberg, *Poetics*, 58-185; A. Berlin, *Poetics*, 43; J.-L. Ska, J.-P. Sonnet y A. Wénin, *Análisis narrativo*, 18-20; S. Bar-Efrat, *Arte de la narrativa*, 19-28; D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 23-25; J.-L. Ska, *Nuestros padres*, 16s.44.

¹³² Más importante que el atributo de la omnipotencia –que sitúa en un nivel secundario– es la omnisciencia del Dios bíblico. Según Sternberg, el narrador omnisciente es un desarrollo temprano de la narrativa bíblica, frente a los relatos tardíos en primera persona de Esdras y Nehemías; *Poetics*, 84-128.

respecta a 1 Re 19, el narrador omnisciente juega al escondite con información clave, lo que exige al lector un esfuerzo interpretativo para comprender la lógica del relato: si por un lado es el único que puede advertir al lector de la verdadera razón de la huida de Elías (19,3), sin embargo oculta otras cuestiones igualmente importantes para dar sentido al *episodio narrado, p. ej., si Elías viaja al Horeb comisionado por Yahvé o por iniciativa propia, o cuál es el objetivo último de su “peregrinaje” a la montaña de Dios, asuntos que nos ocuparán en los capítulos seis y siete.

En el análisis de estas y otras especificidades de la narrativa bíblica, las poéticas europea y anglosajona presentadas en el apartado 2.2 se entrecruzan con una tercera vía protagonizada por **intérpretes judíos** que estudian la BH a partir del aparato crítico propuesto por las nuevas escuelas literarias,¹³⁴ al cual unen la tradición midrásica, en especial la haggádica, y el concepto de *Leitwort* propuesto por Buber, al que volveremos en breve. Conviene distinguir entre aquellos autores con una marcada preocupación religiosa que se acercan al texto como Escritura y quienes abordan el *Tanak* desde una perspectiva laica como “artefacto” perteneciente a su patrimonio cultural. Entre los primeros se cuentan Rosenzweig y Buber, quienes atrajeron la atención sobre la poética bíblica durante los años veinte y treinta del siglo pasado con su obra *Die Schrift und ihre Verdeutschung*,¹³⁵ que trataba de revitalizar la BH en su contexto germano-judío. Siguiendo su estela, el rabino Weiss publica treinta años después *The Bible from Within. The Method of Total Interpretation*,¹³⁶ obra dedicada a la poesía hebrea y escrita originalmente en hebreo, que no será traducida al inglés hasta 1984. En ella presenta una metodología heredera de la Nueva Crítica norteamericana¹³⁷ que se opone al modelo diacrónico dominante. Otra de las figuras

¹³³ M. Sternberg, *Poetics*, 12.

¹³⁴ Cf. R. Detweiler y V. K., Robbins “From New Criticism”, 229.

¹³⁵ M. Buber y F. Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlín 1936). El primero se dedicó a estudiar los *Leitmotive* –repeticiones de palabras clave o raíces–, y el segundo escribió “The Secret of Biblical Narrative Form”. Cf. M. Buber, *How to Read the Bible* (Nueva York 1982). El crítico literario Alter ha reconocido la influencia que la noción de *leitmotiv* tiene en su obra; *Art*, 92-95.

¹³⁶ M. Weiss, *The Bible from Within. The Method of Total Interpretation* (Jerusalén 1984). Un año más tarde publica en la revista *Molad* “The Poetics of Biblical Narrative: Researching the Biblical Narrative according to the Latest Methods of Literary Criticism”. Cf. “Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel”, *VT* 13 (1963), 456-475; “Die Methode der ‘Total Interpretation’”, en P. H. B. de Boer (ed.), *Congress Volume Uppsala 1971* (Leiden 1972), 88-112.

¹³⁷ La expresión *total interpretation* de Weiss corre paralela a la de *close reading* que empleaba la Nueva Crítica norteamericana. Cf. M. Weiss, *Bible from Within*, 35.

influyentes es la de Greenberg, quien en su artículo “Can Modern Biblical Scholarship Have a Jewish Character?”¹³⁸ celebra la aparición de exégetas judíos interesados en los métodos literarios.

Entre los que estudian la BH sin intereses explícitamente confesionales y la consideran tanto parte de su herencia judía particular como del patrimonio cultural universal podemos situar a los críticos literarios y exégetas pertenecientes a la llamada “escuela de Tel Aviv”,¹³⁹ muy cercana al Formalismo ruso y encabezada por Sternberg, cuya influencia hace que se prefiera el término “poética” en el ámbito angloparlante en lugar de “narratología”, característico de la producción europea. Aunque la obra más famosa de Sternberg es sin duda *The Poetics of Biblical Narrative*, su interés en la poética bíblica se remonta a 1968, cuando él mismo y Perry publican en hebreo un provocativo artículo titulado “El rey a través de una mirada irónica”,¹⁴⁰ que da un gran impulso al método sincrónico en el ámbito de investigación judío.

No obstante, si tuviéramos que señalar un antes y un después en la exégesis veterotestamentaria lo situaríamos en la obra de **Alter** *The Art of Biblical Narrative*, surgida de diversas colaboraciones en la revista *Commentary*, ya que tras su publicación en 1981 surgen decenas de monografías y cientos de artículos dedicados al estudio literario de la Biblia.¹⁴¹ Como queda dicho a lo largo de esta primera parte del trabajo, Alter no es el primero en considerar la Biblia como una obra literaria, pero sí en aplicar el análisis narrativo heredero de la Nueva Crítica norteamericana¹⁴² y en analizar sistemáticamente las formas y convenciones literarias de la BH que

¹³⁸ M. Greenberg, “Can Modern Critical Bible Scholarship Have a Jewish Character?”, *Im* 15 (1982/83) 7-12, reimpresso en M. Greenberg, *Studies in the Bible and Jewish Thought* (Filadelfia 1995) 3-8.

¹³⁹ Se trata de un equipo del *Porter Institute for Poetics and Semiotics* de la Universidad de Tel Aviv.

¹⁴⁰ M. Perry y M. Sternberg, “El rey a través de una mirada irónica: Las estrategias del narrador en el relato bíblico de David y Betsabé y dos excursos sobre teoría del texto narrativo”, *Hasifrut/Literature* I (1968) 263-292. El título original está en hebreo.

¹⁴¹ Para una valoración crítica del impacto de su reflexión, cf. R. N. Whybray, “On Robert Alter’s *The Art of Biblical Narrative*”, *JOT* 27 (1983) 75-86; D. Jobling, “Robert Alter’s, *The Art of Biblical Narrative*”, *id.*, 87-99; R. Boling (ed.), “Symposium: Biblical Narrative in New Perspective,” *BR* 31 (1986) 6-25. *Proof* 27 (2007) es un número especial dedicado al impacto de *The Art of Biblical Narrative* en la exégesis veterotestamentaria, editado por Weitzman.

¹⁴² Alter reconoce que los textos bíblicos son el resultado de un largo proceso redaccional a partir de fuentes diversas, pero en su estudio ignora los aspectos diacrónicos y privilegia el estudio de las convenciones narrativas, el frecuente uso de duplicados y repeticiones, las funciones del diálogo en la trama narrativa, el tipo de narrador, la caracterización de los personajes, etc.

consciente o inconscientemente operan en ella. En opinión de Alter, las formas literarias no solo son importantes por razones estéticas, sino porque su forma es inseparable de su mensaje religioso y moral. El exégeta Jobling¹⁴³ formulará dos críticas fundamentales a su obra: por un parte, la parcialidad a la hora de seleccionar los textos objeto de análisis, que no permiten inferir principios generales como Alter pretende; por otra, su excesivo y reiterado énfasis entusiasta en la singularidad del antiguo Israel y su literatura.¹⁴⁴ En opinión de Weitzman,¹⁴⁵ la obra resultó innovadora para buena parte de la exégesis bíblica,¹⁴⁶ si bien es muy conservadora desde el punto de vista de la teoría literaria, por ejemplo, en su concepto de lector o en el rechazo explícito de la crítica feminista y el Deconstruccionismo.¹⁴⁷

La exégeta **Berlin** se sitúa en la línea de Alter con su *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*,¹⁴⁸ donde se propone construir una poética de la narrativa bíblica a partir del análisis mismo de los textos y dejando al margen el aparato teórico de escuelas como el análisis estructural. Su estudio se centra en la *trama, el estudio de los personajes y del punto de vista, con especial atención a los comentarios que el narrador formula en el relato.¹⁴⁹ Resulta sugerente su análisis de la economía narrativa que caracteriza los textos veterotestamentarios, cómo se juega con las lagunas u omisiones narrativas, los resúmenes, los diálogos que ofrecen una información negada por el narrador, etc.

El crítico **Sternberg** publica en 1985 *The Poetics of Biblical Narrative*, obra que pronto se convierte en un auténtico *best-seller*. Como Alter, considera que uno de los mayores errores del análisis narrativo realizado en su tiempo es que ignora el contexto del Antiguo Oriente en el que se insertan los relatos bíblicos, pero polemiza con su trabajo al insistir en que tanto la historiografía bíblica como la narrativa de ficción son géneros literarios, y que ambas están guiadas por pretensiones de

¹⁴³ D. Jobling, “Robert Alter’s”, 89-94.

¹⁴⁴ Alter acuña los conceptos de *prose fiction*, *historicized fiction* y *fictionalized history* para definir la literatura bíblica que, en su opinión, es una innovación específicamente judía debida al monoteísmo que caracteriza la BH y que la distancia de la literatura del Cercano Oriente Medio.

¹⁴⁵ S. Weitzman, “Before and After”, 200s.

¹⁴⁶ Aunque Alter suele defender una datación muy conservadora de los textos bíblicos.

¹⁴⁷ Cf. D. Jasper, “Lecturas literarias de la Biblia”, en J. Barton, *La interpretación bíblica*, hoy (Santander 2001) 46.

¹⁴⁸ A. Berlin, op. cit.; cf. *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington 1985).

¹⁴⁹ Por ejemplo, en 1 Re 12,15 el narrador atribuye las acciones humanas a la causalidad divina, al plan de Yahvé, algo que caracteriza la teología deuteronomista.

historicidad, ultimidad y verdad¹⁵⁰ que en el caso de la BH incluyen legitimar la existencia del pueblo de Israel, su derecho a la tierra, etc.¹⁵¹ En consecuencia, los relatos bíblicos están menos preocupados por informar sobre el pasado que por formar el presente y determinar el futuro de la comunidad a la que se dirigen. Sus análisis son especialmente reveladores al sacar a la luz las ambigüedades del relato, la *ironía dramática y la influencia que las lagunas creadas por el narrador tienen en el proceso de lectura.

Un cuarto autor que impulsa el análisis narrativo aplicado a la BH es **Bar-Efrat**, quien en su trabajo de 1989 organiza el arte de la narrativa bíblica a partir de las categorías de narrador, personaje, *trama, tiempo-espacio y estilo, aunque sin prestar atención a estos conceptos fuera de la BH. Otorga gran importancia a la forma en que el narrador media la narración a través de la evaluación de los personajes o de las explicaciones que dirigen al lector evitando interpretaciones erróneas y anticipándose a sus preguntas.¹⁵²

Aterrizando en la materia que nos ocupa, uno de los exégetas que abre el camino al análisis literario de la historia deuteronomista es **Polzin**, quien en línea con los postulados de Soter e influido por las obras de Bajtín y Sternberg inaugura en 1980 una serie de análisis literarios sobre la historia deuteronomista con *Moses and the Deuteronomist*.¹⁵³ Critica a exégetas como Noth, los cuales cayeron en la cuenta del alto grado de composición artística de los materiales, pero ignoraron sus peculiaridades.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Sternberg coincide con el citado Auerbach al considerar que lo que está en juego en el caso de los relatos bíblicos es la verdad estética y religiosa. En *Mímesis*, Auerbach reconoce que las pretensiones de la BH van mucho más allá que la de cualquier clásico de la literatura: “Su intención no es el encanto sensorial, y si a pesar de ello producen vigorosos efectos plásticos, es porque los sucesos éticos, religiosos, íntimos que les interesan se concretan en materializaciones sensibles de la vida. Pero la intención religiosa determina una exigencia absoluta de verdad histórica. [...] La pretensión de verdad de la Biblia no solo es mucho más perentoria que la de Homero, sino que es tiránica: excluye toda otra pretensión. El mundo de los relatos bíblicos no se contenta con ser una realidad histórica, sino que pretende ser el único mundo verdadero, destinado al dominio exclusivo...” E. Auerbach, *Mímesis*, 20s.

¹⁵¹ M. Sternberg, *Poetics*, 24s.

¹⁵² S. Bar-Efrat, *Arte de la narrativa*, 15s.27s.

¹⁵³ R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History, I. Deuteronomy, Joshua, Judges* (Bloomington 1993). Parte de los capítulos 1 y 2 se publicaron como “Reporting Speech in the Book of Deuteronomy. Toward a Compositional Analysis of the Deuteronomistic History”, en B. Halpern y J. D. Levenson (eds.), *Traditions in Transformation* (Winona Lake 1981) 193-211.

¹⁵⁴ R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History, II. 1 Samuel* (San Francisco 1989) 11.

En línea con Sternberg, Polzin considera que el narrador omnisciente piensa y actúa como un profeta, configura y controla la *trama narrativa,¹⁵⁵ se inmiscuye en ella a través de la causalidad divina y con ello influye en la forma en que el lector interpreta el relato. Se centra por tanto en la intención que guía las digresiones y los comentarios del narrador, ya que considera que la perspectiva ideológica o punto de vista del narrador es el aspecto más importante de la voz narrativa.¹⁵⁶

Tras la emergencia en los años ochenta de las grandes figuras reseñadas arriba, en la formulación definitiva de una poética específicamente veterotestamentaria han desempeñado un papel clave diversas colecciones, entre las que sobresalen “Bible and Literature Series” –editada en Sheffield desde 1981–, “Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry” –de Liturgical Press–, “Literary Currents in Biblical Interpretation” –de los editores Fewell y Gunn–, “Indiana Studies in Biblical Literature” –dirigida por Marks–, “Biblical Interpretation Series” –editada en Brill por Anderson e Sherwood– así como “Semeia Studies” –heredera desde 2002 de la publicación periódica *Semeia*–.¹⁵⁷

En los últimos años se han publicado diversos análisis narrativos que estudian las peculiaridades estilísticas de los libros históricos, como el de Long, “Artistry in Hebrew Historical Narrative: Observations on 1-2 Kings”, el cual analiza la unidad del ciclo de Elías –volveremos a su análisis en el capítulo seis–. Junto a los trabajos mencionados al final del capítulo uno cabe destacar la monografía de Schmitz *Prophetie und Königtum*,¹⁵⁸ donde establece una metodología para el análisis del autor y del narrador bíblicos a partir de 1-2 Reyes y ofrece dos ejemplos de aplicación, 1 Re 13; 22. Por su parte, Cohn estudia en “Characterization in Kings”¹⁵⁹ los mecanismos de caracterización de los personajes en los libros de Reyes. Según Cohn, nos encontramos ante un caso peculiar dentro de la narrativa bíblica, en primer lugar, por el gran número de personajes que desfilan por sus páginas: reyes, profetas, etc. En

¹⁵⁵ Id., 96s.

¹⁵⁶ Id., 40. 21.

¹⁵⁷ Tres series creadas más recientemente abordan de forma tangencial los análisis herederos de las nuevas lecturas literarias y del giro narrativo, aunque sus intereses están más centrados en la Crítica Cultural o la relación entre Biblia y medios de comunicación. Se trata de “Biblical Limits” –de Routledge– y las colecciones “Gender, Culture, Theory” y “Biblicon”, ambas de Sheffield Academic Press.

¹⁵⁸ B. Schmitz, *Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern* (Tubinga 2008).

¹⁵⁹ R. L. Cohn, “Characterization in Kings”, en B. Halpern y A. Lemaire (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (Leiden 2010) 89-105.

segundo lugar, porque el narrador juzga una y otra vez a los personajes, a menudo con mano dura. Los relatos proféticos son a su vez singulares: si de algunos apenas sabemos el nombre del profeta, como Ajías de Siló, de otros leemos una *vita*, una suerte de biografía profética, como es el caso del profeta Eliseo.¹⁶⁰ Cohn también señala el alto grado de *intertextualidad a la hora de caracterizar los personajes; en concreto, la figura de Elías sobresale de la media al ser leído a la luz de Eliseo y Moisés.

Por último, buena parte de la producción que ha indagado en las especificidades de la BH se ha publicado en tres revistas de gran importancia para el análisis de las narraciones veterotestamentarias. En primer lugar, la revista *Semeia*, fundada por Funk, ha sido uno de los medios más importantes para dar a conocer el análisis narrativo. Su publicación se prolongó hasta 2002 y acogió en sus páginas lo más actual de la teoría literaria aplicada a la Biblia. En los años ochenta del siglo pasado fue clave a la hora de introducir el análisis estructural en EE. UU., sobre todo de la mano de autores como Crossan, Funk, Patte, Polzin, Via o White, aunque con el paso de los años se ha abierto a la Respuesta del Lector, el Deconstruccionismo, etc. En concreto, *Sem 3* (1975) está dedicado a la poética hebrea;¹⁶¹ en cuanto al análisis intertextual de la BH, el volumen *Sem 69-70* (1995) es de obligada lectura.¹⁶² En segundo lugar, la revista *Biblical Interpretation*, editada por Brill, ha ampliado sus áreas de interés para incluir las nuevas lecturas literarias.¹⁶³ Por último, en 1981 nace la revista *Prooftexts. A Journal of Jewish Literary History*, bajo el auspicio de Indiana University Press y con la participación de autores norteamericanos e israelíes. A lo

¹⁶⁰ Cf. A. Rofé, *Prophetic Stories*, 41-51.

¹⁶¹ Editado por R. C. Culley, incluye los siguientes artículos: R. C. Culley, “Themes and Variations in Three Groups of OT Narratives”, 3-13; D. M. Gunn, “David and the Gift of the Kingdom (2 Sam 2-4, 9-20, 1 Kgs 1-2)”, 14-45; B. O. Long, “The Social Setting for Prophetic Miracle Stories”, 46-63; S. E. McEvenue, “A Comparison of Narrative Styles in the Hagar Stories”, 64-80; R. Polzin, “The Ancestress of Israel in Danger”, 81-98; H. C. White, “French Structuralism and OT Narrative Analysis: Roland Barthes”, 99-127.

¹⁶² *Sem 69-70* incluye los siguientes artículos dedicados a la metodología intertextual: G. A. y G. A. Phillips, “Exegesis, Eisegesis, Intergesis”, 7-18; J. Voelz, “Multiple Signs, Aspects of Meaning, and Self as Text: Elements of Intertextuality”, 149-164; P. Miscall, “Texts, More Texts, a Textual Reader, and a Textual Writer”, 247-260; D. Boyarin, “Issues for Further Discussion: A Response”, 293-297.

¹⁶³ Cf. W. Kynes, “Beat Your Parodies into Swords, and Your Parodied Books into Spears: A New Paradigm for Parody in the Hebrew Bible”, *BI* 19/3 (2011) 276-310; C. Meyers, “Parables and Conflict in the Hebrew Bible”, *BI* 20/1 (2012) 188-189.

largo de estos años ha mostrado gran interés en el análisis literario de la BH como parte de la historia de la literatura judía clásica.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Cf. los artículos dedicados en los últimos cinco años a la BH: J. L. Wright, “The Commemoration of Defeat and the Formation of a Nation in the Hebrew Bible”, *Proof* 29/3 (2009) 433-472; F. H. Polak, “Book, Scribe, and Bard: Oral Discourse and Written Text in Recent Biblical Scholarship”, *Proof* 31/1-2 (2011) 118-140; Y. Lipshitz, “The Jacob Cycle in Angels in America: Re-Performing Scripture Queerly”, *Proof* 32/2 (2012) 203-238.

CAPÍTULO 3. LA PRÁCTICA DEL ANÁLISIS INTERTEXTUAL APLICADA A LA EXÉGESIS BÍBLICA

3.1 Introducción

Como hemos visto en los dos primeros capítulos, es un tópico afirmar que todo fenómeno contemporáneo encuentra su referente en los grandes clásicos. Por lo que respecta al tema que nos ocupará en este capítulo tres, Platón o Aristóteles ya elaboran teorías de la concepción imitativa o mimética de la poesía. El primero afirma que la poesía es una imitación de imitaciones, ya que el poeta copia los actos de creación precedentes, que son a su vez una copia de las cosas y los seres.¹ Por su parte, Aristóteles considera que la creación artística es una composición polifónica de otros textos conocidos por el poeta y por sus destinatarios, que posibilita aprehender lo universal presente en las cosas particulares.²

Además, los fenómenos de la *cita, la *alusión, el plagio, la *parodia, etc. no son exclusivos de la literatura contemporánea, sino que ya se encuentran en los clásicos.³ La presencia de estructuras, géneros o temas de otros autores integrados en un nuevo tejido textual es un hecho tan antiguo como la literatura misma. Tal y como apunta Pfister,

...aunque el concepto se ha acuñado en el marco de la posmodernidad, es un fenómeno que no se limita en absoluto a la escritura posmoderna. Desde los primeros orígenes rastreables en adelante, los textos literarios siempre se han referido no sólo a la realidad (imitatio vitae), sino también a otros textos anteriores (imitatio veterum), y las diversas prácticas intertextuales de la alusión y la cita, de la paráfrasis y la traducción, de la continuación y la adaptación, de la parodia y el travestimiento florecieron en el Renacimiento, en el Neoclasicismo y, por supuesto, en el Modernismo "clásico".⁴

¹ Platón, *La república* X, 317-321.

² Cf. V. M. de Aguiar e Silva, *Teoría literaria* (Madrid 1975) 103-106.

³ Cf. M. Worton y J. Still, *Influence and Intertextuality in Literary History* (1991) 2-5; H. F. Plett (ed.), *Intertextuality* (Berlín 1991) *ad hoc*; G. Allen, *Intertextuality* (Londres 2000) *ad hoc*.

⁴ M. Pfister, "How Postmodern is Intertextuality?," en H. F. Plett, *Intertextuality*, 210. Cf. M. Worton y J. Still, *Intertextuality*, 6-8.

La Biblia no es una excepción. Como afirma Jasper,

Dentro del canon mismo de la Escritura, tanto en la Biblia hebrea como en la cristiana, un complicado régimen de referencias cruzadas establece una red de intertextualidad que promueve lo que los críticos literarios modernos, desde T. S. Eliot hasta Harold Bloom y Julia Kristeva, han examinado de diversas maneras, a saber, las relaciones intrínsecas existentes entre los textos literarios y dentro mismo de éstos. En la Biblia, esto no sólo establece una coherencia teológica y literaria entre los libros del canon, sino que, además, hace posible una visión concreta de la “historia”...⁵

No obstante, si tuviéramos que localizar el origen del concepto de *“intertextualidad” en la poética contemporánea lo encontraríamos en la idea bajtiniana de “**dialogismo**” o “polifonía”, tal y como anunciábamos en el capítulo dos.⁶ El crítico literario y sociólogo ruso **Bajtín** acusa a los críticos literarios de su tiempo de presuponer que la comunicación entre el lector y la obra se produce de forma simple, directa y uniforme, como si se tratara de un monólogo que el texto dirige a su lector.⁷ Más bien al contrario: tanto la creación como la recepción del texto están condicionadas por el diálogo, por la presencia de mundos que compiten entre sí:

Tras haber generado un significado y tomado forma en un momento histórico particular y en un ambiente social determinado, la expresión viva no puede evitar situarse frente a miles de hilos dialógicos [...] tejidos por la conciencia socio-ideológica alrededor del objeto determinado por una expresión, no puede evitar convertirse en un participante activo en el diálogo social.⁸

Esta intuición es desarrollada y modificada cuarenta años después por **Kristeva**,⁹ la cual parte del concepto de dialogismo bajtiniano para fundamentar su

⁵ D. Jasper, “Lecturas literarias de la Biblia”, en J. Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (Santander 2001) 39.

⁶ Para una aplicación de la teoría bajtiniana a la exégesis bíblica, cf. D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington 1990); W. L. Reed, *Dialogues of the World: The Bible as Literature according to Bakhtin* (Oxford 1993).

⁷ Así es como parecen entender el proceso de comunicación el análisis retórico clásico e incluso algunas formas de análisis estructuralista.

⁸ M. Bajtín, *The Dialogic Imagination* (Austin 1981) 276s.

⁹ J. Kristeva, “Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman”, *Cr* 33 (1967) 438-465. Su concepto de intertextualidad se distancia del dialogismo bajtiniano al fusionar elementos de la filosofía de Husserl y el deconstruccionismo de Derrida, la ciencia política de Marx y la crítica ideológica de Althusser, el psicoanálisis de Freud y Lacan, la hermenéutica feminista o la lingüística estructuralista de Chomsky, un eclecticismo que –como queda dicho en los dos primeros capítulos– caracteriza la narratología postmoderna. Cf. J. Clayton y E. Rothstein (eds.), *Influence and Intertextuality in Literary History* (Madison 1991) 17-21.

teoría de la ***intertextualidad**.¹⁰ La concibe como una red de relaciones dialogales simultáneas e inevitables que se desarrollan entre el sujeto de la escritura, los destinatarios y los textos literarios, relaciones que producen significados variables, fluidos y contextuales.¹¹ Su modelo es translingüístico, es decir, va más allá de identificar textos o fuentes y de analizar unidades lingüísticas –términos, frases, párrafos– para identificar “ideogemas” textuales, que define como

*aquella función intertextual que puede leerse materializada a los distintos niveles de la estructura de cada texto, y que se extiende a lo largo de todo su trayecto, confiriéndole sus coordenadas históricas y sociales.*¹²

Para Kristeva, la significación de un texto no existe al margen de los productores de sentido, es decir, de sus receptores; estos han dejado de ser considerados meros decodificadores funcionales de la obra literaria para convertirse en los verdaderos productores de sentido.¹³ El texto ya no se entiende como el vehículo de una significación clausurada de antemano, sino como parte integrante de una red de asociaciones que el lector produce durante el acto de lectura.

Sin los pre-juicios, pre-comprensiones y asociaciones previas que todo lector aporta al proceso comunicativo, el texto resultaría indescifrable. Pero su importancia es todavía mayor cuando nos situamos en el análisis intertextual, ya que es el lector quien identifica y genera el carácter evocador de los *ecos a partir de su *enciclopedia personal. El sentido no se origina, por tanto, en una relación objetiva entre el texto y la realidad extra-textual, sino que surge de la yuxtaposición subjetiva de textos que los lectores concretos realizan en situaciones históricas y materiales específicas, lo cual produce a su vez una nueva constelación de textos, lectores y lecturas.

Junto al papel central del lector en la producción de sentido, el segundo principio hermenéutico que fundamenta el análisis intertextual es considerar la *intertextualidad como una cualidad intrínseca a toda obra literaria. Frente a la defensa que desde el siglo XVIII se hizo de la originalidad como señal inequívoca del genio literario,¹⁴ la poética contemporánea ha puesto de relieve el inevitable diálogo

¹⁰ J. Kristeva, *El texto de la novela* (Barcelona 1982). Cf. H.-P. Mai, “Bypassing Intertextuality: Hermeneutics, Textual Practice, Hypertext”, en H. Plett, *Intertextuality*, 30-59.

¹¹ Cf. H. P. Mai, “Bypassing Intertextuality”, 31.

¹² J. Kristeva, *El texto de la novela*, 16.

¹³ Cf. R. Barthes, *S/Z* (Madrid 2010) *ad hoc*.

¹⁴ Cf. E. Young, *Conjectures on Original Composition. In a Letter to the Author of Sir Charles Grandison* (Londres 1759); W. Duff, *An Essay on Original Genius; and Its Various Modes of Exertion in Philosophy and the Fine Arts, Particularly in Poetry* (Londres 1767).

que en todo texto se produce con otros textos, ya sea en la forma de *alusiones explícitas, *ecos, *huellas, etc. La siguiente afirmación de Kristeva, que adapta una frase de Bajtín, se ha convertido en una cita inexcusable en toda introducción al análisis intertextual que se precie:

*Cada palabra (texto) es una intersección de palabras (textos) donde puede leerse al menos un mundo (texto) diferente [...] todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto.*¹⁵

El objetivo del presente capítulo es doble. Por una parte, contextualizaremos el análisis que se desarrollará en los capítulos seis al ocho en el marco más amplio de la práctica intertextual en la ciencia bíblica veterotestamentaria, heredera de Bajtín, Kristeva o Barthes.¹⁶ Situaremos el presente trabajo entre los diferentes planteamientos de los polos representados por el análisis post-estructuralista y la *inner-biblical exegesis*. Por otra parte, al hilo de la discusión iremos señalando los conceptos básicos y los criterios de análisis que se aplicarán en la lectura intertextual del relato teofánico de 1 Re 19, herederos del modelo de *“transtextualidad” de Genette.

¹⁵ J. Kristeva, “Bakhtine”, 446. Cf. *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse* (París 1969); *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (Nueva York 1980). Barthes coincide con esta idea, aunque emplea la imagen de un “tejido” en *Image, Music, Text* (Nueva York 1977) 146.

¹⁶ A pesar de su larga trayectoria como crítico y teórico, la importancia de su contribución a la teoría de la intertextualidad es menor que en otros ámbitos. Cf. R. Barthes, “Texte, théorie du”, publicado originalmente en *Encyclopedia Universalis* (París 1973), disponible en <http://www.universalis.fr/encyclopedie/theorie-du-texte/>; *Le plaisir du texte* (París 1973) 58s.

3.2 El estudio del fenómeno de la intertextualidad en la exégesis veterotestamentaria reciente

Junto a obras teóricas que analizan el complejo fenómeno de la *intertextualidad en la Biblia,¹⁷ en la actualidad nos encontramos con una larga serie de artículos especializados, tesis doctorales y monografías dedicadas en buena parte a Job,¹⁸ Salmos¹⁹ e Isaías²⁰ en el caso de la BH, y a las cartas paulinas si nos referimos al NT.²¹ No obstante, sería un error concluir que se trata de una disciplina sólidamente establecida. Como veíamos en los dos primeros capítulos respecto de las diferentes comprensiones de la tarea del análisis literario y de la enorme diversidad terminológica que caracteriza las nuevas lecturas literarias, el concepto de “intertextualidad” tampoco es unívoco y sigue siendo objeto de controversia. En la actualidad es un término con múltiples pretensiones y precomprensiones que van desde las posturas más abarcantes —el estudio de toda manifestación cultural como

¹⁷ S. Draisma, *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Iersel* (Kampen 1989); D. N. Fewell (ed.), *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville 1992); G. W. Buchanan, *Introduction to Intertextuality* (Lewiston 1994); G. Aichele y G. A. Phillips (eds.), *Sem 69-70. Intertextuality and the Bible* (1995); J. C. de Moor, *Synchronic or Diachronic?* (Leiden 1998); *Intertextuality in Ugarit and Israel* (Leiden 1998); P. K. Tull, “Intertextuality and the Hebrew Scriptures”, *CuRe* 8 (2000) 59-90; S. D. Moore e Y. Sherwood, *The Invention of the Biblical Scholar: A Critical Manifesto* (Mineápolis 2011).

¹⁸ Cf. T. N. D. Mettinger, “Intertextuality: Allusion and Vertical Context Systems in Some Job Passages”, en H. A. McKay y D. J. Clines (eds.), *Of Prophet's Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday* (Sheffield 1993) 257-280; Y. Pyeon, *You Have Not Spoken What Is Right About Me: Intertextuality and the Book of Job* (Nueva York 2003); C. A. Newsom, “The Book of Job as Polyphonic Text”, *JSOT* 97 (2002) 87-108; *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations* (Oxford 2003).

¹⁹ Cf. B. L. Tanner, *The Book of Psalms Through the Lens of Intertextuality* (Nueva York 2001); S. Seiler, *Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen* (Stuttgart 2013).

²⁰ Cf. P. T. Willey, *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah* (Atlanta 1997); D. C. Polaski, *Authorizing an End: The Isaiah Apocalypse and Intertextuality* (Leiden 2001); R. Bergey, “The Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?”, *JSOT* 28 (2003) 33-54.

²¹ R. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven 1989); R. L. Brawley, *Text to Text Pours Fourth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts* (Bloomington 1995); C. A. Evans y S. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (Leiden 1997); P. Eisenbaum, *The Jewish Heroes of Christian History: Hebrews 11 in Literary Context* (Atlanta 1997).

resultado de los *ecos, intencionados o no, de una obra literaria— a los planteamientos más restrictivos —el estricto análisis de las *citas o *alusiones explícitas y pretendidas por el autor—. En algunos casos se entiende como una mera *alusión o interconexión entre textos;²² en otros, la cualidad misma de la relación que se establece entre los textos literarios.²³ Para algunos teóricos es sinónimo de “post-estructuralismo” o “deconstrucción”,²⁴ mientras que otros se circunscriben a la lingüística tradicional.²⁵ Defendida a ultranza en el sentido original que le dio Kristeva, reinterpretada desde los parámetros de la exégesis histórico-crítica tradicional o simplemente abandonada por considerarla ininteligible, la *intertextualidad es en la actualidad un término poco más que evocador que nos alerta de las complejas interacciones que se producen entre los textos.

3.2.1 *Los dos polos de la práctica intertextual en la exégesis veterotestamentaria*

Como queda dicho, el concepto de intertextualidad sigue siendo objeto de debate entre los exégetas bíblicos, ya que se emplea de formas diversas y, en ocasiones, incompatibles. Para clarificar el actual estado de cosas, podríamos situar dos polos en los extremos de un arco, el “post-estructuralista” y el “tradicionalista”,²⁶ entre los que se sitúan los diferentes posicionamientos individuales —y el presente trabajo—. El primero se orienta al papel del lector en la producción de sentido, mientras que el segundo se interesa por la intención del autor. En su tesis doctoral

²² S. Mailloux, *Interpretive Conventions: The Reader in the Study of American Fiction* (Ithaca 1982).

²³ R. Tallis, *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory* (Londres 1988).

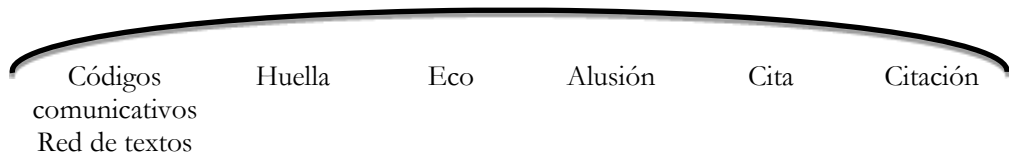
²⁴ V. Leitch, *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction* (Nueva York 1983).

²⁵ R. Beaugrande y W. Dressler, *Introduction to Text Linguistics* (Londres 1981).

²⁶ El término “tradicionalista” es un préstamo del profesor de retórica Plett, quien en 1991 presentaba con cierto tono humorístico tres facciones identificables entre los críticos literarios seculares: los “progresistas”, los “tradicionalistas” y los “anti-intertextualistas”. Los primeros, de origen francés, se sitúan en la órbita post-estructuralista o deconstruccionista y se consideran los únicos herederos legítimos de la obra de Bajtín, Kristeva y/o Derrida. Identifica a los tradicionalistas con los exégetas “convencionales”, aquellos que tras un largo periodo de vacilación han incorporado la nueva terminología a su modelo de análisis, con la convicción de que mejora sus instrumentos metodológicos. Por último, los anti-intertextualistas son aquellos críticos literarios que proclaman de forma incansable que ellos ya realizaban análisis intertextuales, y que el nuevo constructo teórico no supone ninguna novedad, a no ser el uso de una nomenclatura incomprensible; *Intertextuality*, 3-29.

publicada en 2009, Stead²⁷ sistematiza las diferencias existentes entre estas formas diversas de concebir la intertextualidad a partir de los tres rasgos siguientes:

- 1) Todo texto es un mosaico de *citas de otros textos. Se produce así un *continuum* con una amplia variedad de referencias intertextuales, que van desde las relaciones anónimas establecidas por el lector a las claramente reconocibles.²⁸ Si los autores post-estructuralistas priorizan las primeras, casi ilocalizables, que permiten una gran fluidez interpretativa y libertad de significación –izquierda–, otros exégetas de la escuela de la exégesis intra-bíblica como Nurmela²⁹ admiten únicamente las repeticiones estrictamente verbales –derecha–:



- 2) El significado surge del diálogo entre textos. En contra de Bajtín, Stead opina que este dialogismo no tiene por qué ser necesariamente polifónico. El grado de dependencia de un texto respecto de otro es extremadamente variable,³⁰ lo que da como resultado un espectro de relaciones intertextuales que se mueven entre los dos siguientes polos:



- 3) El lector desempeña un papel importante en la producción de sentido, pero el grado y alcance de su implicación varía considerablemente de un crítico a otro (cf. lo dicho al respecto en 1.4.1). Stead establece dos extremos entre los que situar el amplio espectro de posibilidades: la postura defendida por Iser³¹ a

²⁷ M. R. Stead, *The Intertextuality of Zechariah 1-8* (Nueva York 2009) 20ss.

²⁸ Propuestas similares se encuentran en los anteriores trabajos de P. Tull, “Intertextuality and the Hebrew Scriptures”, 76; P. Willey, *Remember the Former Things* (Atlanta 1997) 61.

²⁹ Cf. la sección 3.2.1.2, donde se presenta la propuesta de la exégesis intra-bíblica.

³⁰ Cf. M. Floyd, “Deutero-Zechariah and Types of Intertextuality”, en M. J. Boda y M. Floyd (eds.), *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14* (Londres 2003) 238.

³¹ W. Iser, *El acto de leer. Teoría del efecto estético* (Madrid 1987).

partir del principio de indeterminación –izquierda–, y la de Eco³² o Riffaterre desde la semiótica teórica –derecha–.³³



3.2.1.1 *Los exégetas post-estructuralistas*

Los análisis post-estructuralistas no se preocupan de la intención autorial ni de establecer la direccionalidad de la influencia textual, ya que en opinión de estos autores las relaciones intertextuales no surgen únicamente del empleo consciente e intencional de un texto anterior, ni siquiera de la voluntad del autor, sino del acto de lectura.³⁴ Se distancian con firmeza de lo que consideran una banalización de la práctica intertextual cuando se la confunde con un análisis de Crítica de las Fuentes.³⁵ En el volumen colectivo que abre el camino a esta forma de concebir la intertextualidad en la exégesis bíblica, *Intertextuality in Biblical Writings*, Vorster distingue la *intertextualidad de la Crítica de la Redacción por tres motivos:

En primer lugar, está claro que el fenómeno textual ha sido redefinido. Se ha convertido en una red de referencias a otros textos (intertextos). En segundo lugar, parece que debemos prestar más atención al texto como proceso de producción que a las fuentes y sus influencias. Y en tercer lugar, es evidente que en este enfoque no debe descuidarse el papel del lector...³⁶

El teórico **Culler** es otro de los grandes nombres que ha influido en la teorización de la *intertextualidad en el ámbito de la exégesis bíblica. Afirma que una

³² U. Eco, *Obra abierta* (Barcelona 1965); *Semiótica y filosofía del lenguaje* (Barcelona 1995).

³³ M. Riffaterre, *Semiotica della poesia* (Bologna 1983).

³⁴ Cf. G. W. Buchanan, *Introduction to Intertextuality*, 22s; P. D. Miscall, “Texts, More Texts, a Textual Reader and a Textual Writer”, *Sem* 69-70 (1995) 247-260.

³⁵ Cf. G. Aichele y G. A. Phillips, “Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis”, 11. La propia Kristeva criticó en una fecha tan temprana como 1974 que el término “intertextualidad” se hubiera banalizado, hasta el punto de convertirse en una etiqueta para referirse en realidad a un análisis tradicional de Crítica de las Fuentes, por lo que proponía sustituirlo por el de “trasposición”; *La Révolution du langage poétique* (París 1974) 59s. Cf. J. Kristeva y T. Moi, *The Kristeva Reader* (Oxford 1986) 59s. Pero, en realidad, la investigación de Kristeva no se aparta tan radicalmente como ella pretende de las prácticas “tradicionalistas”.

³⁶ W. Vorster, “Intertextuality and Redaktionsgeschichte” en S. Draisma (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings*, 21.

obra cobra significado cuando se relaciona con un discurso previo, ya que todo texto incluye elementos presentes en la mente del lector que provienen de lecturas anteriores. Tales lecturas contribuyen a crear un código que posibilita la significación de un texto. La intertextualidad tiene en consecuencia un doble foco:

*Por un lado llama la atención sobre la importancia de los textos anteriores; insiste en que la autonomía de los textos es una noción engañosa y que una obra significa lo que significa solo porque antes se han escrito ciertas cosas. Ahora bien: en la medida que se centra en la inteligibilidad, en el significado, la “intertextualidad” nos lleva a considerar los textos anteriores como contribuciones a un código que posibilita los diversos efectos de significación. Así, “intertextualidad” no se convierte tanto en un término que describe la relación de una obra con textos anteriores particulares, sino que designa su participación en el espacio discursivo de una cultura determinada.*³⁷

Las lecturas intertextuales de exégetas como Bal,³⁸ Butting,³⁹ Aichele⁴⁰ o Rakel⁴¹ incluyen un amplio rango de correspondencias textuales en clave de interferencia, cambios sistémicos, etc.⁴² Se adentran en el análisis de la Crítica Cultural, traspasando las fronteras de la interpretación del texto para llegar a la crítica del texto, es decir, de sus valores, su ideología, etc. Ejemplo de ello son los trabajos de Pyper⁴³ y la mencionada Bal, cuyo libro de 1991 retoma su análisis sobre mujeres bíblicas a la luz de la Crítica Cultural y pone en diálogo los relatos bíblicos con la obra de

³⁷ J. Culler, *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature and Deconstruction* (Ithaca 1981) 103. Desde la perspectiva de la exégesis bíblica, Sommer considera que ambos abordajes muestran sus ventajas dependiendo del texto en consideración o del objetivo del análisis; B. D. Sommer, “Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger”, *VT* 46/4 (1996) 488s. Cf. L. Eslinger, “Inner-biblical Exegesis and Inner-biblical Allusion: The Question of Category”, *VT* 42/1 (1992) 56-58; aunque desde un punto de vista algo divergente, P. Tull, “Intertextuality and the Hebrew Scriptures”, *ad hoc*.

³⁸ Bal se ha dedicado a desenmascarar la violencia ejercida contra las mujeres, sobre todo en el libro de los Jueces; cf. *Femmes imaginaires: l'ancien testament au risque d'une narratologie critique* (Utrecht 1986/87); *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago 1988); *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death* (Bloomington 1988).

³⁹ K. Butting, *Die Buchstaben werden sich noch wundern: Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik* (Berlín 1994); “Esther: A New Interpretation of the Joseph Story in the Fight against Anti-Semitism and Sexism”, en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Ruth and Esther* (Sheffield 1999) 239-248.

⁴⁰ G. Aichele, *The Control of Biblical Meaning: Canon as Semiotic Mechanism* (Harrisburg 2001).

⁴¹ C. Rakel, *Judit –über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg: Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (Berlín 2003).

⁴² Cf. G. Aichele y G. A. Phillips, “Exegesis, Eisegesis, Intergesis”, 12s.

⁴³ H. Pyper, “The Reader in Pain: Job as Text and Pretext”, *JLT* 7/2 (1993) 111-129.

Rembrandt.⁴⁴ Llegamos así a **la crítica ideológica** –otros hablarán de “liberacionista”, “emancipatoria”, “contextual” o bien de “hermenéuticas del genitivo”–,⁴⁵ que se aleja del positivismo desinteresado para incluir el cuestionamiento ético de los discursos, de las normas, tradiciones y culturas presentes tanto en los textos bíblicos como en las estrategias de lectura.

Las lecturas post-estructuralistas, que incluyen la obra del último Barthes,⁴⁶ han sido calificadas de “pan-intertextualistas”, ya que también se ocupan de analizar relaciones no literarias, una vez que el giro narrativo producido en las ciencias sociales y humanas amplía el concepto de “texto” para incluir un amplio abanico de productos culturales.⁴⁷ Uno de los ámbitos de estudio más reciente y productivo es el de las relaciones intertextuales entre las narraciones bíblicas y las producciones cinematográficas. En los últimos quince años se han publicado varias monografías⁴⁸ y

⁴⁴ M. Bal, *Reading Rembrandt: Beyond the Word-Image Opposition* (Cambridge 1991).

⁴⁵ La expresión “hermenéuticas del genitivo” se ha popularizado como una etiqueta que designa estos diseños hermenéuticos que reflexionan sobre el texto bíblico desde la situación concreta de un lector específico para poner la Escritura al servicio de procesos de liberación, transformación y cambio: la hermenéutica del pobre, de la mujer, del homosexual, del *dalit* de la India, del africano, del indígena, del rastafari, etc. –el genitivo se traduce mediante la preposición “de” al castellano–. Se trata de una metáfora lingüística que recuerda la famosa distinción entre genitivo subjetivo y genitivo objetivo que el filósofo Heidegger propone en su *Carta sobre el humanismo*: “El pensar es, dicho llanamente, el pensar del ser. El genitivo expresa una duplicidad. El pensar es pensar del ser, por cuanto que apropiado y acontecido por el Ser pertenece al ser [genitivo subjetivo]. El pensar es a la vez pensar del ser, por cuanto que el pensar perteneciente al ser, oye al ser [genitivo objetivo]. El pensar es lo que según su procedencia esencial es como pensar que oye y pertenece al ser”. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid 1966²) 10; la edición original es de 1947.

⁴⁶ R. Barthes, “De l’oeuvre au texte”, *REst* 3 (1971) 225-232; *Image, Music, Text, ad hoc; The Rustle of Language* (Berkeley 1986).

⁴⁷ Es el caso de la obra del antropólogo Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona 2001), quien afirma desde una perspectiva semiótica que la cultura de un pueblo es un conjunto de textos. Populariza el concepto de “descripción densa” –*thick description*– del filósofo G. Ryle para referirse a la cultura como un contexto de sistemas en interacción, dentro del cual pueden describirse todos los fenómenos de manera inteligible, es decir, densa; cf. C. Geertz, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *Interpretación*, 19-40.

⁴⁸ Cf. L. J. Kreitzer, *Pauline Images in Fiction and Film: On Reversing the Hermeneutical Flow* (Sheffield 1999); G. Aichele y R. Walsh (eds.), *Screening Scripture: Intertextual Connections between Scripture and Film* (Harrisburg 2002); R. K. Johnston, *Useless Beauty: Ecclesiastes Through the Lens of Contemporary Film* (Grand Rapids 2004); E. S. Christianson, P. Francis y W. R. Telford, *Cinéma Divinité: Religion, Theology and the Bible in Film* (Londres 2005); J. Ch. Exum (ed.), *The Bible in Film. The Bible and Film* (Leiden 2006); G. McKee, *The Gospel According to Science Fiction:*

se han multiplicado los artículos dedicados a las relaciones intertextuales entre relatos y personajes bíblicos y el cine más reciente en revistas como *Journal of Religion and Film*, *Journal of Religion and Popular Culture* y *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*.

En el caso de 1 Re 19, tal y como veremos con más detalle en los apartados introductorios a cada uno de los tres últimos capítulos, la exégesis tradicional se ha conformado a menudo con identificar el *hipotexto y establecer relaciones de dependencia jerárquica entre el relato de la sequía (1 Re 17-18) y la consecuente teofanía (1 Re 19) –capítulo seis–, entre las tradiciones mosaicas y la manera en que se ha configurado el profeta Elías en 1 Re 17-19 –capítulo siete– o entre la figura del rebelde profeta Elías y el ridículo Jonás –capítulo ocho–, alejándose con ello de los postulados post-estructuralistas. Por ejemplo, la mayoría de los exégetas señalan la influencia que Éx 33,18-23⁴⁹ y 34,1-6⁵⁰ ejercen sobre el editor de 1 Re 19, cuya comparación sinóptica muestra incluso algunas dependencias verbales. Por el contrario, Würthwein opina que Éx 33 ha sido influido por 1 R 19.⁵¹ Seidl rechaza ambas posibilidades y opta por una solución de compromiso, el trasfondo común, en su artículo de 1993.⁵² En este caso nos encontramos con el problema de la datación de los textos a la hora de establecer una prioridad cronológica y jerárquica de Éx 33s, ya que algunos exégetas presuponen que el texto ya existía en su forma canónica o proto-canónica a disposición del redactor de 1 Re 19, lo cual resulta muy discutible.

Culler critica esta forma de concebir la intertextualidad cuando establece la siguiente dicotomía:

from The Twilight Zone to the Final Frontier (Louisville 2007); G. Hallbäck y A. Hvithamar, *Recent Releases. The Bible in Contemporary Cinema* (Sheffield 2008).

⁴⁹ Cf. J. Jeremias, *Theophanie*, 107.112-115.202; J. T. Walsh, *1 Kings*, 271; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10-14; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 144ss; G. Hentschel, *1 Könige*, 117s; J. Keinanen, *Traditions*, 149; D. Lawrie, “Telling of(f) Prophets”, 174.

⁵⁰ Cf. J. Jeremias, “Die Anfänge der Schriftprophetie”, *ZTK* 93 (1996) 481-499; G. Hentschel, *1 Könige*, 117s; J. Keinanen, *Traditions*, 149. P. Buis apunta también Éx 3,1-6; 34,28 y Nm 11,11-17; *Rois*, 154.

⁵¹ E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 228.

⁵² T. Seidl, “Mose und Elija am Gottesberg. Überlieferung zu Krise und Konversion der Propheten”, *BZ* 37 (1993) 21ss.

*...o bien se cae en un estudio de las fuentes de estilo tradicional y positivista (que es precisamente lo que el concepto [“de intertextualidad”] buscaba trascender), o se termina por identificar textos particulares como pre-textos a conveniencia del intérprete.*⁵³

Por ello, aun asumiendo la existencia de contactos verbales que podrían indicar una dependencia textual directa –cf. el apartado 3.2.1.2–, el análisis que ofrecemos en los capítulos seis al ocho no se circunscribe a las *alusiones verbales que se justifican por una relación en clave de influencia. Nuestra propuesta de lectura intertextual también analiza cómo las *alusiones de 1 Re 19 participan en el espacio discursivo del *intertexto, orientando al lector hacia otro nivel referencial y enriqueciendo semánticamente el texto al construir significados nuevos entre el texto que alude –el *hipertexto– y el texto aludido –el *hipotexto–.

Concluimos la presentación de la exégesis post-estructuralista con el ejemplo del sencillo modelo de análisis intertextual que **Voelz** ofrece en el número monográfico de la revista *Sem* dedicado a la *intertextualidad, que divide en los dos siguientes pasos:⁵⁴

Primer paso: enfocar el texto que se va a interpretar. Según Voelz, es necesario distinguir entre: 1) Los signos con los que –*with which*– interpretar un juego de signos, ya que la interpretación nunca se realiza en el vacío. Nuestra atención se dirige hacia el complejo de signos que en realidad se va a interpretar, en tres niveles: a) el sentido denotativo de las páginas de un texto escrito, b) la significación –*significance*– o sentido de los actos desarrollados por las palabras o ideas, y c) el acto de escritura, el hecho de que algo haya sido incluido en un texto dado y la manera como se ha realizado. 2) Los signos por los que –*by which*– se va a interpretar, ya que no todos los signos tienen la misma importancia; unos son más dominantes que otros y se convierten en claves interpretativas. En este sentido habla de “*anclas”, juegos de signos de especial importancia en y para la interpretación, como son: a) la explicación expresa por parte de una autoridad en el texto, b) la experiencia de vida del propio intérprete, y c) el sistema de creencias del intérprete.

Segundo paso: enfocar el receptor como texto. El acto de lectura genera otro texto, a saber, la experiencia vital del lector de ese texto. En este segundo paso, el o la intérprete se convierte a su vez en un texto en relación con el texto que se lee.

⁵³ J. Culler, “Presupposition and Intertextuality”, *MLN* 91/6 (1976) 1388. Cf. las críticas de L. Eslinger. “Inner-Biblical Exegesis”, 52.56-58.

⁵⁴ J. W. Voelz, “Multiple Signs, Levels of Meaning and Self as Text: Elements of Intertextuality”, *Sem* 69-70 (1995) 151-157.

Este es el factor que diferencia la lectura post-estructuralista de la clásica de los métodos histórico-críticos.

3.2.1.2 *Los exégetas “tradicionalistas”*

Del mismo año que *Intertextuality in Biblical Writings* es la obra de **Hays** *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* que inaugura la exégesis intra-bíblica, traducción de **inner-biblical exegesis**, una de las líneas de investigación más desarrolladas en los últimos años. Hays depende de la teoría literaria de Hollander⁵⁵ y Greene,⁵⁶ muy alejada de los postulados del formalista Bajtín, del estructuralista Genette o de los post-estructuralistas Kristeva y Barthes. Centra su trabajo en el fenómeno de la *alusión veterotestamentaria en el NT, entendida como una expresión breve empleada por el autor que depende intencionadamente del AT. Su propuesta metodológica incluye seis criterios acumulativos que deben tenerse en cuenta para confirmar que el exégeta se encuentra ante una *alusión:⁵⁷

- 1) El texto fuente debe estar al alcance del escritor; este espera que sus lectores u oyentes reconozcan sus *alusiones intencionadas.
- 2) El número de repeticiones de términos *verbatim* o de estructuras sintácticas debe ser significativo.
- 3) En el contexto, inmediato o no, encontramos referencias al contexto veterotestamentario del texto aludido.
- 4) El sentido que el texto aludido tiene en el AT encaja en el nuevo contexto argumentativo y lo ilumina, al tiempo que mejora su retórica.

⁵⁵ J. Hollander, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After* (Berkeley 1981).

⁵⁶ T. M. Greene, *The Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry* (New Haven 1982).

⁵⁷ R. Hays, *Echoes of Scripture*, 29-32; *The Conversion of the Imagination* (Grand Rapids 2005) 34-44. Para otros, sin embargo, el criterio para identificar una alusión es la posibilidad de reconocer un paralelismo único que sitúa en el mismo orden y/o estructura determinada fraseología o sintaxis, ciertos conceptos o motivos; cf. R. Alter, *Art*, 47-62; G. Hepner, “Verbal Resonance in the Bible and Intertextuality”, *JSOT* 96 (2001) 3-27; G. D. Miller, “Intertextuality in Old Testament Research”, *CuRe* 9 (2010) 296-298. Para un análisis crítico de los criterios propuestos por Hays, cf. K. D. Litwak, “Echoes of Scripture? A Critical Survey of Recent Works on Paul’s Use of the Old Testament”, *CuRe* 6 (1998) 260-288; D. A. Shaw, “Converted Imaginations? The Reception of Richard Hays’s Intertextual Method”, *CuRe* 11/2 (2013) 234-245.

- 5) Es posible que el escritor neotestamentario pretendiera conscientemente incluir la *alusión en el texto y que sus lectores pudieran identificarla en diferentes niveles y lecturas sucesivas, o no —este criterio se solapa con 1)—. Si se comprueban *alusiones análogas en otros escritos judíos contemporáneos, aumentan las posibilidades de encontrarnos con una *alusión en el NT.
- 6) Es importante comprobar en la historia de la interpretación si otros autores también observaron dicha *alusión.

No es difícil comprender por qué el exégeta Hatina lo sitúa en una línea historicista, que en su opinión es irreconciliable con la post-estructuralista que acabamos de presentar.⁵⁸ Si esta concibe la intertextualidad en sentido amplio como una red de relaciones sincrónicas entre los textos, mostrando en la mayoría de los casos un absoluto desinterés por las cuestiones históricas, la segunda perspectiva “tradicionalista” se sustenta sobre los resultados de los **métodos histórico-críticos** y reduce el concepto de intertextualidad a la presencia efectiva de otros textos en una obra determinada, convirtiéndolo en un sinónimo de “eco” o *alusión”.

La exégesis intra-bíblica establece un esquema diacrónico que en la práctica se ha convertido en una versión modernizada de la Crítica de las Fuentes,⁵⁹ interesada en las diferentes formas en que los autores bíblicos practicaron, al parecer, la interpretación intra-bíblica, lo que equivale a analizar las diferentes posibilidades que un texto tiene de influir sobre otro: *alusiones, *citas, interpretaciones alegóricas, etc.⁶⁰ El autor bíblico dirige la atención del receptor mediante paralelismos temáticos y verbales —a menudo explícitos— que le ayudan a identificar las señales de un texto anterior en el texto actual. Algunos críticos, como Nurmela⁶¹ y Schultz,⁶² llegan a

⁵⁸ T. R. Hatina, “Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is There a Relationship?”, *BI* 7/1 (1999) 28-43. Cf. G. Aichele y G. A. Phillips, “Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis”, 11s; L. Eslinger, “Inner-Biblical Exegesis”, 47-58; G. Snyman, “Who Is Speaking? Intertextuality and Textual Influence”, *Neotestamentica* 30/2 (1996) 427-449.

⁵⁹ Cf. R. L. Schultz, *The Search for Quotation: Verbal Parallels in the Prophets* (Sheffield 1999) 227-239; K. Nielsen, “Intertextuality and Hebrew Bible”, en A. Lemaire y M. Saebo (eds.), *Congress Volume: Oslo 1998* (Leiden 2000) 17-31; M. Fishbane, “Types of Biblical Intertextuality”, id., 39-44).

⁶⁰ Es el caso de exégetas como S. Draisma (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings*, op. cit.; G. W. Buchanan, *Introduction to Intertextuality* (Lewiston 1994).

⁶¹ R. Nurmela, *Prophets in Dialogue: Inner-Biblical Allusions in Zechariah 1-8 and 9-14* (Åbo 1996); “The Growth of the Book of Isaiah Illustrated by Allusions in Zechariah”, en M. J. Boda y M. Floyd (eds.), *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14* (Londres 2003) 245-259.

rechazar cualquier forma de *alusión temática y solo consideran legítimos los contactos verbales explícitos, mientras que otros exégetas jerarquizan por orden de importancia las evidencias textuales. Sirva como ejemplo la propuesta de Leonard, el cual establece la siguiente gradación para evaluar el peso de las evidencias lingüísticas a la hora de establecer relaciones intra-bíblicas cuando dos textos comparten...⁶³

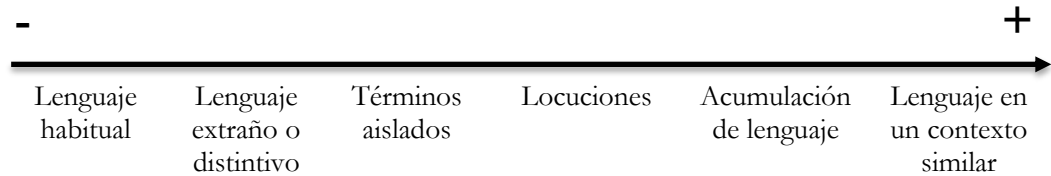


Tabla 2. Propuesta de evaluación de las evidencias lingüísticas de J. M. Leonard.

En el caso del AT se han publicado trabajos sobre la influencia y la *alusión en el DeuteroIsaías,⁶⁴ los Doce⁶⁵ o el libro de los Salmos,⁶⁶ cuyos resultados han dado un gran impulso a la más reciente crítica redaccional e historia de las tradiciones, entre otros. Pero, sin duda, la figura más influyente en la exégesis veterotestamentaria es **Fishbane**.⁶⁷ Concibe la intertextualidad, ya sea literaria, social o psicológica, como una relación cronológica y de causalidad entre un texto anterior –la fuente o *traditum*–

⁶² R. L. Schultz, *Search for Quotation, ad hoc*; “The Ties that Bind: Intertextuality, the Identification of Verbal Parallels, and Reading Strategies in the Book of the Twelve”, en P. L. Redditt y A. Schart (eds.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (Berlín 2003) 27-45.

⁶³ J. M. Leonard, “Identifying Inner-Biblical Allusions”, *JBL* 127/2 (2008) 246ss.

⁶⁴ Cf. P. K. Tull, *Remember the Former Things. The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah* (Atlanta 1997); B. Sommer, “Allusions and Illusions: The Unity of the Book of Isaiah in Light of Deutero-Isaiah’s Use of Prophetic Tradition”, en R. F. Melugin y M. A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah* (Sheffield 1996) 156-86; *A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40-66* (Stanford 1998).

⁶⁵ M. J. Boda y M. Floyd (eds.), *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14* (Sheffield 2003).

⁶⁶ N. M. Sarna, “Psalm 89: A Study in Inner-Biblical Exegesis”, en A. Altmann, *Biblical and Other Studies* (Cambridge 1963) 29-46; W. M. Schniedewind, “‘Are We His People or Not?’ Biblical Interpretation during Crisis”, *Bib* 76 (1995) 540-555; W. D. Tucker, “Psalm 95: Text, Context, and Intertext”, *Bib* 81 (2000) 533-541; J. M. Leonard, “Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case”, *JBL* 127/2 (2008) 241-265.

⁶⁷ M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985); *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics* (Bloomington 1989); “Inner-Biblical Exegesis”, en M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation, vol. 1. From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300), part 1. Antiquity* (Gotinga 1996) 33-48; “Types of Biblical Intertextuality”, 39-44.

y otro posterior o *traditio*.⁶⁸ Esta distinción apunta a uno de los principios hermenéuticos implícitos más importantes de la exégesis intra-bíblica, como es la presuposición de que existía un corpus autoritativo —*quasi* canónico—⁶⁹ de textos y/o tradiciones que era conocido y reconocido por los oyentes y lectores del texto bíblico.

La exégesis intra-bíblica emparenta así con la **Crítica Canónica** auspiciada por Childs.⁷⁰ Aunque en algunos manuales al uso se incluye la lectura canónica entre las nuevas lecturas literarias, la metodología y los intereses que la dirigen están muy lejos de la hermenéutica inspirada en las teorías literarias que subyace al análisis intertextual estructuralista y post-estructuralista,⁷¹ ya que la preocupación que da origen a la Crítica Canónica es, ante todo, teológica y confesional. El objetivo de **Childs**⁷² es elevar el estatus de la Biblia sobre el resto de fuentes que carecen del valor autoritativo de la misma en la teología cristiana. Considera que la verdad de la Biblia no se encuentra en el contexto histórico, sino en el canónico, que incluye ambos testamentos como las Escrituras normativas del cristianismo, lo cual le lleva a desarrollar una metodología exegética propia en *Introduction to the Old Testament as Scripture*,⁷³ que sustituye la referencialidad histórica por la canónica y la intención del

⁶⁸ M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 6-9.

⁶⁹ Fishbane llega a hablar de una “conciencia canónica” en el caso de los textos legales o los antiguos oráculos proféticos; “Revelation and Tradition: Aspects of Inner-biblical Exegesis”, *JBL* 99 (1980) 359.

⁷⁰ Antes que Childs, en el contexto judío se levantaron voces a favor de la unidad y sacralidad de los textos bíblicos; es el caso de Buber y Rosenzweig. El primero publica *Drei Reden über das Judentum* (Frankfurt 1919); ambos son los autores de *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlín 1936). Cf. D. Sperling (ed.), *Students of the Covenant: A History of Jewish Biblical Scholarship in North America* (Atlanta 1992).

⁷¹ Da la impresión de que, en el esfuerzo por sistematizar las diferentes escuelas exegéticas, es considerada una lectura literaria a falta de una alternativa mejor. De hecho, Childs manifestó en varios lugares su disconformidad con el giro lingüístico que se ha producido en la exégesis bíblica. Critica que los comentarios desde las nuevas lecturas literarias se deslicen hacia una especie de midrás contemporáneo y que el énfasis en el lenguaje llegue a “domesticar la teología bíblica tan rápido como lo hizo el excesivo énfasis en la historia”. Cf. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Londres 1992) *ad hoc*.

⁷² B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Filadelfia 1970). Sus publicaciones anteriores ya muestran su preocupación por reforzar la importancia teológica de los textos bíblicos, en confrontación con el paradigma diacrónico de los métodos histórico-críticos. Cf. *Myth and Reality in the Old Testament* (Londres 1960); *Memory and Tradition in Israel* (Londres 1962); *Isaiah and the Assyrian Crisis* (Londres 1967).

⁷³ B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia 1979); completa su metodología en *The New Testament as Canon* (Filadelfia 1986). Sanders publica en torno a la

autor o los autores, por la del canon: lo relevante para la exégesis es el contexto canónico⁷⁴ en el que se realizó el trabajo editorial de la comunidad de fe que seleccionó, dio forma y ordenó los textos que finalmente canonizó en un corpus estable de literatura sagrada.

Volviendo a la obra de **Fishbane**, éste distingue cuatro modos de exégesis intra-bíblica: 1) los comentarios y las correcciones de los escribas a la hora de poner por escrito los textos bíblicos; 2) la exégesis legal que sucesivas generaciones aplicaron a las colecciones de leyes para aclarar y/o suplementarlas en nuevos contextos; 3) la exégesis haggádica, cuyo objetivo es sacar a la luz los sentidos latentes e incluso insospechados de los textos; y 4) la exégesis mantológica propia de los sueños y oráculos proféticos.⁷⁵ Una de las críticas más repetidas a esta clasificación es que las categorías propuestas por Fishbane dependen en exceso de un modelo más propio de la exégesis rabínica que de las posibles formas de interpretación temprana de la BH.⁷⁶

Esta forma de concebir la intertextualidad también se ha extendido a los estudios dedicados a la traducción de los LXX, como la monografía dedicada a los profetas menores de Thecharous,⁷⁷ aunque en este caso no se circunscribe a las relaciones intertextuales en los LXX y amplía su análisis al TM.

El análisis que ofrecemos en los capítulos seis al ocho no se desvincula de esta propuesta “tradicionalista”, ya que como afirma Jenny, uno de los teóricos más sobresalientes de la intertextualidad,

misma época que Childs y comparte su preocupación por que el canon sea el centro de la interpretación bíblica, aunque su comprensión del canon cristiano es más amplia, entendido como un proceso, y presta más atención a los factores históricos y hermenéuticos que intervienen en su formación. En su obra *Torah and Canon* (Filadelfia 1972), Sanders acuña el término *canon criticism* para definir su metodología, aunque en *Canon and Community* (Filadelfia 1984) lo desecha por el de *canonical criticism*, en línea con el *canonical approach* de Childs. Paradójicamente, Childs rechazó el apelativo de “crítica canónica”; “The Canonical Shape of the Prophetic Literature”, *Int* 32 (1978) 54.

⁷⁴ En esta misma línea se sitúa G. E. Schnittjer, “Biblical Studies. The Narrative Multiverse within the Universe of the Bible. The Question of ‘Borderlines’ and ‘Intertextuality’”, *WTJ* 64 (2002) 237-240.

⁷⁵ M. Fishbane, “Revelation and Tradition”, 373-379.

⁷⁶ Cf. J. Kugel, “The Bible’s Earliest Interpreters”, *Proof* 7 (1987) 275s.

⁷⁷ M. Thecharous, *Lexical Dependence and Intertextual Allusion in the Septuagint of the Twelve Prophets. Studies in Hosea, Amos and Micah* (Londres 2012).

*la intertextualidad se relaciona con el estudio de las fuentes, ya que designa no una confusa y misteriosa acumulación de influencias, sino la labor de transformación y asimilación de varios textos lograda por un texto focal que controla el significado.*⁷⁸

Por tanto, los contactos verbales explícitos se incluyen en nuestra argumentación para justificar el análisis. Por ejemplo, la utilización de sustantivos tan poco usuales como צַפְתָּה –“jarra” (1 Re 17,12.14.16; 19,6)– o עִגָּה –torta cocida (1 Re 17,13; 19,6)– en el relato de la sequía (1 Re 17-18) y en la narración teofánica (1 Re 19) nos permiten fundamentar la lectura intertextual. Pero, a diferencia de los postulados de Hays o Fishbane, pretendemos superar el nivel taxonómico que parece preponderar entre los exégetas tradicionalistas. El análisis intertextual que ofreceremos no equivale a una “paralelomanía”, término acuñado por Sandmel en una fecha tan temprana como 1962 y que define del siguiente modo:

*...esa extravagancia que se da entre los expertos, que consiste en comenzar exagerando la supuesta similitud entre los textos para luego describir la fuente y su derivación, como si supusiera una relación literaria que fluye en una sola dirección, inevitable o predeterminada.*⁷⁹

En los tres últimos capítulos practicaremos el análisis intertextual desde una comprensión que incluye las *alusiones, tal y como las entiende la exégesis intrabíblica, pero que no se circunscribe a ellas. En nuestra opinión, esta forma de concebir la intertextualidad obvia el hecho de que se trata de un mecanismo textual que no agota el valor de las *alusiones en sí mismas, ya que estas son en realidad indicadores que apuntan a las auténticas relaciones transtextuales que se establecen en campos semánticos irreductibles a *citas *verbatim*, contactos verbales explícitos, *Leitmotifs* o términos exclusivos. Las correspondencias discursivas y las *tramas narrativas que comparten convenciones literarias, constelaciones de temas y motivos son tanto o más importantes que las *alusiones a la hora de establecer el diálogo intertextual, de ahí que a lo largo del trabajo se empleen conceptos tan abstractos y difícilmente medibles como “espejo deformante”, “aire de familia” o *déjà lu*, con un valor más descriptivo que cuantitativo.

⁷⁸ L. Jenny, “The Strategy of Form”, en T. Todorov (ed.), *French Literary Theory Today* (Cambridge 1982) 40.

⁷⁹ S. Sandmel, “Parallelomania”, *JBL* 81 (1962) 1.

3.2.2 La “transtextualidad” de G. Genette

Sin duda, el teórico que más ha influido en la exégesis bíblica europea es el narratólogo estructuralista **Genette**, quien redefine el objeto de la poética al transferirlo del texto a la *transtextualidad o trascendencia textual. Expone su concepto de intertextualidad en *Palimpsestos*,⁸⁰ donde diferencia cinco tipos de relaciones transtextuales interrelacionadas entre texto-receptor y texto-fuente. En la siguiente enumeración, la explicitación de la relación transtextual en la obra literaria sigue un orden decreciente:



Tabla 3. Tipos de relación transtextual, según G. Genette.

A) Intertextualidad. La intertextualidad propiamente dicha designa la co-presencia efectiva de un texto en otro. Su definición es por tanto más restringida que la de Kristeva o Riffaterre, ya que solo incluye tres posibles fenómenos: la *cita, la *alusión y el plagio. Aplicado al estudio de la BH, podríamos mencionar a modo de ejemplo el análisis de las *citas textuales explícitas y las innumerables *alusiones veterotestamentarias que se encuentran en el NT, cuyo estudio ha recibido un gran impulso de la mano de Hays, aunque este se sitúa en un modelo de análisis muy alejado del de Genette. Para el análisis intertextual de 1 Re 19 nos interesa su concepto de “*alusión”, que define del siguiente modo:

*un enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente tal o cual de sus inflexiones, no perceptible de otro modo.*⁸¹

No cabe duda que para comprender 1 Re 19 resulta imprescindible analizar las *alusiones a las tradiciones teofánicas del Sinaí⁸² —en concreto Éx 33s—, así como a la figura de Moisés,⁸³ las cuales han sido cuidadas hasta el mínimo detalle: la

⁸⁰ G. Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado* (Madrid 1989).

⁸¹ Id., 10.

⁸² Cf. O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 110-125.

⁸³ Cf. G. Fohrer, *Eliá*, 55ss; M. Rehm, *Könige*, 187s; R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, en *Traditions in Transformation* (Winona Lake 1981) 116-120; J. Lust, “Elijah and the Theophany”, 92-94; R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 416-439; A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, 66; R.

alimentación milagrosa del profeta, los cuarenta días de travesía por el desierto, el ascenso al Horeb, la estancia dentro de la cueva, etc. Son relaciones intertextuales comprobables que exigen conocimientos previos del lector real –en este caso equiparable al lector implícito– que cumplen con las siguientes cuatro premisas que, según la profesora Ben-Porat, debe reunir toda *alusión textual:⁸⁴

- 1) El reconocimiento de un marcador que indique la presencia de la *alusión.
- 2) La identificación del texto evocado en el proceso de la *alusión.
- 3) La modificación de la interpretación inicial del signo.
- 4) La activación del texto evocado como un conjunto en el intento de formar un máximo de patrones intertextuales.

En el análisis del capítulo seis, dedicado a la lectura intertextual del relato de la sequía (1 Re 17-18) y la narración teofánica (1 Re 19), observamos que las *alusiones que legitiman dicha lectura son de dos tipos: los contactos lingüísticos –determinados verbos de acción y sustantivos poco frecuentes que nos ponen sobre la pista de los *ecos intencionados por el redactor– y los topónimos en los que transcurre la *trama narrativa. Lo mismo podríamos decir en el caso de la relación intertextual entre Elías y Jonás que analizaremos en el capítulo ocho. Sin embargo, como trataremos de justificar en el capítulo siete, las *alusiones identificadas en 1 Re 19 no parecen apuntar tanto a un *hipotexto específico del libro del Éxodo, cuanto a un *architexto o entramado de convenciones literarias y teológicas que construyen un escenario o decorado de fondo fácilmente reconocible sobre el que los acontecimientos narrados crean en el lector la sensación de un *déjà vu*, en cierto modo truncado por el desarrollo de los mismos; se trata de la **“escena-tipo”* teofanía, que comentaremos en breve. El lector genera así un *intertexto nuevo, que incluye el texto canónico solo de forma fragmentaria e incluso descontextualizada, produciendo un efecto que calificaremos de “mosaico” o “cubista”.

Gregory, “Irony and the Unmasking”, 144ss. B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 513-536; S. Tonstad, “Limits of Power”, 257.

⁸⁴ Z. Ben-Porat, “The Poetics of Literary Allusion”, *PTL* 1/1 (1976) 105-128. Cf. U. J. Hebel, “Towards a Descriptive Poetics of Allusion”, en H. J. Plett (ed.), *Intertextuality*, 135-164; R. S. Kawashima, “Comparative Literature and Biblical Studies: The Case of Allusion”, *Proof* 27 (2007) 324-344.

B) Paratextualidad. Designa la relación que el texto propiamente dicho mantiene con su paratexto: título, subtítulo, prefacio, prólogo, notas al margen, ilustraciones, etc.⁸⁵ Es uno de los conceptos menos útiles para la exégesis bíblica, aunque abre el campo del análisis comparado de, por ejemplo, las diferentes ediciones y traducciones bíblicas.

C) Metatextualidad. En el esquema genettiano, la metatextualidad consiste en *la relación que une un texto a otro texto que habla de él sin citarlo [...] es por excelencia la relación crítica.*⁸⁶

Se trata del comentario, realizado con mayor o menor competencia literaria, que también caracteriza a la teoría y crítica literarias. En nuestro caso, la metatextualidad incluiría desde los sencillos comentarios devocionales hasta el erudito conocimiento acumulado en la literatura secundaria: monografías, tesis doctorales, diccionarios teológicos, artículos en revistas especializadas, etc.

D) Hipertextualidad. Es la repetición o imitación no declarada de un texto anterior. En opinión de Genette, esta categoría de intertextualidad es característica de la producción literaria, ya que

*no hay obra literaria que, en algún grado y según las lecturas, no evoque a otra, y, en este sentido, todas las obras son hipertextuales.*⁸⁷

Situados en los estudios bíblicos, la *“hipertextualidad” de Genette se ha convertido en sinónimo de la “intertextualidad” de Kristeva y de la “exégesis intra-bíblica” de Fishbane, aunque como veremos a continuación no son en absoluto conceptos equivalentes. Genette se ciñe en su análisis de la *hipertextualidad a los contextos explícitos:

*abordaré aquí, salvo excepciones, la hipertextualidad en su aspecto más definido: aquél en el que la derivación del hipotexto al hipertexto es a la vez masiva (toda la obra B derivando de toda la obra A) y declarada de una manera más o menos oficial.*⁸⁸

⁸⁵ Cf. G. Genette, *Senils* (Seuil 1987).

⁸⁶ G. Genette, *Palimpsestos*, 13.

⁸⁷ Id., 19.

⁸⁸ Ibid.

En su opinión, todo *hipertexto establece una doble relación de ***transformación** –simple y directa– e **imitación** –compleja e indirecta– con su *hipotexto. En la *transformación, el *hipertexto se aparta del texto original buscando una creación con características y sentido propio, mientras que la imitación exige constituir previamente un modelo de competencia genérica capaz de engendrar un número ilimitado de imitaciones. Ambas relaciones pueden tener a su vez tres funciones diferenciadas y crear tres diferentes efectos, a los que denomina “regímenes”: lúdico, satírico y serio. Resulta así un “cuadro general de las prácticas hipertextuales” con las siguientes seis modalidades:⁸⁹

	LÚDICO	SATÍRICO	SERIO
TRANSFORMACIÓN	Parodia	Travestismo	Transposición
IMITACIÓN	Pastiche	Imitación satírica	Imitación seria

Tabla 4. Las seis prácticas hipertextuales, según G. Genette.

Más adelante, Genette afina los tres regímenes anteriores, de contornos borrosos, y establece seis posibles categorías; aunque no modifica las prácticas hipertextuales de la tabla anterior, advierte de las posibles gradaciones intermedias que se producen entre ellas. El resultado final es un esquema de seis regímenes o funciones: lúdica, humorística, seria, polémica, satírica e irónica.⁹⁰

Como veremos a partir del capítulo seis, en ocasiones se ha enfatizado la *ironía estructural como clave de lectura del ciclo de Elías.⁹¹ Aunque en algunos casos concretos de la ordalía del Carmelo (1 Re 18) o la figura del profeta Jonás los aspectos paródicos de la narración parecen evidentes,⁹² hemos optado por un concepto más abarcante para definir el tipo de relaciones intertextuales analizadas. Genette considera la **transposición** como la más importante de las prácticas

⁸⁹ Id., 41.

⁹⁰ Id., 43.

⁹¹ Gregory la considera el modo de articulación entre el relato de la sequía y la teofanía; “Irony and the Unmasking”, *ad hoc*. Otros, sin embargo, hablan de ironía solo en ciertos contextos; cf. M. Cogan, *1 Kings, ad hoc*; J. T. Walsh, *Kings, ad hoc*; W. Dietrich, “1 and 2 Kings”, en *Oxford Bible Commentary* (Oxford 2001) *ad hoc*; J. A. Beck, “Geography as Irony. The Narrative-Geographical Shaping of Elijah’s Duel with the Prophets of Ba’al (1 Kings 18)”, *SJOT* 17/2 (2003) 291-301.

⁹² Cf. los comentarios de los apartados 6.3.4.1 y 8.2.

hipertextuales. Todas las demás producen textos relativamente breves, no así la transposición, que incluye una gran diversidad de operaciones transposicionales formales y temáticas que no se excluyen entre sí, de ahí que dedique la mitad de su obra *Palimpsestos* a sistematizar las diferentes modalidades, cuya presentación pormenorizada supera con creces las pretensiones de este capítulo introductorio que solo pretende enmarcar metodológicamente nuestra propuesta.

Para el análisis intertextual de 1 Re 19 que presentaremos en los capítulos seis al ocho nos interesa la distinción que establece entre imitación y *transformación, ya que afecta directamente al modo como interpretamos las relaciones entre las figuras de Moisés, Elías y Jonás, así como la articulación entre 1 Re 17-18 y 1 Re 19. Para empezar, el contraste entre el relato de la sequía y la narración teofánica ha llevado a varios exégetas a analizar el cap. 19 de forma aislada, sin ninguna vinculación con los capítulos previos.⁹³ Gressmann llega a afirmar que

*el capítulo 19 no puede ser la continuación del capítulo 18, sino su contrapartida con un contenido diferente, de modo que solo uno de los dos relatos puede ser el correcto. En conclusión, solo se puede entender el capítulo 19 si se olvida previamente el capítulo 18.*⁹⁴

Sin embargo, críticos retóricos entre los que se cuentan Carlson⁹⁵ o Hauser⁹⁶ mantienen la unidad literaria de 1 Re 17-19 y defienden la coherencia del ciclo en clave dialéctica o de contraste. En el capítulo seis trataremos de dar razón de la articulación de ambos relatos en clave de transposición, lo que significa que la amplitud textual y las pretensiones estéticas y teológicas del *hipertexto (1 Re 19) llevan a ocultar o a hacer olvidar cuál es su *hipotexto: 1 Re 17-18. Concretaremos el análisis en cuatro ámbitos que, a nuestro juicio, permiten una lectura intertextual de los tres primeros capítulos del ciclo de Elías: el marco geográfico, el binomio vida/muerte que nos sitúa en un mundo agónico, algunos rasgos clave de la misión profética ejercida en tiempos de crisis y las manifestaciones teofánicas que tienen lugar sobre el Carmelo y el Horeb.

Por lo que respecta al análisis intertextual de las figuras de Moisés, Elías y Jonás, el concepto de ***“transvalorización”** nos resultará de gran utilidad. Genette lo incluye entre las operaciones transposicionales temáticas y lo define como

⁹³ A. Jepsen, *Nabi*, 60. 63.

⁹⁴ H. Gressmann, *Älteste Geschichtsschreibung*, 267.

⁹⁵ R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 430.

⁹⁶ A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, *ad hoc*.

*toda operación de orden axiológico que afecte al valor explícita o implícitamente atribuido a una acción o a un conjunto de acciones: sea, en general, la serie de acciones, de actitudes y de sentimientos que caracteriza a un “personaje” [...] se analiza en un término positivo (valorización), un término negativo (desvalorización) y un estado complejo: transvalorización en sentido fuerte.*⁹⁷

Las relaciones intertextuales que se establecen entre los personajes de Moisés-Elías y Elías-Jonás a partir de sus reacciones y comportamientos en las respectivas *tramas narrativas (Éx 33s; 1 Re 19 y el librito de Jonás) no deben considerarse meras imitaciones, sino ejemplos de lo que Genette clasifica como

transformación seria → transposición → transvalorización

En el capítulo seis analizaremos, por una parte, las relaciones que establece la ordalía del Carmelo con su *hipotexto, identificable con el ciclo mitológico ugarítico de Ba'al y Anat —mejor dicho, con las tradiciones mitológicas subyacentes—, que lee en clave paródica. Por otra parte deberemos establecer cuáles son las posibles razones por las que 1 Re 19 propone una *transvalorización tanto de la figura del profeta Elías como de los fenómenos teofánicos de la tormenta y del fuego que aparecían en el capítulo anterior.

Mientras algunos opinan que la relación establecida entre Elías y Moisés debe leerse en clave irónica en detrimento del primero,⁹⁸ a lo largo del capítulo siete mostraremos cómo sobre el trasfondo de la *escena teofánica y en el marco de una misión desarrollada en tiempos de crisis en medio de un pueblo idólatra se establecen complejas relaciones que Genette califica de “transvalorización en sentido fuerte”, ya que incluye un doble movimiento de desvalorización y contra-valorización de ambos personajes⁹⁹ que hace emerger la figura de un profeta que se resiste a cumplir la voluntad de un Dios al que no entiende.

El capítulo ocho ofrece un análisis similar, dando una vuelta de tuerca a las figuras de los profetas Elías y Jonás para en este caso analizar cómo la actuación del primero en 1 Re 19,3b-8 funciona como arquetipo del profeta rebelde que se niega a cumplir con su vocación. Este arquetipo tendrá en Jeremías su versión más dramática y en Jonás su interpretación más paródica, aunque nuestro análisis no parte del

⁹⁷ G. Genette, *Palimpsestos*, 432.

⁹⁸ R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 144ss; J. T. Walsh, *Kings*, 288; G. Savran, *Encountering the Divine*, 224, entre otros.

⁹⁹ G. Genette, *Palimpsestos*, 459.

concepto genettiano de *parodia,¹⁰⁰ sino del de ***“pastiche”**, el cual se define como una relación hipertextual que consiste en la imitación de un género literario, muy cercana a la caricaturización, que pretende ser percibida como tal. Sin embargo, disentimos de Genette cuando afirma que la función del *pastiche es el puro divertimento; en su obra se aprecian serias dificultades para distinguirlo de la imitación satírica —cf. Tabla 4—, hasta el punto que termina empleando indistintamente ambos conceptos.¹⁰¹ En el caso de Jonás, la imitación de la literatura profética clásica produce en algunos casos un efecto cómico, pero el fin último del libro es, con toda probabilidad, estimular la reflexión en línea con la tradición sapiencial.

E) Architextualidad. Es el último tipo de *transtextualidad que representa la forma más abstracta de referencia, situada en el límite de lo imperceptible, que el autor define del siguiente modo:

*el conjunto de categorías generales o trascendentes —tipos de discurso, modos de enunciación, géneros literarios, etc.— del que depende cada texto singular.*¹⁰²

En el caso de 1 Re 19, consideramos que las convenciones literarias y teológicas asociadas a la ***“escena-tipo”** teofanía son una clave de análisis esencial.¹⁰³ El relato se inserta en una red de significación más amplia que permite apreciar no solo correspondencias argumentales o temáticas, sino lo que es muy importante en nuestro caso, correspondencias discursivas.¹⁰⁴ Como señala Frow:

¹⁰⁰ Genette concibe la parodia como una transformación con función lúdica que se caracteriza por “la desviación de un texto por medio de un mínimo de transformación” y que se realiza preferentemente sobre textos breves, ya que en su opinión solo se pueden parodiar textos singulares: “todo enunciado breve, notorio y característico está naturalmente abocado a la parodia”; id., 37.50. Cf. 45.103.

¹⁰¹ Id. 108. Más clara es su distinción entre otros dos conceptos relacionados con el pastiche y la imitación satírica: *charge* —imitación satírica con función burlesca— y *forgerie* —imitación en régimen serio que pretende por lo general continuar una obra existente—.

¹⁰² Id., 9.

¹⁰³ Britt considera que los paralelismos entre Moisés y Elías se deben a que ambos comparten un marco de referencias comunes, la “escena-tipo” teofanía, solo que en su caso la vincula a las tradiciones proféticas; “Prophetic Concealment in a Biblical Type Scene”, *CBQ* 64 (2002) 45. Volveremos a su propuesta en el capítulo siete.

¹⁰⁴ Lo mismo podríamos decir del análisis de las figuras de Elías y Jonás, donde la lectura intertextual viene sugerida por los micro-relatos que conforman la trama narrativa, y no tanto por contactos verbales explícitos.

*Lo que es relevante para una interpretación textual no es, en sí misma, la identificación de una particular fuente intertextual, sino la estructura discursiva genérica (género, forma discursiva, ideología) a la que pertenece. Esto tiene consecuencias a la hora de señalar la relevancia del tipo de conocimiento que esperaríamos de la lectura de tales textos.*¹⁰⁵

Para centrar el análisis partiremos del modelo al que Savran dedicó su obra *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*.¹⁰⁶ Su propuesta de *‘‘escena-tipo’’ nos permitirá analizar tanto la *trama argumental de 1 Re 19 como las conexiones que el lector establece de acuerdo a sus experiencias y expectativas con textos exódicos que comparten una misma localización –el Horeb–, un mismo contexto religioso –la crisis idolátrica de Israel–, la serie de motivos teofánicos –viento, terremoto y fuego–, así como la identidad de un personaje, Elías, que aparentemente se construye a partir de un modelo anterior, Moisés. Como afirma Alter, la importancia de la *‘‘escena-tipo’’ no se agota en su interés por determinar las formas narrativas de la BH y poner de relieve sus variaciones literarias, ya que las diferencias entre unos y otros textos no se justifican por meras razones estéticas ajenas a toda ideología, sino que también apuntan a determinados intereses teológicos:

*La ‘‘escena-tipo’’ no es simplemente un modo de reconocer formalmente una narración particular en un momento determinado; también es una manera de atribuir ese momento a un patrón de sentido histórico y teológico más amplio.*¹⁰⁷

Las *alusiones a Éx 33-34 y a *episodios aislados de la biografía mosaica parecen formar un decorado que solemniza la *escena, creando unas expectativas condicionadas por la tradición del éxodo-Sinaí: los cuarenta días, el Horeb, la cueva o el paso de Yahvé nos predisponen a esperar una serie de meteoros teofánicos, expectativas que acaban subvirtiéndose tras la pregunta que Yahvé formula a Elías a su llegada a la montaña:

מַה־לְּךָ פֶּה אֱלֹהִים (1 Re 19,9)

¹⁰⁵ J. Frow, ‘‘Intertextuality and Ontology’’, en M. Worton y J. Still, *Intertextuality*, 46.

¹⁰⁶ G. Savran, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative* (Londres 2005).

¹⁰⁷ R. Alter, *Art*, 60.

Por emplear la expresión de Mackee, el lector es *víctima del relato:¹⁰⁸ la teofanía de 1 Re 19,11b-12 se presenta con el mismo tono solemne y trascendente de las antiguas teofanías himnicas, pero transgrede intencionadamente las convenciones previstas por 1 Re 18 y Éx 19s. El desvío de las formas tradicionales de revelación que niegan la presencia de la divinidad en tales manifestaciones teofánicas será objeto de análisis en los capítulos seis y siete.

Para finalizar, el capítulo ocho aborda los tópicos de la tradición profética presentes en 1 Re 19 que reaparecen en clave humorística en el libro de Jonás, en concreto, la crisis que sufre todo profeta cuando percibe el fracaso de su misión en medio de un pueblo rebelde. Como trataremos de demostrar, el viaje al Horeb de Elías y la misión a Nínive de Jonás narran, en clave simbólica, el itinerario personal de quien busca en Yahvé respuestas a la profunda decepción sufrida durante su ministerio profético.

En síntesis, la propuesta de Genette nos permite generar el siguiente esquema de relaciones transtextuales interconectadas entre sí que organizamos en el cuadro adjunto, de mayor a menor nivel de abstracción:

¹⁰⁸ El concepto de *victimization of the reader* se emplea en los estudios sobre ironía para referirse a la situación de desventaja en la que el texto puede dejar al lector, ya sea debido a un malentendido o a una información incompleta. J. B. MacKee, *Literary Irony and the Literary Audience: Studies in the Victimization of the Reader in Augustan Fiction* (Ámsterdam 1974) 1-4.

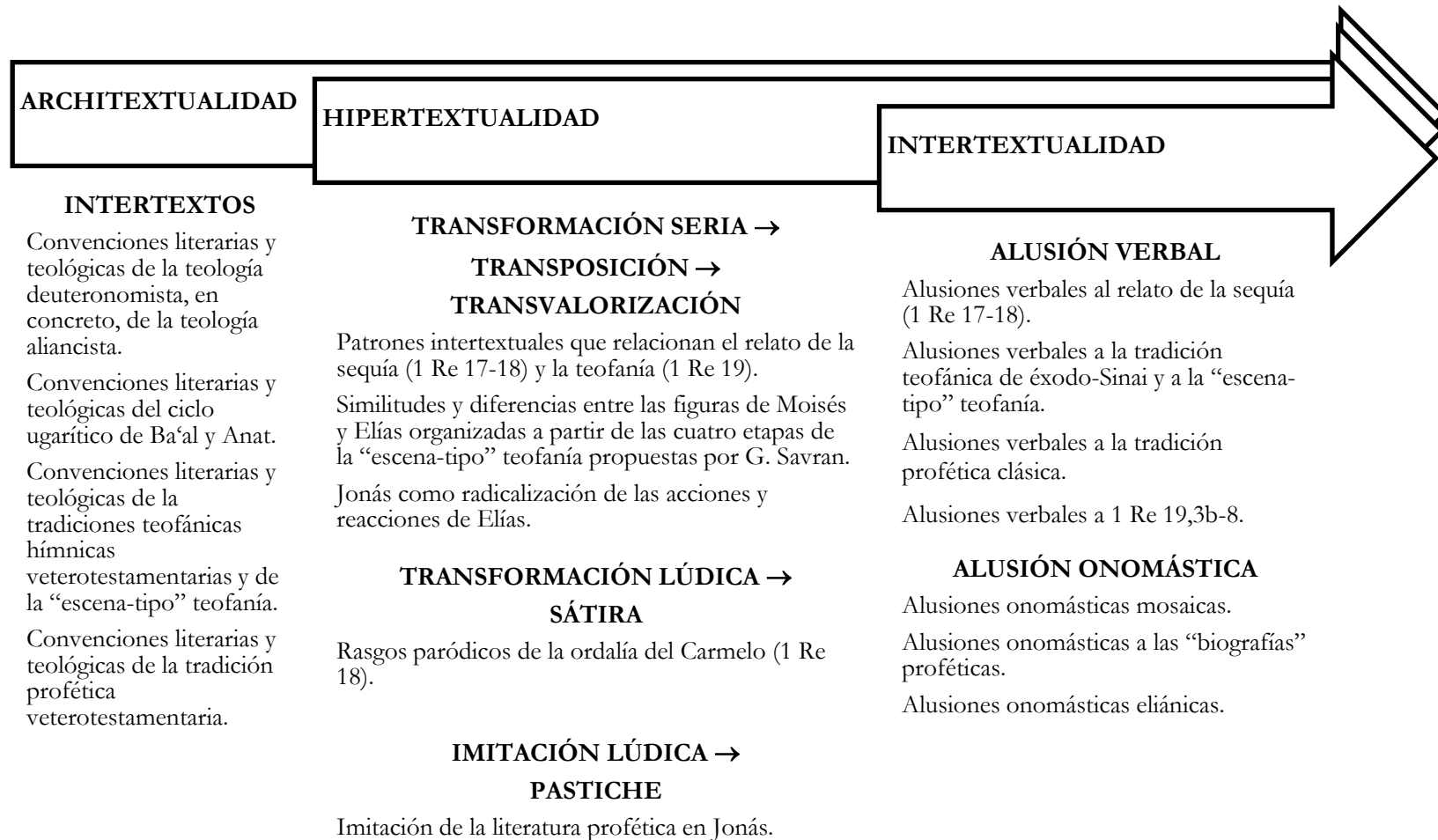


Ilustración 9. Relaciones transtextuales analizadas en los capítulos seis al ocho.

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS DE 1 RE 19

[...] el escritor de 1 Reyes 17-19 fue un artista habilidoso que seleccionó sus materiales con cuidado y unió estrechamente el relato con el fin de transmitir al lector temas e ideas específicos. Sin duda, el escritor dependía de fuentes, pero el enfoque y la perspectiva de dichas fuentes se han subordinado al enfoque y la perspectiva más amplios empleados en la composición de 1 Re 17-19.¹

Uno de los debates más antiguos en torno al ciclo de Elías en general y al relato teofánico de 1 Re 19 en particular se centra en la (in)coherencia literaria de los mismos. Desde una perspectiva evolucionista, los métodos histórico-críticos han puesto de manifiesto inconsistencias y tensiones internas adscritas en la mayoría de los casos a la incompetencia de los redactores,² mientras que las nuevas lecturas literarias critican esa utilización³ de los relatos bíblicos que, de hecho, renuncia a la

¹ A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, en A. J. Hauser y R. Gregory, *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis* (Sheffield 1990) 79.

² G. Fohrer, *Elia* (Zúrich 1957) 42-47; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (Neukirchen 1968) 20ss.90ss; K. Seybold, “Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19”, *ETb* 33 (1973) 5; G. Hentschel, *Die Eliaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (Leipzig 1977) 62-65; J. Keinänen, *Traditions in Collision. A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives. 1 Kings 17-19* (Göteborg 2001) 142-156; J. Werlitz, *Die Bücher der Könige* (Stuttgart 2002) 162. En su clásico comentario a 1-2 Reyes, Würthwein enuncia una larga serie de tensiones internas –algunas de ellas bastante discutibles–, entre las que destacamos las que nos parecen más relevantes para el tema que nos ocupa: 1) la narración de la huida de Elías se interrumpe apenas mencionarse en 19,3aa; 2) la persecución de 19,10.14 está en tensión con el remanente de 7.000 fieles que no doblan su rodilla ante Ba'al; 3) el deseo de morir se contradice con otras emociones del contexto; 4) el ángel se aparece de forma directa a Elías en 19,5-8a, pero pasa a ser una revelación sutil de Yahvé en 19,11-12b; 5) aunque Yahvé no está presente en los violentos fenómenos naturales, sus métodos siguen siendo crueles en 19,15-18; 6) las palabras del profeta en 19,10.14 chocan con la respuesta de Yahvé en 19,15-18, cuando recibe un nuevo cometido; 7) el ángel alimenta dos veces a Elías, lo cual supone una clara repetición, y lo mismo sucede con la acusación de Elías contra el pueblo en 19,10.14; *1 Kö 17-2 Kö 25*, 226s. Cf. del mismo autor “Elijah at Horeb: Reflections on 1 Kings 19.9-18”, en *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (Berlín 1994) 140-154.

³ En *Los límites de la interpretación* (Barcelona 1992) e *Interpretación y sobreinterpretación* (Cambridge 1995), Eco diferencia entre el “uso” o utilización y la “interpretación” de las

interpretación de los mismos una vez analizadas las tradiciones textuales y las etapas editoriales que las integraron en un conjunto mayor.⁴ El presente trabajo asume el consenso de doscientos cincuenta años de investigación histórico-crítica, a saber: que buena parte de las diferentes anécdotas –posiblemente de origen norteño–⁵ que integran el ciclo de Elías circularon de forma independiente antes de su inclusión en un conjunto narrativo mayor,⁶ resultado de un proceso redaccional que se desarrolló en varias fases con al menos una reelaboración deuteronomista, cuyo verdadero alcance es todavía hoy objeto de debate.⁷ Pero, al mismo tiempo, pretendemos sacar a la luz la lógica narrativa que ha trabado esas fuentes previas en una narración unitaria en el caso de 1 Re 19. En este sentido, la exégeta Berlin afirma que el intérprete

obras literarias. Ésta determina el significado desde el mismo texto, mientras que el uso le impone un sentido.

⁴ Ejemplo paradigmático es el mencionado análisis de Würthwein, cf. n. 2. De hecho, los métodos histórico-críticos están más interesados en los elementos desintegradores del texto –aporías, incoherencias, duplicidades, etc.– que en la coherencia pretendida por su(s) redactor(es) final(es).

⁵ En el relato encontramos ciertas indicaciones lingüísticas de este origen norteño, como es el caso de la nota geográfica aclaratoria de 1 Re 19,3b, donde se habla de “Berseba de Judá” (בַּיָּר שֶׁבַע אֲשֶׁר לַיהוּדָה). Aunque en los últimos años se ha cuestionado el volumen de dialectalismos norteños detectados por Burney y Rendsburg –el hápax en 1 Re 19,8 que remite a algún tipo concreto de comida (אֲכִילָה) o el sufijo pronominal anticipatorio en la expresión בְּשֵׁלֶם הַבֶּשֶׂר de 1 Re 19,21–, la evidencia lingüística se inclina a favor de un origen norteño de las tradiciones proféticas en torno a Elías y Eliseo. Cf. C. F. Burney, *Notes on the Text of the Book of Kings* (Oxford 1903); H. Gunkel, *Elias, Jahve und Baal, ad hoc*; M. Rehm, *1 Könige*, 187; I. Young, “The ‘Northernisms’ of the Israelite Narratives in Kings”, *ZAH* 8 (1995) 63-70; W. Schniedewind y D. Sivan, “The Elijah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew”, *JQR* 87 (1997) 303-337.

⁶ Cf. L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship* (Leiden 1968) 33.

⁷ Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Halle 1943) 53.124s; A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches* (Halle 1953) 79; E. Nielsen, *Oral Tradition* (Londres 1954) 77; G. Fohrer, *Elia*, 42-47; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte* (Gotinga 1972) *ad hoc*; R. Smend, “Das Wort Jahwes an Elia”, *VT* 25 (1975) 525; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of Religion in Israel* (Cambridge 1981) 252-254; G. Hölscher, *Geschichtsschreibung in Israel: Untersuchungen zum Jahvisten und Elobisten* (Lund 1952) 393; *Das erste Buch der Könige* (Würzburg 1979) 186; J. Vermeulen, “L’affaire du veau d’or”, *ZAW* 97 (1985) 6s.10s; W. Thiel, “Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen”, en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (Leiden 1991) 165-170; M. Oeming, “Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elia am Horeb (1 Kön 19), alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okuli”, *TZ* 52 (1996) 303; B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel*, 250.

*no puede abdicar de su responsabilidad como crítico asignando los fragmentos a fuentes diferentes cuando no logra percibir la relación que existe entre ellos. Su trabajo, a menudo difícil, consiste en dar razón de la configuración actual del texto. Una de las formas de dar razón de algunos textos es reconocer ciertas disonancias e interpretarlas como diferentes puntos de vista narrativos.*⁸

Teniendo en cuenta lo dicho, en los dos primeros capítulos de la segunda parte nos proponemos delimitar la narración teofánica y establecer el texto hebreo que será objeto del análisis intertextual en los últimos tres capítulos, ya que la lectura atenta que caracteriza dicho análisis exige un gran cuidado a la hora de fijar los límites y establecer las peculiaridades de todo relato. En línea con el eclecticismo que caracteriza las nuevas lecturas literarias –cf. lo dicho al respecto en los dos primeros capítulos–, abordaremos la cuestión desde dos aproximaciones que consideramos complementarias, aunque a primera vista pueda sorprender su inclusión en una misma sección, dadas sus grandes diferencias metodológicas.

En el capítulo cuatro se aplican los criterios propios del análisis narrativo para, en primer lugar, delimitar el relato teofánico, lo que de hecho equivale a un inicial ejercicio de interpretación que establece un protocolo de lectura. Es de sobras conocido que las marcas físicas formales como la paginación, las líneas en blanco o la división en capítulos que caracterizan las obras literarias en general no nos pueden servir como referencia a la hora de delimitar un texto bíblico, ya que la división en capítulos y versículos es muy tardía y depende de criterios editoriales ajenos a la lógica narrativa.⁹ Pero, a pesar de las dificultades, lectores de todas las épocas han identificado de forma intuitiva cientos de narraciones bíblicas. En nuestro caso hemos seleccionado cuatro criterios de delimitación que se analizan en detalle: la *intriga como eje vertebrador de los diferentes *episodios que conforman el ciclo de Elías, los indicadores temporales y espaciales, y por último la constelación de personajes, al hilo de los cuales comentaremos algunos aspectos retóricos característicos de la narración de 1 Re 19.

⁸ A. Berlin, *Poetics*, 82.

⁹ Aunque las primeras divisiones se remontan a los escribas de la época talmúdica (siglo V), la numeración de los capítulos se remonta en el caso del NT a 1203 de la mano del inglés E. Langton, profesor de la Sorbona y futuro arzobispo de Cantórbery, quien recogió y completó el primer intento realizado dos siglos antes por Lanfranco, consejero de Guillermo el Conquistador. Estableció una división en capítulos más o menos regulares que fue incorporada a la Biblia de París, lo cual universalizó el sistema hasta el punto que los judíos lo adoptaron a comienzos del siglo XVI para sus primeras Biblias impresas. La distribución en versículos aparece por vez primera en la edición del texto griego hecha por el ginebrino Robert Estienne en 1551, el cual ideó una numeración propia para los deuterocanónicos y el NT y adoptó la división que Santos Pagnino hizo de la BH.

Un segundo objetivo es delinear la estructura narrativa de 1 Re 19, al tiempo que establecemos los *micro-relatos que articulan la *intriga, para lo cual emplearemos los mismos criterios descritos arriba. Durante años se han valorado las antiguas narraciones orientales de la BH a partir de un orden lógico-causal occidental que caracterizaba la novela europea, pero que resultaba ajeno al texto bíblico,¹⁰ y en cierto modo los dos modelos expuestos en el capítulo cuatro —el *esquema quinario de Adam y la *“escena-tipo” teofanía propuesta por Savran— siguen adoleciendo del mismo defecto: una linealidad en la que no termina de encajar la *intriga narrativa de 1 Re 19. Como apunta Wagner,

*No debería despacharse antes de tiempo la cuestión de si la actual composición del presente capítulo no tiene su propio sentido. ¿Por qué solo satisface al intérprete de finales del siglo veinte la uni-linealidad de un documento escrito? ¿Por qué le incomoda la multi-linealidad, o incluso la linealidad contradictoria?*¹¹

El capítulo cinco emplea la discusión propia de la Crítica Textual para sacar a la luz ciertas peculiaridades estilísticas del TM, aunque en la argumentación también se aducen razones que tienen en cuenta la lógica narrativa. En este caso, el objetivo no es realizar un análisis exhaustivo de todas las variantes textuales, sino que, a partir de una selección previa, discutiremos brevemente las variantes que, a nuestro juicio, indican una estrategia narrativa característica del TM. Aunque algunos críticos literarios optan por analizar los relatos bíblicos traducidos a las lenguas modernas para evitarse discusiones farragosas,¹² un análisis intertextual riguroso exige el esfuerzo previo de discutir las variantes elegidas para entrar posteriormente en diálogo con las tradiciones elínicas, mosaicas y proféticas que nos ocuparán en la parte final del presente trabajo. Con ello buscamos, por un lado, evitar el peligro de sobre-interpretar términos o expresiones que pueden deberse a simples errores del copista sin intención teológica o narrativa alguna, y por otro, no caer en lecturas

¹⁰ Un claro ejemplo es el principio de repetición, según el cual los términos que se repiten en segundo lugar y la sección intermedia son tenidos por secundarios; cf. C. Kuhl, “Die Wiederaufnahme –ein literarkritisches Prinzip?”, *ZAW* 64 (1952) 1-11; E. Hirsch, “Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium”, *ZNW* 43 (1950/51) 133; H. Utzschneider, “Text–Autor–Leser. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese”, *BZ* 43/2 (1999) 224-238.

¹¹ S. Wagner, “Elia am Horeb. Methodologische und theologische Überlegungen zu 1 Reg 19”, en S. Wagner y D. Mathias (eds.), *Ausgewählte Aufsätze zum Alten Testament* (Berlín 1996) 216.

¹² Es el caso del crítico canadiense Frye, citado en la primera parte del trabajo.

maximalistas que niegan la existencia de tradiciones previas al texto,¹³ uno de los mayores riesgos de las nuevas lecturas literarias. Justificaremos la elección de algunas variantes importantes que condicionan los resultados de análisis, como la variante אִי־רָאִי en contra de la lectura del TM אִי־רָאִי, y otras de orden estilístico que diferencian el TM de la versión de los LXX y apuntan a una intención redaccional.

Tras esta etapa previa en la que analizamos las líneas maestras de la narración teofánica y resaltamos las peculiaridades estilísticas de la misma, estamos en condiciones de abordar el análisis intertextual de 1 Re 19 que depende en su mayor parte del aparato teórico de Genette, presentado en el capítulo tres. De entre las diversas posibilidades, hemos optado por tres lecturas intertextuales que se complementan mutuamente. El capítulo seis está dedicado a analizar los rostros de Elías que muestra el ciclo narrativo formado por 1 Re 17-19, constituido a su vez por el relato de la sequía (1 Re 17-18) y la narración teofánica (1 Re 19). Nuestra hipótesis de trabajo es que los dos primeros capítulos del ciclo son el *hipotexto del tercero, aunque 1 Re 19 desdibuja esta relación al narrar la huida de Elías al desierto como parte de la continuación lógica de los acontecimientos que acaban de tener lugar en el Carmelo. Tras discutir la articulación narrativa de ambos relatos pasaremos a analizar las diferentes transvalorizaciones que sufre la figura del profeta, y para ello nos ayudaremos de lo que hemos denominado “patrones intertextuales”, los cuales apuntan a un *intertexto y a un *pacto de lectura identificables por el lector. El *patrón intertextual nos permite fundamentar el análisis sobre las *alusiones verbales –verbos de movimiento como קָוַם (q.), “ponerse de pie” o אָשַׁכְבָּ (q.), “acostarse”, sustantivos poco frecuentes (צִפְחָת, “recipiente”; עֲנָה, “hogaza”), expresiones con evidentes connotaciones teológicas, p. ej., לְפָנֵי יְהוָה, “ante Yahvé”, o עָמַד (q.), “estar de pie”, “servir”–, así como sobre el contraste que producen las acciones y reacciones del protagonista en ambos relatos.

La tercera parte del capítulo seis se organiza en cuatro secciones dedicadas a: 1) la actividad itinerante del profeta en un marco geográfico dominado por el desierto; 2) la lucha por la supervivencia en un mundo amenazado por la muerte de múltiples formas –hambruna, sequía, persecución religiosa, etc.–; 3) la crisis de la misión profética en medio de un pueblo veleidoso que incumple la Alianza, frente a la importancia de la palabra/voz de Yahvé y del esquema narrativo y teológico “orden-cumplimiento”; y 4) los encuentros teofánicos que Elías protagoniza, donde

¹³ Cf. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington 1987) 13.

deberemos ponderar la influencia del ciclo de Ba'al en el cambio de imaginario teofánico que pasa del Yahvé atronador al Yahvé silente.

El capítulo siete evalúa las relaciones architextuales más analizadas en la exégesis bíblica, como son las *alusiones onomásticas mosaicas de 1 Re 19. En este caso, la narración produce un efecto cubista a partir de diferentes *hipotextos –en concreto, diversos *micro-relatos fragmentarios y a menudo descontextualizados (Éx 19s; Éx 33,18-23; 34,29-35; Nm 11,14-24)– para crear un *intertexto nuevo. Las *alusiones onomásticas –y, en consecuencia, el interés intertextual– superan el ámbito de la biografía de Moisés y apuntan a un contexto religioso muy determinado de la historia fundacional del pueblo: la rebeldía del antiguo Israel que vagabundó por el desierto antes de su entrada a Canaán. La atención parece centrarse en la forma de revelación, por lo que consideramos que el modelo de *“escena-tipo” teofanía ofrecido por Savran y empleado en el capítulo cuatro nos ayuda a exponer los resultados del análisis: las *alusiones verbales –los verbos עָבַר (q), “estar de pie”, “servir” o שָׁרַת (pi), “estar al servicio de alguien”; el deíctico הִנֵּה; el sustantivo פָּנִים, “rostro”; entre otros–, la localización en la cueva del Horeb, las reacciones de Elías en tanto que transvalorizaciones de la figura de Moisés, etc.

Al hilo del análisis intertextual de 1 Re 19 enfrentaremos tres desafíos exegéticos. El primero y más importante de ellos será dar razón del rechazo de los tres fenómenos naturales asociados tradicionalmente a las teofanías himnicas –רִיחַ, אֵשׁ וְרֵעַשׁ– y el sentido de la expresión קוֹל הַדְּמָמָה דָּבָהּ. Para ello nos detendremos en un análisis léxico detallado del adjetivo דָּבָהּ y de los sustantivos קוֹל וְדְמָמָה para dilucidar si se trata del sonido provocado por un fenómeno atmosférico, una voz antropomórfica apenas audible o una forma de expresar el silencio. En segundo lugar, analizaremos la función narrativa del duplicado del breve diálogo entre Yahvé y Elías en 1 Re 19,9b-10.13b-14, que convierte el encuentro teofánico en un círculo vicioso del que Elías es incapaz de salir. En tercer lugar, ofreceremos nuestra conclusión al debate abierto en torno al sentido último de la teofanía, es decir, si Elías ha sido descartado como profeta de Yahvé y su ministerio ha pasado a otras manos, o bien si ha sido vuelto a comisionar.

Por último, el capítulo ocho aborda las tradiciones del profetismo clásico parodiadas en el libro de Jonás –aunque no partiremos del concepto de “parodia”, sino de la noción genettiana de *“pastiche”–, con especial atención al *hipotexto de 1 Re 19,3b-8. Al igual que en el caso de la *architextualidad producida por la *“escena-tipo” teofanía, observaremos cómo el narrador genera un *intertexto propio a partir de: 1) la utilización de la lejana figura de Jonás, hijo de Amitay (2 Re 14,25s), como protagonista del relato, convertido en la tradición judía en el hijo de la viuda de

Sarepta; 2) las *alusiones verbales prestadas del lenguaje profético –como la tradicional fórmula de acontecimiento (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי), קוּם לְךָ–; y 3) el recurso a *micro-relatos protagonizados por profetas consagrados, como Elías o Jeremías, que evocan la dureza del ministerio profético. Nuestro análisis se centrará en los diferentes matices que va adquiriendo el arquetipo del profeta rebelde, cuyo origen puede remontarse a Moisés, a partir de las dos *alusiones onomásticas eliánicas más importantes en el libro de Jonás que articulan la tercera parte del capítulo y que producen interesantes transvalorizaciones: la huida en dirección contraria al lugar en que deberían ejercer su ministerio profético y la lamentación en la que suplican acabar con sus vidas.

CAPÍTULO 4. DELIMITACIÓN Y ARTICULACIÓN DE LA NARRACIÓN DE 1 RE 19

4.1 Introducción

Como ya demostraran Perry y Sternberg,¹ el problema de fijar los márgenes del relato no es exclusivo de la literatura bíblica. Delimitar el principio y el final de cualquier texto no solo exige un primer esfuerzo de interpretación, sino que al mismo tiempo la compromete con el riesgo de desvirtuarla, ya que define una unidad de sentido y programa su lectura.

En concreto, el **incipit** o **comienzo** de un texto da el primer paso en la producción intencional de sentido al establecer el pacto o protocolo de lectura, de ahí que se hayan dedicado importantes esfuerzos al estudio del mismo desde las nuevas lecturas literarias.² En cuanto al **final** de la narración, ya desde Aristóteles se reconoció la importancia que el final de una historia tiene para comprender el relato en su conjunto. En el marco de la Nueva Crítica estadounidense, Kermode publica en 1967 *The Sense of an Ending*,³ donde analiza cómo la literatura –no solo la de ficción– trata de ordenar el tiempo y dar sentido a la experiencia humana a través de una estructuración narrativa que marca un principio y un final. Por su parte, el Estructuralismo mostró gran interés en las posibilidades de delimitar un relato a partir de una serie de reglas;⁴ es el caso de Genette, el cual dedica parte de su *Narrative Discourse* a estudiar las secciones finales de una narración.⁵ Situados en la

¹ M. Perry y M. Sternberg, “¡Precaución: un texto literario! Problemas de la poética y la interpretación de la narrativa bíblica”, *Hasifrut* 2 (1970) 608-663. El texto, disponible solo en hebreo, es citado por Sternberg en *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington 1985) *ad hoc*.

² Cf. E. Said, *Beginnings: Intention and Method* (Nueva York 1975); D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 207ss. Ejemplo de análisis de incipits bíblicos es M. Carasik, “Three Biblical Beginnings”, en A. Cohen y S. Magid (eds.), *Beginnings/Again: Towards a Hermeneutic of Jewish Texts* (Nueva York 2002) 1-22.

³ F. Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (Oxford 1967). Otros autores que analizan el final de las novelas son M. Torgovnick, *Closure in the Novel* (Princeton 1981); G. Prince, *Narratology. The Form and Functioning of Narrative* (Ámsterdam 1983) 156s; *A Dictionary of Narratology* (Aldershot 1987).

⁴ Cf. P. Siblot, “Les clôtures du texte”, *Cahiers de linguistique social* 6 (1983) 2-32.

⁵ G. Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method* (Ithaca 1980).

literatura bíblica,⁶ uno de los últimos trabajos es la tesis doctoral de Zeelander,⁷ quien analiza el final de treinta y ocho relatos breves de Gn aplicando el modelo narratológico de Kafalenos,⁸ heredero del Formalismo ruso, inspirado a su vez en la obra del etnólogo y folclorista Propp.⁹

La delimitación de una narración se vuelve todavía más importante cuando se trata del análisis intertextual. Es el lector¹⁰ quien decide dónde fijar los límites —el qué va a ser objeto de la lectura— y cómo se va a leer —el cómo—. Por lo que respecta a la primera cuestión, Beal afirma que

Para la práctica de la lectura intertextual [...] uno debe trazar las líneas de delimitación, no importa lo arbitrarias que resulten, ni lo rápido que puedan transgredirse. Es decir: ninguna lectura intertextual puede elegir como su objeto de interpretación todo el “texto general”, ni de una vez, ni en todas partes.¹¹

Por tanto, antes de realizar en los tres últimos capítulos el análisis intertextual de 1 Re 19, creemos necesario justificar la delimitación del relato objeto de estudio. En las páginas siguientes demarcaremos los diferentes *micro-relatos que configuran el relato para, por un lado, analizar la articulación e interrelación de sus partes y, por

⁶ Cf. M. C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts. The Ascension Narratives in Context* (Sheffield 1987); A. Jefferson, “Mise en abyme and the Prophetic in Narrative”, *Sty* 17 (1983) 196-208.

⁷ S. Zeelander, *Closure in Biblical Narrative* (Leiden 2012).

⁸ E. Kafalenos, *Narrative Causalities* (Columbus 2006).

⁹ Tras estudiar más de cien cuentos maravillosos populares —aquellos en los que aparece un personaje u objeto mágico— pertenecientes al folclore ruso, Propp identificó treinta y una funciones que aparecen de forma recurrente en los mismos y siete tipos básicos de personaje que equivalen a siete esferas de acción: el agresor o malvado, el donante/donador o proveedor, el auxiliar, la princesa o personaje buscado, el mandatario, el héroe y por último el falso héroe. Aunque su estudio de los personajes se convirtió en el punto de partida para analizar la caracterización de los personajes de las narraciones bíblicas, Propp mostró sus reservas a la hora de aplicar su hipótesis a los textos bíblicos, dado que éstos tienen unos intereses distintos a los del folclore ruso, y mientras que los cuentos parecen tener un modelo común, no puede decirse lo mismo de la narrativa bíblica, entre la que le resulta difícil identificar cuáles podrían catalogarse como cuentos maravillosos. V. I. Propp y E. Mélétski, *Morfología del cuento. Las transformaciones de los cuentos maravillosos. El estudio estructural tipológico del cuento* (Madrid 1971).

¹⁰ Cf. Y. Amit, *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible* (Mineápolis 2001) 14-16.21.

¹¹ T. K. Beal, “Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production”, en D. N. Fewell (ed.), *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville 1992) 28.

otro, establecer con solidez los márgenes de la narración. En uno de los pocos textos traducidos al castellano que nos introduce en el análisis narrativo, el profesor Marguerat ofrece un breve pero útil cuestionario para marcar los límites del texto:¹²

¿Dónde comienza el relato? ¿Dónde termina?	Proponer unos límites y precisar qué criterios determinan tu elección (tiempo, lugar, personajes, tema, modelo o género literario).
Dividir el relato en cuadros.	¿Cómo se articulan los cuadros entre sí? ¿Cuál es la progresión narrativa?
Una vez fijados los límites, ¿qué indicios narrativos remiten a lo anterior y a lo posterior?	¿Cómo prepara lo anterior el relato? ¿De qué situación hereda el relato el punto de vista de la historia contada? ¿Cómo se prosigue en lo posterior?
¿Forma parte el relato de una secuencia narrativa?	¿Está dominada la secuencia por un héroe o por un tema? ¿Cómo está construida? ¿Qué conexiones unen los micro-relatos de la secuencia?

Tabla 5. Cuestionario de D. Marguerat para identificar los límites de un relato.

Responder a las cuestiones arriba propuestas es el objetivo del presente capítulo. En las páginas siguientes trataremos de justificar la articulación del relato de 1 Re 19 en cuatro *escenas a partir de los criterios de delimitación seleccionados. Consideramos que en el caso de los relatos veterotestamentarios, la ***intriga** o acción dramática es el criterio más importante a la hora de delimitar la narración y las subunidades narrativas, lo que significa que los cambios de tiempo, de escenario o de personajes que veremos a partir del apartado 4.3 solo son relevantes si afectan a la causalidad, o bien provocan cambios o progresión de la *trama. La prioridad de la *intriga y los aspectos narrativos asociados a la misma nos exige comenzar ofreciendo una definición funcional de “relato” para a continuación aplicar críticamente el *esquema quinario de Adam, el más extendido en la exégesis de los relatos veterotestamentarios, así como el modelo de la *“escena-tipo” teofanía que ofrece Savran, con toda probabilidad el análisis narrativo reciente más exhaustivo de 1 Re 19.

¹² D. Marguerat e Y. Bourquin, “¿Cómo preguntar al texto?”, en *Cómo leer*, 245.

En la última parte del presente capítulo ofreceremos criterios de delimitación secundarios, subordinados a la *trama, que nos permitirán perfilar los *micro-relatos que configuran la teofanía: algunas características retóricas, las informaciones temporales y espaciales, y finalmente la distribución de los diversos personajes que pueblan la narración. Como veremos en los tres últimos capítulos del trabajo, estos criterios también interactúan para generar las relaciones paródicas y las múltiples transvalorizaciones que el lector activa al identificar las *anclas o *alusiones que se producen entre 1 Re 19 y su *hipotexto inmediato en el ciclo de Elías –capítulo seis–, las teofanías exólicas protagonizadas por Moisés –capítulo siete– y la figura del profeta Jonás en el contexto de las tradiciones proféticas –capítulo ocho–.

4.2 La intriga como criterio estructurador de 1 Re 19

4.2.1 *Hacia una definición de relato*

El primer paso para delimitar y estructurar el texto objeto de estudio es ofrecer una definición funcional de “narración” o “relato”¹³ que nos ayude a establecer los criterios de delimitación, ya que, a diferencia de la Crítica de las Formas,¹⁴ para el análisis narrativo los criterios de mayor peso son de orden dramático.¹⁵ Desde la narratología, Adam considera que para hablar de narración deben confluír los siguientes cuatro parámetros:¹⁶ a) una sucesión temporal de acciones o acontecimientos; b) la presencia de un agente o héroe guiado por una intención que conduce el relato hacia su final; c) una *intriga que conduce la cadena de acontecimientos y los integra en una unidad; y d) un orden de causalidad o consecución que estructura la *intriga a partir de un juego de causa-efecto. No cabe duda que 1 Re 19 cumple con todos los requisitos:

A) Sucesión temporal de acciones o acontecimientos. El capítulo está construido de acuerdo a una sencilla secuencia temporal, en la que los indicadores temporales y los verbos en *wayyiqtol* hacen progresar la *trama –cf. el comentario en la sección 4.3.1–. 1 Re 19,1 entronca directamente con el anterior relato de la sequía (1 Re 17-18), por lo que el lector cree estar ante un macro-relato ininterrumpido. Sin embargo, el cap. 19 debería considerarse más bien un *hipertexto que oculta su *hipotexto, aparentando una sucesión lógica y continuada de acontecimientos: el rey cuenta a la reina todo lo sucedido¹⁷ y esta amenaza de muerte al profeta, lo que

¹³ Aunque algunos narratólogos distinguen entre ambos conceptos, a lo largo del presente trabajo emplearemos los términos de forma equivalente. Cf. J. A. García Landa, *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa* (Salamanca 1998).

¹⁴ La Crítica de las Formas fija los límites de una perícopa a partir de una serie de divisores o estructuradores, como los cambios de tiempo o espacio, la constelación de personajes, los paralelismos presentes en el texto, etc. Pero al considerar que los relatos son meras colecciones reunidas por el trabajo editorial se muestra muy reticente a la hora de delimitarlos.

¹⁵ Así opina J.-L. Ska, “Nuestros padres nos contaron”. *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento* (Estella 2012) 8.

¹⁶ J.-M. Adam, *Le récit* (París 1984).

¹⁷ Encontramos un sumario en boca del rey: כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהֵי הוּא. Obsérvese la machacona triple repetición del adjetivo כָּל en 19,1. Cf. J. T. Walsh, *1 Kings*, 265.

desencadena una rápida serie de acciones en el v. 3 que conducirán a Elías al desierto.¹⁸ La doble *escena de la alimentación relatada en los vv. 4-8 es una técnica dilatoria que retrasa la llegada al Horeb, el aparente destino final del viaje emprendido por el profeta. La teofanía supone una nueva ralentización de la acción –hay apenas cinco verbos en diez versículos–, que se acelera de nuevo en el último tramo de 19,19-21 con el “nombramiento” de Eliseo como sucesor de Elías –cf. la discusión al respecto en el apartado 7.3.4–.

B) Presencia de un agente o héroe. La BH gusta de construir secuencias narrativas en torno a un héroe: Abrahán, Débora, Gedeón, Sansón, David, etc. También es el caso del ciclo de Elías, donde el protagonista absoluto del mismo es el profeta. Si empleáramos la clasificación más sencilla de Forster, que distingue entre personajes “planos” –*flats*–, caracterizados por un único rasgo o cualidad, y los personajes “redondos” –*rounds*–, más complejos y próximos a las personas reales,¹⁹ deberíamos concluir que en 1 Re 19 encontramos un único personaje redondo, Elías, con una personalidad compleja y en evolución. Aunque es un tópico que todavía circula en muchos manuales afirmar que los relatos clásicos –léase literatura hebrea o helenista– solo crearon personajes planos, estáticos u opacos, sin describir su mundo interior,²⁰ resulta obvia la personalidad caleidoscópica de Elías, que ha hecho correr ríos de tinta entre los exégetas bíblicos y seculares: acusado de autocomplaciente²¹ o egomaniaco,²² y “psicoanalizado” de mil formas,²³ Elías no deja indiferente a nadie, ni

¹⁸ En opinión de Licht, el abandono del criado es un recurso narrativo para dividir el episodio del viaje en dos etapas diferentes y crear la sensación de avance en el relato; *Storytelling in the Bible* (Jerusalén 1978) 119.

¹⁹ E. M. Forster, *Aspects of the Novel* (Londres 1927). Cf. A. Berlin, *Poetics*, 23.

²⁰ Así leemos en uno de los manuales clásicos más influyentes, el de Scholes y Kellogg, *The Nature of Narrative* (Londres 1966) 164s. Desde la crítica narrativa se ha rebatido esta opinión, cf. A. Berlin, *Poetics*, 23; M. Sternberg, *Poetics, ad hoc*; Rofé, *Prophetic Stories* (Jerusalén 1988) *ad hoc*; R. L. Cohn, “Characterization in Kings”, en B. Halpern y A. Lemaire (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (Leiden 2010) 89-105.

²¹ A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, *ad hoc*.

²² B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 528. En contra se posiciona G. Savran, *Encountering the Divine*, 224.

²³ R. Kachler, *Wege aus der Wüste. Mit Elia Krisen durchleben* (Stuttgart 1993); N. H. Snaith, “Kings”, en VV. AA., *The Interpreter's Bible*, vol. III (Nueva York 1954) 160; H. H. Rowley, “Elijah on Mount Carmel”, *Bulletin of the John Rylands Library* 43/1 (1960) 218; K. R. R. Gross Louis, “Elijah and Elisha”, 188; R. D. Nelson, *Kings*, 126s. Algunos emplean la moderna expresión “síndrome del quemado” –*burned-out*–, cf. D. Epp-Tiesen, “1 Kings 19: The Renewal of Elijah”, *Dir* 35/1 (2006) 35.37. Cf. el comentario al respecto en el apartado 4.3.4.

quiera a un exégeta tan poco dado a excesos psicologizantes como Gunkel, quien en referencia al doble sueño bajo el arbusto comenta:

...*la tristeza cansa [...] está muy triste y muy cansado como para desear comer o beber.*²⁴

Las evidentes *alusiones intertextuales que se establecen entre las figuras de Elías, Moisés y Jonás nos obligarán retomar esta cuestión en los capítulos siete y ocho, ya que el expreso deseo de morir que manifiestan los tres personajes es una de las *anclas más analizadas en la exégesis bíblica.

C) Intriga. Chatman²⁵ distingue siguiendo a Aristóteles entre la **“intriga de resolución”* –*resolved plots*–, en la que el paso del tiempo y el desarrollo de los acontecimientos desempeñan una función central, ya que se trata del paso de un estado de cosas a otro; y la **“intriga de revelación”* –*revealed/revelatory plot*–,²⁶ en la que los hechos apenas tienen interés y el protagonista pasa de ignorar a conocer. En el caso de 1 Re 19, la opción por una u otra propuesta está condicionada por la valoración que el lector hace de los diferentes elementos que componen la *trama. Si consideramos que la narración desemboca en el mandato que recibe el profeta de nombrar a tres sucesores en los vv. 15-18, deberíamos concluir que se trata de una intriga de resolución. Para buena parte de exégetas, la lógica argumental presupone la renuncia del profeta al considerar que sus esfuerzos para acabar con la idolatría que promueven los monarcas y en la que ha caído el pueblo ha sido en vano: Elías ha decidido abandonar su misión profética, de ahí que deje a su criado al emprender el viaje y se dirija a la frontera sur del territorio.²⁷ Sin embargo, las consecuencias que tendrá para el profeta la unción de Jazael, Jehú y Eliseo no parecen claras; la crítica se divide en dos soluciones divergentes: o bien se trata de una sustitución, ya que estos tres hombres llevarán a cabo la misión que el profeta se niega a concluir, o bien Yahvé está buscando animar y re-comisionar al cansado profeta de Tisbe.²⁸ Estas

²⁴ H. Gunkel, *Elias, Jahve und Baal*, 22. Kuntz afirma que Elías está físicamente cansado y es muy consciente de su fracaso; *The Self-Revelation of God*, 149. En contra de estas lecturas psicológicas se posicionan, p. ej., B. S. Childs, “On Reading”, 134s; W. Brueggemann, *Kings*, 239.

²⁵ S. Chatman, *Story and Discourse* (Ithaca 1978) 48.

²⁶ Sternberg habla de “intriga de descubrimiento” –*plot of discovery*–; *Poetics*, 172-175.176-179.

²⁷ Son de esta opinión E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 161s; S. J. deVries, *1 Kings*, 235; R. D. Nelson, *Kings*, 126, entre otros.

²⁸ Retomaremos la discusión en el apartado 7.3.3.4, donde discutiremos con más detalle ambas hipótesis sobre las consecuencias del triple nombramiento para la futura misión profética de Elías.

cuestiones en torno a la misión profética en tiempos de crisis crean un *patrón intertextual que nos ocupará en el último capítulo del presente trabajo, donde discutiremos si Elías o Jonás están renunciando a su vocación/misión y cuáles son las razones que les empujan a huir de Yahvé.

Sin embargo, si consideramos que el clímax del relato no es el envío novedoso de Jazael, Jehú y Eliseo, sino la teofanía,²⁹ la *intriga de revelación explicaría el desarrollo de la *trama. La teofanía no sería una glosa en relación a un supuesto *ursprünglicher Text* –como el análisis histórico-crítico parece dar a entender–, ni un *episodio subordinado de la *trama narrativa, ya que todo el capítulo se focaliza en el viaje al Horeb. Las razones que empujarían a Elías a acudir al encuentro de Yahvé en el Horeb son muy diversas, según los diferentes exégetas: para unos responde a la llamada del propio Yahvé, una de las hipótesis más antiguas ya defendida por Benzinger;³⁰ en opinión de otros, viaja por iniciativa propia, ya sea para encontrar refugio,³¹ recuperar fuerzas,³² aprender algo nuevo,³³ etc.

D) Causalidad a partir del juego causa-efecto. El juego de causa-efecto se evidencia de forma muy especial al principio y al final del capítulo, con efectos muy sugerentes. En 1 Re 19, este patrón narrativo se concreta a menudo en el clásico esquema profético deuteronomista “orden-cumplimiento”, que se cumple de forma rigurosa en los caps. 17-18. La narración se desvía por primera vez en los vv. 1-3, cuando Elías no se pone en camino a la voz de Yahvé (cf. 1 Re 17,1 *et passim*), sino de la regente pagana Jezabel. También por primera vez, la reina toma la palabra –Jezabel había aparecido en los capítulos anteriores como un mero objeto, que no habla ni actúa–, y desencadena los acontecimientos con sus amenazas al provocar la huida de Elías para salvar su vida en dirección a la frontera sur del territorio de Judá.³⁴

El esquema “orden-cumplimiento” sufre una serie de dilaciones en los *micro-relatos segundo (19,3b-8) y tercero (19,9-18), p. ej., cuando el mensajero ordena por segunda vez al profeta que reponga fuerzas con el alimento que ha preparado y

²⁹ J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 329.

³⁰ I. Benzinger, *Könige*, 112; J. Fichtner, *1 Könige*, 282.

³¹ M. Rehm, *1 Könige*, 188; J. Werlitz, *Könige*, 178.

³² H. Gressmann, *Älteste Geschichtsschreibung*, 268.

³³ I. Provan, *Kings*, 145s.

³⁴ *Tg Jon* añade “de la tribu de Judá”.

emprenda de nuevo el camino,³⁵ y Elías responde obedeciendo a sus palabras —no así la primera—. Estas desviaciones del esquema “orden-cumplimiento” nos ocuparán en los capítulos seis y siete, ya que apuntan a un fuerte contraste entre los dos rostros de Elías —el del relato de la sequía y el del encuentro teofánico—, así como a una relectura de la figura de Moisés, todo lo cual produce interesantes juegos de *transvalorización.

El capítulo concluye con el encuentro con el profeta Eliseo (19,19-21), que aparentemente responde al mandato de Yahvé de los versículos anteriores, pero se trata de un extraño caso de sucesión profética que muchos dudan en calificarlo como tal y que analizaremos en la sección 7.3.4.

4.2.2 *La construcción de la intriga a partir del esquema quinario de J.-M. Adam*

Ricoeur define la intriga como “la colocación sistemática de los elementos que constituyen la historia narrada”,³⁶ y el análisis de la misma es uno de los focos de interés más importantes de la narratología, junto al estudio de las modalidades narrativas. Desde el modelo teatral clásico de Aristóteles que distingue “conflicto—nudo—desenlace”³⁷ se han formulado diferentes propuestas que tratan de sistematizar tanto la progresión de la *trama como el tipo de cambio o transformación que se produce entre el comienzo y el final de un relato.³⁸ El más popularizado en la exégesis bíblica es el **“esquema quinario”*³⁹ del citado Adam,⁴⁰ que modifica la

³⁵ Cf. el comentario sobre la variante textual **וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב** (1 Re 19,6) en el apartado 5.2.3.

³⁶ Citado en D. Marguerat, A. Wénin y B. Escaffre, *En torno a los relatos bíblicos* (Estella 2005) 14.

³⁷ Aristóteles, *Poética*, 1450a §26.1455 §26-30.

³⁸ Cf. R. S. Crane, *Critics and Criticism: Ancient and Modern* (Chicago 1952); S. Chatman, *Story and Discourse, ad hoc*; M. Sternberg, *Poetics, ad hoc*.

³⁹ Para una presentación del esquema quinario y su interés para los textos bíblicos, cf. D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 58-66. 80s; J. L. Ska, “Nuestros padres nos contaron”, 33s.

⁴⁰ Junto al modelo aristotélico y el quinario, en la exégesis bíblica se ha generalizado el esquema conocido como la “pirámide de Freytag”; cf. G. Freytag, *Technik des Dramas* (Leipzig 1863). Está formado por una acción ascendente, un punto culminante y una acción descendente final, que a su vez puede descomponerse en nueve momentos: 1) la exposición, 2) el momento desencadenante, 3) la complicación (ascenso de la acción), 4) el clímax (o punto culminante), 5) el giro de la acción, 6) la caída de la acción, 7) la resolución (del

secuencia narrativa de Propp,⁴¹ así como el modelo abstracto de la *intriga elaborado por Greimas.⁴² Las unidades que constituyen la narración se organizan de acuerdo a una *secuencia narrativa –una *intriga, en definitiva– que puede esquematizarse en el siguiente gráfico:

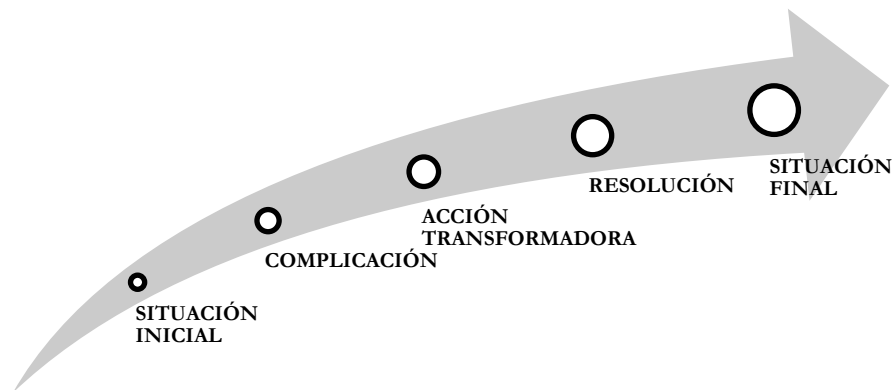


Ilustración 10. Modelo quinario de J.-M. Adam.

Cuando tratamos de aplicar este modelo quinario al relato de 1 Re 19, nos encontramos con serias dificultades a la hora de identificar cada uno de los elementos. En primer lugar, porque la narración se ha conectado cuidadosamente a los acontecimientos de los capítulos anteriores, lo que impide identificar una situación inicial propia de la teofanía del Horeb que vaya a entrar en crisis y dé lugar al desarrollo de los acontecimientos. La *intriga se sitúa *in medias res* en el segundo punto, la complicación, que se desdobra en una primera complicación externa, la amenaza de Jezabel, y una segunda interna, causada por el estado anímico del profeta, que le lleva a desear la muerte.

En segundo lugar, esta complicación que hemos calificado de “interna” desarrolla una trama subordinada: la doble alimentación en el desierto de la mano de un –¿o dos?– mensajero(s) que tiene gran importancia para el análisis intertextual, ya que evoca el *episodio de 1 Re 17 –la alimentación junto al *wadi* Carit (17,3-6) y la multiplicación de la harina y el aceite en casa de la viuda de Sarepta (17,8-16), empleando en este último caso dos *alusiones verbales: los sustantivos **צִפְתָּה**, “recipiente” (1 Re 17,12.14.16; 19,6), y **עֲגָה**, “hogaza” (1 Re 17,13; 19,6)–.

problema o del conflicto), 8) el último retraso, 9) el desenlace o conclusión. Para una presentación y crítica de la teoría de Freytag, cf. M. Sternberg, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction* (Bloomington 1993) 5-8.

⁴¹ V. Propp, *Morfología, ad hoc*.

⁴² A. J. Greimas, *Semántica estructural: investigación metodológica* (Madrid 1971).

Como sucede en el caso de la complicación, la acción transformadora también parece desdoblarse en dos partes diferenciadas, aunque estrechamente conectadas entre sí: la teofanía propiamente dicha y el nuevo encargo que Elías recibe a continuación.

Por último, la resolución y la situación final de la narración son aspectos todavía más discutidos que la situación inicial.⁴³ Según Brichto, 1 Re 19 cuenta con dos finales: el primero de ellos, cuando Yahvé pregunta al profeta por su presencia en el Horeb (1 Re 19,13b-14); el segundo, cuando acepta la renuncia del profeta y le encomienda una nueva misión que consistirá en nombrar a tres hombres que continuarán la labor que Elías abandona (1 Re 19,15-18).⁴⁴ Otros consideran que el final de la narración se encuentra únicamente en el triple nombramiento de Jazael, Jehú y Eliseo; desde Alt⁴⁵ se ha generalizado la opinión de que el “llamamiento” de Eliseo es una *escena autónoma, posterior e independiente, que fue incluida en el cap. 19 por el compilador de los ciclos de Elías y Eliseo.⁴⁶ Finalmente, desde el análisis narrativo autores como Savran⁴⁷ aceptan la inclusión de los vv. 19-21 en el relato teofánico como conclusión al mismo. En nuestra opinión, tendríamos una composición progresiva con tres finales que no se excluyen, sino que expanden la tensión del relato: el final de la teofanía en el v. 14, el final del envío de Elías en el v. 18, y el final de la *escena del encuentro con Eliseo en el v. 21.

Por tanto, el *esquema quinario no nos ayuda a delimitar los diferentes *micro-relatos de la narración, ya que esta no se ajusta con exactitud al modelo, pero sí nos ayuda a comenzar a identificar los que parecen las cuatro *escenas que articulan la *trama:

⁴³ Véanse al respecto los comentarios de B. O. Long, *1 Kings*, 198; E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 154-160; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 513-536; J. Vorndran, “Elijas Dialog”, 418s.

⁴⁴ H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 144.

⁴⁵ A. Alt, “Die literarische Herkunft von 1 Reg 19:19-21”, *ZAW* 32 (1912) 123-125. Así opinan, entre otros, O. Eissfeldt, “Komposition”, 54s; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 5; E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 171; R. Smend, “Wort Jahwes”, 541; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 28.104ss; A. Rofé, *Prophetic Stories*, 184s; B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel*, 254ss.

⁴⁶ Cf. el comentario al micro-relato final de 1 Re 19 en la sección 7.3.4.

⁴⁷ G. Savran, *Encountering the Divine, ad hoc*. Cf. U. Simon, *Prophetic Narratives*, 218ss. Para una presentación de las diferentes opiniones encontradas del debate, cf. R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 154; B. Wilmes, “Eine folgenreiche Begegnung (1 Reg 19,19-21)”, *BN* 60 (1991) 59-93.

ESQUEMA QUINARIO	DESCRIPCIÓN	1 RE 19	ESCENAS
Situación inicial	<i>Marco</i> <i>Presentación de los personajes</i> <i>Situación de equilibrio</i>	Asume el contexto del episodio de la sequía (1 Re 17-18). No hay personajes nuevos.	
Complicación	<i>Desencadenante que perturba la situación inicial</i>	Primera complicación (1 Re 19,1-3a) Amenaza de Jezabel. Elías huye en dirección sur para salvar su vida. Segunda complicación (1 Re 19,3b-8) Elías hace un alto en el camino y desea morir. ¿O acaso es el final de su viaje? El profeta es auxiliado en dos ocasiones por un mensajero de Yahvé, generándose una sub-trama en forma de cajas chinas en torno a la doble alimentación.	1. Marco (1 Re 19,1-3a) 2. Viaje por el desierto (1 Re 19,3b-8) <ul style="list-style-type: none">• Primera alimentación• Segunda alimentación
Acción transformadora	<i>Acción que provoca la resolución</i>	Teofanía del Horeb (1 Re 19,9-14) Primera conclusión (v. 14). Envío de vuelta con la misión de nombrar a Jazael, Jehú y Eliseo (1 Re 19,15-18) Segunda conclusión (v. 18).	3. Teofanía del Horeb (1 Re 19,9-18)
Resolución	<i>Consecuencia de la acción transformadora</i>	Encuentro con Eliseo (1 Re 19,19-21) Elías se encuentra con Eliseo y este se convierte en su criado. Tercera conclusión (v. 21).	4. Encuentro con Eliseo (1 Re 19,19-21)

ESQUEMA QUINARIO	DESCRIPCIÓN	1 RE 19	ESCENAS
Situación final	<i>Retorno final al equilibrio</i>	No hay una narración explícita de regreso a una supuesta calma inicial. El ciclo de Elías se interrumpe en 1 Re 20 y se retoma en el cap. 21 con la narración del crimen de Nabot.	

Tabla 6. Aplicación del esquema quinario de J.-M. Adam a 1 Re 19.

4.2.3 *La construcción de la intriga a partir de la “escena-tipo” teofanía*

Dado que el *esquema quinario no resuelve los problemas a la hora de delimitar la narración del Horeb, recurrimos a otro modelo teórico que analiza la articulación de la *intriga, como es la *“escena-tipo”. Los escritores bíblicos no crean sus *intrigas *ex nihilo*, sino que a menudo recurren a esquemas convencionales, denominados *“escenas-tipo” –traducción de la expresión *type-scene*–. Se trata de una técnica literaria identificada por Arend⁴⁸ en la obra de Homero, la cual consiste en una serie de motivos fijados en un orden determinado que configuran un *episodio específico. El crítico norteamericano Alter aplica por primera vez el concepto de *“escena-tipo” a la narrativa bíblica cuando dedica el tercer capítulo de su clásico *The Art of Biblical Narrative*⁴⁹ a mostrar cómo las convenciones que consciente o inconscientemente operan en toda obra literaria son una clave de comprensión necesaria para que el proceso comunicativo entre autor y lector se produzca satisfactoriamente, al generar un protocolo de lectura.

⁴⁸ W. Arend, *Die typischen Szenen bei Homer* (Berlín 1933).

⁴⁹ R. Alter, *Art*, 47-62. Alter menciona a modo de ejemplo las siguientes “escenas-tipo” veterotestamentarias: la anunciación o anuncio del nacimiento de un héroe a una mujer estéril, el encuentro junto a un pozo con una joven que culmina en un compromiso matrimonial, la epifanía en el campo, la prueba iniciática, el peligro acaecido en el desierto con el posterior encuentro de lo que se necesitaba para poder sobrevivir y el testamento del héroe a punto de morir. Cf. del mismo autor “How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible’s Annunciation Type-Scene”, *Proof* 3/2 (1983) 115-130.

Una de las *“escenas-tipo” más estudiadas en la narrativa veterotestamentaria es, precisamente, la narración teofánica. Nuestro sustantivo “teofanía” proviene del griego θεός (“dios”) y φανερόω (“aparecer”), término que remitía originalmente en la religión griega al ritual de mostrar la imagen de Apolo u otras divinidades al pueblo en el festival que se celebraba en Delfos.⁵⁰ La teofanía designaba la visita del dios que bajaba del Olimpo o del cielo para visitar los lugares donde se le adoraba y recibir así los sacrificios y disfrutar de las celebraciones en su nombre. Los dioses solían aparecerse en sueños o mediante signos externos,⁵¹ aunque también encontramos en la literatura griega relatos de teofanías propiamente dichas. Situados en la BH, por “teofanía” se entiende en términos generales la aparición de Yahvé a los seres humanos, aunque las diferencias surgen a la hora de definirla con más exactitud. El término se emplea en ocasiones como sinónimo del sustantivo más genérico “epifanía” –“manifestación”, “aparición”–, o bien del concepto más específico “hierofanía” –“aparición de lo sagrado”–,⁵² pero Schmidt y Nel distinguen en su artículo “Theophany as Type-Scene in the Hebrew Bible” la teofanía propiamente dicha de las visiones y los sueños, así como de las epifanías y hierofanías. Definen la teofanía como

una manifestación visible y audible de la divinidad en el ámbito natural que tiene un carácter temporal y sucede en un lugar específico; de iniciativa divina, provoca temor y reverencia en el ser humano; tiene el objetivo de poner en comunicación a la divinidad con la humanidad, lo que provoca un efecto duradero en la vida personal y comunitaria del destinatario y en el cosmos.⁵³

⁵⁰ T. Hiebert, “Theophany in the OT”, *ABD* 6, 505.

⁵¹ Cf. J. Lindblom, “Theophany in Holy Places in Hebrew Religion”, *Hebrew Union College Annual*, 32 (1961) 91-106. También se habla de teofanía en el caso de los santuarios dedicados a Asclepio; se trata de un caso muy específico, la *incubatio*, rito según el cual el fiel pernoctaba en el santuario para recibir intencionadamente durante el sueño algún mensaje sobre los necesarios remedios curativos, e incluso esperaba ser sanado de su enfermedad. Id., 103.

⁵² Es el caso de autores como E. Pax en su obra *Επιφανεια: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (Múnich 1955) 20; T. W. Mann, *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: the Typology of Exaltation* (Baltimore 1977) 18; F. Polak, “Theophany and Mediator. The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus”, en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation* (Lovaina 1996) 113.

⁵³ N. F. Schmidt y P. J. Nel, “Theophany as Type-Scene in the Hebrew Bible”, *JfS* 11/2 (2002) 260.

De entre los diversos esquemas propuestos en la crítica,⁵⁴ optamos por emplear el que nos parece el trabajo más exhaustivo de los últimos años dedicado a 1 Re 19. En su obra de 2005 *Encountering the Divine*,⁵⁵ Savran se sitúa en línea con Alter y considera que la categoría de *type-scene* es la que mejor da razón de las similitudes formales que se perciben entre textos diversos y de la dinámica interna divergente en cada uno de ellos, al tiempo que posibilita interrelacionarlos. Savran entiende por *type-scene*

*una escena recurrente dentro de una historia cuyas repeticiones manifiestan a un tiempo igualdad y diferencia: igualdad en la trama básica descrita, diferencia en el despliegue de determinados motivos de estilo diverso.*⁵⁶

La narración teofánica propiamente dicha sería aquella narración del encuentro entre el ser humano y la divinidad que cumple dos requisitos básicos: a) debe incluir un componente visual, aunque no sea la forma predominante de revelación; y b) el marco narrativo debe ser claro.⁵⁷ En el capítulo uno, Savran propone un modelo narrativo que desarrolla la *intriga en cuatro etapas con una serie de motivos recurrentes que van configurando los relatos, aunque en cada caso se desarrollan en mayor o menor medida, e incluso puede desaparecer alguno de ellos.⁵⁸

⁵⁴ Para una introducción a la teofanía como esquema literario, cf. J. K. Kuntz, *The Self-Revelation of God* (Filadelfia 1967) *ad hoc*; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of Religion in Israel* (Cambridge 1973) 155s; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven 1975) 261s; J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentischen Gattung* (Neukirchen-Vluyn 1977); A. Scriba, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie: Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur* (Gotinga 1995); F. Polak, “Theophany and Mediator. The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus”, en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation* (Lovaina 1996) *ad hoc*; B. Britt, “Prophetic Concealment in a Biblical Type Scene”, *CBQ* 64 (2002) 37-58.

⁵⁵ G. Savran, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative* (Londres 2005).

⁵⁶ *Id.*, 12.

⁵⁷ A partir de estos criterios deja fuera de su estudio textos como Jue 5,4s; Hab 3,3-7 o Sal 18,8-16, ya que aunque describen poéticamente el encuentro con la divinidad carecen de marco narrativo, así como Gn 32,1-3; 46,1-4 –entre otros– porque tal marco ha sido muy poco desarrollado.

⁵⁸ G. Savran, *Encountering the Divine*, 14-25. A lo largo de los capítulos 2 al 5 va desarrollando cada una de estas cuatro etapas. En su anterior artículo “Theophany as Type-Scene” ofrece una propuesta ligeramente distinta en cinco apartados: 1) la contextualización de la escena; 2) la aparición y el discurso de Yahvé; 3) la respuesta humana ante la presencia divina; 4) la expresión de duda o ansiedad del protagonista –los puntos tres y cuatro se integran en un solo apartado en la monografía posterior–; y 5) la exteriorización; “Theophany as Type-Scene”, *Proof* 23/2 (2003) 119-149.

Etapa 1: La preparación de la teofanía. La contextualización de la *escena no es una mera necesidad narrativa; su importancia es más que puramente formal, ya que ofrece dos parámetros básicos que definen la experiencia del encuentro entre el ser humano y la divinidad. En primer lugar, presenta la teofanía como una experiencia solitaria en la mayoría de los casos; según Savran, este es el objetivo más importante de la introducción, alejar al protagonista de su entorno social como condición previa a la experiencia teofánica (Gn 16,7-14; 21,16; 28,10; 32,24; Éx 3,1, etc.). En segundo lugar, se localiza la *escena, a menudo vinculada con un relato etiológico sobre determinado santuario –Betel, Siló o Guibeá, entre otros–, o bien presenta un lugar que será de vital importancia para el propio relato o el ciclo narrativo (Jue 6,11; Is 6,1).

En el caso de 1 Re 19, esta primera etapa comprendería los vv. 1-3a, que forman el marco situacional, y la sub-trama de los vv. 3b-9a. Huyendo de Jezabel, Elías deja atrás a su criado en 19,3b –la primera noticia que tenemos de él en este capítulo (cf. 1 Re 18,43ss)– para emprender en solitario un viaje que atraviesa el desierto y en el que deberá ser cuidado y alimentado en dos ocasiones por el mensajero de Yahvé antes de proseguir su camino. Desconoceremos el destino hasta 19,9a, dato que desvía la narración de la caracterización propuesta por Savran al retrasar una información básica para comprender el comportamiento de Elías hasta el comienzo de la siguiente *escena. Esta ambigüedad narrativa nos permitirá analizar la posible *transvalorización que se produce entre los diferentes rostros de Elías del relato de la sequía (1 Re 17-18) y la narración teofánica (1 Re 19).

Etapa 2: La aparición y el discurso de Yahvé. Según Savran, existe una estrecha relación entre el elemento visual con que se inicia toda teofanía –un sueño, una visión o un intermediario que precede a Yahvé y tras el cual el protagonista va percibiendo poco a poco la presencia divina– y el posterior elemento auditivo, con el que desaparece la referencia visual. Savran matiza esta presentación al distinguir entre las teofanías que suponen un primer encuentro para el protagonista del relato, donde el elemento visual aparece siempre en primer lugar (Gn 28,11s; Éx 3,1-6), y las teofanías en las que ya se ha producido un encuentro previo, donde las palabras de Yahvé preceden a la visión de la divinidad, dando a entender que la comunicación más profunda es de tipo verbal (Éx 33; 1 Re 19).

En nuestro caso, Yahvé irrumpe por primera vez en 1 Re 19,9b sin introducción alguna, en un lenguaje más cercano al oráculo profético que a la imaginería teofánica.⁵⁹ De acuerdo al esquema propuesto, esta segunda parte ocuparía

⁵⁹ Así opina M. A. Sweeney, *Kings*, 232.

los vv. 9b-16, pero inmediatamente apreciamos las dificultades para separar esta sección de la siguiente. La estructura concéntrica de los vv. 10-14 que enmarcan la teofanía con la queja duplicada del profeta en respuesta a idéntica pregunta de Yahvé (19,9b.13b), seguida de las palabras divinas de envío en los vv. 15-18, distorsionan el esquema lineal propuesto por Savran en varios sentidos.

En primer lugar, la aparición y el posterior discurso de Yahvé propiamente dicho incluiría 1 Re 19,11-12.15-18,⁶⁰ mientras que la respuesta humana a la presencia divina se narra en 19,13a, separando como una cuña los dos elementos que configuran la etapa 2 del esquema de Savran, es decir, la manifestación teofánica y el encargo de nombrar a Jazael, Jehú y Eliseo:

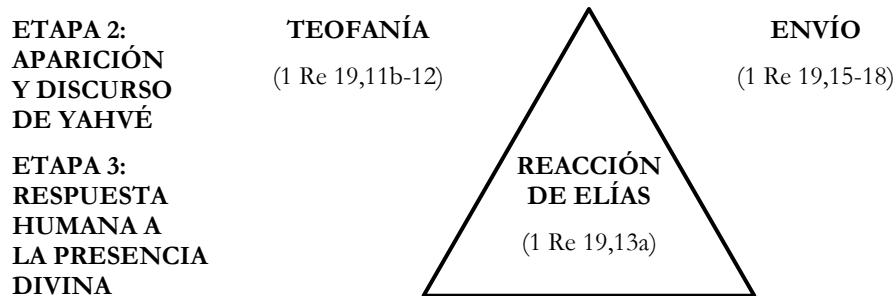


Tabla 7. Distorsiones del esquema de G. Savran en 1 Re 19 (1).

A este esquema inicial debemos sumar el diálogo entre Yahvé y Elías en 19,9b-10, que sirve de introducción a la segunda fase de la *“escena-tipo”. El mismo intercambio de pregunta-respuesta se reproduce tras el encuentro teofánico de 19,13b-14, provocando cierta perplejidad en el lector. ¿Deberíamos incluir este duplicado como parte del discurso de Yahvé, o forma parte de la respuesta del profeta tras haber reaccionado físicamente a la teofanía cubriéndose con el manto y saliendo del interior de la cueva? Optamos por esta segunda solución, ya que el diálogo duplicado parece ejercer una función de broche o conclusión de la respuesta humana a la presencia divina que, como se analizará en el capítulo siete, produce una interesante *transvalorización de la figura del profeta Elías.

Sea como fuere, este segundo desvío del esquema lineal de Savran nos recuerda la importancia estilística que las repeticiones tienen en la narrativa veterotestamentaria. En palabras de Licht:

⁶⁰ Cf. en el apartado 5.2.3 la discusión sobre los límites del discurso directo de Yahvé y el inicio de la narración teofánica al hilo del análisis de la variante *παρελεύσεται* (1 Re 19,11).

Como regla general, las repeticiones no son en literatura una mera cuestión sonora. Por lo general, en las narraciones del Antiguo Testamento encontramos algún tipo de relación lógica entre los acontecimientos y las palabras que se repiten [...] cualquier intento de alterar las repeticiones equivale a transformar por completo el carácter mismo de la obra.⁶¹

Al enmarcar la teofanía con un mismo patrón de pregunta-respuesta e idéntica fraseología, el narrador logra al menos los dos siguientes efectos retóricos: 1) crea un efecto dramático al poner de relieve el *micro-relato teofánico y convertirlo en el clímax hacia el que se dirige la narración de 1 Re 19; y 2) dirige la atención del lector hacia la respuesta repetida de Elías, que crea una especie de círculo vicioso del que el profeta no parece poder salir; a diferencia de otros protagonistas de relatos teofánicos, el profeta no sufre ninguna transformación tras el encuentro con la divinidad.⁶²

Por último, el relato se proyecta hacia adelante gracias a la triple comisión que sigue a la reacción del profeta (1 Re 19,15-18) y abre 1 Re 19 al futuro cumplimiento que deberá materializarse en la cuarta etapa de la *“escena-tipo” teofanía, la exteriorización. De hecho, estos versículos no solo hacen progresar la *trama narrativa de 1 Re 19 haciendo de los vv. 19-21 el aparente cumplimiento parcial del mandato divino, sino que además establecen una estrecha relación entre los ciclos de Elías y de Eliseo, ya que este es presentado en el macro-relato de 1-2 Reyes como el legítimo sucesor del profeta Elías (2 Re 2,1-15) y será el que unja indirectamente a Jehú, el brazo ejecutor del juicio contra la dinastía omrida (cf. 2 Re 8,7-15; 9,1-15).

En conclusión, podríamos diseñar las diferentes desviaciones del relato de 1 Re 19 del esquema propuesto por Savran en el siguiente cuadro, donde se aprecia cómo la etapa 3 se subsume dentro de la etapa 2 y el diálogo duplicado enmarca el clímax teofánico, creando una estructura concéntrica que se proyecta hacia adelante gracias a los vv. 15-18:

⁶¹ J. Licht, *Storytelling*, 52. Cf. R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 419s.

⁶² Cf. el análisis de esta cuestión en el apartado 7.3.3.3.

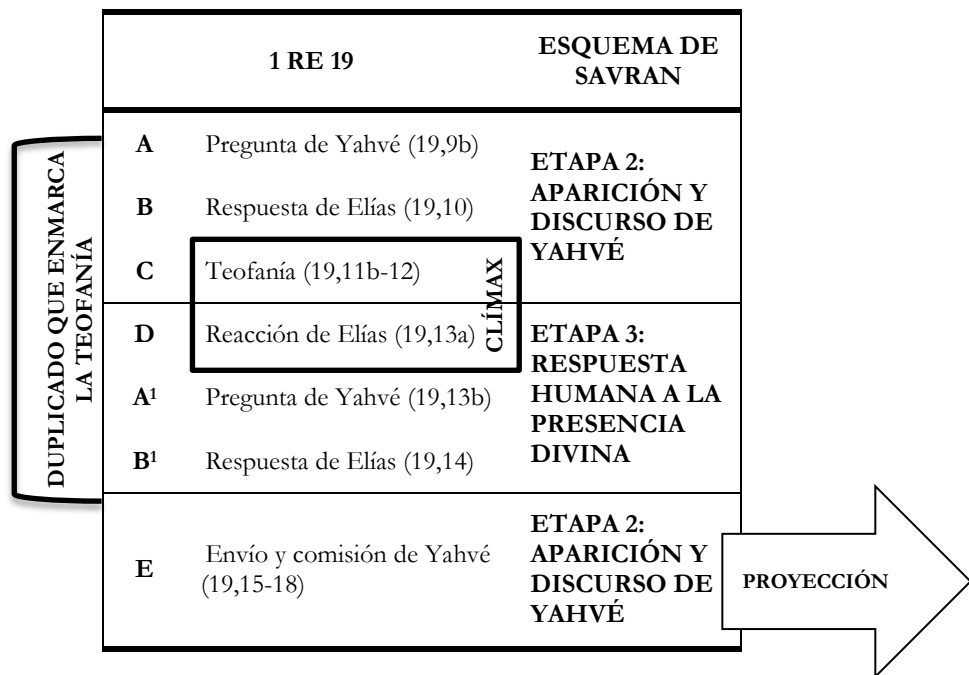


Tabla 8. Distorsiones del esquema de G. Savran en 1 Re 19 (2).

Etapa 3: La respuesta humana a la presencia divina. Savran agrupa dos tipos de respuesta, aunque el autor deja 1 Re 19 fuera de este marco general, al considerar que transforma los motivos anteriores. Como acabamos de apuntar, la estructura narrativa impide distribuir de forma lineal y consecutiva las dos etapas propuestas por Savran, la aparición y el discurso de Yahvé, y la respuesta humana a la presencia divina.

a) Miedo y fascinación. Las teofanías se acompañan de respuestas características que incluyen, por una parte, demostraciones excepcionales de humildad o temor que se fundamentan sobre una clara conciencia de creaturidad (Gn 28,16; Éx 3,6; 24,1; Nm 22,31; Jos 5,14; 1 Sm 3 *et al.*), en ocasiones unida a la convicción de que el contacto visual con la divinidad es letal –un elemento característico de la tradición del Sinaí–, de ahí que el protagonista agradezca no haber muerto tras el encuentro con Yahvé (Gn 32,30; Is 6,5). Savran emplea el famoso binomio de Otto *fascinans et tremendum*⁶³ para describir una reacción que se mueve entre la fascinación ante la divinidad y el miedo a morir (Éx 3,3).⁶⁴

⁶³ Cf. R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid 2005) *ad hoc*. T. Hiebert emplea esta misma expresión en “Theophany in the OT”, *ABD* 6, 509.

⁶⁴ Cf. S. Terrien, *The Elusive Presence*, 232.

En el caso de 1 Re 19, dedicaremos una atención especial al tópico de la potencial peligrosidad del encuentro con la divinidad cuando analicemos la *alusión onomástica y la consecuente *transvalorización que se produce entre la reacción de Moisés en Éx 33,18-23 y la de Elías en 1 Re 19,13a.⁶⁵

b) Duda o ansiedad. Tras el contacto con lo numinoso, la persona se va distanciando de dicha experiencia y regresa a la esfera humana. Savran distingue dos reacciones distintas: por una parte, se encuentran aquellas respuestas que revelan duda o se cuestionan la misión; la persona se autoevalúa y duda acerca de su idoneidad para la misión encomendada. Yahvé responde entonces con un mensaje de ánimo refutando las objeciones o calmando su ansiedad (Gn 32; Éx 3,11-4,17; Jue 6; Jer 1). Otras respuestas son síntoma de un claro escepticismo (Gn 18,1-15; Nm 22; Jue 13); la persona duda de estar en presencia de lo numinoso, y la teofanía viene a corregir esa falsa apreciación.

Como trataremos de demostrar en el capítulo siete, la reacción de Elías no parece deberse a las dudas o la ansiedad, sino que debería caracterizarse más bien como una profunda decepción ante un Dios que se ha vuelto, o bien incapaz de sostener a su profeta, o bien incomprensible.⁶⁶ El capítulo ocho analizará cómo esta misma respuesta a la presencia divina explica el itinerario personal de Jonás en el marco de las tradiciones proféticas, permitiéndonos establecer relaciones architextuales.

Etapa 4: Exteriorización. Tras el encuentro entre las esferas divina y humana, la teofanía no termina con la marcha de Yahvé, sino cuando se nos relata el regreso del protagonista transformado por ese encuentro a su mundo cotidiano. Es la única etapa del relato teofánico que no se cierra en la narración misma, sino que suele prolongarse en el libro, especialmente en el caso de los profetas. Savran distingue en el capítulo cinco de su obra tres grupos de textos: en primer lugar, aquellos que describen cómo el encuentro teofánico termina en la vida –la anunciación de un hijo– (Gn 16; 21; Jue 13) o en la muerte (Lv 10).⁶⁷ En segundo lugar, los que están asociados al surgimiento de los profetas Samuel, Moisés, Balaán, Isaías, Jeremías y Ezequiel, con mención aparte de dos relatos que tienen como protagonistas al profeta y la comunidad en crisis (Éx 32-34; 1 Re 19). Por último, analiza las teofanías que se prolongan a través de una estructura ritual o cültica (Gn 28; 32; Éx 33-34).

⁶⁵ Véase el análisis propuesto en la sección 7.3.3.1.

⁶⁶ Cf. el apartado 7.3.3.3.

⁶⁷ Cf. Gn 32,30; Éx 33,20.

Esta última sección se correspondería con los vv. 19-21 de nuestro texto, aunque con ciertas matizaciones que el propio Savran sugiere, haciendo de 1 Re 19 una teofanía excepcional en muchos sentidos que acaba catalogada en una de las tres variantes presentadas por el autor: el tipo B, del que solo ofrece tres ejemplos (Gn 32,24-32; Éx 33,12-17; 1 Re 19,1-21). Se trata de la “redefinición en medio de la vida”, que relata una crisis en la vida del individuo. Como queda dicho, la narración teofánica se proyecta más allá del ciclo de Elías y convierte a Eliseo en el sucesor del primero; aunque algunos ven aquí una clara *alusión intertextual a la relación establecida entre Moisés y Josué, en el apartado 7.3.4 discutiremos si 1 Re 19,19-21 puede considerarse un *episodio de sucesión profética en sentido propio.

En conclusión, las convenciones literarias de la *“escena-tipo” teofanía actúan como un *architexto –el tipo de *intertextualidad más abstracto en el esquema de Genette– que nos permitirá establecer relaciones intertextuales entre 1 Re 19 y las tradiciones teofánicas del éxodo-Sinaí (Éx 33s), y en menor medida analizar las transvalorizaciones que se producen entre las figuras de Elías y Jonás. 1 Re 19 es una teofanía inusual que no solo se desvía del esquema en cuatro etapas propuesto por Savran, sino también de las convenciones literarias que caracterizan las teofanías veterotestamentarias, entre las que destacamos los patrones discursivos, los valores asociados a la revelación divina en el Horeb y las diversas manifestaciones naturales que acompañan tradicionalmente al paso de Yahvé –tormenta, terremoto y fuego–.

4.3 Criterios de delimitación secundarios

Marguerat apunta cuatro criterios para distinguir los *micro-relatos o *escenas particulares dentro de un macro-relato u obra literaria y aconseja basarse en, al menos, dos o tres de los siguientes criterios: tiempo, lugar, constelación de personajes y tema. Este último es, en su opinión, un criterio adicional; el tema puede desempeñar la función de principio unificador del relato y mantener su unidad a través de cambios de lugar o tiempo.⁶⁸ En nuestro caso, dejamos fuera del análisis este último criterio, ya que consideramos que la teofanía es el núcleo temático que a su vez articula los diferentes *micro-relatos del capítulo, y su estructura literaria ya ha sido analizada en la sección anterior.⁶⁹ En su lugar, comenzaremos presentando algunos aspectos retóricos de 1 Re 19 que nos ofrecen indicaciones importantes para delimitar las diferentes *escenas, con especial atención a las expresiones temporales y espaciales, para concluir con una breve presentación de la constelación de personajes.

4.3.1 Recursos retóricos

Los aspectos retóricos son básicos a la hora de delimitar los *episodios y sus *micro-relatos, al tiempo que proporcionan las *anclas necesarias para fijar lecturas intertextuales de diverso tipo: códigos comunicativos caracterizados por un lenguaje específico, *alusiones claramente reconocibles por la repetición de términos, *ecos temáticos a la luz de un campo semántico compartido, *citas literales de otros textos, etc. Ska menciona en su obra introductoria⁷⁰ los criterios literarios que Mlakuzhyil⁷¹

⁶⁸ D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 54s. En muchos casos es posible resumir una narración mediante una oposición abstracta al comparar el principio y el final del relato: desequilibrio-equilibrio, dificultad-dificultad resuelta, peligro-peligro evitado, etc. En esta misma línea, R. C. Culley propone en *Themes and Variations* una herramienta de análisis narrativo, la “secuencia de acción” –*action sequence*–, que prioriza la acción sobre el personaje y analiza la lógica narrativa a partir del movimiento que conduce desde la expectativa abierta al comienzo de la narración hacia el cumplimiento de dicha expectativa. Sin pretender agotar el inventario de secuencias de acción, Culley estudia los siguientes ejemplos y algunas de sus variantes: castigo, rescate, logro, recompensa, anuncio y prohibición; *Themes and Variations. A Study of Action in Biblical Narrative* (Atlanta 1992) 50-56.

⁶⁹ De hecho, buena parte de las reflexiones que apuntamos en el apartado 1.3 acerca del posible género literario de 1 Re 19 son, en realidad, apuntes temáticos.

⁷⁰ J.-L. Ska, “Nuestros padres”, 8.

propone para delimitar un relato, que son: conclusiones, introducciones, inclusiones, vocabulario característico, indicaciones geográficas, indicaciones temporales, transiciones, “pasajes puente”, palabras clave, técnicas de repetición y cambio de género literario. En el caso de 1 Re 19, consideramos de especial relevancia las indicaciones geográficas y temporales situadas estratégicamente en el transcurso del relato que indican explícitamente un cambio o progresión de la *trama narrativa, aspectos que trataremos a continuación en sección aparte.

La secuencia narrativa del sistema verbal hebreo puede ayudarnos a la hora de delimitar tanto la narración de 1 Re 19 como los *micro-relatos que la componen. Walsh explicita la forma gramatical que suele tener el inicio de una nueva unidad narrativa o de una nueva acción;⁷² no siempre equivale a un cambio de *escena, ya que también puede indicar la transición entre subunidades:

Verbo “ser” en wayyiqtol, aunque este elemento puede faltar → *Referencia temporal* → *Verbo de acción en wayyiqtol o qatal*

Al analizar las secuencias narrativas de 1 Re 19 deberíamos distinguir entre, al menos, los tres siguientes casos con diferentes repercusiones en el desarrollo de la *trama:

- 1) Con excepción de las amenazas interpuestas por Jezabel en 1 Re 19,2, el narrador introduce mediante וַיֹּאמֶר el estilo directo y da la palabra a los diferentes actores, suspendiendo con ello el transcurso de los acontecimientos y creando una “escena”, según la terminología de Genette.⁷³ Como apuntábamos en la sección 2.4, el estilo directo es una de las peculiaridades más notables de la

⁷¹ G. Mlakuzhyil, *Christocentric Structure*, 87-121. Cf. para un tratamiento similar, aunque menos exhaustivo, Y. Amit, *Reading*, 19.

⁷² Cf. J. T. Walsh, *Style and Structure*, *ad hoc*. Cf. E. J. Revell, “The Battle with Benjamin (Judges xx 29-48) and Hebrew Narrative Techniques”, *VT* 35 (1985) 417-433; R. E. Longacre, “Verb Rank in the Story”, en *Joseph: A Story of Divine Providence: A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48* (Winona Lake 1989) *ad hoc*; “*Wayqatal* Forms in Biblical Hebrew Prose: A Discourse-modular Approach”, en R. D. Bergen (ed.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Dallas 1994) 50-98; A. Niccacci, *Lettura Sintattica della prosa ebraico-biblica: Principi e applicazioni* (Jerusalén 1991); F. J. del Barco, “Temporalidad, aspecto, modo de acción y contexto en el verbo hebreo bíblico”, *MEAH*, sección Hebreo 52 (2003) 3-24.

⁷³ G. Genette, *Figuras III* (Barcelona 1989) *ad hoc*. En este caso, por “escena” entendemos una de las posibles relaciones que se establecen entre el tiempo de la historia y el tiempo del relato que se caracteriza por la identificación entre uno y otro, dando como resultado una escena teatral.

narración bíblica, en detrimento del estilo indirecto. Por orden de intervención, el capítulo está trufado de las lacónicas palabras de Elías (19,4.20), el mensajero de Yahvé (19,5.7), el propio Yahvé (19,9.11.13) y Eliseo (19,20). A ello se añaden el breve pero intenso discurso por duplicado de Elías en respuesta a la extraña pregunta formulada por la divinidad

מַה־לְךָ פֶּה אֱלֹהִים (19,10.14)

...y la más extensa comisión de Yahvé (19,15-18).

- 2) Frente a la mencionada ralentización de la acción en la teofanía –apenas cinco verbos en las secciones narrativas de 19,9-12, y en dos casos se trata del וַיֵּאמֶר que introduce el diálogo entre Yahvé y Elías–, apreciamos la acumulación sucesiva de tres o más verbos de acción que aceleran el ritmo del relato en varios momentos de intensidad dramática:

- a) La rápida sucesión de los verbos de movimiento en el v. 3a

וַיֵּרָא וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ

...imprime un ritmo de urgencia que crea la sensación de una fuga rápida:⁷⁴ en apenas un versículo, Elías emprende atropelladamente el viaje desde las inmediaciones del palacio de los reyes de Israel⁷⁵ y llega a “Berseba de Judá”.⁷⁶ Aquí parece concluir la sección introductoria que crea el telón de fondo de los acontecimientos que tendrán lugar a continuación.

- b) La viveza imprimida por las acciones del v. 6b

וַיָּשָׁב וַיִּשְׁכַּב וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתָּ

...contrasta sorpresiva e intencionadamente con la apatía que muestra el profeta al recostarse de nuevo bajo la retama. El v. 8 recuperará parte de la misma secuencia verbal,

וַיִּקָּם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתָּ וַיֵּלֶךְ

⁷⁴ El *Tg Jon* amplía la secuencia verbal al incluir un cuarto elemento: “vió, se levantó y marchó para salvar su vida”.

⁷⁵ Cf. la justificación de esta localización en el apartado 4.3.3.

⁷⁶ Cf. J. T. Walsh, *1 Kings*, 266. El lector acaba “sin aliento”, como el propio profeta.

...en este caso con un final distinto que cierra el *micro-relato de la alimentación “milagrosa” y abre la narración hacia un nuevo –o retomado– destino.

- c) Una última y significativa acumulación de verbos se produce en 1 Re 19,21 para cerrar la narración, aunque en este caso no se trata de una sucesión ininterrumpida de verbos:

וַיִּשָׁב [...] וַיִּקַּח [...] וַיִּזְבַּחַהוּ [...] וַיִּתֵּן
[...] וַיֹּאכְלוּ [...] וַיִּקְּמוּ וַיֵּלְכוּ [...] וַיִּשְׁרְתֵהוּ

- 3) Encontramos secuencias narrativas que inician o concluyen el *micro-relato y que, en nuestro caso, aparecen ligadas a cambios espaciales, y no como proponía Walsh a referencias temporales, a excepción del viaje por el desierto (19,3b-8), enmarcado por

אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה וַדֶּרֶךְ יוֹם

Aunque volveremos sobre ello en detalle en la sección 4.3.3, adelantamos que las referencias geográficas nos permiten reafirmar la distribución de las *escenas que hemos venido señalado en páginas anteriores: un marco (19,1-3a) y una conclusión indeterminados (19,19-21), frente a dos *micro-relatos centrales (19,3b-8.9-18) trabados por el itinerario que conduce de Berseba al Horeb:

	Marco (19,1-3a)	Viaje por el desierto (19,3b-8)	Teofanía en el Horeb (19,9-18)	Encuentro con Eliseo (19,19-21)
Localización geográfica que inicia la escena	--	בְּאֵר שֶׁבַע אֲשֶׁר לִיהוּדָה	שָׁם אֶל-הַמִּזְעָרָה	מִשָּׁם
Localización geográfica que concluye la escena	--	עַד הַר הָאֱלֹהִים הַרְבִּי	--	--

Tabla 9. Secuencias narrativas ligadas a cambios espaciales en 1 Re 19.

4.3.2 *Indicadores temporales*

La exitosa distinción acuñada por Chatman entre “historia” y “discurso” mencionada en la primera parte del trabajo ha puesto de relieve las diferentes temporalidades que entran en juego en la narración, cuyos desajustes o distorsiones desempeñan un papel importante en la retórica narrativa, y de modo muy especial en el desarrollo de la *intriga.⁷⁷ Por una parte, el lector puede reconstruir la temporalidad del relato gracias a las indicaciones que le ofrece el narrador; sigue el modelo del tiempo físico lineal o cronológico y se mide en minutos, días, años, etc. Por otra parte se encuentra el tiempo de la narración, que se mide en palabras, párrafos, ... y podríamos considerar más bien un “seudo-tiempo”. El narrador adapta la temporalidad de la historia mediante resúmenes, simultaneando *escenas, etc., recursos que han sido analizados y sistematizados de forma magistral por Genette.⁷⁸

Para lograr nuestro objetivo de delimitar la narración de la teofanía del Horeb solo nos interesa analizar la temporalidad que guía la narración, ya que los cambios o las rupturas en la sucesión temporal de los acontecimientos narrados suelen acompañar a los cambios en la acción y, en consecuencia, ayudan a distinguir los diferentes *episodios.⁷⁹ En esquema, los escasos indicadores temporales que encontramos en 1 Re 19 son los siguientes:

⁷⁷ Véase la presentación de esta cuestión en la sección 1.4. Cf. D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 130s.

⁷⁸ G. Genette, *Figuras III* (Barcelona 1989); *Nuevo discurso del relato* (Barcelona 1989). La reflexión de Genette sobre dicho juego de relaciones se ha convertido en un clásico para el estudio de la temporalidad, de la que distingue tres aspectos: 1) el orden temporal, que da lugar a dos formas de anacronía, la analepsis y la prolepsis; 2) la duración o velocidad del relato, que genera diversas cadencias, distinguiendo entre la pausa descriptiva, la escena, el sumario y la elipsis; y 3) la frecuencia, que permite distinguir entre relatos singulativos, repetitivos e iterativos.

⁷⁹ Sternberg ha estudiado cómo la cronología de un relato crea un marco narrativo en *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction* (Baltimore 1978) 23-29. Cf. J. T. Walsh, *Style and Structure*, 122s; D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 141-165.

Marco (19,1-3a)	Viaje por el desierto (19,3b-8)	Teofanía en el Horeb (19,9-18)	Encuentro con Eliseo (19,19-21)
v. 2: כַּעַת מִזָּהָר	v. 4: הֵרַךְ יוֹם רַב עֵתָה v. 8: אַרְבַּעִים יוֹם וְאַרְבַּעִים לַיְלָה	v. 11: וַאֲחֵר v. 12: וַאֲחֵר Algunas versiones griegas incluyen la variante αῦριον. ⁸⁰	---

Tabla 10. Indicadores temporales de 1 Re 19.

Marco (19,1-3a). La primera *escena crea una sensación de continuidad, incluso inmediatez, con las *escenas precedentes de la matanza de los sacerdotes de Ba'al y la llegada de la lluvia, dado que carece de un indicador temporal explícito al inicio del capítulo. Para el lector, los acontecimientos se suceden de forma ininterrumpida tras la llegada de Ajab al palacio de Yezrael en el cap. 18. Con ello se consigue ocultar el *hipotexto (1 Re 17-18) y establecer un continuo narrativo, situando la narración teofánica en un orden lógico-causal que enmascara el hecho de que 1 Re 19 es, con toda probabilidad, un relato que existió aparte del material precedente y que se incorporó al ciclo de Elías una vez que se había creado el conjunto unificado en torno a la sequía de los caps. 17-18.⁸¹

La única indicación temporal se encuentra en un discurso directo, es decir, en las palabras de amenaza que Jezabel pronuncia contra el profeta (v. 2), por lo que la sensación de progresión temporal de la *trama narrativa solo se produce gracias a la llamativa acumulación de verbos de movimiento en el v. 3 –cf. arriba–.

Viaje por el desierto (19,3b-8). Por primera vez encontramos indicadores temporales explícitos de la mano del narrador que interactúan con los cambios de localización. Tras una jornada de camino por el desierto (v. 4), Elías se recuesta bajo un arbusto y se lamenta de su suerte, *escena que se repite ralentizando el ritmo que se había imprimido en el v. 3 y retrasando la llegada a su lugar de destino, desconocido todavía en este segundo *micro-relato.

⁸⁰ Cf. la discusión al respecto en el apartado 5.2.3.

⁸¹ Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 35; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 5; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 229; J. T. Walsh, *Kings*, 264, entre otros.

En segundo lugar encontramos el enfático **רַב עֲתָהּ** en el discurso directo de Elías (v. 4),⁸² que indica la desesperación del profeta⁸³ y contrasta con el **רַב** que pronunciará el mensajero en el v. 7, donde adquiere un sentido contrario.⁸⁴ En este caso, el adverbio **עֲתָהּ** no afecta a la progresión de la *trama narrativa, sino que se inscribe en la fraseología del lamento profético caracterizada por el dolor, el miedo y la decepción de quien ve en la muerte su única salida, aspecto que retomaremos en el análisis intertextual del capítulo ocho respecto de Jonás (Jon 4,3a.8; cf. Job 6,8; 31,30; Jue 5,18).⁸⁵

La tercera información temporal, sin duda la más relevante como *alusión intertextual, son los cuarenta días y las cuarenta noches durante los cuales transcurre la travesía por el desierto hasta alcanzar el Horeb (v. 8). “Cuarenta” es un número estereotipado de la tradición veterotestamentaria que aparece en contextos muy diversos:⁸⁶ la duración del diluvio (Gn 7,4.12.17; 8,6), la edad en la que Isaac y Esau contraen matrimonio (Gn 25,20 y 26,34, respectivamente), el periodo que se tarda en embalsamar el cadáver del patriarca Jacob (Gn 50,3), el tiempo durante el cual desciende el maná a lo largo de la travesía de Israel por el desierto (Éx 16,35), la duración de dicha travesía (Nm 14;33s), los periodos de paz en tiempo de los jueces (Jue 3,11.30; 5,31; 8,28), el tiempo que se prolonga el dominio filisteo (Jue 13,1), el periodo de gobierno del juez Elí (1 Sam 4,18), el tiempo que Goliat amenaza a Israel (1 Sm 17,19), los días que el profeta Ezequiel permanece acostado del lado derecho para simbolizar la culpa de Judá (Ez 4,6), los años que permanecerá Egipto despoblado (Ez 29,11), y los días que faltarían para la destrucción de Nínive, según la predicación del profeta Jonás (Jon 3,4). Por tanto, el uso del número cuarenta podría considerarse un rasgo característico de los relatos populares o legendarios, y más en concreto del folclore semítico.⁸⁷ Pero, como se discutirá en el capítulo siete, el

⁸² *Sir* y *Tg Jon* leen **רַב לִי עֲתָהּ**. La *Vul* traduce *ait sufficit mihi*, presuponiendo también el enfático **לִי**.

⁸³ Cf. J. T. Walsh, *Kings*, 267. W. Thiel, “‘Es ist genug!’ Untersuchungen zu I Reg 19,4”, *ZAW* 119 (2007) 201-216.

⁸⁴ Cf. I. Provan, *Kings*, 145; W. Thiel, *Könige*, 258. Esta cuestión se retomará en el apartado 6.3.2.

⁸⁵ Cf. D. K. Wohlgeleinter, “Death Wish in the Bible”, *Tradition* 19/2 (1981) 131-140.

⁸⁶ En opinión de González Lamadrid, el periodo de cuarenta años se corresponde con una generación; “Los libros de Josué y de los Jueces”, en J. M. Sánchez Caro (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica*, 91.

⁸⁷ Cf. H. Gunkel, *Elias, Jahve und Baal*, 23; H. Gressmann, *Älteste Geschichtsschreibung*, 268; W. Thiel, *Könige*, 259s. Para Gray, la coincidencia puede deberse simplemente al carácter popular de la cifra; *Kings*, 408; cf. “The Desert Sojourn of the Hebrews and the Sinai-Horeb

contexto nos inclina a pensar que los cuarenta días y las cuarenta noches son, ante todo, un elemento que evoca en el lector tanto las tradiciones de la marcha por el desierto de Israel como la tradición mosaica; sustenta así la *transvalorización que se produce en torno a la figura de Moisés.⁸⁸ La importancia de esta “*ancla” intertextual se tratará de nuevo en el capítulo ocho, cuando analicemos la simbología del desierto en la narración protagonizada por el profeta Jonás.

Teofanía en el Horeb (19,9-18). En el capítulo cinco analizaremos una variante textual que afecta a la cadencia temporal del *micro-relato, ya que modifica notablemente el desarrollo de la *trama. La tradición textual griega atestigua

καὶ εἶπεν Ἐξελεύσῃ αὐριον καὶ στήσῃ ἐνώπιον κυρίου ἐν τῷ ὄρει· ἰδοὺ παρελεύσεται κύριος...

El adverbio αὐριον pospone la teofanía al día siguiente de la llegada de Elías al Horeb, mientras que el TM presenta un imperativo seguido a continuación de las manifestaciones teofánicas. La descripción se organiza en cuatro momentos que progresan temporalmente gracias a la repetición del adverbio וַיֵּאָחֵז; este crea una cadencia que se ha visto distorsionada con bastante probabilidad por la glosa explicativa que modifica a וַיֵּאָחֵז וַיִּרְוֹחַ en el v. 11:

וַיִּחַזַּק מִפְּרֶק הָרִים וּמִשִּׁבְר סְלָעִים לְפָנַי יְהוָה⁸⁹

Encuentro con Eliseo (19,19-21). El último *micro-relato carece de indicadores temporales. Como sucede con la *escena inicial, da la impresión de una sucesión inmediata de acontecimientos que, posiblemente, incorpora un *episodio perteneciente al ciclo de Eliseo.⁹⁰

Tradition”, *VT* 4 (1954) 148-154. Rehm apunta que remite a un largo periodo de tiempo, sin determinar; *1 Könige*, 187. Fichtner considera que es un número redondo; *1 Könige*, 283; cf. D. Jaspers y S. Prickett, *The Bible and Literature. A Reader* (Oxford 1999) 159; M. Cogan, *1 Kings*, 452. Por su parte, Beck lo considera un rasgo deuteronomista; *Elia und die Monolatrie*, 131.

⁸⁸ Cf. K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10; J. Vorndran, “Elias Dialog mit Jahwes Wort und Stimme”, *Bib* 77 (1996) 422; P. Buis, *Rois*, 151. Según Würthwein, el número es secundario y depende de Éx 34,28; *1 Kö 17-2 Kö 25*, 227.

⁸⁹ Así parecen dar a entenderlo las formas masculinas empleadas; no obstante, no disponemos de otras lecturas alternativas en los manuscritos que nos ayuden a fijar un texto distinto al TM. Cf. M. Rehm, *Könige*, 188; J. Gray, *Kings*, 411; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 230.

⁹⁰ Cf. el comentario al respecto en el apartado 7.3.4.

4.3.3 *Indicadores espaciales*

El segundo criterio secundario empleado para delimitar el relato del Horeb es la descripción espacial o topografía, cuyo sentido está estrechamente asociado a la forma en que el narrador presenta y modula los espacios.⁹¹ Más que una mera contextualización, los lugares en los que se sitúan las narraciones bíblicas aportan una fuerte carga simbólica y llegan incluso a justificar y caracterizar la conducta de los personajes, como es el caso de Elías atravesando el desierto, llegando al Horeb y escondiéndose en la cueva,⁹² o el de Jonás refugiándose bajo una planta a la espera del destino final de Nínive. Como podremos comprobar en los últimos tres capítulos del presente trabajo, los espacios geográficos –las fronteras del territorio de Israel, el Carmelo, el Horeb, el desierto– son *anclas fundamentales para el análisis intertextual que desarrollaremos a continuación.

Desde el punto de vista de la *trama narrativa, no cabe duda que el viaje emprendido por Elías ante el temor que despiertan las amenazas de la reina fenicia Jezabel estructura el relato de 1 Re 19.⁹³ Frente a las escasas indicaciones temporales, el capítulo abunda en localizaciones que configuran un itinerario que organiza las diferentes *escenas en lo que, como veremos más adelante, algunos han considerado una peregrinación al monte de Dios:⁹⁴

Marco (19,1-3a)	Viaje por el desierto (19,3b-8)	Teofanía en el Horeb (19,9-18)	Encuentro con Eliseo (19,19-21)
---	v. 3: בַּיַּר שָׁבַע אֲשֶׁר לְיְהוּדָה שָׁם	v. 9: אֱלֹהֵי מִזְרָה שָׁם	v. 19: מִשָּׁם
	v. 4: בְּמִדְבָּר תַּחַת רְתֵם אֶחָד	v. 11: בְּהָר לְפָנַי יְהוָה	
	v. 5: תַּחַת רְתֵם אֶחָד		

⁹¹ Cf. S. Chatman, *Story and Discourse*, 96s; M. Bal, *Narratologie. Essais sur la signification narrative dans quatre romans modernes* (París 1977), *ad hoc*; J. A. Beck, “Geography as Irony. The Narrative-Geographical Shaping of Elijah’s Duel with the Prophets of Ba’al (1 Kings 18), *SJOT* 17/2 (2003) 291-301.

⁹² Cf. J. T. Walsh, *Style and Structure*, 122; S. Bar-Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia* (Madrid, 2003) *ad hoc*; D. Marguerat e Y. Bourquin, *Cómo leer*, 132ss.

⁹³ Cf. J. Licht, *Storytelling*, 132.

⁹⁴ Cf. la discusión al respecto en la sección 7.3.2.1.

Marco (19,1-3a)	Viaje por el desierto (19,3b-8)	Teofanía en el Horeb (19,9-18)	Encuentro con Eliseo (19,19-21)
	v. 8: עַד יָהָר הָאֱלֹהִים חָרַב	v. 13: פָּתַח הַמַּעְרָה פֶּה	
		v. 15: לְדֶרֶךְ מִדְבַּר הַמִּשְׁק	

Tabla 11. Indicadores espaciales de 1 Re 19.

Marco (19,1-3a). El primer cambio de localización se produce como consecuencia de la huida de Elías para proteger su vida tras el juramento pronunciado por la reina (19,1-3a), pero desconocemos tanto el lugar en el que se encuentran Ajab y Jezabel, como Elías. Como apreciábamos al analizar los indicadores temporales, la introducción carece de expresiones espaciales. Dada la estrecha vinculación redaccional con 1 Re 18, el lector rellena esta laguna y da por hecho que la localización en la que se sitúa el *episodio es el palacio de Yezrael (cf. 1 Re 18,45s).

Viaje por el desierto (19,3b-8). El segundo *micro-relato incluye una larga cadena de localizaciones y está marcado por una frase de inicio que indica la llegada a un nuevo lugar:

וַיָּבֹא בְּאֵר שֶׁבַע אֲשֶׁר לַיהוּדָה

Elías viaja hasta Berseba, la frontera sur de Judá en las fórmulas estereotipadas que describen la extensión del territorio del antiguo Israel (Jue 20,1; 1 Sam 3,20; 2 Sam 3,10; 17,11; 24,2.15),⁹⁵ así como del mítico territorio del reino de Salomón en su época de mayor expansión (1 Re 5,5 *et passim*). Esta localidad también es en la BH el punto de partida hacia el desierto (cf. Gn 21,14-19),⁹⁶ y en opinión de algunos exégetas, la primera estación de una hipotética peregrinación al Horeb.⁹⁷

⁹⁵ Cf. W. Thiel, *Könige*, 244.

⁹⁶ En opinión de Thiel, el texto pretende establecer un paralelismo intencionado entre la huida de Elías y la de Agar. Id., 245.

⁹⁷ Cf. E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 226-228. Thiel critica esta opinión en *Könige*, 245s.

La siguiente localización geográfica es el desierto (v. 4), cuya descripción se detalla por dos veces con la presencia de un arbusto solitario⁹⁸ bajo el que se cobija un Elías igualmente solitario y doliente, dando la sensación de recrear un decorado de fondo o escenario de gran valor para analizar la *transvalorización que se produce entre las figuras de Elías y Jonas, que trataremos en el capítulo ocho. En opinión de Gressmann,

*el pequeño escenario indica un cuento [Märchen]: como sucede con “la casa en el bosque” en nuestro caso, así es en Palestina “el arbusto en el desierto”.*⁹⁹

La *trama narrativa juega con la ambigüedad del destino de su viaje, ya que todavía no lo conocemos, si es que lo hay. Acaso el desierto y la retama bajo la que se cobija sean el destino final de la huida emprendida por Elías, tal y como sucede en Jon 4. Solo la atención nutricia del mensajero de Yahvé conseguirá que retome un camino que daba por terminado.

El último lugar mencionado en este segundo *micro-relato es el monte Horeb, centro cósmico al que la teología deuteronomista asocia las teofanías más antiguas. El exégeta Noth considera que 1 Re 19 relata, de hecho, una peregrinación del profeta a la montaña sagrada, dando por sentado que tales viajes existieron en la antigüedad.¹⁰⁰ Retomaremos esta cuestión en el análisis intertextual del capítulo siete.

Teofanía en el Horeb (19,9-18). Como se aprecia en la tabla, la teofanía está plagada de referencias espaciales. Desde el inicio de la tercera *escena, la fraseología parece enfatizar la importancia de la localización, como demuestra la repetición del adverbio פה en los vv. 9.13. El interés en el lugar donde se desarrolla la teofanía viene reforzado por la sorprendente pregunta de Yahvé, que abre la *escena:¹⁰¹

מַה־לְּךָ פֹּה אֱלֹהִים

La teofanía también está marcada por un cambio de localización, aunque sutil, ya que se menciona una cueva situada en la montaña:

וַיִּבֹא־שָׁם אֱלֹהֵי־מִעְרָה

⁹⁸ En opinión de Nelson, la expresión hebrea indica que se trata de un solo arbusto, enfatizando con ello la soledad de la escena; *Kings*, 126.

⁹⁹ H. Gressmann, *Älteste Geschichtsschreibung*, 268.

¹⁰⁰ M. Noth, “Der Wallfahrtsweg zum Sinai (Nu 33)”, en *Aufsätze zu biblischen Landes und Altertumskunde*, I (Neukirchen 1971) 55-74.

¹⁰¹ J. T. Walsh, *Kings*, 272.

Podría afirmarse que el foco de atención de la narración no se dirige hacia el profeta, sino hacia el espacio donde se sitúa el *episodio y en los acontecimientos que allí van a tener lugar. A imagen de un zoom filmico, el Horeb se concreta en הַמְּעָרָה (1 Re 19,9), y ésta se concreta más adelante en la boca o entrada a la misma (1 Re 19,13). “La cueva” tiene gran importancia a la hora de establecer la posible *transtextualidad que caracteriza la teofanía de 1 Re 19, por lo que volveremos a ello en el capítulo siete cuando analicemos la posible *transvalorización que se produce entre el Moisés que se refugia en la grieta de la roca (Éx 33,18-23) y el Elías que pernocta en la cueva y sale una vez concluidas las manifestaciones teofánicas (1 Re 19,9.13a).

Encuentro con Eliseo (19,19-21). De nuevo se repite lo que habíamos apuntado respecto de las indicaciones temporales: la conclusión de la narración también se caracteriza por la indefinición. Solo encontramos, por tercera vez, una *secuencia narrativa que marca el inicio del último *micro-relato con una referencia espacial indeterminada:

וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם

4.3.4 *Constelación de personajes*

El tercer y último criterio secundario empleado para delimitar los *micro-relatos que conforman la narración de 1 Re 19 es la constelación de personajes, en concreto, la aparición o desaparición de un personaje.¹⁰² Aunque el análisis narrativo muestra gran interés en la manera en que la narración construye los personajes, dejamos a un lado dicho estudio para centrarnos en cómo las entradas y salidas de *escena de los diferentes actores nos permiten identificar los límites del relato y sus *micro-relatos, con algunos breves apuntes sobre la caracterización de los diferentes actores. Como apreciamos en la tabla, las agrupaciones de personajes parecen confirmar la distribución en las cuatro *escenas propuestas:

¹⁰² Thiel apunta que, con la excepción de 1 Re 19,6a, la partícula וַיֵּלֶךְ señala, bien un instante de sorpresa, bien la entrada en escena de un nuevo actante (19,5b.9ba.11a.13b); *Könige*, 254.

Marco (19,1-3a)	Viaje por el desierto (19,3b-8)	Teofanía en el Horeb (19,9-18)	Encuentro con Eliseo (19,19-21)
Ajab	Elías	Elías	Elías
Jezabel	Criado	Yahvé	Eliseo
Mensajero Elías	Mensajero= ángel de Yahvé		

Tabla 12. Distribución de los personajes en las cuatro escenas de 1 Re 19.

En torno al profeta Elías giran el resto de personajes del cap. 19; como se aprecia en la tabla, es el único personaje que se encuentra en los cuatro *micro-relatos. Según Cohn,¹⁰³ Elías es, junto con Eliseo, alguien recordado por su carisma personal. En los relatos que protagoniza se muestra insistente (1 Re 17,3), desafiante (1 Re 18,18), burlón (1 Re 18,27), resucita al hijo de la viuda sin mostrar emoción alguna (1 Re 17,17-24),... Considera que el único lugar en el que percibimos una dimensión emocional es precisamente en el cap. 19, cuando huye de Jezabel y podemos asistir a su miedo y frustración.

Ajab, Jezabel, el mensajero y el criado se concentran en los tres primeros versículos: después sólo quedarán el profeta, el mensajero de Yahvé y el propio Yahvé, para dar paso en la última *escena a Eliseo. El movimiento parece evidente: los *actantes¹⁰⁴ oponentes de Elías al comienzo del *episodio van dejando paso a los diferentes ayudantes en las tres *escenas restantes.

Marco (19,1-3a). El marco de la narración introduce a los antagonistas del profeta, ya conocidos por los capítulos previos del ciclo de Elías. Pero el Ajab sumiso que encontramos aquí se parece muy poco a la figura de 1 Re 17-18;¹⁰⁵ interviene en el v. 1 acusando ante su esposa a Elías de la muerte de los profetas de Ba'al y desaparece del relato. Mayor protagonismo cobra la reina consorte Jezabel; aunque mencionada en capítulos anteriores (1 Re 18,3s.12.14.19), es la primera vez que

¹⁰³ R. L. Cohn, "Characterization in Kings", 103.

¹⁰⁴ Greimas simplifica y universaliza las treinta y una funciones que Propp consignó en *Morfología del cuento* y formaliza los papeles-tipo de todo relato a partir del concepto de "actante", préstamo de la gramática funcional de Tesnière; *Semántica estructural* (Madrid 1971) 156ss.

¹⁰⁵ Si Jeroboán es el modelo de rey apóstata en la historia deuteronomista, en los ciclos de Elías y Eliseo la maldad de Ajab (1 Re 16,30) provoca la revuelta de Jehú (2 Re 9) e inspirará más adelante la apostasía de Manasés (2 Re 21,3).

escuchamos sus arrogantes palabras amenazando de muerte al profeta de Yahvé, actitud que crecerá en 1 Re 21 cuando aconseje a su marido el asesinato de Nabot.¹⁰⁶

El mensajero enviado por Jezabel no protagoniza ninguna acción directa en la *trama, ya que solo es mencionado en el discurso directo del v. 2. Es un personaje que sirve únicamente de fondo o decorado, un “cameo”, por emplear la expresión de Cohn en su análisis de la caracterización de los personajes en 1-2 Re para referirse a aquellos que entran y salen de una *escena determinada sin apenas repercusión en la misma.¹⁰⁷

El personaje principal, Elías, huye por temor a perder la vida y con ello da inicio al segundo *micro-relato de la narración.¹⁰⁸ El miedo es una respuesta coherente en el desarrollo de la *trama, aunque para otros exégetas es una señal de la inconsistencia de Elías.¹⁰⁹

Viaje por el desierto (19,3b-8). El criado de Elías es, como en el caso del mensajero de Jezabel, un figurante pasivo abandonado al comienzo del viaje por el profeta, sin ningún impacto en la resolución de la *intriga. Por el contrario, el mensajero o ángel de Yahvé tiene mayor protagonismo en los vv. 4-8. Aunque desde

¹⁰⁶ En su comentario a 1 Re 19,1-2, Keil y Delitzsch incluyen una nota aclaratoria que hace las delicias de la crítica de género: “Los primeros comentaristas detectaron en esta amenaza la *impotentia muliebris iracundiae*; vieron que lo único que quería Jezabel era deshacerse del hombre que le resultaba tan angustioso y peligroso porque se sentía incapaz de darle muerte, en parte debido al pueblo entusiasta que estaba a su favor, en parte a causa del propio rey, sobre el que los acontecimientos del Carmelo habían tenido un efecto salutífero”; *Die Bücher der Könige* (Basilea 1988) 209. Por muy sorprendente que parezca, todavía encontramos argumentaciones similares en autores contemporáneos; cf. R. J. Merez, “Jezebel’s Oath (1 Kgs 19,2)”, *Bib* 90 (2009) 257-259; A. S. Peake, “Elijah and Jezebel: the Conflict with the Tyrian Baal”, *BJRL* 11/2 (1927) 296-321; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 200.

¹⁰⁷ R. L. Cohn, “Characterization in Kings”, 91ss. Cohn distingue cinco grupos de personajes, que van desde los estereotipos más superficiales hasta los protagonistas más profundos: 1) la descripción estereotipada de los reyes; 2) los cameos, personajes que entran y salen de una escena determinada y realizan una única acción y/o pronuncian una frase; 3) los personajes de apoyo a la acción, más desarrollados que los anteriores y con interés por sí mismos, que facilitan la acción o sirven a los personajes principales; 4) los personajes que aparecen en uno o varios episodios, aunque sin un desarrollo importante, que centran el foco en sus respectivas escenas; y 5) los personajes principales, que aparecen repetidas veces en un bloque narrativo en diversos episodios e interactúan con buen número de personajes. Cohn incluye en este último grupo al profeta Elías.

¹⁰⁸ Cf. la discusión en torno a la variante **נָתַן-נָתַן** (1 Re 19,3) en el apartado 5.2.3, donde favorecemos la lectura **נָתַן**, en contra del TM.

¹⁰⁹ R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 102s.

la Crítica de las Fuentes algunos apuntan que se trata de dos *escenas con dos protagonistas diferentes, optamos por identificar al mensajero del v. 5 con el ángel de Yahvé del v. 7 al tratarse de una opción narrativa que diferencia el TM de los LXX.¹¹⁰ Se trata de un personaje de apoyo a la acción que protagoniza la sub-trama, más desarrollado que los anteriores y contrapunto del mensajero de muerte que envía Jezabel. Se comporta como un beduino del desierto –no como el ángel de Yahvé que encontramos en otros lugares de la BH– que cuece pan y da de comer al profeta. Esta *escena doméstica establece evidentes relaciones intertextuales con el *episodio de la viuda de Sarepta (1 Re 17,10-24)¹¹¹ a partir de dos *alusiones verbales que nos ocuparán en el capítulo seis.

Buena parte de la crítica ha buscado respuestas al comportamiento de Elías desde la psicología: exhausto, Elías cae en una profunda depresión.¹¹² Valga como ejemplo el siguiente párrafo de Chávez en un artículo de 2002, donde ofrece un análisis psicoanalítico del profeta que bien podría calificarse de sobreinterpretación:

El texto bíblico permite al lector moderno discernir elementos que indican que Elías poseía un temperamento ciclotímico. Es capaz de grandes, intrépidas hazañas y, mientras le dura la euforia, puede hacer cosas que requieren un vigor sobrehumano (stamina). Pero cuando algo desencadena su depresión, puede volverse suicida. Esto es lo que se nos transmite en los acontecimientos pertinentes del ciclo de Elías. [...] Elías pudo [sic] ser víctima de un mal muy moderno: el estrés relacionado con el trabajo, y de cambios de humor (como Saúl) que lo disponían a la depresión, seguida quizá de etapas maníacas.¹¹³

Teofanía en el Horeb (19,9-18). La irrupción de la divinidad da comienzo al tercer *micro-relato, en el que Yahvé domina la *escena teofánica, al tiempo que Elías es un mero espectador. Su primera reacción a la pregunta de Yahvé en el v. 9 es levantar una queja que enmarca la narración teofánica, la cual recuerda el lamento

¹¹⁰ Cf. la argumentación en el apartado 5.2.3 respecto de la variante וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב (1 Re 19,6).

¹¹¹ Así opina A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, 64, entre otros.

¹¹² Cf. M. Rehm, *Könige*, 187; P. Lockwood, “The Elijah Syndrome: What Is Elijah Up to at Mt. Horeb?”, *Lutheran Theological Journal* 38/2 (2003) 51-62. Snaith deja volar la imaginación y describe a Elías como exhausto, deprimido, atemorizado y desilusionado: “del mismo modo que generales como Aníbal, Federico el Grande o Washington nunca fueron tan peligrosos como el día después de una derrota, algunos hombres nunca son tan vulnerables como el día después de la victoria”; “Kings”, en VV. AA., *The Interpreter’s Bible*, vol. III (Nueva York 1954) 160. En contra de estas lecturas psicológicas se sitúan B. S. Childs, “On Reading”, 134s; W. Brueggemann, *Kings*, 239.

¹¹³ E. G. Chávez, “Huida de Elías”, 9.15.

profético de Jeremías¹¹⁴ y el deseo de morir de Jonás.¹¹⁵ Su segunda reacción es obedecer, aunque con dilación, a la orden de Yahvé de salir para presenciar la teofanía, retraso que cuestiona la capacidad profética de Elías al no responder al esquema “orden-cumplimiento” característico de las narraciones proféticas, cuestión que apuntábamos en páginas anteriores y que desarrollaremos con más detalle en el capítulo seis.

Encuentro con Eliseo (19,19-21). Aunque la *trama sitúa el encuentro de Elías y Eliseo como el inicio del cumplimiento de la misión encomendada al primero en los vv. 15-18, el relato ha suscitado grandes reservas entre la crítica.¹¹⁶ Parece claro que en el ciclo de Eliseo se pretende legitimar su figura como heredero de Elías, apelando a su aprendizaje junto al maestro, a pesar de que se trata de dos figuras proféticas con grandes diferencias entre sí.¹¹⁷

De lo que no cabe duda es que el cambio de personajes equivale a un nuevo y último *micro-relato que concluye la narración de 1 Re 19, ya que el ciclo de Elías se interrumpe con el relato de la batalla contra Ben-Adad de Siria (1 Re 20) y se retoma en el cap. 21 con la narración del crimen de Nabot y la denuncia profética de Elías contra el rey Ajab.

¹¹⁴ Cf. E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 169. Hentschel cataloga 1 Re 19 como una lamentación profética; *Elijaerzählungen*, 99-104. Seidl concreta el paralelismo en la segunda lamentación de Jer 15,10-21; “Mose und Elija”, 23s. Retomaremos esta cuestión en el capítulo ocho, cuando analicemos las tradiciones proféticas a la luz de las relaciones architextuales que se establecen entre Elías y Jonás.

¹¹⁵ A. Klostermann, *Bücher Samuelis*, 371 n. p-q; M. A. Sweeney, *Kings*, 231.

¹¹⁶ Cf. el comentario en la sección 7.3.4, donde se discute si estamos ante un micro-relato de sucesión profética, o no.

¹¹⁷ Cf. K. R. R. Gross Louis, “Elijah and Elisha”, en K. R. R. Gross Louis, J. S. Ackerman y T. S. Warshaw (eds.), *Literary Interpretation of Biblical Narratives* (Nashville 1974) 177-190; D. J. Zucker, “Elijah and Elisha. Part 2. Similarities and Differences”, *JBQ* 41/1 (2013) 19-23; R. Gilmour, *Juxtaposition and the Elisha Cycle* (Londres 2014).

CAPÍTULO 5. PECULIARIDADES ESTILÍSTICAS DE 1 RE 19 A LA LUZ DE LA CRÍTICA TEXTUAL

5.1 Introducción

Trebolle inicia el primer capítulo de la cuarta parte de *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, dedicado a la Crítica Textual del AT, con las siguientes palabras:

*La crítica textual estudia el proceso de transmisión del texto desde el momento de su puesta por escrito o edición primera. Su objetivo es determinar cuál es el texto bíblico más antiguo atestiguado por la tradición manuscrita. Por su parte, la crítica literaria (entendido este término en el sentido del término alemán Literarkritik) estudia el proceso anterior de formación de los escritos bíblicos con el objetivo de establecer la autoría y época de los mismos. Si bien en la teoría los campos y métodos de estas dos disciplinas están claramente diferenciados, en la práctica se superponen con frecuencia.*¹

En 1990, Stipp² cuestionaba desde una perspectiva metodológica los criterios tradicionales empleados hasta entonces para distinguir entre ambas disciplinas –la Crítica Textual y el análisis literario entendido desde los métodos histórico-críticos– y afirmaba que, de hecho, la única diferencia entre ambas disciplinas estaría en que manejan datos diferentes:

*[...] cada fase metodológica es competente en distintos tipos de dato, a saber: la crítica textual, en las condiciones de la transmisión textual; el análisis literario, en las características propias del texto.*³

De hecho, el análisis literario entendido como *Literarkritik*⁴ ha venido cobrando mayor importancia en la fijación del texto, hasta el punto de modificar la práctica de la Crítica Textual; es el caso del mencionado Trebolle⁵ o de Fernández

¹ J. C. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1993) 389.

² H.-J. Stipp, “Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik in neueren alttestamentlichen Veröffentlichungen”, *BZ* 34 (1990) 16-36; “Textkritik–Literarkritik–Textentwicklung. Überlegungen zur exegetischen Aspekt-systematik”, *ETL* 66 (1990) 143-159.

³ H.-J. Stipp, “Textkritik–Literarkritik–Textentwicklung”, 144.

⁴ Cf. la presentación en el apartado 1.3.

⁵ Trebolle inaugura una línea de investigación, a la que denomina *historia de la recensión*. Cf. J. C. Trebolle Barrera, *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes, 2-12; 14* (Valencia 1980); “Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings”, en G. N. Knoppers y J. G. McConville (eds.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Winona Lake 2000) 475-492.

Marco.⁶ No obstante, como queda dicho en el apartado 2.3.2, algunos críticos han dado un paso más y no solo se mueven en el ámbito de los métodos histórico-críticos tradicionales, sino que también tienen en cuenta aspectos narratológicos a la hora de evaluar las variantes textuales, como el citado análisis de Hugo en torno a los diferentes rostros del profeta Elías en 1 Re 17-19.

Junto a este reciente interés en lo que hemos llamado en capítulos anteriores la “lectura atenta” de los textos, en los últimos años se ha producido otro deslizamiento teórico, como es abandonar la pretensión de fijar un único architexto subyacente al TM y los LXX para en su lugar depurar de corrupciones textuales un hipotético texto base que resulte, al menos, fiable.⁷ Para autores como Turkanik,⁸ el texto base hebreo de G es muy similar –aunque no idéntico– al TM. Polak⁹ reconstruye la historia de la transmisión del texto y afirma que tanto la Septuaginta como el TM reflejan recensiones de un texto previo, siendo el TM anterior. Talshir¹⁰ especifica que la Septuaginta es una edición o adaptación midrásica del TM elaborada en hebreo y traducida al griego con fidelidad.¹¹ Sin embargo, en opinión de Treballe,¹² Schenker¹³

⁶ Cf. N. Fernández Marco, *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Book of Kings* (Leiden 1994).

⁷ Cf. G. D. Martin, *Multiple Originals: New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism* (Leiden 2010); P. Zamora, *Reyes I*, 52.

⁸ A. S. Turkanik, *Of Kings and Reigns: A Study of Translation Technique in the Gamma/Gamma Section of 3 Reigns (1 Kings)* (Tubinga 2008) 3.

⁹ F. H. Polak, “The Septuagint Account of Solomon’s Reign: Revision and Ancient Recension”, en B. A. Taylor (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998* (Atlanta 2001) 139-164.

¹⁰ Z. Talshir, *The Alternative Story of the Division of the Kingdom 3 Kingdoms 12:24a–z* (Jerusalén 1993); “The Contribution of Diverging Traditions Preserved in the Septuagint to Literary Criticism of the Bible”, en L. J. Greenspoon y O. Munnich (eds.), *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992* (Atlanta 1995) 21-41.

¹¹ Coincide en gran medida con E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Assen 2001), pero Tov evita emplear el término *midrás* y habla de una *reescritura* al estilo de los textos bíblicos hallados en Qumrán. En la traducción al castellano de la Septuaginta, Fernández Marco afirma que los LXX traducen “un texto hebreo al que sin duda se mantiene fiel”; N. Fernández Marco y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia Griega. Septuaginta, II. Libros históricos* (Salamanca 2011) 323.

¹² J. C. Treballe, “The Text-critical Use of the Septuagint in the Books of Kings”, en C. E. Cox (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989* (Atlanta 1991) 285-299.

¹³ A. Schenker, *Septante et texte Massorétique dans l’histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (París 2000).

y Hugo,¹⁴ las similitudes entre ambas versiones se deben a que el TM sigue en muchos lugares la *Vorlage* de los LXX en su redacción final; la fuente hebrea que dio lugar a la Septuaginta es más antigua, por lo que el texto proto-masorético tiene carácter secundario. Por su parte, Stipp¹⁵ y Böseneker¹⁶ afirman que tanto el TM como la Septuaginta son desarrollos paralelos de una fuente común.

Sea como fuere, en opinión de Law¹⁷ plantear la relación entre los LXX y el TM en el sentido de que una lectura tiene una calidad superior a la otra es una falacia, ya que ambas versiones atestiguan ediciones diferentes. G testimoniaría un texto base hebreo anterior a la redacción final del TM que se corresponde con lo que encontramos en el texto griego;¹⁸ la *Vorlage* se habría revisado y editado hacia el siglo II a.C. por razones literarias y teológicas hasta dar lugar a los textos que han llegado hasta nosotros. En consecuencia, G no debería emplearse de forma recurrente para corregir el TM de Samuel-Reyes.

El análisis que se ofrece a continuación parte de ambos planteamientos: por un lado, nuestra argumentación se fundamenta en los resultados de la Crítica Textual y de la *Literarkritik*, pero no renunciamos a tomar en consideración razones de orden narratológico a la hora de optar por unas variantes en lugar de otras. Es el caso de la variante אָרַיִל-אָרַיִל (“vio”-“temió”), donde el contexto literario parece inclinar la balanza en contra del TM –cf. más adelante–, ya que el temor del profeta a perder su vida es un tópico recurrente que da razón del progreso de la *intriga en 1 Re 19. Por otro lado, el objetivo que perseguimos en el presente capítulo no es “depurar” el TM corrigiéndolo sistemáticamente a la luz de los LXX, o viceversa, sino fijar un texto

¹⁴ P. Hugo, *Les deux visages d'Elie: Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18* (Gotinga 2006) 324.

¹⁵ H. J. Stipp, *Elischa–Propheten–Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20,22 und 2 Kön 2-7* (San Otilio 1987).

¹⁶ J. Böseneker, *Text und Redaktion. Untersuchungen zum hebräischen und griechischen Text von 1 Könige 1-11* (Rostock 2000).

¹⁷ T. M. Law, “How Not to Use 3 Reigns: A Plea to Scholars of the Book of Kings”, *VT* 61 (2011) 294.296.

¹⁸ A todo ello debemos añadir el debate en torno a las diferentes versiones de la Septuaginta, tema que supera con creces las pretensiones de este capítulo. Cf. N. Fernández Marco, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Madrid 1979) 50-70; “The Diverse Texts of the Septuagint and the Problems of an Edition”, en *Scribes and Translators*, 15-26. Fernández Marco apuesta por el mencionado diálogo entre crítica textual y *Literarkritik*, así como por estudiar de forma sinóptica las diferentes versiones griegas en su integridad, sin renunciar a reconstruir un texto lo más cercano al original; “Diverse Texts”, 25s.

hebreo que nos sirva de base fiable para realizar el análisis intertextual de los capítulos seis al ocho. Al hilo de la discusión iremos señalando las peculiaridades que hacen de la versión masorética de 1 Re 19 un relato singular, distinguiendo para ello entre las corrupciones textuales no intencionadas y las variantes que en mayor o menor medida indican un diseño y estilo narrativo particulares. Como podremos apreciar en el apartado 5.2.3, buena parte de las variantes indican un esfuerzo de los redactores/editores finales del TM por integrar el ciclo de Elías en el marco más amplio de la teología deuteronomista y por establecer duplicados que, al tiempo que ralentizan el ritmo narrativo, crean interesantes transvalorizaciones de la figura de Elías que analizaremos en los capítulos finales.

Somos conscientes de que empleamos los resultados de la Crítica Textual para unos fines que no le son propios, o que al menos no estaban previstos originalmente para esta disciplina. No obstante, esperamos demostrar la utilidad de la misma en las páginas siguientes a la hora de sacar a la luz las peculiaridades literarias de la narración teofánica de 1 Re 19, integrando el análisis histórico-crítico en el ecléctico programa del análisis intertextual que guía el presente trabajo.

5.2 Principales variantes textuales de 1 Re 19

A continuación no pretendemos realizar un exhaustivo trabajo de Crítica Textual de 1 Re 19, sino que hemos seleccionado para su discusión los textos con las variantes más discutidas en la exégesis histórico-crítica que podrían afectar al análisis intertextual del relato, divididas en tres apartados: 1) las corrupciones textuales no intencionadas, variantes que podrían deberse a simples errores de copia; 2) peculiaridades estilísticas de menor importancia para la exégesis; y 3) aquellas otras variantes que apuntan a una intención teológica o narrativa característica del TM.

Nos hemos centrado en las variantes de 1 Re 19,1-18, dada la importancia que las tres primeras etapas de la **“escena-tipo”* teofanía tienen a la hora de establecer las relaciones intertextuales entre el relato de la sequía (1 Re 17-18) y la narración teofánica (1 Re 19), las transvalorizaciones que se producen con las tradiciones teofánicas del éxodo-Sinaí asociadas a la figura de Moisés (sobre todo Éx 33-34) y el efecto humorístico que provoca la figura de Jonás. Como trataremos de justificar en los siguientes capítulos, el último *micro-relato (1 Re 19,19-21) despierta un enorme interés a la hora de establecer relaciones intertextuales con el ciclo de Eliseo, pero apenas tiene repercusión en los *intertextos que centran nuestro trabajo.

5.2.1 *Corrupciones textuales no intencionadas*

En primer lugar presentamos dos lecturas divergentes que pueden deberse a errores accidentales de copia; en ambos casos se trata de expresiones ausentes del TM.

19,2: καὶ εἶπεν Εἰ σὺ εἶ Ἡλίου καὶ ἐγὼ Ἰεζαβελ

En la Septuaginta encontramos la cláusula καὶ εἶπεν Εἰ σὺ εἶ Ἡλίου καὶ ἐγὼ Ἰεζαβελ, la diferencia material más extensa entre el TM y los LXX atestiguada por la VL¹⁹ y Crisóstomo.²⁰ Ya desde Thenius,²¹ buen número de críticos consideran que los

¹⁹ El Palimpsesto Vindobonense L₁₁₅ conserva *et dixit: Si tu es Helias, et ego sum Iezabel*, así como las glosas marginales de las Vul españolas L₉₁₋₉₅. Cf. N. Fernández Marco y J. R. Busto Saiz (eds.), *El texto antioqueno de la Biblia Griega, II. 1-2 Reyes* (Madrid 1992) 63; A. Moreno Hernández, *Las glosas marginales de Vetus Latina en la Biblias Vulgatas españolas: 1-2 Reyes* (Madrid 1992) 151; A. Schenker, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (Göttingen 2004) 134.

LXX y la VL habrían mantenido el texto original completo, aunque varios autores muestran sus reservas al no encontrar una explicación satisfactoria a la ausencia de la cláusula en el TM,²² mientras que otros niegan con rotundidad su originalidad.²³

La explicación más plausible de la pérdida de esta cláusula en el TM la dio Eissfeldt en sus tres artículos dedicados a la misma:²⁴ el texto se habría acortado debido a un fenómeno de *homoioteleuton* en el texto proto-masorético, al saltar de línea el escriba del primer al segundo **לאמר** en el siguiente hipotético texto original:

לאמר כה יעשון אלהים
לאמר אם אתה אליהו ואני איזבל

Hugo ofrece una interpretación alternativa a la ausencia de la cláusula en el TM: el texto proto-masorético la habría eliminado guiado por una evidente intención no solo narrativa, sino también teológica, como es evitar presentar a Elías y Jezabel como dos rivales enfrentados en igualdad de condiciones, que representarían a las dos facciones encontradas de los adoradores de Yahvé y de Ba'al. Con ello, la figura de la reina pierde relevancia y la confrontación se sitúa, no entre Jezabel y Elías, sino

²⁰ *Si tu es Helias, et ego sum Iezabel, haec mihi faciant dii*; J. Crisóstomo, *De reparatione lapsi*, 2,1184. Lucifer Calaritanus lee en *De S. Athanasio* 1 18 33,38 *haec mihi faciant dii*, pero carece de las dos primeras cláusulas.

²¹ O. Thenius, *Die Bücher der Könige* (Leipzig 1849) 227.230. Le siguen, entre otros: H. Gunkel, *Elias, Jabve und Baal*, 21; A. Klostermann, *Bücher Samuelis*, 370 n. f; C. F. Burney, *Notes*, 229; G. Fohrer, *Elia*, 17.20; J. Fichtner, *1 Könige*, 278; R. de Vaux en el comentario a 1 Re en VV. AA., *Élie le prophète* I, 65; S. deVries, *Kings*, 233; A. Rofé, *Prophetic Stories*, 195; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 199s.

²² Admiten la variante con ciertas reservas Stade y Schwally, *The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text printed in Colors with Notes* (Leipzig 1904) 156; J. A. Montgomery, *Kings*, 316s; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 224 n. 2; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 328s; W. Thiel, *Könige*, 242.

²³ Benzinger lo considera un añadido para embellecer el texto, *Die Bücher der Könige* (Friburgo 1899) 111. Cf. A. Šanda, *Die Bücher der Könige* (Münster 1911) 444; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 20 n. 4; R. A. Carlson, “Élie a l’Horeb”, 429; G. Hentschel, *Eliaerzählungen*, 66s; B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel Anband der Samuel-, Elia- und Elischa-Überlieferungen* (Leiden 2003) 242; M. A. Sweeney, *I & II Kings: A Commentary* (Louisville 2007) 229.

²⁴ O. Eissfeldt, “Bist du Elia, so bin Ich Isebel (1 Kön 19,2)”, *Kleine Schriften*, V (Tubinga 1973) 34-38; “Nachträge zu ‘Adrammelek und Demarus’ und zu ‘Bist du Elia, so bin Ich Isebel’ (1 Kön 19,2)”, id., 39-42; “Noch ein Nachtrag zu ‘Bist du Elia, so bin Ich Isebel’ (1 Kön 19,2)”, id., 43-44.

entre Ajab y el profeta, focalizando la culpabilidad en el rey israelita, fenómeno que Hugo aprecia en el resto del ciclo de Elías.²⁵

Consideramos plausible que la cláusula

אם אתה אליהו ואני איזבל

...sí formara parte de un hipotético texto original y que la razón de su desaparición fuera accidental. El fenómeno de *homoioteleuton* propuesto por Eissfeldt da razón de la desaparición en las familias textuales donde está ausente, y al mismo tiempo explica su presencia en las demás. Sin embargo, la propuesta de Hugo no nos parece convincente, ya que Jezabel actúa en 1 Re 19 como némesis del profeta, mientras que Ajab apenas tiene relevancia en el *episodio del Horeb (cf. lo dicho al respecto en 4.3.4). Resulta por tanto forzado pretender que el fenómeno descrito en el TM de 1 Re 17-18 –acentuar la culpabilidad del rey– se repita aquí. De haber querido rebajar el TM la relevancia de la reina pagana habría eliminado igualmente el juramento que viene a continuación, mucho más amenazador y “empoderador” –valga el neologismo– que la expresión más bien arrogante o displicente del v. 2:²⁶

אם אתה אליהו ואני איזבל

Desde el punto de vista narrativo, la cláusula encaja a la perfección con el juramento que pronuncia Jezabel tras escuchar las noticias que le trae su marido acerca de la muerte de los profetas de Ba'al. Esta *escena introductoria se asemeja a la de 1 Re 21,4ss, cuando Ajab cuenta a su esposa su congoja y Jezabel toma la iniciativa de la acción. Contra Hugo, en ambos casos sobresale la astucia política y la capacidad de reacción de la reina extranjera por encima de un rey israelita pusilánime, incapaz de comportarse como un jefe de estado y de tomar las medidas necesarias para lograr sus objetivos.

²⁵ P. Hugo, “Text and Literary History”, 25s; *Deux visages d'Élie*, 277-280.297-299.

²⁶ Cf. el comentario de Thiel al respecto: “con [esta] afirmación [...] la reina contrapone su nombre, su rango y su poder al de Elías”; *Könige*, 242.

19,2: μῶι

En la imprecación que Jezabel pronuncia en la versión del TM falta el pronombre **מִי**, partícula que sí se encuentra en los LXX *—τάδε ποιήσαι μῶι ὁ θεὸς καὶ τάδε προσθεῖη—* y la Vul *—haec mibi faciant dii et haec addant nisi...—*. Según la estructura gramatical hebrea, en 1 Re 19,2 faltaría el objeto sobre el que recae la maldición en caso de no cumplirse el juramento hecho ante los dioses. Algunos lo consideran una mera omisión del escriba en el TM,²⁷ y de hecho buen número de manuscritos hebreos completan el texto introduciendo el pronombre y estandarizando la formulación.²⁸ Sin embargo, Ziegler²⁹ concluye tras comparar las doce veces que se emplea esta fórmula de juramento en la BH que la ausencia del pronombre en 1 Re 19,2 tiene valor retórico y narrativo; en concreto, a la hora de caracterizar al personaje de Jezabel. En todos los casos analizados donde aparece el pronombre personal de primera persona (2 Sm 3,35; 19,14; 1 Re 2,23; 20,10; Rut 1,17) se trata de una suerte de auto-imprecación condicionada, en la que el sujeto se hace responsable de forma solemne ante Dios —o los dioses, en el caso del rey Ben-Hadad— y se compromete a cumplir el juramento.³⁰ Al desviarse de este esquema, 1 Re 19,2 presentaría a Jezabel como una tiránica reina oportunista que, a diferencia de Elías, no piensa poner en riesgo su vida para defender su causa, de ahí que no recaiga el castigo sobre ella *—מִי—*.³¹ En su breve artículo de 2009, Merecz³² retoma el tema y coincide con Ziegler en la intención que guía la ausencia de **מִי**, pero en su opinión el juramento incompleto indica que, en realidad, Jezabel no pretende llevar a cabo su amenaza, sino que lo único que busca es obligar a Elías a huir del país.

²⁷ Es el caso de J. A. Montgomery, *Kings*, 317.

²⁸ Cf. C. F. Burney, *Notes*, 229. El proceso de estandarización se aprecia sobre todo en la versión de la Septuaginta, donde de forma sistemática aparece ὁ θεός —mientras que en el TM encontramos diferentes términos para referirse a la divinidad—, así como el pronombre que remite a la persona sobre la que recae la amenaza del juramento, incluso en los textos donde está ausente en el TM (1 Sm 14,44; 1 Re 19,2). Así, I. Benzinger, *Könige*, 111; R. Kittel, *Die Bücher der Könige* (Gotinga 1900) 150.

²⁹ Y. Ziegler, “So Shall God Do...”: Variations of an Oath Formula and its Literary Meaning”, *JBL* 126 (2007) 59-81.

³⁰ Cf. N. Fernández Marco y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *Septuaginta II*, 367 n. a.

³¹ Y. Ziegler, “Variations”, 71.

³² R. J. Merecz, “Jezebel’s Oath (1 Kgs 19,2)”, *Bib* 90 (2009) 257-259.

La argumentación filológica de Ziegler y Merezcz parte de un supuesto esquema gramatical estable del que se desviaría el TM, cuyos elementos fijos parecen ser³³

כה יעשה [...] אלהים [...] וכה יוס-

...expresión enigmática que no alude a ninguna circunstancia concreta y quizás apunte a algún ritual o gesto simbólico que acompañaba a las palabras mientras se pronunciaban.³⁴ Como se aprecia, el esquema no incluye el pronombre personal de primera persona, ya que junto a su ausencia en dos casos –incluyendo 1 Re 19,2–, en cuatro ocasiones la amenaza recae sobre terceros –“a ti” (1 Sm 3,17), “a Jonatán” (1 Sm 20,13), “a los enemigos de David” (1 Sm 25,22), “a Abner” (2 Sm 3,9)–.³⁵ Dado el número de testimonios hebreos que incluyen el pronombre, nos inclinamos por considerar la ausencia de כה un descuido del copista, en lugar de una omisión intencional. De tratarse de una variante gramatical tan llamativa y cargada de intención como insinúa Ziegler, sorprende que al menos parte de los antiguos escribas no cayera en la cuenta y respetara la ausencia del pronombre de forma consistente. No obstante, incluso en el caso de estar ante una variante retórica de la fórmula de juramento, nos parece que Ziegler y Merezcz sobreinterpretan el dato, ya que la ausencia del pronombre personal también podría ser un recurso retórico para indicar, por ejemplo, el nerviosismo o la furia de una reina extranjera que se atropella con las palabras.

5.2.2 Variantes estilísticas menores

En segundo lugar, al comparar el TM y la Septuaginta, encontramos peculiaridades en ambos textos que pueden deberse a la labor editorial del escriba con la intención de aclarar o ayudar a la comprensión del texto, o bien al desarrollo independiente de ambos documentos. El gusto por incluir glosas explicativas es característico de los LXX –o de su *Vorlage*–, y en 1 Re 19 encontramos varios ejemplos menores de ellas, como la mención expresa del nombre del profeta Ηλιου

³³ Cf. esta estructura gramatical en 1 Sm 3,17; 14,44; 20,13; 25,22; 2 Sm 3,9.35; 19,14; 1 Re 2,23; 19,2; 20,10; 2 Re 6,31; Rut 1,17.

³⁴ Cf. Y. Ziegler, “Variations”, 62s; T. Muraoka y P. Joüon, *Gramática del hebreo bíblico* (Estella 2007) §165. En opinión de estos últimos, puede que el כה de la prótesis se asociara al gesto expresivo de pasarse la mano por la garganta; *Gramática*, 660 n. 1.

³⁵ De hecho, Muraoka y Joüon ponen entre paréntesis el pronombre en la fórmula gramatical de imprecación; *Gramática*, §165a.

en 19,3.6.10.14 o del pronombre $\alpha\upsilon\tau\eta\gamma$ al final de 19,10, así como la especificación de Jezabel como $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ en 19,1.

Por su parte, el TM incluye en la despedida de Eliseo un añadido en 19,20:

אֲשַׁקֶּה-נָא לְאָבִי וּלְאִמִּי

Este elemento está ausente en la Septuaginta. En nuestra opinión, estas diferencias se explican por opciones estilísticas menores que no afectan al análisis intertextual de 1 Re 19.

5.2.3 *Variantes que indican una estrategia narrativa y/o un énfasis teológico característico*

Mención especial merecen, a nuestro juicio, las diferencias en las que se puede apreciar cierta intención redaccional, ya sea narrativa o teológica, que condiciona el análisis narrativo de 1 Re 19 y el establecimiento de posibles relaciones intertextuales con el relato de la sequía (1 Re 17-18), las tradiciones teofánicas del éxodo-Sinaí (en especial Éx 33-34) y la figura del profeta Jonás. La comparación entre el TM y la Septuaginta nos permite identificar en la siguiente selección de variantes textuales una estrategia narrativa propia con énfasis característicos que pasamos a discutir.

19,2: כֹּה-יַעֲשֶׂוּן אֱלֹהִים:

En el juramento de Jezabel encontramos una variante interesante desde el punto de vista teológico: si en el TM jura por los dioses:

כֹּה-יַעֲשֶׂוּן אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסֵפוּן

... la Septuaginta la hace jurar por Dios:

$\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon \text{ ποι\acute{\eta}\sigma\alpha\iota \mu\omicron\iota \underline{\theta\epsilon\omicron\varsigma} \kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha}\delta\epsilon \text{ προσθείη...}$ ³⁶

Según algunos autores, los LXX modificaron el texto original para que la muerte violenta que la reina sufre en 2 Re 9,30-37 se perciba como la consecuencia

³⁶ Una variante menor que añade énfasis a las amenazas de la reina es la inserción en algunos manuscritos hebreos del pronombre personal לִי , que en los LXX se traduce por $\mu\omicron\iota$. Cf. el comentario al respecto en 5.2.1.

inevitable de no haber cumplido su juramento.³⁷ Esta argumentación resulta poco sólida, ya que la referencia explícita a la muerte de la reina se encuentra en 1 Re 21,23, donde el asesinato de Nabot desata el juicio divino contra Ajab y Jezabel. Siguiendo el esquema típicamente deuteronomista “profecía/promesa-cumplimiento”,³⁸ en 2 Re 9,36 se cita, no el juramento de 1 Re 19,2, sino la profecía que Elías pronuncia tras el asesinato de Nabot, lo que establece una explícita relación circular con el *episodio de la viña. Sí parece oportuno acudir a la estandarización que caracteriza los LXX al traducir sistemáticamente los nombres de la divinidad por ó θεός,³⁹ una vez superada la concepción henoteísta y universalizada la idea del dios judío, los escribas corrigieron cualquier expresión que hiciera albergar siquiera la posibilidad de la existencia de otros dioses.

Desde un punto de vista contrario, Hugo opina que no es la Septuaginta, sino el TM el que corrige el texto por razones teológicas.⁴⁰ Al hacer jurar a Jezabel por los dioses se enfatiza la idolatría de la reina y la imagen de Yahvé queda al margen de la futura amenaza sobre la reina, ya que son los dioses de cada cual los que garantizan el

³⁷ Autores que conservan el TM son, por ejemplo, G. Hentschel, *1 Könige*, 116; S. J. deVries, *1 Kings*, 233; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 200. Rehm considera que el plural incluye a la consorte de Ba'al; *1 Könige*, 187. Por su parte, Robinson considera que אֱלֹהִים debería traducirse en singular; *Kings*, 217.

³⁸ Se trata de un recurrente recurso editorial de la historia deuteronomista que presenta el desarrollo histórico de Israel como el cumplimiento fiel de las profecías pronunciadas por los profetas en el pasado. En concreto, a lo largo de Reyes los profetas pronuncian veinticinco oráculos en 1 Reyes y veinte en 2 Reyes que se insertan en el esquema deuteronomista “profecía-cumplimiento”, como 2 Sm 7,13 || 1 Re 8,20 (la construcción salomónica del templo de Jerusalén), 1 Re 12,15 || 1 Re 11,29-39 (la división del reino), 1 Re 14,2-18 || 1 Re 15,29 (la desaparición de la dinastía de Jeroboán), 2 Re 21,10-15 || 2 Re 24,2 (el asedio de Nabucodonosor sobre Judá), 2 Re 22,15-17 || 2 Re 24,20 (el castigo final de Judá), etc. Por lo que respecta al ciclo de Elías, encontramos tres oráculos: 1 Re 21,21-24.27-29 || 2 Re 9,7-10; 10,17 (el exterminio de la dinastía omrida), 1 Re 21,23 || 2 Re 9,36 (la indigna muerte de Jezabel), 2 Re 1,6 || 2 Re 1,17 (la muerte de Ocozías). Como afirma González Lamadrid, “entre los vaticinios y su cumplimiento se crean otros tantos arcos de tensión que mantienen viva la atención del lector y dan a la obra un cierto sentido dramático”; “Historia Deuteronomista”, en J. M. Sánchez Caro (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica* (Estella 2000) 195. Cf. P. Zamora, *Reyes I*, 39s.

³⁹ Cf. n. 28. En 1 Re 17-19, los LXX traducen sistemáticamente יהוה por ó κύριος (17,1.2.5.8.12.14.16.21.24; 18,1.3.4.10.12.13.15.18.21.22.24.31.32.36. 37.38.39.46; 19,7.9.10. 11.12.14.15) y אֱלֹהִים, por ó θεός (17,12.18.21.24; 18,10.21.24.25.36.39; 19,2.14).

⁴⁰ P. Hugo, “Text and Literary History”, 32. Hugo aduce un ejemplo paralelo en 1 Re 20[21],10, el caso del juramento de Ben-Hadad, donde encontramos el mismo fenómeno: jura por los dioses en el TM, por Dios en la Septuaginta. Por el contrario, Gray mantiene el singular de G^B, pero no como referido a Yahvé, sino a Ba'al; *Kings*, 406.

castigo por el juramento incumplido (Éx 22,10; Dt 10,20; Jer 12,16; Am 8,14). Aunque no lo afirma explícitamente, la hipótesis de Hugo haría del juramento de Jezabel en el texto original una confesión de fe en el dios de Israel. La hipótesis de la que parte –el TM enfatiza la idolatría de la dinastía gobernante– distorsiona, a nuestro modo de ver, la interpretación de este texto. En ningún momento pronuncia Jezabel un reconocimiento al estilo de la viuda de Sarepta (1 Re 17,24), a la que podríamos considerar su alter-ego, ya que en el ciclo de Elías la reina es hasta su muerte la fanática valedora del culto a Ba'al en territorio israelita.

Partiendo de claves narratológicas, Gregory apunta la ambigüedad del término **אֱלֹהִים** y argumenta que Jezabel está en realidad jurando por Yahvé, el dios que ha demostrado ser realmente Dios tras la ordalía del Carmelo; aunque su dios personal sea Ba'al, en este caso solicita el beneplácito de Yahvé para llevar a cabo el crimen contra su profeta.⁴¹ Coincidimos con Gregory en señalar la ambigüedad de la expresión **אֱלֹהִים**, pero no con su conclusión. La *ironía se sitúa más bien en el juego de puntos de vista –de focalización– que se produce cuando la reina pronuncia el juramento; efectivamente, Jezabel jura por “los dioses” de su panteón politeísta,⁴² que incluye al Ba'al local –mantenemos por tanto el TM–, pero el lector de la narración da un contenido bien distinto al término **אֱלֹהִים**, uno de los dos nombres emblemáticos de la divinidad en la BH: Jezabel, aun sin pretenderlo, está jurando por el Dios de Elías y anulando el significado de su propio nombre, “¿dónde está el príncipe [en alusión a Ba'al]?”.⁴³ Esta *ironía verbal está en línea con la polémica teológica que se produce en el capítulo anterior entre los sacerdotes de Ba'al y el profeta Elías, también caracterizado por el tono irónico,⁴⁴ y establece un vínculo intertextual con el relato de la sequía.

⁴¹ R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 110s.

⁴² En opinión del asiriólogo D. J. Wiseman, “los dioses” podrían referirse al Ba'al Shemayim, o bien a los ocho ba'ales de los montes que configuran el panteón fenicio; *1 and 2 Kings. An Introduction and Commentary* (Leicester 1993) 171.

⁴³ Cf. P. Berlyn, “Elijah’s Battle for the Soul of Israel”, *JBQ* 40/1 (2012) 60. Como veremos en los capítulos 6 y 7, el texto juega con un tipo semejante de ambigüedad o ironía dramática en el caso del término **קוֹל**, ya que admite el doble sentido de “voz” –humana o divina– y “sonido”, que en el contexto de las tradiciones veterotestamentarias alude al trueno, salvo que en 1 Re 19,12 está modificado por **דְּמִמָּוָה** y **דְּקָה**, con lo que el oxímoron resultante dificulta todavía más su posible interpretación.

⁴⁴ Cf. el comentario en el apartado 6.3.4.1.

19,3: אִירָא

El único caso de 1 Re 19 comentado en *Critique Textuelle de l'Ancient Testament*⁴⁵ es la variante אִירָא-אִירָא ("vio"-“temió”), posiblemente la de mayor relevancia para el análisis narrativo del relato teofánico. Mientras que el TM vocaliza אִירָא, varios manuscritos hebreos que atestiguan variantes textuales secundarias del TM vocalizan אִירָא.⁴⁶ Este verbo también se encuentra sin sujeto en la Peshitta. La Septuaginta traduce ἐφοβήθη; en Flavio Josefo encontramos la expresión φοβηθείς δ' ὁ Ἠλίας⁴⁷ y la Vulgata traduce *timuit*. Barthélemy argumenta en contra de la variante masorética y el comité aprueba la lectura אִירָא con el resultado de 4 B (gran probabilidad con cierto margen de duda) y 1 C (probable con un cociente de duda considerable).⁴⁸ En su opinión, אִירָא es un *tiqqun soferim*,⁴⁹ la corrección de un escriba y por tanto un eufemismo secundario.⁵⁰ Coincide así con la clásica explicación de Benzinger, quien interpreta la variante como el intento de los masoretas de eliminar el temor del profeta.⁵¹ Hugo añade una segunda posible razón para el cambio: minimizar el peligro o la repercusión que la idólatra reina Jezabel tendría sobre Elías.⁵²

Aunque algunos exégetas mantienen el TM,⁵³ la mayoría opta por אִירָא, si bien no siempre se argumenta el motivo de dicha opción.⁵⁴ Kittel⁵⁵ ofrece un argumento

⁴⁵ D. Barthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancient Testament*, 1 (Gotinga 1982) 372.

⁴⁶ Simon es más conciso y habla de seis manuscritos medievales hebreos, pero sin ofrecer los datos exactos; *Prophetic Narratives*, 200s.

⁴⁷ F. Josefo, *Ant*, 8.13.7 §348. Para un debate sobre la versión de la BH empleada por F. Josefo, cf. É. Nodet, “The Text of 1-2 Kings Used by Josephus”, en A. Lemaire y B. Halpern (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (Leiden 2010) 41-66.

⁴⁸ D. Barthélemy, *Critique textuelle*, 371. También es el texto hebreo adoptado por el programa informático *Bibleworks*.

⁴⁹ Esta corrección también se encuentra en *Tg Jon*.

⁵⁰ D. Barthélemy, *Critique textuelle*, 372.

⁵¹ I. Benzinger, *Könige*, 111. Cf. los clásicos R. Kittel, *Könige*, 150; O. Thenius, *Könige*, 227; A. Klostermann, *Bücher Samuelis*, 371 n. k; A. Šanda, *Könige*, 442.

⁵² P. Hugo, “Text and Literary History”, 25.

⁵³ Keil considera que debe mantenerse אִירָא, ya que la marcha de Elías hacia el desierto demuestra que no le mueve el miedo, pues de lo contrario habría buscado la protección del rey de Judá. Interpreta אִירָא אֶל-נַפְשׁוֹ, no como el deseo de morir, sino como la intención que Elías tiene de encontrarse en la soledad del desierto con su Dios para que le muestre cuál es su voluntad; *Könige* (Basilea 1988) 209. Coincide con la propuesta de mantener אִירָא K. C. W. F. Bähr, *Die Bücher der Könige: theologisch-homiletisch bearbeitet* (Leipzig 1868) 197. En época más reciente, cf. R. D. Nelson, *Kings*, 126. Gregory también opta en su análisis del ciclo de

gramatical que refuerza la variante de G: si se tratara del verbo **וַיִּרְאֵהוּ** faltaría el objeto del verbo –qué vio el profeta para que provocara su huida–; además, el contexto no es visual, sino claramente auditivo: Elías escucha las amenazas de muerte que trae el mensajero de la reina. En este caso corregimos el TM y adoptamos la lectura **וַיִּרְאֵהוּ**, tanto por las razones gramaticales aducidas como por la plausibilidad del eufemismo para idealizar la figura del profeta. Si añadimos el argumento de la lógica narrativa, esta segunda lectura explica mejor qué pone en marcha el viaje de Elías al desierto, al tiempo que ofrece un marco antropológico que haga creíble la extraña actitud del profeta en los siguientes versículos, al mezclar de forma paradójica su deseo de morir (1 Re 19,4) con el intento de salvar la vida en plena huida. Cuando Elías se lamenta en el Horeb de su suerte, los vv. 10.14 concluyen aludiendo de nuevo al peligro de muerte que se cierne sobre él, reforzando la credibilidad de la variante **וַיִּרְאֵהוּ**:

וַאֲחֵתֶּר אֲנִי לְבָדִי וַיִּבְקֶשׂוּ אֶת־נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ: (1 Re 19,14)

Como trataremos de argumentar en la sección 6.3.2.1, el miedo recorre todo el ciclo de Elías y permite establecer una serie de transvalorizaciones entre el Elías de 1 Re 17-18 y el Elías de la narración teofánica.

19,2.5: **מִלְאָךְ**

El TM menciona en tres ocasiones a un **מִלְאָךְ** (19,2.5.7), dos de las cuales no se encuentran en la Septuaginta (19,2.5). En el primer caso, la variante parece deberse al uso de una *Vorlage* diferente, ya que en los LXX Jezabel amenaza directamente al profeta, sin intermediarios. En el caso del TM, la estrategia narrativa establece un contraste entre el primer mensajero, que trae noticias de muerte, y el segundo, que salvará la vida del profeta.⁵⁶

Las dos siguientes menciones se enmarcan en la *escena duplicada de la alimentación en el desierto; en el primer caso, el TM habla de un mensajero (v. 5) –la Septuaginta es todavía más inespecífica al hablar de τῆς–, y en el segundo se concreta

Elías por la traducción “vio” y establece un paralelismo con 1 Re 18,39a: “prevalece la misma traducción en ambos casos”; “Irony and the Unmasking”, 132.

⁵⁴ Cf. C. F. Burney, *Notes*, 229; J. A. Montgomery, *Kings*, 317; G. Hentschel, *Elijaerzählungen*, 65s; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 329; J. Gray, *Kings*, 361; S. deVries, *1 Kings*, 233; M. Cogan, *1 Kings*, 450.

⁵⁵ R. Kittel, *Könige*, 150.

⁵⁶ Cf. J. Werlitz, *Könige*, 176. W. Thiel, *Könige*, 242.256s; D. Epp-Tiesen, “Renewal of Elijah”, 36.

en el ángel de Yahvé (v. 7) —en este caso coinciden ambas versiones, מַלְאָךְ יְהוָה y ó ἄγγελος κυρίου, respectivamente—. Dado que se trata de variantes estilísticas intencionadas, mantenemos el texto del TM, que podría explicarse como un *eco de otros relatos de alimentación en el desierto, como el protagonizado por la esclava Agar en Gn 21.⁵⁷ En ambos casos nos encontramos con un mismo “decorado” característico que incluye un único arbusto que proporciona sombra en medio de un desierto abrasador, un lamento elevado al cielo y un mensajero de Yahvé que salva la vida de Elías en 1 Re 19 y las de Agar e Ismael, en Gn 21.⁵⁸ Retomaremos estos elementos que caracterizan el desierto como espacio simbólico cuando analicemos en el capítulo ocho las relaciones intertextuales que se establecen entre los profetas Elías y Jonás.

Otra posible explicación desde el punto de vista del análisis narrativo es que se trate de un cambio de focalización que afecta a la percepción del profeta Elías: si la primera vez el hombre que se acerca a auxiliar al profeta parece un beduino cualquiera—מַלְאָךְ—,⁵⁹ la segunda vez ha adquirido el misterioso rostro del ángel del Yahvé—מַלְאָךְ יְהוָה—, al estilo de los visitantes de Abrahán en Gn 18.⁶⁰

19,4s: וַיֵּשֶׁב תַּחַת רֶתֶם - וַיִּשְׁן תַּחַת רֶתֶם אֶחָד

El TM repite la fórmula תַּחַת רֶתֶם אֶחָד en los vv. 4s, no así la Septuaginta, que menciona ῥαθμ ἐν —sin duda, una transliteración del término hebreo— en el v. 4,⁶¹ pero cambia el término por φυτόν en el v. 5. Según Burney,⁶² los LXX conservan la forma original del v. 5, que solo aludía a ἐκεῖ, pero por asimilación al TM se introdujo la fórmula secundaria ὑπὸ φυτόν (ἐκεῖ ὑπὸ φυτόν).⁶³ Por el contrario, Kittel mantiene

⁵⁷ Estas similitudes han sido puestas de relieve por B. P. Robinson, “Elijah at Horeb, 1 Kings 19:1-18: A Coherent Narrative?”, *RB* 98 (1991) 516; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 140s; B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel*, 281; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 201; W. Brueggemann, *Kings*, 240; G. Savran, *Encountering the Divine*, 39.

⁵⁸ Otros consideran que se trata de un eco mosaico de Éx 3,1-4,17.

⁵⁹ Cf. el comentario al respecto en la sección 6.3.2.2.

⁶⁰ Así opina U. Simón, *Prophetic Narratives*, 203.

⁶¹ No así la versión antioquena, empleada por Fernández Marco en la traducción de los LXX, donde encontramos el término en plural, ῥαθαμείν —“retamas”—. N. Fernández Marco y J. R. Busto Saiz (eds.), *Texto antioqueno*, 64; N. Fernández Marco y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *Septuaginta II*, 367 n. b.

⁶² C. F. Burney, *Notes*, 230. Cf. J. Gray, *Kings*, 406; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 224.

⁶³ Thiel considera que tanto el TM como la Septuaginta precisaron el lugar mediante la asimilación con el v. 4; *Könige*, 220.

el mismo término **רְתֵם** en el v. 5 a partir de los siguientes testimonios: LXX, p, P y Vul —*in umbra juniperi*—. ⁶⁴

Las explicaciones dadas a la repetición del TM divergen; Benzinger considera que la cláusula del v. 4 **וַיִּבֹא וַיֵּשֶׁב תַּחַת אֶחָד** es una glosa; ⁶⁵ en su opinión, la expresión **רְתֵם אֶחָד** del v. siguiente demuestra con claridad que no se trata del mismo arbusto en ambos casos. En sentido contrario, Montgomery opina, siguiendo a Ehrlich, ⁶⁶ que la glosa se encuentra en el v. 5; ⁶⁷ coincide así con Stade y Schwally ⁶⁸ y Šanda, ⁶⁹ quienes la explican como una glosa marginal inserta en el lugar equivocado que trataba de corregir el género erróneo del **רְתֵם** del v. 4. ⁷⁰ Hugo propone una teoría divergente al afirmar que **φυτόν** atestigua un texto diferente al TM y apuesta en la retrotraducción por el término **שִׁיחַ**, el cual habría sido sustituido por **רְתֵם** para armonizar los vv. 4s. ⁷¹ Por su parte, Treballe ofrece una explicación desde la lógica narrativa: la repetición en 5a de **תַּחַת רְתֵם אֶחָד** tiene carácter secundario y pretende hacer evolucionar la *trama al introducir la idea de tumbarse y dormir, una vez que en el v. 4 se había hablado de sentarse bajo el arbusto. ⁷²

Es evidente que algunas tradiciones textuales atestiguan el mismo término en los vv. 4s (TM, Vul), mientras que los LXX emplean dos términos diferentes que corresponderían a un texto base distinto, tal y como opina Hugo. Dejando a un lado los problemas de género asociados a **רְתֵם**, estimamos que no es necesario corregir el

⁶⁴ R. Kittel, *Könige*, 151. Las glosas marginales de Vetus latina en las Vul españolas leen *sub virgultis raphem*, mientras que la Pseudoagustiana *De mirabilibus s. Scripturae* 2,19 lee *in umbra juniperi*; cf. A. Moreno Hernández, *Glosas marginales*, 151.

⁶⁵ I. Benzinger, *Könige*, 112.

⁶⁶ Ehrlich considera que se trata de una glosa premasorética que condicionó el *ketib* de **אָחָד** como **אָחַת** y se introdujo en el texto; *Randglossen*, 265.

⁶⁷ J. A. Montgomery, *Kings*, 317. Cf. G. Fohrer, *Prophetenerzählungen*, 64 n. 18.

⁶⁸ B. Stade y F. Schwally, *Kings*, 158. Cf. M. Cogan, *1 Kings*, 451.

⁶⁹ A. Šanda, *Könige*, 446.

⁷⁰ En el v. 4 se corrige el *ketib* femenino por el *qere* masculino, tal y como aparece en el v. 5, ya que el término **רְתֵם** es en el resto de los casos masculino (Sal 120,4; Job 30,4); cf. R. Kittel, *Könige*, 151. En opinión de Montgomery, la variación de género se debe a una doble lectura; *Kings*, 317; cf. U. Simon, *Prophetic Narratives*, 321 n. 120. Por su parte, Walsh apunta que el término es tan poco usual que podría tratarse de un error del escriba, o bien que pertenezca a ambos géneros; *Kings*, 268 n. 3.

⁷¹ P. Hugo, “Text and Literary History”, 22s.

⁷² J. C. Treballe, *Centena in Libros Samuelis et Regum. Variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes* (Madrid 1989) 142s.

TM a la luz de la Septuaginta por la misma razón aducida en la variante anterior, el hecho de que hay una intención narrativa, tal y como apunta Treballe. Como queda dicho, los duplicados son un rasgo literario característico del ciclo de Elías con intencionalidad narrativa. En este caso, el TM parece enfatizar el abandono en el que se está sumiendo el profeta Elías: sentado bajo el arbusto, se lamenta de su suerte y termina por tumbarse allí mismo para dormir/morir.⁷³ La *trama narrativa avanza a la par que los movimientos del profeta, lo que significa que, por ahora, Elías está dilatando su estancia en el desierto bajo ese único arbusto y mostrándose remiso a cumplir las órdenes del מְלֶאֲךָ –cf. el siguiente comentario a la secuencia de cuatro verbos וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב–, lo que nos permitirá analizar más adelante las sutiles transvalorizaciones que sufre la figura del profeta en el ciclo de Elías.⁷⁴

וַיֵּאָכֵל וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב וַיֵּשֶׁב: 19,6

Como ya hemos comentado respecto del juramento de Jezabel (1 Re 19,2), el esquema “profecía/promesa-cumplimiento” caracteriza buena parte de las tradiciones proféticas deuteronomistas y es clave en el ciclo de Elías.⁷⁵ Junto a él corre paralelo otro esquema teológico y narrativo, el de “orden-cumplimiento”, que suele caracterizarse por la repetición *verbatim* de la orden en su posterior ejecución.⁷⁶ Es el esquema que encontramos en los LXX, los cuales formulan de forma idéntica la reacción de Elías en los vv. 6b.8a como καὶ ἀνέστη καὶ ἔφαγεν καὶ ἔπιεν: se repite la *escena de alimentación en el desierto y a las dos órdenes idénticas del ὁ ἄγγελος κυρίου les siguen las dos mismas series de acciones realizadas por el profeta, creando un duplicado exacto.⁷⁷ Sin embargo, la secuencia “levantarse-comer” que responde a la orden del מְלֶאֲךָ יְהוָה de los vv. 5b.7b solo se encuentra en la versión del TM en el v. 8 –וַיֵּשֶׁב וַיֵּאָכֵל–,⁷⁸ no en el v. 6, donde leemos que a la orden recibida

⁷³ Como veremos en capítulos posteriores, algunos han notado que el sueño es en ciertos textos de la BH un trasunto de la muerte. Por ejemplo, Simon apunta que el sueño en el que cae Elías quizá no sea un sueño reparador, sino el deseo de que Yahvé le quite la vida mientras duerme; *Prophetic Narratives*, 202s.

⁷⁴ Cf. el análisis del patrón “orden-cumplimiento” en el apartado 6.3.3.

⁷⁵ Cf. P. Hugo, “Text and Literary History”, 23.

⁷⁶ Cf. el comentario en el apartado 4.2.1.

⁷⁷ Algunos manuscritos hebreos también incluyen la formulación idéntica de los vv. 6.8. Cf. M. Cogan, *1 Kings*, 449.

⁷⁸ En el apartado 6.3.2.1 se ofrece una posible explicación a la doble acción וַיֵּשֶׁב וַיֵּאָכֵל de Elías, que responde al simple אָכַל del מְלֶאֲךָ.

de levantarse para comer Elías responde con una acción contraria que reincide en su conducta anterior:

וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתַּ וַיֵּשֶׁב וַיִּשְׁכַּב

Hugo considera que el texto del TM es secundario, una corrección de carácter retórico en el límite de la intervención literaria que mejora la narración, pero sin producir cambios radicales.⁷⁹ Por su parte, Treballe argumenta este carácter secundario a partir de algunos testimonios antioquenos que atestiguan una lectura más breve, donde falta parte del texto entre los vv. 6 y 8.⁸⁰

Se trate de una intervención secundaria o no,⁸¹ es evidente que nos encontramos ante un desarrollo de la *trama que difiere de los LXX. Al tiempo que la orden repetida del mensajero equilibra la segunda *escena de alimentación,⁸² el TM hace progresar la narración con lo que parece una evolución en el comportamiento del profeta: el TM se desvía del patrón de la repetición *verbatim*, ya que en el v. 6b Elías no obedece del todo a la primera orden del **כִּי רַב זְמַן הַדֶּרֶךְ** al no levantarse y en su lugar recostarse de nuevo, como si no acabara de entender o no quisiera comprender lo que está sucediendo. No es hasta la segunda vez que el profeta cumple las dos órdenes primeras tras escuchar la razón explícita que ha llevado al mensajero a asistirle en el desierto:

כִּי רַב זְמַן הַדֶּרֶךְ

En nuestra opinión, nos encontramos ante una de las varias dilaciones del esquema “orden/cumplimiento” que distinguen la figura del obediente profeta Elías en el relato de la sequía (1 Re 17-18) de la imagen remisa que proyecta en la narración teofánica (1 Re 19), transvalorizaciones que nos ocuparán en el capítulo seis.

⁷⁹ P. Hugo, “Text and Literary History”, 24.

⁸⁰ J. C. Treballe, *Centena*, 143s. En su opinión, 82 (o), 127 (c2) y 93 (e2) testimonian un texto hebreo anterior al TM que habría sido ampliado por un editor al repetir la frase con la intención de hacer progresar la narración. Para una opinión contraria, cf. N. Fernández Marco y J. R. Busto Saiz (eds.), *Texto antioqueno*, 64.

⁸¹ También podría aducirse una armonización secundaria en el caso de la Septuaginta.

⁸² Así B. O. Long, *1 Kings*, 199.203; B. P. Robinson, “Elija at Horeb”, 518.

19,8: הַר הָאֱלֹהִים חֶרֶב

La forma de nombrar el monte Horeb en el TM incluye el término הָאֱלֹהִים, sin traducción en los LXX. Para Montgomery, esta eliminación intencionada se debe a que para la teología de la Septuaginta solo puede haber un único “monte del Señor”, Sión.⁸³ Por el contrario, Hugo opina que el TM introdujo הָאֱלֹהִים en el texto original para armonizar 1 Re 19,8 con Éx 4,27; 18,5; 24,13, donde la expresión הַר הָאֱלֹהִים alude al Horeb.⁸⁴

Benzinger sugiere que llamar al Horeb “la montaña de Elohim” es un claro indicio de pertenencia a la tradición elohista;⁸⁵ en la exégesis actual se apunta como responsable de la expresión a la teología deuteronomista,⁸⁶ aunque faltaría matizar si la cláusula הַר הָאֱלֹהִים חֶרֶב formaba parte del texto base del TM, o bien חֶרֶב es una glosa tardía.⁸⁷ Esta misma cuestión se plantea desde una perspectiva global en la comunicación presentada en el Congreso de la *International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (IOSCS) de 2007, titulada “The Septuagint and the Deuteronomists”. Su autor, Tov, afirma que la Septuaginta carece a menudo de las

⁸³ J. A. Montgomery, *Kings*, 318.

⁸⁴ P. Hugo, “Text and Literary History”, 20. En realidad, Éx unifica Sinaí y Horeb en una misma localización geográfica calificada como “el monte de Dios” (Éx 3,1; 4,27; 18,5; 24,13). En muy probable que las primeras tradiciones teofánicas se localizaran en montañas diferentes, como parece demostrar el antiguo texto de Jue 5,4s, y que posteriormente se centralizaran en un único monte. Cf. el comentario al respecto en la sección 7.3.1.2, especialmente n. 83.

⁸⁵ I. Benzinger, *Jahvist und Elohist*, 49. Cf. G. Hölscher, *Geschichtsschreibung*, 393. De acuerdo a la hipótesis documentaria del Pentateuco, “Sinaí” es el nombre empleado por el documento yahvista (J) y el sacerdotal (P), mientras que “Horeb” es el nombre asignado en el documento elohista (E) y el deuteronomista (D).

⁸⁶ Noth abrió un nuevo camino a la investigación de la historiografía veterotestamentaria en 1943 con su *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Halle 1943) al afirmar que lo que hoy conocemos como “historia deuteronomista” es una historia unitaria y original de Israel escrita por un único autor exílico, al que denomina “deuteronomista”. El objetivo de la historia deuteronomista sería demostrar que el exilio babilonio es consecuencia y justo castigo a los siglos de deslealtad que Israel viene acumulando, en especial sus reyes. Fohrer es, sin duda, el exégeta que dio un gran empuje al estudio de los elementos deuteronomistas del ciclo de Elías gracias a su trabajo titulado *Elia* (Zúrich 1957). Sus dos grandes aportaciones al estudio del mismo fueron, por un lado, resaltar la dependencia de la redacción de los profetas Jeremías y Ezequiel; por otro, poner de manifiesto la importancia de la teología de la palabra.

⁸⁷ Cf. W. Thiel, “Deuteronomistische Redaktionsarbeit”, 165s.171.

intervenciones atribuidas a los redactores deuteronomistas en el TM.⁸⁸ La cuestión pendiente es si tales divergencias se produjeron durante el proceso de transmisión llevado a cabo por los escribas, o bien durante las fases de composición textual; si este fuera el caso, habría que definir si las peculiaridades deuteronomistas que se incluyeron u omitieron son cambios ocasionales, o bien responden a un proyecto sistemático de revisión de la obra en su conjunto.

Volviendo a la variante que nos ocupa, nos inclinamos por considerar que la cláusula **הַר הָאֱלֹהִים חָרַב** pertenece a los estratos redaccionales deuteronomistas de 1 Re 19⁸⁹ y que forma parte del texto proto-masorético, ya que está directamente relacionada con el desarrollo de la *intriga que integró los diferentes *micro-relatos independientes en la lógica narrativa del capítulo. Es interesante notar que hasta el v. 8 no conocemos el destino del viaje de Elías, que ha comenzado como una huida desesperada para salvar su vida y se va transmutando en una peregrinación, al menos, ficticia.⁹⁰ La doble alimentación en el desierto le infunde una fuerza sobrehumana para encaminarse al Horeb en un recorrido que se prolongará durante cuarenta días y cuarenta noches. Dada la importancia de la localización de la teofanía en el Horeb para el análisis intertextual de Elías y Moisés, retomaremos esta cuestión en el capítulo siete.

19,10: **בְּרִיתְךָ**

Mientras que el TM afirma en el v. 10 que los hijos de Israel han abandonado “tu pacto” –**כִּי־עָזְבוּ בְּרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**–, la Septuaginta habla del abandono de Dios –**ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ**–.⁹¹ El TM repite *verbatim* en el v. 14 la cláusula del v. 10, pero los LXX varían la formulación y leen **ὅτι ἐγκατέλιπον τὴν διαθήκην σου οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ**.⁹²

⁸⁸ E. Tov, “The Septuagint and the Deuteronomists”, en *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran* (Tubinga 2008) 398-420.

⁸⁹ Para Noth, uno de los pocos elementos deuteronomistas presentes en el ciclo de Elías es el término **חָרַב** en 1 Re 19,8; *Studien*, 71 n. 5. 124 n. 5. Cf. K. Seybold, “Elía am Gottesberg”, 9; J. Vermeulen, “L’affaire du veau d’or”, *ZAW* 97 (1985) 6s.10s; W. Thiel, *Könige*, 221.228.260.

⁹⁰ Así opina J. Briend, “Expérience de Dieu”, 18.

⁹¹ El pronombre **σε** se encuentra solo en algunos manuscritos griegos.

⁹² De nuevo, la versión antioquena difiere. En ambos textos (v. 10.14) se encuentra **σε**. Cf. N. Fernández Marco y J. R. Busto Saiz (eds.), *El texto antioqueno*, 64s; N. Fernández Marco y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *Septuaginta II*, 367.

	TM	LXX
1 Re 19,10	בְּרִיתְךָ	σε
1 Re 19,14	בְּרִיתְךָ	τὴν διαθήκην σου

Desde la Crítica Textual se han ofrecido diferentes hipótesis explicativas a esta discrepancia. Por una parte se encuentran los que priorizan la versión griega, como Benzinger, quien considera que la Septuaginta preservó el texto original y por tanto propone sustituir la expresión **בְּרִיתְךָ עִזְבוּ** del v. 10 por **עִזְבוּךָ**.⁹³ En esta misma línea, Fohrer considera **בְּרִיתְךָ** una “glosa dogmática” intencional del TM;⁹⁴ Barthélemy toma postura con Fohrer al considerar que estamos ante una corrección deuteronomista de época tardía, ya que en su opinión tanto la tradición proto-masorética como el texto base de G fueron objeto de constantes revisiones literarias —que en algunos casos podríamos calificar de teológicas— una vez que ambas versiones se separaron.⁹⁵ Sin embargo, Keinänen⁹⁶ explica la inclusión del término en el v. 10 como un error de copia que transfirió el término **בְּרִיתְךָ** del v. 14.

Por otra parte, solo una minoría de exégetas favorece la lectura del TM.⁹⁷ Es el caso de Briend; considera que, aun cuando no se puede asegurar la antigüedad de la

⁹³ I. Benzinger, *Könige*, 113. En opinión de Benzinger, los vv. 9b-11a deben eliminarse, ya que es una repetición del v. 14; id, 112. Cf. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín 1899³) 280; B. Stade y F. Schwally, *Kings*, 158; R. Kittel, *Könige*, 152; G. Hölscher, “Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion”, en H. Schmidt (ed.), *Εὐχαριστήριον: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag* (Gotinga 1923) 192; *Geschichtsschreibung in Israel: Untersuchungen zum Jahvisten und Elobisten* (Lund 1952) 393s. H. Rust, “Elia am Horeb. 1 Kön. 19”, *ETb* 5 (1938) 446; A. Šanda, *Könige*, 447; S. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 21s; R. Smend, “Wort Jahwes”, 526.539; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 161 n. 28; J. A. Montgomery, *Kings*, 313; J. Robinson, *1 Kings*, 221; J. Fichtner, *1 Könige*, 284; G. Hentschel, *Elijaerzählungen*, 75ss; J. Briend, “Expérience de Dieu”, 23; M. Beck, *Elia und die Monolatrie*, 127.

⁹⁴ G. Fohrer, *Elia*, 19 n. 30.

⁹⁵ D. Barthélemy, *Critique textuelle*, 370. Para Hugo, el TM es el resultado de una corrección teológica producida entre el siglo III-II a.C., el mismo fenómeno que identifica en 1 Re 18,18; “Text and Literary History”, 32. Cf. *Deux visages d’Élie*, 268-270.

⁹⁶ J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 161s. Cf. W. Thiel, “Deuteronomistische Redaktionsarbeit”, 166.

⁹⁷ Así opina R. M. Frank, “A note on 3 Kings 19,10.14”, *CBQ* (1963) 412 n. 12.

inclusión de בְּרִיתֶךָ en el TM, esta precisión teológica es coherente con el contexto y no es necesario atribuirla a un redactor deuteronomista.⁹⁸

En nuestra opinión, nos encontramos ante un caso similar al del v. 8, donde se aprecia una variante atribuible a la redacción deuteronomista, הָרַר הָאֱלֹהִים הָרַב. Los testimonios griegos parecen preferir σε, mientras que el TM colorea el duplicado de los vv. 10.14 con un lenguaje aliancista característico de la teología inspirada en Dt 12-26.⁹⁹ Desde la Crítica de la Redacción cabría preguntarse si בְּרִיתֶךָ formaba parte de los estratos más primitivos de la narración, o bien es el resultado del trabajo de revisiones posteriores que teologizaron la teofanía del Horeb. Pero para los intereses del presente trabajo, la influencia que la teología aliancista deuteronomica ejerce a lo largo de 1-2 Re y la consistencia que esta clave teológica demuestra en su proceso de redacción¹⁰⁰ es tan pertinente como el supuesto relato “original” de la huida de Elías al “monte de Dios”, reconstruible solo de forma hipotética.¹⁰¹ Mantenemos por tanto el duplicado *verbatim* de los vv. 10.14 como parte del texto objeto de estudio, ya que a nuestro juicio responde a una intención narrativa y teológica, cuyos efectos sobre la figura del profeta Elías analizaremos en la tercera etapa de la *“escena-tipo” teofanía del capítulo siete.

19,11a: αὔριον - παρελεύσεται

Cuando comparamos el TM y la Septuaginta, la versión griega de 1 Re 19,11a parece una paráfrasis del texto hebreo con múltiples variaciones:

TM	LXX
וַיֹּאמֶר צֵא וְעַמְדָּתָ בְּהָרַר לְפָנַי יְהוָה וְהִנֵּה יְהוָה עִבֵּר	καὶ εἶπεν Ἐξελεύσῃ αὔριον καὶ στήσῃ ἐνώπιον κυρίου ἐν τῷ ὄρει· ἰδοὺ παρελεύσεται κύριος...

⁹⁸ J. Briend, “Expérience de Dieu”, 29.

⁹⁹ Cf. G. Fohrer, *Elia*, 61.89; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 9.

¹⁰⁰ Jueces, reyes, sacerdotes y profetas de Israel serán juzgados de acuerdo a los criterios deuteronomicos (Dt 16,18-18,22). El final violento del reino de Israel, seguido del reino de Judá, es consecuencia directa de la infidelidad a la Alianza tal y como aparece formulada en Dt, sobre todo en lo referente al primer mandamiento y al santuario único.

¹⁰¹ Lo mismo cabe decir de los patrones “promesa-cumplimiento” y “orden-cumplimiento”, que afectan a un tiempo a la organización de la intriga narrativa y a las claves teológicas que subyacen al relato. Cf. P. Zamora, *Reyes* I, 39s.

La **primera variante** significativa en la traducción griega es el adverbio αὔριον, atestiguado por toda la tradición textual griega, así como en la Vul –traducido como *crastina die*–¹⁰² y en las *Antigüedades de los judíos* de F. Josefo –προελεῖν εἰς τὸ ὑπαιθρον τῆ ἐπιούση–.¹⁰³ La inserción modifica notablemente el desarrollo de la *trama narrativa, ya que la teofanía se pospone al día siguiente, mientras que el TM presenta un imperativo seguido a continuación de las tres manifestaciones naturales –רִחַח, רַעַשׁ y אֲשׁוּבָה– y del קוֹל דְּמִזְמֹה דְּקָה.

En opinión de Keil, αὔριον es un préstamo de Éx 34,2, mientras que ἰδοὺ se ha insertado antes de πνεῦμα para que los meteoros no irrumpen de forma inmediata.¹⁰⁴ DeVries¹⁰⁵ propone una posible corrupción paleográfica del texto base hebreo de los LXX que convirtió בָּהָרַר en בְּהָרַר, explicación que no termina de satisfacer por dos razones: por una parte, la versión griega ya incluye una expresión equivalente a בָּהָרַר, como es ἐν τῷ ὄρει; por tanto, nos encontraríamos ante una nueva glosa que exige a su vez una explicación. Además, el orden de la oración griega no inserta αὔριον en el lugar equivalente al locativo בְּהָרַר en la oración hebrea, sino tras el primer imperativo –ἐξέλυσθη– y antes del segundo imperativo –στήση– que anuncia la localización exacta de la futura teofanía.

En su análisis del ciclo de Elías, Hugo concluye que la explicación más plausible es considerar αὔριον como parte integrante del texto base de G, adverbio que remitiría a un hipotético adverbio בְּהָרַר ausente del TM. Rechaza por tanto la asimilación con Éx 34,2 como posible explicación, ya que el adverbio griego αὔριον nunca traduce לְבִקְרָה, término que se encuentra en Éx 34,2, sino בְּהָרַר o bien בְּהָרַרְתָּ. Para este autor, la ausencia de בְּהָרַר en el TM se debe a la necesidad de encajar los acontecimientos del relato en cuarenta días y cuarenta noches, una de las relaciones intertextuales más importantes entre las tradiciones exódicas y 1 Re 19. Dado que Elías alcanza el Horeb el cuadragésimo día, se hace necesario que la teofanía tenga lugar inmediatamente después y no dilatarla un día más para mantener así el

¹⁰² Las glosas marginales de la Vetus latina en las Vul españolas leen *exiens crastina die*; la Pseudoambrosiana *Sermones III ex códice Sessoriano 55 3,5* lee *exies crastina die, et stabis ante conspectum Domini*; cf. A. Moreno Hernández, *Glosas marginales*, 152.

¹⁰³ F. Josefo, *Ant*, 8.13.7 §351.

¹⁰⁴ C. F. Keil, *Könige*, 214. Montgomery considera que se trata de una inserción secundaria por asimilación con Éx 34,2; *Kings*, 317. Cf. B. Stade y F. Schwally, *Kings*, 157; A. Šanda, *Könige*, 447. Sin embargo, para Thenius la relación entre Éx 34,2 y 1 Re 19,11 es original, no secundaria; *Könige*, 229.

¹⁰⁵ S. J. deVries, *Kings*, 233 n. 11a-a.

paralelismo entre Moisés y Elías. Aunque sin convicción absoluta, opta por considerar la ausencia del TM como secundaria.¹⁰⁶

Coincidimos con Hugo en que, si dejamos a un lado el diferente orden de la oración, las diferencias que presenta el v. 11 podrían explicarse si el texto base hebreo de la Septuaginta incluyera el adverbio מְהֵרָה, ausente de la fuente proto-masorética. Como veremos en el capítulo siete, la teofanía de 1 Re 19 establece un notable juego de *alusiones verbales con las tradiciones mosaicas, en especial con Éx 32-34, que habría condicionado la inmediatez de la teofanía tras los cuarenta días y cuarenta noches que dura la travesía del profeta Elías hasta alcanzar el Horeb.

La **segunda variante** de 1 Re 19,11a relevante para nuestro estudio es el verbo en futuro παρελεύσεται. En el caso de la Septuaginta, una de las mayores dificultades consiste en delimitar dónde termina el discurso directo y dónde empieza la teofanía, ya que el v. 11 parece formar parte del discurso directo y no de la narración del encuentro teofánico. En coherencia con el adverbio αὐριον comentado arriba, los LXX presentan παρελεύσεται –la VL testimonia *transiet*, la Vul *transit*–, interpretando la contrucción gramatical יהִיָּהּ + participio como un *futurum instans* o futuro inminente.¹⁰⁷ En consecuencia, en la versión griega los vv. 11s serían la continuación del discurso directo de Yahvé iniciado por καὶ εἶπεν que describe los acontecimientos futuros; solo el v. 13 relataría propiamente la teofanía, tal y como sucede en Éx 33,19.

En el caso del TM, autores como Würthwein¹⁰⁸ o Robinson¹⁰⁹ consideran que los vv. 11s o parte de ellos pertenecen al discurso directo de Yahvé, tal y como lee la Septuaginta. Este último aduce que, de otro modo, los vv. 12s hablarían de dos voces diferentes, pero de hecho se trata de un solo קוֹל que el v. 12 anticipa y el v. 13b relata. Schmoldt¹¹⁰ apunta que la lectura en futuro ofrecería la información necesaria para que Elías se escondiera en la cueva, mientras que la interpretación en pretérito resulta superflua. Por el contrario, para otros exégetas como Burney la partícula deíctica יהִיָּהּ introduce claramente la descripción de la teofanía, postura defendida

¹⁰⁶ P. Hugo, “Text and Literary History”, 26.30.

¹⁰⁷ Cf. T. Muraoka y P. Joüon, *Gramática*, §121e.

¹⁰⁸ Würthwein traduce *Jahwe wird vorübergehen*; 1 Kö 17-2 Kö 25, 225.228. Cf. T. Seidl, “Mose und Elija”, 14-16; S. Timm, *Die Dynastie Omri* (Gottinga 1982) 106s; J. Fichtner, *1 Könige*, 284s; M. Rogland, “Elijah and the ‘Voice’ at Horeb (1 Kings 19): Narrative Sequence in the Masoretic Text and Josephus”, *VT* 62 (2012) 88-94.

¹⁰⁹ B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 521.

¹¹⁰ H. Schmoldt, “Elijas Begegnung”, 25s.

mayoritariamente por la crítica.¹¹¹ Las siguientes traducciones en lengua castellana ilustran sendas posibilidades:¹¹²

NBJ	NBE
<p>Le dijo: “Sal y permanece de pie en el monte ante Yahvé.” <u>Entonces Yahvé pasó</u> y hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebraba las rocas ante Yahvé; pero en el huracán no estaba Yahvé. Después del huracán, un terremoto; pero en el terremoto no estaba Yahvé.</p>	<p>El Señor le dijo: -Sal y ponte de pie en el monte ante el Señor. <u>¡El Señor va a pasar!</u> Vino un huracán tan violento, que descuajaba los montes y hacía trizas las peñas delante del Señor; pero el Señor no estaba en el viento. Después del viento vino un terremoto; pero el Señor no estaba en el terremoto.</p>

Según la traducción de la NBJ, a partir de יהִיָהּ nos encontramos con una narración; el mandato de Yahvé va seguido de una serie de tres fenómenos naturales –אֵשׁ, רֶעַשׁ, רִיחַ– en los que no está presente Yahvé, tras los cuales se escucha el קוֹל דְּמִמָּנָה דָּקָה. Sin embargo, la NBE incorpora la primera frase en el discurso de Yahvé, con lo cual divide de forma arbitraria el texto entre las palabras de Yahvé y la narración teofánica.

Walsh¹¹³ opta por una solución de consenso, según la cual los vv. 11s son a un tiempo el discurso de Yahvé que anticipa la teofanía y la descripción implícita del suceso para no restar fuerza a las imágenes, tal y como sucede en Éx 9,13-21.

Estimamos que la interjección יהִיָהּ es el inicio de la secuencia narrativa de la narración teofánica en el TM. Como veremos en el apartado 7.3, יהִיָהּ puede considerarse una de las cinco *alusiones verbales –junto con los verbos עָבַר (q) y עָבַר (q), la expresión לִפְנֵי יְהוָה y el curioso dato de que Yahvé hable de sí mismo en tercera persona– que relacionan la teofanía de 1 Re 19 con los relatos de Éx 33-34, ya que en los tres textos se emplea con idéntico valor la partícula יהִיָהּ: llamar la atención sobre lo que va a suceder de forma inminente, su uso más habitual.¹¹⁴

¹¹¹ C. F. Burney, *Notes*, 231; Cf. entre otros R. Kittel, *Könige*, 152; R. de Vaux en el comentario a 1 Re en VV. AA., *Élie le prophète* I, 66; P. Hugo, “Text and Literary History”, 26; H. Schmid, *1 Könige*, 517; M. R. Hauge, *The Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19-40* (Sheffield 2001) 138; W. Thiel, *Könige*, 265.

¹¹² Montgomery traduce *YHWH was passing by*; *Kings*, 313.318; Jones traduce *the Lord passed by*; *1-2 Kings II*, 332.

¹¹³ J. T. Walsh, *1 Kings*, 274s.

¹¹⁴ T. Muraoka y P. Joüon, *Gramática*, §105d. Cf. D. J. McCarthy, “The Uses of wehinneh in Biblical Hebrew”, *Bib* 61 (1980) 330-342; H. Katsumara, “Zur Funktion von hinneh und

19,11b.12: ἐν τῷ πνεύματι κυρίου - κακεῖ κύριος

Dos variantes griegas se distancian del TM para explicitar la presencia de Yahvé en diferentes fenómenos teofánicos: el viento y la voz. La **primera variante** se encuentra en 1 Re 19,11b y transforma la primera negación de la serie de tres del texto hebreo –**לֹא בָרוּךְ יְהוָה**– en una afirmación. A diferencia de otros testigos de la traducción griega, B no niega la presencia de Yahvé en el viento y añade al final de la cláusula κυρίου,¹¹⁵ quedando el texto como sigue:

...καὶ πνεῦμα μέγα κραταιὸν διαλῦον ὄρη καὶ συντριβὸν πέτρας ἐνώπιον κυρίου ἐν τῷ πνεύματι κυρίου.

Coincidimos con Hugo, cuando explica la variante como una corrupción textual de la *Vorlage* hebrea de la Septuaginta. Considera probable que en esta larga secuencia sintáctica donde abundan las negaciones se omitiera por error la primera de ellas.¹¹⁶

La **segunda variante** se encuentra al final de 1 Re 19,12 y explicita la presencia de Yahvé junto a la cueva del Horeb una vez que ha tenido lugar el cuarto fenómeno teofánico, φωνὴ αὔρας λεπτῆς. En el TM, tras el paso de **קִיָּל יְהוָה בְּרָקָה** el narrador no aclara la aparición de Yahvé con una cláusula del tipo **וַיְהִי יְהוָה** o **וַיִּהְיֶה יְהוָה**, aunque el lector da por sentado que en esa voz apenas audible comparece la divinidad –de lo contrario nos encontraríamos ante una teofanía en reverso–. A diferencia del TM algunos manuscritos de la Septuaginta incluyen la lectura κακεῖ κύριος:

καὶ μετὰ τὸ πῦρ φωνὴ αὔρας λεπτῆς, κακεῖ κύριος.

wehinneh in der biblischen Erzählung”, *Annual of the Japanese Biblical Institute* 13 (1987) 3-21; T. Zewi, “The Particles hinneh and wehinneh in Biblical Hebrew”, *HS* 37 (1996) 21-38; Y. Sadka, “Hinne in Biblical Hebrew”, *UF* 33 (2001) 479-493; J. Tropper, “Die hebräische Partikel hinneh ‘siehe!’ Morphologische und syntaktische Probleme”, *KUSATU* 3 (2002) 81-121; F. I. Andersen, “Lo and Behold! Taxonomy and Translation of Biblical Hebrew hinneh”, en M. F. J. Baasten y W. Th. van Peursen (eds.), *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Lovaina 2003) 57-71.

¹¹⁵ Orígenes conoce esta lectura, cf. A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta Studien* 1. *Studien zu den Königsbüchern* (Gotinga 1904) 78s.

¹¹⁶ P. Hugo, “Text and Literary History”, 18.

Sin embargo, los manuscritos B,¹¹⁷ L y algunos de la Vul carecen de esta glosa explicativa. El sentido del añadido parece ser disipar cualquier duda acerca de la presencia de Yahvé en el Horeb, tal y como Stamm sugiere en su artículo:

*Tormenta, terremoto, fuego y el sonido de un susurro suave son los fenómenos que emplea Yahvé para aproximarse primero y hacerse presente después. [...] Pero solo en él [el cuarto elemento] se acerca Yahvé al profeta, tal y como señalan explícitamente los LXX con su κακεῖ Κύριος...*¹¹⁸

El Tg Jon también manifiesta con claridad que Yahvé se hace presente, aunque en este caso la paráfrasis del texto hebreo cambia sustancialmente el sentido del texto bíblico:

*...y tras el ejército de los ángeles de fuego fue la voz de los que oraban en silencio.*¹¹⁹

Parece preferible la forma más breve del TM, que no explicita la presencia de Yahvé, ya que se trata de una *lectio difficilior* que deja en la incertidumbre al lector.¹²⁰

19,18: וְהִשְׁאֲרָתִי

El TM formula el comienzo del v. en primera persona del singular –וְהִשְׁאֲרָתִי–, mientras que la Septuaginta presenta una orden en segunda persona –καὶ καταλείψεις–. La explicación ofrecida por Stade y Schwally es que la escritura defectiva de la primera persona indujo al escriba a considerarla una segunda persona,¹²¹ pero la escritura defectiva no explicaría el cambio, sí la caída accidental de la *yod*, aunque no es más que una hipótesis sin otros testimonios que la confirmen.

Mientras que la BHS opta por la primera persona,¹²² Kittel sugiere a pie de página la segunda persona atestiguada por los LXX, en su opinión la lectura que tiene mayores probabilidades de ser original, con la precisión *frt recte*.¹²³ Hugo prefiere la

¹¹⁷ N. Fernández Marco y J. R. Busto Saiz (eds.), *Texto antioqueno*, 65. Excepcionalmente, el manuscrito antioqueno 19 108 incluye κακεῖ κύριος y el 127^{mg}, καὶ ἐκεῖ κύριος.

¹¹⁸ J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 331.

¹¹⁹ Traducción de la edición inglesa de D. J. Harrington y A. J. Saldarini, *Targum Jonathan*, 254.

¹²⁰ Cf. A. Klostermann, *Bücher Samuelis*, 372 n. h; J. Fichtner, 1 *Könige*, 286; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 148 n. 24.

¹²¹ B. Stade y F. Schwally, *Kings*, 158.

¹²² La lectura del texto luciánico también es una primera persona del singular, καταλείψω. Cf. J. A. Montgomery, *Kings*, 318; W. Thiel, *Könige*, 288.

¹²³ Orígenes (Héxaplas) y la Héxapla siria también leen καταλείψεις. Cf. J. A. Montgomery, *Kings*, 318.

lectura griega al considerar que el TM ha sido objeto de una corrección literaria para armonizar el v. 18 con lo que afirma el v. anterior, es decir, que Yahvé mismo se vengará a través de los sucesores de Elías. Confirma así una de sus hipótesis, cuando afirma que uno de los hilos conductores de la revisión masorética es la tendencia a enfatizar la primacía de la actuación divina por encima de la iniciativa del profeta.¹²⁴

En nuestra opinión, es más probable que el sujeto gramatical de la acción de preservar a los siete mil fieles yahvistas sea la divinidad –primera persona del singular–, ya que en el discurso de los vv. 15-18 ni la iniciativa de proteger un resto fiel ni la capacidad de llevarlo a cabo son del profeta, puesto que Yahvé ha decidido emplear para ello a tres hombres, Jazael, Jehú y Eliseo.

¹²⁴ P. Hugo, “Text and Literary History”, 30s. Cf. *Deux visages d’Élie, ad hoc*.

CAPÍTULO 6. LOS ELÍAS DE 1 RE 17-19

6.1 Introducción

El presente capítulo se centra en analizar las relaciones intertextuales entre el relato de la sequía (1 Re 17-18) –el *hipotexto objeto de análisis– y la narración teofánica (1 Re 19) –el *hipertexto–, aunque el ciclo de Elías también comprende 1 Reyes 21,¹ así como 2 Re 1,1-2,18.² La razón de esta selección previa es que el complejo de 1 Re 17-19 forma una suerte de díptico³ que contrasta dos perfiles diferentes de un mismo profeta,⁴ hasta el punto que Kissling concluye desde el análisis de la Respuesta del Lector que es posible que quien lee por primera vez el ciclo de Elías valore al profeta como un personaje fiable en los dos primeros capítulos, pero lo cuestione tras el punto de inflexión que supone el cap. 19 y termine su lectura desconfiando de él.⁵

Las diferencias entre el relato de la sequía y la teofanía resultan tan evidentes, que autores como Robinson sugieren la posibilidad de que el cap. 19 debiera situarse cronológicamente antes del cap. 18, opinión que ya había sido apuntada años atrás por Benzinger.⁶ Robinson afirma lo siguiente:

¹ Algunos incluyen el marco narrativo de 1 Re 16,29-33 en el ciclo de Elías; es el caso de A. Rofé, *Prophetic Stories*, 183s; R. L. Cohn, “Literary Logic”, 335; G. Begerau, *Elia vom Kriit zum Jordan: Eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)* (Frankfurt 2008) *ad hoc*. Este fragmento introduce el reinado de Ajab, al tiempo que presenta la crisis religiosa que desencadenará los acontecimientos de 1 Re 17.

² No es casualidad que la Peshitta titule la sección de 1 Re 16:29-2 Re 2:18 “el libro de Elías”.

³ Todd ha querido ver un doble ciclo: por una parte, los caps. 17-19 formarían una unidad alrededor de la figura de Elías como mediador religioso en el marco del conflicto entre Yahvé y Ba’al, mientras que 1 Re 21 y los capítulos de 2 Reyes estarían dedicados a legitimar la sucesión de Eliseo como continuador del profeta Elías; “The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle”, *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective* (Atlanta 1992) 2.11. Aunque no coincidimos con el análisis en detalle de Todd, la separación entre 1 Re 17-19 y el resto de los relatos protagonizados por Elías mediante los capítulos dedicados a las guerras arameas parece indicar que 1 Re 17-19 formaba un relato organizado con anterioridad a su incorporación a 1 Reyes –así B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 515s–, o que al menos formaron un conjunto en las primeras fases redaccionales.

⁴ Hugo hablará de los “rostros” de Elías, cf. el apartado 2.3.2.

⁵ P. J. Kissling, *Reliable Characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha* (Sheffield 1996) 96s.103-106.

⁶ I. Benzinger, *Jahvist und Elohist*, 50. Cf. A. Jepsen, *Nabi*, 64; B. S. Childs, “On Reading”, 136.

Cobraría mayor credibilidad histórica si el orden de los capítulos fuera a la inversa, y el Elías cobarde del [capítulo] 19 apareciera antes que el Elías triunfal del 18. [...] El orden en que leemos las tradiciones parece resultado del artificio literario.⁷

No cabe duda que el orden de los tres primeros capítulos del ciclo de Elías es “resultado del artificio literario”. Los métodos histórico-críticos han puesto de manifiesto las contradicciones y tensiones existentes entre 1 Re 19 y los dos capítulos anteriores, las cuales indican que la narración del Horeb pudo circular de forma independiente antes de que el redactor la incorporase al ciclo de Elías⁸ y recuperase con ello antiguas tradiciones que no habían sido incluidas en el conjunto anterior de 1 Re 17-18.⁹ Reconocido el carácter fragmentario de las fuentes empleadas y la existencia de ediciones que compilaron y modificaron los materiales que conformaron los tres primeros capítulos del ciclo de Elías,¹⁰ la pregunta a la que trataremos de responder en las páginas siguientes es qué efectos produce el orden elegido por el redactor, al haber situado la desesperación de Elías tras la victoria del Carmelo, en lugar de ubicar 1 Re 19 en medio de los caps. 17-18.

Como anunciábamos en el capítulo tres, la amplitud textual y las pretensiones estéticas y teológicas del *hipertexto (1 Re 19) hacen olvidar al lector cuál es su *hipotexto (1 Re 17-18), ya que el ciclo de Elías es un continuo narrativo que hace de la huida de Elías el resultado lógico de los acontecimientos, pero al mismo tiempo establece un marcado contraste con el relato anterior. En palabras de Zamora:

...necesariamente el narrador es consciente de estar creando tal contradicción en su ordenamiento de los relatos: todo triunfo del estilo del expuesto en el capítulo 18 es de poco calado, y el celo/la ira de Elías representa una ira ofusadora que impide una visión más clara de una realidad matizada.¹¹

⁷ B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 531. Como se aprecia en la cita, la preocupación básica sigue siendo en el caso de Robinson la historicidad del relato.

⁸ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (Salamanca 1976) 35; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 5; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 229; J. T. Walsh, *1 Kings*, 264s, entre otros.

⁹ Así G. Fohrer, *Elia*, 42-47; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 20ss.90ss; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 5; G. Hentschel, *Elijaerzählungen*, 62-65; E. Würthwein, “Elijah at Horeb”, *ad hoc*; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 142-156; J. Werlitz, *Könige*, 162.

¹⁰ Aunque, como queda dicho en el capítulo uno y en la introducción a la segunda parte, la Alta Crítica sigue debatiendo el número de ediciones deuteronomistas del ciclo de Elías, parece probado que 1 Re 19 comparte un lenguaje deuteronomista aliancista característico con 1 Re 18; cf. lo dicho al respecto en los capítulos 4 y 5.

¹¹ P. Zamora, *Reyes I*, 368.

En consecuencia, la relación intertextual que establecen el relato de la sequía y la teofanía produce en la figura de Elías una serie de transvalorizaciones, término genettiano que –recordemos– se define del siguiente modo:

[...] *toda operación de orden axiológico que afecte al valor explícita o implícitamente atribuido a una acción o a un conjunto de acciones: sea, en general, la serie de acciones, de actitudes y de sentimientos que caracteriza a un “personaje” [...] se analiza en un término positivo (valorización), un término negativo (desvalorización) y un estado complejo: transvalorización en sentido fuerte.*¹²

En su comentario de 1990, Gregory califica este efecto de irónico; en su opinión, los acontecimientos de 1 Re 17-18 encuentran su correlato en el cap. 19, aunque mediados por la *ironía, tal y como la concibe el exégeta P. Duke: el contraste entre apariencia y realidad.¹³

*Elías exhibía todos los atributos (“signos”) propios de un profeta poderoso, pero ciertas inconsistencias (“indicios”) subvirtieron dicha imagen, lo cual condujo a una imagen más auténtica de este importante profeta. [...] La sentencia que pronuncia esta narración de tres capítulos es inequívoca. Elías no es quien parece ser o quien debería ser, si atendemos a su devoción por Yahvé.*¹⁴

Junto a la *ironía verbal, Gregory analiza varios casos de *ironía situacional o dramática: la maldición de 1 Re 17,1 se corresponde con la de Jezabel en 19,2; la confianza del profeta contrasta con su desesperación y su deseo de morir, con la resucitación del hijo de la viuda; el Horeb recuerda al Carmelo, etc.¹⁵

En lugar de emplear la categoría **“ironía”* para catalogar las conclusiones de nuestra lectura intertextual, hemos preferido emplear la más genérica de **transvalorización*, ya que no todas las relaciones establecidas entre el relato de la sequía y la teofanía encajan en la definición de Duke, y mucho menos en el tono humorístico que se asocia a los efectos irónicos, a excepción de la ordalía del Carmelo en 1 Re 18.

¹² G. Genette, *Palimpsestos*, 432.

¹³ R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 95s. Aunque Dietrich relativiza la importancia de la ironía en el ciclo de Elías en su conjunto, admite la existencia de rasgos irónicos en la teofanía del Horeb; “1 and 2 Kings”, en *Oxford Bible Commentary* (Oxford 2001) 246. Cf. J. A. Beck, “Geography as Irony”, 291-301.

¹⁴ R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 150.152.

¹⁵ Id., 114-118.

Volviendo al orden de los caps. del ciclo de Elías, coincidimos con la opinión de Crüsemann, quien considera que

*desde un punto de vista narrativo pueden leerse los capítulos 17s sin el 19, pero no a la inversa.*¹⁶

El lector implícito previsto por el relato está familiarizado con los capítulos anteriores y lee 1 Re 19 como parte del ciclo de Elías. El conjunto crea un efecto espejo –aunque no mecánico– en el que, como veremos, se reflejan diversos elementos narrativos y temáticos con un efecto que podríamos calificar de “deformante”: la ocultación del profeta, la acción nutricia de Yahvé, entre otros. Frente a la victoria definitiva que habría significado la ordenación de los capítulos en la *secuencia narrativa 17→19→18, el actual ciclo de Elías cuestiona el triunfalismo de la ordalía del Carmelo. El cap. 19 convierte lo que parecía un éxito rotundo del partido de Yahvé en una ilusión; la aparente victoria del profeta no hace más que retrasar el juicio inevitable de un pueblo que no termina de comprometerse definitivamente con la Alianza establecida con el Dios que lo liberó de Egipto, juicio que vendrá de la mano de Jazael, Jehú y Eliseo (cf. 1 Re 19,17). Esta lectura se corresponde con la interpretación que la teología deuteronomista hace de la historia,¹⁷ al explicar el exilio babilónico como consecuencia del incumplimiento de la Alianza.

Antes de entrar en la sección 6.3 a analizar los cuatro motivos que conducirán el análisis intertextual del presente capítulo discutiremos en el siguiente apartado cuáles han sido las propuestas de articulación realizadas desde las nuevas lecturas literarias que tratan de dar razón de la lógica narrativa de 1 Re 17-19 y, en consecuencia, de las relaciones intertextuales que se establecen entre el relato de la sequía (1 Re 17s) y la teofanía (1 Re 19).

¹⁶ F. Crüsemann, *Elia –die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17-2 Kön 2)* (Gütersloh 1997) 52.

¹⁷ Cf. los comentarios al respecto en el apartado 5.2.3, donde se resaltan algunas de las peculiaridades retóricas más sobresalientes de la redacción deuteronomista y, en consecuencia, de su teología.

6.2 La articulación narrativa de 1 Re 17-19

En una fecha tan temprana como 1899, **Benzinger** destacaba el cuidado con que el historiador deuteronomista había ordenado sus fuentes para crear una impresión determinada.¹⁸ Exégetas histórico-críticos¹⁹ y narratólogos²⁰ han enfatizado desde entonces la coherencia del ciclo de Elías creada a partir de la integración de las diferentes tradiciones. Algunos rasgos estilísticos apuntan en esta misma dirección: junto al lenguaje deuteronomista –el concepto del resto fiel (1 Re 18,22; 19.10.14.18), una teología aliancista que contrasta el abandono del pueblo y la necesaria renovación de la Alianza, los términos **חֵרֵב** y **בְּרִית**, etc.²¹ que indica una evidente revisión teológica de los primeros *episodios protagonizados por el profeta Elías,²² encontramos dos términos poco frecuentes que, o bien indicarían un mismo origen norteño de las tradiciones sobre el profeta de Tisbe,²³ o bien una misma mano redaccional que unificó el estilo de los tres capítulos: el sustantivo **צִפְתָּח**, “jarra” (1 Re 17,12.14.16; 19,6), que solo se encuentra siete veces en la BH –cuatro de ellas en

¹⁸ I. Benzinger, *Könige*, x.

¹⁹ Cf. O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 23; R. Smend, “Wort Jahwes”, 542s; S. Wagner, “Elia am Horeb”, *ad hoc*; W. Thiel, “Ursprung und Entfaltung”, 37.

²⁰ Cf. U. Simon, *Prophetic Narratives*, 155.198; J. Vorndran, “Elijas Dialog”, 423s; B. Britt, “Prophetic Concealment”, 48; J. T. Walsh, *Kings*, 264; G. Begerau, *Elia vom Krit zum Jordan*, 77.

²¹ Cf. G. Fohrer, *Elia*, 61.89; M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School* (Oxford 1972); K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 9; J. Vermeulen, “L’affaire du veau d’or”, *ZAW* 97 (1985) 6s.10s. Cross elabora una larga lista de lo que considera idiomatismos deuteronomistas de 1 Re; *Canaanite Myth*, 252-254.

²² Sirva de ejemplo una de las propuestas publicadas, la tesis doctoral de S. Otto, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (Suttgart 2001). Otto afirma que las tradiciones pre-exílicas de Elías –el profeta impetrador de la lluvia (1 Re 18,42b.45a y 18,19*.20*.41-46*), la sequía (1 Re 17,1), la consulta a Ba’al-Zebub (2 Re 1,2.6), la disputa de 1 Re 18,17b.18a, la ascensión de Elías (1 Re 18,12; 2 Re 2,1-15), las estancias de Elías en el desierto (1 Re 17,5b-6; 19,3aβ-6), la viña de Nabot (1 Re 21,1aβ-20bα), la consulta a Ba’al de Ecrón (2 Re 1,2.5-8.17α₁) y la lucha entre los dioses de la tormenta (1 Re 18,21-30a.31-36αα*.37-39)– se reelaboraron a la luz de la teología deuteronomista en diferentes etapas: durante la formación del documento DtrG (560 a.C.) y con las sucesivas reelaboraciones proféticas (BK) a mediados del s. VI, la reelaboración profética entre el 539 y el 518 a.C. (BE1), la posterior reelaboración profética del s. V a.C. responsable de 1 Re 19,1-18 (BE2), para terminar con las últimas reelaboraciones menores realizadas en el mismo entorno profético.

²³ Cf. el comentario al respecto en la introducción a la segunda parte.

el ciclo de Elías—, y el elegido para nombrar la torta cocida sobre las piedras, עֲנִיָּה (1 Re 17,13; 19,6). Retomaremos ambos términos en el apartado 6.3.2.2, ya que son claros marcadores de las relaciones intertextuales que se establecen entre la alimentación en casa de la viuda y la ofrecida por el mensajero de Yahvé en el desierto.

Desde el punto de vista de la crítica retórica, Hauser destaca el cuidado con el que se han imbricado las fuentes para formar un conjunto unitario alrededor de la figura del profeta y de la lucha entre Yahvé y Ba'al.²⁴ Situado en la crítica canónica, Childs resume el tema del ciclo de Elías en la dialéctica que se establece entre la fe y la increencia; si 1 Re 18 se dedica a la apostasía nacional y a la lucha exterior que enfrenta la fe yahvista, el cap. 19 trata de la fe individual y de la lucha interior. En ambos casos es una llamada al servicio en obediencia.²⁵ A partir de su análisis histórico-crítico, Rofé pone de relieve la articulación unitaria del ciclo de Elías a partir de los personajes que organizan el ciclo, al que considera un drama dividido en tres actos:²⁶ 1) el primero (1 Re 17,2-16)²⁷ se centra en la ocultación de Elías y cómo sobrevive durante la hambruna de un año; 2) en el segundo acto (1 Re 18), Elías abandona su escondite y aparece en público para terminar con la hambruna; 3) el tercer acto (1 Re 19) concluye presentando tres nuevos personajes ante el fracaso de la actuación de Elías.

Desde las nuevas lecturas literarias nos llegan los modelos más sofisticados de articulación entre la extensa narración de la sequía y el más breve relato teofánico. A continuación presentamos de forma resumida tres de las propuestas más elaboradas y discutidas en la exégesis que se ocupan de la organización de la *trama narrativa y la *intriga en 1 Re 17-19, las de Long, Cohn y Lawrie, aunque este último circunscribe su análisis a los caps. 18-19.

En primer lugar, el exégeta **Long**²⁸ opina que el centro de interés del ciclo de Elías es la confrontación entre Yahvé y sus adversarios (1 Re 18), enmarcado por las relaciones entre Yahvé y su profeta, al que cuida y provee (1 Re 17; 19). El cap. 18

²⁴ A. J. Hauser, "Yahweh versus Death", 79.

²⁵ B. S. Childs, "On Reading", 136.

²⁶ A. Rofé, *Prophetic Stories*, 183ss.

²⁷ Rofé deja fuera el episodio de la viuda de Sarepta (1 Re 17,17-24) por considerarlo ajeno a la narración; id. 184.

²⁸ B. O. Long, "Artistry in Hebrew Historical Narrative: Observations on 1-2 Kings", en VV. AA., *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, August 16-21, 1981). Division A. The Period of the Bible* (Jerusalén 1982) 31s.

establece paralelismos únicos con el 17, por un lado, y con el 19, por otro. En el primer caso, la *trama se mueve desde la palabra divina (1 Re 17,1; 18,1) hacia su cumplimiento (18,41-46); en el segundo, se trata de repeticiones temáticas: dos montañas –el Carmelo y el Horeb– y dos desafíos –ante los sacerdotes de Ba’al y el nombramiento de Jazael, Jehú y Eliseo, respectivamente–. En esquema:

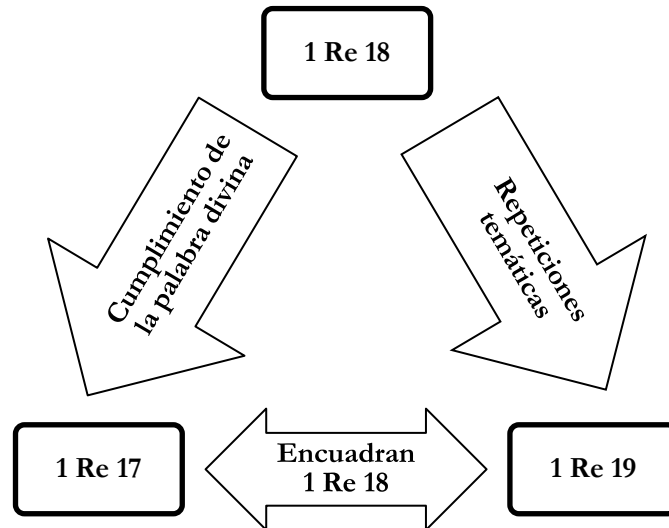


Ilustración 11. Articulación narrativa de 1 Re 17-19, según B. O. Long.

Hacer del cap. 18 el clímax en torno al cual pivotan los otros dos ha sido objeto de discusión en la crítica.²⁹ Su modelo establece un pretendido paralelismo desde la lógica narrativa entre los caps. 17 y 19, pero en el primer caso se trata de un hilo conductor que dirige y desarrolla la *intriga de los dos primeros capítulos, mientras que las conexiones entre los caps. 18-19 son exclusivamente de orden temático. Por otra parte, en nuestra opinión, su propuesta no otorga la suficiente importancia al dramático punto de inflexión que supone la acelerada huida de Elías y el desequilibrio que introduce en la *trama narrativa general del ciclo, dando origen a una nueva sub-trama centrada en la teofanía del Horeb. Se pierde así la riqueza de sentido que añade al conjunto la *transvalorización, el efecto de contrapunto que hemos dado en llamar “deformante” que desarrolla y hace progresar la significación del ciclo en su conjunto.

²⁹ Coincide Begerau en su tesis doctoral, para quien el cap. 17 es la preparación del 18, mientras que el 19 es su consecución; *Elia vom Krit zum Jordan*, 101. Sin embargo, Gross Louis considera que el cap. 19 es el culmen del ciclo de Elías, no el 18; “Elijah and Elisha”, 186s.

Cohn dedica su artículo de 1982 a analizar la lógica narrativa de 1 Re 17-19. En su opinión, los *episodios están dispuestos de acuerdo a una progresión lineal lógica y los tres capítulos siguen un patrón que establece una misma estructura literaria con una serie de correspondencias que refuerzan la unidad del ciclo narrativo:

[Por una parte,] *a través de la repetición de palabras clave y motivos, cada uno de los episodios se convierte en la escena de un drama ordenado. Por otra parte, cada uno de los tres capítulos muestra la misma secuencia de elementos. Este desarrollo paralelo crea un conjunto de correspondencias que atraviesa los tres capítulos y refuerza la unidad del conjunto.*³⁰

Cohn establece cinco elementos estructurales que se repiten en los tres capítulos –anuncios, viajes, encuentros, milagros y conversiones– y que dan como resultado la siguiente tabla de correspondencias:

CAPÍTULO 17	CAPÍTULO 18	CAPÍTULO 19
A. Anuncio		
De Elías (17,1)	De Dios (18,1)	De Jezabel (19,2)
B. Viaje		
Desde Israel (17,2-5)	A Israel (18,2)	Desde Israel (19,3-4)
C. Dos encuentros		
Cuervos (17,6-7)	Abdías (18,7-16)	Un ángel (19,5-6)
Viuda (17,8-16)	Ajab (18,17-20)	El ángel de Yahvé (19,7)
D. Milagro		
Resurrección (17,17-23)	Fuego (18,21-38)	Teofanía (19,9-18)
E. Conversión		
Viuda (17,24)	Israel (18,39-40) Ajab (18,41-19,1)	Eliseo (19,19-21)

Tabla 13. Correspondencias estructurales en 1 Re 17-19, según R. L. Cohn.

Como sucedía en el caso de Long, la estructura propuesta por Cohn ofrece un modelo equilibrado y armónico, sin aparentes distorsiones. Pero si nos fijamos en detalle en los elementos que componen cada uno de los principios estructurales,

³⁰ R. L. Cohn, “Literary Logic”, 334. Herr modifica este mismo modelo poco después en su artículo “Variations on a Pattern: 1 Kings 19”, *JBL* 104 (1985) 292-294.

observamos que en el intento por encontrar paralelismos exactos en los tres capítulos el autor combina figuras muy dispares en las categorías de “encuentro”, “milagro” o “conversión”, lo cual exige una comprensión muy amplia de los términos, hasta el punto de convertirlos, a nuestro juicio, en poco operativos.³¹ Por otra parte, sorprende que las alimentaciones –uno de los motivos más importantes en el ciclo de Elías– no consten entre los “milagros”, o que los encuentros del cap. 19 no incluyan, precisamente, el más importante de todos: el encuentro teofánico con la divinidad en el Horeb. El esquema tampoco recoge uno de los hilos conductores de la *trama narrativa de los tres capítulos, como es la permanente confrontación de Elías con los opositores a Yahvé –cf. Long–, un tópico profético que explica las sub-tramas del viaje de Elías hasta el torrente Carit en 1 Re 17, la ocultación de los profetas de Yahvé en una cueva con la ayuda del temeroso Abdías en el cap. 18 y la huida de Elías al desierto en el 19.

Por su parte, **Lawrie**³² enfatiza desde el análisis retórico el esfuerzo por crear una unidad literaria en 1 Re 18,1-19,18³³ a partir de las tradiciones independientes empleadas en los relatos mediante la siguiente estructura concéntrica:

A	Yahvé comisiona a Elías
B	Elías se encuentra con: (i) El representante del rey (ii) El rey (iii) Confrontación: ¿quién es Dios?
C	Elías y Ajab: Elías corre tras el triunfo
C¹	Elías y Jezabel: Elías huye por miedo
B¹	Elías se encuentra con: (i) El representante del rey (ii) El rey (iii) Confrontación: ¿quién es Dios?
A¹	Yahvé comisiona a Elías

Tabla 14. Estructura concéntrica de 1 Re 18,1-19,18, según D. Lawrie.

³¹ Algunas de las preguntas sin respuesta que podrían ampliar la crítica a la propuesta de Cohn son las siguientes: ¿Hasta qué punto es equiparable la llegada de los cuervos con el mensajero de Yahvé, o la conversión de la viuda con las palabras de Eliseo? ¿Debería considerarse la teofanía un milagro?

³² D. Lawrie, “Telling of(f) Prophets”, 164ss.

³³ Cf. el análisis de M. A. Sweeney, *Kings*, 220s.

Aunque lo que más nos llama la atención es el uso de “rey” en B y B¹ en un doble sentido que “trampea” la *trama narrativa para ajustarla a su estructura concéntrica –en ningún momento se llama a Yahvé “rey” en el relato, es una extrapolación teológica realizada por el intérprete–, el mayor problema de la propuesta de Lawrie es que deja fuera 1 Re 17 y 19,19-21, con lo que el esquema concéntrico lo es solo de dos terceras partes del ciclo.

En lugar de recurrir a articulaciones semejantes a las de Long, Cohn o Lawrie que inevitablemente dejan fuera del análisis intertextual contactos verbales explícitos, estructuras narrativas o *Leitmotivs*, en las páginas siguientes hemos optado por estudiar los que, en nuestra opinión, son los cuatro patrones intertextuales más importantes –cf. su definición a continuación– que atraviesan 1 Re 17-19 y que nos permiten incluir tanto los desarrollos dramáticos como las *anclas del relato, por emplear la expresión de Voelz.³⁴ Como queda dicho en la introducción, el *hipotexto se reduce en este caso a 1 Re 17-18. En los capítulos siete y ocho analizaremos el efecto espejo que se produce al emplear otros referentes intertextuales, en concreto, Éx 33s y el librito de Jonás, respectivamente.

³⁴ Cf. el final de la sección 3.2.1.1, donde se resume su propuesta de análisis intertextual.

6.3 Transvalorizaciones de la figura del profeta Elías a partir del hipotexto del relato de la sequía (1 Re 17-18)

El resto del presente capítulo está dedicado a analizar las *alusiones que permiten identificar los cuatro patrones intertextuales que leen en clave de *transvalorización la relación entre el *hipotexto –el relato de la sequía (1 Re 17-18)– y el *hipertexto –el encuentro teofánico (1 Re 19)–. Por **“patrón intertextual”* entendemos el conjunto de acciones desarrolladas por los protagonistas de un *micro-relato en un tiempo y/o espacio característicos que presuponen un *pacto de lectura y un *intertexto determinados. La narración indica implícita o explícitamente al lector las *anclas intertextuales, las cuales pueden consistir en *alusiones verbales, *ecos temáticos e incluso desarrollos de la *intriga narrativa. A nuestro juicio, los cuatro patrones intertextuales más evidentes en el ciclo de Elías son los siguientes: 1) la actuación itinerante del profeta que cruza el desierto una y otra vez, marco geográfico que afecta a la caracterización del personaje y al tono dramático del relato; 2) la progresión de las diferentes *escenas del ciclo atravesando un mundo que parece estar dominado por la muerte; 3) el desarrollo de la misión profética de Elías en medio de un pueblo inconstante que se debate entre su lealtad a Yahvé o a Ba'al; y 4) los diferentes encuentros teofánicos que jalonan el ministerio del profeta de Tisbe.

Como trataremos de argumentar en las páginas siguientes, las transvalorizaciones de Elías se asientan sobre la **“alusión”*, concepto genettiano que como mencionábamos en el capítulo tres se define del siguiente modo:

*un enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente tal o cual de sus inflexiones, no perceptible de otro modo.*³⁵

Las *alusiones verbales del ciclo de Elías incluyen verbos de movimiento que en algunos contextos adquieren sentido metafórico, sustantivos poco usuales del campo semántico de la alimentación, términos recurrentes que bien podríamos calificar de *Leitmotiv*, como voz, etc. Pero, como queda dicho, las relaciones intertextuales entre 1 Re 17s y 1 Re 19 no se reducen a contactos verbales: también consideraremos las acciones y actitudes que caracterizarán al personaje de Elías y que pondrán en cuestión los valores aparentemente asumidos por el lector durante el relato de la sequía.

³⁵ G. Genette, *Palimpsestos*, 10.

6.3.1 *El recorrido de Elías atravesando el desierto*

En el capítulo cuatro del presente trabajo hemos señalado la gran importancia que la localización espacial tiene para 1 Re 19, y lo mismo podríamos decir del relato de la sequía, ya que el ámbito geográfico por el que transcurre el ministerio profético de Elías tiene una fuerte carga simbólica. Una y otra vez vamos a encontrar una *transvalorización del espacio, en el sentido de que las expectativas creadas se van a subvertir, ya sea porque se produce una incongruencia entre lo que Elías sabe, valora o percibe y el desarrollo del relato, ya sea porque se juega con las expectativas del lector.

Antes de analizar la itinerancia del profeta y el desierto como telón de fondo, conviene presentar brevemente los diferentes usos de los verbos de movimiento empleados por el narrador en el ciclo de Elías, ya que nos ofrecen pistas útiles para analizar el sentido simbólico que adquiere la itinerancia que domina el ciclo narrativo.³⁶ El lexema más recurrente es הָלַךְ (q.), cuyo significado básico es “ir”,³⁷ moverse en una dirección determinada de un lugar a otro³⁸ —el lexema no se emplea cuando la acción equivale a deambular sin rumbo fijo—. Dependiendo del punto de referencia establecido, puede significar “partir de un lugar” (Gn 12,1; 13,3), “dirigirse a un lugar” (Gn 11,31; 12,5), o bien “transitar” por un determinado camino o una ruta establecida (Gn 12,4; 13,5).³⁹ En el ciclo de Elías, el sentido prevalente del verbo הָלַךְ es el de movimiento espacial en una determinada dirección, aunque también podemos distinguir otros sentidos:

- 1) El lexema הָלַךְ puede traducirse como “partir de un lugar” en 1 Re 17,3.5; 18,12; 19,19, ya que la localización tomada como referencia espacial es el punto de origen del movimiento.
- 2) Por el contrario, הָלַךְ significa “dirigirse a un lugar” en 1 Re 17,9.10.11; 18,1.2.6.8.11.14.16.45; 19,8.

³⁶ Dado el interés específico que el verbo עָבַר tiene para el análisis intertextual del capítulo siete, lo excluimos de este apartado y posponemos su análisis hasta la sección 7.3.

³⁷ Es uno de los verbos más utilizados en la BH, 1547 veces en el hebreo bíblico y 7 en arameo; cf. G. Sauer, “הָלַךְ”, *DTMATI*, col. 685.

³⁸ También puede referirse al desplazamiento espacial desde o hacia una acción o persona; cf. F.-J. Helfmeyer, “הָלַךְ”, *TWAT* II, col. 417s.

³⁹ F.-J. Helfmeyer, “הָלַךְ”, *TWAT* II, col. 415; L. Alonso Schökel, “הָלַךְ”, *DBHE*, 202.

- 3) El agua se comporta como un sujeto animado, en movimiento, por lo que se traduce por “correr” en el siguiente texto, creando así una metáfora lexicalizada:⁴⁰

(1 Re 18,35) ... וַיִּלְכוּ הַמַּיִם

- 4) La construcción preposicional ... אַחֲרַי + הִלֵּךְ, traducible por “seguir a”, “ir detrás de”, se emplea en el sentido religioso de venerar a los Ba‘ales o a Yahvé en los siguientes textos:⁴¹

(1 Re 18,18) וַתֵּלֶךְ אַחֲרַי הַבְּעָלִים

(1 Re 18,21) אִם־יִהְיֶה הָאֱלֹהִים לְכוּ אַחֲרָיו וְאִם־הַבַּעַל לְכוּ אַחֲרָיו

En 1 Re 19,20.21, la misma locución adquiere el sentido de “servir” o quizá “suceder”;⁴² Eliseo se compromete a ponerse a disposición de Elías, una vez que se despida de sus padres:

(1 Re 19,20) וַאֲלֶכָה אַחֲרָיִךְ

- 5) El verbo הִלֵּךְ se emplea en 1 Re 19,3 como parte de la locución “salvar la vida” (וַיִּלְךְ אֶל־נַפְשׁוֹ).⁴³
- 6) Por último, en dos contextos parece tener un uso incoativo:⁴⁴

(1 Re 17,5) וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב

(1 Re 17,15) וַתַּעֲשֶׂה וַתֵּלֶךְ

...y en 1 Re 19,15, expletivo (לֵךְ שׁוֹב).

En segundo lugar, la pareja de verbos עָלָה, “subir” (q).⁴⁵–יָרַד, “bajar” (q).⁴⁶ se emplea en sentido propio para describir el movimiento físico de un lugar bajo a otro

⁴⁰ F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “הִלֵּךְ”, *BDB*, 225.

⁴¹ F.-J. Helfmeyer, “הִלֵּךְ”, *TWAT* II, col. 424; G. Sauer, “הִלֵּךְ”, *DTMAT* I, col. 687.689s; L. Alonso Schökel, “הִלֵּךְ”, *DBHE*, 203.

⁴² Cf. B. Willmes, “Eine folgenreiche Begegnung (I Reg 19,19-21)”, *BN* 60 (1991) 77.

⁴³ En cambio, la masora oriental lee וַיִּלְךְ עַל־נַפְשׁוֹ.

⁴⁴ Cf. G. Sauer, “הִלֵּךְ”, *DTMAT* I, col.686s.

⁴⁵ L. Alonso Schökel, “עָלָה”, *DBHE*, 564-566.

⁴⁶ L. Alonso Schökel, “יָרַד”, *DBHE*, 334-336.

elevado, y viceversa. En la BH encontramos a menudo ambos lexemas en paralelo para enfatizar movimientos contrapuestos (cf. Gn 24,16; Éx 19,24; Dt 28,43).

El verbo **עָלָה** se encuentra en todos los libros de la BH, salvo Zacarías y Malaquías, con un total de casi 900 referencias,⁴⁷ de las cuales 377 corresponden a la obra deuteronomista.⁴⁸ Como en el caso de **הֵלַךְ**, dependiendo del punto fijo establecido para señalar la direccionalidad del movimiento puede indicar “subir allí”, si el movimiento se aleja del sujeto, o bien “subir aquí”, cuando el hablante se sitúa en el punto más elevado.⁴⁹

En el caso de los tres primeros capítulos del ciclo de Elías, **עָלָה** se traduce por “subir” en los siguientes textos:

- 1) 1 Re 17,19. Se emplea en sentido propio para describir el ascenso de Elías con el niño a la habitación superior de la casa de la viuda de Sarepta.
- 2) En 1 Re 18,43, Elías envía a su criado a lo alto de la colina para que vigile el horizonte.
- 3) Es probable que en 1 Re 18,41.42 se emplee **עָלָה** en lugar de **הֵלַךְ** porque Elías manda a Ajab que regrese al palacio de Yezrael antes de que descargue la tormenta –**עָלָה** se emplea a menudo en sentido metafórico, por ejemplo, cuando alguien viaja a un lugar donde reside una personalidad importante (cf. Gn 46,31)–.⁵⁰
- 4) Por último, la nube que iniciará la esperada tormenta “sube” –“se forma” o “se adentra”– desde el mar:

הַנֶּחֱמָה עָבַר קָטְנָה כְּכַף־אִישׁ עָלָה מַיִם... (1 Re 18,44)

Por su parte, el lexema **יָרַד** siempre describe una dirección de arriba-abajo,⁵¹ así como los viajes que transcurren de Norte a Sur (cf. Jue 1,9; 2 Re 10,13).⁵² Con sujeto humano se traduce por “bajar” en 1 Re 17,23; 18,40; aunque el verbo también

⁴⁷ Las cifras oscilan entre 890 y 888, dependiendo de la concordancia consultada; cf. H. F. Fuhs, “עָלָה”, *TWAT* VI, col. 87.

⁴⁸ Según Wehmeier, se produce una gran concentración de este verbo en las narraciones; “עָלָה”, *DTMAT* II, col. 352.

⁴⁹ Id., col. 354.

⁵⁰ Cf. H. F. Fuhs, “עָלָה”, *TWAT* VI, col. 90s; G. Wehmeier, “עָלָה”, *DTMAT* II, col. 355.

⁵¹ L. Alonso Schökel, “יָרַד”, *DBHE*, 334.

⁵² Cf. G. Mayer, “יָרַד”, *TWAT* III, col. 902.

se emplea a menudo en sentido figurado para describir fenómenos atmosféricos –cae la tarde (Jue 19,11), la oscuridad (2 Re 20,11), la lluvia (Is 55,10), el torrente descende (Dt 9,21), etc.–. El único ejemplo de este uso lo encontramos en otro lugar del ciclo de Elías para narrar el descenso del fuego desde el cielo en 2 Re 1,10.12.14.

Como hemos visto, en 1 Re 17-19 **עָלָה** y **יָרַד** se emplean fundamentalmente para referirse al ascenso y descenso geográficos, aunque en 2 Re 2,1-12 esta pareja de verbos parece emplearse con valor teológico para distanciarse críticamente del santuario de Betel.⁵³

Un segundo juego de contrarios lo forman los verbos **קָוַם**, “ponerse de pie”, “estar de pie” (q.)⁵⁴–**שָׁכַב** “acostarse” (q.)⁵⁵. **קָוַם** es un verbo muy común en la BH –solo ausente de Joel, Ageo y Malaquías–,⁵⁶ empleado a menudo en sentido activo con el significado de “levantarse”, como en 1 Re 19,5.7.8.⁵⁷ En 1 Re 17,9.10; 19,3.21 el verbo tiene posiblemente valor incoativo, con el sentido de “emprender el camino”:⁵⁸

(1 Re 17,9.10) **קָוַם לְךָ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ** [...]

וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ (1 Re 19,3)

וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אַחֲרַי אֵלַיְהוּ (1 Re 19,21)

A menudo, **קָוַם** se emplea en forma imperativa, como en el caso de 1 Re 19,5.7:

קָוַם אֲכֹל

⁵³ Para un análisis sobre el uso simbólico que los verbos de movimiento **יָרַד**-**עָלָה** adquieren en 2 Re 2, cf. J. S. Burnett, “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History”, *JBL* 129/2 (2010) 281-297, especialmente 291s.

⁵⁴ L. Alonso Schökel, “**קָוַם**”, *DBHE*, 654-656.

⁵⁵ L. Alonso Schökel, “**שָׁכַב**”, *DBHE*, 760s.

⁵⁶ Cf. la tabla que ofrece S. Amsler, “**קָוַם**”, *DTMAT* II, col. 801s.

⁵⁷ El segundo sentido más habitual es el causativo. Cf. J. Gamberoni, “**קָוַם**”, *TWAT* VI, col. 1256.

⁵⁸ Cf. S. Amsler, “**קָוַם**”, *DTMAT* II, col. 804s.

Por su parte, de las 212 veces que aparece en la BH, **שָׁכַב** se emplea mayoritariamente en contextos narrativos, en concreto 159 veces.⁵⁹ Lo encontramos en 1 Re 17,19; 19,5.6 con el sentido de “acostarse/tumbarse”. En el caso de 1 Re 19, su uso bien podría considerarse muy cercano a uno de sus significados más frecuentes, “dormir” o “pernoctar” (cf. Gn 28,11.13; Éx 22,26; Lev 15,4.20.24.26).⁶⁰

Sin duda, el valor añadido más sugerente en el uso de ambos verbos a lo largo del relato teofánico es el sentido metafórico que **קוּם-שָׁכַב** parecen adquirir al vincular el movimiento físico de acostarse con la muerte –asociada a su vez al sueño– y el de levantarse, con volver a la vida (cf. Job 10,21; 16,22; 17,13).⁶¹

Por último, en 1 Re 19,11 encontramos el verbo **עָמַד** (q),⁶² cuyo significado básico es “estar de pie” (2 Sm 20,12), “situarse” o “colocarse”. Al designar el final o cese del movimiento, se emplea a menudo como antónimo de verbos de movimiento, p. ej., **הִלָּךְ**.⁶³ Es muy frecuente en la BH, con más de 500 referencias –435 en qal– repartidas con bastante regularidad en todos los libros veterotestamentarios.⁶⁴ Este lexema pierde a menudo su sentido pleno y pasa a significar “estar situado” (Lv 13,23), “esperar” (Nm 9,8; 2 Sm 18,30), “detenerse” (Éx 33,9) o simplemente “estar” (Gn 24,30; Ez 3,23).⁶⁵

La expresión **עָמַד לְפָנַי** adquiere en numerosos casos la connotación de “estar al servicio” de alguien (Gn 41,46; Dt 1,38), ya que describe la actitud de quien queda a la espera de recibir órdenes, o bien de “presentarse” ante una persona de mayor rango, ya se trate de un superior jerárquico (Dt 1,38), el rey (1 Re 10,8) o el propio Yahvé (Ez 44,15).⁶⁶ Los ministerios proféticos de Elías (1 Re 17,1; 18,15) y Eliseo (2 Re 3,14; 5,16) se describen mediante esta fórmula y, como veremos más adelante, en

⁵⁹ W. Beuken, “שָׁכַב”, *TWAT* VII, col. 1307.

⁶⁰ En 60 ocasiones, el verbo **שָׁכַב** remite al sueño; cf. W. Beuken, “שָׁכַב”, *TWAT* VII, col. 1308.

⁶¹ Cf. J. Gamberoni, “קוּם”, *TWAT* VI, col. 1265. **שָׁכַב** también puede significar “morir” (Job 14,12). En 64 ocasiones se emplea como un eufemismo para referirse a la muerte o la estancia en el *She'ol*; cf. W. Beuken, “שָׁכַב”, *TWAT* VII, col. 1311 –véase el comentario de la sección 6.3.2.1 sobre la actitud de Elías bajo la retama y su (des)obediencia a las órdenes del **מִלְאָךְ** en 1 Re 19,5s–.

⁶² L. Alonso Schökel, “עָמַד”, *DBHE*, 572-574.

⁶³ Cf. S. Amsler, “עָמַד”, *DTMAT* II, col. 420s.

⁶⁴ Id., col. 419.

⁶⁵ Cf. F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “הִלָּךְ”, *BDB*, 230s.

⁶⁶ Cf. H. Simian Yofre, “פָּנַי”, *TWAT* VI, col. 651-655.

el caso del ciclo de Elías se produce un interesante juego de *transvalorización semántica que bien podríamos calificar de irónico, ya que una derivación de este sentido es el que encontramos en textos como Jer 49,19; 50,44; Nah 1,6, donde el sintagma **עָמַד לְפָנַי** describe la imposibilidad de todo ser humano de resistirse a la voluntad de Yahvé.⁶⁷ Su utilización en el contexto revelatorio de 1 Re 19 es muy interesante, ya que conjuga todos estos usos: por una parte, el marco narrativo presupone la necesidad de un movimiento físico concreto. Elías está dentro de la cueva, posiblemente tumbado o sentado, y recibe la orden de enderezarse para salir y poder asistir al paso de Yahvé:

וַיֹּאמֶר צֵא וְעִמְדָהּ בְּהָר לְפָנַי יְהוָה וְהִנֵּה יְהוָה עִבֵּר (1 Re 19,11)

Se le indica que lo haga **לְפָנַי יְהוָה**, con lo cual adquiere el sentido más específico de “personarse” o “presentarse”⁶⁸ ante la divinidad para presenciar la teofanía,⁶⁹ pero el texto también juega con los sentidos de “servir” y de “resistir”, creando un interesante juego de ambigüedades semánticas ante el cual el lector debe apostar por uno –o varios– de tales sentidos, dando como resultado interpretaciones diversas de la *escena teofánica.

⁶⁷ Cf. H. Ringgren, “עָמַד”, *TWAT* VI, col. 198s; S. Amsler, “עָמַד”, *DTMAT* II, col. 422s; L. Alonso Schökel, “לְפָנַי”, *DBHE*, 614s.

⁶⁸ Cf. L. Alonso Schökel, “עָמַד”, *DBHE*, 573; “לְפָנַי”, *DBHE*, 614s.

⁶⁹ U. Simon, *Prophetic Narratives*, 208.

6.3.1.1 *Un intrincado viaje más allá de las fronteras de Israel*

En opinión de Walsh, el profeta está en constante movimiento a lo largo de una ruta circular que produce una estructura quiástica en 1 Re 17-19, cuyo centro es el *episodio del Carmelo:⁷⁰

A	El valle del Jordán (1 Re 17,2-7)
B	Al Norte, fuera de Israel (1 Re 17,8-24)
C	Regreso a Israel (1 Re 18,1)
D	Encuentro en el camino con Ajab (1 Re 18,2-20)
E	El Monte Carmelo (1 Re 18,21-45)
D¹	De camino a Yezrael (1 Re 18,46)
C¹	Huida de Israel (1 Re 19,1-3)
B¹	Al Sur, fuera de Israel (1 Re 19,4-18)
A¹	El valle del Jordán (1 Re 19,19-21)

Tabla 15. Estructura concéntrica de la geografía de 1 Re 17-19, según J. T. Walsh.

Al exégeta Pyper le sorprende que Elías provenga de la Galaad transjordana y, sin embargo, actúe en tantas ocasiones fuera del territorio de Israel: 1) huye para refugiarse en el *wadi* Carit, al este del Jordán; 2) viaja a Sarepta, una localidad de Sidón, y vive en casa de una viuda que no es adoradora de Yahvé; 3) reúne al pueblo en el Carmelo, donde se encuentra un altozano no yahvista y es la frontera natural entre el Sur de Israel y los reinos de Tiro y Sidón; 4) finalmente, viaja a través del desierto hasta alcanzar el Horeb.⁷¹ Creemos, por el contrario, que las incursiones del profeta en el territorio de Ba'al encajan a la perfección en el macro-relato del ciclo de Elías, ya que se trata de una serie de desafíos que el profeta de Yahvé enfrenta en pleno territorio enemigo para demostrar que el poder y la soberanía de Yahvé no están sujetos a un solo lugar, tal y como las creencias henoteístas de su tiempo parecían dar a entender,⁷² y son capaces de atravesar las fronteras de Israel.⁷³

⁷⁰ J. T. Walsh, *1 Kings*, 283s. Como veremos en la sección 7.3.4, 1 Re 19 también está organizado siguiendo un itinerario geográfico circular.

⁷¹ H. S. Pyper, "The Secret of Succession", 60.

⁷² El henoteísmo, término acuñado por M. Müller, profesa el culto exclusivo a una sola divinidad principal sin negar la existencia de otras divinidades menores. Dicha divinidad es la garante de proteger el territorio que gobierna con justicia a través del monarca, mantener el orden cósmico trayendo la fertilidad a los campos y el ganado, etc. En el caso del antiguo

Aunque el texto adscrito a cada una de las secciones resulta un tanto irregular, la propuesta de Walsh nos pone sobre la pista de una de las peculiaridades más notables del ministerio profético de Elías, como es la itinerancia.⁷⁴ Tarlin⁷⁵ la interpreta desde la exégesis feminista como un rasgo femenino que caracteriza la narración, junto a la fragmentación, la contradicción, la ambigüedad y la apertura, pero no justifica por qué la itinerancia debe interpretarse precisamente como un rasgo femenino del relato.

La lectura de 1 Re 17-19 nos deja con la sensación de que Elías se comporta como un nómada,⁷⁶ ya que a diferencia de Eliseo se mueve por todo el territorio palestinese sin, al parecer, contar con un lugar de residencia estable –su sucesor dispone de una casa de reuniones y encabeza una hermandad de profetas–.⁷⁷ Surge de la nada, anunciado solo como el “tisbita”⁷⁸ de Galaad (cf. 1 Re 17,1)⁷⁹ y toda su

Israel, Albertz habla de una larga etapa histórica que se caracteriza por el monoyahvismo, es decir, una monolatría dedicada exclusivamente a Yahvé, estadio previo al monoteísmo en sentido estricto que solo se implantará definitivamente en el post-exilio. Lang acuña la expresión “partido ‘solo Yahvé’” para referirse a las actuaciones de Elías y Eliseo que durante el siglo IX a.C. marcaron un hito en el desarrollo de la monolatría israelita; “Die Jahwe-allein-Bewegung”, en B. Lang (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monoteismus* (Múnich 1981) 47-83; *The Hebrew God. Portrait of an Ancient Deity* (New Haven 2002). Para un análisis más en detalle de la religión israelita durante la dinastía omrida, cf. J. Day, “Canaan, religion of”, *ABD* 1, 834ss; R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I* (Madrid 1999) 273ss.

⁷³ Fensham señala que los milagros realizados por Elías en suelo fenicio, donde Ba‘al es adorado, demuestran el poder superior de Yahvé; “A Few Observations on the Polarisation between Yahweh and Baal in 1 Kings 17-19”, *ZAW* 92 (1980) 233ss.

⁷⁴ Fohrer llega a afirmar que la itinerancia hace de Elías un profeta verdadero. Frente a los falsos profetas asentados y dependientes de un santuario local, Elías se mueve de un lugar a otro, allí donde Yahvé lo envía; *Elía*, 60s.

⁷⁵ J. Tarlin, “‘Female’ Reading”, 212s.

⁷⁶ Gressmann solo rescata como núcleo histórico de 1 Re 19 la vida nómada que lleva el profeta; *Älteste Geschichtsschreibung*, 269s.

⁷⁷ R. L. Cohn, “Characterization in Kings”, 103. Sin embargo, *Pirqê de Rabbi Eliezer* 33,2 presenta a Elías y Eliseo con la misma expresión: “caminando de monte en monte y de cueva en cueva llegó a...”; M. Pérez Fernández, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer* (Valencia, 1984) 230. La obra establece así una fuerte correspondencia entre ambas figuras proféticas que supera la creada por los ciclos narrativos de Elías y Eliseo.

⁷⁸ DeVries opina que “tisbita” no designa un lugar, sino que describe a Elías como un colono –*settler*–; *Kings*, 216.

⁷⁹ A diferencia de F. Josefo, que califica sistemáticamente a Elías como προφήτης en *Antigüedades de los judíos* (*Ant* 8.13.2 §319; 8.14.6 §420; 9.2.1 §18; 9.2.2 §28), el TM solo se refiere a Elías como “profeta” en contadas ocasiones en el ciclo de Elías: el narrador lo llama

actuación se realiza en constante movimiento, apareciendo y desapareciendo de la escena pública –incluso su final está rodeado de un halo de misterio–, lo que llevó a Buber a afirmar que todo el ciclo de Elías “tiene que ver con caminar, con deambular”.⁸⁰ Son precisamente esas idas y venidas las que organizan el material narrativo de 1 Re 17-19⁸¹ y provocan los diferentes encuentros que jalonan el ciclo –con la viuda, con Abdías, con Ajab, con Yahvé–, creando cierta aura numinosa en torno a Elías,⁸² tal y como se aprecia en la queja de Abdías:

Cuando yo me separe de ti, el Espíritu del Señor te llevará no sé adónde... (1 Re 18,12a).

Para Savran, Elías se convierte en un personaje huraño debido a esas misteriosas idas y venidas;⁸³ otros lo perciben más bien como un fugitivo que debe vivir en la clandestinidad para proteger su vida. Aquí es donde encontramos uno de los reflejos deformantes producido por la ordenación actual del ciclo de Elías: si en el cap. 17 el profeta se pone en movimiento a la orden de Yahvé y huye en dirección norte hasta alcanzar el *wadi* Carit y posteriormente Sidón, en el cap. 19 huye hacia el Sur por decisión propia y empujado, no por el mandato de Yahvé, sino por la amenaza de muerte que pronuncia Jezabel.

El Norte es el lugar de refugio ante las posibles amenazas que se cernirán sobre Elías tras anunciar al rey la prolongada sequía, una vez que él mismo está sufriendo sus consecuencias al secarse el *wadi* que le proporcionaba el agua necesaria. Ahora bien: ¿por qué en el Norte, más allá de las fronteras del territorio de Israel? Si estamos en lo cierto y en el ciclo de Elías priman las tradiciones norteñas, quizás el Norte siga siendo el lugar de encuentro privilegiado en las antiguas tradiciones yahvistas que subyacen a la narración.⁸⁴ Al igual que en 1 Re 17,1-7, Elías huye para salvar su vida hacia un lugar peligroso donde carece de lo necesario para vivir, pero en esta ocasión su viaje en dirección sur lo aleja del que había sido el emplazamiento seguro elegido por el propio Yahvé y lo adentra en el desierto, cruzando los límites

אֱלֹהֵינוּ הַנְּבִיא en 1 Re 18,36 y Elías se autoproclama **נְבִיא** en 1 Re 18,22; la viuda de Sarepta lo considerará, sin embargo, un honorable **אִישׁ הָאֱלֹהִים** (1 Re 17,18.24). La forma más habitual de nombrarlo es **הַתְּשֻׁבִי** (1 Re 17,1; 21,17.28; 2 Re 1,3.8; cf. 9,36).

⁸⁰ M. Buber, *The Prophetic Faith* (Nueva York 1960) 77.

⁸¹ La importancia del recorrido geográfico en la articulación del ciclo de Elías ha sido puesta de relieve por R. L. Cohn, “Literary Logic”, 345; B. O. Long, *Kings*, 198ss; S. J. deVries, *1 Kings*, 237; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 198, entre otros.

⁸² R. L. Cohn, “Characterization in Kings”, 103.

⁸³ Cf. G. Savran, “Kings”, 162.

⁸⁴ Cf. J. Gray, “The Desert Sojourn”, 151s.

de la tierra que Yahvé había entregado a su pueblo.⁸⁵ Como hemos venido sugiriendo en capítulos anteriores,⁸⁶ puede que el desierto sea la auténtica meta de la huida emprendida por Elías, tal y como veremos en el capítulo ocho respecto del profeta Jonás, y que solo la doble intervención del מִלְאָךְ lo ponga de nuevo en camino hacia un destino que no conoceremos hasta 1 Re 19,8.

Por otra parte, la intrigante pregunta que Yahvé repite en 1 Re 19,9b.13b para dar paso a sendas intervenciones idénticas de Elías

מַה־לְּךָ פֶּה אֱלֹהִים

...resulta sorprendente leída en el macro-contexto de la teología deuteronomista, pero no lo es tanto si tenemos en cuenta que Elías, como Jonás, ha viajado en dirección opuesta a la llamada de Yahvé y con ello ha sustituido su refugio en el Norte por el desierto –como veremos, un espacio hostil que pone en peligro de muerte al ser humano–. Savran⁸⁷ apunta que la pregunta מַה־לְּךָ se emplea a menudo en la BH cuando alguien se presenta sin previo aviso, como en Gn 21,17; Jos 15,18; Jue 1,14; 2 Sm 14,5; 1 Re 1,16; 2 Re 6,28; Est 5,3, lo cual hace pensar al lector que el viaje al Horeb ha sido a iniciativa de Elías, no un mandato de Yahvé⁸⁸ –recordemos el juego de ocultación del destino de la marcha emprendida por Elías, que no se desvela hasta el v. 8–. En opinión de Gressmann,

*Es la actuación de alguien desesperado. Al profeta le parecía imposible toda posibilidad de mejora. Había hecho todo lo posible, pero se habían acabado sus fuerzas, estaba a punto de morir. Solo le mantiene una esperanza: el encuentro con su Dios.*⁸⁹

Aunque algunos exégetas han restado importancia a la pregunta,⁹⁰ la fraseología parece enfatizar la localización: frente al “allí” –שם– del narrador, Yahvé pregunta

⁸⁵ Cf. S. J. deVries, *1 Kings*, 235. Woods tiene una opinión contraria: el viaje sugiere la polémica anti-Ba'al, ya que Elías viaja en dirección opuesta al monte Safón, donde reside Ba'al de acuerdo a la mitología fenicia (cf. KTU 1.4 v:55; vii:6); *Water and Storm Polemics against Baalism in the Deuteronomistic History* (Nueva York 1994) 102. En una línea similar a la de Woods, Brueggemann opina que el viaje hacia el desierto lo sitúa en un territorio ajeno al control de Ajab y Jezabel; *Kings* (Macon 2000) 234.

⁸⁶ Cf. los comentarios acerca del equívoco destino final de su viaje en las secciones 4.2.2 y 4.3.3.

⁸⁷ G. Savran, *Encountering the Divine*, 39.

⁸⁸ Así opina B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 518. Le sigue G. Savran, *Encountering the Divine*, 144.

⁸⁹ H. Gressmann, *Älteste Geschichtsschreibung*, 268.

por el “aquí” –הַהִי–,⁹¹ como si se quejara de la presencia de su profeta en ese preciso lugar.⁹² En opinión de Simon, Yahvé está invitando a Elías a que defina su situación y explique por qué sigue huyendo, una vez que Yahvé le ha demostrado su solicitud al alimentarle por dos veces durante su travesía por el desierto.⁹³ Nos parece más plausible la explicación ofrecida por DeVries, el cual aduce que la narración establece un contraste entre el “allí” donde Elías debería haber estado –es decir, el territorio de Israel–, y el “aquí” del monte Horeb, a donde ha llegado para refugiarse.⁹⁴ Quizás en el micro-contexto del ciclo de Elías el Sur no es el lugar donde debería estar, porque equivale al abandono –aunque solo sea temporal– de su misión⁹⁵ y, añadimos, de su propia vida.

6.3.1.2 *La ambigüedad teológica del desierto*

A pesar de que el desierto se menciona por primera y única vez en el cap. 19, el lector tiene la sensación de que domina el paisaje de principio a fin:⁹⁶ 1) aunque no se tematiza, Elías atraviesa el desierto en 1 Re 17,10; 2) en los dos primeros capítulos, la falta de lluvia provoca una sequía que amenaza la vida de los pobladores;⁹⁷ 3) incluso tras la caída de la lluvia al final del cap. 18, el entorno sigue siendo igualmente hostil,

⁹⁰ Desde la Crítica de las Formas, Seybold considera que es un indicio del género literario al que pertenece esta escena, la audiencia real; “Elia am Gottesberg”, 8 n. 30. Para Keinänen no es más que una pregunta retórica que abre el diálogo (*Traditions in Collision*, 160.173) y coincide así con M. Cogan, *1 Kings*, 452. Véase el comentario a la pregunta duplicada en los apartados 7.3.2.1 y 7.3.3.2.

⁹¹ J. T. Walsh, *Kings*, 272.

⁹² Rust opina que Yahvé toma la palabra para eliminar el temor del profeta. Es una pregunta de cortesía que al mismo tiempo se convierte en una queja; “Elia am Horeb”, 446-448.

⁹³ U. Simon, *Prophetic Narratives*, 205. Para Keil (*Könige*, 212) y Rehm (*1 Könige*, 188), la pregunta equivale a una invitación a expresarse. Cf. W. Thiel, *Könige*, 274s. Wiseman orienta la cuestión de otro modo a la luz de Gn 3,9, al apuntar que la pregunta invita a confesar los miedos o sentimientos más íntimos; *Kings*, 172.

⁹⁴ S. J. deVries, *1 Kings*, 235.237. Según Brichto, la pregunta es un sarcasmo: “¿Al Horeb no se viene a dormir!?”; *Toward a Grammar*, 142.

⁹⁵ Así opina buena parte de la exégesis; cf. J. Briend, “Expérience de Dieu”, 28; D. Epp-Tiesen, “Renewal of Elijah”, 37. Von Nordheim también enfatiza el “aquí” de la frase: el profeta no va adonde quiere, sino donde es enviado por Yahvé; “Ein Prophet”, 161.

⁹⁶ Cf. P. Zamora, *Reyes I*, 363.

⁹⁷ Cf. la observación respecto de la omnipresencia de la muerte en la sección 6.3.2.

ya que 1 Re 19 nos sitúa de nuevo en el desierto cuando el profeta viaja allí deliberadamente en su atropellada huida de Jezabel.

El sustantivo utilizado es **מִדְבָּר**, término frecuente en la BH que suele traducirse por “desierto” o “estepa”,⁹⁸ en el sentido de territorio despoblado y salvaje.⁹⁹ Siguiendo a Clifford, Perlitt opina que “Horeb” no designa en realidad una montaña, sino una región, y que originalmente era sinónimo de “desierto”.¹⁰⁰ De estar en lo cierto, se refuerza la importancia de este marco geográfico en el ciclo de Elías, aunque en nuestro análisis optamos por interpretar “Horeb” como el nombre propio de una montaña que se convierte en el reverso del Carmelo.¹⁰¹

El desierto es en la BH un símbolo ambivalente que atraviesa los libros de la Torá, los Profetas anteriores y posteriores, así como los Escritos,¹⁰² con un total de 271 referencias.¹⁰³ Como espacio geográfico, es un territorio dominado por el caos (cf. Dt 32,10; Is 34,11; Jer 4,23-26; Sal 107,10), cuya falta de agua imposibilita la agricultura.¹⁰⁴ Se caracteriza por la ausencia: 1) de compañía humana –quien acude al desierto, como el caso de Elías, busca la soledad voluntariamente–;¹⁰⁵ 2) de vegetación útil –se habla de cardos y abrojos (Jue 8,7)–;¹⁰⁶ 3) de animales domésticos –los que pueblan el desierto son bestias salvajes (cf. Jer 2,24; Mal 1,3) o seres mitológicos (Gn 36,24; Is 13,21s; 34,14)–; y 4) de rutas señalizadas que orienten al caminante en su arriesgado viaje.

⁹⁸ L. Alonso Schökel, “מִדְבָּר”, *DBHE*, 404.

⁹⁹ F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “מִדְבָּר II”, *BDB*, 184s.

¹⁰⁰ L. Perlitt, “Sinai und Horeb”, en H. Donner, R. Hanhart y R. Smend, *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag* (Gotinga 1977) 302-322. Cf. R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge 1972) 122; T. B. Dozeman, “Horeb/Sinai and the Rise of Law in the Wilderness Tradition”, en D. J. Lull (ed.), *SBL 1989. Seminar Papers* (Atlanta 1989) 286s.

¹⁰¹ Cf. el comentario a la rivalidad entre ambos espacios teofánicos en el apartado 6.3.4.1.

¹⁰² Cf. T. Burden, *The Kerygma of the Wilderness Traditions in the Hebrew Bible* (Nueva York 1994).

¹⁰³ S. Talmon, “מִדְבָּר”, *TWAT IV*, col. 665.

¹⁰⁴ En opinión de Talmon, esta característica subyace a todo el espectro semántico del término; id., col. 664.

¹⁰⁵ Según Robinson, la escena de Elías dejando a su criado en Berseba recuerda la de Gn 22,5, cuando Abrahán deja atrás a sus criados y marcha con su hijo Isaac camino del sacrificio; “Elijah at Horeb”, 517.

¹⁰⁶ Por el contrario, Cogan considera que **מִדְבָּר** remite más bien a un lugar donde pastan los animales (cf. Nm 14,33).

Esta misma imagen de lugar caótico, hostil, desolado, abocado a la muerte, es la que encontramos en 1 Re 19,5 cuando el profeta busca un inútil cobijo bajo la retama, o quizá se sienta a esperar la muerte¹⁰⁷ como el hijo de Agar en Gn 21,15 –aunque el término empleado para “arbusto” en este caso es שִׁיחַ, no רִתֵּם.¹⁰⁸

En ocasiones, el desierto asume connotaciones positivas y se idealiza el periodo nomádico del pueblo liberado que viajaba hacia la tierra prometida, ya que recuerda la constante presencia de un Dios misericordioso que guiaba a su pueblo y le proveía de todo lo necesario: alimento –maná, perdices– y agua (cf. Dt 2,7; Sal 78; 105; 106). En el ciclo de Elías también encontramos estos mismos tópicos, por lo que no es de extrañar que varios exégetas hayan puesto de manifiesto el paralelismo entre 1 Re 19,5-8 y el citado *episodio de Agar e Ismael (Gn 21),¹⁰⁹ donde se emplea el mismo término מְזַבֵּךְ y un mensajero de Yahvé anuncia la existencia de un pozo que salvará la vida de ambos.¹¹⁰ Como apunta Savran, si comparamos la reacción de Elías con la de Agar tras haber sido librado de una muerte segura, es una actitud cuanto menos *minimal*, “de baja intensidad”.¹¹¹

Sin embargo, en otros casos el desierto colorea de valoración negativa los acontecimientos, al ser el lugar donde el pueblo se mostró rebelde y desobediente una y otra vez (cf. Nm 11,1-31,5). Puede que las palabras pronunciadas por Elías cuando se tumba a esperar la muerte

כִּי-לֹא-טוֹב אֲנִי מֵאֲבֹתַי

¹⁰⁷ En opinión de Carlson, la retama simboliza la maldición del desierto y la muerte, frente al símbolo positivo de la viña; “Élie à l’Horeb”, 431.

¹⁰⁸ Cf. la discusión sobre la posible armonización de los términos שִׁיחַ y רִתֵּם en la redacción de 1 Re 19,4s en el apartado 5.2.3, dedicado a la crítica textual.

¹⁰⁹ Esta línea de interpretación fue inaugurada por H. Gunkel en *Elias, Jahve und Baal*, 22, donde afirma que el episodio de Gn 21 se localiza en un santuario; cf. *Genesis* (Gotinga 1901) 230s. Cf. B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 516; R. L. Cohn, “Literary Logic”, 341; B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel*, 281; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 201; W. Brueggemann, *Kings*, 240; G. Savran, *Encountering the Divine*, 39. En opinión de Steck, la relación no se establece intencionadamente entre Agar y Elías, sino que depende de la localización de la escena; *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 27 n. 3.

¹¹⁰ Gregory considera que el conjunto de los caps. 17-19 tiene en cuenta el relato de Gn 21 y establece una serie de paralelismos: 1 Re 17,8-16 || Gn 21,17; 1 Re 18,31 || Gn 32,23-33; 1 Re 18,27 || Jue 6; 1 Re 19,5-8 || Gn 21; “Irony and the Unmasking”, 140s.

¹¹¹ G. Savran, *Encountering the Divine*, 144.

...aludan precisamente a la generación del desierto¹¹² que sucumbió sin haber alcanzado la tierra prometida.¹¹³ Otros, sin embargo, consideran que la expresión habla de asumir la mortalidad que caracteriza a todo ser humano, en línea con el deseo de morir expresado por el profeta.¹¹⁴

6.3.2 *La vida de Elías en medio de un mundo agónico*

El mundo del ciclo de Elías está dominado por la muerte, como evidencia el uso de la pareja de opuestos **חַיָּה** “vivir”, “estar vivo” (q.) – **מוֹת** “morir” (q.). El verbo **חַיָּה**, uno de los más frecuentes de la BH, remite en primera instancia al hecho de estar vivo o de permanecer con vida, aunque en los textos veterotestamentarios adquiere connotaciones muy diversas, relacionadas con el movimiento, la actividad, la buena salud, la plenitud, etc.¹¹⁵ En el ciclo de Elías solo se encuentra en el *episodio de la resucitación del hijo de la viuda, con el sentido de “volver a la vida” o “recobrar el aliento” (1 Re 17,22)¹¹⁶ y en 18,5, donde podríamos traducirlo por “mantener vivo”.

Frente a la escasísima presencia del verbo **מוֹת**,¹¹⁷ se encuentra en 1 Re 17,12.18.20; 18,9; 19.4.17 con el sentido genérico de “morir”, “perder la vida”, lexema atestiguado 630 veces en la BH.¹¹⁸

¹¹² Así opinan J. Briend, “Expérience de Dieu”, 17; M. A. Sweeney, *Kings*, 231 ; P. Zamora, *Reyes I*, 367, entre otros.

¹¹³ La crítica se divide a la hora de identificar a esos “padres”: según Schmid, apuntan a los patriarcas; *Könige*, 514. Fichtner opina que son los hombres de generaciones anteriores al servicio de Dios que renunciaron a su misión; *1 Könige*, 282; cf. F. Crüsemann, *Elia*, 55. Ehrlich concreta más y señala a los profetas; *Randglossen*, 264s; cf. G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 330; W. Thiel, *Könige*, 253s. Para Simon, Elías se está refiriendo a sus propios antepasados familiares; *Prophetic Narratives*, 202.

¹¹⁴ Esta interpretación se retrotrae a F. Josefo, *Ant*, 8.13.7 §348s. Cf. A. Šanda, *Könige*, *ad hoc*; A. Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism. A Depth-Psychological Study* (Londres 1987) 22; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 158 n. 70; M. Cogan, *1 Kings*, *ad hoc*.

¹¹⁵ H. Ringgren, “חַיָּה”, *TWAT II*, col. 882. El *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew (SDBH)*, auspiciado por Sociedades Bíblicas Unidas, todavía en proceso de edición y disponible solo en www.sdbh.org, contabiliza dieciséis usos distintos del verbo; “חַיָּה”, *SDBH*, *ad verbum*.

¹¹⁶ Cf. L. Alonso Schökel, “חַיָּה”, *DBHE*, 244.

¹¹⁷ El adjetivo **חַי** se encuentra en las imprecaciones de 1 Re 17,1.12; 18,10.15 y en 1 Re 17,23 tras la resucitación del hijo de la viuda de Sarepta; esta fórmula de juramento **חַי־יְהוָה** se encuentra 43 veces en la BH. Cf. H. Ringgren, “חַיָּה”, *TWAT II*, col. 892.

Por su parte, el habitual sustantivo נֶפֶשׁ,¹¹⁹ traducido como “aliento”, “respiración”, “garganta”, “vida”, “alma”, etc., está representado de forma desigual en los tres primeros capítulos del ciclo de Elías. Como principio vital, su uso más frecuente,¹²⁰ נֶפֶשׁ se emplea en el cap. 17 en la narración de la resucitación del hijo de la viuda. En opinión de C. Westermann, se trata de un claro ejemplo de la estrecha relación que el sustantivo hebreo establece entre los conceptos de “alma”, “vida”, “ser viviente”, “hálito” o “aliento vital”.¹²¹ נֶפֶשׁ forma parte de la petición de Elías para repetirse a continuación *verbatim* en las palabras del narrador:

תִּשָּׁב נָא נֶפֶשׁ־הַיֶּלֶד הַזֶּה עַל־קִרְבּוֹ (1 Re 17,21)

וּתִשָּׁב נֶפֶשׁ־הַיֶּלֶד עַל־קִרְבּוֹ וַיַּחֲיֵי (1 Re 17,22)

Este característico patrón de repetición de la literatura veterotestamentaria se emplea aquí para demostrar la estrecha relación entre Yahvé y su profeta; la súplica de Elías se ve respondida de inmediato con la revivificación del hijo de la viuda de Sarepta.

נֶפֶשׁ no se halla en el cap. 18 y, sin embargo, cobra gran relevancia en el cap. 19,¹²² donde lo encontramos en 19,2.3.4.10.14. En una sola ocasión se emplea para sustituir al pronombre personal y dar énfasis a la sentencia:¹²³

וַיִּשְׂאֵל אֶת־נַפְשׁוֹ לְמוֹת (1 Re 19,4)

En el resto de los casos, נֶפֶשׁ alude a la vida humana en un contexto de peligro para la misma. En concreto, 1 Re 19,10.14 emplea una de las expresiones más comunes en la BH para describir las amenazas de los enemigos, בִּקְשׁ (pi.) + נֶפֶשׁ:¹²⁴

וַיִּבְקֶשׁוּ אֶת־נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ:

El cuarto lexema en juego es הָרַג, “matar”, “dar muerte” (q), el cual crea un interesante juego de focalizaciones intertextuales en 1 Re 18-19, tal y como veremos

¹¹⁸ Cf. K.-J. Illman, “מוֹת”, *TWAT* IV, col. 768.

¹¹⁹ Según Seebass, el sustantivo se encuentra 754 veces en la BH; cf. “נֶפֶשׁ”, *TWAT* V, col. 536.

¹²⁰ Id., col. 538.

¹²¹ C. Westermann, “נֶפֶשׁ”, *DTMAT*, col. 106.

¹²² Cf. S. J. deVries, *1 Kings*, 236; F. Crüsemann, *Elia*, 54ss.

¹²³ Cf. H. Seebass, “נֶפֶשׁ”, *TWAT* V, col. 545; C. Westermann, “נֶפֶשׁ”, *DTMAT*, col. 126s.

¹²⁴ Cf. H. Seebass, “נֶפֶשׁ”, *TWAT* V, col. 547s; C. Westermann, “נֶפֶשׁ”, *DTMAT*, col. 122.

más adelante cuando analicemos su uso en contraposición a שָׁחַט. El verbo הָרַג se encuentra 108 veces en contextos narrativos de la BH;¹²⁵ en la mayoría de los casos, el sujeto es un individuo (Gn 4,8,23; Éx 2,14), aunque no faltan los ejemplos protagonizados por colectivos (Gn 20,11; Éx 5,21; 1 Re 12,27), el ángel de Yahvé (Nm 22,33) y el propio Yahvé (Éx 4,23; 13,15; Nm 11,15). En 1 Re 18,4, el verbo כָּרַח (hi.), cuyo significado básico es “cortar”, se emplea como sinónimo de הָרַג y podría traducirse como “aniquilar”, “exterminar” (cf. Am 2,3; Sof 1,4).¹²⁶ Quizás el término haya sido arrastrado desde el cap. 17, produciendo una respuesta irónica al torrente Carit –כַּרְיִית–, cuyo nombre procede de la misma raíz: el torrente que protegió la vida de Elías en 17,3 no ha podido evitar la muerte de otros profetas a manos de Jezabel.

Por último, en la sección 6.3.1 introducíamos dos verbos de movimiento que adquieren un valor simbólico asociado a la vida –קָוַם– y la muerte –שָׁכַב–. En 1 Re 17,19 encontramos שָׁכַב cuando el profeta acuesta al niño fallecido antes de reanimarlo, pero no el contrario קָוַם, cuyo valor simbólico se sustituye en la narración por la localización de la *escena: la habitación está en la parte alta de la vivienda y allí arriba es donde se produce la revivificación. El juego de contrarios sí se desarrolla en la doble *escena de 19,5-8, asociado a la ingesta de alimentos que el מַלְאָךְ pone a disposición del profeta. Este se recuesta –שָׁכַב– bajo la retama en dos ocasiones (vv. 5.6) esperando la muerte, deseo que se expresa con las siguientes palabras que pronuncia en la soledad del desierto:

רַב עֲתָה יְהוָה קַח נַפְשִׁי (1 Re 19,4)

Ese deseo de morir a manos de Yahvé se expresa físicamente en la posición recostada del profeta, abandonado a su suerte. Aunque hemos optado por interpretar a los “padres” de 1 Re 19,4 como la generación del desierto que no alcanzó a ver la tierra prometida,¹²⁷ a continuación citamos por su interés a F. Josefo, quien parafrasea el argumento de Elías

כִּי-לֹא-טוֹב אֲנֹכִי מֵאֲבֹתַי

...del siguiente modo:

¹²⁵ H. F. Fuhs, “הָרַג”, *TWAT* II, col. 486.

¹²⁶ Cf. D. Vetter, “שָׁמַר”, *DTMAT*, col 1208; L. Alonso Schökel, “כָּרַח”, *DBHE*, 372.

¹²⁷ Cf. el apartado 6.3.1.2.

Y, tras pedirle a Dios la muerte, diciendo que no era superior a sus padres para, muertos ellos, pegarse él a la vida [οὐ γὰρ δὴ κρείττων εἶναι τῶν πατέρων, ἵνα ἐκείνων ἀπολωλότων αὐτὸς ζῆν γλίχῃται], se quedó dormido junto a un árbol.¹²⁸

Pirqé de Rabbí Eliezer 29,6 va un paso más allá: obvia el deseo de morir de Elías y pone en boca de Yahvé la segunda parte de la intervención del profeta en 1 Re 19,4:

—¿Es que vas a ser tú mejor que tus padres? Jacob buyendo se puso a salvo, según está dicho: “Huyó Jacob al campo de Aram” (Os 12,13); Moisés buyendo se puso a salvo, según está dicho: “Moisés huyó del Faraón” (Ex 2,15); David buyendo se puso a salvo, según está dicho: “Se escapó David buyendo” (1 Sm 19,18). Se levantó, pues, Elías y buyó de la tierra de Israel y así se puso a salvo, como está dicho: “Se levantó, comió y bebió” (1 Re 19,8).¹²⁹

Con ello se atempera el dramatismo del TM, ya que el angustioso deseo de morir de Elías se convierte aquí en una queja ante la perspectiva de tener que huir de nuevo para salvar su vida. El binomio vida-muerte que caracteriza la narración primera se disuelve en el paralelismo que *Pirqé de Rabbí Eliezer* establece entre Jacob, Moisés, David y Elías como parte del tópico bíblico de la huida del inocente ante las amenazas de sus enemigos. Retomaremos esta cuestión en el capítulo ocho, donde otro profeta reticente a la voluntad de Yahvé, Jonás, también desea para sí la muerte.

En respuesta a la actitud de Elías, el מֹלֵאֵךְ intenta levantarlo en una primera ocasión sin éxito —קוּם אָכּוּל— (1 Re 19,5)—, tras lo cual insiste en la misma orden, solo que en esta segunda ocasión justifica la necesidad de que se alimente:

(1 Re 19,7) קוּם אָכּוּל כִּי רַב מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ

La queja de Elías רַב עָתָה se corrige y transforma en boca del mensajero en la respuesta רַב מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ,¹³⁰ haciendo del final del camino emprendido por el profeta el punto de partida de un itinerario renovado que le aleja definitivamente de la retama que estaba destinada a convertirse en su tumba.¹³¹ Finalmente, Elías “se levanta” —וַיִּקָּם— y emprende un viaje cuyo destino conoceremos al final del v. 8. La

¹²⁸ F. Josefo, *Ant* 8.13.7 §348s.

¹²⁹ M. Pérez Fernández, *Capítulos de Rabbí Eliezer*, 208.

¹³⁰ Este juego retórico ha sido puesto de relieve por J. T. Walsh, *Kings*, 267; I. Provan, *Kings*, 145; W. Thiel, “‘Es ist genug!’ Untersuchungen zu I Reg 19,4”, *ZAW* 119/2 (2007) 201-216.

¹³¹ Kuntz afirma que Elías está físicamente cansado y es muy consciente de su fracaso como profeta; *The Self-Revelation of God*, 149. En opinión de Simon, Elías ya no tiene razones para desear seguir viviendo; *Prophetic Narratives*, 201s.

siguiente secuencia verbal establece un contrapunto temático y estilístico a la huida del v. 3a –וַיֵּרָא וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ–:

(1 Re 19,8) ... וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ וַיִּשְׁתָּה וַיֵּלֶךְ ...

6.3.2.1 *La omnipresente amenaza de la muerte*

Hauser dedica “Yahweh versus Death” a analizar el tema de la lucha entre Yahvé y la muerte en 1 Re 17-19 en clave de confrontación, no solo entre Yahvé y Ba’al, sino entre Yahvé y los dioses cananeos Ba’al y Mot,¹³² este último el demonio o dios de la muerte.¹³³ En su opinión, quien amenaza a Yahvé no es Ba’al, que se ha mostrado sin poder alguno en el cap. 18, sino el dios Mot de la religión cananea. Considera que la sequía y la esterilidad son, en cierto modo, personificaciones de esa divinidad en el relato. Coincidimos con el análisis de Hauser, en el sentido de que la muerte es un elemento omnipresente que sobrevuela todo el ciclo de Elías, pero no en considerar ambos fenómenos como personificaciones de Mot. En primer lugar, porque la narración establece desde el principio la clave de lectura de toda la *trama cuando el profeta anuncia que quien está detrás de la sequía es la voluntad de Yahvé (1 Re 17,1; cf. Os 2,10). El desarrollo de los acontecimientos demostrará que el dios de Israel es el único que controla los ciclos estacionales y, en consecuencia, el único capaz de traer la lluvia y la fertilidad a los campos de Canaán, una vez que el profeta decida interceder en favor de su pueblo. La ordalía del cap. 18 es la prueba fehaciente de que Ba’al es una divinidad sin poder alguno, no para el lector, sino para los participantes en el Carmelo. En segundo lugar, aunque la polémica anti-ba’al es evidente y requerirá nuestra atención más adelante,¹³⁴ el ciclo de Elías no es el relato de una teomaquia, sino de la lucha intramundana que se establece entre las pretensiones de los adoradores de Ba’al y el partido “solo Yahvé”,¹³⁵ y de cómo Yahvé interviene a favor del resto fiel. En tercer lugar, no encontramos rastro alguno

¹³² En los relatos mitológicos, Ba’al se enfrenta a dos poderosos antagonistas: Yammu, el dios del mar (cf. KTU 1.2), y Mot, el dios de la muerte, aunque en este último caso no hay evidencias de que fuera objeto de culto. Cf. W. Herrmann, “Baal”, *DDDB*, 135; J. F. Healey, “Mot”, *DDDB*, 598-601.

¹³³ A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, 12. El dios Mot es uno de los dioses caóticos que desafían a Ba’al (cf. KTU 1.5 v-vi). En los textos se le presenta como una divinidad hambrienta que devora indiscriminadamente toda forma de vida, ya sean dioses u hombres (KTU 1.5 ii:2-4; 1.6 ii:17-19), de ahí su fuerte conexión con el inframundo.

¹³⁴ Cf. la sección 6.3.4.1, donde se analiza el tono paródico del episodio del Carmelo.

¹³⁵ Cf. n. 72.

de santuarios, ritos, oficiantes o cultores de Mot; en cambio, 1 Re 18 nos sitúa en un santuario del Carmelo dedicado a Ba'al (18,19), asistimos a los ritos estériles que se realizan en dicho santuario por parte de una ingente cantidad de sacerdotes (18,26.28s) y conocemos la existencia de una gran parte de la población israelita seducida por el culto a Ba'al (18,21-22.37; 19,10.14), así como el patrocinio oficial de la monarquía omrida (18,19).

A) La muerte asume diferentes formas en el ciclo de Elías. **En primer lugar**, algunas de ellas parecen hacer realidad las advertencias de textos como Lev 26; Dt 28-32, interpretando la sequía, la hambruna, la esterilidad de los campos o la enfermedad como **consecuencias directas de la infidelidad de Israel a la Alianza establecida con Yahvé**.

a) La sequía. Los dos primeros capítulos insisten en repetidas ocasiones en la carestía de agua:

- 1) Hasta el torrente Carit, que había sido elegido por el mismo Yahvé para proteger a su profeta, termina por secarse (1 Re 17,7).
- 2) Abdías presume como si se tratara de un gran logro de haber conseguido agua para los profetas escondidos en las cuevas tres años después de que comenzara la sequía (1 Re 18,4.13).
- 3) La enorme cantidad de agua que Elías emplea durante la ordalía (1 Re 18,34s) no solo va a demostrar el gran poder ígneo de Yahvé al consumir hasta la última gota; semejante derroche demuestra que el agua también es posesión de Yahvé y anticipa la gran tormenta que caerá sobre el territorio (18,45), en clara polémica con las pretensiones de Ba'al.¹³⁶
- 4) En 1 Re 18,41s; 19,6.8 apreciamos el modismo “comer y beber”. En 18,42, Ajab obedece a la orden del profeta, que incluye ambas acciones –cf. la serie de verbos en 18,41 **עָלָה אָכַל וּשְׁתָּה**–. Pero, curiosamente, en 19,6.8 Elías come y bebe en respuesta a la orden del **מִלְאָךְ**, que en este caso solo incluye el “¡come!” –**קֹם אָכֹל**– (19,5.7)–. Aunque no debemos sobreinterpretar este dato, ya que con toda probabilidad es una simple fórmula estereotipada¹³⁷ que

¹³⁶ Cf. F. E. Woods, *Water and Storm Polemics against Baalism in the Deuteronomistic History* (Nueva York 1994) 97-103.

¹³⁷ J. Gamberoni, “שְׁתָּה”, *TWAT* VII, col. 511s.

ánima a que la persona hambrienta¹³⁸ se sacie, no deja de llamar la atención en el contexto de la sequía.

b) La hambruna. La sequía que se prolonga durante tres años provoca una terrible hambruna al disminuir la cantidad de alimentos disponibles (cf. 1 Re 18,2).¹³⁹ El relato de 1 Re 17 ilustra la carestía con la sub-trama en torno a la viuda de Sarepta, cuando comienzan a faltar hasta los productos más básicos para la subsistencia, como son la harina y el aceite que en aquellas sociedades solían almacenarse hasta la siguiente cosecha, que en esta ocasión se ha echado a perder.

La hambruna se prolonga metafóricamente en la huida que Elías emprende en el cap. 19, ya que decide dejarse morir en medio del desierto, y no es hasta la segunda intervención del **נֹלֵאֵם** que come y recobra las energías necesarias para retomar el camino.

c) La esterilidad de los campos. Tras tres años de sequía, ni siquiera queda hierba en el campo para las caballerías del rey, que están a punto de morir de inanición (18,5). El narrador omnisciente pone de relieve la preocupación del rey por sus caballos y mulos –es decir, por su ejército, cf. 1 Re 10,26– en 18,5s, cuando Ajab recorre su reino en busca de agua y pastos con la ayuda de Abdías. De modo sutil, esta frenética actividad para evitar la muerte de los animales contrasta con la total inactividad del monarca ante la prolongada hambruna que sufre la población (18,2), cuyo sufrimiento no tiene repercusión alguna en sus decisiones o en sus actuaciones a lo largo del capítulo.¹⁴⁰

d) La enfermedad. La sequía y la hambruna son acompañadas de enfermedades que se ceban con los más débiles: niños, enfermos y ancianos. El ciclo de Elías también refleja esta realidad con la enfermedad y el fallecimiento del hijo de la viuda, resucitado por el profeta Elías (1 Re 17,17-24).

¹³⁸ Algunos apuestan por el final de un tiempo de ayuno que Ajab habría realizado para terminar con la sequía (cf. Jue 20,26; 1 Sm 14,24ss; Jl 1,14; 2,12.15); cf. P. Berlyn, “Elijah’s Battle for the Soul of Israel”, *JBQ* 40/1 (2012) 59.

¹³⁹ La hambruna asociada a la sequía es una calamidad temida en la BH, cf. Gn 12; 26,41-45; Jer 14,2-6; Rut 1.

¹⁴⁰ Cf. D. Pruin, *Geschichten und Geschichte*, 39.

B) Un segundo argumentario de la muerte en el ciclo de Elías, más importante que el primero, gira en torno a las **luchas religiosas** entre los seguidores de Ba'al y el partido "solo Yahvé".¹⁴¹ La violencia incluye desde las amenazas verbales de Jezabel que sufre el propio profeta¹⁴² a la persecución que desemboca en el asesinato del partido opositor.

a) La persecución de los profetas de Yahvé. Ya en 1934, Jepsen consideraba que la persecución de los profetas unifica el relato de la sequía y 1 Re 19:

*Que existe cierto tipo de conexión con los capítulos 17-18 queda demostrado por el hecho de que ambos capítulos presuponen la persecución de los profetas, aunque no se narre tal cual. Dicha persecución es la causa de la desesperanza de Elías; le empuja a huir al Horeb, ya que de lo contrario acabará muerto, como el resto de los profetas de Yahvé.*¹⁴³

Jezabel irrumpe en la narración como un agente de muerte que busca acabar con los profetas de Yahvé (1 Re 18,4),¹⁴⁴ al tiempo que favorece a los profetas de Ba'al y Astarté (18,19). Solo la intervención de Abdías logra evitar el exterminio del partido yahvista. Aquí encontramos otro de esos espejos deformantes que surgen de la lectura intertextual del relato de la sequía y la teofanía de 1 Re 19. El narrador relata la actuación protectora de Abdías en 18,4 del siguiente modo:

וַיְהִי בַּהֲכַרִּית אִיזָבֵל אֶת נְבִיאֵי יְהוָה וַיִּקַּח עֲבָדָיָהּ מֵאֶה
נְבָאִים וַיַּחְבִּיֵם חֲמֹשִׁים אִישׁ בְּמַעְרָה וְכָל־כָּלָם לָחֶם וּמֹיִם

¹⁴¹ Cf. P. Zamora, *Reyes I*, 359s.

¹⁴² Burney traduce de forma muy enfática la amenaza: *As surely as you are Elijah and I am Jezebel...*; *Notes*, 229. Napier interpreta la sentencia del siguiente modo: *You may be a prophet, but I am royalty; Word of God, Word of Earth* (Filadelfia 1976) 58s. Cogan sigue esta misma idea y parafrasea la expresión del siguiente modo: *You may be Elijah, but I am Jezebel; 1 Kings*, 450. Sin embargo, Peake atempera el nivel de amenaza al considerar que la sentencia parece más bien el intento de expulsar al profeta de su territorio, demostrando con ello su incapacidad de acabar con Elías; "Elijah and Jezebel: the Conflict with the Tyrian Baal", *BJRL* 11/2 (1927) *ad hoc*. Coinciden U. Simon, *Prophetic Narratives*, 200; R. J. Merez, "Jezebel's Oath", 257-259.

¹⁴³ A. Jepsen, *Nabi*, 63.

¹⁴⁴ Esta es una de las cuestiones más debatidas en la investigación reciente, ya que se duda de la credibilidad histórica de semejante violencia. Entre los autores que defienden la historicidad de los relatos que hablan de la persecución de los profetas yahvistas por parte de Jezabel se encuentra M. S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Nueva York 1990) 45. Cf. T. Rusak, "The Clash of Cults on Mount Carmel: Do Archeological Records and Historical Documents Support the Biblical Episode of Elijah and the Ba'al Priests?", *SJOT* 22/1 (2008) 29-46.

Cuando poco después se encuentra con Elías, el relato emplea uno de los recursos estilísticos más característicos de la BH, como es la repetición *verbatim* en boca de Abdías del relato anterior (18,13), creando un juego auto-referencial que confirma al lector que el personaje de Abdías es fiable:

הלא־הגִּדְ לְאֲדֹנָי אֶת אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי בְּהָרְגִי אִיזָבֵּל אֶת
נְבִיאֵי יְהוָה וְאַחַבָּא מִנְּבִיאֵי יְהוָה כִּמְאֵה אִישׁ חֲמוּשִׁים
חֲמוּשִׁים אִישׁ בְּמַעֲרָה וְאָכַלְכֶּלֶם לֶחֶם וּמַיִם

Sin embargo, Elías afirma en 1 Re 18,22 que se ha quedado solo, sin tener en cuenta a los cien profetas ocultos.¹⁴⁵ En el cap. 19 repite su lamento por ser el único profeta vivo que ha sobrevivido a la persecución religiosa (vv. 10.14),¹⁴⁶ y en este caso es el propio Yahvé quien le confirmará que existe un resto de siete mil fieles yahvistas. Como apuntábamos en el apartado 2.4, el narrador omnisciente, creíble y fiable es una de las peculiaridades que caracterizan la narrativa bíblica. El conflicto entre las palabras de Elías y del narrador podría convertir al profeta en un simple mentiroso o en un personaje poco fiable, pero los juramentos que se encuentran en los caps. 17-18 parecen apuntar en otra dirección:

PERSONAJE	TEXTO	JURAMENTO
Elías	1 Re 17,1	חִי־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו אִם־יְהִיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם־לִפִּי דְבָרִי
	1 Re 18,15	חִי יְהוָה צְבָאוֹת אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו...
La viuda de Sarepta	1 Re 17,12	חִי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ...
Abdías	1 Re 18,10	חִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ...

Tabla 16. Los juramentos de 1 Re 17-18.

¹⁴⁵ Cf. K. R. R. Gross Louis, “Elijah and Elisha”, 190; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 105; F. Flannery, “‘Go Back the Way You Came’: An Internal Textual Critique of Elijah's Violence in 1 Kings 18-19”, en B. E. Kelle y F. R. Ames (eds.), *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (Atlanta 2008) 166.

¹⁴⁶ Algunos exégetas relativizan la gravedad de estas palabras. En la sentencia “solo yo he quedado”, Rehm no ve más que una petición tácita de ayuda; *Könige*, 188. Por su parte, Gray lo considera un caso de hipérbole enfática, característica de la cultura semita; *Kings*, 410.

Las dos imprecaciones en boca de Elías aluden a Yahvé como

אֲשֶׁר עִמָּדָתִי לְפָנָיו

...lo cual encaja a la perfección, no solo con el significado de su propio nombre –“Yahvé es mi Dios”–,¹⁴⁷ sino con el celo del que hace gala en los tres capítulos (1 Re 17,1; 18,22-39; 19,10.14). Respecto de la primera cuestión, Pyper apunta que el nombre de Elías incluye una ambigüedad semántica que permite traducirlo de dos modos: “Yahvé es Dios” o “Yahvé es mi Dios”. Si el énfasis se encuentra en la divinidad, el nombre del profeta proclama la lealtad exclusiva al dios Yahvé; si por el contrario el énfasis está en el posesivo “mi Dios”, Elías pretende tener la posesión e incluso el control sobre Yahvé.¹⁴⁸ A favor de esta segunda posibilidad apuntan los dos siguientes juramentos de la tabla: cuando la viuda –una extranjera pagana– y Abdías –un judío devoto– se refieren a la divinidad, lo hacen mediante la expresión **יְהוָה אֱלֹהֵי**, como si la vocación profética de Elías implicara una pertenencia exclusiva que ningún otro profeta puede ostentar, algo que le aboca al aislamiento y la más radical soledad. Si en 1 Re 17-18 ésta tiene un tono triunfal que convierte a Elías en un héroe de la fe sin parangón,¹⁴⁹ en 1 Re 19 parece indicar sin embargo su incapacidad para descubrir a otros fieles yahvistas que se encuentran en su misma situación (cf. 1 Re 19,18).¹⁵⁰

Respecto de la segunda cuestión, el celo que Elías manifiesta en 1 Re 19,10.14 conecta el *episodio con la masacre de los profetas de Ba'al en el cap. 18 y nos

¹⁴⁷ Cf. Gray, quien apunta que “Yahvé es mi Dios” bien podría considerarse un signo de su misión; *Kings*, 336.

¹⁴⁸ H. S. Pyper, “The Secret of Succession. Elijah, Elisha, Jesus and Derrida”, en A. K. M. Adam (ed.), *Postmodern Interpretations of the Bible –A Reader* (San Luis 2001) 61. En su opinión, el nombre sirve para deslegitimar cualquier pretensión de adquirir derechos de propiedad sobre un Dios que traspasa las fronteras humanas. Cf. J. W. Olley, “YHWH and His Zealous Prophet”, 30; F. Flannery, “Go Back the Way You Came”, 162s.

¹⁴⁹ La singularidad de la que Elías hace gala en el relato de la sequía establece un contraste irónico con la queja que entona en el desierto en 1 Re 19,4, al no considerarse mejor que sus padres. Más allá de la identificación exacta de esos “padres” –cf. el comentario al final de la sección 6.3.1.2–, la narración establece el reverso de su pretendida singularidad. Cf. J. W. Olley, “YHWH and His Zealous Prophet”, 39.

¹⁵⁰ La salida de escena del criado acentúa todavía más esta cualidad (1 Re 19,3). En opinión de Brueggemann, la existencia de siete mil fieles yahvistas rechaza la autocompasión de que hace gala el profeta al considerarse el único superviviente; *Kings*, 238. Savran dirá que la soledad no es signo de su grandeza, sino de su insuficiencia, de ahí que Yahvé le ordene nombrar a tres ayudantes en 1 Re 19,15-18; *Encountering the Divine*, 214s.221.

conduce directamente al segundo de los aspectos que analizaremos del argumentario de la muerte que se centra en las luchas religiosas.

b) Los crímenes religiosos. Abdías recuerda a Elías cómo protegió a los profetas de Yahvé cuando Jezabel comenzó la matanza (1 Re 18,13) y le recrimina que su encargo de visitar al rey (cf. 18,8) puede provocar su propia muerte a manos de Ajab (18,12.14). Cuando el profeta entona su lamento ante Yahvé en el Horeb, una de sus quejas es que los propios israelitas han asesinado a los profetas (19,10.14). En todos estos contextos se emplea **הָרַג** para calificar la persecución asesina llevada a cabo por los partidarios de Ba'al –los reyes Ajab y Jezabel y los israelitas idólatras–, un término que bien podría traducirse en este contexto por “masacrar” o “exterminar”.

Sin embargo, el narrador describe la matanza de los sacerdotes de Ba'al en el torrente Quisón empleando el verbo **שָׁחַט** (q), “matar”, verbo que en la BH se encuentra mayoritariamente en contextos rituales para describir la forma de sacrificar los animales que se ofrecen a Yahvé (Éx 12,21; 29,11.16.20; 34,25; Lv 1,5.11; 3,2.8.13 *et passim*), de ahí que a menudo se traduzca por “sacrificar” o “inmolar”¹⁵¹ –quizá no sea casualidad que también se emplee en Gn 22,10 en referencia al “sacrificio” de Isaac–.¹⁵² El término reaparece en 2 Re 10, cuando se narra el exterminio de todos los descendientes de la dinastía omrida a manos de Jehú, cerrándose el círculo que se abría con las palabras de juicio que Elías pronuncia en 1 Re 21,20-22. El crimen se enmarca en el típico esquema deuteronomista “profecía-cumplimiento” y adquiere así tintes religioso-sacrales.¹⁵³

En 1 Re 19,1 encontramos un interesante juego de focalizaciones en el uso de **הָרַג**; en el discurso indirecto con el que Ajab informa a la reina de la muerte de los sacerdotes¹⁵⁴ leemos –obsérvese el juego sonoro que produce **הָרַג-הָרַב-הָרַג**–:

וַיִּגַד אֶחָאֵב לְאִיזָבֵל [...]

¹⁵¹ Cf. R. E. Clements, “שָׁחַט”, *TWAT* VII, col. 1215s; L. Alonso Schökel, “שָׁחַט”, *DBHE*, 756.

¹⁵² En opinión de Clements, en el relato de la *aquedá* se solapan el sentido cúlctico y el estrictamente secular del verbo; “שָׁחַט”; *TWAT* VII, col. 1217.

¹⁵³ Por el contrario, Clements considera que en 1 Re 18 y 2 Re 10 el verbo se emplea únicamente en sentido profano para describir el ajusticiamiento de los enemigos, ya sean políticos o religiosos; *id.*, col. 1218.

¹⁵⁴ Es uno de los pocos ejemplos de estilo indirecto; como apuntábamos en el apartado 2.4, en la narrativa veterotestamentaria predomina el estilo directo; cf. R. Alter, *Art*, 63-87. En el caso de 1 Re 19, en torno al 45% del texto está dedicado al discurso directo.

כָּל־אֲשֶׁר הָרַג אֶת־כָּל־הַנְּבִיאִים בְּחָרָב¹⁵⁵ (1 Re 19,1)

Aplica, por tanto, el mismo verbo que en 1 Re 18,13, solo que en este caso se refiere a la persecución realizada por el partido de Yahvé en contra de los seguidores de Ba'al. Es decir: el empleo de הָרַג está cargado de ideología al calificar las muertes del partido contrario como crímenes y refleja en el nivel lingüístico la confrontación de las dos facciones religiosas en lucha.

La retórica del celo de Yahvé empleada en 1 Re 19 intensifica todavía más la polémica contra el ba'alismo y la función que el profeta desempeña en el ciclo de Elías como defensor del yahvismo. El sustantivo קִנְאָה se encuentra 43 veces en el TM¹⁵⁶ y es un término ambiguo con un amplio registro semántico: puede indicar tanto protección como agresión, de ahí que podamos traducirlo por “pasión” amorosa (Cant 8,6), “compasión” (Jl 2,18; Zac 1,14; Is 63,15; Ez 39,25), “celos” (Num 5,12-31), “envidia” (Gn 26,14); “indignación” (Ez 16,38), “celo” (1 Re 19,10.14; 2 Re 19,3.11; Is 9,6; 26,11; 37,32; Ez 16,18.42; 23,25) o “cólera” (Nm 25,11; Dt 29,19; Ez 23,25; 38,19; Sof 1,18; 3,8).

El duplicado léxico קִנְאָה קִנְאָתִי de 1 Re 19,10.14 nos sitúa en el ámbito religioso-teológico con una expresión intensificada de un verbo que ya es de por sí intenso,¹⁵⁷ por lo que DeVries opta por traducir esta expresión del siguiente modo: *I have been furiously zealous for Yahweh*.¹⁵⁸ En opinión de Savran, deberíamos relacionar la expresión קִנְאָה קִנְאָתִי con la venganza violenta a la luz de textos como Éx 20,2; Nm 25,11.13; 2 Re 10,16-28; Sal 78,58.¹⁵⁹ En este sentido, varios autores han puesto de relieve la relación entre Elías y Fineés/Pinjás, que se tematiza al identificar ambas

¹⁵⁵ Los LXX añaden γυναικι αὐτοῦ tras el nombre de Jezabel y leen καὶ ὡς ἀπέκτεινεν τοὺς προφήτας ἐν ῥομφαίᾳ, en lugar de la expresión hebrea del TM

וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר הָרַג אֶת־כָּל־הַנְּבִיאִים בְּחָרָב:

En opinión de Cogan, es una expresión redundante que debería omitirse, como hacen el resto de versiones, salvo el targum; *1 Kings*, 450.

¹⁵⁶ Cf. G. Sauer, “קִנְאָה”, *DTMAT* II, col. 815.

¹⁵⁷ Según Williams, el infinitivo absoluto suele tener un sentido intensivo; *Hebrew Syntax: An Outline* (Toronto 1976²) 37-38. Cf. W. Brueggemann, *Kings*, 235; N. Fernández Marco y M. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *Septuaginta II*, 367.

¹⁵⁸ S. J. deVries, *1 Kings*, 237.

¹⁵⁹ G. Savran, *Encountering the Divine*, 145. Uno de los sentidos figurados del lexema אָשׁ resulta muy revelador en el ciclo de Elías, ya que קִנְאָה puede considerarse sinónimo de אָשׁ desde el punto de vista metafórico; cf. la expresión בָּאֵשׁ קִנְאָתִי (Ez 36,5; Sof 1,18; 3,8). Cf. V. Morla, *El fuego en el Antiguo Testamento: estudio de semántica lingüística* (Valencia 1988) 188.

figuras en obras tan antiguas como el *Pseudo-Filón* y el targum *Pseudo-Jonatán*.¹⁶⁰ *Pirqé de Rabbí Eliezer* 29,6 recrea el diálogo entre Yahvé y Elías enfatizando también el celo del profeta:

*El Santo, bendito sea, se le reveló y le preguntó: —¿Qué te trae por aquí, Elías? —El celo me consume —respondió. Díjole el Santo, bendito sea: —Tú siempre estás lleno de celo. Te llenaste de celo en Sittim contra las inmoralidades —como está dicho: “Pinjás, hijo de Eleazar (Nm 25,11)” — y sigues aquí lleno de celo. ¡Por tu vida! Que Israel no practicará la alianza de la circuncisión sin que tú la veas con tus propios ojos.*¹⁶¹

Volviendo al TM, la extrema brutalidad ejercida contra los profetas de Ba‘al en el torrente Quisón (1 Re 18,40) es una demostración excesiva del celo que Elías afirma sentir por Yahvé. Al igual que la divinidad exige una adhesión inquebrantable de su pueblo —el adjetivo **נָפֵץ** se predica de Yahvé en Éx 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15—¹⁶² el profeta de Tisbe no solo pretende ser el único representante legítimo de la divinidad,¹⁶³ sino que su actitud en el Horeb también parece insinuar que se cree con derechos exclusivos adquiridos, hasta el punto que Reiss llega a calificarlo de “fundamentalista”.¹⁶⁴

¹⁶⁰ *Liber Antiquitatum Biblicarum* o *Pseudo-Filón*, 48,1; *Targum Pseudo-Jonatán*, comentarios a Éx 4,13; 6,18; 40,10; Nm 25,12; Dt 30,4. Cf. R. Zion, *Beiträge zur Geschichte und Legende des Propheten Elia* (Berlín 1931); R. Hayward, “Phinehas —the Same as Elijah: The Origins of a Rabbinic Tradition”, *JJS* 29 (1978) 22-34; J. W. Olley, “YHWH and His Zealous Prophet”, 40s; W. Brueggemann, *Kings*, 241; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 205.208; J. M. Cohen, “Phinehas, Elijah & Circumcision”, *JBQ* 41/1 (2013) 14-18.

¹⁶¹ M. Pérez Fernández, *Capítulos de Rabbí Eliezer*, 208.

¹⁶² Alrededor de la mitad de los usos del adjetivo **נָפֵץ** alude al celo de Yahvé; cf. E. Reuter, “**נָפֵץ**”, *TWAT* VII, col. 58. El celo está directamente relacionado con el carácter ígneo de la divinidad; frente a la idolatría del pueblo, la literatura deuteronomista presenta a un Yahvé ígneo (cf. Dt 9,3) y celoso que se manifiesta como un fuego destructor y anuncia el castigo de quienes adoran a otros dioses (Dt 4,24; 5,9; 6,15; 29,20; 32,16.21; Jos 24,13; 1 Re 14,22; 19,10.14; 2 Re 10,16). Según Hamp, detrás de algunos de estos textos se encuentra la figura de la guerra santa, donde el rayo y el fuego son instrumentos del juicio divino (Gn 19,23ss; Nm 16,35; Lv 10,2; Am 1,4.7.10.12.14; 2,2.5; Jer 17,27; 49,27; Ez 38,22; 39,6; Os 8,14); “**נָפֵץ**”, *TWAT* I, col. 459. Cf. V. Morla, *El fuego en el Antiguo Testamento*, 73s; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 174.

¹⁶³ En opinión de Hauser, Elías demuestra tener un concepto exagerado de su papel en la lucha contra Ba‘al, creyéndose indispensable; “Irony and the Unmasking”, 75.

¹⁶⁴ M. Reiss, “Elijah the Zealot: A Foil to Moses”, *JBQ* 32/3 (2004) 178. Es interesante notar que F. Josefo elimina el celo de Elías de su relato: son los israelitas quienes asesinan a los profetas de Ba‘al en 1 Re 18,40 (cf. *Ant* 8.13.7 §343) y el duplicado léxico **קָנָה קָנָה** de 1 Re 19,10.14 desaparece en *Ant* 8.13.7 §350.352. Cf. L. H. Feldman, *Studies in Josephus’s Rewritten Bible* (Leiden 1998) 302s.

c) El miedo. El miedo recorre todo el ciclo de Elías, estableciendo una nueva *transvalorización, en este caso de la figura del profeta. En el relato de la sequía, Elías es una figura amenazante que provoca temor a su alrededor, como toda fuerza asociada a lo *fascinans et tremendum*, por emplear la clásica expresión de Otto.¹⁶⁵ Aunque es cuestionable que Ajab sienta miedo ante Elías —cf. 1 Re 18,17, cuando le acusa de ser “el azote” de Israel—,¹⁶⁶ no cabe duda que en 1 Re 17,18 la viuda de Sarepta teme que la presencia del profeta haya provocado la muerte de su hijo. En 18,9.12, Abdías muestra su temor ante la posibilidad de que cuando se presente ante el rey, tal y como le pide Elías, su extraño comportamiento le cause la muerte. No está en juego su devoción yahvista, ya que no ha temblado a la hora de esconder a los cien profetas supervivientes en cuevas para evitar que caigan en manos de Jezabel (18,4.13). Y aquí es donde encontramos una vez más el espejo deformante: en el cap. 19 será un Elías atemorizado¹⁶⁷ quien busque refugio en una cueva huyendo de las amenazas de la reina (19,9),¹⁶⁸ las cuales lograrán convertir al profeta en una figura más cercana al remiso Abdías de 1 Re 18,7-16 que al anterior Elías victorioso.

Tg Jon parece resaltar el temor de Elías a ser asesinado cuando cambia la frase del TM **לְקַחְתָּהּ אֶת־נַפְשִׁי** por el más enfático “buscan mi vida para matarme” en 1 Re 19,10.14.¹⁶⁹ Quien acaba de pasar a cuchillo a los sacerdotes de Ba‘al en el capítulo anterior desea que el mismo Dios en nombre de quien ha causado una matanza le quite ahora la vida —**לְקַח נַפְשִׁי**—. Un pequeño toque de *ironía dramática, en este caso dirigido contra el profeta: desea morir, ¡pero no a manos de Jezabel!¹⁷⁰

¹⁶⁵ Recordemos que, en opinión de Rofé, el mensaje subyacente a las leyendas proféticas sería mostrar el temor reverencial que el “hombre de Dios” provoca en su entorno; *The Prophetic Stories*, 13-18.

¹⁶⁶ Con toda probabilidad, el rey lo está acusando de subversivo. Elías no solo es una amenaza desde el punto de vista religioso, sino también político, ya que está llevando a la ruina al país debido a la prolongada sequía y ello cuestiona la capacidad del monarca como sostenedor del orden cósmico y social. Más tarde exterminará a los profetas de Ba‘al, sin duda un grupo que legitimaba la corona en manos de los omridas.

¹⁶⁷ Así A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, 60.71s; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 110. Otros autores atemperan el miedo en la reacción de Elías, cf. R. L. Cohn, “Literary Logic”, 342; S. Tonstad, “Limits of Power”, 256.

¹⁶⁸ Kissling también atribuye al miedo la actitud de Elías junto a la cueva cuando Yahvé le anuncia que pasará ante él; *Reliable Characters*, 102.144. Su argumentación sigue en parte la de R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 101s.

¹⁶⁹ Traducción de la edición inglesa de D. J. Harrington y A. J. Saldarini, *Targum Jonathan*, 254.

¹⁷⁰ Cf. M. Cogan, *1 Kings*, 451; W. Thiel, *Könige*, 249.

6.3.2.2 *El cuidado nutricio de Yahvé*

La alimentación ocupa un lugar central en la *trama de los caps. 17-19.¹⁷¹ Como queda dicho, es un elemento característico de las tradiciones legendarias del desierto (Éx 16; 32-34; Nm 11; 22-24; etc.) y en el macro-relato del ciclo de Elías actúa como contrapunto a la hambruna que recorre los tres capítulos. En todos los casos, el cuidado nutricio que Yahvé muestra por su profeta es mediado: 1) junto al *wadi* Carit, los cuervos alimentan a Elías a instancias de Yahvé (17,3-6); 2) la generosidad mostrada por la viuda de Sarepta se ve recompensada por la multiplicación de la harina y el aceite en su casa, lo que evita una muerte segura de la pequeña familia (17,8-16); 3) el **נֹלֵאֵךְ** alimenta por dos veces a un Elías exhausto que solo desea morir (19,5-8).

Junto a estos tres *micro-relatos de alimentaciones milagrosas,¹⁷² los tres primeros capítulos del ciclo de Elías reflejan la preocupación de los diferentes personajes por poder alimentarse de día en día, algo característico de una economía de subsistencia.¹⁷³ Los verbos empleados son los dos más habituales para describir las funciones biológicas básicas de personas y animales: **אָכַל** (q), “comer”, con un total de 809 veces en hebreo y 7 en arameo¹⁷⁴ (cf. 1 Re 17,12.15; 18,19.41.42; 19,5.6.7.8.21), y **שָׁתָה** (q), “beber”, que se encuentra 270 veces en la BH¹⁷⁵ (cf. 1 Re 17,4.6.10; 18,41.42; 19,6.8). El único caso digno de mención especial es 1 Re 18,38, donde **אָכַל** (q) se emplea en sentido metafórico o traslaticio para describir la total consumición¹⁷⁶ del sacrificio ofrecido por Elías:

¹⁷¹ Cf. R. L. Cohn, “Literary Logic”, 346. Para un análisis de este motivo en todo el ciclo de Elías, cf. D. Pruijn, *Geschichten und Geschichte: Isebel als literarische und historische Gestalt* (Gotinga 2006) 38-45.

¹⁷² Simon menciona otro suceso milagroso, como es que Elías camine cuarenta días sin necesidad de comer ni beber, gracias a la fuerza portentosa de la alimentación traída por el mensajero de Yahvé; *Prophetic Narratives*, 204.

¹⁷³ Para un análisis de las condiciones socioeconómicas de la Edad del Hierro en Palestina, cf. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, 2 vols. (Madrid 1975); I. Finkelstein y N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados* (Madrid 2003); A. ben-Tor (ed.), *La arqueología del Antiguo Israel* (Madrid 2004); R. Kessler, *Historia social del Antiguo Israel* (Salamanca 2013).

¹⁷⁴ G. Gerleman, “**אָכַל**”, *DTMAT I*, col. 223.

¹⁷⁵ J. Gamberoni, “**שָׁתָה**”, *TWAT VII*, col. 509. Las estadísticas propuestas por Gerleman ofrecen, sin embargo, un total de 216 veces; “**שָׁתָה**”, *DTMAT II*, col. 1277.

¹⁷⁶ **אָכַל** se utiliza en sentido metafórico para aludir a acciones destructivas o adversas en general, y con frecuencia tiene como sujeto el fuego (unas 70 veces), como es nuestro caso

וַתִּפֹּל אִשְׁיָהוּהָ וַתֹּאכַל אֶת־הָעֵלֶה...¹⁷⁷

Desde una perspectiva teológica, es importante notar que la alimentación en el caso de la viuda (1 Re 17,10-16), de Abdías (18,4.13) y de Jezabel (18,19) es una actividad cargada de significado religioso,¹⁷⁷ ya que se asocia con el patrocinio de las divinidades en disputa: alimentar equivale a respaldar la causa de Yahvé o de Ba'al.

La única bebida mencionada es el elemento natural “agua”, el usual sustantivo מַיִם que se encuentra 580 veces en la BH¹⁷⁸ (1 Re 17,10; 18.4.5.13;¹⁷⁹ 19,6). En opinión de Gamberoni, que el texto hebreo incluya el agua potable como objeto del verbo שָׁתָה en el ciclo de Elías es un caso excepcional que indica una importante carestía, ya que por regla general en la BH solo se explicitan otro tipo de bebidas consumidas (vino, leche, etc.).¹⁸⁰

La comida más repetida en el relato de la sequía es el alimento básico de Oriente Medio, el pan. Se emplea el sustantivo לֶחֶם (1 Re 17,6.11; 18,4.13), término común en la BH documentado 300 veces.¹⁸¹ Aunque לֶחֶם también se emplea como término genérico para referirse a la “comida”, la carestía que caracteriza los relatos nos lleva a interpretarlo en sentido restrictivo. También refuerza esta idea la forma en que 1 Re 17 describe la alimentación de Elías en el torrente Carit, distinguiendo entre בָּשָׂר y לֶחֶם:

וְהָעֲרָבִים מִבְּיָאִים לוֹ לֶחֶם וּבָשָׂר בַּבֶּקֶר וְלֶחֶם בְּעֵרֶב... (1 Re 17,6)

En los tres primeros capítulos del ciclo de Elías también encontramos la “torta cocida”, עֲגָה (1 Re 17,13; 19,6), el “pasto” de los caballos y mulos mencionado en 1 Re 18,5 –הֲצִיר–¹⁸² y la “carne” –בָּשָׂר–¹⁸³ que le proporcionan los cuervos al profeta

(cf. Éx 24,17; Lev 9,24); cf. M. Ottoson, “אָכַל”, *TWAT* I, col. 254s; G. Gerleman, “אָכַל”, *DTMAT* I, col. 223s.

¹⁷⁷ Cf. R. L. Cohn, “Literary Logic”, 346.

¹⁷⁸ F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “מַיִם”, *BDB*, 565.

¹⁷⁹ Dejamos fuera las referencias al agua en la ordalía del Carmelo (1 Re 18,34.35.38), ya que no forman parte del contexto alimenticio que estamos analizando.

¹⁸⁰ J. Gamberoni, “שָׁתָה”, *TWAT* VII, col. 510s.

¹⁸¹ Cf. W. Dommershausen, “לֶחֶם”, *TWAT* IV, col. 538.

¹⁸² Este sustantivo es el empleado para referirse a la hierba que sirve de alimento tanto a los animales del campo como a los ganados; cf. Ch. Barth, “הֲצִיר”, *TWAT* III, col. 138.

¹⁸³ Las 270 veces que se encuentra el sustantivo en la BH pueden clasificarse en dos significados básicos: 1) בָּשָׂר como “carne”, que incluye el sentido de “alimento”, y 2) בָּשָׂר

en el torrente Carit para que se alimente (17,6). El sacrificio ritual de los dos bueyes que Eliseo realiza en 1 Re 19,21 antes de pasar al servicio de Elías sirven para invitar a todos sus allegados a comer carne –de nuevo, el término **בָּשָׂר** en 19,21–,¹⁸⁴ algo excepcional en la dieta habitual de estas sociedades.

Uno de los espejos deformantes más interesantes es el que se produce entre la alimentación de la viuda de Sarepta y la alimentación en el desierto de la mano de un –¿o dos?– mensajero(s).¹⁸⁵ Los contactos son, posiblemente, los más singulares y explícitos de todo el ciclo de Elías y, por tanto, los más importantes:¹⁸⁶ el sustantivo **צִפְחָת**, “recipiente” (1 Re 17,12.14.16;¹⁸⁷ 19,6), que solo se encuentra siete veces en la BH –cuatro de ellas en el ciclo de Elías–, y el elegido para nombrar la torta cocida sobre las piedras, **עֲנָה**, “hogaza”¹⁸⁸ (1 Re 17,13; 19,6), que aparece igualmente en siete ocasiones. Para su preparación se necesitan dos productos básicos que se elaboraban a partir de cultivos tradicionales de la zona: harina –**קִמְחָה**– y aceite –**שֶׁמֶן**–, cf. 1 Re 17,12-14.¹⁸⁹ Los términos **צִפְחָת** y **עֲנָה** se emplean en un contexto de necesidad extrema, en el que la intervención divina es la única forma de suplir las necesidades básicas de los implicados con un alimento que quizás alude a la humilde comida de los más pobres, entroncando así con la especial protección que Yahvé muestra en la teología deuteronomista por huérfanos, viudas y extranjeros (cf. Dt 10,18 *et passim*). El sumario de 1 Re 17,15s indica el resultado de la intervención divina: el sostenimiento de la vida de Elías, la viuda y su hijo durante un largo periodo de tiempo, incluso en tierra extranjera.

como “cuerpo”, ya sea de personas o animales. Cf. N. P. Bratsiotis, “**בָּשָׂר**”, *DTAT* I, col. 867.

¹⁸⁴ Uno de los usos más habituales de **בָּשָׂר** es, precisamente, en el contexto ritual para referirse a la carne de los animales sacrificados, cf. N. P. Bratsiotis, “**בָּשָׂר**”, *DTAT* I, col. 871.

¹⁸⁵ Cf. J. T. Walsh, *1 Kings*, 269.

¹⁸⁶ El teórico literario Pfister ofrece seis criterios cualitativos para ponderar la intensidad de las relaciones intertextuales que se establecen entre los textos. El primero de ellos es la “referencialidad”: cuanto más explícita o evidente resulte la alusión, tanto más intensa será la relación intertextual; “Konzepte der Intertextualität”, en U. Broich y M. Pfister (eds.), *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Tübinga 1985) 26s.

¹⁸⁷ L. Alonso Schökel traduce “aceitera”, “alcuza”; “**צִפְחָת**”, *DBHE*, 642.

¹⁸⁸ Cf. L. Alonso Schökel, “**עֲנָה**”, *DBHE*, 544.

¹⁸⁹ Este lexema alude quizás a la forma más sencilla de pan que podía elaborarse en el desierto con harina, aceite y agua, y cocido sobre piedras calientes.

En 1 Re 19,5-8 es el מְלֶאֲכֵיִם quien alimenta al profeta en dos ocasiones. Elías ha pasado de ser el que realiza milagros a favor de otros a convertirse por sorpresa¹⁹⁰ en el receptor de los mismos. Se nos narra una escena doméstica, podríamos decir que propio del comportamiento social femenino, en el que el mensajero de Yahvé actúa como lo haría cualquier beduino/a del desierto que cumple con la hospitalidad debida al viajero que se encuentra en peligro de muerte, que es precisamente la manera como actúa la viuda de Sarepta en el cap. 17. El מְלֶאֲכֵיִם aparece en escena tras el lamento que Elías levanta a Yahvé; al igual que la viuda, cuece sobre unas piedras calientes la sencilla torta elaborada con harina y aceite y despierta al profeta.¹⁹¹ Las acciones que buscan recuperar al profeta son bien sencillas: comer, beber, dormir; sin embargo, solo consiguen poner en pie a un profeta que se lamenta de su suerte a la segunda intentona. Negarse a comer, es decir, privarse de lo necesario para la vida, es un gesto característico en la narrativa bíblica de quienes están dominados por emociones intensas que desestructuran a la persona, como sucederá más adelante con el rey Ajab en 1 Re 21,4, cuando Nabot se niegue a venderle la viña que pertenece a su familia.

Otro de los espejos deformantes que podríamos incluir en la categoría de *ironía dramática, de mucho menor calado que el anterior, es el que se sitúa entre 1 Re 18,41 y 1 Re 19,7. En el primero, Elías aconseja a Ajab que coma y beba,¹⁹² ya que está punto de iniciarse un vendaval; evidentemente, es una forma de darle ánimo para que emprenda el camino. Irónicamente, en 19,7 el מְלֶאֲכֵיִם da el mismo consejo al remiso profeta bajo la retama para infundirle el ánimo necesario en la nueva etapa de su itinerario con destino incierto.

¹⁹⁰ En opinión de Simon, el וְהִנֵּה del v. 5 expresa sorpresa; *Prophetic Narratives*, 203.

¹⁹¹ Frente al וַיִּנְעֵבֹו del TM de 1 Re 19,7, *Tg Jon* incluye la variante “se acercó”.

¹⁹² Según Cohn, este comer y beber del cap. 18 parece aludir al antiguo pacto sináutico de Éx 24,4-11, aunque nos resulta difícil encontrar las razones que justifican esta alusión; “Literary Logic”, 341.

6.3.3 *El desarrollo de la misión profética de Elías en medio de un pueblo inconstante*

Siguiendo a Carlson,¹⁹³ podemos afirmar que “voz” (קוֹל) y “palabra” (דְּבַר) son dos términos clave en el ciclo de Elías, en línea con la teología deuteronomista; cualquier acontecimiento se presenta en los libros históricos como el cumplimiento o el desprecio a la palabra de Yahvé,¹⁹⁴ la cual juzga y destruye, o bien salva y perdona.¹⁹⁵ A lo largo de 1 Re 17-19 se produce un juego de voces con sus correspondientes pretensiones que se disputan el espacio discursivo, en el que sobresalen las voces de Yahvé y de Elías. Los diferentes personajes de la narración obedecerán –o no– a esas voces.

El lexema hebreo קוֹל se encuentra 486 veces en la BH y designa en sentido estricto cualquier percepción acústica, ya se trate del ruido que provocan diversos fenómenos atmosféricos o de los sonidos producidos por instrumentos, personas o animales, de ahí que la lista de traducciones posibles resulte interminable: “chisporroteo”, “rumor”, “trueno”, “tintineo”, “chasquido”, “son”, “voz”, “clamor”, “griterío”, “barullo”, “arrullo”, “galope”, “mugido”, etc.¹⁹⁶ Situados en el ciclo de Elías, en 1 Re 18,41 encontramos este primer uso para referirse al sonido del aguacero que se aproxima –קוֹל הַמַּוֶּיךָ הַגָּשֶׁם–.

Un segundo significado de קוֹל en 1 Re 17-19 es el de “voz” articulada,¹⁹⁷ identificable con un discurso, en los siguientes textos:

- 1) La voz del profeta Elías, que clama a Yahvé para que resucite al hijo de la viuda (1 Re 17,22).
- 2) La voz de los sacerdotes de Ba‘al, que gritan con todas sus fuerzas para despertar al durmiente dios (1 Re 18,26.29).

¹⁹³ R. L. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 425ss. Según Carlson, este tema típicamente deuteronomista es, además, un elemento *auténtico* del ciclo de Elías; id. 428.

¹⁹⁴ Por ello, Smend considera que la expresión דְּבַר־יְהוָה es una glosa deuteronomista que demuestra la concienzuda labor redaccional realizada en el ciclo de Elías; “Wort Jahwes”, 528ss.

¹⁹⁵ G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1976) 188s.

¹⁹⁶ Cf. B. Kedar-Kopfstein, “קוֹל”, *TWAT* VI, col. 1238s; C. J. Labuschagne, “קוֹל”, *DTMAT* II, col. 794s.

¹⁹⁷ Cf. B. Kedar-Kopfstein, “קוֹל”, *TWAT* VI, col. 1244s; C. J. Labuschagne, “קוֹל”, *DTMAT* II, col. 795s.

- 3) La no-voz o silencio de Ba'al, ya que no responde a las súplicas de sus cultores (18,27s).
- 4) La voz del mismo Yahvé (1 Re 19,12s) –en este caso hay un debate abierto que presentaremos en detalle en el apartado 7.3.2.4–.

Por su parte, el sustantivo דְּבַר, “palabra”, de etimología incierta,¹⁹⁸ está documentado 1440 veces en la BH, uno de los diez términos más frecuentes en la misma.¹⁹⁹ Alude tanto a la palabra aislada (2 Re 18,36) como al discurso prolongado (Prov 12,25).²⁰⁰ En el ciclo de Elías, דְּבַר se emplea como sinónimo de קוֹל cuando se trata de un mensaje inteligible pronunciado por: 1) el profeta Elías (1 Re 17,1.15; 18,24); 2) Yahvé (1 Re 17,2.5.8.16.24; 18,1.31.36; 19,9); 3) la viuda de Sarepta (1 Re 17,13); y 4) el pueblo (1 Re 18,21) –en este caso, no verbalizado–. Como se aprecia en la lista de referencias bíblicas, las palabras de Yahvé son con diferencia las más numerosas y, en consecuencia, las que cobran mayor protagonismo en la *trama argumental.

A menudo, דְּבַר significa “cosa” (Prov 11,13; 17,9).²⁰¹ En 1 Re 18,36 remite a las acciones realizadas por el profeta Elías en favor de la causa de Yahvé:

[וַיְדַבֵּר דָּן עֲשִׂיתִי...]

En la locución אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, el lexema דְּבַר adquiere el sentido de “acontecimiento” (Gn 15,1; 22,1 *et passim*)²⁰² y establece una relación laxa con los sucesos anteriormente descritos en la narración. Así se emplea en 1 Re 17,17, donde la locución introductoria

וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה

...se podría traducir literalmente por “y sucedió después de estos acontecimientos”.

La expresión דְּבַר־יְהוָה se encuentra unas 240 veces en la BH y, salvo excepciones,²⁰³ se refiere a un único tipo de discurso divino, a saber: “en parte la

¹⁹⁸ J. Bergman, H. Lutzmann y W. H. Schmidt, “דְּבַר”, *TWAT* II col. 101; G. Gerleman propone dos raíces distintas; “דְּבַר”, *DTMATI*, col. 614s.

¹⁹⁹ G. Gerleman, “דְּבַר”, *DTMATI*, col. 617.

²⁰⁰ Cf. J. Bergman, H. Lutzmann y W. H. Schmidt, “דְּבַר”, *TWAT* II col. 111.

²⁰¹ Id., col. 112; G. Gerleman, “דְּבַר”, *DTMATI*, col. 620.

²⁰² J. Bergman, H. Lutzmann y W. H. Schmidt, “דְּבַר”, *TWAT* II col. 112.

²⁰³ En algunos casos se presupone el anuncio de un oráculo (Jue 3,20; 1 Sm 9,27; 2 Sm 16,23; 1 Re 12,22).

palabra de Yahvé al profeta, en parte la palabra que el profeta dirige a sus contemporáneos como palabra de Yahvé”.²⁰⁴ En más de 110 ocasiones forma parte de la *Wortereignisformel* característica del profetismo, combinada a menudo con indicadores temporales; en el caso del ciclo de Elías, esta *Wortereignisformel* se encuentra en 1 Re 17,2.8; 18,1; 21,17.28.

6.3.3.1 *La apostasía de Ajab y la deslealtad de Israel*

*Que los relatos de 1 Reyes 17-19 son anti-baalistas resulta auto-evidente.*²⁰⁵

Con esta rotunda afirmación comienza Hauser su análisis narrativo del ciclo de Elías. Según el relato de 1 Re 17-19, el siglo IX a.C. está marcado por el culto idolátrico a Ba'al en territorio de Israel; aunque el grado de sincretismo de la población sigue siendo objeto de debate, la mayoría de los autores coinciden en señalar a la monarquía omrida como la promotora del ba'alismo en Israel.²⁰⁶ De lo que no cabe duda es que las narraciones muestran a un Elías celoso de Yahvé que acusa con dureza a Ajab y a sus coetáneos de haber incumplido la Alianza. Como afirma Treballe:

*Las invectivas de los profetas Elías y Oseas, en los siglos IX-VIII a.C., suponen, para ser ciertas, que Baal era un dios aceptado y reconocido por entonces en Israel. [...] [Tales invectivas] acentuaron el proceso de diferenciación del yahvismo respecto a las religiones cananeas propugnando un rechazo radical de los cultos a Baal y Ashera, de los cultos solares, de los lugares altos o del culto a los muertos.*²⁰⁷

²⁰⁴ J. Bergman, H. Lutzmann y W. H. Schmidt, “*יְהוָה*”, *TWAT* II, col. 118. Esta combinación es muy rara en el Pentateuco y en los Profetas anteriores –a excepción de 1 Re 13–, lo que resalta todavía más la frecuencia de aparición y su importancia en el ciclo de Elías.

²⁰⁵ A. J. Hauser, “Yahve versus Death”, 11. Coincide B. P. Robinson, “Elija at Horeb”, 516.525. Sin embargo, Bronner tiene un opinión divergente: considera que la polémica es, en realidad, en contra del paganismo; *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship* (Leiden 1968) 14s. Bronner llega a afirmar que “Elías fue un monoteísta, no un henoteísta” (id. 25), idea que en la actualidad no es compartida por la crítica mayoritaria, cf. n. 72.

²⁰⁶ Para una introducción al debate en torno al grado de baalización de la sociedad israelita, cf. G. Fohrer, *Elia, ad hoc*; L. Bronner, *Stories of Elijah and Elisha, ad hoc*; F. C. Fensham, “A Few Observations”, *ad hoc*; T. N. D. Mettinger, “The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith”, en E. Blum, C. Macholz y W. Stegemann, *Die Hebräische Bibel und ihre zweifach Nachgeschichte. FS für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn 1990) 393-417; M. S. Smith, *The Early History of God*, 145s.

²⁰⁷ J. C. Treballe, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo* (Madrid 2008) 270.

A) La narración pone de relieve, en primer lugar, **el patrocínio monárquico del ba'alismo** como una perniciosa novedad en la historia del pueblo de Israel:

Lo de menos fue que imitara los pecados de Jeroboán, hijo de Nabat; se casó con Jezabel, hija de Etbaal, rey de los fenicios, y dio culto y adoró a Baal. (1 Re 16,31)

En la lectura de la historia que propone el deuteronomista, la época del omrida Ajab (ca. 874-853 a.C.) supone un salto cualitativo respecto de “los pecados de Jeroboán”. Por primera vez, un rey israelita edifica en honor de la divinidad cananea Ba'al un templo y una “asherah”, cuyo significado concreto es todavía objeto de debate (1 Re 16,32s).²⁰⁸ El rey israelita establece un sincretismo diplomático o “diteísmo” de estado para congraciarse con sus nuevos parientes reales de Tiro, y con ello fomenta la coexistencia y la compatibilidad del culto a Yahvé y el culto a Ba'al.²⁰⁹

Junto a la figura de Ajab se menciona a la princesa fenicia Jezabel, un aspecto novedoso que no forma parte de las cabeceras deuteronomistas que a lo largo de 1-2 Re van introduciendo los diferentes reinados,²¹⁰ lo cual indica claramente al lector que no será una reina consorte cualquiera. Efectivamente, a lo largo de 1 Re 17-19;

²⁰⁸ Algunos identifican esta “asherah” con la divinidad femenina homónima mencionada en las tablillasugaríticas, la cual actuaría como consorte de la divinidad masculina El y del propio Yahvé; es el caso de W. Dever, “Recent Archaeological Confirmation of the Cult of Asherah in Ancient Israel”, *HS* 23 (1982) 37-43; R. Albertz, *Historia de la religión de Israel*, 160. Otros, sin embargo, consideran que el sustantivo no es un nombre propio, sino que se refiere a ciertos árboles sagrados u objetos de culto fabricados en madera y empleados en los rituales de los santuarios dedicados a la diosa Ashera; cf. J. H. Tigay, “Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence”, en P. D. Miller (ed.), *Ancient Israelite Religion* (Mineápolis 1987) 157-194; A. Lemaire, “Who or What Was Yahweh’s Asherah?”, *BAR* 10/6 (1984) 42-51. Por último, hay quienes encuentran una solución intermedia y apuesta por objetos de culto personificados, así P. K. McCarter, “Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data”, en P. Miller, P. Hanson y S. D. McBride, (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross* (Filadelfia 1987) 146s. Cf. J. C. Trebolle, *Imagen y palabra*, 136.

²⁰⁹ Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel*, 276ss.

²¹⁰ Estas cabeceras incluyen una introducción con el nombre del nuevo rey, la duración de su reinado y el año del monarca vecino hasta la caída de Samaría el 722 a.C. a manos asirias. Le sigue un juicio en clave deuteronomista, con tres variantes: 1) “hizo lo que es malo”, aplicado a todos los reyes del Norte y a algunos del Sur; 2) “hizo lo que es recto [...], pero...”, que califica los gobiernos de seis reyes de Judá; y 3) “hizo lo que es recto”, solo en el caso de Ezequías y Josías. La conclusión de la cabecera remite a las antiguas fuentes empleadas, los Hechos de Salomón (1 Re 11,41) y los Anales de los reyes de Israel y Judá (1 Re 14,19.29 *et passim*). Cf. H. Weippert, “Die ‘deuteronomistischen’ Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher“, *Bib* 53 (1972) 301-339; J. M. Sánchez Caro (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica* (Estella 2000) 169s.

21 se irá revelando como la némesis del profeta al auspiciar el culto a Ba'al en territorio israelita e irá cobrando un protagonismo cada vez mayor, hasta superar en el ejercicio del poder a su propio marido.²¹¹ Aunque solo aparece en 1 Re 19,1s, sus palabras sobrevuelan todo el capítulo, algo muy similar a lo que sucede en 1 Re 21. A pesar de sus escasas intervenciones, en ambos relatos es la reina quien pone en marcha la *intriga narrativa.²¹²

En la amenaza que Jezabel pronuncia contra Elías, Rofé aprecia el siguiente juego de palabras:

*Es probable que se interpretara el nombre Jezabel como antítesis de Elías. Su segundo componente, zebel, es uno de los epítetos del Ba'al de Ugarit. El primer componente era probablemente eli o avi. Ambos nombres indicaban el conflicto arquetípico entre la reina de Tiro y el profeta de Galaad.*²¹³

Dado el evidente contexto polémico de estos capítulos, el conflicto se sitúa entre el culto a Yahvé y el culto a Ba'al, representados por Elías y Jezabel, respectivamente.²¹⁴ El doteísmo de estado y el sincretismo que con toda probabilidad caracterizó el contexto religioso de Elías se vuelve todavía más evidente cuando comparamos el TM con la versión aramea del targum. Es interesante notar cómo en el *Tg Jon* se acentúa la confrontación entre los partidarios de Yahvé y de Ba'al, presentando el contexto religioso como decididamente apóstata y enfatizando la culpabilidad de la monarquía y del pueblo. En primer lugar, Ajab aparece como un yahvista idólatra; en 1 Re 17,1, el juramento de Elías incluye un sencillo pero significativo cambio: en lugar del hebreo אֲשֶׁר עֲמַדְתִּי, el targum lee el verbo en plural, “al cual servimos”, enfatizando con ello el abandono de la Alianza de un rey que debía lealtad a Yahvé, al igual que el profeta.

En segundo lugar, la presentación de Elías en el *Tg Jon* acentúa su misión profética:

²¹¹ Cf. el comentario a la variante כֹּה־יַעֲשֶׂוּן אֱלֹהִים (1 Re 19,2) en el apartado 5.2.1.

²¹² Cf. V. Morla Asensio, “Nabot: la dramática grandeza del débil”, en *La Biblia por fuera y por dentro* (Estella 2003) 284.

²¹³ A. Rofé, *Prophetic Stories*, 195 n. 23. Le sigue U. Simon, *Prophetic Stories*, 200. La deslegitimación de las pretensiones de la reina fenicia se apoyaban en la tradición judía en una puntuación paródica de su nombre, que lo convierte en “estiercol”. Cf. J. Gray, *Kings*, 368; J. Fichtner, *1 Könige*, 280; D. J. Wiseman, *Kings*, 172.

²¹⁴ Así, P. Tribble, “Exegesis for Storytellers and Other Strangers”, *JBL* 114/1 (1995) 4.8. Cf. A. S. Peake, “Elijah and Jezebel: the Conflict with the Tyrian Baal”, *BJRL* 11/2 (1927) 296-321.

- 1) El hebreo דְּבַר־יְהוָה יְיָ se parafrasea por “hubo una palabra de profecía de parte del Señor para él” (1 Re 17,2.8; 18,1).
- 2) Tras la resucitación de su hijo, la viuda de Sarepta afirma “ahora sé que tú eres el profeta del Señor”, en lugar de apelar a Elías con la expresión “hombre de Dios” que lee el TM אִישׁ אֱלֹהִים (1 Re 17,24)–.
- 3) La palabra del Señor está “con él” (1 Re 19,9.13), no se dirige a él, como en el TM (דְּבַר־יְהוָה אֵלַי).

En tercer lugar, la creencia monoteísta profundamente asentada en la fe judía elimina del *Tg Jon* cualquier ambigüedad acerca de la posible existencia de otros dioses. El narrador del targum realiza cambios de focalización muy notables en el relato de la ordalía de 1 Re 18, como el que se aprecia en el v. 21, donde se elimina la elección que Elías ofrece al pueblo en el TM, ya que esta propuesta podría hacer pensar en la existencia real de Ba'al:

¿Por cuánto tiempo estaréis divididos en dos divisiones? ¿Acaso no es el Señor Dios? Servidle solo a Él. ¿Por qué iréis detrás de Baal en que no hay provecho alguno?

En 1 Re 18,24, las palabras del profeta eliminan cualquier equívoco que dé a entender la posible existencia de otros dioses, ya que solo se trata de “ídolos”, cuando el TM lee אֱלֹהִיכֶם:

Clamaréis en el nombre de vuestros ídolos y no recibiréis respuesta, porque no hay provecho en ellos. Pero yo oraré en el nombre del Señor, y Él enviará su memrá,²¹⁵ y descenderá fuego, porque el Señor es Dios.

El narrador repite esta misma estrategia en la paráfrasis de 1 Re 18,27, cuando Elías se burla de los profetas de Ba'al al pedirles: “¡gritad con voz fuerte al que decís que es una divinidad!”, mientras que el TM lee simplemente אֱלֹהִים.²¹⁶ También en el juramento de Jezabel en 1 Re 19,2 se sustituyen los אֱלֹהִים del TM por el más ambiguo “las divinidades”.

²¹⁵ Se trata de un “targumismo divino”, una forma reverencial de hablar de Dios; en concreto, la *memrá* es una metonimia para evitar antropomorfismos. Cf. T. Martínez Saiz y M. Pérez Fernández, *Traducciones arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco II. Éxodo* (Estella 2011) xxii.

²¹⁶ En 1 Re 19,1, *Tg Jon* añade el adjetivo “falsos” a los profetas de Ba'al.

B) En segundo lugar, el ciclo de Elías critica **la inconstancia y la apostasía del pueblo**, otro de los tópicos de las tradiciones del desierto que se combina con una crítica típicamente deuteronomista, el abandono de Yahvé y de su Alianza.²¹⁷ Aunque en los caps. 18 y 19 la realeza es el oponente visible que toma medidas drásticas contra el profeta, lo que realmente está en cuestión en el ciclo de Elías es la decisión que el pueblo debe tomar en firme a favor de Yahvé (cf. 1 Re 18,21).²¹⁸ En opinión de Gros Louis, una de las razones del estado de ánimo de Elías es precisamente que su victoria ante los profetas de Ba'al no ha convencido a nadie.²¹⁹ Eissfeldt interpreta que la victoria conseguida en el Carmelo es una victoria pírrica que no le evita tener que huir de su fanática enemiga.²²⁰ Más allá de estas apreciaciones, la *trama narrativa presupone a un lector implícito que conoce el exilio del pueblo y comparte con el narrador omnisciente la valoración teológica que responsabiliza a Judá de su trágico final a manos del imperio babilónico, por lo que la persecución de Elías en 1 Re 19 cobra mayor plausibilidad y tiene mayores visos de credibilidad que el final feliz de 1 Re 18.²²¹

6.3.3.2 *La importancia de la voz de Yahvé en el esquema “orden-cumplimiento”*

Smend resaltaba la importancia que la voz de Yahvé tiene en el ciclo de Elías en su artículo “Das Wort Jahwes an Elia”.²²² Dicha voz se manifiesta reiteradamente a lo largo de los caps. 17-18 que conforman el relato de la sequía en la forma del esquema deuteronomista “orden-cumplimiento”, el cual se repite a su vez hasta la saciedad para demostrar que quien realmente dirige la historia humana es la palabra

²¹⁷ Cf. J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 175.

²¹⁸ Savran llega a afirmar que la marcha al Horeb es una acción desesperada de Elías empujado por el pueblo. Aunque el narrador establece que la razón de su huida son las amenazas de Jezabel, Elías parece dar a entender que es el pueblo el responsable de su marcha; *Encountering the Divine*, 210.

²¹⁹ K. R. R. Gros Louis, “Elijah and Elisha”, 188. En esta misma línea, Tonstad considera que “Elías esperaba mucho más del triunfo sobre el monte Carmelo”; “Limits of Power”, 261.

²²⁰ O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel*, 37s.

²²¹ Cf. E. Blum, “Der Prophet und das Verderben Israels: eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum xvii-xix”, *VT* 47/3 (1997) 289s.

²²² R. Smend, “Wort Jahwes”, 528ss. Cf. G. Hentschel, *1 Könige*, 118. La importancia de esta cuestión ya se apuntaba en el apartado 4.2.1 del presente trabajo.

de Yahvé –ya sea קול o דִּבָּר– pronunciada por su profeta.²²³ Años más tarde, Brodie coincide con Smend al afirmar que el rasgo característico del ciclo de Elías es la palabra profética: todos los *episodios se inician o son consecuencia de las profecías. En su opinión, el foco de interés no es la biografía o la individualidad del profeta, sino el patrón “promesa-cumplimiento” y la palabra divina.²²⁴

A lo largo del ciclo de Elías, el mensaje que transmite el profeta de Tisbe es idéntico al mensaje de Yahvé (cf. 1 Re 17,14.16.24.36); en consecuencia, las palabras de Elías exigen el mismo grado de cumplimiento fiel, tal y como pone de manifiesto la siguiente tabla, donde hasta sus enemigos –a excepción de la reina Jezabel– cumplen sus órdenes:

ACCIONES QUE RESPONDEN A LA PALABRA DE YAHVÉ	ACCIONES QUE RESPONDEN A LA PALABRA DE ELÍAS
1) Los cambios de localización del profeta Elías: se esconde en el torrente Carit (1 Re 17,5), viaja a Sarepta (17,10) y se presenta ante el rey Ajab (18,2). 2) Los cuervos alimentan a Elías (17,6). 3) No faltan ni el aceite ni la harina en casa de la viuda de Sarepta (17,16).	1) Ni la lluvia ni el rocío caerán hasta que lo ordene el profeta (17,1). 2) Las acciones de la viuda de Sarepta: va en busca de agua (17,11) y prepara una torta para el profeta (17,15). 3) Abdías sale en busca de Ajab (18,16). 4) Ajab reúne al pueblo en el Carmelo (18,20). 5) Los profetas de Ba'al preparan el sacrificio de un novillo (18,26). 6) El pueblo se reúne en torno a Elías para presenciar el holocausto (18,30) y prepara el altar de acuerdo a sus instrucciones (18,34). Más adelante apresa a los sacerdotes de Ba'al (18,40). 7) Ajab come y bebe antes de que llegue el aguacero (18,41). 8) El criado otea el cielo buscando la primera nube de tormenta (18,43).
Tras la intercesión del profeta: 1) El hijo de la viuda revive (17,20-22). 2) Sobre el Carmelo cae fuego del cielo que consume la ofrenda de Elías (18,38).	

Tabla 17. El esquema “orden-cumplimiento” en 1 Re 17-18.

²²³ Cf. I. Provan, *Kings*, 129.

²²⁴ T. L. Brodie, *Crucial Bridge*, 4s.

Sin embargo, el relato teofánico introduce otro espejo deformante y el juego “orden-cumplimiento”, casi mecanizado en 1 Re 17-18, se rompe en 1 Re 19.²²⁵ La articulación narrativa de los caps. 17-18 sitúa al comienzo de cada uno de los *episodios la voz de Yahvé, no así 1 Re 19, donde su voz solo se oír a partir del v. 9.

El primer cambio de lugar del profeta responde al característico esquema deuteronomista, y el texto certifica que el profeta ha cumplido fielmente las palabras de Yahvé al esconderse en el torrente del valle del Jordán...

ORDEN	CUMPLIMIENTO
לך מִזָּה וּפְנִיתָ לָךְ קַדְמוֹהּ וּנְסַתְרָתָּ בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הַיַּרְדֵּן (1 Re 17,3)	וַיֵּלֶךְ וַיַּעַשׂ כְּדַבַּר יְהוָה וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הַיַּרְדֵּן (1 Re 17,5)

...viajar hasta Sarepta, en territorio extranjero...

ORDEN	CUMPLIMIENTO
קוּם לָךְ צְרַפְתָּהּ אֲשֶׁר לְצִידוֹן (1 Re 17,9)	וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ צְרַפְתָּהּ (1 Re 17,10)

...y presentarse ante Ajab al tercer año de la sequía.²²⁶

ORDEN	CUMPLIMIENTO
לָךְ הִרְאָה אֶל-אַחָאָב (1 Re 18,1)	וַיֵּלֶךְ אֵלָיו לְהִרְאוֹת אֶל-אַחָאָב (1Re 18,2)

²²⁵ En opinión de Zamora, estos desvíos o incumplimientos imperfectos caracterizarían a la obra deuteronomista en su conjunto: “este esquema tan importante en toda la historia deuteronomista, lejos de hacer que todos los acontecimientos cuadren a la perfección según un anuncio o mandato previo, más bien problematiza siempre el cumplimiento, pues este nunca se realiza a la letra de su anuncio o mandato”; *Reyes I*, 40.

²²⁶ Cf. más adelante 1 Re 21,17-20; 2 Re 1,3s.15.

Sin embargo, el origen de su último viaje no se explica por el mencionado esquema teológico deuteronomista –Elías marcha sin haber recibido una orden previa de Yahvé–,²²⁷ sino por una reacción primaria, el miedo, que provoca una atropellada concatenación de acciones, tal y como apuntábamos en la sección 4.3.1 cuando analizábamos la retórica de las secuencias narrativas del relato teofánico. El resto de las iniciativas de Elías son, sin excepción, dilaciones o cumplimientos inacabados de las órdenes del מִלְאָךְ y del propio Yahvé. La actitud remisa de Abdías a la hora de obedecer la orden de Elías en 18,8-16 encuentra aquí su reflejo en las reticencias del profeta.

Como analizábamos en la tercera variante con intención narrativa del apartado 5.2.3, Elías no obedece plenamente a la primera orden del מִלְאָךְ, ya que tras comer y beber se recuesta de nuevo bajo la retama, simbolizando así su deseo de morir allí mismo:²²⁸

ORDEN	CUMPLIMIENTO PARCIAL
(1 Re 19,5) קוֹם אֲכוּל	(1 Re 19,6) וַיֵּשֶׁב וַיֵּשָׁב וַיֵּשֶׁב וַיֵּשָׁב

Solo tras la segunda intervención del מִלְאָךְ el profeta cumple las dos órdenes primeras, una vez que escucha la razón explícita que ha llevado al ángel a asistirle en el desierto²²⁹ y decide emprender de nuevo el camino:

ORDEN	CUMPLIMIENTO
(1 Re 19,7) קוֹם אֲכַל	(1 Re 19,8) וַיֵּשֶׁתָּה וַיֵּלֶךְ

Estas desviaciones del esquema “orden-cumplimiento” hacen dudar al lector de si Elías acudirá al lugar debido, o no; la pregunta que pronuncia Yahvé al comienzo de la siguiente *escena (1 Re 19,9) le confirma que el profeta no ha llegado al lugar correcto.²³⁰ Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo siete, cuando

²²⁷ Cf. P. J. Kissling, *Reliable Characters*, 144; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 200.

²²⁸ Cf. lo dicho respecto de los verbos אֲכַל-קוֹם al comienzo del apartado 6.3.1.

²²⁹ Según Walsh, en la segunda respuesta del מִלְאָךְ se aprecia un eco irónico de la frase anterior; *Kings*, 269.

²³⁰ Id., 270; G. Savran, *Encountering the Divine*, 217.

analicemos la *transvalorización que introduce la narración en las *alusiones onomásticas a Moisés.

En segundo lugar, la breve orden de “ponerse de pie” delante de Dios en el Horeb

(1 Re 19,11a) **צֵא וְעַמְדָּתָּ בְּהָרַ לְפָנַי יְהוָה**

...no tiene la típica réplica *verbatim* que caracteriza el esquema deuteronomista. Aunque el argumento de silencio no es suficiente por sí mismo, resulta sintomático que no se narre cómo Elías obedece a la voz de Yahvé en 19,11 y se dilate su cumplimiento hasta el v. 13:

וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֹד פְּתַח הַמְּעָרָה

Según el TM, Elías debe presentarse ante Yahvé en la montaña, pero solo se acerca a la entrada de la cueva una vez que han transcurrido los cuatro fenómenos teofánicos.²³¹ Sin embargo, Elías se muestra en *Antigüedades de los judíos* como un profeta obediente, ya que F. Josefo narra explícitamente que el profeta sale de la cueva a su debido tiempo, con lo que puede presenciar los meteoros:²³²

*Y, tras oír de nuevo que al día siguiente saliera a cielo abierto [πάλιν δὲ ἀκούσας προελθεῖν εἰς τὸ ὑπαιθρον τῆ ἐπιούσῃ], porque así se enteraría de lo que debía hacer, salió de la cueva en la fecha señalada [προῆλθεν ἐκ τοῦ σπηλαίου μεθ' ἡμέραν], circunstancia en que no solo oyó un terremoto, sino que además vio el resplandor de un fuego.*²³³

La dilación a la hora de salir de la cueva del TM incluye otra *transvalorización interesante que sugiere la lectura intertextual de los juramentos de Elías en 1 Re 17,1; 18,15. Como queda dicho, en las dos imprecaciones el profeta adjetiva a Yahvé como

אֲשֶׁר עַמְדָּתִי לְפָנָיו

Nos encontramos con el mismo verbo **עָמַד**, que se traduce por “servir” en 1 Re 17,1; 18,15 y “estar de pie” o “salir” en 19,11. El profeta que presumía orgulloso de servir a Yahvé se niega a hacerlo cuando permanece oculto en la cueva; su compromiso profético, que le ha llevado a masacrar a los sacerdotes de Ba‘al, queda ahora en entredicho, por mucho que en 19,10.14 presuma de un celo que le

²³¹ Cf. E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 229; J. T. Walsh, *1 Kings*, 276.

²³² Cf. el comentario de Olley al respecto; “YHWH and His Zealous Prophet”, 40 n. 54.

²³³ F. Josefo, *Ant* 8.13.7 §351.

consume, como el fuego había consumido en 18,38 la ofrenda del Carmelo. A ello se añade un espejo deformante más, como es el valor simbólico asociado a la cueva: si Abdías la había convertido en un lugar de refugio para los profetas de Yahvé, cumpliendo así la voluntad divina, Elías se oculta de esa voluntad en la gruta que le sirve de escondite —esta misma *transvalorización se produce en el caso de las *alusiones onomásticas que analizaremos en el capítulo siete—.

El capítulo concluye con el encuentro con Eliseo (1 Re 19,19-21), que aparentemente responde al mandato de Yahvé de los versículos anteriores, aunque se trata de un extraño relato de sucesión profética que muchos dudan en calificarlo como tal.²³⁴ De hecho, Elías no cumple con la orden de Yahvé; en lugar de viajar a Damasco, sigue ejerciendo su ministerio durante el reinado de Ajab (1 Re 21) y de su sucesor (2 Re 1); no nombra a Jazael en Siria ni a Jehú en Israel, y habremos de esperar a 2 Re 2,1-18 para confirmar que Eliseo es, efectivamente, el profeta sucesor de Elías. El cumplimiento de la unción a Jazael y Jehú encomendada en 1 Re 19,15-18 se realizará durante el ministerio de aquél (2 Re 8,7-15; 9,1-15, respectivamente).²³⁵ Dando una última vuelta de tuerca, el profeta sí parece lograr resistirse —otro de los significados traslaticios de עִיבֹר— a la voluntad de Yahvé.

6.3.4 *Las manifestaciones teofánicas de Yahvé en su encuentro con Elías*

En esta última sección del capítulo seis valoraremos hasta qué punto se agota el sentido de la teofanía de 1 Re 19 en la polémica anti-ba'al que atraviesa el ciclo de Elías, o si también establece algún tipo de *transvalorización con la ordalía del Carmelo y, en consecuencia, con la tradiciones teofánicas características de la tradición veterotestamentaria. Para ello analizaremos, en primer lugar, las relaciones paródicas que 1 Re 18 establece con su *intertexto, el ciclo mitológico ugarítico de Ba'al y Anat. Como veremos a continuación, el desarrollo de los acontecimientos en torno a los altares erigidos por los sacerdotes de Ba'al y por Elías parodian las sangrientas ceremonias realizadas para atraer la atención de la divinidad fenicio-cananea y descalifican las pretensiones de este “dios de la tormenta”. Concluiremos

²³⁴ Cf. R. P. Carroll, “Elijah-Elisha Sagas”, 400-415; H. S. Pyper, “The Secret of Succession”, 57; P. J. Kissling, *Reliable Characters*, 145.

²³⁵ M. Rehm, *Könige*, 186.189; A. Jepsen, *Nabi*, 63; A. Rofé, *Prophetic Stories*, 188; E. Würthwein, *1 Kō 17-2 Kō 25*, 231; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 170s; J. J. Stamm, “Eliam Horeb”, 329.

el capítulo con las posibles razones que llevan a negar en la narración teofánica de 1 Re 19 la presencia de Yahvé en los dos fenómenos más importantes para la ordalía del Carmelo: la tormenta y el fuego.

6.3.4.1 *La disputa entre dos montañas teofánicas: el Carmelo y el Horeb*

Brodie apunta que la misión de Elías se desarrolla primordialmente en las montañas:

Buena parte de la acción tiene lugar en las montañas: el Carmelo (1 Re 18,19-46), el Horeb (1 Re 19,8-18), y una montaña desconocida (2 Re 1,9-15). Incluso Tisbe, su lugar de origen, se creía un lugar deshabitado en los montes de Galaad.²³⁶

En primer lugar, conviene contextualizar la relación intertextual que establece el ciclo de Elías entre los montes Carmelo y Horeb en el marco de las **hierofanías en espacios naturales**. En la tradición veterotestamentaria encontramos varios lugares en los que se producen encuentros teofánicos:²³⁷ el monte Tabor (Jer 46,18), antiguos santuarios tribales –Betel (Gn 28), Guilgal (Jos 4,1), Siló (1 Sm 3), Guibeá (Jos 21,17), entre otros– y, por encima de todos ellos, Sión y la montaña Sinaí/Horeb.²³⁸ Desde el punto de vista de la historia de las religiones, las teofanías suelen desarrollarse en lugares sagrados como montañas,²³⁹ no solo en el caso de la BH. La montaña es un espacio natural privilegiado para el encuentro con la divinidad, considerada en muchas civilizaciones el centro cósmico²⁴⁰ donde combaten las fuerzas de la naturaleza que amenazan la estabilidad del cosmos y donde se posibilita el encuentro entre dos mundos separados por un abismo casi siempre infranqueable: la tierra –el espacio de los seres humanos– y el cielo –la habitación de los dioses–. Es el caso del Ba'al cananeo, adjetivado en los textos mitológicos recuperados en Rash Shamra

²³⁶ T. L. Brodie, *The Crucial Bridge. The Elijah-Elisha Narratives as an Interpretative Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels* (Collegeville 2000) 7.

²³⁷ No solo se trata de montes o altozanos: las manifestaciones teofánicas también se asocian al tabernáculo (Éx 25,8), al templo de Jerusalén (Jer 3,17; 14,21), a fuentes de agua (Gn 16,7-14; 21,15-19) y árboles sagrados (Gn 12,6-7; 18,1; Éx 3,1-6), etc.

²³⁸ La teofanía del Sinaí/Horeb forma parte de una de las designaciones arcaicas de Yahvé: יְהוָה זֶה סִינַי, “el del Sinaí” (cf. Jue 5,5; Sal 68,9).

²³⁹ J. Lindblom, “Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion”, *HUCA* 32 (1961) 91.

²⁴⁰ Cf. R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain*, 2ss.

como “Ba‘al del Líbano” (KAI 31:1-2), “Ba‘al de Ugarit” (KTU 1.27 4 *et passim*), “Ba‘al de Sidón” (KAI 14:18), etc.²⁴¹

En el texto que nos ocupa, la lectura intertextual del relato teofánico y de la sequía convierte el Horeb en un reflejo deformante del Carmelo, irónico dirán algunos.²⁴² El **Carmelo** se sitúa en el territorio fronterizo entre Fenicia –lugar de origen de Jezabel– e Israel, y en la tradición veterotestamentaria simboliza la fertilidad (cf. Is 35,2; Jer 50,19; Am 1,2; Miq 7,14; Cant 7,5).²⁴³ Su suelo rico en nutrientes y el alto índice de pluvialidad hacen del Carmelo un lugar privilegiado para la agricultura, pero también es un espacio sagrado, en el que desde tiempo inmemorial se practicaba el culto a diferentes divinidades.²⁴⁴ Por tanto, no resulta extraño que durante la Edad de Hierro se convirtiera en un santuario donde rendir culto al Ba‘al cananeo, “dios de la tormenta” –*Wettergott*–²⁴⁵ y de la fertilidad que reside y se manifiesta en las montañas.²⁴⁶

En el relato de la sequía, el Carmelo se convierte en un espacio disputado,²⁴⁷ en el que Yahvé debe manifestar sin duda alguna su señorío ante su pueblo. La misma insistencia en el espacio que veíamos en el caso de 1 Re 19 la encontramos en el cap. 18 respecto del Carmelo: 18,19 anuncia la localización donde se desarrollará la ordalía;²⁴⁸ al final del *episodio, 18,42 nos recuerda que, tras la extensa narración, los protagonistas todavía siguen en el mismo lugar.

El *episodio del Carmelo es, en nuestra opinión, una narración cargada de humor que bien podría considerarse una *sátira del *intertexto que subyace a 1 Re

²⁴¹ W. Herrmann, “Baal”, *DDDB*, 132-139. La crítica se divide a la hora de considerar estos títulos formas locales de una misma divinidad, o bien interpretar el término “Ba‘al” como un epíteto que engloba a diferentes divinidades de la tormenta; cf. J. C. de Moor, “Ba‘al”, *DTAT* I, col. 721s.

²⁴² Cf. R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 95s; J. A. Beck, “Geography as Irony”, 291-230. Remitimos al análisis de los aspectos irónicos de la ordalía en el apartado 6.3.4.2.

²⁴³ M. Cogan, *1 Kings*, 438.

²⁴⁴ M. Rehm, *Könige*, 179.

²⁴⁵ J. A. Beck, “Geography as Irony”, 299; J. H. Jones, *1-2 Kings II*, 315; H. Schmid, *Könige*, 286.

²⁴⁶ T. Hiebert, “Theophany in the OT”, *ABD* 6, 505; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain*, 34-97.

²⁴⁷ Cf. S. deVries, *1 Kings*, 219.

²⁴⁸ Algunos adelantan la referencia al Carmelo hasta 1 Re 18,13, dando por supuesto que la cueva en la que Abdías refugia a los profetas de Yahvé se encuentra en ese lugar; cf. J. A. Montgomery, *Kings*, 298; J. Robinson, *Kings*, 205; J. Gray, *Kings*, 394s.

17s, es decir, el ciclo mitológico de Ba'al y Anat. Dejando a un lado el evidente tono burlesco que Elías emplea para dirigirse a los profetas de Ba'al, los acontecimientos que allí tienen lugar parodian antiguos ritos y descalifican las pretensiones de la divinidad cananea y de sus fieles.²⁴⁹

Frente al Carmelo se sitúa en el cap. 19 el **Horeb**, una de las pocas veces que se lo menciona fuera del Pentateuco.²⁵⁰ Si la victoria de Yahvé ha sido aplastante en territorio extranjero, ¿qué esperar de las manifestaciones teofánicas de este otro lugar, sino una amplificación de la experiencia? Sin embargo, el lector cae *víctima de su *enciclopedia personal, es decir, de las convenciones teofánicas que 1 Re 18 ofrece como modelo yahvista, las cuales incluyen el fuego y la tormenta. Sorprendentemente, 1 Re 19,11s niega explícitamente el paso de Yahvé asociado a ambos fenómenos.

6.3.4.2 *La ordalía del Carmelo como respuesta satírica al ciclo de Ba'al*

La mayor parte de la crítica aboga por considerar el ciclo de Elías en su conjunto una polémica anti-cananea, y más en concreto, anti-ba'al.²⁵¹ Fensham apunta en su artículo de 1980 que la considerable distancia temporal entre los textos ugaríticos del ciclo de Ba'al –la fuente más importante para el estudio comparado de las religiones semíticas–²⁵² y la BH debe hacernos ser cautos en cuanto a los resultados: hemos de contar con la posible existencia de tradiciones divergentes y con

²⁴⁹ En opinión de Zamora, la utilización de **וַיְהַתֵּל** pretende ridiculizar la figura de Ba'al; *Reyes* I, 351.

²⁵⁰ Las 17 referencias al Horeb en la BH se distribuyen del siguiente modo: Éx 3,1; 17,6; 33,6; Dt 1,2.6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 18,16; 29,1; 1 Re 8,9; 19,8; 2 Cr 5,10; Sal 106,19; Mal 4,4. Como demuestra el listado, es un término típicamente deuteronomista.

²⁵¹ Véase lo dicho al respecto en el apartado 6.3.3.1. Cf. M. Weiss, *Bible from Within*, 399 n. 44; J. Jeremias, *Theophanie*, 115; E. von Nordheim, "Ein Prophet", 170; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 230; R. L. Cohn, "Literary Logic", 348; J. J. Stamm, "Elia am Horeb", 333s; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 118; B. P. Robinson, "Elijah at Horeb", 525; F. C. Fensham, "A Few Observations", 227-236; J. R. Battenfield, "YHWH's Refutation of the Ba'al Myth through the Actions of Elijah and Elisha", en A. Gileadi (ed.), *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison* (Grand Rapids 1988) 19-37; F. E. Woods, *Water and Storm Polemics against Ba'alism in the Deuteronomic History* (Nueva York 1994) 95-121.

²⁵² La mitología del dios de las tormentas influyó en las tradiciones bíblicas a través de la literatura de Ugarit, fechada en el Bronce Tardío. El ciclo de Ba'al, fundamental para la religión cananea, es el que sin duda ha influido más directamente sobre el ciclo de Elías. Uno de los estudios pioneros que analiza la importancia del ciclo de Ba'al en los relatos protagonizados por Elías y Eliseo es el de L. Bronner, *Stories of Elijah and Elisha*, 35-85. Cf. F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 147-156.

su evolución durante siglos. Pero, aun a riesgo de sobreinterpretar los resultados, estos siguen siendo importantes, al menos en relación con los dos fenómenos atmosféricos más primitivos que Fensham cree seguros: la lluvia y el fuego.²⁵³

Para situar los aspectos paródicos que componen la crítica veterotestamentaria de 1 Re 18 nos resultará muy útil resumir brevemente los rasgos más sobresalientes de la iconografía que representa en bajorrelieves y figuras votivas al dios Ba'al. Los restos arqueológicos lo muestran como un hombre joven ataviado como un guerrero en una postura muy característica: un brazo elevado por encima de la cabeza, cuya mano está provista de una maza –un arma de guerra– y otro brazo extendido hacia adelante blandiendo una lanza que simboliza el rayo.²⁵⁴ Este imaginario es característico del tipo “dios de la tormenta”, divinidad principal de la cuenca mesopotámica del que depende la fertilidad de los campos, del ganado e incluso de los seres humanos. Los dioses sumerios Enlil y Ninurta, los babilónicos Adad y Marduk y el cananeo Ba'al encajan en este tipo de *Wettergott* que lanza rayos y truenos y envía la lluvia en el tiempo oportuno para fertilizar la tierra. Léase a modo de ejemplo el siguiente fragmento de un himno dedicado a Marduk:

⁵ *Tú que regularizas los ríos en medio de los montes,
que abres pozos en medio de las montañas,
que das curso libre a una cosecha de abundancia para todos los lugares habitados,
que haces abundar grano [...] de la vasta tierra,
[que haces] llover el rocío de la tira estrecha de los cielos,
¹⁰ [...] viento, aguaceros sobre los campos,
[que das] un copioso rendimiento en la sementera de la campiña,
[que originas] la abundancia, la profusión, el rendimiento, el provecho,...*²⁵⁵

La cabeza de estos dioses suele estar tocada con un casco adornado con cuernos, o bien con cuernos de toro únicamente. En opinión de Treballe, “cuerno y rayo son símbolos específicos de las representaciones del dios de la tormenta”,²⁵⁶ el cual se comporta al mismo tiempo como un “guerrero divino” que marcha a la

²⁵³ F. C. Fensham, “A Few Observations”, 227-236. No obstante, el temblor de los montes también es un fenómeno que acompaña la llegada de los dioses y la naturaleza se convulsiona ante sus demostraciones de poder.

²⁵⁴ Para un análisis en detalle, cf. B. Lang, *The Hebrew God*, 146ss; I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (C 1500-1000 BCE)* (Gotinga 1994); T. Ornan, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (Gotinga 2005).

²⁵⁵ F. Lara Peinado, *Himnos babilónicos* (Madrid, 1990) 51.

²⁵⁶ J. C. Treballe, *Imagen y palabra*, 28.

batalla. Los textos del ciclo mitológico de Ba'al también reflejan este doble carácter bélico-fructífero: por un lado, el dios cananeo aparece como el guerrero victorioso ante el que se rinde el cosmos entero, y por otro, como el dios que fertiliza los campos. Ba'al reside en su palacio, construido sobre una alta montaña, desde donde gobierna y controla la estación lluviosa. En el mito de *El palacio de Ba'lu* leemos:

*Constrúyase una casa a Ba'lu como (la de) los dioses,
Una mansión, sí, como (la de) los hijos de Aṭiratu
[...] Ya que así podrá almacenar su lluvia Ba'lu,
Hacer acopio de abundancia de nieve,
Y podrá dar su voz desde las nubes,
Fulminando a la tierra sus rayos.²⁵⁷*

Como podemos apreciar en la cita, en las fuentes ugaríticas Ba'al no solo se muestra como el dios de la lluvia y de la fertilidad, sino también como el que controla el fuego y el rayo, entendido este último como fuego caído del cielo.²⁵⁸

Sobre este trasfondo, 1 Re 18 es una controversia con ciertos toques de humor, por lo que es posible hablar en sentido estricto de *ironía.²⁵⁹ El narrador incluye estratégicamente el contexto de una sequía prolongada y la localización en el monte Carmelo para generar una serie de expectativas que se irán revirtiendo en el desenlace de la *trama narrativa, lo cual invita al lector a burlarse con Elías de los derrotados profetas de Ba'al y del dios al que sirven. El narrador omnisciente explicita el tono burlón de Elías en su confrontación con los profetas de Ba'al en 1 Re 18,27, cuando dice:

וַיְהִי בַצְהָרִים וַיְהִי בָהֶם אֱלֹהֵהוּ וַיֹּאמֶר...

El **sueño** es la primera *alusión directa que encontramos en 1 Re 18 a uno de los elementos que caracterizan el ciclo de Ba'al.²⁶⁰ Defensor del orden cósmico, Ba'al

²⁵⁷ KTU 1.4 v:1.6-8.

²⁵⁸ KTU 1.4 VI:22-35. Cf. J. R. Battenfield, "YHWH's Refutation of the Baal Myth", 24; L. Bronner, *Stories of Elijah and Elisha*, 54-65; W. Herrmann, "Baal", *DDDB*, 137.

²⁵⁹ J. A. Beck, "Geography as Irony", 297.

²⁶⁰ La crítica se divide a la hora de identificar el Ba'al que incluye el hipotexto del ciclo de Elías. Algunos se decantan por Melqart, así W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 243-244; R. de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East* (Garden City 1971) 238-251. Los autores que lo identifican con Melqart enfatizan la figura del dios durmiente que encontramos en el relato del Carmelo (1 Re 18,27), rasgo típico del rito dedicado a celebrar que el dios Melqart ha despertado de la muerte. Otros, en cambio, lo identifican con Ba'al Shamem, debido al poder que esta divinidad tiene sobre la tormenta; es el caso de O. Eissfeldt, "Jahve und Baal", 1-12; M. S. Smith, *The Early History of God* (Nueva York 1990)

desaparece regularmente engullido por Mot, el dios de la muerte, una de las fuerzas del caos que amenazan su dominio. Su muerte equivale a la muerte del cosmos entero y se compara al sueño: deja de caer la lluvia, los campos se secan y la hambruna amenaza toda clase de vida sobre la tierra.²⁶¹ El mito explica así el marcado contraste que caracteriza los cambios estacionales en Palestina: inviernos lluviosos seguidos de veranos secos y cálidos. Pero, con la ayuda de su hermana Anat, Ba'al vence a Mot y restaura el orden natural, devolviendo la fertilidad a la tierra, que se manifiesta de forma muy especial en la abundancia de trigo y uva.²⁶²

Sin embargo, en la ordalía del Carmelo Ba'al es incapaz de responder a sus sacerdotes, como si todavía estuviera sujeto al poder de Mot. En palabras de Trebolle,

*la polémica religiosa ridiculiza aquí a un dios que no responde y al que es preciso gritarle para que despierte de su letargo bajo el poder de Mot o la Muerte.*²⁶³

El Tg Jon enfatiza aún más el sinsentido de los ritos llevados a cabo en el Carmelo; la versión aramea modifica el “profetizaron” (תִּנְבְּאוּ) del TM de 1 Re 18,29 y convierte los ritos de los profetas de Ba'al en una mera danza en honor de “nadie”:

*Al mediodía bailaron [...] no hubo voz ni nadie que estuviera respondiendo y no había nadie que estuviera escuchando.*²⁶⁴

En segundo lugar, al tiempo que Ba'al sintetiza toda forma de idolatría en los textos veterotestamentarios y es satirizado, el imaginario religioso del antiguo Israel incorpora buena parte de **la morfología característica de este “dios de la tormenta”**²⁶⁵ —nubes, niebla, lluvia, rayos, truenos, incluso el agua de los ríos—²⁶⁶ y

42-44. Eissfeldt afina todavía más e identifica al Ba'al de Jezabel con el Ba'al del Carmelo, en su opinión una manifestación local de Ba'al Shamem; “Jahve und Baal”, 1-12. Cf. J. R. Battenfield, “YHWH's Refutation of the Baal”, 29-33.

²⁶¹ KTU 1.5 v-vi; 1.6 vi:16-35.

²⁶² KTU 1.3 ii:39; 1.4 vii:50s; 1.6 iii:6s.12-13; 1.19 i:41s.

²⁶³ J. C. Trebolle, “‘Se oye la voz de un silencio divino’. El culto del templo de Jerusalén”, *Illu* XIX (2007) 230.

²⁶⁴ Traducción de la edición inglesa de D. J. Harrington y A. J. Saldarini, *Targum Jonathan*, 252.

²⁶⁵ Cf. M. H. Pope y W. Rölling, “Baal-Hadad”, *Wörterbuch der Mythologie* I, 253s; M. J. Mulder, “Ba'al”, *DTAT* I, col. 738, J. C. Trebolle, *Imagen y palabra*, 117ss.

²⁶⁶ Cf. KTU 1.4 v:8-9; vii:29.31; 1.5 v:7; 1.101:3-4. Cf. B. Lang, *The Hebrew God*, 167; M. S. Smith, *The Early History of God*, 53ss.

Yahvé adquiere las cualidades y las funciones de esta divinidad montaraz masculina, señor de la tormenta y “jinete de los cielos” (Dt 33,2s.26-29; Sal 18,8-16=2 Sm 22,8-16; 68,5.34; Is 19,1):²⁶⁷

- 1) Como dios guerrero, Yahvé destruye a sus enemigos y regresa a su montaña sagrada para asumir el reinado (Éx 15,7-10; Dt 33,2-3.26-29; Jue 5,4-5; Hab 3,3-15; Sal 68,7-8.31-34; 89B, 6-19; 97,1-6).²⁶⁸
- 2) Controla los meteoros²⁶⁹ y fertiliza la tierra, mientras truena desde su morada (Jer 25,30 *et passim*) y envía la lluvia (Éx 15,17; Sal 50; 68,9-10. 77; 83; 97; 104; 144).²⁷⁰ Es el caso de 1 Re 17,1-17; 18,41-46, donde el narrador informa de que solo Yahvé podrá traer de nuevo la lluvia a Israel y terminar con la sequía que se prolonga durante tres años.
- 3) Domina las fuerzas del caos –el mar– (Sal 18,16; 74,13s; 89,10s; Is 11,15; 27,1; 51,9s; Jer 5,22).²⁷¹

Mención aparte merece el Sal 29, donde la voz/trueno de Yahvé es protagonista como en ninguna otra teofanía y llega arropada por diferentes fenómenos atmosféricos: los nubarrones presagian la llegada de la divinidad en medio de una gran tormenta que recuerda la fuerza de un huracán;²⁷² un terremoto sacude la tierra; caen rayos; la voz de Yahvé retumba como el trueno –esta idea se repite en siete ocasiones, dando a entender su intensa energía–;²⁷³ la fuerza de la tormenta es capaz de arrancar incluso los árboles más poderosos, los cedros del Líbano, etc.:

²⁶⁷ Cf. KTU 1.2. iv:8.29. En *Midrás Rabbá* VIII.1, el ascenso de Elías en el torbellino (2 Re 2,11) se identifica con la imagen del jinete de los cielos: “Hizo que Elías cabalgara sobre su caballo. ¿Cuál es el caballo de Dios? El torbellino y la tormenta, como está escrito: *El Señor, en el torbellino y en la tormenta es su camino y las nubes son el polvo de sus pies* (Nah 1,3)”. Traducción de la versión inglesa de S. Lehrman, *Midrash Rabbah, II. Exodus* (Londres 1961) 115.

²⁶⁸ Cf. KTU 1.119:28-34.

²⁶⁹ Cf. F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 162-163.

²⁷⁰ Cf. KTU 1.3 ii:39-41; 1.4 v:6s; 1.5 v:8; 1.16 iii:5-7; 1.101:7.

²⁷¹ Cf. KTU 1.3 iii:38-42; 1.5 i:1-3.27-30.

²⁷² Lang se aventura a sugerir que el modelo de este imaginario es una tormenta de septiembre en Beirut; *The Hebrew God*, 149.

²⁷³ Cf. KTU 1.101.3b-4.

³ *La voz del Señor sobre las aguas,
el Dios de la gloria ha tronado,
el Señor sobre las aguas torrenciales.*
⁴ *La voz del Señor es potente,
la voz del Señor es magnífica,*
⁵ *la voz del Señor troncha los cedros,
troncha el Señor los cedros del Líbano.*
⁶ *Hace brincar el Líbano como un novillo,
el Sarión como cría de búfalo.*
⁷ *La voz del Señor arranca llamas de fuego.*
⁸ *La voz del Señor sacude la estepa,
sacude el Señor la estepa de Cadés;*
⁹ *La voz del Señor retuerce los robles,
abre claros en las selvas.*
En su templo un grito unánime: ¡Gloria!
¹⁰ *El Señor se sienta sobre el diluvio,
está sentado el Señor como rey eterno. (Sal 29,3-10)*

El salmo subraya la imagería del Yahvé guerrero que se dirige a la batalla con sus terribles armas –el trueno y el viento– montado sobre su carro de nubes para luchar contra el caos.²⁷⁴ Numerosos autores²⁷⁵ consideran que el origen de este salmo se encuentra en otro dedicado originalmente a Ba‘al, modificado para adaptarlo al culto de Yahvé y empleado posiblemente en celebraciones litúrgicas al comienzo de la estación de lluvias.²⁷⁶ Por el contrario, este imaginario lleva a Jeremías a una conclusión discrepante en su clásico análisis *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentliche Gattung*. En su opinión, la sede vital de la teofanía veterotestamentaria es la guerra santa, la celebración de la victoria en Israel –*Siegesfeiern*–:

Lo propio del marco cultural es lo estático, lo constante, lo regular, pero lo propio de la venida de Yahvé en una teofanía es lo repentino, lo inesperado, la agitación. Los rayos convulsos, los

²⁷⁴ Cf. F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 155s.

²⁷⁵ E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 164. Cf. G. del Olmo Lete, “El Salmo 29 y su posible origen cananeo: a propósito de una obra reciente”, *Anuario de Filología* 4 (1978) 250-256; “La Biblia y su intertextualidad”, *EstBib* 71 (2013) 407-432; C. Macholz, “Psalm 29 und 1 Kön 19. Jahwes und Ba‘als Theophanie”, en R. Albertz (ed.), *Werden und Wirken des AT. FS C. Westermann* (Gotinga 1980) 325-333.

²⁷⁶ Lang va más allá al afirmar que los israelitas veneraban en origen a Ba‘al y Yahvé. Cuando su religión evolucionó hacia el monoteísmo se revisó el poema y se sustituyó el nombre de Ba‘al por el de Yahvé; *The Hebrew God*, 149.

*truenos, las nubes, los terremotos, la lluvia, [...] Nada de eso señala al culto como su situación vital.*²⁷⁷

La forma original y ejemplo más antiguo sería el canto de Débora en Jue 5,4-5, que consiste en dos partes: la llegada de Yahvé de un lugar específico a otro –*das Kommen Jahwes*– y el tumulto provocado en la naturaleza por su llegada –*der Aufruhr der Natur*–, ambos en relación de causa-efecto y atribuibles a fuentes diferentes.²⁷⁸

Volviendo al texto que nos ocupa, en **el dominio de los fenómenos de la naturaleza** se sitúa el conflicto con la religión cananea.²⁷⁹ Como afirma Trebolle:

*La tendencia al sincretismo fue duramente condenada por los profetas hasta su erradicación definitiva. De dar crédito a las críticas de los profetas Elías y Oseas en los siglos IX y VIII a.C., Baal era todavía un dios aceptado y reconocido por entonces en Israel. Estas críticas contribuyeron precisamente a incorporar características de Baal en la figura de Yahveh y a rechazar definitivamente el baalismo.*²⁸⁰

Para los sacerdotes de Ba'al, la sequía es la oportunidad de dar testimonio de su dios, así que en 1 Re 18 se esfuerzan para que caiga el fuego del cielo, es decir, los rayos que anticipan la tormenta. El narrador ofrece un cuadro poco detallado²⁸¹ de

²⁷⁷ J. Jeremias, *Theophanie*, 122. Uno de los últimos trabajos relevantes en la línea de Jeremias es el de A. Scriba, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie* (Gotinga 1995). Describe los dos elementos que componen una teofanía siguiendo a Jeremias: el texto describe la venida de Dios o de su mandatario y las reacciones o las repercusiones de su venida. Propone un exhaustivo análisis desde la Crítica de las Formas de textos veterotestamentarios, del judaísmo y cristianismo, para trazar las líneas de evolución que sufre el motivo teofánico. En cuanto al tema que nos ocupa, nos interesa una de las conclusiones a las que llega, cuando afirma que en los escritos judíos –con excepción de la teofanía del Sinaí aplicada a la historia de Israel– los autores, o bien asumen que sus lectores conocen las teofanías veterotestamentarias, o bien las adaptan a un contexto escatológico.

²⁷⁸ J. Jeremias, *Theophanie*, 7. Por el contrario, Weiser sostiene que la teofanía tiene su sede vital en los festivales litúrgicos del antiguo Israel, ya que teofanías como Jue 5,4s; Sal 29; Hab 3 confiesan el poder irresistible y victorioso del Dios de Israel en un evidente estilo hímico; “Zur Frage nach der Beziehung der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in die Psalmen und im Festkult”, en W. Baumgartner et al. (eds.), *FS für Alfred Bertholet* (Tubinga 1950) 513-531. Würthwein considera que la teofanía de 1 Re 19 es un acontecimiento cúllico, durante el cual el silencio presidía la manifestación y presencia divinas en el culto de Israel; “Elijah at Horeb”, 151s.

²⁷⁹ E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 230; G. Hentschel, *1 Könige*, 118; F. Crüsemann, *Elia*, 63; H. Schmid, *1 Könige*, 521.

²⁸⁰ J. C. Trebolle, *La experiencia de Israel: profetismo y utopía* (Madrid 1996) 31.

²⁸¹ Como afirma Mulder, “la intención de los autores bíblicos no era ofrecer a sus lectores una información exacta sobre la naturaleza y las características de la religión cananea. Tendían a hablar de Baal y su culto en un sentido peyorativo”; “Ba'al”, *DTATI*, col. 731.

los rituales llevados a cabo por los sacerdotes de Ba'al en 1 Re 18,26-29: gritan con todas sus fuerzas, danzan, se acuchillan y sangran hasta entrar en trance,²⁸² pero es inútil. El lector perspicaz ya ha recibido una pista del inminente fracaso de Ba'al en la elección del sustantivo “lluvia” –**בַּיָּטָר**, término documentado apenas 38 veces en toda la BH–,²⁸³ ya que se trata de un término poco usual que aparece solo en siete ocasiones en la Torá, y en cinco de ellas Yahvé advierte que la lluvia es una de las bendiciones que dependen de su voluntad exclusiva y del cumplimiento de la Alianza (Dt 11,11.14.17; 28,12.14).

Fensham²⁸⁴ señala los dos grandes temas asociados a la polémica anti-ba'al que revierten en favor de Elías y su Dios en 1 Re 18: Yahvé demuestra que es el único con poder sobre aquellos dos fenómenos ante los que Ba'al ha fracasado, como son el fuego²⁸⁵ y la lluvia.²⁸⁶ El dios cananeo no ha podido enviar fuego del cielo para consumir la ofrenda que le ofrecían sus sacerdotes; solo la oración intercesora del profeta Elías logrará que el fuego consuma el holocausto con una intensidad tal que evaporará el agua que rodea el altar. La sequía prolongada demuestra finalmente la impotencia del “dios de la tormenta” Ba'al para reaparecer anualmente y traer consigo la lluvia, así como la incapacidad de sus sacerdotes para despertarle.²⁸⁷

²⁸² Para un análisis detallado de los rituales llevados a cabo por los sacerdotes de Ba'al, cf. R. de Vaux, “The Prophets of Baal on Mount Carmel”, en *The Bible and the Ancient Near East* (Nueva York 1971) 238-251; G. A. Rendsburg, “The Mock of Baal in 1 Kings 18:22”, *CBQ* 50/3 (1988) 414-417.

²⁸³ F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “**בַּיָּטָר**”, *BDB*, 565. El campo semántico de la lluvia es muy rico en el hebreo bíblico; incluye términos específicos para la lluvia temprana que cae entre finales de octubre y principios de diciembre (**יָרֵה**), la lluvia tardía de los meses de marzo y abril (**בַּיָּקוֹשׁ**), las gotas de lluvia (**שְׁעִירִים**), etc.

²⁸⁴ F. C. Fensham, “A Few Observations”, 232; cf. “A Possible Explanation of the Name Baal-Zebub of Ekron”, *ZAW* 79 (1967) 361-364.

²⁸⁵ Cf. 2 Sm 22,8.9.16=Sal 18,8.9.16; Is 30,27-30; 66,15-17. En opinión de Morla, la cólera de Yahvé simbolizada en el fuego no solo es un tema muy conocido en la literatura narrativa de la BH, sino también en contextos teofánicos; *El fuego en el Antiguo Testamento*, 65.

²⁸⁶ Yahvé envía la lluvia, bendice la tierra, y con ello sostiene la vida humana; cf. Is 55,10; Jer 5,24; 10,13; 25,30.32; Job 5,10.

²⁸⁷ Bronner interpreta numerosos elementos de los ciclos Elías y Eliseo como polémicas que se enfrentan a la amenaza del paganismo en Israel: controlar el fuego y la lluvia, proporcionar alimento, sanar enfermedades e incluso resucitar son milagros que demostrarían la superioridad de Yahvé por encima de Ba'al; *Stories of Elijah and Elisha, ad hoc*.

6.3.4.3 *El Yahvé atronador frente al Yahvé silente*

La teofanía del Horeb es excepcional en muchos sentidos y cabe apuntar con Schmidt y Nel que la manera en que Yahvé decide manifestarse en 1 Re 19 forma parte del mensaje que desea comunicar al profeta.²⁸⁸ Dicho de otro modo y empleando la famosa expresión acuñada por el profesor canadiense McLuhan, “el medio es el mensaje”.²⁸⁹ Como apunta Briend, a diferencia de 1 Re 18 la teofanía de 1 Re 19 se focaliza en el elemento auditivo;²⁹⁰ Oeming llega a hablar de una revelación oral, frente a la teofanía visual tradicional: en la tradición profética, el órgano de la fe no es el ojo, sino el oído.²⁹¹ Al mismo tiempo, la lectura de 1 Re 19 causa una sensación de *déjà vu* –en realidad, un *déjà lu*– que se va transformando en extrañeza cuando llegamos a la negación de los tres meteoros teofánicos por excelencia y escuchamos en cuarto lugar la presencia del קוֹל דְּמַמָּה רַקָּה.²⁹² Este efecto no solo se produce en el lector tras la lectura del cap. 18, sino también cuando se asocia a las tradiciones sinaíticas, tal y como veremos en el capítulo siguiente del presente trabajo.

Centrándonos en el análisis intertextual del ciclo de Elías, la ordalía del cap. 18 no es una teofanía en sentido estricto, pero la presencia del viento –רוּחַ– y del fuego –אֵשׁ– establece dos claras *alusiones intertextuales que señalan hacia 1 Re 19. Habida cuenta de la trabazón narrativa que se establece con 1 Re 17-18, el lector prevé que en el Horeb se repetirá el modelo teofánico presentado en el relato anterior, característico de los antiguos poemas teofánicos en los que Yahvé se manifiesta en la tormenta y avanza como un guerrero en defensa de Israel (cf. Dt 33,2-5.26-29; Jue 5,4-5; Is 29,6; Hab 3,3.7; Sal 68,8s.18s *et passim*). Sin embargo, 1 Re 19,11-12 rechaza los dos fenómenos que habían servido para demostrar la superioridad de Yahvé en el capítulo anterior –la tormenta y el fuego–, y en su lugar asistimos a un fenómeno auditivo, cuyo sentido no es autoevidente –Savran lo calificará de *oxímoron auditivo*–.²⁹³

²⁸⁸ N. F. Schmidt y P. J. Nel, “Theophany as Type-Scene”, 274.

²⁸⁹ M. McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano* (Barcelona 2007) 29.

²⁹⁰ J. Briend, “Expérience de Dieu”, 21.

²⁹¹ M. Oeming, “Alte Testament”, 312.

²⁹² En opinión de Zakovitch, la teofanía de 1 Re 19 se adecua al patrón retórico frecuente en la literatura sapiencial “tres cosas, y una cuarta...”; “qôl demāmāh daqqāh”, *Tarbiz* 51 (1982) 329-346. Citado en L. Manicardi, “Elia e la voce del silenzio. Ascolto dello Spirito, ascolto del corpo”, *Didaskalia* XXXIX/1 (2009) 95-112.

²⁹³ G. Savran, *Encountering the Divine*, 219.

Los tres primeros meteoros –huracán, terremoto y fuego– se repiten en 1 Re 19,11ab-12a por tres veces: durante su aparición, para rechazar la presencia de Yahvé en ellos y para presentar el siguiente fenómeno atmosférico. Frente a tal insistencia sobresale el cuarto elemento, al que se menciona una sola vez, y que combina dos sustantivos relativos al sonido –קול־ y דִּמְמוֹה־ con un adjetivo táctil –דִּק־. La expresión es un quiasmo consonántico casi perfecto (q-[l-]d-m-m-d-q) que, como demostrará el análisis léxico,²⁹⁴ encierra una paradoja que podría traducirse literalmente como “voz/sonido de un fino silencio”.

Para calibrar en su justa medida el grado de *transvalorización que introduce la teofanía de 1 Re 19 en el ciclo de Elías debemos analizar a continuación la importancia que el viento y el fuego tienen como manifestaciones teofánicas en las tradiciones veterotestamentarias. Dejamos fuera del análisis el terremoto –רעש־ a pesar de su enorme importancia como fenómeno teofánico (cf. Jue 5,4; Is 13,13; 29,6; Ez 3,12-13; 38,18-19 *et passim*), ya que no se encuentra reflejado en el relato de la sequía (1 Re 17-18). Finalizaremos el capítulo mostrando la importancia de la voz de Yahvé como manifestación teofánica para establecer el contraste con el oxímoron קול־ דִּמְמוֹה־ דִּק־ dentro del ciclo de Elías.

A) El viento como manifestación teofánica. רוח־ es un término muy frecuente que aparece 389 veces en el AT. El uso del sustantivo רוח־ está ampliamente extendido en contextos narrativos, proféticos y sapienciales, lo cual impide fijarlo en una determinada tradición o lenguaje.²⁹⁵ Los significados básicos de רוח־ son “viento” y “aliento”,²⁹⁶ entendidos ambos conceptos como una fuerza producida en el aire y en la respiración, respectivamente, cuyo origen y destino resultan enigmáticos. En opinión de Alonso Schökel, viento y respiración son aspectos de una misma y única realidad para el hablante, por lo que la traducción depende muchas veces de razones puramente estilísticas: “aliento”, “alma”,

²⁹⁴ Para evitar alargar en exceso esta última sección dejaremos para el capítulo siguiente el análisis lexicográfico de esta expresión. Remitimos al apartado 7.3.2.4, donde se analizan en detalle el sustantivo דִּמְמוֹה־ y el adjetivo דִּק־.

²⁹⁵ R. Albertz y C. Westermann, “רוח”, *DTMAT II*, col. 916. Solo se puede constatar su ausencia en textos jurídicos, cierta acumulación en los antiguos libros históricos (Jue y 1 Sm), su ausencia casi total en la profecía del siglo VIII y un fuerte aumento en la profecía a partir de Ezequiel, en los Salmos y en la literatura sapiencial. Es en la época postexílica cuando el término רוח־ alcanza su máxima utilización al desplazar en parte al término נְשָׁמָה־ y venir a significar “aliento vital”.

²⁹⁶ L. Alonso Schökel, “רוח”, *DBHE*, 692-694. Cf. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento II* (Madrid 1975) 56.

“espíritu”, “resuello”, “soplo”, “resoplido”, “viento”, “vendaval”, “ventolera”, “brisa”, “aire”, etc.

Por lo que respecta al contexto teofánico, la tormenta es en opinión de Hiebert la forma teofánica más antigua de la tradición bíblica (cf. 1 Sm 12,18; Sal 29; Job 38,25-27.34-38).²⁹⁷ Las primeras teofanías himnicas se caracterizan por la presencia de diferentes fenómenos naturales –rayos, truenos, nubes, humo–²⁹⁸ e incluye la רָעַע como otra manifestación divina más de un Yahvé que aparece al modo de ese “dios de la tormenta” o “guerrero divino” que analizábamos en la sección anterior. Como decíamos, en los himnos la tormenta cumple una doble función: destruir a los enemigos (cf. Sal 89,6-19) y fertilizar la tierra (cf. Sal 68,9s). Yahvé domina el movimiento del mar –símbolo del caos– con el viento y aparece entre las nubes como el “jinete de los cielos”, tal y como leemos en el Sal 18:²⁹⁹

¹⁰ *Inclinó los cielos y bajó,
con nubarrones bajo los pies;*
¹¹ *volaba cabalgando un querubín,
cerniéndose sobre las alas del viento*
¹² *se escondió en la oscuridad;
como un toldo lo rodeaban
oscuro aguacero y nubes espesas.*
¹³ *Al fulgor de su presencia,
las nubes se deshicieron en granizo y centellas;*
¹⁴ *mientras el Señor tronaba en el cielo,
el Altísimo lanzaba su voz:*
¹⁵ *Disparando saetas los dispersaba,
enloquecidos por relámpagos continuos.*
¹⁶ *Apareció el cauce del mar
y se descubrieron los cimientos del orbe,
ante tu bramido, Señor,
ante el resoplar furioso de tu nariz: (Sal 18,10-16)*

El libro del Éxodo presenta la llegada de Yahvé al Sinaí, la montaña cósmica, en medio de la tormenta y acompañado del sonido del trueno, que en este caso evoca el cuerno que convoca al culto. Kingsbury afirma que no solo se trata de la tradición teofánica más antigua, distinta a la teofanía que se caracteriza por el terremoto, sino

²⁹⁷ T. Hiebert, “Theophany in the OT”, *ABD* 6, 508s.

²⁹⁸ Jue 5,4ss; Sal 68,8-10; 77,17-21; Ez 1,4 *et passim*.

²⁹⁹ Cf. Dt 33,26; Sal 68,5.34.

que además se relaciona con la iconografía de Yahvé como un becerro, ya que se trata de una tradición norteña.³⁰⁰

Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos [קִלְתַּת וּבְרָקִים] y una nube espesa en el monte, mientras el toque de la trompeta crecía en intensidad, y el pueblo se echó a temblar en el campamento. (Éx 19,16)

Los textos proféticos también incluyen teofanías en las que el huracán/la tormenta desempeña un papel central.³⁰¹ En los textos proféticos, la רִיחַ puede designar la venida de Yahvé para impartir justicia, aunque en la mayoría de los casos se asocia al viento solano o siroco.³⁰² Sirva de ejemplo el siguiente texto del profeta Isaías:

*de parte de Yahvé Sebaot serás visitada
con trueno, estrépito y estruendo,
turbión, ventolera [סּוּפָה וּסְעָרָה] y llama de fuego devoradora. (Is 29,6)*

Las mismas formulaciones arcaicas reaparecen en la tradición sapiencial, en concreto en el libro de Job, donde Yahvé se aparece una vez más en medio de la tormenta.³⁰³

Entonces el Señor respondió a Job desde la tormenta [הַסְעָרָה]... (Job 38,1)

Situados en el ciclo de Elías, רִיחַ se encuentra en 1 Re 18,12 con el sentido de “espíritu”; la רִיחַ divina es una fuerza misteriosa que trasloca al profeta (cf. 2 Re 2,16; Ez 3,12.14). En el resto de los casos nos encontramos en un contexto de fenómenos atmosféricos y remite por tanto al aire en movimiento. Aunque רִיחַ designa en ocasiones el sople ligero (Gn 3,8), es mucho más frecuente el uso intensivo para indicar la violencia y el ímpetu del viento, como en 1 Re 18-19, donde está asociado a la llegada de la lluvia que pone fin a la sequía (1 Re 18,45) y a una gran tormenta que forma parte de lo que augura ser la gran manifestación teofánica de Yahvé en el Horeb (19,11.12).³⁰⁴ Pero, contra todo pronóstico, el texto rechaza la presencia de Yahvé en la tormenta.

³⁰⁰ E. C. Kingsbury, “The Theophany Topos and the Mountain of God”, *JBL* 86 (1967) 205-210.

³⁰¹ Cf. Is 28,2; 30,27-33; Ez 1; 10; 43; Am 1,2; Nah 1,2-4; Zac 1,14-16.

³⁰² Cf. H.-J. Fabry, “רִיחַ”, *TWAT* VII, col. 404. Cf. Is 27,8; 57,13; Jer 4,11s; 13,24; 18,17; 49,36; Os 13,15.

³⁰³ Cf. Job 9,5; 26,5-14; 36,26-33 ; 37,2-18; 40,6.

³⁰⁴ En 1 Re 19,11, la expresión רִיחַ גְּדוּלָה puede traducirse por “vendaval”, “huracán”.

B) El fuego como manifestación teofánica. אֵשׁ aparece 380 veces en el AT.³⁰⁵ Aunque puede designar el fenómeno natural del fuego (Prov 30,16; Job 28,5) y del rayo o relámpago (Éx 9,23; Job 1,16; Sal 18,15; 29,7; 104,4; 105,32; 144,6; 148,8), en la mayoría de los casos alude al fuego como elemento manipulado o manipulable en contextos diversos, como el bélico (Jos 6,24; 8,8.19; Jue 18,17; 20,48; 1 Re 9,16), el cultural (Lv 1,7ss), el doméstico (Is 44,16.19) y el artesanal (Ez 22,20), aunque estos dos últimos son menos frecuentes. La enorme variabilidad de usos hace que las traducciones posibles sean muy numerosas: “fuego”, “lumbre”, “candela”, “brasa”, “incendio”, “hoguera”, “llama”, etc.³⁰⁶

Como en el caso de אֱלֹהִים, אֵשׁ ocupa un lugar preeminente en las teofanías himnicas,³⁰⁷ caracterizadas por un fuerte sabor mitológico y por una serie de motivos asociados al fuego que se repiten: el humo de la nariz, el fuego de la boca, los carbones encendidos, los rayos, etc. אֵשׁ describe en muchas ocasiones el ser divino,³⁰⁸ por lo que no es de extrañar que sea un fenómeno privilegiado a la hora de describir su presencia en los himnos teofánicos más antiguos³⁰⁹ y en el libro del Deuteronomio.³¹⁰ Como afirma Morla en su tesis doctoral, Yahvé “es fuego, se manifiesta en el fuego y dispone de fuego.”³¹¹

En concreto, el fuego es el elemento esencial de la teofanía sinaítica,³¹² donde actúa como mediación o manifestación de la presencia de Yahvé:

Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos [קָלַת וּבְרָקִים] y una nube espesa en el monte... (Éx 19,16a)

³⁰⁵ Se encuentra una única vez en plural, cf. Sir 48,3.

³⁰⁶ L. Alonso Schökel, “אֵשׁ”, *DBHE*, 91.

³⁰⁷ Junto a las teofanías de fenómenos naturales encontramos apariciones ígneas que visualizan la presencia de Yahvé y que en la mayoría de los casos pertenecen a las tradiciones mosaicas; cf. Gn 15,17; Éx 3,2; 14,24; Nm 14,14; Dt 1,33; Sal 78,14.

³⁰⁸ Cf. Nm 12,8; 2 Sm 22,9.13; Sal 18,9; Is 30,27; Ez 8,2. En los textos veterotestamentarios existe una conexión entre אֵשׁ y כְּבוֹד (Dt 5,24; Sal 97,6; Is 10,16; Ez 1,28; 2 Cro 7,3). La teología sacerdotal asocia por su parte la כְּבוֹד de Yahvé a la nube (Éx 16,10; 24,15-17; 40,34-38 *et passim*), aunque la relación no está del todo clara; cf. F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 165.

³⁰⁹ Cf. Sal 18,8-16; 77,17-20; 97,2-5; Is 29,6; 30,27-30; Hab 3,2-15. Cf. W. Eichrodt, *Teología del AT II*, 29ss.

³¹⁰ Cf. Dt 4,11-12.15.33.36; 5,4.22-26; 10,4.

³¹¹ V. Morla, *El fuego en el Antiguo Testamento*, 57.

³¹² Cf. Éx 13,21; 20,18ss; Nm 9,15; Dt 4,11s.15; 5,5.

Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos [אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־הַלְפִידִים], el sonar de la trompeta y la montaña humeante... (Éx 20,18a)

Debido a estas manifestaciones ígneas, la teofanía sinaítica ha sido interpretada por muchos como la imagen de un volcán (cf. Éx 19,18; 34,5-6a; 24,15b-17; Dt 4,11b-12a; 5,23a.24a; 9,15b).³¹³ De hecho, Noth situaba el Horeb,³¹⁴ aunque con precaución, en la zona volcánica occidental de Arabia, ya que identificaba el humo, la nube y el fuego como los elementos característicos de un volcán en erupción.

Volviendo al ciclo de Elías, el lexema **שֵׁן** aparece en 1 Re 18,24.25.38; 19,12, y en todos los casos se trata de un contexto teofánico.³¹⁵ Como concluíamos en la sección anterior, en el *episodio de la ordalía del Carmelo el fuego caído del cielo manifiesta quién es el verdadero Dios frente a la impotencia de Ba'al y quién es su profeta. Las connotaciones punitivas del fuego teofánico se explicitarán en la masacre del torrente Quisón³¹⁶ y reaparecerán en la última narración protagonizada por el profeta Elías antes de que ceda el testigo a su sucesor Eliseo (2 Re 1,10.12).

El Horeb/Sinaí es el lugar de la revelación ígnea por excelencia, cualidad que se refuerza todavía más tras la ordalía que acabamos de dejar atrás en 1 Re 18. Sin embargo, en 1 Re 19 se rechaza la presencia divina en el paso del fuego junto a la cueva del Horeb, cuando las expectativas creadas en torno a este monte son precisamente las imágenes de una teofanía ígnea, tal y como leemos en Dt:

El día aquel que estuviste ante el Señor, tu Dios, en el Monte Horeb, cuando me dijo el Señor: Reúneme al pueblo y les haré oír mis palabras, para que aprendan a temerme mientras vivan en la tierra y se las enseñen a sus hijos. Vosotros os acercasteis y os quedasteis al pie de la montaña, mientras la montaña ardía con llamas que se alzaban hasta el cielo, en medio de oscuros y densos nubarrones. El Señor os hablaba desde el fuego [בְּחֹתָוֶיךָ הָאֵשׁ]: oíais palabras sin ver figura alguna, sólo se oía una voz. (Dt 4,10-12)

Pero estas expectativas, que configuran la *enciclopedia personal de todo lector de la BH, se subvierten. Vista la centralidad de las manifestaciones ígneas en las

³¹³ J. Jeremias, *Theophanie*, 103.

³¹⁴ M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen 1966) 123s.127. En contra de identificar estos fenómenos con un volcán se sitúa T. Hiebert, "Theophany in the OT", *ABD* 6, *ad hoc*.

³¹⁵ El final de Elías también se asocia con seres ígneos (2 Re 2,11).

³¹⁶ Aunque el fuego también representa el lado benefactor de Yahvé (cf. Is 4,5; 9,1; 58,8; Zac 2,9), el fuego destructor aparece de forma recurrente en los encuentros teofánicos, cuyo objetivo es confirmar quién es Dios e instar al ser humano a reconocerle como tal (Lev 7,19; 20,14; Nm 11,1-3; Jos 7,15.25; Dt 13,17; Ez 15,7). Éste es el caso de 1 Re 18: fuego y conocimiento de Yahvé van de la mano.

tradiciones teofánicas veterotestamentarias, negar la presencia de Yahvé en el fuego es, sin duda, una de las transvalorizaciones más importantes entre el relato de la sequía y la narración teofánica.³¹⁷ Al ofrecer una imagen particular del Horeb y desviarse de las formas tradicionales de revelación, 1 Re 19 no solo polemiza con el imaginario teofánico del ciclo de Ba'al, como justificábamos en el apartado 6.3.4.1, sino también con las teofanías de Éx 3,6; 19,18-19 o Dt 5,4.23-27 que crean el *pacto de lectura y el *intertexto de la ordalía del Carmelo (1 Re 18). No obstante, ante la triple negativa de la presencia de Yahvé en los fenómenos naturales, parte de la crítica adopta una perspectiva distinta y considera que el texto no rechaza la presencia divina en el huracán, el terremoto o el fuego, sino que trata de distinguirlos del propio Yahvé,³¹⁸ ya sea para diferenciarlo de Ba'al³¹⁹ o para ofrecer una nueva imagen de la divinidad.³²⁰ Autores como Benzinger o Bronner consideran que el texto afirma que Yahvé es el señor de las fuerzas de la naturaleza, y que por tanto no está contenido en los fenómenos mismos.³²¹ Se trataría, por tanto, de una especie de polémica anti-idolátrica de tono profético. Esta propuesta, que se inserta en el modelo de interpretación espiritualista de Kittel,³²² parece confirmarse en las tradiciones judías postbíblicas. En el caso del *Tg Jon*, los tres elementos de la naturaleza se transforman en ángeles, como leemos a modo de ejemplo respecto del primer meteoro, el viento:

³¹⁷ Cf. F. Flannery, “Go Back the Way You Came”, 169s.

³¹⁸ J. Jeremias, *Theophanie*, 115; J. L. McKenzie, “God and Nature in the Old Testament”, *CBQ* 14 (1952) 38s; J. T. Walsh, *1 Kings*, 276; J. A. Montgomery, *Kings*, 314.

³¹⁹ Steinmann apunta que 1 Re 19 es un éxodo a la inversa, como si tratara de eliminar la perniciosa influencia cananea en la religión del antiguo Israel; “Geste d’Élie”, 106. Para Von Nordheim, la teofanía demuestra el poder de Yahvé, que es más que un mero “dios de la tormenta”, al estilo de Ba'al; “Ein Prophet”, 165ss. Cf. M. S. Smith, *The Early History of God*, 42.

³²⁰ H. Rust, “Elia am Horeb”, 448s; J. A. Montgomery, *Kings*, 314; P. Tribble, “Exegesis for Storytellers”, 9; D. Epp-Tiesen, “Renewal of Elijah”, 38; G. Savran, “Kings”, 163; B. Becking, “Elijah at Mount Horeb”, 34; G. Fohrer, *Elia*, 61.89-92; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 154s; J. Briend, “Expérience de Dieu”, 22s; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 535.

³²¹ I. Benzinger, *Könige*, 112; L. Bronner, *Stories of Elijah and Elisha*, 63. Cf. J. Jeremias, *Theophanie*, 114s; J. L. McKenzie, “God and Nature”, 38s; J. T. Walsh, *1 Kings*, 276; J. A. Montgomery, *Kings*, 314; R. Albertz y C. Westermann, “רוח”, *DTMAT* II, 922. En concreto, Jeremias afirma que la teofanía establece una polémica en el ámbito cúlrico, degradado por influencia de las religiones del entorno.

³²² Cf. J. Jeremias, *Theophanie*, 113. En el apartado 7.3.2.4 recuperaremos la clasificación que este autor hace de las diferentes propuestas interpretativas de la expresión קול דִּמְמָה רָקָה.

*Y he aquí que el Señor se reveló, delante de él había ejércitos de los ángeles del viento; en el ejército de los ángeles del cielo no estaba la shekiná del Señor...*³²³

Gowan objeta a la propuesta de Kittel que el lenguaje teofánico veterotestamentario nunca afirma la identidad entre Yahvé y el viento, el terremoto o el fuego, sino que tales fenómenos anuncian o preceden a la presencia de Yahvé.³²⁴ Por tanto, la supuesta distinción se hace innecesaria.

Es innegable que la teofanía de 1 Re 19,11b-12 se distancia de las teofanías convencionales veterotestamentarias importadas de la mitología cananea en torno a Ba'al, "dios de la tormenta". Pero, como hemos podido comprobar respecto de ריף y שם, tales manifestaciones teofánicas, importadas o no, entraron a formar parte en fecha temprana de la tradición secular de Israel, por lo que el texto objeto de estudio también se posiciona críticamente ante la propia tradición religiosa.³²⁵ La lectura intertextual del ciclo de Elías puede llevarnos más allá de la polémica anti-ba'al, ya que encontramos dos de los fenómenos más antiguos de la tradición himnica: la tormenta y el fuego. Ambos se encuentran en la ordalía del Carmelo, pero en el caso de 1 Re 19 son sustituidos por קול דממה דקה, cuyo posible alcance pasamos a discutir.

C) La voz de Yahvé como manifestación teofánica. Al comienzo de la sección 6.3.3 apuntábamos los dos significados más importantes del término קול, "sonido" y "voz". En el caso de la enigmática expresión de 1 Re 19,12 encontramos posturas enfrentadas que se ilustran en la tabla de traducciones anexa y que nos ocuparán con más detenimiento en el capítulo siete. Para los intereses del presente capítulo basta con tener en cuenta que algunos consideran que la paradójica expresión קול דממה דקה remite a un sonido de la naturaleza, mientras que para otros se trata de la voz apenas audible –incluso el silencio– de la divinidad.

Para comprender en toda su radicalidad la crítica que introduce la teofanía de 1 Re 19 debemos interpretarla desde su ubicación literaria actual, es decir, después de la ordalía de 1 Re 18, donde Yahvé muestra su poder atronando en la tormenta y enviando fuego del cielo. La "voz/sonido de un fino silencio" tiene un efecto de

³²³ Traducción de la edición inglesa de D. J. Harrington y A. J. Saldarini, *Targum Jonathan*, 254. La tradición rabínica afirma que los fenómenos extraordinarios que acompañaron a la promulgación de la Ley (Éx 19,9.16s; 24,15s; Dt 4,11; 5,22s) habían tenido lugar por la intervención de ángeles (cf. Hch 7,38.53; Heb 2,2) y de un mediador, Moisés.

³²⁴ D. E. Gowan, *Theology in Exodus. Biblical Theology in the Form of a Commentary* (Louisville 1994) 35.

³²⁵ Cf. W. Thiel, *Könige*, 271.

extrañamiento que ha sido puesto de relieve por Stamm³²⁶ y Von Rad. Según este último,

*Ciertamente esa notable sucesión de fenómenos tiene un sentido, ya que detrás de esa serie de potencias naturales que ocupan el primer plano, debería intuirse un más allá (naturalmente no de carácter metafísico); pero no como su prolongación o sublimación, sino más bien como su conversión. [...] si se quiere averiguar el contenido vivencial (para Elías) de esa aparición de Yahvéh, es preciso decir que tras el paso de la tormenta, el terremoto y el fuego, y con la percepción del suave murmullo, la situación no se ha distendido ni vuelto más íntima, sino completamente incómoda; en todo caso, eso es lo que sintió Elías (v. 13).*³²⁷

Aun atemperando el contraste entre el relato de la sequía y la narración teofánica del ciclo de Elías, 1 Re 19,11-12 trataría de evitar, al menos, la confusión entre las divinidades de Ba'al y Yahvé, ya que ambos comparten un imaginario característico de las divinidades de la tormenta.³²⁸ En este sentido, Treballe apunta que

*silencio y gritos aparecen en contraste en los relatos del sacrificio de Elías en el monte Carmelo y de la teofanía de la que fue testigo en el monte Horeb.*³²⁹

Frente al griterío de los sacerdotes de Ba'al (1 Re 18,26.29), 1 Re 18,36s opone la oración de Elías;³³⁰ frente al estruendo del trueno que caracteriza el ciclo mitológico cananeo de Ba'al y las teofanías himnicas veterotestamentarias, 1 Re 19 muestra a un Dios que se manifiesta en el sonido quedo/la voz susurrada al profeta. Esta *transvalorización ha sido puesta de relieve por Gregory, quien contrasta el silencio de Ba'al en el Carmelo, que indica su ausencia, con el silencio de Yahvé en el Horeb, que confirma su presencia:

La voz que llega al Horeb tras el poderoso despliegue de las fuerzas de la naturaleza no está calificada por la partícula negativa lō (לֹ), es decir, el sonido de la ausencia, sino que se caracteriza por el silencio de una presencia cercana, de un ser tan próximo que lo único

³²⁶ J. J. Stamm, "Elia am Horeb", en J. C. van Unnik y A. S. van der Woude (eds.), *Studia Biblica et Semitica* (Wageningen 1966) 331ss.

³²⁷ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, 33.

³²⁸ Así opinan F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 190-194; F. C. Fensham, "A Few Observations", 232. Cf. el comentario al respecto en la sección 6.3.4.2.

³²⁹ J. C. Treballe, "Se oye la voz", 230; cf. *Imagen y palabra*, 276. Cf. R. L. Cohn, "Literary Logic", 349s

³³⁰ Treballe afirma que, a la luz de Jer 23,30, también podemos interpretar que, mientras los falsos profetas son acusados de locuacidad —en este caso, de griterío—, lo que garantiza la autenticidad del profeta de Yahvé es, precisamente, el silencio; "Se oye la voz", 228

*necesario es la mirada y el susurro apenas audible [...] El Carmelo revela el sonido del silencio (baal); el Horeb es testigo del sonido del silenciamiento (Yahvé).*³³¹

No obstante, desde el análisis intertextual podemos dar un paso más y afirmar que la teofanía del Horeb también realiza una *transvalorización de los acontecimientos del Carmelo. La presencia de Yahvé en el קוֹל הַמְּנַמָּה רָקָה no se reduce a afirmar que Yahvé es el auténtico “dios de la tormenta”, la forma mejor de las pretensiones de Ba‘al, como parecería indicar la ordalía de 1 Re 18.³³² Supone más bien una revisión de los fenómenos asociados a la divinidad en el Carmelo, por lo que coincidimos con Tonstad cuando afirma que

*...la teofanía del Horeb no debe entenderse única o principalmente como un contraste entre Yahvé y Baal. Valoramos su auténtica fuerza cuando se concibe como una profundización, e incluso una revisión, de la propia manifestación de Yahvé en el Carmelo.*³³³

Para concretar algo más esa “profundización” o “revisión” podemos acudir a la hipótesis de Cross; en su opinión, junto a la polémica Yahvé-Ba‘al que caracteriza 1 Re en general y el ciclo de Elías en particular se debe situar la importancia que la palabra adquiere como forma de revelación de Yahvé:

*La abrupta negativa de Yahvé a manifestarse como en la teofanía tradicional del Sinaí marcó el comienzo de una nueva era en su modo de auto-revelación. A nuestro juicio, ésta es la forma en que la antigua escuela profética de Elías interpretó el asunto.*³³⁴

Como trataremos de demostrar en el siguiente capítulo, el interés de 1 Re 19 parece centrarse en las formas de revelación que Yahvé emplea para relacionarse con su profeta. Pero todavía podríamos dar otro paso más en la lectura intertextual entre el relato de la sequía y la narración teofánica y ver en la expresión קוֹל הַמְּנַמָּה רָקָה

³³¹ R. Gregory, “Elijah and the Unmasking”, 116.

³³² Así L. Bronner, *Stories of Elijah and Elisha*, 63; D. Lawrie, “Telling of(f) Prophets”, 177; M. S. Smith, *The Early History of God*, 42. En contra de esta idea se posiciona Todd, quien considera que Ajab se había centrado en el “dios de la tormenta” equivocado; “The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle”, en R. B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective* (Atlanta 1992) 19. Para Von Rad, Ba‘al sigue siendo Ba‘al, aunque se le llame Yahvé, *Teología del AT II*, 22. Cf. E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 164s.

³³³ S. Tonstad, “Limits of Power”, 261. El japonés Sekine apunta que el narrador contrasta los tres primeros fenómenos con la paradójica expresión קוֹל הַמְּנַמָּה רָקָה para transmitir la idea de que solo al final de la teofanía se puede escuchar la que hasta entonces era una voz inaudible, debido al tumulto producido por los tres desastres naturales; “Elias Verzweiflung. Erwägungen zu 1 Kö. XIX”, *Annual of the Japanese Biblical Institute III* (1977) 52-68.

³³⁴ F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 194.

un cuestionamiento de las pretensiones asociadas a las teofanías tradicionales —a menudo vinculadas con el juicio divino, como se apuntaba en los anteriores apartados A) y B) al analizar אֱלֹהִים y אֱלֹהִים como manifestaciones teofánicas—, ya que quedan desautorizadas al afirmarse reiteradamente la ausencia de Yahvé en el viento y el fuego. En consecuencia, la teofanía advierte de las falsas expectativas que Elías tenía sobre su misión profética que le llevan en el cap. 19 a huir de la presencia de Yahvé, e incluso de los mecanismos de poder desplegados en el cap. 18 por el profeta.³³⁵

Aunque no podemos extendernos en esta cuestión, ya que nos aleja de nuestro centro de interés, cabe apuntar un detalle importante que cuestiona toda la actuación de Elías en el Carmelo. En 1 Re 18,1, Yahvé ordena a su profeta que visite a Ajab para advertirle de que la lluvia está a punto de regresar, lo cual engarza con 18,41ss. Pero el encuentro entre Elías y Ajab da paso en los vv. 16-40 a la llamada “ordalía del Carmelo” como respuesta a la orden de Elías en 1 Re 18,19. La pregunta que queda en el lector es: ¿se ha tratado entonces del cumplimiento de la orden divina de 18,1, o es más bien una iniciativa del profeta ajena a la voluntad de Yahvé que le desvía de su auténtico cometido?³³⁶ Para Kissling, el lector duda de que Elías sea realmente el representante de Yahvé y sospecha de si sus acciones en los capítulos anteriores habrán sido por su cuenta y riesgo, en lugar de cumplir con la palabra de Yahvé, para los que exige en el cap. 19 la autorización divina.³³⁷

³³⁵ Cf. J. Jeremias, *Theophanie*, 115; A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, 69s; J. Keinanen, *Traditions*, 155.

³³⁶ Cf. S. A. Geller, “The Still, Small Voice: 1 Kings 19 and the Roots of Intolerance in Biblical Religion”, en P. Decter y M. Rand (eds.), *Studies in Arabic and Hebrew Letters: In Honor of Raymond P. Scheindlin* (Piscataway 2007) 47-60; P. Zamora, *Reyes I*, 321.

³³⁷ P. J. Kissling, *Reliable Characters*, 99.113. Cf. J. W. Olley, “YHWH and His Zealous Prophet”, 29s.35; F. Flannery, “Go Back the Way You Came”, 165-167.

CAPÍTULO 7. ELÍAS, ¿UN PROFETA COMO MOISÉS?

7.1 Introducción

Uno de los aspectos más trabajados desde los métodos histórico-críticos ha sido la influencia que las tradiciones mosaicas ejercieron en la redacción del ciclo de Elías, y muy especialmente de 1 Re 19. Los puntos de contacto son tan evidentes, que la literatura parabíblica judía ya comenzó a desarrollar el paralelismo entre las figuras de Moisés y Elías,¹ casi siempre en perjuicio del segundo, tendencia que se prolongó durante la Edad Media.²

En opinión de numerosos exégetas, la alta estima en que la escuela deuteronomista tenía a Moisés hizo que los *episodios originales que más tarde formaron parte del ciclo de Elías fuesen reelaborados para reflejar una serie de paralelismos entre ambos personajes.³ White llega a afirmar que el Elías bíblico es en gran medida una figura derivada de Moisés:

*El Elías de las leyendas es un segundo Moisés; no es el Elías histórico, sino una recreación del predecesor a imagen del cual se ha modelado.*⁴

Al profeta Elías se le percibe, por tanto, como un Moisés “redivivo”, un “nuevo” o “segundo” Moisés.⁵ La lista de *ecos mosaicos identificados en el nivel

¹ *Pesikta Rabbati* 4.2 ofrece una larguísima secuencia de paralelismos entre Moisés y Elías, muchos de los cuales reaparecerán en las obras de los exégetas del siglo XX.

² La *Mekilta de Rabbi Ismael* llega a llamar a Moisés “maestro de Elías”, T. Martínez Sáiz, *Mekilta de Rabbi Ismael*, 118.

³ Así opinan, entre otros, J. Jeremias, *Theophanie*, 107.112-115.202; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10-14; G. Hentschel, *1 Könige*, 116-118; G. Fohrer, *Elia*, 48s; J. Gray, *Kings*, 409; M. Rehm, *1 Könige*, 188; B. S. Childs, “On Reading”, 134-137; J. T. Walsh, *1 Kings*, 271; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 144ss; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 149. Sin embargo, Buis considera que la influencia se habría producido en una etapa predeuteronomista del ciclo de Elías; *Rois*, 154s.

⁴ M. C. White, *The Elijah Legends and Jehu's Coup* (Atlanta 1997) 11.

⁵ En los siguientes trabajos se describe a Elías como un “segundo Moisés”, “nuevo Moisés” o “Moisés redivivo”, aunque presentan las relaciones entre Moisés y Elías de forma muy diversa –cf. la discusión más adelante–: C. F. Keil, *Könige*, 212; H. H. Rowley, “Elijah on Mount Carmel”, *Bulletin of the John Rylands Library* 43/1 (1960) 219; J. Jeremias, *Theophanie*, 112-115; “Die Anfänge der Schriftprophetie”, *ZTK* 93 (1996) 486.496; J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 327-334; H. Gese, “Bedeutung Elias”, 148; J. K. Kuntz, *The Self-Revelation of God* (Filadelfia 1967) 147-154; G. Fohrer, *Elia*, 55-58; *Prophetenerzählungen* (Gütersloh 1977) 48; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 109-125; R. P. Carroll, “Elijah-Elisha Sagas”, *ad hoc*; R.

redaccional del ciclo de Elías varía de unos a otros autores, desde la lista más breve elaborada por Jeremías⁶ hasta el exhaustivo trabajo de Fohrer⁷ o la larga serie de paralelismos verbales y temáticos sistematizada por Walsh.⁸ Algunos de los contactos más recurrentes son los siguientes:

- 1) Moisés y Elías disfrutaban de una estrecha intimidad con Yahvé que les permite hablar cara a cara con él.⁹
- 2) Ambos son mediadores religiosos entre Yahvé y el pueblo.¹⁰
- 3) Los dos personajes realizan acciones taumaturgicas: dominan el agua y la lluvia y hacen caer fuego del cielo (Lv 9,23s; 1 Re 18,36ss).¹¹
- 4) Elías es alimentado con pan y carne en el *wadi* Carit (1 Re 17,3-7), lo cual recuerda la provisión de maná y perdices de los relatos exódicos (Éx 16,8.12; cf. Nm 11).¹²

A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 431ss; E. Würthwein, “Elijah al Horeb”, 152-166; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10; F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 191-194; R. Smend, “Der biblische und der historische Elia”, 183s; E. von Nordheim, “Ein Prophet”, *ad hoc*; R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, *ad hoc*; J. T. Walsh, *Kings*, 289; J. A. Todd, “The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle”, en R. B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective* (Atlanta 1992) *ad hoc*; G. Hentschel, *1 Könige*, 118; H. Schmoldt, “Elijas Begegnung”, 25; P. Buis, *Rois*, 154; M. C. White, *Elijah Legends*, 3-5; H. C. Schmitt, “Totenerweckung”, 469s; W. Brueggemann, *Kings*, 240; G. Savran, “Kings”, 162; J. S. Burnett, “‘Going down’ to Bethel”, *ad hoc*.

⁶ J. Jeremias, *Theophanie*, 107.112-115.

⁷ G. Fohrer, *Elia*, 55ss.

⁸ J. T. Walsh, *1 Kings*, 285ss; cf. “Elijah”, *ABD* 2, 464s. Cf. la lista más reciente en P. Zamora, *Reyes I*, 375s.

⁹ B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 519; P. Buis, *Rois*, 152; G. Savran, *Encountering the Divine*, 210s; T. B. Cui, *Prophètes, maître et disciple face au seigneur. Elie, Elisée et Géhazi dans le miroir des récits 1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 et 2 R 5* (Saarbrücken 2014) 75ss.

¹⁰ H. C. Schmitt, “Die Totenerweckung in 1 Kön XVII,17-24. Eine form und gattungskritische Untersuchung”, *VT* 27 (1977) 469s; B. Britt, “Prophetic Concealment”, 38.45s. En contra de esta opinión se sitúa J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 153.174. Según *Pesikta Rabbati* 4.2, ambos fueron designados por Dios para redimir a Israel; el primero de ellos los salvó de la esclavitud de Egipto; el segundo los salvará en el tiempo escatológico de lo que el texto denomina “cuarto exilio”.

¹¹ J. Gray, *Kings*, 375s; H. C. Schmitt, “Die Totenerweckung”, 469; J. Robinson, *1 Kings*, 190.

¹² G. Fohrer, *Elia*, 48; J. Gray, *Kings*, 375s; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10; J. T. Walsh, *1 Kings*, 287; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 519; J. T. Walsh, “Elijah (Person)”, *ABD* 2, 463; P. Buis, *Rois*, 151.

- 5) Ambos actúan en un contexto idolátrico y traen el castigo sobre los culpables.¹³ La ordalía del Carmelo (1 Re 18,36s) recuerda el reto que tuvo que enfrentar Moisés ante los magos egipcios (Éx 7,8-13.20-22),¹⁴ el incidente del becerro de oro (Éx 32)¹⁵ o la idolatría ante Baal-Fegor (Nm 25,1-9).
- 6) Su final está rodeado de un halo de misterio.¹⁶
- 7) Al igual que Moisés no pisó la tierra prometida (Nm 20,12), Elías tampoco conoce el triunfo final de los partidarios de Yahvé, relatado en 2 Re 10,28-31.32-36.¹⁷

Los paralelismos se enmarcan en diferentes contextos, aunque sobresalen las tradiciones del desierto y la función mediadora de Moisés. En algunos casos se trata de *alusiones explícitas, como los relatos legendarios en torno a su muerte; otros, sin embargo, solo se tematizan en uno de los dos personajes, como el hecho de no asistir al triunfo final de su misión.¹⁸ Para algunos exégetas, estos paralelismos proponen una relación paritaria;¹⁹ Elías estaría investido de la misma autoridad que Moisés, idea que ya había formulado Benzinger:

*En tanto que modelo profético, Elías se nos muestra a todas luces como un segundo Moisés, al que también se le ofrece el privilegio de poder ver a Dios.*²⁰

Sin embargo, buena parte de la crítica establece la relación como si se tratara de una competición, considerando a Elías un Moisés imperfecto:²¹ Moisés es obediente

¹³ J. Gray, *Kings*, 375ss; G. Savran, *Encountering the Divine*, 225-228.

¹⁴ G. Fohrer, *Elia*, 48; J. Gray, *Kings*, 376.

¹⁵ J. Gray, *Kings*, 376; J. T. Walsh, *1 Kings*, *ad hoc*.

¹⁶ J. Gray, *Kings*, 375ss. Sin embargo, la literatura judía postbíblica y la proto-cristiana comparan con más frecuencia las figuras de Henoc y Elías que las de Moisés y Elías en clave escatológica; cf. *Henoc etiópico* 89,52; *IV Esdras* 6,26; *Apocalipsis de Elías* 4,7-19. Véase L. Vegas Montaner, “Tradiciones de Henoc en la literatura rabínica”, *MEAH*, sección Hebreo 53 (2004) 509-533.

¹⁷ B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 530; B. O. Long, *1 Kings*, 203; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 146.

¹⁸ En opinión de Long, no se puede hablar de un Moisés “redivivo” en el Horeb, aunque el profeta sí encarna parte del arquetipo mosaico: al igual que Moisés no pudo pisar la tierra prometida, Elías no verá el triunfo final de Yahvé; “Artistry in Hebrew Historical Narrative”, 33.

¹⁹ Así opina D. Napier, *Word of God, Word of Earth* (Filadelfia 1976) *ad hoc*.

²⁰ I. Benzinger, *Jahvist und Elohist*, 49. Cf. G. Hölscher, “Könige”, 192s.

a la voz de Yahvé, no así Elías; el primero es responsable y –preocupado por el bienestar del pueblo– intercede en su favor, mientras que el segundo está centrado en sí mismo y solo espera el castigo de los idólatras; si Moisés está dispuesto a compartir su ministerio con otros, Elías es forzado a nombrar a tres hombres que continuarán su obra inacabada; etc.

Buena parte de los exégetas establecen los puntos de contacto para a continuación pasar a matizarlos, ya que cuando se contextualizan en sus correspondientes marcos narrativos comienzan a aparecer las diferencias que, en ocasiones, relativizan e incluso superan la importancia de las supuestas *alusiones. Es el caso de, por ejemplo, la alimentación en el desierto –cf. el punto 4) de la lista anterior–, donde Moisés es el mediador que intercede por el pueblo hambriento y quejoso (Nm 11), mientras que el profeta Elías es simplemente el beneficiario del milagro (1 Re 17,3-7).²²

Ante las matizaciones pormenorizadas que acompañan a la mayoría de las *alusiones mosaicas, no es de extrañar que un grupo de exégetas rechace considerar al profeta de Tisbe un segundo Moisés²³ y niegue que 1 Re 19 pretenda establecer un paralelismo entre Moisés y Elías.²⁴ Dando un paso más, parte de la crítica invierte la relación y considera que es Elías quien influye sobre Moisés, ya que los textos en cuestión (Éx 33s) son tardíos,²⁵ idea que había apuntado Holzinger a comienzos del

²¹ Cf. W. J. Dumbrell, “What Are You Doing Here? Elijah At Horeb,” *Cruce* 22/1 (1986) 15-17; J. T. Walsh, *Kings*, 287s; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 528; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 144ss; N. F. Schmidt y P. J. Nel, “Theophany as ‘Type-Scene’”, 277; M. Reiss, “Elijah the Zealot: A Foil to Moses”, *JBQ* 32/3 (2004) 174-180; G. Savran, *Encountering the Divine*, 224; R. Kimelman, “Prophecy as Arguing with God and the Ideal of Justice”, *Int* 68/1 (2014) 25s. Childs llega a afirmar que los paralelismos entre Moisés y Elías solo sirven para enfatizar las diferencias y demostrar que este último no es un nuevo Moisés; “On Reading”, 135.

²² Cf. C. F. Keil, *Könige*, 213; M. Cogan, *1 Kings*, 456s; J. W. Olley, “YHWH and His Zealous Prophet”, 40s; B. Britt, “Prophetic Concealment”, 56s.

²³ O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 110 n. 4; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10s; T. Seidl, “Mose und Elija”, 19s; B. S. Childs, “On Reading”, 135; R. L. Cohn, “Literary Logic”, 342; B. O. Long, *Kings*, 203; S. Wagner, “Elia am Horeb”, 224; M. Beck, *Elia und die Monolatrie*, 136.

²⁴ Por ejemplo, Keinänen ofrece una lista de contactos entre ambos personajes, pero niega que 1 Re 19 pretenda establecer un paralelismo entre Moisés y Elías; más bien trata de describir los métodos y las cualidades de Yahvé; *Traditions in Collision*, 105.147 n. 22. Cf. E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (Estocolmo 1988) 104; citado en M. R. Hauge, *Descent from the Mountain*, 26.

²⁵ R. D. Nelson, *Kings*, 128; J. Nohrnberg, *Like Unto Moses: The Constituting of an Interruption* (Bloomington 1995) 329. Entrando en detalle, Blenkinsopp sugiere que el relato de la

siglo XX.²⁶ De lo que no cabe duda es que Moisés y Elías son personajes singulares y excepcionales para la BH, como demuestra el número de señales milagrosas asociadas a ambos personajes, muy por encima de cualquier otro macro-relato, si exceptuamos el ciclo de Eliseo.²⁷

A pesar de las reservas, existen razones suficientes para establecer una relación intertextual entre las figuras de Moisés y Elías. Pero, a diferencia de los dos *hipotextos fácilmente reconocibles que hemos analizado en el capítulo seis –las tradiciones que dieron lugar al ciclo de Ba'al en el caso de la ordalía del Carmelo de 1 Re 18, y el relato de la sequía para 1 Re 19–, aquí nos encontramos más bien con un decorado general inspirado en la tradición teofánica del Horeb vinculada a la figura de Moisés; es decir: se trata de una relación architextual en términos genettianos, la forma más abstracta de referencia que Genette describe como

*el conjunto de categorías generales o trascendentes –tipos de discurso, modos de enunciación, géneros literarios, etc.– del que depende cada texto singular.*²⁸

Aunque las *alusiones verbales desempeñan un papel importante a la hora de justificar las relaciones intertextuales analizadas –algunos de los verbos ya vistos en el capítulo seis,²⁹ la geografía, los meteoros teofánicos, etc.–, los factores de *intertextualidad más importantes que analizaremos en este capítulo son las *alusiones onomásticas que van apareciendo a lo largo de la *trama narrativa, entendidas como los rasgos de carácter, las actitudes y las reacciones de Elías que evocan –en ocasiones tomando una distancia crítica– la figura de Moisés en un contexto teofánico.

sucesión de Elías influyó en la comisión de los setenta ancianos y de Josué; *A History of Prophecy in Israel* (Filadelfia 1983) 76. Por su parte, Würthwein considera que Éx 33 estaría influido por 1 Re 19, y no viceversa; *1 Kö 17-2 Kö 25*, 228. Coinciden con este último los siguientes autores: E. Blum, “Israel à la montagne de Dieu”, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en Question* (Ginebra 1989) 277; M. A. Sweeney, “The Wilderness Traditions of the Pentateuch: a Reassessment of their Function and Intent in Relation to Exodus 32-34”, en D. J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers* (Atlanta 1989) 294-296; *Kings*, 222; P. Buis, *Rois*, 151; M. Beck, *Elia und die Monolatrie*, 136.

²⁶ H. Holzinger, *Exodus: Erklärt* (Tubinga 1900) 114.

²⁷ Cf. J. Robinson, *The First Book of Kings* (Cambridge 1972) 190.

²⁸ G. Genette, *Palimpsestos*, 9.

²⁹ Para evitar repeticiones innecesarias remitiremos cuando sea necesario al análisis lexicográfico del capítulo seis.

Como trataremos de justificar a continuación, sobre el trasfondo de las tradiciones teofánicas del éxodo-Sinaí, la narración de 1 Re 19 muestra un novedoso modelo de relación entre Yahvé y su profeta que enfatiza una nueva forma de revelación, en la que los fenómenos de la naturaleza ceden la centralidad a la voz de Yahvé. A la luz de las diferentes etapas de la *“escena-tipo” teofanía propuestas por Savran y presentadas en el capítulo cuatro, analizaremos la cadena de espejos deformantes que van creando una serie de transvalorizaciones que suspenden los valores que el lector da por sentado en torno al profetismo y la manera en que Yahvé se manifiesta a los suyos.

7.2 La función de las alusiones onomásticas protagonizadas por Moisés en 1 Re 19

El capítulo que más ha atraído la atención de la exégesis es 1 Re 19, ya que es precisamente en los encuentros teofánicos de ambos personajes donde nos encontramos con las *alusiones más destacables que pasamos a sistematizar en la siguiente tabla, dispuesta según el orden de aparición en el texto objeto de estudio, 1 Re 19 –se han marcado en negrita los paralelos con Éx 33-34, el *hipotexto más referido en los comentarios bíblicos–:

ALUSIÓN INTERTEXTUAL	1 RE	EX	OTRAS REFERENCIAS
1. Huyen al desierto tras deshacerse de su(s) adversario(s).	19,3s	2,11-15	-
2. Expresan su deseo de morir.	19,4	32,32	Nm 11,11-15
3. Son testigos de una teofanía proléptica junto a un arbusto.	19,4	3,1-4,17	-
4. Son alimentados por la intervención de Yahvé en el desierto.	19,5-8	16,4-35 17,1-7	Nm 11,31s; 20
5. Son visitados por el ángel de Yahvé.	19,7	3,2	-
6. Sus viajes al Horeb están vinculados a un periodo de cuarenta días y cuarenta noches.	19,8	24,18 34,28	Nm 14,32-34 Dt 8,2-4; 9,9.11.18.25; 10,10
7. Viajan al Horeb.	19,8	19	Nm 19; 33,3-49
8. Durante el encuentro teofánico son llamados en repetidas ocasiones.	19,9s	3,4	-
9. Se quejan de la infidelidad del pueblo.	19,10.14	33,21 34,2b.5	Nm 25,13
10. Rechazan la misión para la que son comisionados.	19,10.14	4,13-16	-
11. En el Horeb, la montaña de Dios, presencian una teofanía.	19,11-13	34,2.4.5-7	Dt 4,10; 5,5
12. Se esconden en una cueva durante la manifestación teofánica.	19,9.13	33,21s	-

ALUSIÓN INTERTEXTUAL	1 RE	EX	OTRAS REFERENCIAS
13. Se cubren ante el peligro que supone la presencia de Yahvé.	19,13	3,6 33,20-22	-
14. Son comisionados para llevar a cabo cambios políticos.	19,15-18	3,10	-
15. Nombran a un sucesor.	19,19-21	4,13-31	Nm 27,12-23 Dt 3,23-28; 34,9 Jos 1,1-9; 3,12; 4,2-9

Tabla 18. Alusiones onomásticas protagonizadas por Moisés analizadas por la crítica en 1 Re 19.

En principio, la tabla de *alusiones parece una evidencia abrumadora a favor de la creación literaria de un Elías como segundo Moisés. Sin embargo, el peso específico de la “biografía” de Moisés³⁰ se rebaja si añadiéramos una columna más a la tabla e insertáramos los paralelismos que se establecen en el ciclo de Elías con dos personajes de Gn –Abrahán³¹ y Agar³²–, o con los profetas Samuel³³ y Jeremías,³⁴ entre otros.

Si, en segundo lugar, eliminamos de la lista aquellas *alusiones genéricas que podrían aplicarse a otros muchos personajes de la historia deuteronomista, como el hecho de ser rechazado para seguir adelante con la misión que se venía desarrollando –cf. los depravados hijos del sacerdote Elí (1 Sm 2), el cacique Saúl, caído en

³⁰ Hauge considera que los intereses teológicos que sustentan la relación intertextual de Éx 33,12-23 y 1 Re 19 superan con creces las relaciones que se establecen entre la biografía de Moisés y la de Elías; *Descent from the Mountain*, 26.

³¹ Abrahán comparte con Moisés y Elías el tono hagiográfico en la descripción de su estrecha relación con Yahvé. Cf. T. B. Cui, *Prophètes, maître et disciple*, 75ss.

³² Así M. Masson, *Élie ou l'appel du silence* (París 1992) 59. Cf. lo dicho respecto de la escena de la alimentación en el desierto (Gn 21) en el apartado 6.3.1.2.

³³ Por ejemplo, Sweeney establece un paralelismo entre las tres veces que es llamado el pequeño Samuel durante la noche (1 Sm 3,4.6.8) y las dos veces que el מְלִאֲכָה despierta a Elías en el desierto (1 Re 19,5.7). En su opinión, en ambos casos nos encontramos en un contexto visionario; *Kings*, 231s.

³⁴ En opinión de Keil, el abandono de Jer en 9,2 recuerda la huida de Elías en 1 Re 19,3.4; *Könige*, 211. Como veremos en el capítulo ocho, las quejas del profeta Jeremías (Jer 12,1-6; 15,10-21) son muy similares al lamento de Elías en 1 Re 19,4. De hecho, Hentschel cataloga el capítulo como una lamentación profética; *Elijaerzählungen*, 99-104.

desgracia (1 Sm 15), el insolente joven heredero de Salomón, Roboán (1 Re 12)— o ser comisionado para llevar a cabo cambios políticos —David es el nuevo ungido de Yahvé (1 Sm 16), Jeroboán arrebató las diez tribus del Norte al heredero de la casa de David (1 Re 12), Jehú extermina a la dinastía omrida (2 Re 9)—, las *alusiones terminan reduciéndose al encuentro teofánico en el Horeb.

De la lista de *alusiones teofánicas podríamos eliminar los puntos 1) y 3) por las mismas razones que apuntábamos en la introducción: cuando se leen en su contexto, las diferencias superan con creces las similitudes. Poco tiene que ver la muerte del egipcio a manos de Moisés con la matanza de los sacerdotes en el torrente Quisón, salvo el hecho de cometer un crimen; en la aparición del mensajero —o mensajeros— de 1 Re 19,5-8 nada hace recordar la hierofanía ígnea de Éx 3. En otros casos, la interpretación violenta la *alusión, como en el punto 10): de las palabras de Elías en 1 Re 19,10.14 no se desprende necesariamente que renuncie a su misión, y mucho menos en clave de incapacidad para llevarla a cabo, como es el caso de Moisés (Éx 4,13-16).

Aún más: como se aprecia en la tabla, 1 Re 19 concentra una serie de *alusiones onomásticas mosaicas dispersas a lo largo de varios libros del Pentateuco: Ex, Nm y Dt, de ahí que se hayan propuesto *hipotextos diversos: Éx 19; 24; 32; 33; 34; Nm 11; Dt 4; 9. En consecuencia, las *anclas de la narración asocian a Elías con la figura de Moisés, pero el marco de referencia es más amplio que el itinerario vital de un solo personaje y apunta a un contexto religioso compartido, que en ambos casos se caracteriza por la apostasía del pueblo. Robinson, por el contrario, no solo percibe la influencia de la figura de Moisés en el nivel redaccional, sino en lo que podríamos definir como la “autoconciencia” del profeta Elías. En su artículo de 1991 señala de modo recurrente que es el propio Elías el que se percibe a sí mismo como un segundo Moisés. Por ejemplo, explica la inusual duración del viaje al Horeb del siguiente modo:

*...debido a que se percibe como una figura mosaica, Elías prolonga deliberadamente el viaje y se asegura de que dura cuarenta días al tomar una ruta indirecta.*³⁵

En cuanto al hecho de ayunar durante su viaje de cuarenta días y cuarenta noches hasta alcanzar el Horeb, afirma que

³⁵ B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 519. Resulta un tanto sorprendente que Robinson no considere la posibilidad de que “cuarenta” sea un número simbólico, y que por tanto no tiene por qué referirse a los días concretos de la duración del viaje.

*obsesionado con su autoimagen de Moisés contemporáneo, Elías está decidido a comer solo la comida proporcionada por Dios.*³⁶

Asignar lo que a todas luces es una reelaboración literaria de la narración a la supuesta psicología del protagonista nos parece un claro ejemplo de sobreinterpretación. En ningún caso proclama abiertamente el profeta Elías una suerte de autoconciencia mosaica; no imita su discurso ni se atribuye ninguna de sus funciones. Como queda dicho, es el lector quien identifica y asocia las diferentes *alusiones preparatorias a partir de su *enciclopedia personal para generar un *pacto de lectura cuyo referente es la tradición teofánica mosaica del éxodo-Sinaí, que incluye el marco geográfico, los fenómenos naturales que acompañan a la venida de Yahvé y algunas de las actitudes que muestra Elías en 1 Re 19. Como veremos más adelante, la narración está trufada de *alusiones a la experiencia del pueblo de Israel durante su travesía por el desierto y a la experiencia teofánica de Moisés en el Sinaí, que son a un tiempo fácilmente reconocibles —el deseo de morir, la alimentación milagrosa, el viaje al Horeb, los cuarenta días y las cuarenta noches, etc.— e imposibles de localizar en un único libro del texto canónico. El narrador pretende recrear una época, y lo hace resaltando únicamente aquellos detalles que le resultan útiles, tomados de aquí y de allá, creando un relato que podríamos calificar de narración “cubista”, dado que evoca varios *micro-relatos de Moisés a un mismo tiempo y en el mismo plano narrativo. Una y otra vez, 1 Re 19 trae a la memoria del lector a los antepasados, en concreto, a la generación que no alcanzó la tierra prometida debido a su inconstancia y rebeldía.³⁷ El narrador proyecta este pasado a la época del profeta Elías como clave de lectura del destino del pueblo, haciendo del desierto un símbolo ambivalente que enmarca las diferentes transvalorizaciones que nos ocuparán en las páginas siguientes.

Tratando de no caer en excesos hipercríticos como los de Robinson, a continuación estableceremos el marco general de las *alusiones mosaicas que caracterizan 1 Re 19 y que analizaremos en detalle en el apartado 7.3. Tanto la teofanía mosaica de Éx 33,18-23 como la protagonizada por Elías en 1 Re 19,9b-14 tienen lugar en un contexto de profunda crisis personal y colectiva que amenaza el cumplimiento de la Alianza y provoca la desesperación en Moisés y en el profeta de Tisbe. Un argumento más a favor del efecto que hemos dado en llamar “cubista” de

³⁶ Id., 520. Paradójicamente, Robinson no reconoce una de las alusiones más evidentes a la figura de Moisés en el Horeb, que permanece sin comer ni beber en la montaña de Yahvé durante cuarenta días y cuarenta noches (Éx 34,28).

³⁷ Cf. la discusión sobre la identificación de “los padres” de 1 Re 19,4 en la sección 6.3.1.2.

las *alusiones onomásticas es el paralelismo que se encuentra fuera de contexto, pero que refuerza la *intertextualidad entre Moisés y Elías: el deseo compartido por ambos personajes de que Yahvé acabe con sus vidas (Nm 11,15; 1 Re 19,4).³⁸

Las manifestaciones teofánicas son, sin lugar a dudas, el factor de *intertextualidad más importante que se entrecruza con buena parte de las *alusiones onomásticas en las dos primeras etapas de la *“escena-tipo” teofanía. Elías es el único personaje veterotestamentario, con excepción de Moisés, que acude al Horeb y experimenta una teofanía,³⁹ acciones que pueden interpretarse como una evidente *alusión entre ambos. Además, sendas teofanías se desvían del patrón convencional al producirse, no por iniciativa divina, sino a petición de dos seres humanos (cf. Éx 33,18; 1 Re 19,9b), algo excepcional en la literatura veterotestamentaria.

El *intertexto combina diferentes *hipotextos tomados del macro-relato del éxodo⁴⁰ que coinciden en resaltar el carácter único de Moisés que se proyecta sobre Elías; ambos son personajes singulares muy cercanos a lo numinoso, y por ello deben permanecer separados del resto de seres humanos. Los dos marchan en solitario a la montaña y se refugian en/junto a una cueva, dando a entender que se trata de un lugar apartado y conocido solo por ellos. No es posible reducir a un mero contacto verbal el estado de aislamiento y soledad que comparten ambos personajes, pero el lector aprecia cierto “aire de familia” entre el Moisés que acude en solitario en Éx 19-20; 24; 32-34 al encuentro de Yahvé en el Sinaí, mientras mantiene alejado al pueblo de la montaña sagrada (cf. Éx 19,12s.21-23), y el Elías que deja atrás a su criado para emprender un viaje hacia ninguna parte (1 Re 19,3).⁴¹

Como venimos diciendo en capítulos anteriores, la estilización de todos estos elementos produce en el lector familiarizado con la BH una sensación de *déjà lu*, pero al mismo tiempo de extrañeza, debido al rechazo de la presencia de Yahvé en los tres meteoros tradicionales: el viento/la tormenta, el terremoto y el fuego. Estos paralelismos situacionales van a producir una “transvalorización en sentido fuerte” en términos genettianos, ya que incluyen un doble movimiento de desvalorización y

³⁸ Algunos apuntan Éx 32,33.

³⁹ G. Savran, *Encountering the Divine*, 208.

⁴⁰ En contra de esta opinión se posiciona Zamora, quien considera que el hipotexto es en realidad Dt 4, a partir de la imaginería del Dios celoso de la teología deuteronomista; *Reyes I*, 371.

⁴¹ Savran distingue, sin embargo, entre la soledad de Moisés, solidario con su pueblo, y el aislamiento de Elías, que busca distanciarse del comportamiento idólatra de Israel; *id.*, 214s.221.

contra-valorización, tanto de la figura del profeta Elías como de las manifestaciones teofánicas vinculadas al Horeb.⁴² El comportamiento de Elías en 1 Re 19 contrasta en varios momentos del encuentro teofánico con la figura de Moisés, produciendo una interesante secuencia de espejos deformantes que presentan a un profeta cada vez más reticente a cumplir con la voluntad de Yahvé. Tales comportamientos bien podrían considerarse “patrones intertextuales”, es decir, un conjunto de acciones desarrolladas por los protagonistas en un tiempo y/o espacio característicos que presuponen un *pacto de lectura y un *intertexto determinados, solo que en este caso hemos optado por analizarlos en el marco de las diferentes etapas de la *“escena-tipo” teofanía propuesta por Savran.

Las transvalorizaciones se prolongan en dos *escenas más que nos ocuparán en la tercera y cuarta fases de la narración teofánica. Por una parte, el gesto de cubrirse el rostro ante la presencia potencialmente letal de la divinidad es claramente alusivo (Éx 33,18-23; 1 Re 19,13b) e introduce el manto de Elías, elemento que cobrará protagonismo en las últimas páginas del presente capítulo cuando analicemos 1 Re 19,19-21. Robinson considera que 1 Re 19 reúne dos momentos diferentes del encuentro entre Yahvé y Moisés –está ante la presencia de la divinidad cuando se le entrega la Ley (Éx 19s) y es protegido en una grieta cuando Yahvé pasa ante él (Éx 33,18-23)–, lo que crea un cuadro confuso de Elías.⁴³ A esta mixtura deberíamos agregar el motivo del rostro resplandeciente de Moisés (Éx 34,29-35) que se entrecruza con la teofanía de Éx 33,18-23 para crear un *intertexto complejo a partir del sustantivo פָּנָיִם.

Por otra parte, el encuentro entre Elías y Eliseo que cierra el ciclo narrativo de 1 Re 17-19 es considerado por algunos exégetas una última *alusión mosaica al establecer un paralelismo entre la sucesión de Moisés (Nm 27,12-23; Dt 3,23-28) y la de Elías (1 Re 19,15s.19-21), aunque el análisis nos llevará a concluir que no se trata de un relato de sucesión profética. La relación criado-señor que se establece entre ambos inicia la exteriorización de la teofanía, aunque de forma incompleta, y abre la *trama narrativa protagonizada por el profeta de Tisbe al siguiente ciclo narrativo centrado en Eliseo.

⁴² G. Genette, *Palimpsestos*, 459.

⁴³ J. Robinson, *1 Kings*, 220.

7.3 Transvalorizaciones de la figura del profeta Elías a partir de la architextualidad de la “escena-tipo” teofanía

El modelo de *“escena-tipo” propuesto por Savran que nos ha servido en el capítulo cuatro para delimitar los diferentes *micro-relatos de la narración de 1 Re 19 nos permite ahora organizar y analizar las conexiones que el lector establece de acuerdo a sus experiencias y expectativas entre textos diversos que comparten una misma localización –el Horeb–, un mismo contexto religioso –la crisis idolátrica de Israel–, una serie de motivos teofánicos –viento, terremoto y fuego–, así como la identidad y la misión del profeta Elías que evocan la figura de Moisés. Por una parte, la *“escena-tipo” resulta útil para dar cuenta de la combinación de *hipotextos que apreciamos en 1 Re 19.⁴⁴ Las *alusiones onomásticas presentadas en la sección anterior se insertan en el contexto teofánico y con ello entran en la categoría de *architextualidad, la cual se mueve en un nivel de abstracción mayor que el que la más restrictiva exégesis intra-bíblica está dispuesta a admitir, ya que apela a la labor interpretativa del lector y a su mundo de asociaciones –el *intertexto– que resuena durante el acto de lectura. Como afirma Wagner:

*Al apreciar las distintas asociaciones se cae en la cuenta de que, obviamente, no es necesario respetar una lógica estricta en las identificaciones, sino que es suficiente reconocer la alusión y delinear el tópico.*⁴⁵

Por ejemplo, Éx 33 y 1 Re 19 comparten un tópico del encuentro teofánico que conecta ambos personajes: la proximidad “física” de la divinidad puede ser peligrosa para la persona que presencia la teofanía, ya que el ser humano que vea a Yahvé cara a cara morirá.⁴⁶ El mismo Yahvé cubre a Moisés con la mano (Éx 33,22-23) y Elías se esconde bajo el manto (1 Re 19,13a),⁴⁷ pero como veremos más adelante se produce una interesante *transvalorización en el gesto de ocultarse ante la presencia de la divinidad.

⁴⁴ Cf. M. R. Hauge, *Descent from the Mountain*, 25s.

⁴⁵ S. Wagner, “Elia am Horeb”, 223.

⁴⁶ G. Hentschel, *1 Könige*, 118; B. O. Long, *1 Kings*, 201; J. Keinanen, *Traditions*, 150. Savran dedica precisamente el capítulo seis de *Encountering the Divine* a analizar el potencial letal que la presencia divina puede alcanzar en textos como Éx 4,24-26; 19,12s.21; Nm 4; Jue 6,23; 13,22; 2 Sm 6; etc.

⁴⁷ G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 331.333.

Por otra parte, la *“escena-tipo” nos permite establecer correspondencias argumentales y temáticas que apuntan a determinados intereses teológicos inspirados por la teología aliancista deuteronomista, como la serie de motivos estereotipados vinculados a la experiencia del desierto. El primero de ellos es, como veíamos en el capítulo seis, la infidelidad del pueblo,⁴⁸ donde se combinan al menos tres temas clave: el profeta perseguido por su fidelidad a Yahvé, la infidelidad del pueblo a la Alianza y la centralidad de la palabra que Yahvé transmite a través de los profetas. Es en este contexto donde se inserta el deseo de morir de Moisés (Nm 11,15). Esta misma experiencia del desierto se repite de nuevo en tiempos de Elías porque, en línea con la teología deuteronomista, la idolatría caracteriza el comportamiento de Israel desde sus mismos orígenes, lo que desespera al profeta (1 Re 19,4) y terminará por conducir al pueblo a la ruina. Estos tópicos son compartidos por la tradición profética que incluye a una figura tan notable como Jeremías; no es casualidad que éste también desee la muerte (Jer 20,17s). Volveremos a ello en el capítulo ocho, cuando prestemos atención a las relaciones intertextuales que se establecen entre Elías y Jonás.⁴⁹

El segundo de los motivos estereotipados de las tradiciones veterotestamentarias asociadas al desierto es, como también analizábamos en el capítulo anterior, la acción nutritiva de Yahvé.⁵⁰ Al presentar las *alusiones mosaicas más repetidas en la crítica ya hemos notado los diversos referentes exódicos de la alimentación milagrosa de Elías, aunque la *alusión más notable es el sustantivo עֵגֶה (1 Re 17,13; 19,6), término poco frecuente analizado anteriormente en el apartado 6.3.2.2, que en Nm 11,8 alude a las tortas que los israelitas cocinaban con el maná molido.

En tercer lugar, el patrón discursivo y los motivos de la *“escena-tipo” son tan marcados en el texto que nos ocupa, que Cross llega a definir 1 Re 18-19 como una segunda revelación del Sinaí.⁵¹ En 1 Re 19 encontramos interesantes *alusiones verbales características del lenguaje teofánico que fundamentan la lectura intertextual a la luz de Éx 33s. La segunda fase de la *“escena-tipo” incluye todas estas *alusiones verbales en un solo versículo:

⁴⁸ Cf. T. B. Dozeman, “Horeb/Sinai and the Rise of Law in the Wilderness Tradition”, en D. J. Lull (ed.), *SBL 1989. Seminar Papers* (Atlanta 1989) 284.

⁴⁹ Como veremos, la figura de Jeremías es uno de los elementos más importantes del intertexto que subyace al análisis.

⁵⁰ Cf. M. R. Hauge, *Descent from the Mountain*, 30.

⁵¹ F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 191.

וַיֹּאמֶר צֵא וְעַמְדָּתָ בְּהָר לְפָנַי יְהוָה וְהִנֵּה יְהוָה עִבֵּר (1 Re 19,11a)

Para el análisis del verbo עִבֵּר y de la expresión לְפָנַי יְהוָה remitimos a la introducción de la sección 6.3.1, donde se presentan los diferentes sentidos connotados que el lexema adquiere en 1 Re 19. Situados en el análisis architextual del encuentro teofánico, Éx 33,19.22; 34,6 y 1 Re 19,11 comparten un verbo característico de las teofanías,⁵² עִבֵּר (q), cuyo significado sería “pasar”, “cruzar”, “atravesar”.⁵³ Este lexema, de uso frecuente, se encuentra 547 en la BH⁵⁴ y su sentido básico, “cambiar de localización”, permite múltiples posibilidades de traducción:⁵⁵ “rebasar”, “pasar al otro lado”, “llegar hasta”, “transitar”, “cruzar a través de”, etc.⁵⁶ Dejando a un lado los múltiples valores traslaticios⁵⁷ y el uso técnico del verbo,⁵⁸ en el contexto teofánico se emplea excepcionalmente con sentido teológico para describir el paso de Yahvé –o de su gloria– a través de una naturaleza convulsa.⁵⁹

Sin duda, el aspecto retórico más singular es que en los encuentros teofánicos de Éx 33,19; 34,6-7 y 1 Re 19,11 Yahvé habla de sí mismo en tercera persona.⁶⁰ Algunos llegan a cuestionar que los vv. 11ab-12 sean una auténtica teofanía, debido a la ambigüedad gramatical de 11a y a la extrañeza que produce encontrar el verbo en tercera persona en 11c. La explicación ofrecida por Schmoldt es que se trata de una hipóstasis de la palabra de Yahvé, como en Sal 107,20; 147,15.⁶¹ Para otros, la

⁵² Cf. J. Gray, *Kings*, 410; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10; B. O. Long, *1 Kings*, 201; J. Keinanen, *Traditions*, 150.

⁵³ H.-P. Stähli, “עִבֵּר”, *DTMAT* II, 262; L. A. Schökel, “עִבֵּר”, *DBHE*, 541.

⁵⁴ H. F. Fuhs, “עִבֵּר”, *TWAT* V, 1019.

⁵⁵ Id., 1020; H.-P. Stähli, “עִבֵּר”, *DTMAT* II, 262.

⁵⁶ H. F. Fuhs, “עִבֵּר”, *TWAT* V, 1020-1023; H.-P. Stähli, “עִבֵּר”, *DTMAT* II, 263.

⁵⁷ עִבֵּר puede venir a significar “morir”, “menospreciar”, “agotarse”, “transgredir”, etc. Cf. H. F. Fuhs, “עִבֵּר”, *TWAT* V, 1023s; H.-P. Stähli, “עִבֵּר”, *DTMAT* II, 264s; L. A. Schökel, “עִבֵּר”, *DBHE*, 542s.

⁵⁸ Cf. H. F. Fuhs, “עִבֵּר”, *TWAT* V, 1024s; H.-P. Stähli, “עִבֵּר”, *DTMAT* II, 263s.

⁵⁹ H. F. Fuhs, “עִבֵּר”, *TWAT* V, 1025; H.-P. Stähli, “עִבֵּר”, *DTMAT* II, 266. El primero apunta que עִבֵּר se emplea en un contexto teofánico con sentido teológico únicamente en los siguientes textos: Gn 18,3.5; Éx 33,19; 34,6; Ez 16,6.8; Os 10,11; 1 Re 19,11, lo cual incrementa la importancia de la alusión verbal que encontramos en el ciclo de Elías; “עִבֵּר”, *TWAT* V, 1028.

⁶⁰ J. Keinanen, *Traditions*, 150.

⁶¹ H. Schmoldt, “Elijas Begegnung”, 26.

referencia en tercera persona a Yahvé serían las palabras del mismo Dios, como sucede en Éx 33,19; 34,6-7.⁶²

Una tercera *alusión en el encuentro teofánico es el deíctico הַיְיָ, que se repite para introducir la teofanía propiamente dicha en Éx 19,9; 33,21 y 1 Re 19,11.⁶³ El término aparece 1057 veces en la BH⁶⁴ con diferentes funciones, cuyo análisis supera con creces las pretensiones de esta sección introductoria.⁶⁵ Centrándonos en el contexto teofánico, la partícula הַיְיָ introduce el complemento de los verbos de percepción –éste puede estar implícito–,⁶⁶ al tiempo que llama la atención sobre lo que va a suceder de forma inminente.⁶⁷

En las páginas siguientes hemos optado por organizar los diferentes motivos architextuales que vinculan la tradición teofánica del éxodo-Sinaí y la teofanía de 1 Re 19 a partir del modelo de la *‘escena-tipo’ propuesto por Savran, presentado en el capítulo cuatro, sin perder de vista que dichos motivos se entrecuzan constantemente con las *alusiones onomásticas mosaicas. La distribución en cuatro fases –la preparación de la teofanía, la aparición y el discurso de Yahvé, la respuesta humana a la presencia divina y la exteriorización– facilita la ordenación y sistematización de los diferentes elementos y resultados del análisis literario, aunque debemos tener en cuenta las salvedades hechas con anterioridad: la narración enmarca el encuentro teofánico propiamente dicho con un diálogo/monólogo –cf. la discusión más adelante– entre Yahvé y el profeta Elías y se proyecta en la nueva comisión de los vv. 15-18, lo cual impide distinguir nítidamente entre la segunda y tercera etapas de la *‘escena-tipo’, imbricadas por las palabras de Yahvé al principio y al final de esta *secuencia narrativa. A continuación recuperamos la Tabla 8, donde se expresa gráficamente la complejidad de la estructura narrativa de 1 Re 19,9-18:

⁶² Así F. Crüsemann, *Elia*, 60. Cf. en el apartado 5.2.3 la discusión sobre los límites del discurso directo de Yahvé y el inicio de la narración teofánica al analizar la variante griega en 1 Re 19,11 παρελεύσεται.

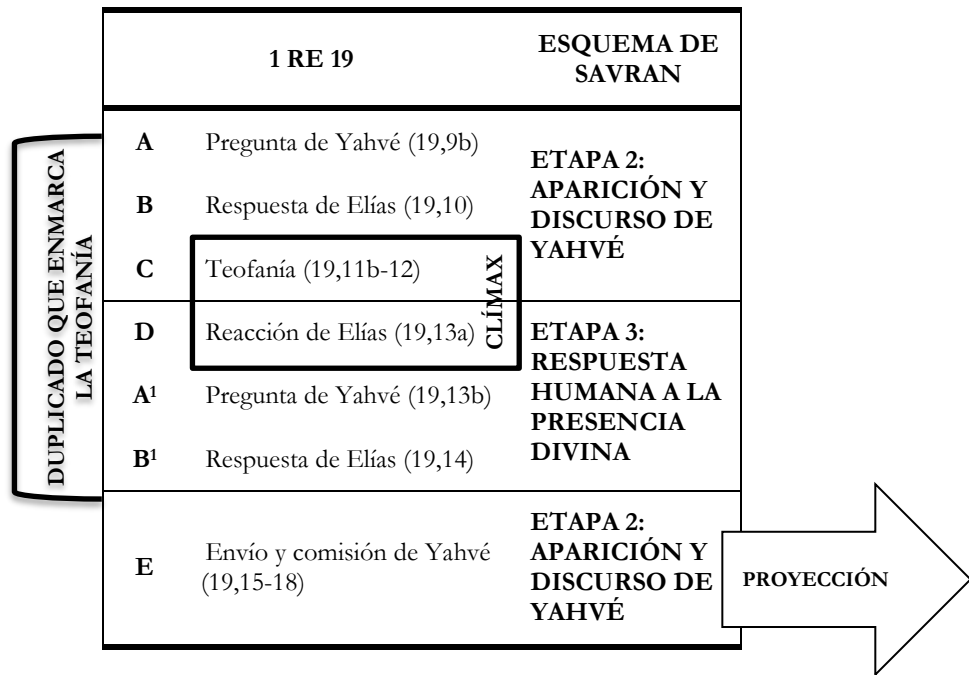
⁶³ Remitimos de nuevo al análisis de la variante παρελεύσεται en 5.2.3.

⁶⁴ D. Vetter, “הַיְיָ”, *DTMATI*, 707.

⁶⁵ Cf. D. Vetter, “הַיְיָ”, *DTMATI*, 707-710.

⁶⁶ Cf. L. A. Schökel, “הַיְיָ”, *DBHE*, 208.

⁶⁷ Cf. T. Muraoka y P. Joüon, *Gramática*, §105d.119n.



7.3.1 *Etapa 1: La preparación de la teofanía*

En 1 Re 19,1-9a, el narrador omnisciente introduce una serie de *alusiones en la primera fase de la *“escena-tipo” que conducen al lector a asociar los acontecimientos que se desarrollan y la persona de Elías al modelo de Éx 19s; 33s. Tonstad afirma desde el análisis narrativo que

en términos de localización, la narración se esfuerza por situar a Elías en el contexto topográfico donde Moisés recibió la gran revelación [...] No cabe duda que la localización ha sido orquestada para recordar la experiencia sináutica de Israel.⁶⁸

Por si la ubicación en el Horeb no fuera suficientemente evocadora, el relato incluye otros dos elementos que refuerzan su carga simbólica, a saber: los cuarenta días y las cuarenta noches de viaje atravesando el desierto y “la cueva” en la que se cobija Elías. En estos primeros versículos sobresalen la soledad y la singularidad de Elías a imagen de Moisés y, sobre todo, la evidente *alusión onomástica que supone el deseo que ambos expresan de morir. *Tg Jon* parafrasea las palabras de Elías del siguiente modo:

Ya es tiempo suficiente para mí. ¿Por cuánto más voy a ser golpeado de esta manera? Ahora, Señor, quítame la vida...⁶⁹

⁶⁸ S. Tonstad, “Limits of Power”, 257.

El עֲתָה רַבּ del TM se ha visto amplificado y al mismo tiempo interpretado: el hastío de Elías ya no se debe a la persecución de Jezabel, como la *trama narrativa parece dar a entender, sino a una situación prolongada en el tiempo que se le hace insostenible, reforzando así el paralelismo con la figura de Moisés.⁷⁰

En este caso, la *transvalorización actúa en detrimento del profeta: Moisés pide morir, cansado de las quejas del pueblo rebelde, pero deja la puerta abierta a que Yahvé cambie la situación, lo que abre la resolución de la *trama al nombramiento de setenta hombres que compartirán su pesada carga:

Yo solo no puedo cargar con todo este pueblo, pues supera mis fuerzas. Si me vas a tratar así, más vale que me hagas morir; concédeme este favor, y no tendré que pasar tales penas. El Señor respondió a Moisés: —Tráeme setenta dirigentes que te conste que dirigen y gobiernan al pueblo, llévalos a la tienda del encuentro y que esperen allí contigo. Yo bajaré y hablaré allí contigo. Apartaré una parte del espíritu que posees y se lo pasaré a ellos, para que se repartan contigo la carga del pueblo y no la tengas que llevar tú solo. [...] Moisés salió y comunicó al pueblo las palabras del Señor. Después reunió a los setenta dirigentes del pueblo y los colocó alrededor de la tienda. (Nm 11,14-17.24)

Elías, sin embargo, expresa su deseo de morir en 1 Re 19,4 sin más perspectiva que la de permanecer bajo la retama. Tras la intervención del mensajero que le empuja a seguir su camino y el encuentro con Yahvé en el Horeb, se verá forzado a nombrar a Jazael, Jehú y Eliseo (1 Re 19,15-18), pero a diferencia del relato de Nm no leemos el cumplimiento de dicho encargo.⁷¹ Los elementos que en Nm 11 aparecen en una secuencia de causa-efecto —la queja de Moisés y la solución propuesta por Yahvé— se distancian en el relato de 1 Re 19 y con ello se pierde la lógica narrativa que subyace al *episodio narrado en Nm: la súplica respondida con prontitud. Como veremos en el capítulo ocho, la actitud de Elías es mucho más próxima a la del reticente profeta Jonás que a la del obediente legislador Moisés.

⁶⁹ Traducción de la edición inglesa de D. J. Harrington y A. J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets* (Edimburgo 1987) 253.

⁷⁰ F. Vatablus traduce *iter est majus quam pro viribus tuis*; F. Vatablus y B. Arias Montano, *Sacra Biblia, Hebraice, Graece, et Latine: Latina interpretatio duplex est, altera vetus, altera noua. Omnia cum editione Complutensi diligenter collata, additis in margine, quos Vatablus in suis annotationibus nonnunquam omiserat, idiotismis, verborumq[ue] difficiliorum radicibus* (Heidelberg 1599). Versión disponible en <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10141292-2>. Keil cita esta versión para explicar el sentido del texto hebreo: presupone que la petición de Elías se debe a que era un hombre de edad avanzada, al que le quedaban pocas fuerzas; *Könige*, 211.

⁷¹ Cf. las consecuencias architextuales de esta laguna en la sección 7.3.4.

7.3.1.1 *Los cuarenta días y las cuarenta noches de camino*

Uno de los paralelismos más señalados en la exégesis es el de los cuarenta días que dura la travesía por el desierto hasta alcanzar el Horeb.⁷² Aunque “cuarenta” es un número redondo del folclore semítico y podría depender del carácter oral del *episodio original,⁷³ el contexto nos inclina a pensar que los cuarenta días y las cuarenta noches son un elemento evocador de la tradición mosaica,⁷⁴ ya que el dato exacto solo aparece vinculado a las figuras de Moisés y Elías.⁷⁵

Si estamos en lo cierto y se trata de una *alusión mosaica, conviene recordar lo que apuntaba Wagner al comienzo de la sección 7.3: 1 Re 19 no respeta una lógica narrativa estricta en las identificaciones, sino que construye un escenario idealizado que reúne el *atrezgo* necesario para dirigir la lectura en una dirección determinada: las tradiciones fundacionales de Israel. De ahí que el número cuarenta pueda referirse al mismo tiempo a los cuarenta años de la travesía del pueblo por el desierto (Éx 24,18; Nm 14,34; Dt 8,2)⁷⁶ y a los cuarenta días que Moisés permaneció en el Sinaí sin comer ni beber (Éx 24,18; 34,28; Dt 9,9.11.18.25 ; 10,10). La narración de 1 Re 19 combina ambas referencias en un solo *episodio: Elías viaja atravesando el desierto en dirección al Horeb –como hizo el pueblo tras su huida de Egipto– sin probar comida ni bebida hasta que alcanza la montaña de Dios –como Moisés mientras aguardaba la entrega de la Ley–.

7.3.1.2 *La localización en el Horeb*

1 Re 19,3ss dirige la acción hacia הַר הַאֱלֹהִים הַרְבֵּ (v. 8b), “el Horeb, el monte de Dios”, tras la escala caracterizada por sendas hierofanías que preparan el terreno a la teofanía de los vv. 11b-12. Pocas montañas tienen una importancia tan trascendental como el Sinaí-Horeb para la BH, posiblemente el único punto geográfico que puede competir con Sión. Como apuntábamos arriba, Elías es el

⁷² R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, 116.

⁷³ Cf. lo dicho en el apartado 4.3.2 respecto de los indicadores temporales.

⁷⁴ Cf. K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10; J. Vorndran, “Elías Dialog”, 422; P. Buis, *Rois*, 151. Según Würthwein, el número es secundario y depende de Éx 34,28; *1 Kö 17-2 Kö 25*, 227. Para Lehnart, se trata de una adición tardía en 1-2 Reyes para reforzar la tradición mosaica; *Prophet und König im Nordreich Israel*, 246.

⁷⁵ Brueggemann disiente y opina que simbolizan una prueba extrema que pone de manifiesto si la persona cuenta con las fuerzas necesarias para sobrevivir; *Kings*, 241.

⁷⁶ J. Steinmann, “Geste d’Élie”, 108; W. Brueggemann, *Kings*, 241.

único personaje veterotestamentario, con excepción de Moisés, que acude al Horeb y asiste a una teofanía, hecho que podríamos considerar sin lugar a dudas una *alusión onomástica. Ya Flavio Josefo glosaba el *episodio de 1 Re 19 y lo relacionaba con la figura de Moisés en *Antigüedades de los judíos*:

*Y, habiendo comido y recuperado las fuerzas con aquella comida, marchó al llamado monte Sinaí, donde se dice que Moisés recibió de Dios las leyes [οὐ̂ Μωυση̂ς τοὺς νόμους παρὰ τοῦ θεοῦ λέγεται λαβεῖν].*⁷⁷

Del mismo modo, *Tg Jon* asocia el viaje de Elías al contexto revelatorio de Éx 19s:

*...hasta que llegó a la montaña sobre la que se había revelado la gloria del Señor, el Horeb.*⁷⁸

Dejamos a un lado el farragoso asunto de la localización exacta del Horeb/Sinaí,⁷⁹ ya que esta cuestión no afecta al tema que nos ocupa. El constructo teológico de la montaña sagrada fusiona tradiciones diversas y concentra en un solo monte en la región al Sur de Palestina las tradiciones teofánicas asociadas a una naturaleza que se conmociona al paso de Yahvé.⁸⁰ Lo que sí tiene gran interés para analizar la *architextualidad de 1 Re 19 es el significado asociado al Horeb en la narración teofánica protagonizada por Elías. Para algunos, el viaje que emprende el

⁷⁷ F. Josefo, *Ant* 8.13.7 §349.

⁷⁸ Traducción de la edición inglesa de D. J. Harrington y A. J. Saldarini, *Targum Jonathan*, 253.

⁷⁹ Wellhausen rechazaba la polémica de un modo tajante: “Ignoramos dónde está situado el Sinaí [...] solo los diletantes discuten esta cuestión”; *Prolegomena*, 344. Durante décadas se ha debatido sobre la localización exacta de la montaña de Yahvé, conocida en la BH con los nombres de “Sinaí” y “Horeb”. En la actualidad, la opinión más extendida entre arqueólogos y biblistas es que las denominaciones “Sinaí”, “Horeb”, “montaña de Yahvé” o “montaña de Dios” dependen de tradiciones diversas y no se trata, por tanto, de un único lugar, sino de diversas localizaciones con una misma función religiosa –aunque no faltan los que proponen situarla en la península del Sinaí (Djébel Musa, entre otros) o en el noroeste de la actual Arabia Saudí–. Por ejemplo, Kingsbury concluye que Sinaí y Horeb eran con bastante probabilidad localidades diferentes; “The Theophany Topos and the Mountain of God”, *JBL* 86 (1967) 209s. Como apunta Hiebert, la diversidad de nombres con que se designa la montaña sagrada –Sinaí, Horeb, Parán, etc.– podría indicar que, en origen, las tradiciones teofánicas se localizaban en santuarios diversos; “Teophany in the OT”, *ABD* 6, 507.

⁸⁰ Las tradiciones teofánicas más antiguas se sitúan en Parán (Hab 3,3) y Se‘ir (Dt 33,2; Jue 5,4s).

profeta equivale a un regreso a la pureza de los orígenes, al lugar donde todo comenzó.⁸¹ En palabras de Fichtner:

*Atravesando las aflicciones del paganismo, la piedad de Israel regresa a su lugar de origen.*⁸²

Esta identificación del Horeb con una religión incontaminada, al estilo de una *old-time religion*,⁸³ pierde de vista que las tradiciones del éxodo-Sinaí no solo incluyen las grandiosas manifestaciones teofánicas de Éx 19,16-19; 20,18, la donación del Decálogo (Éx 20,1-17) o la confirmación de la Alianza (Éx 24), sino que al mismo tiempo se producen las primeras manifestaciones de la apostasía del pueblo (cf. Éx 32-34).⁸⁴ Por tanto, el Horeb está asociado a un tiempo en la mente del lector a la fidelidad de Yahvé y la infidelidad del pueblo, algo que casa a la perfección con el contexto literario del ciclo de Elías, por un lado, y con la teología deuteronomista, por otro. De ahí que otros exégetas maticen la primera opinión y consideren que el tema aludido en la narración es en realidad la Alianza,⁸⁵ uno de los tópicos más importantes de la teología deuteronomista. Bronner lo resume del siguiente modo:

⁸¹ O. Wahl, "Gott erteilt Nachhilfeunterricht. Zur Botschaft von 1 Kön 19,1-18 für uns heute", en *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel* (Stuttgart 1983) 61; E. Blum, "Der Prophet und das Verderben Israels", 286s; A. González Lamadrid, "Historia deuteronomista", en J. M. Sánchez Caro (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica* (Estella 2000) 202. Algunos exégetas son más específicos y asocian el Horeb a la anfictionía tribal, hipótesis que en la actualidad está en desuso; cf. C. A. Keller, "Wer war Elia?", *TZ* 16 (1960) 300; H.-P. Müller, "Die kultische Darstellung der Theophanie", *VT* 14 (1964) 183-194.

⁸² J. Fichtner, 1 *Könige*, 284.

⁸³ "(Give Me that) Old-Time Religion" es un gospel tradicional de 1873 que canta a la religión de los mayores como la única y necesaria práctica religiosa para el presente de los fieles. Terrien emplea esta expresión respecto de 1 Re 19 en *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology* (San Francisco 1978) *ad hoc*.

⁸⁴ Según Crüsemann, en la perspectiva de la BH el Horeb es el escenario de la teofanía por excelencia (Éx 19), el lugar donde son entregados el Decálogo y la Torá al pueblo (Éx 20) y donde se establece la Alianza (Éx 24), pero también donde el pueblo la rompe (Éx 32-34); *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17-2 Kön 2)* (Gütersloh 1997) 63s.

⁸⁵ M. Rehm, 1 *Könige*, 187; F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 192; I. Provan, *Kings*, 144s; R. Gregory, "Irony and the Unmasking", 144s; B. Britt, "Prophetic Concealment", 38.45s. Cf. B. Gosse, "Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, Elie et Elisée et l'unification du corpus biblique", *EstBib* 58 (2000) 513ss.

*Horeb era la montaña sagrada donde la alianza del Dios de Moisés se había dado a conocer al profeta, y el regreso de Elías a este lugar representa el regreso de un profeta fiel al origen mismo de la fe por la que había estado combatiendo.*⁸⁶

En esta misma línea, Von Nordheim afirma que Elías acude al Horeb para denunciar ante Yahvé que el pueblo ha roto la Alianza; en tales circunstancias ya no le es posible mediar, una de las funciones proféticas características, por lo que desea abandonar su misión.⁸⁷ Por el contrario, exégetas como Hauser consideran que el objetivo del viaje es suplir las necesidades del profeta; en concreto, Elías viaja a la montaña de Dios para renovar sus fuerzas y seguir adelante con la misión encomendada:

*El viaje de Elías al Horeb podría sugerir que Elías acude al monte Horeb para recuperar fuerzas al visitar el lugar de la primera alianza de Israel con Yahvé, y quizá para saber cómo renovar la alianza a la luz de la victoria de Yahvé en el cap. 18.*⁸⁸

Esta idea ya se encuentra en el comentario de Keil; el desierto es el lugar privilegiado para el encuentro con Yahvé, donde este manifestará su misericordia y sus propósitos al profeta Elías, tal y como había hecho en tiempos de Moisés.⁸⁹

Tales discrepancias a la hora de interpretar las razones que empujan al profeta Elías a atravesar el desierto y viajar al Horeb ponen de manifiesto uno de los aspectos más característicos de la narrativa bíblica, como es la falta de descripciones detalladas de los personajes, en este caso de su mundo interior y de las motivaciones que mueven al profeta. El narrador solo informa al lector del miedo inicial que le impulsa a huir hacia el Sur (1 Re 19,3), en dirección contraria a donde estaba ejerciendo su ministerio. Se aleja así de la región que había sido el lugar de refugio elegido por Yahvé para acabar tumbado bajo una solitaria retama,⁹⁰ aunque nada sabemos de las razones que le empujan a seguir caminando hasta alcanzar el Horeb y ocultarse en

⁸⁶ L. Bronner, *Stories of Elijah and Elisha*, 16.

⁸⁷ E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 161s.

⁸⁸ A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, 67; cf. M. Rehm, *1 Könige*, 188. En opinión de Provan, Elías necesita recordar el pasado del pueblo para recuperar la perspectiva adecuada y, al mismo tiempo, aprender algo nuevo; *Kings*, 145s.

⁸⁹ C. F. Keil, *Könige*, 210s. Sin embargo, *Pirgê de Rabbí Eliezer* 29,6 interpreta la Alianza de 1 Re 19,10 como la circuncisión: “El reino de Efraím les prohibió la circuncisión, pero entonces surgió Elías, de bendita memoria, lleno de gran celo, que juramentó a los cielos para que no dejaran caer rocío ni lluvia sobre la tierra”; M. Pérez Fernández, *Capítulos de Rabbí Eliezer*, 207.

⁹⁰ Cf. el comentario al respecto en el apartado 6.3.1.1.

una cueva, ya que el narrador omnisciente juega al despiste con el lector: el mensajero de Yahvé le anima por segunda vez a comer y a beber porque le espera un largo camino (19,7), pero desconocemos su destino concreto. Por tanto, en el lector queda la sospecha de si su llegada al Horeb responde a una llamada del propio Yahvé —una de las teorías más antiguas ya defendida por Benzinger—⁹¹ o si ha viajado por propia iniciativa, ya sea para encontrar refugio en una cueva como hicieron los cien profetas ocultos por Abdías en 1 Re 18,4.13,⁹² recuperar las fuerzas perdidas,⁹³ aprender algo nuevo de la naturaleza de Yahvé,⁹⁴ etc. Esta sospecha se ve reforzada por la enigmática pregunta del v. 9, que nos ocupará en el siguiente apartado:

מִזֶּה־לָּךְ פֶּה אֱלֹהֶיךָ

No es de extrañar, por tanto, que los exégetas se dividan en dos interpretaciones diametralmente opuestas acerca del objetivo último de su viaje. Unos opinan que Elías desea renunciar a su oficio profético, pero en el Horeb es vuelto a comisionar para restablecer de nuevo la Alianza rota por el pueblo. Otros, por el contrario, interpretan el *episodio como el rechazo definitivo del profeta y el final de su ministerio profético.⁹⁵

Volviendo al interés central de la narración de 1 Re 19, parece evidente que el contexto aliancista dependiente de la teología deuteronomista forma parte del decorado general y es una clave de lectura ideológica que emparenta el contexto idolátrico de la teofanía de Éx 33,18-23 protagonizada por Moisés con el encuentro de Elías en 1 Re 19,9b-18. No obstante, la insistencia en la localización que se aprecia en 1 Re 19,9a⁹⁶

וַיְבֹא־שָׁם אֶל־הַמְּזַעְרָה וַיִּלֶן שָׁם

...y el desarrollo de la teofanía, que rechaza la presencia de Yahvé en los meteoros teofánicos tradicionales asociados al Sinaí, nos llevan a concluir que el interés de 1 Re

⁹¹ I. Benzinger, *Könige*, 112; J. Fichtner, *1 Könige*, 282.

⁹² M. Rehm, *1 Könige*, 188; J. Werlitz, *Könige*, 178.

⁹³ H. Gressmann, *Älteste Geschichtsschreibung*, 268.

⁹⁴ I. Provan, *Kings*, 145s.

⁹⁵ Retomaremos esta cuestión en la sección 7.3.3.4.

⁹⁶ Cf. el análisis de los indicadores espaciales en la sección 4.3.3.

19 se centra en la forma de revelación de la divinidad,⁹⁷ interés que se imbrica con el tema de la voz de Yahvé transmitida por su profeta.

La *escena se sitúa en el Horeb, porque solo puede suceder allí. Si el templo de Jerusalén es el único lugar de culto para la teología deuteronomista, el Horeb es el único lugar de la revelación yahvista,⁹⁸ lo cual subraya la extrañeza de la ya mencionada pregunta **מַה-לָּךְ פֶּה**. Como analizaremos en el apartado 7.3.2.3, el lector es *víctima de las convenciones y las expectativas que despierta la *“escena-tipo”, ya que en lugar de asistir a la presencia de la divinidad en la tormenta, el terremoto o el fuego, Elías –y el lector con él– es testigo de una teofanía singular, apenas perceptible, que no responderá a las razones que le habían traído a este lugar.

7.3.1.3 “La cueva”

El clímax del relato no tiene lugar en el Horeb sin más, sino cuando Elías se refugia en “la cueva”, **הַמְעָרָה**. El sustantivo se encuentra 39 veces en la BH con el sentido genérico de “cueva”, en la mayoría de los casos para referirse a una morada estable o a un lugar de refugio.⁹⁹ Como si se tratara de un zoom filmico, la narración va transcurriendo por el desierto hasta llegar al Horeb. Una vez en el monte, Elías se refugia en una cueva, cerrando así el foco de atención. Los acontecimientos no cambian de localización en los vv. 9-18 hasta la siguiente referencia espacial, que nos traslada de un lugar muy específico, **הַמְעָרָה** –enfanzado por los adverbios **שָׁם** (19,9) y **פֶּה** (19,9.13)– al genérico **בְּמִשְׁכָּן** del v. 19.

⁹⁷ Así opinan J. Steinmann, “Geste d’Élie”, 106; G. Fohrer, *Elia*, 89; M. Cogan, *1 Kings*, 456; J. Fichtner, *1 Könige*, 284; H. Gese, “Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie”, en J. Ádna, S. J. Hafemann y O. Hofius, *Evangelium. Schriftauslegung. Kirche. FS für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (Gotinga 1997) 139; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 151s. Refiriéndose a 1 Re 19, Buber resume el viaje iniciático de Elías como “en las huellas de Israel hacia el monte de la revelación”; *The Prophetic Faith* (Nueva York 1960) 77. Britt se sitúa en una vía intermedia; opina que la crisis de la Alianza se encuentra al comienzo de la escena-tipo, situando el foco de atención sobre dicha Alianza y la revelación de Yahvé, no sobre la vida o la experiencia del profeta; “Prophetic Concealment”, 58.

⁹⁸ J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 160.173.

⁹⁹ En la BH, la cueva es un lugar de refugio idóneo para ocultarse de los enemigos y para esconder objetos preciosos; posiblemente corrían leyendas asociadas al descubrimiento de tesoros en cuevas. En Jer 7,11 el sustantivo se emplea en la denuncia profética contra quienes utilizan el templo de Jerusalén como si se tratara de una cueva de ladrones (**פְּרָצִים הַמְעָרָה**); en Is 32,14 tiene el sentido de “cubil” o abrigo para animales; en Gn 23,9.11; 49,29 se refiere a una tumba. Cf. F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “עָרָר”, *BDB*, 792.

Sorprende que la primera vez que se menciona este lugar se emplee el artículo, cuando habríamos esperado “una cueva”.¹⁰⁰ Montgomery interpreta el artículo como genérico, “la región de la cueva”.¹⁰¹ Rehm considera, por el contrario, que se refiere a un lugar conocido en ese contexto orográfico específico, es decir, “la cueva que existía en el Horeb”.¹⁰² Esta disparidad de criterios se concreta en dos posibles opciones para traducir הַמְעָרָה, que ejemplificamos con las siguientes traducciones al castellano:

NBJ	NBE
Allí se introdujo en <u>la cueva</u> , y pasó en ella la noche.	Allí se metió en <u>una cueva</u> , donde pasó la noche.

En opinión de Briend, la presencia del artículo indica que el narrador se está refiriendo a una cueva conocida para el lector,¹⁰³ con lo que la determinación del lugar señalaría directamente a los receptores del relato. Ahora bien, ¿cuál sería el *hipotexto aludido? Wahl cree que remite a una cueva conocida para los peregrinos que viajaban al Horeb.¹⁰⁴ Hauser¹⁰⁵ y Gregory¹⁰⁶ opinan que se trata de “la cueva” que aparecía anteriormente en el ciclo de Elías en 1 Re 18,4.13, donde Abdías había ocultado a los cien profetas de Yahvé, ya que se emplea el mismo sustantivo.¹⁰⁷ Gunkel opina, sin embargo, que הַמְעָרָה indica una cueva en la montaña sagrada, en

¹⁰⁰ Cf. F. Crüsemann, *Elia*, 58. Sin embargo, Simon quita toda importancia a este factor lingüístico en *Prophetic Narratives*, 322 n. 124.

¹⁰¹ J. A. Montgomery, *Kings*, 317. Cf. el comentario de Fokkelman a una expresión similar en Gn 28,11 (הַמְקוֹם); *Narrative Art in Genesis* (Assen 1975) 63 n. 38.

¹⁰² M. Rehm, *1 Könige*, 188.

¹⁰³ J. Briend, “Expérience de Dieu”, 19.

¹⁰⁴ O. Wahl, “Gott erteilt Nachhilfeunterricht”, 61.

¹⁰⁵ A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, 68s.

¹⁰⁶ R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 112s. Walsh defiende que הַמְעָרָה remite tanto a 1 Re 18 como a Éx 33s; *1 Kings*, 272.

¹⁰⁷ Cf. R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, 117; J. A. Montgomery, *Kings*, 317. Es interesante notar que el TM también mantiene el sustantivo en singular en 1 Re 18,4.13 (הַמְעָרָה). Sin embargo, las versiones griegas hablan de “dos cuevas”—a excepción de B y de la recensión de Orígenes—, posiblemente para armonizar el hecho de que Abdías oculta a cien profetas, pero el texto narra que lo hace en grupos de cincuenta. La Vul lee “en cuevas” (*in speluncis*).

*alusión a la roca de Éx 33,22,¹⁰⁸ pero al no tratarse del mismo término –en Éx 33,22 se emplea la expresión **בְּנִקְרַת הַצִּוּר**– Rehm niega dicha relación.¹⁰⁹

Aunque la utilización del artículo hebreo no nos permite insistir en la determinación del lugar,¹¹⁰ ya que no remite necesariamente a un espacio conocido, la cueva se encuentra presente en el ciclo de Elías y en las tradiciones mosaicas,¹¹¹ relación que se pone de manifiesto en textos judíos, como el tratado *Pesajim* del Talmud, donde al enumerar qué fue creado la víspera del sábado se incluye la cueva de 1 Re 19 asociada a Moisés y Elías:

*Diez cosas se crearon en la víspera del Shabat, en el crepúsculo. Son éstas: el pozo, el maná, el arco iris, la Escritura y lo escrito, las tablas, el sepulcro de Moisés, la cueva en la que estuvieron Moisés y Elías, la apertura de la boca de la asna, y la apertura de la boca de la tierra para tragar a los perversos (Pes 54a).*¹¹²

Como veremos más adelante, 1 Re 19,13 refuerza la *alusión a la hendidura de la roca donde se refugia Moisés, ya que la entrada en la cueva de 1 Re 19,9b recuerda deliberadamente Éx 33:

Entonces él pidió: –Enséñame tu Gloria. Le respondió: –Yo haré pasar ante ti toda mi riqueza y pronunciaré ante ti el nombre: Señor, porque yo me compadezco de quien quiero y favorezco a quien quiero; pero mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida. Y añadió: –Abí, junto a la roca, tienes un sitio donde ponerte; cuando pase mi Gloria te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado, y cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás. (Éx 33,18-23)

¹⁰⁸ H. Gunkel, *Elias, Jahve, und Baal*, 23. Defienden esta misma opinión H. Rust, “Elia am Horeb”, 443; R. de Vaux en el comentario a 1 Re en VV. AA., *Élie le prophète* I, 67; G. Fohrer, *Elia*, 55ss; J. Robinson, *Kings*, 218; R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 432; F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 193; J. T. Walsh, *Kings*, 272; D. J. Wiseman, *Kings*, 172; W. Thiel, *Könige*, 263. Otros exégetas apuestan, sin embargo, por el paralelismo con Éx 34: J. Gray, *Kings*, 409; B. S. Childs, “On Reading”, 135s; R. L. Cohn, “Literary Logic”, 342; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 331; G. Hentschel, *1 Könige*, 117; J. Vorndran, “Elijas Dialog”, 422.

¹⁰⁹ M. Rehm, *1 Könige*, 188. Coinciden J. Fichtner, *1 Könige*, 284; F. Crüsemann, *Elia*, 58s. Cogan también muestra sus dudas al respecto; *1 Kings*, 452.

¹¹⁰ Cf. B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 529; S. Garofalo, *Il libro dei Re* (Turín 1951) 145; P. Buis, *Rois*, 152.

¹¹¹ H. Gressmann, *Älteste Geschichtsschreibung*, 268.

¹¹² Cf. una lista casi idéntica, con ligeras variaciones en el orden de los elementos, en T. Martínez Sáiz, *Mekilta de Rabbi Ismael*, 239.

Sea como fuere, el lector implícito del relato parece no necesitar explicación alguna, por lo que se trata con toda probabilidad de un lugar conocido e identificable para él.

7.3.2 *Etapa 2: La aparición y el discurso de Yahvé*

Como advertíamos en la introducción al apartado 7.3, la organización narrativa de 1 Re 19 dificulta distinguir con claridad entre la segunda y tercera fases de la *“escena-tipo” debido al esquema concéntrico que rodea la teofanía propiamente dicha con una pregunta de Yahvé y una respuesta de Elías duplicadas. Por otra parte, la manifestación teofánica parece organizarse de acuerdo a la siguiente gradación en tres etapas que conduce del ocultamiento o la ausencia de Yahvé hasta su revelación plena en la nueva comisión al profeta:

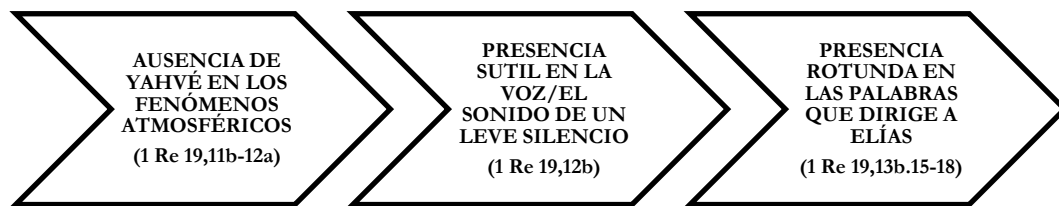


Ilustración 12. Progresión en tres etapas de la manifestación teofánica (1 Re 19,11b-18).

No obstante, para evitar repeticiones innecesarias y una presentación confusa, proponemos distribuir el análisis architextual de la *“escena-tipo” siguiendo la *secuencia narrativa, en lugar de alterar el orden para ajustarlo a las dos fases teóricas correspondientes.

Esta segunda etapa incluye irregularidades significativas, como el hecho ya mencionado en el apartado 7.2 de que el encuentro teofánico es resultado de la iniciativa humana, que no divina; es lo que parece dar a entender la pregunta que abre el discurso de Yahvé en 19,9b, cuyo efecto intertextual analizaremos a continuación. Pero, sin duda, la gran irregularidad del relato tiene que ver con la ausencia de Yahvé en los meteoros tradicionales, por lo que trataremos de dar razón del rechazo de la presencia de Yahvé en la combinación de los tres meteoros que apuntan a la tradición teofánica del éxodo-Sinaí –רִיחַ (Éx 19,9s; 20,18s; 1 Re 19,11b-12), רֵעַשׁ (Éx 19,9s; 20,18s; 1 Re 19,11b-12) y שֶׁשׁ (Éx 19,9s; 20,18s; 19,11b-12)–. En su lugar encontramos el oxímoron

קוֹל דְּמַנְהָ רִקָּה

...otro de los espejos deformantes que caracterizan la lectura intertextual de 1 Re 19, cuyo análisis cerrará esta segunda etapa de la teofanía.

7.3.2.1 *Yahvé pregunta por primera vez*

La acción se detiene para introducir un diálogo en el que escuchamos por primera vez la voz de Yahvé. La pregunta de 1 Re 19,9b

מַה־לְּךָ פֹּה אֱלֹהִים

...produce una sensación de extrañamiento en el macro-contexto de la teología deuteronomista de 1-2 Reyes. Atrapados por el escenario creado en los versículos anteriores que sitúan el *pacto de lectura en las tradiciones teofánicas del éxodo-Sinaí, el lector cree que Elías está en el mejor –el único– lugar posible.¹¹³ F. Josefo atempera esta extrañeza cuando relata la aparición y el discurso de Yahvé desde una perspectiva que a todas luces trata con más benevolencia la figura del profeta, ya que Elías desconoce la identidad del que pregunta:

*Y, como hubiera encontrado en él una cueva profunda, se adentró y estableció en ella su morada permanente. Y al preguntarle una voz de origen desconocido por qué se había venido para allí dejando la ciudad [ἐρομένης δέ τινος αὐτὸν φωνῆς ἐξ ἀδήλου, τί παρείη καταλελοιπῶς τὴν πόλιν ἐκεῖσε]....*¹¹⁴

F. Josefo interpreta que el viaje de Elías tiene como objetivo cambiar de residencia para establecerse lejos del peligro que amenaza su vida, tal y como sucede en 1 Re 17,3s cuando viaja al torrente Carit, lo que le convierte en un eremita. Sin embargo, en el TM Yahvé pregunta al profeta qué hace en “su” montaña (cf. 1 Re 19,8b).¹¹⁵ El adverbio פֹּה –“aquí”–¹¹⁶ no deja lugar a dudas: el énfasis de la pregunta

¹¹³ Remitimos a la sección 6.3.1.1 para una perspectiva de las diferentes interpretaciones que se han dado en la exégesis al valor de la pregunta.

¹¹⁴ F. Josefo, *Ant* 8.13.7 §350. Notemos que en 1 Re 19,9b se habla de “la palabra de Yahvé” que se dirige a Elías (וְהַנְּהָרָה דְּבַר־יְהוָה אֵלָיו) para a continuación introducir en el v. 13b “una voz” (וְהַנְּהָרָה אֵלָיו קוֹל וַיֹּאמֶר), en lugar de presentar primero una voz anónima que se concrete posteriormente en la voz de Yahvé.

¹¹⁵ Éx 3,1; 4,27; 18,5; 24,13 son de los pocos textos donde se habla de Horeb como “el monte de Dios”, tal y como leemos en 1 Re 19,8:

עַד הָרַ הָאֱלֹהִים חָרֵב...

se encuentra en el destino de su viaje.¹¹⁷ *Pesikta Rabbati* 4.2 establece precisamente en este detalle el único aspecto que hace de Moisés alguien superior a Elías, ya que la reacción de Yahvé ante la presencia de ambos es diametralmente opuesta:

De una sola manera encontramos que presenta a Moisés por encima de Elías. Porque Dios dijo a Moisés: “Pero en cuanto a ti, quédate aquí conmigo” (Dt 5,28); mientras que Dios le dijo a Elías: “¿Qué haces aquí, Elías?” (1 Re 19,9)¹¹⁸

La pregunta de Yahvé también abre un interrogante en el lector que quizá no se ha cuestionado hasta este momento las razones que han conducido al profeta hasta el Horeb, dando por sentado que Elías ha seguido un itinerario marcado por el מְלֶאֲכֵי de Yahvé (1 Re 19,7).¹¹⁹ Moisés marcha al Horeb convocado por Dios mismo para recibir la Ley (Éx 19,3.20 *et passim*), pero de hecho desconocemos por qué viaja Elías al mismo lugar. Una de las primeras respuestas que se ofreció en la exégesis es la de una **peregrinación a la montaña de Yahvé**, que Gressmann incluía en 1921 entre los pocos datos históricos recuperables del ciclo de Elías.¹²⁰ Aunque la idea ya aparece en los comentarios de Klostermann¹²¹ y Keil,¹²² quien da el impulso definitivo a esta teoría es Noth en su *Geschichte Israels*,¹²³ cuando afirma que las tradiciones del Sinaí se remontan a la peregrinación a la montaña sagrada, cuyo itinerario sería muy similar a la ruta caravanera empleada por los habitantes de la

El exégeta Fohrer considera que הַאֱלֹהִים es un añadido al texto original; *Prophetenerzählungen*, 62 n. 14.

¹¹⁶ L. Alonso Schökel, “פֶּה”, *DBHE*, 604.

¹¹⁷ J. T. Walsh, *Kings*, 272.

¹¹⁸ W. G. Braude (trad.), *Pesikta Rabbati*, 1 (New Haven 1968) 87.

¹¹⁹ Keil ya apuntaba en su comentario a Reyes que el mensajero de Yahvé no le indica a dónde debe dirigirse; *Könige*, 211. Provan niega directamente que el Horeb sea el lugar al que ha sido enviado; *Kings*, 144.

¹²⁰ H. Gressmann, *Älteste Geschichtsschreibung*, 270.

¹²¹ A. Klostermann, *Bücher Samuelis*, 371 n. w.

¹²² C. F. Keil, *Könige*, 210.

¹²³ M. Noth, *Geschichte Israels*, 122s. A partir del trabajo de Noth encontramos varios ejemplos que interpretan el viaje al Horeb como una peregrinación. Es el caso de J. Steinmann, “La geste d’Élie dans l’Ancien Testament”, en *VV. AA.*, *Élie le prophète I*, 106; D. J. Wiseman, *Kings*, 172; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 534; P. Buis, *Rois*, 151; D. Epp-Tiesen, “Renewal of Elijah”, 36. J. Fichtner, *1 Könige*, 284; J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 328; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 3; E. G. Chávez, “Huida de Elías”, 12; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 226-228. Este último afirma que Berseba era el punto de partida de dicha peregrinación.

región noroccidental de Arabia. Más aún, el nombre de Yahvé tendría su origen en el nombre de la divinidad preisraelita adorada en el Sinaí.¹²⁴

En su análisis de Nm 33,¹²⁵ Noth se reafirma en su hipótesis y observa en este texto tardío una reelaboración de los materiales previos para narrar un itinerario de peregrinación, donde el Sinaí es el punto de llegada de una ruta que parte de Palestina y que atraviesa las estaciones aludidas en el texto bíblico. Dado que el Sinaí no solo formaba parte de las tradiciones fundacionales de Israel, sino que seguía siendo el destino de una peregrinación, Elías marcha al desierto para encontrarse con Yahvé:

La ruta entre Palestina y la montaña sagrada del Sinaí era sin duda un camino de peregrinos transitado con regularidad. Si exceptuamos la tradición mosaica, solo conocemos con certeza un único caso posterior de peregrinación en el Antiguo Testamento, a saber, Elías en 1 Re 19,3ss.¹²⁶

Por muy sugerente que pueda resultar la peregrinación como explicación histórica plausible al viaje de Elías en 1 Re 19, esta teoría se encuentra con algunos escollos importantes. Hasta donde sabemos, los relatos más antiguos que narran una peregrinación al Horeb/Sinaí están protagonizados por cristianos, no por judíos. A partir de la época constantiniana se impuso la *peregrinatio ad loca santa* como obligación de todo cristiano devoto,¹²⁷ de ahí que nos hayan llegado los testimonios del monje Amonio (año 373) y de Eteria (ca. 382), una vez que la tradición bizantina ubicó el Sinaí en el macizo granítico al sur de la península del mismo nombre. Pero la verosimilitud de una peregrinación real se encuentra con una dificultad todavía mayor: habida cuenta de las diferentes localizaciones del Horeb en las tradiciones bíblicas, Fohrer se preguntaba con razón si el Elías histórico pudo realmente conocer la localización del Horeb mosaico.¹²⁸ Y añadimos: si es que la tradición veterotestamentaria en su conjunto situó geográficamente con exactitud la montaña de Dios en algún momento.

¹²⁴ M. Noth, *Geschichte Israels*, 126s. Gray menciona testimonios escritos del siglo II a.C., aunque no pertenecen a la tradición judía; “Desert Sojourn”, 150s.

¹²⁵ M. Noth, “Der Wallfahrtsweg zum Sinai (Nu 33)”, en *Aufsätze zu biblischen Landes und Altertumskunde*, I (Neukirchen 1971) 55-74. La edición original del artículo se publicó en *Palästinajabrbuch* 36 (1940) 5-28.

¹²⁶ Id., 57. Cf. *Geschichte Israels*, 127.

¹²⁷ Cf. San Jerónimo, *Obras completas, Xa. Epistolario I (Cartas 1-85)* (Madrid 2013) epístola XLVII,2; XLVI,9.

¹²⁸ G. Fohrer, *Elia*, 60s.

Un tercer obstáculo es la escasez de testimonios bíblicos que el propio Noth reconoce, al reducir su argumentación a la tradición mosaica (Nm 33) y 1 Re 19. Aunque diéramos por sentado la existencia de dicha práctica,¹²⁹ el relato de 1 Re 19 no se adecua al patrón de los relatos de viajes, ya que no se menciona ninguna localidad o estación intermedia, sino solo el punto de partida (Berseba) y de llegada (el Horeb).¹³⁰

No obstante, 1 Re 19 sí podría considerarse un itinerario simbólico. El narrador omnisciente informa al lector de que el miedo del profeta a perder su vida¹³¹ le encamina al desierto, pero lo que ha comenzado como una huida desesperada se va transmutando a lo largo de la narración en lo que podríamos calificar como una peregrinación “ficticia”,¹³² en el sentido de que su viaje no repite necesariamente una costumbre religiosa practicada en el antiguo Israel, aunque sí puede considerarse una búsqueda personal ritualizada, inspirada en las tradiciones fundacionales de la fe mosaica. En un movimiento argumental característico de la *“escena-tipo” teofanía, el protagonista deja atrás el ámbito de lo profano, que incluye a su criado (cf. 1 Re 19,3), para dirigirse al encuentro con lo sagrado, en este caso con Yahvé en el Horeb, aunque como veremos más adelante, el resultado de dicho encuentro no será el esperado.

Todavía nos queda por contestar una pregunta más, aunque hemos adelantado su respuesta en páginas anteriores: ¿ha viajado Elías al Horeb por iniciativa propia, o ha sido en actitud obediente a un mandato de Yahvé? Fichtner sigue a Benzinger¹³³ y afirma que Yahvé lo ha citado en el Horeb,¹³⁴ aunque el texto hebreo no explicita dicha llamada. Por el contrario, Robinson sitúa la iniciativa del viaje en el profeta

¹²⁹ En contra de la hipótesis de una peregrinación se posicionan, entre otros, M. Cogan, *1 Kings*, 452; J. T. Walsh, *Kings*, 272; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 26 n. 1. 27 n. 2. Este último opina que, aun cuando se confirmara la existencia de una peregrinación, seguimos sin poder contestar preguntas clave, como cuál es la razón por la que Elías marcha al Horeb en ese momento concreto; *Überlieferung*, 110.

¹³⁰ Por el contrario, Long considera que los vv. 3.4a.8b.9b.15 indicarían las diferentes estaciones de la peregrinación atravesando el desierto; *Kings*, 198ss. Cf. U. Simon, *Prophetic Narratives*, 198.

¹³¹ Cf. lo dicho sobre la variante la variante **אָרַחֲבָה**-**אָרַחֲבָה** (“vio”-“temió”) en el apartado 5.2.3.

¹³² Briend habla de un peregrinaje, aunque solo sea ficticio, en “Expérience de Dieu”, 18.

¹³³ I. Benzinger, *Könige*, 112.

¹³⁴ J. Fichtner, *1 Könige*, 282.

Elías y considera que acude al Horeb porque está obsesionado con su estatus de profeta mosaico.¹³⁵ Según Robinson, el de Tisbe

*acude al Horeb por sus asociaciones mosaicas, esperando que Dios lo trate como trató a Moisés. [...] Espera poder repetir la experiencia de Moisés.*¹³⁶

Creemos que la pregunta de Yahvé da a entender que el Horeb no es el lugar en el que Elías debería estar,¹³⁷ aunque esto no significa necesariamente que el profeta está decidido a abandonar su misión¹³⁸ o que presente su renuncia,¹³⁹ ya que el Horeb parece una extraña elección para quien decide hacer tal cosa. Como trataremos de argumentar a continuación, puede que la pregunta de Yahvé cuestione algo más que la actitud del reticente Elías. Al situarse en el corazón mismo de la tradición revelatoria de Israel, las palabras de Yahvé advierten de que ha viajado empujado por falsas expectativas que van a ser echadas por tierra con la peculiar teofanía de 1 Re 19,11b-12.¹⁴⁰ Como afirma Tonstad,

*Mientras el profeta aguarda ansioso, de repente se enfrenta a una convulsión de la naturaleza que parece un déjà vu. [...] a pesar de las similitudes, lo que convierte el encuentro de Elías en algo tan sorprendente es el contraste.*¹⁴¹

¹³⁵ Cf. sus opiniones en el apartado 7.2 sobre la autoconciencia de Elías.

¹³⁶ B. P. Robinson, "Elijah at Horeb", 527. Robinson repite en varias ocasiones que Elías está obsesionado con su estatus de profeta mosaico, cf. id., 519-521.

¹³⁷ Robinson aventura que el viaje al que se refiere el mensajero de Yahvé es en dirección a Canaán, de ahí la pregunta; "Elijah at Horeb", 518s. Cf. T. Seidl, "Mose und Elija", 16; R. L. Cohn, "Literary Logic", 345; J. Briend, "Expérience de Dieu", 28.

¹³⁸ Cf. J. Briend, "Expérience de Dieu", 28; D. Epp-Tiesen, "Renewal of Elijah", 37. E. von Nordheim, "Ein Prophet", 161; I. Provan, *Kings*, 144; J. Werlitz, *Könige*, 180.

¹³⁹ Por el contrario, Brichto entiende que la pregunta de Yahvé no le permite presentar su renuncia ante él; *Toward a Grammar*, 142.

¹⁴⁰ Así, D. Jaspers y S. Prickett, *Bible and Literature*, 160.

¹⁴¹ S. Tonstad, "Limits of Power", 257s.

7.3.2.2 *Elías responde por primera vez*

El profeta eleva su queja por segunda vez –cf. su deseo de morir en 1 Re 19,4–, en este caso ante Yahvé. En su respuesta a la pregunta formulada por la divinidad, Elías se presenta como un profeta modélico y denuncia la idolatría de su pueblo con tres sentencias que se repiten en los vv. 10.14, repetición que refuerza su acusación. Puede que la partícula כִּי tenga en este contexto un uso enfático.¹⁴²

1) כִּי־עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. La denuncia de haber abandonado el pacto es un elemento característico de una teología aliancista que contrasta el abandono del pueblo con la necesaria renovación de la Alianza.¹⁴³ En 1 Re 18s se vincula al tema del resto: a pesar de la aparente victoria de Elías sobre el Carmelo, la historia de este profeta particular y de la profecía en general es la historia de un fracaso anunciado, lo cual se ajusta a la interpretación que la teología deuteronomista hace de la historia. No cabe dejarse engañar por el aparente regreso a los términos de la Alianza del cap. 18: el pueblo seguirá siendo infiel, lo que provocará que Yahvé designe a Jazael, Jehú y Eliseo para llevar a cabo su castigo, del que solo se librarán los 7.000 que

לֹא־כָרְעוּ לַבַּעַל וְכָל־הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא־נָשַׁק לוֹ (19,18)

2) אֶת־מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ. Tras la primera acusación genérica de haber abandonado el pacto, Elías concreta en dos ejemplos en qué ha consistido dicho abandono, ambos ilustrados en el relato de la sequía: la destrucción de los altares yahvistas y la matanza de los profetas fieles a Yahvé. Los altares destruidos son una clara referencia intertextual a 1 Re 18,30s, donde se emplea el mismo término, הָרָס (q), “destruir”, un verbo poco frecuente –se contabilizan apenas 42 apariciones en la BH–¹⁴⁴ que se emplea en sentido propio con el significado de “derribar”, “derruir”.¹⁴⁵ El ciclo de Elías incluye las únicas referencias positivas en la historia deuteronomista a la reconstrucción de antiguos altozanos tribales, cuya rehabilitación choca frontalmente con la centralización cültica promovida por dicha teología (cf. Dt 12). En el micro-contexto del ciclo de Elías, las ruinas del antiguo altar demuestran quién

¹⁴² Cf. F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “כִּי”, *BDB*, 472; T. Muraoka y P. Joüon, *Gramática*, §164b. Brichto considera que la respuesta del v. 10 resuena como el informe de un militar a su superior tras haber llevado a cabo su misión; *Toward a Grammar*, 142.144s.

¹⁴³ Steck indica la importancia de estas cuestiones para la correcta comprensión de 1 Re 19; *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 110s.116s.

¹⁴⁴ G. Munderlein, “הָרָס”, *TWAT* II, 499.

¹⁴⁵ L. Alonso Schökel, “הָרָס”, *DBHE*, 212.

es el auténtico dios que gobierna el Carmelo, de ahí la necesaria erección previa a la ordalía.

3) וְאֶת־נְבִיאֵי הָרֶגֶב בְּחָרֵב. Nos encontramos ante otra clara *alusión intertextual a 1 Re 18. En el apartado 6.3.2.1 ya hemos analizado la persecución y matanza de los profetas de Yahvé como parte del argumentario religioso que recuerda la omnipresente amenaza de la muerte a lo largo del ciclo de Elías. Baste recordar las interesantes transvalorizaciones que 1 Re 19 produce en la figura del profeta de Tisbe, presentándolo como un profeta aislado y solitario debido a un celo desmesurado que le hace concebirse como el único profeta legítimo de Yahvé, ignorando la existencia de los demás profetas ocultos por Abdías en las cuevas y de los siete mil fieles yahvistas que se mencionarán al final del capítulo.

Estas tres denuncias configuran una de las *alusiones contextuales más importantes de las que establece 1 Re 19 con las tradiciones mosaicas: el marco religioso, que en ambos casos se caracteriza por la apostasía/idolatría del pueblo. En su análisis intertextual, Savran ofrece los tres siguientes paralelismos estructurales:¹⁴⁶

- 1) Antes de la teofanía se produce un gran acto de apostasía: el becerro en el caso de Éx 32, y la muerte de los profetas de Yahvé a manos de Jezabel en el ciclo de Elías.
- 2) Moisés y Elías contraatacan: el primero destruye las tablas de la ley y el becerro, y muchos israelitas mueren a manos de sus hermanos (Éx 32,19s.27s), mientras que Elías anuncia una sequía (1 Re 17,1), organiza la ordalía del Carmelo y reconstruye el altar en el que realizará el holocausto (1 Re 18,19.30).
- 3) La oración intercesora elevada por Moisés y Elías desempeña una función clave en ambos casos para que Yahvé responda favorablemente, a pesar del pecado del pueblo. Añadimos que quizá no sea casualidad que en Éx 32,14 y 1 Re 18,36 se emplee la misma fórmula inusual, “de Abrahán, Isaac e Israel”, para apelar y dirigirse a Yahvé:

(1 Re 18,36) יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל

Los tres paralelismos expuestos por Savran vinculan sin duda alguna la teofanía de Éx 33,18-23 protagonizada por Moisés con el encuentro de Elías en 1 Re 19,9b-18. Pero, con toda probabilidad, estas *alusiones intertextuales superan el ámbito de las *alusiones onomásticas centradas en el itinerario personal y apelan a la

¹⁴⁶ G. Savran, *Encountering the Divine*, 225-228.

*enciclopedia personal del lector para traer a la memoria relatos fundacionales, en concreto, los protagonizados por la generación rebelde que sucumbió en el desierto sin haber alcanzado la promesa. La teología deuteronomista que impregna el relato emplea estos paralelismos estructurales para concluir que el destino de aquellos antepasados se repetirá en tiempos de Elías, porque el pueblo sigue actuando como lo hicieron sus padres en el desierto,¹⁴⁷ y así seguirá sucediendo hasta que la tragedia del destierro babilónico ponga fin a esta sucesión de infidelidades a la Alianza.

7.3.2.3 *El rechazo de la presencia de Yahvé en el viento, el terremoto y el fuego*

La singularidad de esta teofanía no ha pasado desapercibida para la crítica. Los exégetas se han posicionado tradicionalmente en dos bandos, a saber: quienes defienden que el rechazo de la presencia de Yahvé en el viento, el terremoto y el fuego responde a la polémica anti-ba'al que atraviesa todo el ciclo de Elías,¹⁴⁸ y quienes enfatizan la evidente desviación de las teofanías tradicionales exólicas.¹⁴⁹ Salvo excepciones,¹⁵⁰ la teología bíblica se ha movido entre “o lo uno, o lo otro”, pero la lectura intertextual permite establecer diferentes niveles de lectura a partir de diferentes *intertextos, lo que nos posibilita apreciar los diversos sentidos que el rechazo de los meteoros adquiere dependiendo de las relaciones que establece el lector. Dado que el debate en torno a la polémica anti-ba'al ya ha sido presentado en el capítulo seis, en las páginas siguientes nos centraremos en la posible *transvalorización de las tradiciones teofánicas exólicas.

Mientras que Éx 33s es poco más que una recapitulación o una versión de Éx 19s, 1 Re 19 reinterpreta la tradición al negar enfáticamente la presencia de Yahvé en la secuencia de los tres fenómenos.¹⁵¹ De nuevo, el efecto cubista de la narración

¹⁴⁷ Cf. lo dicho al respecto en la introducción a la sección 7.3, donde se apuntaban los motivos estereotipados vinculados a la experiencia del desierto que configuran la “escena-tipo” teofanía en 1 Re 19, y en el apartado 7.3.1.2, cuando analizábamos la importancia de localizar la teofanía en el Horeb.

¹⁴⁸ Cf. lo dicho al respecto en las secciones 6.3.4.1 y 6.3.4.2.

¹⁴⁹ I. Benzinger, *Könige*, 112; E. Würthwein, “Elijah at Horeb”, 152; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 535; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 148; J. Briend, “Expérience de Dieu”, 22s; etc.

¹⁵⁰ Para Thiel, la voz apunta tanto a la polémica anti-ba'al como a la toma de distancia de la propia tradición desde la teología profética; *Könige*, 271s. Este doble juego ya lo apreció O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 117 n. 5. 118 n. 4.

¹⁵¹ Cf. R. L. Cohn, “Literary Logic”, 342.

condensa las tres manifestaciones teofánicas tradicionales más importantes que aparecen combinadas solo en contadas ocasiones en la BH –רִיחַ, רֵעַשׁ y אֵשׁ–, tanto en contextos salvíficos (Jue 5,4-5; Hab 3,3-15; Zac 9,14; Sal 68,8-11) como condenatorios (Is 29,6; 66,15s; Ez 38,22; Nah 1,2-6; Ag 2,6.21; Sal 11,6; 50,2s; 83,14), y por supuesto en la teofanía del Sinaí (Éx 19,16-20; 20,18.21; Dt 4,11s.15).

Hasta ahora hemos dado por sentado que nos encontramos ante un texto polémico, es decir, que las expresiones

לֹא בְרוּיָהּ יְהוָה – לֹא בְרֵעֵשׁ יְהוָה – לֹא בְאֵשׁ יְהוָה

...son negaciones absolutas. Sin embargo, estos sintagmas han recibido interpretaciones diversas, algunas de las cuales tratan de armonizar nuestro texto con las tradiciones teofánicas sinaíticas. En primer lugar, varios exégetas opinan que la expresión encabezada por el adverbio de negación יְהוָה בְּ... לֹא equivale a un “todavía no”, por lo que la triple negación indica que Yahvé se manifestará únicamente en el cuarto fenómeno atmosférico, una suave brisa que contrasta con los anteriores meteoros: קוֹל רִמְמָה רָקָה.¹⁵² Uno de los primeros en formular esta hipótesis fue Wellhausen, quien consideraba que la función de los tres primeros meteoros es anteceder y preparar la futura venida de Yahvé.¹⁵³ En esta misma línea se sitúa una de las interpretaciones más peculiares, la que ofrece Stamm¹⁵⁴ al relacionar cada uno de los fenómenos teofánicos con la serie de nuevos personajes que aparecen en la comisión de Yahvé en 1 Re 19,15-18. En su trabajo de 1966 establece las siguientes correspondencias:

¹⁵² Cf. J. Jeremias, *Theophanie*, 115; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 230; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 12; J. Lust, “Elijah and the Theophany”, 93. Sin embargo, Bronner también rechaza la presencia de Yahvé en el cuarto fenómeno teofánico; *Stories of Elijah and Elisha*, 63.

¹⁵³ J. Wellhausen, *Composition des Hexateuchs*, 279. Cf. J. Lust, “A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?”, *VT* 25 (1975) 110-115; “Elijah and the Theophany”, 91-100.

¹⁵⁴ J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 333ss.

FENÓMENOS TEOFÁNICOS	PERSONAJES
Viento/tormenta	Jazael
Terremoto	Jehú
Fuego	Eliseo
Brisa	Siete mil fieles ¹⁵⁵

Tabla 19. Identificaciones de J. J. Stamm en la teofanía de 1 Re 19,11b-12.

Los fenómenos naturales, visibles y concretos, se corresponderían con las actuaciones públicas de Jazael, Jehú y Eliseo, las cuales preparan la llegada de Yahvé para juzgar a su pueblo. Por su parte, la brisa simbolizaría a los siete mil fieles adoradores de Yahvé, una minoría en comparación con el pueblo idólatra. En opinión de Stamm, la teofanía revela a Elías

*la forma diferenciada de cómo actúa Yahvé en favor de su pueblo en una situación concreta, y con ello lo empuja a retomar su actividad profética.*¹⁵⁶

La posibilidad de identificar el esquema de los violentos fenómenos teofánicos tormenta-terremoto-fuego con el encargo de ungir a quienes llevarán a cabo la venganza de Yahvé –Jazael, Jehú y Eliseo– se sustenta en el hecho de que se trata de una terna en ambos casos, pero Stamm no acaba de explicar cuáles son las razones que le llevan a vincular el cuarto elemento teofánico, קוֹל דְּמִנְמָה רָקָה, con los siete mil fieles yahvistas.¹⁵⁷ Además, resulta un tanto extraño que la narración emplee tres fenómenos naturales en los que **no** se hace presente la divinidad para aludir a la intervención de los tres personajes que **sí** ejecutarán el juicio de Yahvé sobre su pueblo infiel.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Zamora coincide en parte con Stamm al identificar a los siete mil fieles yahvistas con la דְּמִנְמָה רָקָה, al tiempo que apunta a la voz profética como posible referente del קוֹל; *Eyes* I, 372. A nuestro juicio, la estructura gramatical no parece justificar la separación de los tres términos en dos equivalencias diferentes.

¹⁵⁶ Id. 334.

¹⁵⁷ Para una crítica a la interpretación de J. J. Stamm, cf. B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 524; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 332.

¹⁵⁸ Cf. B. Becking, “Elijah at Mount Horeb”, 32.

Por otra parte, como apunta Seybold,¹⁵⁹ la construcción gramatical hebrea apropiada para expresar el “todavía no” sería mediante el adverbio עוֹד, que indica una acción continuada o reiterada,¹⁶⁰ seguido de la negación לֹא. El adverbio aislado לֹא no tiene ese pretendido sentido defendido por Wellhausen en ningún otro lugar de la BH.

En segundo lugar, otro grupo de exégetas atempera la negación de los vv. 11b-12a al traducir siguiendo a Cross “Yahvé ya no está en la tormenta”¹⁶¹ e interpretar la triple negación en clave de polémica anti-ba’al, tal y como veíamos en el capítulo seis. Con ello, el oxímoron קוֹל יְהוָה רָקָה es una imagen que trata de depurar una concepción de Yahvé demasiado fisicalista.¹⁶²

La tercera propuesta para rebajar el contraste con las tradiciones teofánicas exólicas es la de DeVries, el cual traduce la triple negativa como “no solo [...] sino también”:

*no solo está presente en el “terremoto”, el “fuego” y el “viento” [...] sino también en el silencio de la aparente ausencia de Dios, que parece apenas un murmullo.*¹⁶³

En ambos casos podemos argüir el mismo razonamiento lingüístico que veíamos respecto de Wellhausen. Pero, por si la estructura gramatical no fuera suficiente argumento para rechazar estas interpretaciones tan atemperadas, la insistencia de las tres negaciones consecutivas, que repiten machaconamente cada uno de los fenómenos tres veces –durante su aparición, para rechazar la presencia de Yahvé en ellos y para presentar el siguiente fenómeno atmosférico–, parece contradecir estas tres soluciones. Tonstad lo explica del siguiente modo:

*De forma intencionada, el narrador establece con la repetición, golpe a golpe, una serie de negaciones enfáticas; estas negaciones controlan por completo la narración.*¹⁶⁴

¹⁵⁹ K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 17.

¹⁶⁰ L. Alonso Schökel, “עוֹד”, *DBHE*, 547.

¹⁶¹ F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 194. En contra de esta opinión se sitúa, entre otros, F. E. Woods, *Water and Storm Polemics*, 102.

¹⁶² Remitimos al comentario de la sección 6.3.4.2. Cf. K. R. R. Gross Louis, “Elijah and Elisha”, 190.

¹⁶³ S. J. deVries, *1 Kings*, 237. Cf. B. P. Robinson, *1 Kings*, 221; R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 434s.

¹⁶⁴ S. Tonstad, “Limits of Power”, 258.

Savran llega a afirmar que Elías esperaba asistir a una típica teofanía sinaítica en la forma de una terrible tempestad, pero

*Mientras que Éx 33,18-23 se centra en cómo valora Yahvé la petición de Moisés de recibir una revelación visual excepcional, 1 Re 19 relata cómo se frustran las expectativas del profeta al rechazarse la teofanía de la tormenta.*¹⁶⁵

El profeta sólo recibe una teofanía “negativa” que, en opinión de Savran, demuestra que Yahvé rechaza tanto sus expectativas al viajar al Horeb como los métodos empleados por Elías durante la ordalía del Carmelo en el capítulo anterior.¹⁶⁶

7.3.2.4 *La voz/el sonido de un leve silencio: קוֹל דְּמַמָּה דְּקָה*

El sentido que demos a la triple negación analizada en la sección anterior va indisolublemente ligado a la interpretación de la expresión קוֹל דְּמַמָּה דְּקָה, por lo que antes de definir el tipo de *transvalorización de las teofanías sinaíticas que produce 1 Re 19 deberemos evaluar su posible carácter transgresor en el contexto de la *“escena-tipo” teofanía. Salvo contadas excepciones como la de Hentschel, que resta toda importancia teológica a la última manifestación teofánica,¹⁶⁷ la mayoría de los exégetas resalta el grado de novedad que introduce la expresión.¹⁶⁸ Las interpretaciones ofrecidas son tan variadas, que resulta imposible presentarlas en su totalidad; para ilustrar la diversidad de enfoques, baste la sistematización que Jeremias ofrecía en *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentliche Gattung* de los diferentes intentos explicativos.¹⁶⁹

¹⁶⁵ G. Savran, *Encountering the Divine*, 215.

¹⁶⁶ Id., 221. Ya a finales del siglo XIX, Keil consideraba que el cambio en la forma de revelación que implica el rechazo de los meteoros es una lección para Elías; *Könige*, 214s. Cf. J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 151s; J. T. Walsh, *Kings*, 276.

¹⁶⁷ Hentschel considera que קוֹל דְּמַמָּה דְּקָה no es más que la señal que indica a Elías que salga de la cueva; *Die Elijaberzählungen*, 118. Por su parte, Nelson considera que la voz indica simplemente que la teofanía ha llegado a su fin; *Kings*, 124s.

¹⁶⁸ Por el contrario, Keller se preguntaba en 1960 si la teofanía de Elías aporta alguna novedad a la tradición bíblica para concluir que el profeta no fue más que el representante del pensamiento tradicional que actuó y pensó en clave de la antigua anficción tribal; “Wer war Elia?”, 298s.312.

¹⁶⁹ J. Jeremias, *Theophanie*, 113-115. Esta clasificación es deudora del antiguo esquema de H. Rust, “Elia am Horeb”, 444s, aunque no le cita.

- 1) Según la interpretación estética o naturalista, representada por Wellhausen¹⁷⁰ y Gressmann,¹⁷¹ la teofanía expresa de forma pintoresca la majestad de Dios.
- 2) La explicación moralizante es típica de la teología liberal. Para exégetas como Volz,¹⁷² la teofanía es una advertencia contra el camino violento que ha emprendido el profeta. La novedad que introduce קוֹל הַמַּמָּוֶה דַּקָּה afectaría por tanto al modo de actuación del profeta en el *episodio del Carmelo.¹⁷³
- 3) La interpretación espiritualizante es la más extendida, la cual postula el refinamiento del concepto de Dios.¹⁷⁴ Desde Benzinger se considera que hay un cambio en los modos de revelación veterotestamentarios,¹⁷⁵ en la naturaleza

¹⁷⁰ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín 1899²) 282 n. 1.

¹⁷¹ H. Gressmann, *Geschichtsschreibung*, 268. En opinión de Gressmann, la teofanía no tiene una intencionalidad teológica.

¹⁷² P. Volz, *Prophetengestalten de Alten Testaments. Sendung und Botschaft der alttestamentlichen Gotteszeugen* (Stuttgart 1938) 119. En contra de estas interpretaciones se sitúan H. Rust, “Elia am Horeb”, 449; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 211.

¹⁷³ Esta idea de que Elías debe luchar con otras armas, en contraste con 1 Re 18,40, se encuentra en varios autores posteriores, como P. F. Ellis, “1, 2 Kings”, en R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy (eds.), *The Jerome Bible Commentary* 1 (Englewood Cliffs 1968); R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 117; A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, 75; S. J. deVries, *Kings*, 237. Sin embargo, Zamora interpreta קוֹל הַמַּמָּוֶה דַּקָּה como el rechazo de toda forma de poder institucional que pretenda erigirse en valedora de la Torá, incluyendo a la monarquía israelita; *Reyes* I, 43.371s. Cf. el comentario al final de la sección 6.3.4.3.

¹⁷⁴ I. Benzinger, *Könige*, 112; K. R. R. Gross Louis, “Elijah and Elisha”, 189s; R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, 115s. En contra se posiciona con firmeza Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 33.

¹⁷⁵ H. Rust, “Elia am Horeb”, 448s; P. Tribble, “Exegesis for Storytellers”, 9; D. Epp-Tiesen, “Renewal of Elijah”, 38; G. Savran, “Kings”, 163; B. Becking, “Elijah at Mount Horeb”, 34. Algunas de estas interpretaciones apelan a una teología apofática o mística que advierte sobre las modalidades de la presencia de Yahvé, hipótesis adelantada por Kant y buena parte de los teólogos protestantes del siglo XIX y principios del XX. Cf. M. Masson, “L’expérience mystique du prophète Elie: ‘Qol demama daqqa’”, *RHR* 208 (1991) 243-271; *Élie ou l’appel du silence*, 19-41; “Rois et prophètes”, en A. Lemaire, *Prophètes et rois* (París 2001) 120-123.

de la divinidad,¹⁷⁶ o bien en la manera que tiene Yahvé de relacionarse con el profeta.¹⁷⁷

A) Análisis léxico de la expresión קוֹל יְהוָה רַקָּה. No cabe duda que el oxímoron quiástico creado por “voz/sonido”, “silencio” y “fino” es una expresión misteriosa y paradójica¹⁷⁸ que fuerza los límites del lenguaje, algo más propio del discurso poético que de las narraciones veterotestamentarias, ya que no solo juega con la fonética de los tres términos –aliteraciones, asonancias– y la estructura rítmica del sintagma, sino también con la paradoja semántica que se establece entre los sustantivos קוֹל¹⁷⁹ y יְהוָה. Por ello, a continuación ofreceremos un análisis en detalle de los términos que forman la enigmática expresión קוֹל יְהוָה רַקָּה, imprescindible para establecer el sentido del cuarto fenómeno teofánico de 1 Re 19,12 y poder relacionarlo con las tres negaciones anteriores.

a) El adjetivo רַקָּה. El lexema que requiere una explicación más sencilla es רַקָּה, la forma nominal de un hipotético verbo רַקָּה/רָקָה, cuya etimología sigue siendo discutida.¹⁸⁰ En opinión de Fuhs, רַקָּה vendría a significar “delgado, fino” (cf. Gn 41,3.20; Éx 16,14; Is 29,5),¹⁸¹ coincidiendo con las traducciones ofrecidas por Brown, Driver y Briggs.¹⁸² רַקָּה se encuentra quince veces en el AT –sobre todo en el Pentateuco y el conjunto de Sm-Re (Gn 41,3.4.6.7.23.24; Éx 16,14; Lv 13,30; 16,12; 21,20; 1 Re 19,12; Is 29,5; 40,15)– y denota ligereza, finura o quietud. El exégeta Sweeney apunta que la inclusión de רַקָּה intenta minimizar al máximo el sonido para enfatizar el carácter sagrado de la voz de Yahvé.¹⁸³

¹⁷⁶ Junto a los ejemplos que ofrecen Rust y Jeremias, apuntamos los casos de G. Fohrer, *Elia*, 61.89-92; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 154s; J. Briend, “Expérience de Dieu”, 22s; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 535. F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 194.

¹⁷⁷ Cf. C. F. Keil, *Könige*, 214s; A. Klostermann, *Bücher Samuelis*, 372 n. h.; M. Rehm, *1 Könige*, 188s; S. Terrien, *The Elusive Presence*, 234s; I. Provan, *Kings*, 146; B. Britt, “Prophetic Concealment”, 57s.

¹⁷⁸ Cf. R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, 118; S. Prickett, *Words and the Word*, 7; D. Lawrie, “Telling of(f) Prophets”, 177. En opinión de Walsh, esta expresión es emblemática de todo el capítulo; *Style and Structure*, 26.

¹⁷⁹ Remitimos al apartado 6.3.3, donde se presenta el análisis lexicográfico del término קוֹל.

¹⁸⁰ H. F. Fuhs, “רַקָּה”, *TWAT* II, col. 209s.

¹⁸¹ Id., col 213.

¹⁸² F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “רַקָּה”, *BDB*, 201.

¹⁸³ M. A. Sweeney, *Kings*, 232.

b) El sustantivo דְּמָמָה. Este sustantivo presenta dificultades mayores. Baumann considera que el término deriva de un adjetivo en el que, al parecer, confluyen tres raíces con significados muy diversos y difícilmente demarcables –דָּמָם, דָּמָה y דָּמָה II–,¹⁸⁴ lo que dificulta la traducción. En su artículo de 2009, Reymond¹⁸⁵ discute las dos posibles raíces de דָּמָם analizadas en *BDB*;¹⁸⁶ el sentido básico de la primera de ellas, d-m-m I, es “ser o quedarse mudo”, “silencioso”, “callado”, con lo que equivale al cese y la ausencia total de movimiento y/o sonido. La segunda, d-m-m II, significa “llorar” o “gemir”, y por extensión designa cualquier sonido que recuerde el llanto. Reymond concluye que, con toda probabilidad, el sustantivo דְּמָמָה es un derivado del sema “permanecer en silencio”, “estar quieto” o “callar”, con lo que coincide con la clásica propuesta de Gesenius, el cual traducía דְּמָמָה como *silentium*.¹⁸⁷ En un artículo reciente, Treballe apunta que la raíz denota el silencio de la noche y de la muerte, por lo que el silencio del ser humano y de Dios recuerdan el del espacio y el tiempo de la muerte (cf. Sal 115).¹⁸⁸

Los derivados de esta triple raíz aparecen 62 veces en la BH en dos contextos muy determinados, epifanías (Éx 15,16; Is 6,5; Am 5,13) y lamentaciones (Jer 47,5; Ez 24,16s; Job 30,27-31). En concreto, el sustantivo דְּמָמָה aparece sólo tres veces en el TM, y en los tres casos se trata de un contexto teofánico (1 Re 19,12; Job 4,16; Sal 107,29¹⁸⁹).

¹⁸⁴ Según Baumann, también podría tratarse de una sola raíz diversificada: “es imposible determinar si algunas raíces originalmente independientes han sido mezcladas, o si algunas raíces similares se han formado de una única raíz”; “דָּמָה II/ דָּמָם/ דָּמָה”; *TWAT* II, col. 280. En esta misma línea, apuntamos que quizá se trate de localismos o variantes dialectales de una única raíz. Para un estudio detallado de estas tres raíces, véase la tesis doctoral de S. J. Báez, *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea* (Roma 2000) 26ss.

¹⁸⁵ E. D. Reymond, “The Hebrew Word דְּמָמָה and the Root d-m-m I (‘To Be Silent’), *Bib* 90 (2009) 374-388.

¹⁸⁶ Cf. F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “I. דָּמָם”; “II. דָּמָם”, *BDB*, 198s.

¹⁸⁷ W. Gesenius, “דְּמָמָה”, *TPbC*, 344.

¹⁸⁸ J. C. Treballe, “Se oye la voz”, 226.

¹⁸⁹ Sal 107,25-29 tiene dos paralelos en Qumrán, 1QH V,18; VI,22-23, probablemente dependientes del salmo, que emplean el término דְּמָמָה en el sentido de “silencio”. Sin embargo, *BDB* opta por traducir el v. 29 como “apaciguó la tormenta en susurro”; F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “I. דָּמָם”, *BDB*, 199.

c) *La yuxtaposición de los sustantivos* דְּמָמָה-קוֹל. Aunque la estructura gramatical no es idéntica, el texto bíblico más referido para iluminar el sentido de la expresión דְּמָמָה קוֹל es Job 4,16,¹⁹⁰ donde se yuxtaponen ambos sustantivos como complementos del verbo שָׁמַע:¹⁹¹

יַעֲמֹד וְלֹא אֶכִּיר מִרְאֵהוּ תְּמוּנָהּ לְנֶגֶד עֵינַי
דְּמָמָה וְקוֹל אֲשָׁמַע

La primera dificultad estriba en que la mayoría de los exégetas considera que דְּמָמָה וְקוֹל אֲשָׁמַע depende de 1 Re 19,¹⁹² por lo que Job 4,16 debería ser leído a la luz de 1 Re 19,12, y no a la inversa. Sea como fuere, resulta muy revelador para el objetivo de nuestro análisis que en ambos casos el contexto teofánico es convulso y amenazador –la naturaleza en el caso de Elías (1 Re 19,11-12a), una pesadilla en el caso de Elifaz (Job 4,12-15)–. Las dos teofanías incluyen una manifestación atmosférica de la רִיחַ –un vendaval en la teofanía de 1 Re 19,11, un viento que roza la cara y eriza el vello del cuerpo en el sueño de Job 4,15– y un gran estremecimiento –el terremoto de 1 Re 19,11, el temblor corporal de Elifaz en Job 4,14–. Da la impresión de que el autor de Job decidió antropomorfizar los fenómenos físicos de las teofanías tradicionales, interiorizando de forma dramática los efectos que produce la presencia del *fascinans et tremendum*. En ambos casos, la irrupción de Yahvé contrasta con ese marco tumultuoso e inquietante: la divinidad se revela a Elías y a Elifaz en el silencio o, cuanto menos, en la calma que precede a la voz, es decir, al discurso articulado en el que Yahvé habla abiertamente (cf. 1 Re 19,13b.15-18; Job 4,17). El silencio se convierte así en un medio de revelación apofático más elocuente que la palabra misma.¹⁹³

Por otra parte, en Job 4,16 y 1 Re 19,12 observamos los mismos problemas de traducción. En uno y otro caso, el sustantivo קוֹל es para unos el sonido provocado por un fenómeno atmosférico¹⁹⁴ y para otros, una voz,¹⁹⁵ tal y como apuntábamos al

¹⁹⁰ Cf. J. Jeremias, *Theophanie*, 114; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 13; H. Baumann, “דְּמָמָה II/ דָּוִם/ דָּוִם”; *TWAT* II, col. 282; J. Briand, “Expérience de Dieu”, 27.

¹⁹¹ Sin embargo, en el caso de 1 Re 19,12 דְּמָמָה se encuentra en estado constructo y por tanto modifica al sustantivo קוֹל.

¹⁹² Así opinan entre otros H. Baumann, “דְּמָמָה II/ דָּוִם/ דָּוִם”; *TWAT* II, col. 282; V. Morla, *Job 1-28* (Bilbao 2007) 78; M. Rohde, *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose* (Leipzig 2007) 84.

¹⁹³ Cf. P. Torresan, “Silence in the Bible”, *JBQ* 31/3 (2003) 157s; “Dumah, demamah e dumiyah: il silenzio e l’esperienza del sacro nella Bibbia ebraica”, *Bibbia e Oriente* 46/2 (2004) 85-101.

¹⁹⁴ Cf. U. Simon, *Prophetic Narratives*, 213.

comienzo de la sección 6.3.3 cuando presentábamos los sentidos más usuales de קול en la BH. La Septuaginta apuesta por la primera opción y traduce de forma consistente por αὔρα –ἀλλ’ ἢ αὔραν καὶ φωνὴν ἤκουον (Job 4,16), φωνή αὔρας λεπτιῆς (1 Re 19,12)–, seguida por la Vul –*meis et vocem quasi aurae lenis audivi* (Job 4,16), *sibilus aurae tenuis* (1 Re 19,12)–. Por el contrario, BDB apuesta por traducir “susurro” en los dos textos, en el sentido de una voz articulada apenas audible,¹⁹⁶ lo que nos conduce a otra gran discrepancia en la crítica, como es la interpretación de la yuxtaposición de los sustantivos קול y דְּמַמָּה: si para algunos דְּמַמָּה simplemente atempera el volumen de la voz/el ruido que se escuchará a continuación, convirtiéndola/lo en un sonido casi imperceptible,¹⁹⁷ para otros remite al silencio de quien permanece callado. Retomaremos esta cuestión más adelante, cuando presentemos las tres propuestas de interpretación del sintagma קול דְּמַמָּה דְּקוּה.

En el intento por aclarar esta expresión, en los últimos cuarenta años se han sacado a colación varios textos hallados en Qumrán,¹⁹⁸ en especial los *Cantos del sacrificio sabático*,¹⁹⁹ que en opinión de algunos autores son un primitivo misticismo de la *merkabá*.²⁰⁰ En la transcripción realizada por C. Newsom²⁰¹ leemos:

¹⁹⁵ Cf. S. E. Balentine, *Job* (Macon 2006) 110; V. Morla, *Job 1-28*, 72.

¹⁹⁶ F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “I. דְּמַמָּה”, BDB, 199.

¹⁹⁷ En su comentario a Job, Morla traduce “escuché una voz susurrante”; V. Morla, *Job 1-28*, 72.

¹⁹⁸ Cf. J. Jeremias, *Theophanie*, 114; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 230; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 13; J. Briend, “Expérience de Dieu”, 27.38s; P. Buis, *Rois*, 153; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 151. Sin embargo, para Steck los textos de Qumrán son poco iluminadores; *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 118.

¹⁹⁹ Otros textos citados por J. Jeremias son: 1QH 5,18, 1QH 6,22s; 1QH f 12,4; 4Q Sl 40,24.

²⁰⁰ Cf. J. M. Baumgarten, “The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkhahah Traditions”, *RQ* 13 (1988) 199-213; A. B. Lieber, “Voice and Vision: Song as a Vehicle for Ecstatic Experience in Songs of the Sabbath Sacrifice”, en C. A. Evans, *Of Scribes and Sages. Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, 2 (Londres 2004) 51-58. Newsom, entre otros, también considera que estos textos apuntan a cierta práctica de misticismo comunitario; *Songs of the Shabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Atlanta 1985) 19.

²⁰¹ D. W. Parry y E. Tov (eds.), *The Dead Sea Scrolls Reader, vol. 5. Poetic and Liturgical Texts* (Leiden 2005) 400-403.

TEXTO	TRANSCRIPCIÓN	TRADUCCIÓN DE C. NEWSOM
4Q 405,18,3	קוֹרְשִׁים בְּרוּחַ דְּמֻמַּת אֱלֹהִים	<i>Hol]iness with the quiet divin[e] spirit of god-like being[s]</i>
4Q 405,18,5	תְּהִלַּי פְּלֵא בְּדֻמְמוֹת קוֹל	<i>]wondrous [ps]alms with the quiet so[und]</i>
4Q 405,19 ABCD 7	הַפְּלֵא קוֹל דְּמֻמַּת שְׁקֵט אֱלֹהִים בְּרֻכִים	<i>...a sound of quiet stillness, god-like beings blessing</i>
4Q 405, 20-21- 22, col II,7	קוֹל דְּמֻמַּת אֱלֹהִים	<i>A sound of divine stillness</i>
4Q 405, 20-21- 22, col II,8	קוֹל דְּמֻמַּת אֱלֹהִים	<i>A sound of divine [stillness]s</i>
4Q 405, 20-21- 22, col II,12	וְקוֹל דְּמֻמַּת בְּרֻכַּי	<i>There is a still sound of blessing...</i>
4Q 405, 20-21- 22, col II,13	וְדֻמְמוֹת בְּרֻכַּי אֱלֹהִים	<i>And there is a stillne[ss] of divine blessing...</i>

Tabla 20. Transcripción de una selección de textos de 4Q 405 realizada por C. Newsom.

Esta autora relaciona el silencio angélico de los cánticos de Qumrán con la teofanía de 1 Re 19.²⁰² En esta misma línea se sitúan: 1) Raymond, para quien el canto sin palabras articuladas de 4Q 405,19 ABCD 7; 4Q 405, 20-21-22, col II, 7-8,12-13 depende de 1 Re 19,12;²⁰³ 2) Carmignac, el cual cita ese mismo texto en el caso de 4Q SI 40, XXIV,2;²⁰⁴ y 3) Allison, en cuya opinión 1 Re 19,12 ha influido en la caracterización del sonido celeste de los *Cantos del sacrificio sabático*.²⁰⁵ En su artículo “The Silence of Angels”, Allison analiza las numerosas referencias al silencio en el cielo de 4Q 400, 4Q 401 y 4Q 405,²⁰⁶ y considera de especial relevancia este último texto, sobre todo las cuatro formulaciones paradójicas siguientes: “anuncian en

²⁰² En contra de establecer esta relación de dependencia se sitúa I. Knohl, “Between Voice and Silence. The Relationship between Prayer and Temple Cult”, *JBL* 115/1 (1996) 25.

²⁰³ E. D. Raymond, “The Hebrew Word דְּמֻמַּה”, 385.

²⁰⁴ J. Carmignac, “Régle des Chants pour l’holocauste du Sabbat. Quelques détails de lecture”, *RQ* 4 (1964) 565.

²⁰⁵ D. C. Allison, “The Silence of Angels: Reflections on the Song of the Sabbath Sacrifice”, *RQ* 13 (1988) 196.

²⁰⁶ En concreto, 4Q 400, frag. 1, col. II,11; 4Q 401, frag. 16,2; 4Q 405, frag. 18,3; 4Q 405, frag. 18,5; 4Q 405, frag. 19ABCD, 7; 4Q 405, frag. 20-21-22, col. II,7-8; 4Q 405, frag. 20-21-22, col. II,12-13.

silencio”, “el sonido del silencio quedo”, “el sonido del silencio divino”, “un sonido quedo de bendición” –cf. los cuatro últimos textos de la tabla anterior, frag. 20-21-22, col II 7-8.12-13–, las cuales citamos a continuación en la traducción de García Martínez:

[...] ⁷ *maravilloso y exaltadle... la gloria en la tien[da del Dios del] conocimiento. Los querubines se postran ante él, y bendicen cuando se alzan. Se oye la voz de un silencio divino, ⁸ y hay tumulto de júbilo al alzarse sus alas, la voz de un silencio divino. Ellos bendicen la imagen del trono carro (que está) encima del firmamento de los querubines, [...] ¹² maravillosos. Y (hay) una voz silenciosa de bendición en el tumulto de su movimiento, y alaban al santo en el retorno a sus caminos. Cuando ellos se alzan, se alzan maravillosamente; ¹³ y cuando se posan, están parados. La voz de regocijo gozoso se calla y hay una bendición silenciosa de los dioses en todos los campamentos de los dioses. Y la voz de alabanzas.*²⁰⁷

A partir del uso que los textos de Qumrán hacen del término, Jeremias considera que el adjetivo se emplea en un contexto litúrgico e implica la presencia de Yahvé en el culto.²⁰⁸ Precisamente el *Tg Jon* parafrasea el texto hebreo de 1 Re 19,12 como “la voz de los que oraban en silencio”,²⁰⁹ y vincula así a Yahvé con la oración silenciosa de los fieles durante la liturgia, tal y como leemos en los *Cantos de sacrificio sabático*, donde la expresión קול דְּמַמָּה parece aludir al canto de los ángeles que participan de la ceremonia celeste. Para Lieber, sin embargo, el sustantivo דְּמַמָּה equivale en los textos de Qumrán a un silencio absoluto.²¹⁰ En opinión de Treballe,

*...en el templo celeste los ángeles, revestidos con prendas cúltricas, actúan como sacerdotes y, como tales, guardan silencio durante su servicio. Esta explicación concuerda con la idea de que la comunidad esenia de Qumrán consideraba la recitación del canto un rito sustitutorio de la ofrenda de incienso en el tempo central jerosolimitano.*²¹¹

B) Interpretaciones dadas a la expresión קול דְּמַמָּה דְּקָה. Llegados a este punto estamos en condiciones de sistematizar las interpretaciones ofrecidas por la crítica a קול דְּמַמָּה דְּקָה, para terminar este apartado retomando la forma de *transvalorización que 1 Re 19,11s establece con las tradiciones teofánicas sinaíticas, o lo que es lo mismo, cómo se relaciona con las tres negaciones analizadas en la

²⁰⁷ F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid 1993) 445.

²⁰⁸ J. Jeremias, *Theophanie*, 115.

²⁰⁹ Traducción de la edición inglesa de D. J. Harrington y A. J. Saldarini, *Targum Jonathan*, 254.

²¹⁰ A. Lieber, “Voice and Vision”, 51-58. Cf. D. C. Allison, “Silence of Angels”, 193-195; M. Masson, “L’expérience mystique du prophète Elie”, 243 *et passim*; *Élie ou l’appel du silence*, 20.

²¹¹ J. C. Treballe, *Imagen y palabra*, 288.

sección 7.3.2.3. Dejando a un lado a quienes hablan de קול como de un sonido en sentido genérico, sin concretar si se trata de un ruido o de una voz,²¹² podemos clasificar las siguientes tres posibilidades en la exégesis:

a) Se trata del ruido provocado por un fenómeno atmosférico casi imperceptible. La naturaleza convulsa que enmarca y colorea la teofanía, así como el contraste que se produce entre el fenómeno atmosférico explícito de 1 Re 19,11 קול דִּמְזוּהָ רָקָה –“vendaval” o “huracán”– y la paradójica expresión רִיחַ גְּדוּלָהּ, han llevado desde antiguo a traducir esta última como un cuarto fenómeno del mismo orden, tal y como hacen los LXX y la Vul –cf. arriba–.²¹³ Uno de los defensores más sobresalientes de esta opción es el biblista Von Rad, quien en su *Teología del Antiguo Testamento* se opone a las interpretaciones espiritualistas y considera por analogía con Sal 107,29 que el término דִּמְזוּהָ equivale a un ligero movimiento de aire, una brisa:²¹⁴

*Naturalmente no negamos que la oposición de la tormenta, el terremoto y el fuego, con “la voz de un suave silencio” es muy extraña, e inicia al lector a una atenta consideración; pero el modo de entender las cosas debe seguir siendo realista, conforme al género de tales narraciones, sin lanzarse a un vago simbolismo. [...] El narrador está muy lejos de entrar en abstracciones filosóficas; aun cuando quiera evocar un fenómeno de carácter tan extraño e inasequible, ha de permanecer en el terreno de lo visible; y así describe la aparición de Yahvéh mediante un fenómeno situado en la esfera de lo atmosférico, pero en el grado más bajo de lo que el hombre puede percibir.*²¹⁵

En esta misma línea, Simon considera a partir de Job 4,15-17 que la mejor traducción es “murmullo”, en tanto que sonido del viento cuando la tormenta está

²¹² Tarlin llega al extremo de afirmar que se trata de una expresión intraducible, ya que carece de un significado estable en la lengua original. El narrador juega con la indeterminación, en su opinión un aspecto femenino del relato, que señala hacia el mensaje central de la teofanía: no se puede defender una subjetividad masculina o femenina pura de Dios; “Female’ Reading”, 216. Aunque compartimos esta afirmación, en tanto que conclusión no parece desprenderse del análisis léxico.

²¹³ Cf. R. de Vaux, *Rois*, 67; J. Jeremias, *Theophanie*, 65.114.203; E. Würthwein, *1 Kō 17-2 Kō 25*, 225; S. J. DeVries, *1 Kings*, 232.

²¹⁴ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, 36, n. 27. Cf. J. Jeremias, *Theophanie*, 112ss; F. Höffken, “Einige Aspekte des Textes 'Elia am Horeb' - I Könige 19”, *BZ* 42 (1998) 71-80.

²¹⁵ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, 33.

llegando a su final.²¹⁶ El exégeta Schmid traduce simplemente por “sonido”, en consonancia con el uso del sustantivo קול en 1 Re 18,41.²¹⁷

Elías dijo a Ajab: -Vete a comer y a beber, que ya se oye el ruido de la lluvia (כִּי-קוֹל הַמּוֹן הַגָּשֵׁם).

b) Es una voz, una secuencia de palabras articuladas apenas audibles.

Ehrlich²¹⁸ prefiere traducir קול por “voz”, ya que considera que el sustantivo se está refiriendo en el caso de 1 Re 19,12s a la voz de Yahvé mismo.²¹⁹ Dos argumentos favorecen esta segunda opción: 1) el significado más frecuente de קול en contextos teofánicos es el de “voz”; cuando se trata de la brisa u otros fenómenos atmosféricos asociados al viento, el hebreo emplea רוּחַ, “viento” (Ez 1,4; Dn 7,2), שְׁעָרָה, “huracán, tempestad” (Nah 1,3), סְעָר, “tormenta” (Ez 1,4; Zac 9,14; Job 38,1; 40,6), סוּפָה, “torbellino, tempestad” (Is 66,15; Nah 1,3), etc.; 2) la mayoría de los traductores opta por traducir el sustantivo קול en los textos de 1 Re 19,12.13 de forma consistente como “voz”.²²⁰ En consecuencia, la expresión קוֹל יְהוָה רָקַח equivaldría a “una voz apenas audible” que Elías solo podrá entender en el más absoluto silencio que viene a continuación, de ahí que buena parte de los exégetas opte por traducir “murmullo” o “susurro”, adjetivados a su vez para disminuir todavía más la capacidad auditiva: “murmullo quedo”, “susurro suave”, etc.²²¹ En nuestra opinión, ésta parece la solución más probable.

Frente a estas interpretaciones que atemperan el sonido provocado por un fenómeno atmosférico o por una voz hasta considerarlo casi imperceptible, Lust opta por un significado diametralmente opuesto y traduce la expresión hebrea como *roaring and thunderous voice*,²²² armonizando la experiencia de 1 Re 19,11b-12 con la

²¹⁶ U. Simon, *Prophetic Narratives*, 213.

²¹⁷ H. Schmid, *1 Könige*, 521. Cf. W. Thiel, *Könige*, 268-271.

²¹⁸ A. B. Ehrlich, *Randglossen*, 265.

²¹⁹ Sin embargo, en opinión de Walsh la voz del v. 12 es distinta a la del v. 13, ya que en este último caso no se introduce con el artículo definido; *1 Kings*, 276.

²²⁰ Cf. J. Briend, *Dieu dans l'Écriture*, 25-28.

²²¹ Cf. I. Benzinger, *Könige*, 112; R. Kittel, *Könige*, 152; J. A. Montgomery, *Kings*, 313s; H. Schmoldt, “Elijas Begegnung”, 25; M. C. White, *Elijah Legends*, 84.

²²² J. Lust, “A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?”, *VT* 25 (1975) 110-115; “Elijah and the Theophany”, 91-100. Mientras que en el primer artículo opta por traducir קול como “sonido”, en su posterior trabajo Lust traduce “voz”, aunque mantiene el resto de su argumentación. Coinciden K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 13, n. 48; B. O. Long, *Kings*, 199s; J. R. Battenfield, “YHWH's Refutation of the Baal Myth through the Actions of Elijah

tradicón teofánica del Sinaí. Lust justifica esta traducción siguiendo a De Boer, según el cual la voz que se escucha en 1 Re 19,12 es un sonido/una voz petrificador/a, paralizante para quien lo escucha.²²³ Afirma que el lexema **רַמַּם** significa “quedar petrificado por el miedo”, por lo que la expresión **קוֹל יְהוָה רַמַּם** vendría a significar un fino sonido o una voz sobrehumana que paraliza a la persona. Lust²²⁴ emparenta **רַמַּם** con la raíz acádica *damamu*, que remite al rugido o quejido de los animales y, en sentido metafórico, al llanto o lamento de los seres humanos –es decir, se correspondería con la raíz d-m-m II de la que hablábamos en páginas anteriores–. En 1 Re 19,12, **קוֹל יְהוָה רַמַּם** equivaldría, por tanto, a un rugido. En cuanto a **רַק**, lo traduce en primera instancia por “tritador”, al considerarlo un participio del verbo **רַקַּק**, que significa “machacar”, “moler”, “triturar”. Aduce el paralelismo con Sal 93,3, donde **רַק** –que no **רַקַּק**–²²⁵ remite al sonido atronador de las olas, por lo que termina proponiendo traducir **רַק** por “atronador”. En su opinión, lo que se pretende narrar en la teofanía de 1 Re 19,11s es que Yahvé “todavía no” estaba en la tormenta, el terremoto o el fuego, ya que estos fenómenos preceden y anuncian su venida.²²⁶ Finalmente, la voz de Yahvé se escucharía como un trueno, tras la serie previa de tres acontecimientos naturales, en línea con las tradiciones teofánicas hímnicas.²²⁷

Esta hipótesis obliga a traducir del mismo modo otros dos textos que hablan con seguridad del silencio, como son Job 4,16 y Sal 107,29,²²⁸ lo cual cuestiona las conclusiones de Lust. Por otra parte, su propuesta presenta dos dificultades notables más: 1) obvia por completo uno de los significados más frecuentes de **רַק**, “leve”, “sutil”; 2) en su traducción, **רַק** modifica a **קוֹל**, cuando en realidad concuerda sintácticamente con **יְהוָה רַמַּם**, ya que califica a un sustantivo femenino (**יְהוָה רַמַּם**), no masculino (**קוֹל**).

and Elisha”, en A. Gileadi (ed.), *Israel's Apostasy and Restoration. Essays in Honor of Roland K. Harrison* (Grand Rapids 1988) 26 –aunque no cierra definitivamente el debate–.

²²³ P. A. H. de Boer, “Notes on Text and Meaning of Isaiah 38,9-20”, *Oudtestamentische Studien* 9 (1951) 179.

²²⁴ J. Lust, “A Gentle Breeze”, 111; “Elijah and the Theophany”, 94ss.

²²⁵ Efectivamente, los diccionarios ofrecen un significado distinto al de **רַק**. Por ejemplo, *SDBH* propone para este adjetivo el significado básico de “aplastado”, “oprimido”; “**רַקַּק**”, *SDBH*, *ad verbum*.

²²⁶ Cf. lo dicho al respecto en el apartado 7.3.2.3.

²²⁷ J. Lust, “A Gentle Breeze”, 114s.

²²⁸ Lust interpreta del mismo modo Job 4,16; Sal 107,29 y el texto de Qumrán 1QIs 33,3; “Elijah and the Theophany”, 95.

c) *Es una forma de expresar el silencio.* Finalmente, se encuentran quienes tratan de conservar el sentido paradójico de la expresión “voz/sonido de un leve silencio”, en línea con los textos de Qumrán vistos en páginas anteriores, lo cual termina en la mayoría de los casos por enfatizar el polo del silencio. En opinión de Barrado:

...no importa que no signifique exactamente “silencio” porque, en los contextos donde aparece, es claro que lo hace en oposición a manifestaciones “estruendosas” y, por tanto, su sentido no puede ser sino el de subrayar precisamente el contrapunto “silencioso”: paradójicamente, “lo quedo” es el lugar de la manifestación divina.²²⁹

A. Neher –*voix du silence ténu*–²³⁰ y E. Lévinas –*une voix de fin silence*–²³¹ mantienen en sus respectivas traducciones el contraste entre los sustantivos קול y דְּמִמָּוָה sin resolver la tensión dialéctica que la estructura sintáctica hebrea establece entre ambos sustantivos –como se aprecia en ambos casos, el adjetivo דָּבָר modifica al segundo de ellos–. Sin embargo, en el caso de Treballe, éste opta por interpretar la expresión como “la voz de un tenue silencio”, combinando –que no contrastando– los que en su opinión son dos elementos teofánicos de igual importancia.²³²

Por último, algunos consideran que la teofanía del Horeb culmina en un silencio absoluto que dará paso al discurso de Yahvé en 1 Re 19,15-18. Es el caso de Brichto, para quien el sentido del oxímoron remite a un profundo silencio donde se manifiesta la majestad trascendente de Yahvé.²³³ Aunque es una propuesta minoritaria, autores como Raymond –*a sound of gentle quiet*–²³⁴ o Eidevall –*a fine sound of stillness*–²³⁵ traducen por “calma” o “quietud”, ya que el sustantivo דְּמִמָּוָה también puede significar la ausencia de movimiento.

²²⁹ P. Barrado, “El silencio en el AT. Aproximación a un símbolo ambiguo”, *EstBib* 55 (1997) 24. El *SDBH* apunta que דְּמִמָּוָה es lo opuesto al ruido producido, por ejemplo, por el trueno en mitad de una tormenta; “דְּמִמָּוָה”, *SDBH, ad verbum*.

²³⁰ A. Neher, *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz* (París 1970) 14.

²³¹ E. Lévinas, “L'État de César et l'État de David”, en *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (París 1982) 211. La traducción de Lévinas alude al comentario que San Juan de la Cruz hizo a la decimocuarta estrofa de su *Cántico espiritual*.

²³² J. C. Treballe, “Se oye la voz”, 230. Más adelante ofrece la que considera una traducción más literal: “la voz de un silencio/sonido imperceptible”; id. 237. Cf. *Imagen y palabra*, 277.

²³³ H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 143. Cf. P. Torresan, “Silence in the Bible”, 157s.

²³⁴ E. D. Raymond, “The Hebrew Word דְּמִמָּוָה”, 377.

²³⁵ En opinión de Eidevall, el significado primario del sema דָּמָם es, de hecho, “cesar” o “calmarse”, no “callar” o “permanecer en silencio”; “Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study”, *VT* 62 (2012) 169s.

Mención aparte merece la hipótesis de Masson al considerar que el sintagma קוֹל יְהוָה רָקָה no describe tanto un fenómeno externo percibido por el profeta, cuanto una experiencia mística de corte apofático, un auténtico éxtasis de Elías.²³⁶ No ofrece una traducción propia, ni concreta si los fenómenos descritos en 1 Re 19,11s son reales, imaginarios o fruto de una alucinación. Apuesta por considerar el viento, el seísmo y el fuego como las tres primeras etapas del éxtasis místico descritas metafóricamente, las cuales culminan en un “silencio atento”, en un estado de conciencia plena que se caracteriza por la atención en estado puro.²³⁷

Tras la presentación de las diferentes posibilidades de interpretación concluimos esta sección retomando nuestra hipótesis de trabajo inicial, que sitúa la *transvalorización de 1 Re 19,11b-12 en el ámbito revelatorio, en línea con Job 4,12-16. En nuestra opinión, la narración niega de forma contundente la presencia de Yahvé en los tres meteoros, distanciándose con ello de la tradición mosaica vinculada al éxodo-Sinaí. 1 Re 19,11b-12 revisa esta teofanía tradicional al mostrar que los violentos fenómenos de la naturaleza –el huracán, el terremoto y el fuego– son, cuanto menos, insuficientes para visibilizar la presencia de Yahvé.²³⁸ El narrador reinterpreta con ello una de las experiencias fundantes de la religión de Israel, la teofanía del Sinaí, la cual se manifiesta de forma convulsa y atronadora, no en la quietud o el silencio.

Constatada la triple negación de la presencia de Yahvé en los tres fenómenos naturales de 1 Re 19,11b-12a, la expresión קוֹל יְהוָה רָקָה genera una transición caracterizada por un halo de misterio que desembocará en el discurso explícito de Yahvé en los vv. 15-18. El profeta Elías –y el lector con él– no termina de comprender si está oyendo el final de la tormenta o la voz de Yahvé; la duda se resuelve con la pregunta del v. 13b, cuando Yahvé intervenga de nuevo. Como se ha podido apreciar en páginas anteriores, la narración juega con la polisemia del sustantivo קוֹל empleando un lenguaje cercano a la poesía que no puede más que

²³⁶ M. Masson, “L’expérience mystique du prophète Elie”, 257ss; *Élie ou l’appel du silence*, 20.

²³⁷ M. Masson, “L’expérience mystique du prophète Elie”, 266s.

²³⁸ Cf. J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 148; S. Tonstad, “Limits of Power”, 261.265. Otros, sin embargo, dan un paso más y niegan la vigencia de las antiguas formas de revelación: Dios ya no estaría vinculado a una montaña, sino a la palabra dada. Es el caso de Terrien en *The Elusive Presence*, 231s. Considera que el rechazo de los meteoros no solo repudia la intervención del Carmelo en 1 Re 18, sino que además niega la posibilidad de que la experiencia mosaica del Sinaí pueda suceder de nuevo en el futuro. La última manifestación teofánica vuelve obsoleta a la *old-time religion*. Cf. W. Eichrodt, *Teología del AT II* (Madrid 1975) 29.

contradecirse a sí mismo.²³⁹ Este juego de ambigüedad semántica se ve reforzado con un segundo juego establecido por la relación paradójica entre el sonido/la presencia –קול– y el silencio/la ausencia –הַמְּזָמָה–. La voz junto a la entrada de la cueva no se acompaña en el TM de un inciso que afirme claramente que Yahvé se hace presente en ese קול, a diferencia de la lectura de la Septuaginta, la cual afirma de forma explícita en 1 Re 19,12 κακεῖ κύριος.²⁴⁰ Con ello, la narración hebrea deja al lector la iniciativa interpretativa para que afirme, aunque desde la incertidumbre, la presencia de la divinidad en esa voz.

Este cambio del imaginario revelatorio tradicional que asociaba la voz de Yahvé con el trueno en medio de la tormenta por el de un leve sonido o una voz apenas musitada nos lleva a concluir que la teofanía propone un modelo que se acerca a la experiencia del profetismo clásico, al tiempo que se distancia de la tradición sinaítica. El sonido atmosférico, atronador pero anónimo, se concreta ahora en la palabra profética, sutil y encarnada, de la que cabría destacar al menos los tres siguientes matices:

1) En primer lugar, la expresión קול הַמְּזָמָה דִּקְוָה no elimina la fisicalidad de las tradiciones himnicas, pero sí la rebaja para describir lo inaprensible de la experiencia de lo *fascinans et tremendum*. Como afirma Eichrodt:

En este sentido, la interesante narración del encuentro de Elías con Dios en el monte Horeb es el primer testimonio claro de un cambio de actitud. Se dice expresamente que Yahvé no está ni en el huracán, ni en el terremoto, ni en el fuego. La tenue y suave brisa que anuncia a Elías su presencia y desde la que Yahvé le dirige la palabra no es más que un símbolo descriptivo del susurro por el que los profetas sienten la voz de Dios como la de uno que les habla desde la proximidad más cercana. Si ya en la aparición de Dios en el fuego alentaba vigorosamente el sentido de lo inaprensible de la realidad divina, imposible de encorsetarse en formas fijas, ahora esta realidad divina se queda en algo absolutamente invisible desde donde resuena la palabra divina como lo único que los sentidos humanos pueden captar de la naturaleza de Dios.²⁴¹

Ahora bien: no se trata de un lenguaje de la mística interiorizada, tal y como M. Masson pretendía, sino de una nueva forma de percibir sensorialmente el encuentro teofánico. En palabras de Robinson, “no es un dios de la naturaleza como Ba‘al. Es trascendente, elusivo”.²⁴² Al privilegiar el lenguaje poético sobre el descriptivo, la

²³⁹ Así opinan E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 165; D. Lawrie, “Telling of(f) Prophets”, 177. Cf. M. A. Sweeney, *Kings*, 232.

²⁴⁰ Cf. el comentario sobre esta variante textual en el apartado 5.2.3.

²⁴¹ W. Eichrodt, *Teología del AT II*, 29.

²⁴² B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 535.

percepción física del fenómeno natural se vuelve multisensorial, sinestésica –recordemos lo dicho: el sintagma combina dos sustantivos relativos al sonido (קול y דִּמְזָה) con un adjetivo táctil (קָרָה)–, que evoca dos antítesis similares del conocidísimo *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz que también tratan de expresar el paradójico encuentro con la trascendencia:²⁴³

*La música callada,
La soledad sonora.*

2) En segundo lugar, el relato parece favorecer la inteligibilidad del mensaje en detrimento del efectismo o la espectacularidad de los meteoros sinaíticos. En palabras de Treballe, “la visión y la teofanía comienzan a dar paso al Nombre y a la Palabra como cauce preferente de acceso a lo sagrado”.²⁴⁴ Solo cuando Yahvé habla se hace presente la divinidad de forma explícita y efectiva. En palabras de Gray:

*El significado de la teofanía nos parece una advertencia ante lo que el profeta esperaba: no es la irrupción sobrenatural y espectacular de Yahvé en la historia prevista en la liturgia tradicional del culto, acompañada de la tormenta, el terremoto y el fuego [...], sino más bien una revelación inteligible para buscar la dirección de Dios en el curso de la vida cotidiana y para comunicarse con regularidad y de manera constructiva.*²⁴⁵

Esa voz inicial de Yahvé pasa casi inadvertida, lo que obliga al profeta a la escucha atenta de un mensaje que ya no se impone con la fuerza estremecedora del trueno. Ahora bien, debemos evitar caer en excesos intimistas o irenistas a la hora de extraer conclusiones –como se deja entrever en la cita de Gray–, ya que la comisión de Jazael, Jehú y Eliseo que viene a continuación no se aleja del tono violento que caracteriza el ciclo de Elías en su conjunto y que nos ha ocupado en la sección 6.3.2.1.²⁴⁶ El distanciamiento de las teofanías meteóricas asociadas a la realeza, a la guerra o al culto no equivale a un rechazo de los medios bélicos para ejecutar el juicio de Yahvé sobre su pueblo, sino a un alejamiento de las formas tradicionales de

²⁴³ Treballe lo considera un lenguaje propio de la mística; *Imagen y palabra*, 276; Cf. D. Alexandre, “De Elías a Juan de la Cruz. Un itinerario de silencio”, *RCT XXV* (2000) 191ss.

²⁴⁴ J. C. Treballe, *Imagen y palabra*, 24.

²⁴⁵ J. Gray, *Kings*, 410. En esta misma línea se sitúa Nelson, quien considera que la clave de lectura de la teofanía es que la revelación de Yahvé se produce en acontecimientos de la vida ordinaria, no sólo en las manifestaciones espectaculares de la naturaleza; *Kings*, 125s.

²⁴⁶ Contra Keinänen, para quien la teofanía rechaza las formas de revelación tradicionales, que se caracterizan por la agresividad y su carácter punitivo, y las sustituye por una nueva forma en la “voz callada”; *Traditions in Collision*, 155.

revelación, representadas en este caso por la teofanía del Sinaí y vinculada a la figura de Moisés.

3) En tercer lugar, y enlazando con otra de las ideas que aparecen en la cita de Gray, la cotidianeidad y proximidad de la presencia divina parece sustituir a la excepcionalidad y la majestuosidad de las intervenciones asociadas a los fenómenos naturales. Los círculos proféticos que se encuentran detrás del ciclo de Elías, herederos sin duda de la teología deuteronomista, se atreven a cerrar el ciclo de las teofanías meteorológicas para abrir una nueva etapa en la que los profetas serán la voz de Yahvé capaces de transmitir de forma clara su voluntad.²⁴⁷

En su análisis de Éx 19-40, el exégeta Hauge emplea el concepto de “secularización” para describir este cambio que sustituye las manifestaciones teofánicas himnicas por categorías “mundanas”,²⁴⁸ que en el caso del ciclo de Elías equivalen a la legitimación de sendos golpes de estado —el de Jazael en Siria y el de Jehú en Israel— y la prolongación de la misión elíánica en medio del pueblo en la futura actuación del profeta Eliseo (1 Re 19,15-18).

7.3.3 *Etapa 3: La respuesta humana a la presencia divina*

A diferencia de las dos primeras etapas, el análisis intertextual de la tercera fase de la *“escena-tipo” teofanía añade pocos elementos de interés, a excepción del gesto claramente alusivo que Elías realiza al ocultarse el rostro en 1 Re 19,13a, gesto que como veremos en primer lugar produce una nueva *transvalorización de la figura de Moisés. A continuación analizaremos el sentido que adquiere el duplicado producido por la repetición del breve diálogo que introducía las manifestaciones teofánicas en la *trama narrativa (1 Re 19,9b-10) y que ahora concluye la *escena teofánica (1 Re 19,13a-14). Finalizaremos esta sección prestando atención al triple envío de Yahvé (1 Re 19,15-18), el cual se correspondería con la etapa 2 del esquema propuesto por Savran, pero como advertíamos en páginas anteriores analizamos aquí al haber priorizado el orden de la *secuencia narrativa en la exposición de los resultados de la investigación.

²⁴⁷ Cf. J. Robinson, *1 Kings*, 220s; T. Seidl, “Mose und Elija”, 18s; H. Schmid, *1 Könige*, 522.

²⁴⁸ M. R. Hauge, *Descent from the Mountain*, 30.

7.3.3.1 *Elías oculta su rostro*

La respuesta de Elías tras el paso de Yahvé ante la cueva en la que se ha refugiado consiste en salir envuelto en el manto que le cubre el rostro (1 Re 19,13a).²⁴⁹ Buena parte de la exégesis ha visto aquí una clara *alusión intertextual a la *escena protagonizada por Moisés en Éx 33,18-23,²⁵⁰ donde Yahvé protege a su siervo del efecto letal que provoca su presencia inmediata –su rostro– ocultándole en un recoveco de la montaña:

Entonces él pidió: –Enséñame tu gloria. Le respondió: –Yo haré pasar ante ti toda mi riqueza y pronunciaré ante ti el nombre: Señor, porque yo me compadezco de quien quiero y favorezco a quien quiero; pero mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida. Y añadió: –Abí, junto a la roca, tienes un sitio donde ponerte; cuando pase mi gloria te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado, y cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás. (Éx 33,18-23)

Otros, sin embargo, apuntan a Éx 34 como posible *hipotexto de 1 Re 19 al otorgar valor intertextual a la mención del rostro oculto de ambos protagonistas:²⁵¹

Cuando Moisés bajó del monte Sinaí llevaba las dos tablas de la alianza en la mano; no sabía que tenía radiante la cara por haber hablado con el Señor. Pero Aarón y todos los israelitas vieron a Moisés con la cara radiante, y no se atrevieron a acercarse a él. Cuando Moisés los llamó, se acercaron Aarón y los jefes de la comunidad, y Moisés les habló. Después se acercaron todos los israelitas, y Moisés les comunicó las órdenes que el Señor le había dado en el monte Sinaí. Y cuando terminó de hablar con ellos, se echó un velo sobre la cara.

Cuando Moisés acudía al Señor para hablar con él, se quitaba el velo hasta la salida. Cuando salía, comunicaba a los israelitas lo que le habían mandado. Los israelitas veían la

²⁴⁹ R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, 119; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 146.168 n. 9, aunque apunta diferencias estructurales; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 527; S. Tonstad, “Limits of Power”, 257. En opinión de este último, la experiencia de Israel también contribuye a la escena y apunta el paralelismo con Éx 19,16-25. Kittel propone otros textos paralelos: Éx 3,6 e Is 6,2; *Könige*, 153.

²⁵⁰ Cf., entre otros, H. Gunkel, *Elías, Jahve, und Baal*, 23. Defienden esta misma opinión H. Rust, “Elia am Horeb”, 443; R. de Vaux en el comentario a 1 Re en VV. AA., *Élie le prophète* I, 67; G. Fohrer, *Elia*, 55ss; J. Robinson, *Kings*, 218; R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 432; F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 193; J. T. Walsh, *Kings*, 272; D. J. Wiseman, *Kings*, 172; W. Thiel, *Könige*, 263.

²⁵¹ J. Gray, *Kings*, 409; B. S. Childs, “On Reading”, 135s; R. L. Cohn, “Literary Logic”, 342; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 10; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 331; G. Hentschel, *1 Könige*, 117; J. Vorndran, “Elijas Dialog”, 422; J. Jeremias, “Die Anfänge der Schriftprophetie”, *ZTK* 93 (1996) 481-499.

cara radiante, y Moisés se volvía a echar el velo sobre la cara, hasta que volvía a hablar con Dios. (Éx 34,29-35)

Una de las argumentaciones más singulares a la hora de establecer la relación entre las figuras de Moisés y Elías es la Coote, el cual establece un paralelismo difícil de seguir entre las funciones simbólicas que cumplen el cayado de Moisés y el manto de Elías en sus respectivas narraciones:

... al igual que la vara de Moisés sirve en Éxodo 4:1-17 para persuadir a Moisés de que se deje de reticencias y sirva a Yahvé, el manto de Elías es el símbolo de su propia convicción para ser llamado de nuevo al servicio de Yahvé.²⁵²

Britt²⁵³ trata de explicar el significado del gesto de cubrirse el rostro a partir de una **“escena-tipo”* distinta a la que nos está sirviendo como instrumento de análisis en este trabajo. En su opinión, los relatos de 1 Re 19 y Éx 33-34 –entre otros–²⁵⁴ están organizados de acuerdo a la **secuencia narrativa denominada “crisis profética y (re)comisión del profeta”*, la cual se organiza en cuatro etapas:

- 1) El profeta debe afrontar una crisis, a menudo porque el pueblo ha sido rebelde y ha incumplido la Alianza. Ante el alejamiento del pueblo, el profeta renuncia a su misión.
- 2) Tiene lugar un encuentro teofánico. El eje en torno al cual gira la **“escena-tipo”* es el gesto de cubrirse el rostro, ya sea para indicar el peligro asociado a dicho encuentro –como le sucede a Moisés en Éx 3–, o bien señala el desagrado divino –como en los casos de Isaías (Is 6) y Ezequiel (Ez 3)–.
- 3) Asistimos a un diálogo en el que Yahvé infunde nuevas fuerzas al profeta y lo comisiona o recomisiona.
- 4) Yahvé instruye un nuevo plan que se efectúa inmediatamente. El profeta adquiere un renovado sentido de su misión y vuelve a ser el mediador entre Yahvé y el pueblo.

En opinión de Britt, el gesto de ocultar el rostro en Éx 34 y 1 Re 19 indica que la revelación divina también exige al profeta momentos de ocultación y silencio, los cuales simbolizan a un tiempo el temor del Señor propio del encuentro teofánico y el

²⁵² R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, 119.

²⁵³ B. Britt, “Prophetic Concealment”, 38.45s.

²⁵⁴ Britt incluye en esta **“escena-tipo”* los siguientes textos: Éx 3-4; 32-34; Jue 6; 1 Sm 28; 1 Re 17-19; Ez 3-4. Puntualiza que las similitudes entre 1 Re 19 y Éx 34 son mucho más numerosas que entre cualquier otro texto, ya sea intra- o extrabíblico; id., 43.

rechazo del discurso profético en tiempos de crisis. El silencio que caracteriza ambas teofanías es inseparable del silencio que produce el rechazo del profeta,²⁵⁵ pero en este caso dicho silencio no equivale a una ausencia o falta de comunicación, sino que es el medio empleado para comunicar el mensaje divino.

A nuestro juicio, al equiparar los gestos de Moisés y Elías en Éx 34 y 1 Re 19, respectivamente, se pierden de vista las transvalorizaciones que pasaremos a justificar a continuación. Como se apuntaba al comienzo del presente capítulo, en realidad nos encontramos una vez más ante un *intertexto –o *hipotexto artificioso– que combina una serie de motivos seleccionados y descontextualizados de Éx 33,18-23; 34,29-35 y produce un efecto cubista. Si analizáramos los elementos narrativos constitutivos de cada uno de los tres *micro-relatos –la secuencia temporal de los acontecimientos, los personajes implicados, el tipo de *intriga, los indicadores temporales, etc.–, llegaríamos sin duda a la conclusión de que las diferencias son mucho más relevantes que las similitudes. Sin embargo, sobre un mismo trasfondo teofánico y de ruptura de la Alianza, el Elías que se sitúa junto a la entrada de la cueva evoca en el lector al Moisés refugiado en una grieta rocosa a partir de un término alusivo que se repite en los tres textos: el sustantivo פָּנִים. Es una de las palabras más frecuentes de la BH con más de 2100 referencias,²⁵⁶ y en sentido propio designa el “rostro” de cualquier ser vivo,²⁵⁷ o bien la superficie de un objeto.²⁵⁸ En nuestro caso, פָּנִים denomina el rostro de Moisés en Éx 34,29.30.33.34.35 y el del profeta Elías en 1 Re 19,13. Cuando se trata de un contexto teofánico, פָּנִים y el modismo “rostro de Yahvé” –פָּנֵי יְהוָה– se emplean en sentido traslaticio para expresar la presencia de Yahvé sin necesidad de mediaciones,²⁵⁹ tal y como vemos en Éx 33,20, donde podría considerarse sinónimo de los siguientes tres términos: כְּבוֹד –“gloria” (vv. 18.22)–, טוֹב –“riqueza” (v. 19)– y שֵׁם –“nombre” (v. 19)–. Como

²⁵⁵ Id., 57s.

²⁵⁶ A. S. van der Woude, “פָּנִים”, *DTMAT* II, 549; H. Simian Yofre, “פָּנִים”, *TWAT* VI, col. 630.

²⁵⁷ El campo semántico del sustantivo פָּנִים es amplísimo; designa la parte anterior de cualquier ser vivo, el aspecto o la apariencia de una persona que refleja un estado de ánimo determinado, la mirada o los ojos y a la persona en su totalidad. Cf. A. S. van der Woude, “פָּנִים”, *DTMAT* II, 551-560; L. Alonso Schökel, “פָּנִים”, *DBHE*, 612.

²⁵⁸ Otro de los valores más importantes de este término es su uso frecuente formando idiomatismos y sintagmas preposicionales o adverbiales del tipo עַל-פָּנֵי, לְפָנֵי, etc., como en el caso de Éx 33,19. Cf. H. Simian Yofre, “פָּנִים”, *TWAT* VI, col. 631s.651-658; L. Alonso Schökel, “פָּנִים”, *DBHE*, 612s.614s.

²⁵⁹ A. S. van der Woude, “פָּנִים”, *DTMAT* II, 564-570; H. Simian Yofre, “פָּנִים”, *TWAT* VI, col. 636s.

apuntábamos en el capítulo cuatro al presentar la *“escena-tipo” teofanía, esta presencia resulta potencialmente peligrosa para quien asiste al encuentro con la divinidad,²⁶⁰ lo que explica el *micro-relato de Éx 33.

De nuevo cabe preguntarse por el tipo de *intertextualidad que se establece entre Moisés y Elías, ya que nos encontramos una vez más ante *alusiones descontextualizadas. Moisés es protegido por Yahvé en la hendidura de la roca antes de presenciar la teofanía, mientras que Elías entra y sale de la cueva por iniciativa propia, al margen de la manifestación teofánica. En el caso de Moisés, la grieta es un lugar de refugio ante la presencia potencialmente letal de Yahvé y el carácter protector de la brecha en la montaña se ve reforzado por la mano de Dios mismo (Éx 33,21s). Sin embargo, a diferencia de Moisés, Elías ya se había refugiado en la cueva la noche anterior a su encuentro con Yahvé,²⁶¹ lo que llevó a De Vaux a considerar su estancia nocturna un ritual de *incubatio*.²⁶² Según Werlitz, Elías elige la cueva del Horeb como lugar de refugio, no solo físico, sino también simbólico.²⁶³ Si tenemos en cuenta la *escena precedente, donde el profeta se abandona bajo una retama para dejarse morir, puede que la cueva también sufra un proceso de *transvalorización en 1 Re 19 y haya pasado de simbolizar la protección de Yahvé a convertirse en un lugar donde ocultarse de la divinidad, e incluso una metáfora de la proximidad de la muerte. Esta hipótesis no solo está avalada por el uso de la cueva en la tradición bíblica como lugar de sepultura, sino también por su valor metafórico asociado al inframundo, como demuestra el hecho de que algunas leyendas judías localizan la entrada al She’ol en la cueva de Macpela.²⁶⁴

²⁶⁰ G. Hentschel, *1 Könige*, 118; B. O. Long, *1 Kings*, 201; J. Keinanen, *Traditions*, 150.

²⁶¹ Por el contrario, Benzinger interpreta 1 Re 19,9 en la misma línea que Éx 33,22: el hecho de que Elías se esconda en la cueva remite a Gn 32,31, ya que el profeta se protege de la visión letal de la divinidad; *Könige*, 113.

²⁶² R. de Vaux en el comentario a 1 Re en VV. AA., *Élie le prophète* I, 66 n. h. Cf. F. M. Cross, *Canaanite Myth*, 166.193; G. del Olmo Lete, *La vocación del líder*, 153s; “Una ‘ventana’ en el templo de Baal”, *Aula orientalis* 24/2 (2006) 177-188; P. Zamora, *Reyes* I, 368. La *incubatio* es una forma de oniromancia practicada en cuevas o santuarios, atestiguada entre los semitas occidentales, cf. el apartado 4.2.3, n. 51. Aunque no critica directamente la teoría de la *incubatio*, Simon matiza que Elías solo “pernoctó”; *Prophetic Narratives*, 204. Otros apuntan a una visión, cf. J. A. Montgomery, *Kings, ad hoc*; W. Eichrodt, *Teología del AT* II, 4; M. A. Sweeney, *Kings*, 231.

²⁶³ J. Werlitz, *Könige*, 178.

²⁶⁴ Cf. el comentario de Baal Ha Turim a Gn 18,1; A. Gold (ed.), *Baal Haturim Chumash. The Torah: with the Baal Haturim’s Classic Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Bereishis/Genesis* (Nueva York 1999).

Un proceso de *transvalorización similar se produce a partir del término פָּנִים con los diferentes rostros que van apareciendo. En la tradición mosaica, Moisés disfruta de una gran proximidad a Yahvé, que se expresa en la posibilidad de hablar “cara a cara” –עַל-פָּנִים– (cf. Nm 12,8; 14,14; Éx 33,11), giro que expresa la relación inmediata y personal entre Dios y sus elegidos.²⁶⁵ Si bien Yahvé rechaza explícitamente la petición de Moisés en Éx 33,20, en realidad solo pone límites a su deseo y se deja ver de forma un tanto esquiva ocultando su rostro y ofreciendo su espalda –en un lenguaje a todas luces antropomorfizante– para proteger la vida de su siervo. Dicho rechazo también podría considerarse una crítica al intento de presionar a la divinidad para que se manifieste, ya que uno de los rasgos característicos de la *“escena-tipo” teofanía es, como queda dicho, que tiene lugar por iniciativa divina.²⁶⁶

Cuando Moisés cubre su rostro transmutado, lo hace para no asustar a los israelitas y proteger al pueblo (cf. Éx 34,30s), tal y como Yahvé le había protegido de un peligro potencial en el cap. anterior. En ambos casos, el contexto literario muestra a un Moisés que intercede por el bien del pueblo tras haber incumplido la Alianza, uno de los rasgos más característicos de la tradición exódica que los métodos histórico-críticos adscriben a la tradición sacerdotal. Sin embargo, Elías se cubre ante la presencia de Yahvé en una actitud que recuerda más al Moisés de Éx 3, todavía desconocedor de quién es Yahvé, que al Moisés líder del pueblo que mantiene una íntima relación con la divinidad, hasta el punto de “contagiarse” de su gloria (Éx 34,29). El profeta se resiste a mirar, del mismo modo que se había resistido a situarse לְפָנֵי יְהוָה para presenciar la teofanía (1 Re 19,11a).²⁶⁷ Con ello, la figura de Elías se aleja del modelo profético concebido como alguien que actúa dirigido por el rígido esquema “orden-cumplimiento” analizado en el capítulo anterior,²⁶⁸ como si fuera un mero altavoz del mensaje divino. El profeta de Tisbe entra en una relación más compleja con la divinidad, más personal –y podríamos afirmar más torturada– que saca a la luz la frustración y desesperación del profeta ante el fracaso de su misión, el lamento de quien encuentra en la muerte el descanso y, como trataremos de justificar

²⁶⁵ A. S. van der Woude, “פָּנִים”, *DTMAT* II, 567s; H. Simian Yofre, “פָּנִים”, *TWAT* VI, col. 636-639; J. C. Treballe, *Imagen y palabra*, 23.

²⁶⁶ Cf. lo dicho al respecto en el apartado 4.2.3. Childs aprecia un paralelismo con la petición anterior de conocer el nombre de Dios (Éx 3,14); *El libro del Éxodo* (Estella 2003) 564.

²⁶⁷ Cf. el comentario en la introducción a la sección 6.3.1 sobre los diferentes sentidos de la locución לְפָנֵי יְהוָה y la reseña en 6.3.3.2 sobre la desobediencia de Elías a la orden de ponerse de pie ante la cueva del Horeb (1 Re 19,11a).

²⁶⁸ Cf. el análisis del esquema “orden-cumplimiento” y las desviaciones del mismo en el apartado 6.3.3.2.

más adelante, la decepción ante un Dios que se ha vuelto incomprensible. Este nuevo perfil, menos idealizado que el profeta Moisés y más próximo a la experiencia humana, seguirá desarrollándose sobre todo en dos profetas posteriores, Jeremías y Jonás. Volveremos a ello en el capítulo ocho.

7.3.3.2 *Yahvé pregunta por segunda vez*

Llegamos a una de las peculiaridades más notables de la narración de 1 Re 19 que la aleja de las convenciones literarias de la *“escena-tipo” teofanía. En ningún otro relato teofánico encontramos la repetición de las palabras iniciales de Yahvé y de la respuesta de quien asiste al encuentro con la divinidad, una vez producido éste. El duplicado formado por el breve diálogo de los vv. 9b-10.13b-14 encapsula la singular manifestación del קול דִּמְזוּמָה רָקָה y la reacción de Elías tras su paso, creando una estructura en forma de cajas chinas, tal y como se aprecia en el siguiente esquema:

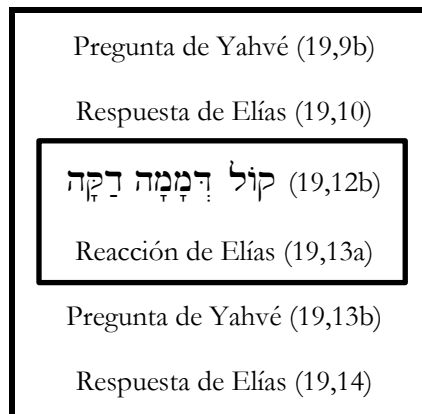


Tabla 21. Estructura de 1 Re 19,9b-14.

Para los métodos histórico-críticos, el duplicado de 1 Re 19,9b-10.13b-14 se ha convertido en una *crux interpretum* que ha dividido a la crítica en dos posturas irreconciliables. Por una parte, desde las obras de Mowinckel²⁶⁹ y Wellhausen²⁷⁰ se considera que los vv. 9b-10 son una glosa, ya sea originada en un error del copista o intencionada por razones redaccionales.²⁷¹ Otros exégetas, sin embargo, afirman que

²⁶⁹ S. Mowinckel, *Psalmenstudien III: Kultprophetie und prophetische Psalmen* (Oslo 1923).

²⁷⁰ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín 1899).

²⁷¹ Cf. I. Benzinger, *Könige*, 112; G. Hölscher, *Geschichtsschreibung*, 393s; “Könige”, 192; R. Kittel, *Könige*, 150; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 36, n. 25; R. Smend, “Wort Jahwes”, 526; J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 329.

los vv. 13b-14 son secundarios a partir de la idea formulada por Kuhl del “principio literario de la repetición”,²⁷² según el cual la narración se reanuda tras una interpolación mediante la repetición de frases o partes de las mismas previas a la interpolación. Dejando a un lado las diferentes hipótesis sobre la génesis y formación del relato teofánico, en nuestro caso nos interesa centrarnos en el sentido que adquiere la repetición en la *trama narrativa de 1 Re 19, ya que consideramos en línea con Carlson²⁷³ que estamos ante un claro ejemplo de intencionalidad literaria.²⁷⁴

Exégetas como Robinson consideran que la repetición *verbatim* insiste y refuerza el mensaje de la primera pregunta. Elías ha abandonado su misión profética y ha huido al Horeb en contra de la voluntad de Yahvé, por lo que éste le ofrece la oportunidad de arrepentirse y retomar de nuevo su ministerio:

[...] *ni YHWH ni su mensajero dirigieron a Elías al Horeb, y la pregunta divina repetida por dos veces brinda a Elías una última oportunidad de alinearse con la voluntad de YHWH.*²⁷⁵

Sin embargo, tras el encuentro teofánico, el sentido de la pregunta no parece ser el mismo que en 1 Re 19,9b. El **מָה־לְּךָ פֶּה אֱלֹהִים** ya no remite al viaje que Elías emprendió al Horeb huyendo de las amenazas de muerte de la reina Jezabel, sino a las razones que lo mantienen en ese mismo lugar tras haber presenciado la teofanía de los vv. 11b-12. Por tanto, la pregunta de Yahvé podría traducirse libremente como

²⁷² Cf. K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 6s; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 227; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 327s; M. Rehm, *Könige*, 186.

²⁷³ R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 420ss. Este autor aporta numerosos ejemplos para justificar que los duplicados son un rasgo literario característico del ciclo de Elías con intencionalidad narrativa. Cf. G. del Olmo Lete, *La vocación del líder*, 162; R. L. Cohn, “Literary Logic”, 342; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 522; D. D. Herr, “Variations”, 292-294; P. Buis, *Rois*, 153; B. Becking, “Elijah at Mount Horeb”, 25; J. Lust, “Elijah and the Theophany”, 92; C. Yebra Rovira, “Dios y Elías”, 455.469.

²⁷⁴ Cf. lo dicho sobre la importancia estilística de la repetición para la narrativa veterotestamentaria en el apartado 2.4. Gray apunta que este tipo de repeticiones es típico de las sagas; *Kings*, 405.411. Becking, por su parte, analiza el problemático duplicado de 1 Re 19,9b-10.13b-14 a partir de la técnica narrativa de la *nachholende Erzählung*, en la que el tiempo narrativo altera el tiempo narrado al relatar el resultado de una secuencia narrativa antes que los acontecimientos que han conducido a dicho resultado; “Elijah at Mount Horeb”, 26ss.

²⁷⁵ B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 522.

*Y ahora, ¿qué haces aquí?*²⁷⁶
¿Qué sigues haciendo aquí?

De un modo que resulta difícil de comprender y el lector solo alcanza a intuir, Yahvé parece haber dado respuesta a las quejas que Elías formulara en 1 Re 19,10. Las manifestaciones estruendosas de la naturaleza han dado paso al קול דִּמְמָה דִּקָּה; las teofanías himnicas han cedido su lugar a la palabra profética, y eso parece ser suficiente como respuesta al lamento inicial. Pero, como veremos a continuación, Elías no parece estar conforme.

7.3.3.3 Elías responde por segunda vez

Según el modelo de *“escena-tipo” propuesto por Savran,²⁷⁷ el encuentro teofánico transforma inevitablemente a quien lo vive. Coincide con la definición que Schmidt y Nel proponen de “teofanía”,²⁷⁸ donde leemos que el encuentro teofánico

*provoca un efecto duradero en la vida personal y comunitaria del destinatario y en el cosmos.*²⁷⁹

Sin embargo, el episodio privado entre Yahvé y su profeta narrado en 1 Re 19 no parece afectar a este último,²⁸⁰ subvirtiendo una vez más las convenciones que configuran el *pacto de lectura. Tras la manifestación teofánica, el lector espera que Elías reaccione de modo distinto a como lo hizo tras su llegada al Horeb, pero queda sorprendido por una respuesta que repite *verbatim* las palabras pronunciadas con anterioridad en el v. 10:²⁸¹

וַיֹּאמֶר קָנָא קָנָאתִי לַיהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת

כִּי־עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

אֶת־מִזְבְּחֶיךָ הָרְסוּ

וְאֶת־נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בְּחָרֶב

וְאוֹתָר אֲנִי לְבָדִי וַיִּבְקְשׂוּ אֶת־נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ: (1 Re 19,14)

²⁷⁶ G. Savran, *Encountering the Divine*, 146.

²⁷⁷ Cf. la presentación de su propuesta en el apartado 4.2.3.

²⁷⁸ Cf. *ibid.*

²⁷⁹ N. F. Schmidt y P. J. Nel, “Theophany as Type-Scene”, 260.

²⁸⁰ E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 166s; G. Savran, *Encountering the Divine*, 223; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 214.

²⁸¹ Cf. P. J. Kissling, *Reliable Characters*, 144.

Esta reacción no encuentra ninguna posible *alusión intertextual en la “biografía” de Moisés o en la de otros profetas. Como queda dicho, a lo largo de la tradición veterotestamentaria Elías es el único que se atreve a replicar a Yahvé como si nada hubiera pasado tras presenciar un encuentro teofánico. Esta incómoda imagen desaparece en la versión de F. Josefo, el cual ofrece —como veíamos en ocasiones anteriores—²⁸² un retrato más amable del profeta en su obra *Antigüedades de los judíos*. Al eliminar de su versión el duplicado de 1 Re 19,13s y enlazar directamente con el encargo de Yahvé en los vv. 15-18, Josefo resta importancia a lo que podría considerarse una actitud reticente. Elías es, simplemente, alguien atemorizado que necesita recibir ánimos en el Horeb y recordar que Dios sigue teniendo el control de la situación:

*Y, hecho el silencio, una voz divina lo animó a que no se inquietara por lo ocurrido, ya que no podría con él ninguno de los enemigos [καὶ γενομένης ἡσυχίας φωνὴ θεία μὴ ταράττεσθαι τοῖς γινομένοις αὐτὸν παρακελεύεται, κρατήσειν γὰρ οὐδένα τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ], y le ordenó que volviendo junto a los suyos, nombrara rey del pueblo a Jeus, hijo de Nemesí, y a Azael, rey de los sirios de Damasco, así como que hiciera profeta en sustitución de él a Eliseo de la ciudad de Abela...*²⁸³

Como en el caso de la pregunta repetida de Yahvé en 1 Re 19,13b, cabe preguntarse por el efecto que produce este duplicado de la *secuencia narrativa en la imagen que proyecta del profeta. Uno de los exégetas que ha tratado de dar razón del mismo es Hauser, quien considera que Elías repite sus palabras porque la manifestación de Yahvé en la brisa no es la respuesta que estaba esperando:

*En este momento, que Yahvé hable con una voz callada, suave, no es desde luego lo que Elías desea; no es mucho mejor que lo que el impotente Ba'al fue (in)capaz de realizar durante la disputa del monte Carmelo [...] No es de extrañar que, desde el punto de vista de Elías, Yahvé parezca indefenso ante el poder de la muerte; en consecuencia (v. 14), Elías siente la necesidad de repetir su queja anterior del v. 10. Es como si diera por hecho que Yahvé ya no está en condiciones de ayudarlo, o quizás es que no llegó a comprender su queja la primera vez.*²⁸⁴

Probablemente, la respuesta repetida del profeta no solo es una forma de dilación más para no cumplir con el mandato de Yahvé, tal y como Elías ha venido haciendo a lo largo del *episodio del Horeb —no obedece la primera vez la orden del מְלֶאֱכָה de comer y beber para reponer fuerzas (1 Re 19,5-8), retrasa su salida de la

²⁸² Cf. las referencias a este autor en los apartados 6.3.3.2 y 7.3.2.1.

²⁸³ F. Josefo, *Ant* 8.13.7 §352.

²⁸⁴ A. J. Hauser, “Yahweh versus Death”, 70.

cueva hasta que ha concluido la teofanía (1 Re 19,11a.13)—.²⁸⁵ Frente a los monólogos que caracterizan el esquema “orden-cumplimiento” analizado en el apartado 6.3.3.2, seguidos de la respuesta obediente del profeta, el diálogo actual entre Yahvé y Elías se desarrolla en realidad como un diálogo de sordos. El profeta que se autoconcibe como “celoso” en extremo²⁸⁶ a lo largo de los tres capítulos del ciclo (1 Re 17,1; 18,22-39; 19,10.14) muestra aquí su profunda decepción ante esa voz de Yahvé que le resulta casi tan inútil como el silencio de Ba‘al en el cap. 18, decepción que explicaría su creciente resistencia a obedecer. Esta clave de lectura también puede explicar el hecho de que la narración del Horeb no concluya con el nombramiento de Jazael, Jehú y Eliseo, en cumplimiento del mandato de Yahvé (cf. 1 Re 19,15-18), sino con una extraña narración que parece reducir un hipotético relato de sucesión profética proveniente del ciclo de Eliseo²⁸⁷ a un encuentro singular entre Elías y Eliseo (1 Re 19,19-21).

7.3.3.4 *Yahvé encarga a Elías ungir a Jazael, Jehú y Eliseo*

No cabe duda que el encargo de Yahvé es una nueva peculiaridad de la teofanía que nos ocupa. A diferencia del resto de *“escenas-tipo” protagonizadas por profetas, 1 Re 19 no culmina con el llamamiento propio, sino que se concreta en la asignación de tres sucesores. El exégeta Brueggemann señala una alteración más de las convenciones retóricas: lo que podría considerarse la respuesta a la queja de Elías en el v. 14 no es el tradicional oráculo de salvación que garantiza la presencia y/o la ayuda de Yahvé (cf. Is 41,8-13; 43,1-5; 44,1), sino que sigue una triple orden que deberá ejecutar a continuación.²⁸⁸

Como anunciábamos en la sección 7.3.1.2, la crítica se ha dividido en dos posturas aparentemente irreconciliables a la hora de interpretar qué significa esta triple unción para la función profética de Elías. Parte de la exégesis considera que la

²⁸⁵ G. G. Nicol comenta el contraste entre la repetición literal de Elías en los vv. 10.14 y su retraso a la hora de obedecer la orden de salir de la cueva; “What are You Doing Here, Elijah?”, *Heythrop Journal* 28/2 (1987) 192-194.

²⁸⁶ Cf. el comentario a la expresión קָנַא קִנְאָתִי en la sección 6.3.2.1.

²⁸⁷ Desde los métodos histórico-críticos, buena parte de la exégesis considera que los vv. 15-18 se trasladaron desde el ciclo de Eliseo al de Elías. Así opinan, entre otros, A. Jepsen, *Nabi*, 63; J. A. Montgomery, *Kings*, 315; J. Gray, *Kings*, 412; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 231s; M. Rehm, *1 Könige*, 186; J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 329.

²⁸⁸ W. Brueggemann, *Kings*, 237. En su opinión, esta misma alteración se produce en Jer 12,5.

intención de 1 Re 19 es presentar la renovación de su ministerio profético.²⁸⁹ En concreto, Simon habla del subgénero de “reconsagración”, que incluiría los siguientes textos: 1 Re 19; Jer 12,1-6; 15,10-21; Is 49,1-6.²⁹⁰ La unción de los tres hombres supondría, en su opinión, una segunda oportunidad para que Elías redefina sus expectativas y deseos, incluso su estatus como emisario de Yahvé.²⁹¹

Por el contrario, otra parte de la exégesis interpreta el *episodio del Horeb como el rechazo definitivo del profeta y el final de su ministerio profético, que será retomado por su sucesor Eliseo.²⁹² Antiguos comentaristas judíos, como Rashi, Qimhi o Gersónides afirman que el nombramiento de Eliseo implica que Yahvé “despide” a su profeta. En *Mekilta de Rabbí Ismael* leemos:

*...y a Eliseo, hijo de Safat, de Abel-mebolab, ungirás como profeta en tu lugar (1 Re 19,15-16). Pues la expresión en tu lugar no quiere decir sino: Yo no me complazco en tu profecía.*²⁹³

Entre los críticos contemporáneos, el más virulento es el citado Robinson, quien afirma que en el Horeb se produce un rechazo de la “megalomanía”²⁹⁴ de Elías:

*La teofanía representa la última oportunidad de Elías; una vez que ha fallado en responder a ella, recibe la noticia de su despido y la iniciativa pasa a otro.*²⁹⁵

²⁸⁹ Cf. J. Fichtner, *1 Könige*, 283; G. Fohrer, *Elia*, 21; J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 334; L. Bronner, *Stories of Elijah and Elisha*, 27; R. A. Carlson, “Élie à l’Horeb”, 437; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 4; E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 168; R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, 119s; S. J. deVries, *Kings*, 232; B. O. Long, *1 Kings*, 200.202s; T. Seidl, “Mose und Elija”, 16-18; R. D. Nelson, *Kings*, 122; W. Brueggemann, *Kings*, 234.237.239; C. Macholz, “Psalm 29 und 1 Kön 19”, 331; N. F. Schmidt y P. J. Nel, “Theophany as Type-Scene”, 275s; M. Oeming, “Alte Testament”, 312; D. Epp-Tiesen, “Renewal of Elijah”, 33.39; B. Britt, “Prophetic Concealment”, 49.

²⁹⁰ U. Simon, *Prophetic Narratives*, 209s.

²⁹¹ Id., 214. Simon establece dos similitudes notables entre Jer 15,10-21 y 1 Re 19: en ambos casos, la superación de la crisis se interpreta en clave de “regreso” y se describe como un renovado “estar ante” Yahvé; id., 210.

²⁹² Cf. H. Rust, “Elia am Horeb”, 447; R. D. Nelson, *Kings*, 125; M. Cogan, *1 Kings*, 457; P. J. Kissling, *Reliable Characters*, 123s; E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 167; R. L. Cohn, “Literary Logic”, 343; J. W. Olley, “YHWH and His Zealous Prophet”, 41; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 534s; B. S. Childs, “On Reading”, 135; M. Rehm, *1 Könige*, 189; M. R. Hauge, *Descent from the Mountain*, 179; H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 122; G. Savran, *Encountering the Divine*, 27.147.175.

²⁹³ T. Martínez Sáiz, *Mekilta de Rabbí Ismael*, 8.

²⁹⁴ B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 534.

Exégetas como Lawrie tratan de reconciliar ambas opiniones poniendo de relieve la ambigüedad del final de 1 Re 19 y teniendo en cuenta los siguientes capítulos del ciclo de Elías. Si bien es cierto que el profeta parece haber fracasado en su misión de terminar con el dicitismo de estado auspiciado por la reina fenicia Jezabel, no es menos cierto que su ministerio profético sigue adelante en medio de Israel, como demuestran la denuncia del crimen de Nabot (1 Re 21) y la crítica al sucesor de Ajab, Ocozías, por consultar a Ba'al-Zebub, divinidad de Ecrón (2 Re 1).²⁹⁶

Algunos han visto en la orden de Yahvé una *alusión onomástica que tendría Nm 11 como *hipotexto.²⁹⁷ Cansado por las constantes quejas del pueblo rebelde, Moisés pide morir, pero en su lugar recibe la ayuda de setenta ancianos (Nm 11,10-17):

El Señor respondió a Moisés: —Tráeme setenta dirigentes que te conste que dirigen y gobiernan al pueblo, llévalos a la tienda del encuentro y que esperen allí contigo. Yo bajaré y hablaré allí contigo. Apartaré una parte del espíritu que posees y se lo pasaré a ellos, para que se repartan contigo la carga del pueblo y no la tengas que llevar tú solo. (Nm 11,16-17)

Del mismo modo, Elías desea la muerte, pero en su lugar recibe el mandato de ungir a tres sucesores (1 Re 19,4.15-18). Ya hemos comentado en el apartado 7.2 el efecto “cubista” de estas *alusiones onomásticas y la *transvalorización que se produce en el deseo de morir de ambos personajes. En cuanto al acto de nombrar un sucesor, Savran propone una nueva *transvalorización que sitúa a Moisés por encima de Elías: ambos deben interceder por el pueblo idólatra, pero el segundo huye de su responsabilidad profética. A diferencia del compasivo Moisés, que interviene para lograr el perdón del pueblo hasta el punto de ofrecer su propia inmolación (cf. Éx 33,32), el intransigente Elías acude al Horeb para solicitar la condena de Israel —a diferencia de 1 Re 17-18, Elías responsabiliza en 1 Re 19,10.14 al pueblo, no a Jezabel o a los profetas de Ba'al—. Yahvé admite su acusación, y en consecuencia le encarga que unja a Jazael, Jehú y Eliseo, los cuales castigarán con violencia al pueblo.²⁹⁸

²⁹⁵ Id. 535. Brueggemann coincide en parte con el juicio negativo de Robinson, aunque sin emplear el tono del mismo; *Kings*, 238.

²⁹⁶ D. Lawrie, “Telling of(f) Prophets”, 175. Savran trata de responder a la misma incongruencia: si Elías ha sido rechazado por Yahvé, ¿por qué se le presenta de forma tan positiva en 1 Re 21 y 2 Re 1? *Encountering the Divine*, 225.

²⁹⁷ P. Buis, *Rois*, 154; S. Wagner, “Elia am Horeb”, 224; G. Savran, *Encountering the Divine*, 220s, entre otros.

²⁹⁸ G. Savran, *Encountering the Divine*, 211s.220s.227. Cita a Zakovitch, quien en su artículo “A Still Small Voice. Form and Content in 1 Kings 19” afirma que el Sinaí ha dejado de ser el

Aunque Jazael se encargará del enemigo exterior y Jehú del enemigo interno, las tres figuras enjuician a Israel y extienden el castigo que Elías había infligido anteriormente a los profetas de Ba'al (1 Re 18,40) a todo el pueblo idólatra.²⁹⁹

Las diferencias en la secuencia narrativa entre uno y otro relato son evidentes. Nm 11 sitúa en un orden de progresión lógica el deseo de morir de Moisés y la encomendación de los setenta ancianos, dando a entender que el agotamiento sufrido por el siervo de Yahvé ha provocado su desánimo y que la solución ofrecida será repartir la carga de sus múltiples responsabilidades entre los ancianos designados. Sin embargo, el deseo de morir de Elías (1 Re 19,4) no se vincula con el encargo de ungir a Jazael, Jehú y Eliseo; dando un giro irónico al *hipotexto de Nm 11,15, el profeta no pide morir, sino que teme perder la vida a manos de sus enemigos, produciéndose a nuestro juicio la auténtica *transvalorización del *hipertexto: de boca del profeta, la narración recupera en el v. 14 la verdadera razón por la que Elías había emprendido su huida,

וַיִּבְקְשׁוּ אֶת־נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ

...es decir, el miedo tras escuchar las amenazas de Jezabel –וַיִּרְא (v. 3)–, por lo que las medidas drásticas que Yahvé toma a través de Jazael, Jehú y Eliseo son, en realidad, una forma de proteger a su profeta, por un lado, y el juicio que Yahvé llevará a cabo contra el pueblo idólatra, por otro.

Terminamos el análisis de la tercera etapa de la **“escena-tipo”* con una breve nota marginal final. Sorprende la vuelta al primer plano de la violencia que había caracterizado las luchas religiosas entre los seguidores de Ba'al y el partido “solo Yahvé” en 1 Re 17-18. Hacia el final del capítulo asistimos a la legitimación de dos golpes de estado –el de Jazael en Siria y el de Jehú en Israel–,³⁰⁰ así como a la

lugar del arbusto que simboliza la Alianza y ha pasado a ser el Horeb, el lugar de la espada justiciera (se trata de un juego de palabras en hebreo). Coincide M. Rehm, *1 Könige*, 189. En contra se posiciona Crüsemann; en su opinión, Elías acude al Horeb para pedir la salvación del pueblo. Su queja de los vv. 10.14 muestra la necesidad de que Dios intervenga, y los vv. 15-18 son la confirmación de su demanda; *Elia*, 63s.

²⁹⁹ Cf. U. Simon, *Prophetic Narratives*, 214s. La aniquilación de los profetas de Ba'al en 1 Re 18,19-20.40 y el anuncio acerca de los siervos de Ba'al en 1 Re 19,15-18 forman una estructura circular que establece una clara referencia intertextual entre el relato de la sequía y la narración teofánica. Siguiendo el característico esquema deuteronomista “profecía/promesa-cumplimiento”, 2 Re 10,18-27 narra el asesinato a manos de Jehú de profetas y siervos.

³⁰⁰ Otto dedica su tesis doctoral precisamente a analizar cómo el apoyo a la revolución encabezada por Jehú condicionó la formación de los ciclos de Elías y Eliseo; *Jehu, Elia und*

intención sancionada por la divinidad misma de aniquilar a los partidarios de Ba'al, algo que contrasta con el sutil *episodio teofánico analizado en páginas anteriores.³⁰¹ Como advertíamos en el apartado 7.3.2.4, este regreso nos previene a la hora de interpretar el sentido de קֹל הַמְנַמָּה רִקָּה de forma ingenua. Tal y como afirma Rust, el silencio de la teofanía acaba siendo la calma que precede a la tormenta que se cernirá sobre Israel y su monarquía.³⁰² Desde el punto de vista del análisis narrativo, la acción política pasa al primer plano³⁰³ y desplaza a la sorprendente y novedosa forma de revelación del Horeb, convirtiéndola en un paréntesis que no afectará al resto del ciclo de Elías.

7.3.4 *Etapa 4: Exteriorización*

Terminamos el capítulo siete discutiendo la última *alusión onomástica mosaica puesta de relieve en la exégesis: el nombramiento de un sucesor –cf. el número 15) de la Tabla 18 incluida en el apartado 7.2–.³⁰⁴ Desde el punto de vista del análisis narrativo, el *micro-relato de 1 Re 19,19-21 se inserta en la *intriga de la *“escena-tipo” como el cumplimiento parcial del mandato de Yahvé. De acuerdo al anuncio de 1 Re 19,15-18, la exteriorización debería narrar cómo Elías unge a Jazael, Jehú, y Eliseo, ya que los textos veterotestamentarios parecen indicar que la última etapa de la *“escena-tipo” teofanía establece un programa o misión profética que se irá desarrollando en capítulos posteriores. Nos encontramos, sin embargo, con un *micro-relato que solo introduce al último de los tres personajes citados –Eliseo–³⁰⁵ y

Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen (Stuttgart 2001). Cf. J. M. Robker, *The Jehu Revolution: A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications* (Berlín 2012).

³⁰¹ Cf. J. Gray, *Kings*, 365; I. Provan, *Kings*, 146s; J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 333; W. Brueggemann, *Kings*, 237s; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 217.

³⁰² H. Rust, “Elia am Horeb”, 449; cf. M. Oeming, “Alte Testament”, 313.

³⁰³ En opinión de Gregory, Yahvé ya no se dejará oír en la naturaleza, sino en la acción política; “Irony and the Unmasking”, 117.

³⁰⁴ Cf. R. P. Carroll, “Elijah-Elisha Sagas”, 400-415; B. O. Long, *1 Kings*, 205; H. S. Pyper, “The Secret of Succession”, 57; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 336; R. D. Moore, “The Prophet as Mentor: A Critical Facet of the Biblical Presentation of Moses, Elijah, and Isaiah”, *JPT* 15/2 (2007) 161; M. A. Sweeney, *Kings*, 233s; D. J. Zucker, “Elijah and Elisha: Part I. Moses and Joshua”, *JBQ* 40/4 (2012) 225-231.

³⁰⁵ Benzinger concluía en su comentario a Reyes que, posiblemente, el relato de 1 Re 19 terminaba con el cumplimiento del mandato divino, pero una o varias anécdotas de Elías

que buena parte de la exégesis duda en considerar un auténtico relato de sucesión profética.³⁰⁶ Esta discrepancia se interpreta desde los métodos histórico-críticos como un doble final: el final originario de la narración teofánica se encontraría en 1 Re 19,18, y los vv. 19-21 habrían sido incorporados en un estadio posterior de la tradición por el compilador de los ciclos de Elías y Eliseo para legitimar la figura de este último como el auténtico discípulo y sucesor del primero.³⁰⁷ De hecho, la *escena tiene gran interés a la hora de establecer relaciones intertextuales con el ciclo de Eliseo, ya que quien cumplirá con los nombramientos de Jazael y Jehú –aunque desde la distancia– no es Elías, sino Eliseo (cf. 2 Re 8,7-15; 9,1-15),³⁰⁸ lo cual amplía el marco narrativo y subsume los ciclos protagonizados por ambos profetas en un macro-relato con solución de continuidad. En opinión de Zamora,

*...parecería que el narrador no pretende resolver nada, sino todo lo contrario, esto es, problematizar la relación entre ambos profetas, quizás como parte de una estrategia narrativa para convertir el tema de la sucesión en un elemento de tensión narrativa en preparación de 2 Re 2.*³⁰⁹

Según Savran, los únicos relatos de sucesión profética de la literatura veterotestamentaria estarían protagonizados por Moisés-Josué y por Elías-Eliseo, y en ambos casos supone el relevo de los dos primeros como castigo por sus faltas (cf. Nm 27,12-23; Dt 3,23-28).³¹⁰ Por el contrario, Gray opina que el relato de 1 Re 19,19-21 es un acontecimiento único y extraordinario que inaugura una novedosa forma de relación en la que el profeta Elías transfiere su autoridad carismática a

fueron dejadas al margen de la narración y solo se incluyó el llamamiento de Eliseo; *Könige*, 113, cf. *Jahvist und Elohist*, 48.

³⁰⁶ Autores que, por el contrario, defienden que se trata de un relato de sucesión profética son, entre otros: M. Rehm, *Könige*, 62; J. A. Montgomery, *Kings*, 316; J. Robinson, *Kings*, 223; R. D. Nelson, *Kings*, 127s; D. J. Wiseman, *Kings*, 174; S. deVries, *Kings*, 239; S. Otto, “Composition”, 506s; D. Epp-Tiesen, “Renewal of Elijah”, 40.

³⁰⁷ Cf. A. Alt, “Die literarische Herkunft von 1 Reg 19:19-21”, *ZAW* 32 (1912) 123-125; O. Eissfeldt, “Komposition”, 54s; K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 5; E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 171; R. Smend, “Wort Jahwes”, 541; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte*, 28.104ss; A. Rofé, *Prophetic Stories*, 184s; B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel*, 254ss.

³⁰⁸ Cf. M. Rehm, *Könige*, 186.189; A. Jepsen, *Nabi*, 63; A. Rofé, *Prophetic Stories*, 188; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 231; J. Keinänen, *Traditions in Collision*, 170s; J. J. Stamm, “Elia am Horeb”, 329.

³⁰⁹ P. Zamora, *Reyes I*, 375.

³¹⁰ G. Savran, *Encountering the Divine*, 175. El paralelismo elevaría a Elías a la categoría de Moisés, en su opinión una de las intenciones de la narración teofánica de 1 Re 19.

Eliseo.³¹¹ Como trataremos de argumentar a continuación, la última etapa de la *“escena-tipo” teofanía no parece configurarse como un relato de sucesión, sino como un peculiar encuentro³¹² entre Eliseo, deseoso de ponerse al servicio del profeta itinerante de Tisbe, y Elías, que actúa cuanto menos de forma sorpresiva, haciendo gala de ese carácter huraño que apreciábamos en 1 Re 17-18.

Algunos exégetas argumentan la relación intertextual entre Moisés y Elías a partir de una *alusión verbal, el verbo שָׂרַת (pi.),³¹³ que aparece 97 veces en la BH con el sentido básico de “asistir”, “estar al servicio de una persona”.³¹⁴ En Éx 24,13 encontramos el participio sustantivado מְשָׂרֵת, “sirviente”, “ayudante”, que califica a Josué como asistente de Moisés (cf. Nm 11,28; Jos 1,1), mientras que 1 Re 19,21 termina afirmando que Eliseo servía –וַיִּשְׂרֵתָהּ– a Elías. Uno de los ámbitos de servicio que abarca שָׂרַת es precisamente el de los siervos o discípulos designados para suceder a sus maestros en el futuro, como los casos de Josué (Jos 1,1-9) o Samuel (1 Sm 1-3), en paralelo con el uso de los sustantivos עֶבֶד y נֵעֵר. F. Josefo interpreta el שָׂרַת del v. 21 en el sentido siguiente:

En seguida Eliseo comenzó a profetizar y dejando los bueyes siguió a Elías. Luego le pidió permiso para saludar a sus padres, y concedido por Elías, se despidió de ellos y se fue con el profeta. Durante toda la vida de Elías fue su discípulo y su servidor [καὶ ἦν Ἡλίου τὸν ἅπαντα χρόνον τοῦ ζῆν καὶ μαθητῆς καὶ διάκονος].³¹⁵

Sin embargo, un primer dato que subraya la singularidad del *micro-relato objeto de análisis es que 1 Re 19,19-21 es la única excepción a la mencionada alternancia שָׂרַת(pi.)/מְשָׂרֵת–עֶבֶד–נֵעֵר.³¹⁶ En segundo lugar, a partir del significado genérico de שָׂרַת autores como Fichtner, Walsh o Brichto rechazan que estemos ante un relato de sucesión profética. Si dejamos a un lado su uso frecuente en el contexto cultural –dos tercios de las ocasiones, a menudo como término técnico (cf. Éx 28,35.43; Nm 1,50; 4,12; 1 Cr 6,17; 16,4.37; 26,12)–,³¹⁷ cuando שָׂרַת (pi.) se predica

³¹¹ J. Gray, *Kings*, 411. Coinciden en resaltar la excepcionalidad del micro-relato G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 334; P. Buis, *Rois*, 155.

³¹² De ahí que en el capítulo cuatro tituláramos la cuarta escena de 1 Re 19 como “encuentro”, en lugar de “unción”, “nombramiento” o “llamamiento”.

³¹³ Cf. B. O. Long, *1 Kings*, 205; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 336; M. A. Sweeney, *Kings*, 233s; S. Wagner, “Elia am Horeb”, 224.

³¹⁴ C. Westermann, “שרת”, *DTMAT II*, col. 1276s; L. Alonso Schökel, “שרת”, *DBHE*, 788.

³¹⁵ F. Josefo, *Ant* 8.13.7 §354.

³¹⁶ Cf. K. Engelken, “שרת”, *TWAT VIII*, col. 498.

³¹⁷ Cf. C. Westermann, “שרת”, *DTMAT II*, col. 1277s.

del trato entre seres humanos se presupone en todos los casos una relación jerárquica (cf. 2 Sm 13,17s; 1 Re 10,5), de ahí que Fichtner considere que Eliseo entra al servicio de Elías como un criado, pero no como su sucesor.³¹⁸ Por su parte, Walsh habla de un criado “privilegiado”³¹⁹ y Brichto, de un “reclutamiento” –que no “nombramiento”–.³²⁰

Es posible que en estos últimos versículos nos encontremos con una última *transvalorización a partir de dos focalizaciones diferentes de un mismo acontecimiento, la perspectiva de Elías y la de Eliseo. Como se analizaba en la sección 6.3.1, el TM pone en boca de Eliseo la expresión אַחֲרַי + הָלֵךְ, la cual adquiere con bastante probabilidad el sentido religioso de “servir” o “suceder”:

(1 Re 19,20) וְאַלְכָה אַחֲרָיִךְ

La intención de Eliseo durante su encuentro con Elías en el campo parece clara: ponerse a su servicio para sucederle en su función profética. El narrador omnisciente parece confirmar y dar el visto bueno a esta pretensión cuando emplea la misma expresión al concluir el capítulo, lo cual supondría el cumplimiento obediente de la última orden dada a Elías en el v. 16, nombrarle como su sucesor.³²¹

(1 Re 19,21) וַיֵּלֶךְ אַחֲרַי אֱלֹהֵי

Sin embargo, cuando comparamos las órdenes que incluye el último discurso de Yahvé con el final de 1 Re 19, la figura del reticente profeta Elías perfilada en *episodios anteriores se vuelve todavía más nítida. La consistente ruptura del esquema “orden-cumplimiento” en 1 Re 19,19-21 confirma que el profeta logra finalmente resistirse a la voluntad expresa de Yahvé:

1) לֵךְ שׁוּב לְדַרְכְּךָ מִדְּבַר הַדְּמָשֶׁק (1 Re 19,15a). El narrador juega al despiste con el lector al narrar que Elías marcha מִשָּׁם (1 Re 19,19), una vaga localización que se convierte en otra de las “estaciones” del viaje de Elías a lo largo del cap. 19. El *micro-relato no especifica el rumbo elegido, pero el posterior encuentro con Eliseo, al que se había ubicado en 1 Re 19,16b en Abel Mejolá –en el

³¹⁸ J. Fichtner, *1 Könige*, 293. Cf. R. de Vaux en el comentario a 1 Re en VV. AA., *Élie le prophète* I, 68; E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 233.

³¹⁹ J. T. Walsh, *Style and Structure*, 27.

³²⁰ H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 144.

³²¹ Se trata del mismo recurso estilístico que analizábamos en el apartado 6.3.2.1 respecto de la fiabilidad de Abdías frente a las suspicacias que despierta Elías en 1 Re 18,22.

Norte de Israel—, demuestra que Elías no ha viajado a Damasco, tal y como le ordena Yahvé, sino que ha regresado a Israel. En capítulos posteriores, Elías seguirá ejerciendo su ministerio profético en territorio israelita durante el reinado de Ajab (1 Re 21) y de su sucesor Ocozías (2 Re 1),³²² en concreto, en torno a la corte de Samaría.

2) וּבֵאתָ וּמְשַׁחָה אֶת-חֲזַאֵל לְמֶלֶךְ עַל-אֲדָרָם (1 Re 19,15b). Es la primera de las tres repeticiones del verbo מְשַׁח (q), aplicado en la mayoría de los casos a reyes y sacerdotes,³²³ hasta el punto que algunos lo consideran un término técnico.³²⁴ Elías tampoco obedece esta segunda orden de Yahvé; será Eliseo quien hacia el final de su ministerio intervenga de modo indirecto en el golpe de estado del arameo Jazael. El texto bíblico no narra una *escena de unción, sino la consulta que Jazael realiza al profeta Eliseo acerca de la salud de Ben-Adad (2 Re 8,7-15), contrapartida evidente de la consulta que en 1 Re 1 realizara el rey israelita Ocozías a Ba'al-Zebub, divinidad pagana de Ecrón. Las palabras de Eliseo empujarán a Jazael a asesinar al enfermo rey de Siria Ben-Adad.

3) וְאֵת יְהוּא בֶן-נְמָשִׁי תְמַשַׁח לְמֶלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל (1 Re 19,16a). La unción de Jehú y la consiguiente legitimación del golpe de estado contra la monarquía omrida reinante se realizará durante el ministerio de Eliseo a través de un profeta perteneciente a su fraternidad (2 Re 9,1-15),³²⁵ lo que equivale a un tercer incumplimiento por parte de su antecesor. Es interesante notar cómo el relato bíblico detalla las sangrientas medidas anti-ba'alísticas de Jehú que quizás evoquen el violento final de la ordalía del Carmelo (cf. 1 Re 18,40); en capítulos posteriores se narra el final de la dinastía omrida en cumplimiento de la profecía pronunciada por Elías en 1 Re 21,21-24 (cf. 2 Re 9,25).

4) וְאֶת-אֱלִישָׁע בֶּן-שָׁפָט מֵאֲבֵל מְחֹלָה תְמַשַׁח לְנָבִיא תַחְתִּיךָ (1 Re 19,16b). Es la única vez que se emplea el verbo מְשַׁח en la BH para hablar de la unción de un profeta, por lo que algunos hablan de un sentido traslaticio.³²⁶ Aparentemente, los vv.

³²² Cf. J. T. Walsh, *1 Kings*, 264s.284-289.277; *Style and Structure*, 26s.

³²³ L. Alonso Schökel, “מְשַׁח”, *DBHE*, 462.

³²⁴ H. Ringgren, “מְשַׁח”, *TWAT* V, col. 49.

³²⁵ Como veremos en el capítulo ocho, parte de la piedad popular judía identificó a este discípulo con el profeta Jonás.

³²⁶ J. A. Soggin, “מְלִךְ”, *DTMAT* I, col. 1243s. Posiblemente se habla de una unción impropia para mantener el paralelismo con Jazael y Jehú; cf. M. Noth, “Office and Vocation in the Old Testament”, en *The Laws in the Pentateuch and Other Essays* (Edimburgo 1966) 246; R. P. Carroll, “Elijah-Elisha Sagas”, 405.

19-21 narran el único caso en que Elías obedece al mandato de Yahvé, pero el desarrollo de los acontecimientos no responde a las expectativas creadas. La displicente respuesta de Elías en el v. 20

לֵךְ שׁוּב כִּי מָה-עָשִׂיתִי לָךְ:

...no aclara si lo considera su sucesor, en obediencia a las palabras de Yahvé, o por ahora lo trata como a un simple criado. La resolución se suspende durante varios capítulos, y deberemos esperar a 2 Re 2,1-18 para confirmar que Eliseo es, efectivamente, quien hereda el oficio profético de Elías.

Buena parte de la validez sucesoria que otorguemos al *micro-relato depende del significado que asignemos al extraño gesto de lanzar el manto sobre Eliseo (1 Re 19,19),³²⁷ ya que esta prenda desempeña un papel muy importante en el ciclo de Elías³²⁸ y en las dos *escenas protagonizadas por ambos profetas (1 Re 19,19-21; 2 Re 2,1-18). En opinión de Rehm, Elías ejecuta una acción simbólica característica del profetismo.³²⁹ Para De Vaux, el manto simboliza al propietario y sus derechos.³³⁰ En esta misma línea se sitúan Carroll y Sweeney: para el primero, el manto forma parte de los distintivos que caracterizan a un profeta,³³¹ el segundo considera que la indumentaria indica una función determinada.³³² Coincide Brueggemann, el cual

³²⁷ Cf. R. P. Carroll, "Elijah-Elisha Sagas", 400-415; H. S. Pyper, "The Secret of Succession", 57; P. J. Kissling, *Reliable Characters*, 145. J. T. Walsh, *Style and Structure*, 26s.

³²⁸ El sustantivo אֶדְרֵת solo se emplea en 12 ocasiones en la BH, y 5 de ellas designan el manto de Elías (1 Re 19,13.19; 2 Re 2,8.13.14). Curiosamente, el término se encuentra de nuevo en Jon 3,6, aunque en alusión al rey de Nínive.

³²⁹ M. Rehm, *1 Könige*, 191. Cf. M. Cogan, *1 Kings*, 455; J. Werlitz, *Könige*, 181. Este último apunta a un posible carácter mágico del manto a la luz de 2 Re 2,8.13s; cf. J. C. Trebolle, *Imagen y palabra*, 139.

³³⁰ R. de Vaux en el comentario a 1 Re en VV. AA., *Élie le prophète* I, 69 n. a. Cf. C. Coulot, "L'investiture d'Elisée par Elie (1 R 19,19-21)", *RSCR* 57 (1983) 88; J. Mateos y F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* (Córdoba 1989) 21; P. Abadie, "D'Elie à Elisée: une impossible transmission?", en M. Younès (dir.), *Maître et disciple. La transmission dans les religions* (Lión 2012) 38.

³³¹ R. P. Carroll, "Elijah-Elisha Sagas", 405 n. 4. Cf. M. Rehm, *Könige*, 62; J. A. Montgomery, *Kings*, 316; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 336.

³³² M. A. Sweeney, *Kings*, 233; cf. C. F. Keil, *Könige*, 194; J. Fichtner, *1 Könige*, 291. Gray concreta la función en la autoridad profética; *Kings*, 411; cf. E. Würthwein, *1 Kö 17-2 Kö 25*, 233. Por su parte, Hentschel habla de la eficacia de Elías; *1 Könige*, 119.

equipara el lanzamiento del manto a una unción profética explícita,³³³ pero no disponemos de ningún otro texto que nos ayude a confirmar este extremo.

Puede que la acción de lanzar el manto sobre Eliseo trate de resolver una aporía, como es la (im)posibilidad de simbolizar y con ello institucionalizar la sucesión de una figura carismática, ya que al Elías solitario e itinerante le sucede un Eliseo que encabeza una fraternidad de profetas y cuenta con residencia estable. La forma de transferencia se produce mediante un objeto personal, el manto “impregnado” de la autoridad profética de su propietario, pero aquella no se realizará plenamente hasta 2 Re 2,1-18. El gran protagonismo que Elías conserva en dos relatos tan significativos como 1 Re 21 y 2 Re 1, donde actúa como un profeta con la autoridad necesaria para denunciar la injusticia y la idolatría de la monarquía omrida, nos hace concluir que Eliseo es, por ahora, un simple asistente.

A nuestro juicio, el *micro-relato de 1 Re 19,19-21 concluye la narración teofánica cerrando el círculo en al menos dos sentidos: 1) Desde un punto de vista geográfico, Elías había partido de los alrededores del palacio de Yezrael³³⁴ en el Norte de Israel hacia el Sur, había atravesado el desierto y alcanzado el Horeb. Ahora atraviesa de nuevo el desierto y lo encontramos cerca de Abel-Mejolá, es decir, de nuevo en el Norte de Israel, con lo que el profeta regresa al lugar de origen de su ministerio. 2) Desde el punto de vista de la transmisión profética, Elías había iniciado su camino en solitario abandonando a su criado anónimo en 1 Re 19,3b. A su regreso cuenta con un nuevo criado, Eliseo.

³³³ W. Brueggemann, *Kings*, 238s. Cf. J. Gray, *Kings*, 366; D. J. Wiseman, *Kings*, 174; G. H. Jones, *1-2 Kings II*, 335.

³³⁴ Cf. el comentario sobre los indicadores espaciales en el apartado 4.3.3.

CAPÍTULO 8. JONÁS, ¿UN PROFETA COMO ELÍAS?

8.1 Introducción

Jonás es una obra difícil de clasificar¹ cargada de referencias intertextuales que reclaman la atención del lector. A diferencia de 1 Re 19, que establece conexiones tan bien trabadas con 1 Re 17s que enmascaran las evidentes relaciones intertextuales bajo la forma de una secuencia lógica de acontecimientos,² el autor/editor de Jonás busca la complicidad del lector implícito para identificar las señales dispersas por toda la obra y establecer asociaciones entre la aparente sencillez de las folclóricas aventuras de Jonás y los grandes textos fundacionales del judaísmo bíblico. En palabras un tanto excesivas de Salters,

*...en apenas 48 versículos, la extensión del libro, hay tantas conexiones con el Antiguo Testamento, que uno podría dudar de si Jonás tiene algo nuevo que decir.*³

La abundancia e importancia de las *citas textuales –sobre todo en el caso del “salmo de Jonás” (Jon 2,3-9)–,⁴ de las *alusiones verbales a la tradición profética y de los *ecos temáticos que remiten a las grandes cuestiones teológicas de la BH –la teodicea, el universalismo, etc.– han sido puestas de relieve por buena parte de la

¹ Para una presentación de los diferentes géneros literarios en los que se ha clasificado el libro de Jonás, cf. M. Burrows, “The Literary Category of the Book of Jonah”, en H. T. Frank y W. L. Reed (eds.), *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Herbert Gordon May* (Nashville 1970) 80-107; H. W. Wolff, *Dodekapropheten 3. Obadja und Jona* (Neukirchen-Vluyn 1977) 58-64; J. M. Sasson, *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation* (Garden City 1990) 327-351; B. K. Smith y F. S. Page, *Amos, Obadiah, Jonah* (Nashville 1995) 209-216; K. J. Dell, “Reinventing the Wheel: The Shaping of the Book of Jonah”, en J. Barton y D. J. Reimer (eds.), *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason* (Macon 1996) 91-93; S. L. McKenzie, “Jonah and Genre”, en S. L. McKenzie (ed.), *How to Read the Bible* (Oxford 2005) 13-21.

² Cf. la introducción al capítulo seis.

³ R. B. Salters, *Jonah and Lamentations* (Sheffield 1994) 20.

⁴ Cf. B. Vawter, *Job and Jonah: Questioning the Hidden God* (Nueva York 1983) 99; A. Brenner, “Jonah’s Poem out of and within Its Context”, en P. R. Davies y D. J. Clines (eds.), *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (Sheffield 1993) 183-192; J. Limburg, *Jonah: A Commentary* (Louisville 1993) 64-70; K. J. Dell, “Reinventing the Wheel”, 94; T. M. Bolin, *Freedom beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-examined* (Sheffield 1997) 112-117; A. G. Hunter, “Jonah from the Whale: Exodus Motifs in Jonah 2”, en J. C. de Moor (ed.), *The Elusive Prophet: the Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist* (Leiden 2001) 142-158.

exégesis.⁵ Por ejemplo, Dell titula su análisis del contexto histórico, literario y teológico de esta obra con la expresión “reinventar la rueda” para llamar la atención sobre la recurrente utilización de convenciones literarias y teológicas que caracterizan el libro.⁶

En las siguientes páginas nos proponemos analizar las relaciones intertextuales que se establecen entre los profetas Elías y Jonás. Aunque es posible identificar varias *alusiones verbales entre 1 Re 19 y el librito de Jonás –cf. más adelante–, los motivos que analizaremos en este último capítulo son más estilizados que los considerados en el capítulo seis, ya que no dependen de un *hipotexto determinado –como en el caso de las relaciones intertextuales analizadas entre el relato de la sequía (1 Re 17-18) y la narración teofánica (1 Re 19)–, sino de un *intertexto formado por las convenciones literarias del profetismo veterotestamentario. Nos alejamos así de la insistencia característica de la exégesis intra-bíblica en las *citaciones y *citas para examinar el tipo de *architextualidad que se establece entre ambas figuras proféticas a partir del marco geográfico y las acciones desarrolladas por los protagonistas que presuponen dicho *intertexto. Si en el capítulo siete las *alusiones onomásticas mosaicas y las convenciones teológico-literarias de la **“escena-tipo”* teofanía desempeñaban un papel fundamental en el análisis de 1 Re 19, a continuación trataremos de argumentar cómo las tradiciones proféticas establecen el *intertexto que nos permite leer a Elías a la luz de Jonás, y viceversa.

⁵ Cf. A. Feuillet, “Les sources du livre de Jonas”, *RB* 54 (1947) 161-186; J. Magonet, *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah* (Sheffield 1983) *ad hoc*; A. J. Band, “Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody”, *Proof* 10/2 (1990) 179; M. A. Sweeney, *The Twelve Prophets* (Collegeville 2000) 307; H. Ch. Paul Kim, “Jonah Read Intertextually”, *JBL* 126/3 (2007) 499ss.

⁶ K. J. Dell, “Reinventing the Wheel”, 85-101.

8.2 La función architextual de las tradiciones proféticas en el libro de Jonás

A pesar de las innegables diferencias con el resto de la literatura profética, el atípico libro de Jonás⁷ forma parte de los Doce o Profetas Menores. Se trata de una reflexión tardía sobre el profetismo⁸ que evoca a un tiempo diversas figuras: la persona de Jonás, hijo de Amitay (2 Re 14,25), la crisis profética de Elías (1 Re 19), el envío de Isaías (Is 6), las confesiones de Jeremías (Jer 15,10-21; 20,7-18), la predicación de Nahún contra Nínive (Nah 3), etc. Condensa así un imaginario que remite a la historia deuteronomista y la literatura profética clásica,⁹ lo que genera un *intertexto propio con el que establece un diálogo crítico cargado de humor. En este sentido, Seybold afirma respecto de 1 Re 19 algo que también podríamos afirmar respecto del libro de Jonás:

*el tema específico de este texto es profético, en el sentido de que ciertos aspectos de la actividad profética se reflejan de forma paradigmática y son verbalizados...*¹⁰

Además de la elección del protagonista, la obra recurre a otros dos medios que analizaremos a continuación para insertarse en la tradición profética. Por una parte, la narración se caracteriza por una retórica típica del anuncio y del envío proféticos que convierte al lector en *víctima del relato –por emplear la expresión de Mackee– al situarle en una posición de desventaja frente a los acontecimientos, tal y como sucedía en el caso de las convenciones teológico-literarias de la *“escena-tipo” teofanía en 1 Re 19. La reacción de Jonás en el cap. 1 no se corresponderá con las expectativas creadas y las aventuras que se suceden están muy lejos del tono solemne que adquiere el discurso profético tras las fórmulas tradicionales de anuncio y envío

⁷ La narración comienza *in medias res*, con un inicio inesperado –el profeta huye antes de haber pronunciado siquiera su mensaje– y un final abierto que sorprende al lector. Para un análisis de las diferencias entre Jon y la literatura profética en general, cf. E. ben-Zvi, *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud* (Sheffield 2003) 80-98.

⁸ Los métodos histórico-críticos sitúan la redacción de Jon a finales del exilio o avanzado el postexilio, entre los siglos VI-III a.C. Cf. J. M. Sasson, *Jonah*, 26s; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiab, Jonah and Micah*, 186-188; J. Limburg, *Jonah*, 29; L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas II* (Madrid 1980) 1011; J. M. Ábrego, *Profetas*, 250s; B. K. Smith y F. S. Page, *Amos, Obadiab, Jonah* (Nashville 1995) 206-209.

⁹ Cf. A. J. Band, “Swallowing Jonah”, 192.

¹⁰ K. Seybold, “Elia am Gottesberg”, 4. Cf. C. A. Keller, “Wer war Elia?”, 300; R. B. Coote, “Yahweh Recalls Elijah”, 116; H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 80 *et passim*.

en el resto de la literatura veterotestamentaria. Por otra parte, la *intriga narrativa recurre a una serie de *micro-relatos protagonizados por profetas anteriores de reconocido prestigio —entre los que sobresalen Elías y Jeremías— para construir la narración y perfilar la figura de Jonás, mecanismo que también hemos analizado en el capítulo siete al detallar la función que las *alusiones onomásticas protagonizadas por Moisés ejercen en el proceso de *transvalorización de Elías.

Para buena parte de la exégesis, el resultado de situar a Jonás en la tradición profética produce una *sátira, una *parodia más o menos caricaturesca o una novela humorística.¹¹ Por ejemplo, Wolff sostiene en su clásico comentario a Jonás que

*la singular belleza de la historia y su poder liberador se encuentran en su comedia [el énfasis es suyo]. En ningún otro libro de la Biblia encontramos todas las variantes del estilo cómico desarrolladas con tanta profusión como aquí.*¹²

Otros van más allá al afirmar en línea con Von Rad que se trata de una dura crítica a dicha tradición, la cual está llegando a su fin tras un recorrido de siglos que ha terminado por agotarla. Von Rad afirma lo siguiente:

*Ciertamente sería falso sacar de esta narración algo así como un juicio de conjunto de toda la profecía de Israel. Eso sería desconocerla por completo. Pero por esa capacidad de interpelarse a sí misma delante de Dios hasta lo último, ha resurgido en este librito lo mejor del espíritu de la profecía. Es notable que una de las últimas manifestaciones de la profecía de Israel sean unas palabras de autocrítica tan destructiva.*¹³

¹¹ Cf. E. M. Good, *Irony in the Old Testament*, 51; J. A. Miles, “Laughing at the Bible: Jonah as Parody”, *JQR* 65 (1975) 170; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (Grand Rapids 1976) 177; B. Vawter, *Job and Jonah*, 98-101; K. J. Dell, “Reinventing the Wheel”, 89; A. J. Band, “Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody”, *Proof* 10 (1990) 177-195; J. E. Coleson, “The Peasant Woman and the Fugitive Prophet: A Study in Biblical Narrative Settings”, en J. E. Coleson, D. W. Young y V. H. Matthews (eds.), *Go to the Land I Will Show You: Studies in Honor of Dwight W. Young* (Winona Lake 1996) 42; J. W. Whedbee, “Jonah as Joke: a Comedy of Contradiction, Caricature, and Compassion”, en *The Bible and the Comic Vision* (Mineápolis 2002) 191-220. En contra de considerar a Jonás una figura paródica se posicionan, entre otros, A. Berlin, “A Rejoinder to John A. Miles, Jr., with Some Observations on the Nature of Prophecy”, *JQR* 66 (1976) 227; U. Simon, *Jonah*, xviii.33.

¹² H. W. Wolff, *Obadiah and Jonah: A Commentary* (Mineápolis 1986) 84.

¹³ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 365. Aunque Crossan emplea el concepto de “parodia”, sus opiniones parecen estar más cerca de Von Rad que de los autores mencionados en la n. 11: “Jonás es una sátira parabólica, una parodia dirigida al corazón mismo de la Biblia. Convierte en paradoja las tradiciones proféticas mismas”; *Raid on the Articulate: Comic Eschatology in Jesus and Borges* (Eugene 2008) 96. Para una opinión contraria, cf. K. J. Dell, “Reinventing the Wheel”, 101s.

Incluso una lectura rápida permite caer en la cuenta de que Jon se distancia críticamente de una tradición que ha tenido tiempo de mostrar sus luces y sus sombras en la historia del pueblo y en la literatura bíblica misma. El libro parece ridiculizar ciertas convenciones y tópicos proféticos al conducir la lectura a través de situaciones absurdas –un profeta intenta huir de la presencia de Yahvé (1,3)–, aventuras –una terrible tormenta amenaza con hacer naufragar el barco (1,4-16)– y fantasía –un gran pez salva la vida del profeta (2,1)–. En algunos casos, las exageraciones del relato logran arrancar una sonrisa al lector: la insólita rapidez con que los marineros paganos adoptan las prácticas que caracterizaban la piedad judía tradicional –sacrificios y votos– (1,16),¹⁴ las exageradas muestras de penitencia de los habitantes de Nínive –rezos, ayuno y sayal– que afectan incluso a los animales domésticos (3,6-8), etc.

Aunque los conceptos más instalados en la exégesis para catalogar esta obra son los de **“ironía”*, **“parodia”* o **“sátira”* –cf. arriba–, nuestro análisis parte de la noción de **“pastiche”*, término genettiano que se define como la imitación de un género literario muy cercano a la caricaturización que pretende ser percibida como tal.¹⁵ La intención del presente capítulo no es analizar los diversos procesos retóricos que sugería Wolff en la cita anterior, que van desde la imitación burlesca hasta la **sátira* más despiadada¹⁶ y que exigirían un gran esfuerzo de conceptualización previo para distinguir entre lo irónico y lo paródico, el travestimiento y la **sátira*, etc. Basta reconocer que Jon es un relato narrado con un evidente tono humorístico –incluso subversivo– que distorsiona y enjuicia la tradición profética al frustrar las expectativas creadas por el **pacto de lectura*.

Nuestro objetivo es otro: detallar los efectos que la imitación de las tradiciones proféticas produce en la lectura intertextual de Elías y Jonás, cuyo resultado global es, una vez más, la “transvalorización en sentido fuerte”, en este caso coloreada por el humor. Como veremos a continuación, el libro de Jonás juega de forma magistral

¹⁴ El narrador juega con la polisemia del verbo **פָּחַד**, que puede significar tanto “tener miedo” en situaciones de la vida diaria como “temer” a Yahvé desde una perspectiva religiosa: el “miedo” a morir ahogados de los marineros (Jon 1,5.10) se convierte en temor reverente en apenas unos versículos (Jon 1,16). Cf. H. F. Fuhs, “פָּחַד”, *TWAT* III, col. 869-893; L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas* II, 1017.

¹⁵ G. Genette, *Palimpsestos*, 118s.

¹⁶ Para un análisis de los diferentes recursos retóricos desplegados en el texto, cf. H. W. Wolff, *Obadja und Jona*, 62-64; J. W. Whedbee, “Jonah as Joke”, 191-220.

con las convenciones proféticas para reivindicar la figura del profeta individual y rebelde encarnada en su protagonista.¹⁷

A) La elección del protagonista: “Jonás, hijo de Amitay”. En primer lugar, Jonás se sitúa indiscutiblemente en el marco de los profetas anteriores al convertir a “Jonás, hijo de Amitay” en el anti-héroe de este breve relato de apenas cuatro capítulos. A pesar de que no se le aplica ninguno de los términos habituales para referirse a los profetas en la BH –נְבִיאַ, רֹאֶה, חֹזֶה–, el narrador emplea una fraseología característica de la literatura profética, la cual establece un *pacto de lectura que lleva al lector a considerar que tiene entre las manos una obra equiparable al libro de Amós. Como leemos en Os 1,1; Jl 1,1; Zac 1,1; etc., el encabezamiento de la obra incluye el nombre del profeta –יְהוֹנָה–, cuyo significado, “paloma”, ha dado mucho juego a la exégesis¹⁸ y el de su padre –אֲמִיטַי–, aunque no incluye ninguna referencia a los gobernantes de Israel o Judá, a diferencia de las cabeceras de Oseas, Amós, Miqueas, Sofonías, Ageo o Zacarías.

El nombre y el patronímico establecen una explícita relación intertextual con el profeta homónimo de 2 Re 14,25s, hasta el punto que algunos consideran el libro un midrás producido en círculos sapienciales dedicado a glosar la desconocida vida de este profeta norteño famoso por su postura anti-asiria que actuó durante el reinado de Jeroboán II (ca. 784-748 a.C.).¹⁹ Jonás se emplaza, por tanto, como el último de la serie de profetas que incluye a Ajías (1 Re 11,19-29; 14,1-18), Jehú (1 Re 16,7-12), Elías (1 Re 17-19; 21; 2 Re 1-2), Eliseo (2 Re 2-13), un profeta anónimo (1 Re 20,13-22) y Miqueas (1 Re 22), lo cual habría facilitado la integración de esta peculiar obra en el canon veterotestamentario. Profeta casi desconocido para la historia deuteronomista,²⁰ es sin embargo el protagonista indiscutible de esta obra,²¹ cuyo

¹⁷ Cf. S. Frolov, “Returning the Ticket”, 92s.

¹⁸ Cf. A. J. Hauser, “Jonah: In Pursuit of the Dove”, *JBL* 104/1 (1985) 21-37.

¹⁹ Cf. K. Budde, “Vermutungen zum ‘Midrasch des Buches der Könige’”, *ZAW* 12 (1892) 37-51; L. H. Brockington, “Jonah”, en M. Black y H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible* (Londres 1962) 627-629; J. L. Crenshaw, “Jonah, The Book of”, en B. M. Metzger y M. D. Coogan, *The Oxford Companion to the Bible* (Nueva York 1993) 380. Para una crítica sobre esta cuestión, cf. J. M. Sasson, *Jonah*, 345 n. 32; P. Tribble, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Mineápolis 1994) 472-474; R. B. Salters, *Jonah*, 47.

²⁰ Para un análisis de las implicaciones narrativas e ideológicas de haber elegido a este profeta casi desconocido, cf. K. J. Dell, “Reinventing the Wheel”, 86s; E. ben-Zvi, *Signs of Jonah*, 47-64.

²¹ En un libro tan breve se repite el nombre del profeta 18 veces, lo que indica que este personaje del pasado focaliza el relato. Cf. E. ben-Zvi, *Signs of Jonah*, 40.

argumento se desarrolla durante uno de los periodos más trágicos de la historia del antiguo Israel, poco antes de que las diez tribus del Norte sucumbieran bajo el poder del sanguinario imperio neo-asirio.

Cabe señalar el anacronismo empleado conscientemente por el narrador al hacer de Nínive una metrópoli,²² ya que esta ciudad solo se convirtió en una gran urbe hacia el 600 a.C., mucho después del reinado de Jeroboán II y por tanto del Jonás histórico. En la *trama narrativa del libro, Nínive es símbolo de la opresión y de la violencia extrema sufrida por Israel, lo cual explica la reacción del nacionalista Jonás cuando es enviado a predicar el arrepentimiento a sus habitantes.²³

B) El lenguaje profético. Jon 1,1 inicia las peripecias de Jonás con la “fórmula de acontecimiento” –*Wortereignisformel*–²⁴ más frecuente en la BH –suma un total de 130 apariciones–²⁵ que encontramos en las narraciones proféticas de la literatura deuteronomista (1 Sm 15,10; 2 Sm 7,4; 1 Re 6,11; 12,22; 13,20; 16,1.7) y en buena parte de los anuncios que Yahvé realiza en los Profetas Mayores y Menores, en especial Ezequiel (Is 38,4; Jer 1,2.4.11.13; 13,3.8; 18,1.5; 28,12; 29,30; 32,6; 33,1.10; Ez 12,1.8.17.21.26; 21,1.6.13.23; 22,1.17.23; Zac 7,1.4.8):

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה [אֱלֹהִים] אֵל...

Alonso Schökel y Sicre señalan en su comentario a Jon la importancia que esta fórmula introductoria típica del anuncio profético tiene a la hora de establecer el *pacto de lectura:

*Y así comienza el libro de Jonás, sin un prólogo o un título o una introducción. La primera frase es inconfundiblemente profética, con la palabra como sujeto de la oración [...] Desde la primera frase un lector avezado encuentra un cauce de lectura: la tradición profética.*²⁶

²² Cf. T. M. Bolin, “Jonah 4,11 and the Problem of Exegetical Anachronism”, *SJOT* 24/1 (2010) 99-109.

²³ Cf. A. Lacoque y P.-E. Lacoque, *Jonah: A Psycho-Religious Approach to the Prophet* (Columbia 1990) 121s; J. A. Bewer, *Jonah*, 29; H. W. Wolff, *Obadja und Jona, ad hoc*; J. M. Sasson, *Jonah*, 315; T. M. Bolin, *Freedom beyond Forgiveness*, 132s; H. C. P. Kim, “Jonah Read Intertextually”, 506s. Por el contrario, otros exégetas la consideran un mero ejemplo de gran ciudad del pasado, cf. A. Rofé, *Prophetic Stories*, 158s; J. Limburg, *Jonah*, 78.

²⁴ Cf. Y. Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives*, 239. Para un análisis exhaustivo de las diferentes fórmulas de acontecimiento, cf. S. Bretón, *Vocación y misión: formulario profético* (Roma 1987) 31-47.

²⁵ La frase se repite en Jon 3,1.

²⁶ L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas II* (Madrid 1980) 1015.

La misma formulación en wayyiqtol aparece en repetidas ocasiones en el ciclo de Elías con algunas variantes, demostrando la importancia que la palabra de Yahvé y la consecuente palabra pronunciada por su profeta tienen en el desarrollo de los acontecimientos:²⁷

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלָיו לֵאמֹר: (1 Re 17,2.8)

וַיְהִי יָמִים רַבִּים וּדְבַר־יְהוָה הָיָה

אֶל־אֱלִיהוּ בְּשָׁנָה הַשְּׁלִישִׁית לֵאמֹר (1 Re 18,1)

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־אֱלִיהוּ הַתְּשֻׁבִי לֵאמֹר: (1 Re 21,17.28)

Irónicamente, el narrador incorpora el discurso de los *episodios en los que Elías obedece a la orden de Yahvé para vincular la actitud del rebelde Jonás al díscolo Elías del cap. 19.²⁸

La segunda de las *alusiones verbales que merece nuestra consideración es la combinación de los verbos קוּם (q.) + הִלָּךְ (q.) con valor expletivo²⁹ en la orden divina de Jon 1,2 que se repite *verbatim* en 3,2, combinación que podríamos equiparar a una fórmula de envío profético, aunque no se emplee el término técnico שְׁלַח.³⁰

קוּם לָךְ אֶל נִינְוָה...

Solo Balaán (Nm 22,20s), Moisés (Dt 10,11),³¹ Elías (1 Re 17,9), Jeremías (Jer 13,4.6) y Jonás (Jon 1,2; 3,2) reciben una orden similar,³² aunque el paralelo más

²⁷ Cf. el apartado 6.3.3.2.

²⁸ U. Simon, *Jonah*, 5.

²⁹ Alonso Schökel apunta que קוּם puede adquirir valor expletivo con verbos de movimiento como הִלָּךְ, עָלָה, יָרַד, etc.; “קוּם”, *DBHE*, 654s.

³⁰ Cf. S. Bretón, *Vocación y misión*, 105s; F.-L. Hossfeld y F. van der Velden, “שְׁלַח”, *TWAT* VIII, col. 58s.

³¹ Cf. el Moisés profeta en Dt 18,15.18; 34,10. De hecho, Seybold opina que el verdadero *tertium comparationis* de las tradiciones mosaicas en el ciclo de Elías no es el Moisés *redivivus*, sino el estado del profetismo y la referencia a los בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; “Elia am Gottesberg”, 10s.17. Cf. R. Smend, “Der biblische und der historische Elia”, 243; T. Seidl, “Mose und Elija”, 21-24; W. Thiel, “Ursprung und Entfaltung”, 38; M. Oeming, “Alte Testament”, 304s.308s; S. Wagner, “Elia am Horeb”, 221; E. Blum, “Der Prophet und das Verderben Israels”, 288; M. Beck, *Elia und die Monolatrie*, 132s.

³² Para una formulación similar, cf. 1 Sm 3,6.8; 16,13.

próximo se encuentra de nuevo en el ciclo de Elías, donde Yahvé pide repetidas veces al profeta de Tisbe que se ponga en camino:³³

קוֹם לְךָ צַרְפַּתָּה אֲשֶׁר לְצִירֹון (1 Re 17,9)

En tercer lugar, el mensaje profético de Jonás es claramente alusivo y se asienta sobre la teología profética clásica en torno a los conceptos de misericordia, conversión, salvación o perdón (cf. Jer 18,7.8.11; 26,3.15; Ez 18,21-23),³⁴ aunque el curso de los acontecimientos produce una cómica *transvalorización de la figura del profeta que nos ocupará en el siguiente apartado. Por un lado, encontramos el breve oráculo de condena sin posibilidad de redención –apenas cinco palabras en hebreo– pronunciado contra Nínive que evoca la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn 19,21.25.29), donde se emplea el lexema הָפַךְ (q), “arrasar”, “destruir”.³⁵ La diferencia es que en Jon 3 este verbo se emplea en nifal:³⁶

Jonás se fue adentrando en la ciudad y caminó un día entero pregonando: –¡Dentro de cuarenta días Nínive será arrasada [נִהְפָּכָה]! (Jon 3,4)

Por otro lado, en el cap. 4 se cita de forma casi literal un mensaje que encontramos en los profetas (Jer 3,12; Jl 2,13s; Nah 1,2s;³⁷ Míq 7,18-20), el Pentateuco (Éx 34,6s; cf. Nm 14,18), la literatura sálmica (Sal 86,15; 103,8s; 116,5; 145,8) y la historia cronista (2 Cr 30,9; Neh 9,7b.17.31):

³³ Cf. una fórmula similar en 1 Re 17,3 (לְךָ מִזְהָה); 18,1 (לְךָ הִרְאָה אֶל-אֲחָאָב); 21,18 (קוֹם רֵד לְקִרְיַת אֲחָאָב מִלְדֵי-יִשְׂרָאֵל).

³⁴ Cf. S. Goodhart, “Prophecy, Sacrifice and Repentance in the Story of Jonah”, *Sem* 33 (1985) 43-63.

³⁵ Cf. L. Alonso Schökel, “הָפַךְ”, *DBHE*, 209. A juicio de Seybold, la asociación de הָפַךְ con la destrucción de Sodoma y Gomorra colorea este verbo, que a partir de entonces adquiere un sentido paradigmático en textos como Os 11,8; Lam 4,6; Is 34,9; Jer 20,16; etc. K. Seybold, “הָפַךְ”, *TWAT* VII, col. 458.

³⁶ Cf. H. W. Wolff, *Obadja und Jona*, 123; J. W. Whedbee, “Jonah as Joke”, 207; M. A. Sweeney, *The Twelve Prophets* 1 (Collegeville 2000) 325; R. W. L. Moberly, “Preaching for a Response? Jonah’s Message to the Ninevites Reconsidered”, *VT* LIII/2 (2003) 157s. Mora añade un paralelismo más: “Se notará que la amenaza divina pesa sobre Nínive y sobre Sodoma por las mismas razones: ‘Se elevó de Sodoma su grito hacia Yavé’ (19,13 versión literal), lo mismo que había ‘subido’ (Jon 1,2) hasta él el mal de los ninivitas. Como Sodoma, Nínive es la ciudad del pecado”; *Jonás* (Estella 1981) 18.

³⁷ Es interesante notar que Nahún cita palabras muy similares de Éx 34,6s, aunque su mensaje se encuentra en las antípodas del de Jonás.

Jonás sintió un disgusto enorme. Irritado, rezó al Señor en estos términos: —¡Ah, Señor, ya me lo decía yo cuando estaba en mi tierra! Por algo me adelanté a huir a Tarsis; porque sé que eres un Dios compasivo y clemente, paciente y misericordioso, que te arrepientes de las amenazas. (Jon 4,1s)

Con toda probabilidad, se trata de una *citación de Jl 2,13.³⁸ Es un mensaje convencional asentado en la tradición, que podríamos considerar una especie de credo estereotipado.³⁹ Como analizaremos en el apartado 8.3, la tradición profética se convierte aquí en una forma de resistencia y de crítica a la actuación de Yahvé, en lugar de un argumento para la obediencia.⁴⁰

C) Los “patrones intertextuales” proféticos. El libro de Jon está plagado de *alusiones onomásticas a figuras proféticas del pasado, entre las que sobresalen Elías,⁴¹ Jeremías,⁴² Ezequiel⁴³ y Joel,⁴⁴ si nos ceñimos a los profetas en sentido

³⁸ Cf. A. Feuillet, “Les sources du livre de Jonas”, *ad hoc*; J. Magonet, *Form and Meaning*, 78; L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas II*, 1029; J. M. Sasson, *Jonah*, 282; J. Limburg, *Jonah*, 30; R. B. Salters, *Jonah and Lamentations*, 25s; V. Mora, *Jonás*, 18s; U. Simon, *Jonah*, xxxi; H. C. P. Kim, “Jonah Read Intertextually”, 512-516.

³⁹ Cf. H. W. Wolff, *Obadja und Jona*, 140; K. J. Dell, “Reinventing the Wheel”, 90.

⁴⁰ J. W. Whedbee, “Jonah as Joke”, 210s.214.

⁴¹ Cf. E. M. Good, *Irony in the Old Testament*, 51; A. Feuillet, “Les sources du livre de Jonas”, 168s; J. Magonet, *Form and Meaning*, 67-69.75.102.106; E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 168s; J. Limburg, *Jonah*, 29s; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 146s; U. Simon, *Jonah* (Filadelfia 1999) xxxvi.3-10.38s; P. Buis, *Rois*, 154; A. G. Hunter, “Jonah from the Whale”, 154; K. J. Dell, “Reinventing the Wheel”, 89; G. E. Yates, “The ‘Weeping Prophet’ and ‘Pouting Prophet’ in Dialogue: Intertextual Connections between Jeremiah and Jonah”, 12, en http://digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/395.

⁴² Feuillet afirma que el libro de Jeremías es la fuente principal para la redacción de Jonás; “Les sources du livre de Jonas”, *ad hoc*. Cf. C. A. Keller, “Jonas, le portrait d'un prophète”, *TZ* 21 (1965) 329-340; J. Magonet, *Form and Meaning*, 71 *et passim*; J. Limburg, *Jonah*, 30; J. M. Sasson, *Jonah*, 134 n. 9; V. Mora, *Jonás*, 18; U. Simon, *Jonah*, xxx-xxxi.xxxvii-xxxviii; H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 80; A. Abela, “When the Agenda of an Artistic Composition is Hidden: Jonah and Intertextual Dialogue with Isaiah 6, the ‘Confessions of Jeremiah’, and Other Texts”, en J. C. de Moor (ed.), *The Elusive Prophet: the Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist* (Leiden 2001) 1-30; G. E. Yates, “The ‘Weeping Prophet’”, *ad hoc*; R. W. L. Moberly, “Preaching for a Response?”, 158.

⁴³ J. Magonet, *Form and Meaning*, 120 n. 75; J. M. Sasson, *Jonah*, 67.175; J. Limburg, *Jonah*, 49; R. B. Salters, *Jonah and Lamentations*, 80.

⁴⁴ A. Feuillet, “Les sources du livre de Jonas”, *ad hoc*; J. Magonet, *Form and Meaning*, 78; J. M. Sasson, *Jonah*, 282; J. Limburg, *Jonah*, 30; R. B. Salters, *Jonah and Lamentations*, 25s; V. Mora, *Jonás*, 18s; U. Simon, *Jonah*, xxxi.

estricto.⁴⁵ En el capítulo seis hemos empleado la expresión *‘‘patrón intertextual’’ para referirnos al conjunto de acciones desarrolladas por los protagonistas de un *micro-relato en un tiempo y/o espacio característicos que presuponen un *pacto de lectura y un *intertexto determinados, que en este caso se circunscribe a las ‘‘biografías’’ proféticas. Por su parte, Dell denomina ‘‘stock’’ *prophetic scenes*⁴⁶ a los *micro-relatos de la *trama narrativa inspirados en *episodios de otros profetas veterotestamentarios.

En sentido genérico, Beck apunta los siguientes aspectos positivos y negativos de la tradición profética que se aprecian en el ciclo de Elías y que –añadimos– reaparecen transformados en el libro de Jonás:⁴⁷

ASPECTOS NEGATIVOS	ASPECTOS POSITIVOS
1) El ministerio profético puede conducir a la desesperación.	1) Yahvé sigue cuidando de la vida de sus profetas.
2) El profeta fracasa en medio de un pueblo que no escucha.	2) El profeta tiene un encuentro con Yahvé.
3) La carga se vuelve tan pesada, que el profeta se lamenta y desea la muerte.	3) A pesar de todo, Dios le sigue usando.

Tabla 22. Aspectos positivos y negativos de la tradición profética en el ciclo de Elías, según M. Beck.

Jonás juega con estos mismos tópicos en torno a la crisis del ministerio profético hasta llevar al extremo el arquetipo del profeta rebelde que rechaza la misión encomendada, motivo que ya habían encarnado Moisés y Elías con anterioridad. En tanto que profetas reticentes a la voz de Yahvé, el análisis intertextual nos permite establecer la siguiente gradación:⁴⁸

⁴⁵ La exégesis también ha puesto de relieve la importancia del relato del diluvio y las figuras de Job, Abrahán y Moisés, llegando a considerar a Jonás, bien una sátira, bien una parodia. Cf. J. C. Holbert, ‘‘Deliverance Belongs to the Lord!’’: Satire in the Book of Jonah’’, *JOT* 21 (1981) 50-81; J. S. Ackerman, ‘‘Jonah’’, en R. Alter y F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge 1987) 242; D. Marcus, *From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible* (Atlanta 1995) 96-141.156-158.

⁴⁶ K. J. Dell, ‘‘Reinventing the Wheel’’, 89.

⁴⁷ M. Beck, *Elia und die Monolatrie*, 133.

⁴⁸ Así opinan J. M. Sasson, *Jonah*, 284s; T. M. Bolin, *Freedom beyond Forgiveness*, 174. *Midrás Rabbá* IV.3 establece un paralelismo entre Balaán (Nm 23,8), Moisés (Éx 4,13), Jeremías (Jer 1,7) y Jonás (Jon 1,3; 3,3); compara sus reticencias a obedecer la voz de Yahvé y la

Moisés → Elías → Jonás

Como analizaremos en breve, las transvalorizaciones más relevantes se producen en los desvíos del esquema “orden-cumplimiento” y en el motivo del lamento profético, unido al deseo de morir, que recuerda *episodios de la vida de Moisés (Éx 32,32; Nm 11,15), Elías (1 Re 19,4) y Jeremías (Jer 20,14-18), este último uno de los textos más citados en la exégesis.⁴⁹

imposibilidad de resistirse a ella; S. Lehrman (trad.), *Midrash Rabbah II. Exodus* (Londres 1961) 79.

⁴⁹ Por ejemplo, B. Green (ed.), *Jonah's Journeys* (Collegeville 2005) 94.

8.3 Transvalorizaciones de la figura del profeta Jonás a la luz del ciclo de Elías

La piedad popular judía creyó descubrir cierto “aire de familia” entre las figuras de Elías y Jonás. Este último es nada menos que el hijo de la viuda de Sarepta, cuya resucitación se narra en 1 Re 17,17-24. En *Pirqê de Rabbi Eliezer* 33,2 leemos:

Por el poder de la limosna los muertos resucitarán. ¿De dónde sabemos esto? De Elías el Tesbita: caminando de monte en monte y de cueva en cueva llegó a Sarepta, donde con gran honor lo recibió una mujer viuda, que era la madre de Jonás; de su pan y de su aceite comieron él, ella y el hijo de ella, como está escrito: “Y comieron él y ella” (1 Re 17,10).⁵⁰

En la introducción a su comentario a Jonás,⁵¹ S. Jerónimo establece la relación entre ambos a partir de la etimología del nombre del padre de Jonás –אֲמוֹתַי– y el sustantivo אֱמוּנָה, “verdad”, “lealtad”,⁵² que forma parte de las palabras finales de la viuda en 1 Re 17,24:⁵³

וּתְאֵמַר הָאִשָּׁה אֶל-אֱלֹהֵיהֶו עֲתָה זֶה יִדְעֵתִי כִי אִישׁ
אֱלֹהִים עֲתָה וּדְבַר-יְהוָה בְּפִיךָ אֱמִנָה

Una interpretación judía hace del gesto de llevarlo consigo a su habitación y tumbarlo sobre su cama (1 Re 17,19) un símbolo de adopción,⁵⁴ mientras que otras tradiciones lo convierten en uno de los discípulos de Eliseo, en concreto, el profeta anónimo encargado de ungir a Jehú (2 Re 9,1-10).⁵⁵

Aun cuando dejemos a un lado estas asociaciones del judaísmo rabínico, las similitudes entre los profetas Elías y Jonás siguen siendo tan notables, que Erbt llegó a defender la hipótesis de una fuente a la que denominó *Zweiprophetenbuch*, la cual

⁵⁰ M. Pérez Fernández, *Capítulos de Rabbi Eliezer*, 230. En *Vida de los profetas* 10,1-6 también se identifica a la viuda de Sarepta con la madre de Jonás.

⁵¹ Cf. L. H. Feldman, “Josephus’ Interpretation of Jonah”, *AJSR* 17/1 (1992) 8.

⁵² Cf. L. Alonso Schökel, “אֱמוּנָה”, *DBHE*, 76.

⁵³ Cf. J. M. Sasson, *Jonah*, 86; T. M. Bolin, *Freedom beyond Forgiveness*, 17; B. Green (ed.), *Jonah’s Journeys*, 127.

⁵⁴ F. D. Hyman, “Elijah: Accuser and Defender”, *Judaism* 39/3 (1990) 290s.

⁵⁵ Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews, vol IV. Bible Times and Characters from Joshua to Esther* (Nueva York 2005) 246.

estaría compuesta por el ciclo de Elías y el libro de Jonás, ambos escritos en verso.⁵⁶ Su idea ha sido abandonada en la exégesis actual, pero el estudio de los paralelismos sigue ocupando a buena parte de la crítica:⁵⁷

ALUSIÓN INTERTEXTUAL	1 RE 19	JON
1. Huyen en dirección contraria al lugar en el que deben desempeñar su ministerio profético.	19,3s	1,3
2. Realizan un viaje de un día de duración.	19,4	3,4
3. En el desierto se tumban bajo un arbusto.	19,3s	4,5s.8
4. Expresan su deseo de morir.	19,4	4,3.8
5. Duermen, en lugar de llevar a cabo la orden recibida.	19,5	1,5
6. Obedecen a la orden recibida solo la segunda vez.	19,5-8	1,2; 3,2s
7. Se menciona un periodo de cuarenta días.	19,8	3,4
8. En el diálogo con Yahvé se produce una doble pregunta y una doble queja.	19,9b-14	4,4-9
9. Las manifestaciones de la naturaleza se vinculan a la presencia de Yahvé.	19,11-13	4,6-8

Tabla 23. Paralelismos entre 1 Re 19 y Jon 1-4.

Como en el caso de la relación entre Moisés y Elías,⁵⁸ los métodos histórico-críticos interpretan las correspondencias entre Elías y Jonás en clave de dependencia redaccional: la imagen de Jonás es deudora del ciclo narrativo de Elías, en concreto, de 1 Re 19.⁵⁹ Eissfeldt especifica todavía más y habla de la posible circulación de una leyenda profética que narraba la queja de Jonás al estilo de 1 Re 19,4-8.⁶⁰

⁵⁶ W. Erbt, *Elia, Elisa, Jona: ein Beitrag zur Geschichte des IX. und VIII. Jahrhunderts* (Leipzig 1907) 18.

⁵⁷ Cf. n. 41.

⁵⁸ Cf. la introducción al capítulo siete.

⁵⁹ J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah* (Edimburgo 1912) 12; J. S. Ackerman, "Jonah", 242 n. 4; R. B. Salters, *Jonah and Lamentations*, 20; M. A. Sweeney, *Kings*, 231. J. W. Whedbee, "Jonah as Joke", 211; W. Thiel, *Könige*, 248. Cf. K.-J. Illman, "יֹנָתָן", *TWAT* IV, col. 769.

⁶⁰ O. Eissfeldt, *Introducción al Antiguo Testamento* 1 (Madrid 2000) 668.

El siguiente análisis presupone la influencia redaccional de diversas fuentes proféticas en la puesta por escrito de Jon –no solo del ciclo de Elías, cf. arriba–, aunque nuestro enfoque consistirá en examinar las relaciones intertextuales que se establecen entre los profetas Elías y Jonás. Ya hemos apuntado en el apartado 8.2 las *alusiones verbales que fundamentan el análisis relativas al *intertexto de las tradiciones proféticas –la “fórmula de acontecimiento” **וַיְהִי דְבַר־יְהוָה** y la combinación de dos verbos que funciona como una fórmula de envío, **לְךָ קוּם**–, a lo cual debemos añadir otra de las *alusiones verbales más importantes: el uso de los verbos de movimiento **יָרַד** (q.), “bajar”,⁶¹ y **שָׁכַב** (q.), “acostarse”. En ambos casos, la direccionalidad descendente adquiere un evidente sentido metafórico en el libro de Jonás, que algunos califican de descenso moral.⁶² Jonás “baja” a Jafa (Jon 1,3) y “baja” al barco (Jon 1,3.5); aunque **יָרַד** es un término técnico para describir el embarque,⁶³ el doble uso en apenas tres versículos parece indicar una intencionalidad narrativa, toda vez que el verbo también simboliza la muerte en tanto que descenso al mundo subterráneo.⁶⁴ Este uso traslaticio no se encuentra en la narración teofánica de 1 Re 19, pero ambos textos coinciden en vincular el movimiento físico de tumbarse –**שָׁכַב**– con la muerte, asociada a su vez al sueño (cf. 1 Re 19,4; Jon 1,5).⁶⁵

También cabe destacar dos rasgos estilísticos que establecen un fuerte paralelismo entre ambas figuras:

- 1) La función de los duplicados⁶⁶ en el avance de la *trama narrativa, los cuales subvierten el esquema “orden-cumplimiento”. Tanto Elías (1 Re 19,5-8) como Jonás (Jon 1,2; 3,1) reciben un doble envío antes de obedecer a la orden divina, aunque el desarrollo de la *intriga hace de estas segundas oportunidades un nuevo principio que volverá a ser truncado.

⁶¹ En opinión de Brichto, Jon emplea el lexema **יָרַד** en contextos donde habríamos esperado otros verbos; *Toward a Grammar*, 82s.

⁶² Id., 82s.86.

⁶³ L. Alonso Schökel, “יָרַד”, *DBHE*, 335.

⁶⁴ Cf. *ibid.* El simbolismo del descenso ha sido puesto de relieve por Ackerman, “Jonah”, 236s; cf. L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas II*, 1016; U. Simon, *Jonah*, xxxii; H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 69, entre otros.

⁶⁵ Cf. J. Magonet, *Form and Meaning*, 67; T. M. Bolin, *Freedom beyond Forgiveness*, 172-175; U. Simon, *Jonah*, 34. Otros, sin embargo, solo aprecian un detalle humorístico más; es el caso de J. W. Whedbee, “Jonah as Joke”, 197. Véase el comentario al simbolismo del verbo **שָׁכַב** en el apartado 6.3.1.

⁶⁶ Cf. K. J. Youngblood, *God’s Scandalous Mercy*, 164.

- 2) La importancia de las preguntas que Yahvé formula a sus remisos profetas como parte de un proceso mayéutico que les debe llevar a descubrir quién/cómo es Él en realidad. El diálogo se cierra con preguntas que invitan a la reflexión y que podríamos interpretar como retóricas,⁶⁷ ya que la respuesta es en ambos casos evidente: Elías no encontrará lo que venía buscando en el Horeb (1 Re 19,13b); a pesar del enfado de Jonás, la misericordia de Yahvé alcanza incluso a los enemigos de Israel (Jon 4,11). Tales preguntas nos inclinan a interpretar los itinerarios geográficos que ambos emprenden como itinerarios simbólicos, al final de los cuales deben descubrir a un Dios que se les había vuelto incomprensible.

Como veremos a continuación, el primer rasgo que caracteriza el tipo de *intertextualidad que se establece entre las figuras de Elías y Jonás es la transgresión de las convenciones proféticas con un efecto humorístico. El librito de Jon *victimiza una y otra vez al lector al incumplir el *pacto de lectura establecido desde las primeras palabras de la obra, hasta el punto de convertir a Jonás en un “anti-profeta”: 1) en lugar de obedecer fielmente al envío recibido, huye de la presencia de Yahvé (Jon 1,3), aunque esto resulte imposible (Jon 1,10; cf. Jer 23,23s; Am 9,1-4; cf. Sal 139,7-12);⁶⁸ 2) mientras los marineros del barco rezan a sus dioses intercediendo por la vida de los que se encuentran a bordo, el profeta de Yahvé duerme profundamente en la bodega del barco (Jon 1,5); etc.

El segundo rasgo que colorea las *alusiones intertextuales –también con un efecto cómico– es la hipérbole. En este relato todo resultado exagerado, incluso extravagante, como demuestra el uso del adjetivo גָּדוֹל, “grande”:⁶⁹

- 1) Jonás debe dirigirse a predicar a Nínive, “la gran ciudad” –הָעִיר הַגְּדוֹלָה– (1,2; 3,2,3; 4,11)–, expresión repetida en cuatro ocasiones que enfatiza la magnitud de la metrópoli.

⁶⁷ Cf. E. Ben Zvi, “Jonah 4:11 and the Metaprophetic Character of the Book of Jonah”, *JHS* 9/5 (2009) 2-13.

⁶⁸ Woodard considera la huida de Jonás a sabiendas de que no podrá escapar de la presencia de Yahvé un rasgo característico del género literario de la tragedia que se verá ratificado por el desarrollo de la trama; “Death in Life: The Book of Jonah and Biblical Tragedy”, *GJT* 11/1 (1991) 6.

⁶⁹ Cf. H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 82; S. L. McKenzie, “Jonah and Genre”, 5. Otro de los términos que podríamos considerar un Leitmotiv en la obra es עֵר, puesto de relieve por buena parte de la crítica; cf. L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas II*, 1016.

- 2) Tras la huida de Jonás, Yahvé envía un vendaval –רוּחַ גְּדוּלָה (1,4)– que provoca una terrible tempestad en alta mar –סַעַר גְּדוּל (1,4.12)– y está a punto de hacer naufragar el barco en el que se ha ocultado el profeta.
- 3) Jonás es tragado por un gran pez –דָּג גְּדוּל (1,17)– que lo protege durante tres días y lo vomita en la arena. Entre tanto, Jonás compone un salmo de acción de gracias.
- 4) Las emociones de Jonás en el cap. 4 son extremas y pasan en poco tiempo de un enorme disgusto –רַעַה גְּדוּלָה (4,1)– a una gran alegría –שִׂמְחָה גְּדוּלָה (4,6)–.

Situados en la relación entre los profetas Elías y Jonás, el primero verbaliza una única vez su deseo de morir (1 Re 19,4), mientras que –como veremos más adelante– Jonás sugiere o pide expresamente la muerte en varias ocasiones (Jon 1,12; 4,3.8s). Las razones de la queja del profeta de Tisbe son de orden teológico (1 Re 19,10.14), pero las de Jonás resultan aparentemente pueriles, ya que el profundo afecto que siente por la planta es a todas luces ridículo, sobre todo si lo comparamos con la inmisericordia que muestra por los ninivitas (Jon 4,8s).

Por último, al ordenar las *alusiones de acuerdo a la *trama narrativa de 1 Re 19 en la tabla anterior apreciamos que Jon no ha respetado la secuencia de los elementos, salvo la huida, y que algunos paralelismos están fuera de contexto. Es el caso de los indicadores temporales de Jon 3,4 –un camino de un día de duración predicando por la metrópoli y el periodo de cuarenta días tras el cual Nínive será devastada–, que apuntan directamente a 1 Re 19,4s.⁷⁰ Aunque el número cuarenta podría considerarse una mera cifra estereotipada del folclore hebreo⁷¹ –como el periodo de “tres días” que se tarda en recorrer la ciudad (Jon 3,3)–, la presencia de “un día” en el mismo versículo nos inclina a pensar que la combinación de ambos datos convierte la estancia de Jonás en la capital asiria en un espejo deformante de la travesía de Elías por el desierto.⁷² Como veíamos en el capítulo siete respecto de las relaciones entre Moisés y Elías, Jon no respeta la lógica narrativa del relato teofánico en las identificaciones, sino que construye un escenario idealizado que reúne el *atrazo* necesario para dirigir la lectura en una dirección determinada. Las *anclas que se han seleccionado en Jon trascienden la biografía de ambos personajes para evocar un

⁷⁰ R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 147; V. Mora, *Jonás*, 18; H. C. P. Kim, “Jonah Read Intertextually”, 501 n. 13.

⁷¹ Cf. el comentario al respecto en los apartados 4.3.2 y 7.3.1.1.

⁷² Es interesante notar que los LXX leen Ἐπι τρεῖς ἡμέραι καὶ Νινευη καταστραφήσεται. Para una discusión en torno a la variante textual tres/cuarenta, cf. R. W. L. Moberly, “Preaching for a Response?”, 159-167; T. M. Bolin, *Freedom beyond Forgiveness*, 124s.

aspecto paradigmático de la tradición profética: la desobediencia a la voluntad de un Dios que se ha vuelto incomprensible.

A continuación analizamos las dos *alusiones intertextuales más notables que hacen del profeta Jonás un profeta rebelde, cuyos antecedentes se encuentran en la actuación de Elías en 1 Re 19,3b-8: la huida de la presencia de Yahvé y su lamento deseando la muerte.

8.3.1 *Elías y Jonás, profetas que huyen de un destino que no eligieron*

La rebeldía de estos profetas se manifiesta, en primer lugar, huyendo en dirección contraria al lugar en el que deberían desarrollar su ministerio profético, uno de los varios ejemplos del desvío del esquema “orden-cumplimiento” que analizaremos en esta sección. Es la única vez que la *alusión intertextual coincide en el mismo punto de la *intriga narrativa, es decir, al comienzo de la narración: la fuga de Elías y Jonás pone en marcha la *trama narrativa y desencadena los acontecimientos. Como veremos, el marco geográfico-temporal establece un claro paralelismo entre los dos profetas, los cuales se cobijan bajo una planta. Además, la narración establece dos *alusiones onomásticas que invitan al lector a asociar el *micro-relato de 1 Re 19,3b-8 con Jonás: ambos son enviados a territorio enemigo, pero en lugar de cumplir la orden dada marchan más allá de las fronteras de Israel. Las huidas emprendidas por Elías y Jonás pueden leerse como itinerarios personales cuyo resultado final es descubrir quién/cómo es Yahvé en realidad, al tiempo que critican formas de profetismo caracterizadas por un celo excesivo.

A) *El valor intertextual de los indicadores espaciales.* A lo largo de los capítulos cuatro, seis y siete hemos enfatizado en repetidas ocasiones la importancia de la localización espacial en 1 Re 19, en concreto, el simbolismo del desierto y el Horeb como montaña teofánica. La geografía de Jonás es mucho más compleja, ya que el relato sitúa al protagonista en un barco surcando el mar, recorriendo una ciudad y deambulando por las afueras de Nínive, lo cual permite establecer diferentes relaciones intertextuales, entre las que sobresalen los contactos con Noé y el relato del diluvio (Gn 6-9).⁷³ En el marco del análisis del presente trabajo, cabe resaltar que la *escena de Jonás recorriendo la ciudad (Jon 3) y su permanencia a las afueras aguardando acontecimientos (Jon 4) parecen transmutarse en la estancia de Elías en

⁷³ Cf. D. Marcus, *From Balaam to Jonah*, 107.123; H. C. P. Kim, “Jonah Read Intertextually”, 499-504.

el desierto (1 Re 19,3b-8). Junto a los indicadores temporales mencionados arriba, la solitaria planta bajo la que se cobijan ambos profetas refuerza el paralelismo. Es una de las *alusiones intertextuales más mencionadas en la exégesis, aunque no se trata de una *alusión verbal en sentido estricto, ya que no se emplea el mismo sustantivo.⁷⁴ Si la retama –רִתָּם– bajo la que se cobija Elías en 1 Re 19,4 es un combustible para alimentar las hogueras (Sal 120,4) y alimento en tiempos de extrema necesidad (Job 30,4), el קִיקְיוֹן –posiblemente “ricino”⁷⁵ de Jon 4,6 es una planta frágil que muere por la acción de un simple gusano.⁷⁶ Ninguno de los dos arbustos parece una buena protección frente al sol abrasador (cf. Job 30,28), ya que son más parecidos a la inútil zarza de la fábula de Jotán (Jue 9,8-15) que a los majestuosos cedros del Líbano.

La imagen de ambos profetas es, cuanto menos, precaria. Al situarse en el desierto, la narración recrea un espacio desolado en el que Elías ha decidido poner fin a su vida (1 Re 19,4), convirtiendo el arbusto en su tumba. En el caso de Jonás, el ricino también es el lugar en el que el profeta desea la muerte (Jon 4,8). Volveremos sobre ello en el apartado 8.3.2.

Dando una vuelta de tuerca a la ambigüedad simbólica del desierto que analizábamos en la sección 6.3.1, este espacio geográfico no solo representa la inconstancia y la rebeldía del pueblo desde los orígenes mismos de la Alianza, sino que también es el lugar donde Elías y Jonás muestran su lado oculto: su intención de resistirse a la voluntad de Yahvé cuando esta no coincide con sus expectativas, tal y como veremos a continuación. Se trata de una evidente *transvalorización del ideal profético que cuestiona la pretendida superioridad religioso-moral de quienes denuncian y condenan la idolatría de Israel, ya que nada diferencia la actitud reacia del אִישׁ אֱלֹהִים o del נְבִיאָה del resto del pueblo.

⁷⁴ Esta idea ya fue propuesta por A. Klostermann, *Bücher Samuelis*, 371 n. p-q. Cf. J. A. Bever, *Jonah*, 58; M. Cogan, *1 Kings*, 451; B. P. Robinson, “Elijah at Horeb”, 533; B. Britt, “Prophetic Concealment”, 55; W. Thiel, *Könige*, 248; M. A. Sweeney, *Kings*, 231; A. J. Band, “Swallowing Jonah”, 187; Y. Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture* (Cambridge 2000) 232; H. Ch. Paul Kim, “Jonah Read Intertextually”, 501 n. 13; K. J. Youngblood, *God’s Scandalous Mercy*, 164.

⁷⁵ F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “קִיקְיוֹן”, *BDB*, 884; L. Alonso Schökel, “קִיקְיוֹן”, *DBHE*, 659.

⁷⁶ Los LXX traducen por κολόκυνθα, “calabacera”: καὶ προσέταξεν κύριος ὁ θεὸς κολοκύνθη (Jon 4,6a).

B) Elías y Jonás, profetas enviados a territorio enemigo. Elías y Jonás son profetas itinerantes comisionados más allá de las fronteras de Israel para proclamar el mensaje de Yahvé.⁷⁷ Este hecho los convierte en figuras singulares, ya que son los dos únicos profetas de la BH enviados a territorio extranjero⁷⁸ para que se dirijan a la capital de dos naciones enemigas que asolarán el territorio de las diez tribus del Norte. Elías debe dirigirse a Damasco para ungir a Jazael (1 R 19,15), quien una vez instalado como rey de Siria destruirá Jerusalén (cf. 2 Re 8,11s), mientras que Jonás debe viajar a Nínive para proclamar un mensaje que consiste, al parecer, en el anuncio de la destrucción de la capital del imperio neoasirio (Jon 1,2), del cual leemos en la historia deuteronomista que provocará la caída del reino del Norte y de su capital Samaría (2 Re 17).

Es más que probable que la resistencia de ambos profetas esté directamente relacionada con el envío a lugares –reales y simbólicos– a los que no están dispuestos a ir. No es casualidad que los dos coincidan en un celo exacerbado por la causa de Yahvé⁷⁹ que les conduce a considerarse representantes de la divinidad con derechos exclusivos y a defender particularismos extremos, aunque con matices propios. Como hemos venido analizando en capítulos anteriores, en el caso de Elías las duras críticas repetidas en 1 Re 19,10.14 muestran al profeta que lidera el partido “solo Yahvé” culpabilizando al pueblo por haber incumplido los compromisos de la Alianza y considerándose el único portavoz legítimo entre los suyos al ignorar a los cien profetas ocultos por Abdías y a los siete mil fieles yahvistas restantes. Por su parte, el nacionalista Jonás se niega a predicar a los ninivitas, pues sospecha que el final de su predicación no será el esperado (Jon 4,2).⁸⁰ En el fondo de ambos laten las mismas pre-comprensiones: la pretensión de controlar a Yahvé y el desagrado ante una actitud generosa que no solo les incluye a ellos. Los relatos de 1 Re 19 y Jon implicarían, en consecuencia, una crítica soterrada al profetismo caracterizado por el celo desmesurado,⁸¹ cuestión que ya se encuentra en la literatura rabínica. A Elías se

⁷⁷ Cf. D. J. Wiseman, *Kings*, 173; E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 168s; P. P. Jenson, *Obadiab, Jonah, Micab: A Theological Commentary* (Nueva York 2008) 43.

⁷⁸ D. J. Wiseman, *Kings*, 173.

⁷⁹ Cf. R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 146s; U. Simon, *Jonah*, 33.

⁸⁰ El tema del particularismo vs universalismo es uno de los más destacados y discutidos en la exégesis; cf. J. Magonet, *Form and Meaning*, 67-69; R. B. Salters, *Jonah*, 51-60; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiab, Jonah and Micab*, 190; D. Marcus, *From Balaam to Jonah*, 93.131-133; T. M. Bolin, *Freedom beyond Forgiveness*, 39 n. 95; T. A. Perry, *The Honeymoon Is Over: Jonah's Conflict With God* (Peabody 2006).

⁸¹ Cf. los comentarios al respecto en las secciones 6.3.2.1 y 7.3.2.2.

le acusa de profetizar guiado por su enfado (1 Re 18,37) y de desafiar a Yahvé a que actúe como él espera que lo haga;⁸² su celo excesivo causará finalmente su sustitución por Eliseo.⁸³ Añadimos el ejemplo de *Mekilta de Rabbi Ismael*, donde encontramos una clasificación de los profetas veterotestamentarios en tres grupos, en una gradación de mayor a menor calidad. Los profetas del primer grupo siguen recibiendo palabras de profecía, no así el resto: 1) los que reclaman el honor de Dios y de su pueblo, entre los que se encuentra Jeremías (Lam 3,42; Jer 36,32); 2) los que reclaman el honor de Dios, pero no del pueblo, grupo al que pertenece Elías (1 Re 19,10); y 3) los que reclaman el honor del pueblo, pero no de Dios, como es el caso de Jonás (Jon 1,3).⁸⁴ Este se niega a participar en la salvación de quienes arrasarán Israel, incluso si esto equivale a ir en contra del mandato divino, y prefiere morir a cumplir la misión encomendada.

C) Elías y Jonás, profetas a la fuga. Las *alusiones onomásticas se concentran en esta “*stock*” prophetic scene en la que Elías y Jonás toman la iniciativa de huir para no llevar a cabo la misión encomendada.⁸⁵ Una de las cuestiones debatidas en la crítica, como en el caso de Elías, es si la huida a Tarsis equivale a renunciar a su vocación profética. Siguiendo a Von Nordheim, Britt afirma que

*en tanto que profeta que deja atrás su tierra, su pueblo y su misión, el Elías del cap. 19 se asemeja a Jonás y a Moisés.*⁸⁶

Como leemos en la cita, dejar el territorio se interpreta en clave de abandono de la misión,⁸⁷ aunque de acuerdo a nuestra propuesta de análisis en el capítulo siete no se trata de una enmienda a la mayor, sino más bien de la negativa a obedecer en

⁸² Cf. H. Sysling, “Three Harsh Prophets: A Targumic Tosefta to Parashat Korah”, *AS* 2.2 (2004) 233-242. Los tres profetas en cuestión son Moisés, Elías y Miqueas.

⁸³ Cf. G. F. Willems, “Quelques textes rabbiniques anciens à propos du prophète Élie”, en G. F. Willems (ed.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie. Colloque des 10 et 11 novembre 1985 Bruxelles* (Lovaina 1988) 101.

⁸⁴ T. Martínez Sáiz, *Mekilta de Rabbi Ismael*, 8.

⁸⁵ Cf. A. Klostermann, *Bücher Samuelis*, 371 n. l; P. Buis, *Rois*, 154; K. J. Youngblood, *God's Scandalous Mercy*, 164. Como veremos, algunos van más allá y afirman que los dos profetas abandonan efectivamente su ministerio profético.

⁸⁶ B. Britt, “Prophetic Concealment”, 56.

⁸⁷ Cf. E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 161s.168s; S. J. deVries, *1 Kings*, 235; R. D. Nelson, *Kings*, 126. Werlitz apunta que en el relato de 1 Re 19 encontramos críticas a la función profética de Elías: no puede elegir ser profeta o no serlo, sino simplemente ir a donde Dios le llame; *Könige*, 180.

una situación determinada. Lo mismo podríamos decir de Jonás.⁸⁸ Lo que está en cuestión en 1 Re 19 y el libro de Jonás no es si siguen siendo profetas en ejercicio, sino cómo están desarrollando dicha vocación.

La tradición rabínica hizo del contraste entre la ferviente devoción de los paganos en el libro de Jonás y la inconstancia del antiguo Israel la razón de la rebeldía de Jonás; éste huye por el bien de su pueblo en el intento de evitar agravios comparativos: conociendo de antemano el éxito que tendría su predicación en Nínive, la infidelidad de Israel resultaría tan notoria, que acarrearía el castigo divino. Por ejemplo, *Mekilta de Rabbi Ismael* se ve en la obligación de exculpar la actitud de Jonás con las siguientes palabras:

Pero Jonás dijo: Me marcharé fuera del país de Israel, donde la Šekinah no se revele, pues si los gentiles están próximos al arrepentimiento, no quiero causar la condenación de Israel.

[...] *Así dijo Jonás: Me marcharé fuera del país de Israel donde la Šekinah no se revela, porque los gentiles están próximos al arrepentimiento y así no causaré la condenación de Israel...*⁸⁹

Otras tradiciones judías explican su huida de forma más artificiosa: el arrepentimiento de Nínive haría de Jonás un falso profeta y descalificaría a Yahvé mismo ante las naciones, por lo que decide marchar a Tarsis.⁹⁰

Volviendo al arquetipo de profeta rebelde, las similitudes entre Elías y Jonás son mayores que las que se pueden establecer con la figura de Moisés. En primer lugar, uno y otro podrían haber huido en varias direcciones, pero se repite un mismo patrón al viajar en dirección opuesta al sitio en el que deberían estar, es decir, a su ministerio profético. En lugar de regresar al Norte, donde Elías había encontrado refugio con anterioridad, viaja al Sur y se adentra en el desierto. En lugar de dirigirse al Este, donde debe predicar a los ciudadanos de Nínive, Jonás se embarca en dirección oeste a Tarsis.⁹¹

⁸⁸ Gitay considera que la huida narrada en Jonás es una interpretación de 2 Re 14,25s; “Jonah: the Prophecy of Antirhetoric”, en A. B. Beck, A. H. Bartelt, P. R. Raabe y C. A. Franke (eds.), *Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday* (Grand Rapids 1995) 199-201.

⁸⁹ T. Martínez Sáiz, *Mekilta de Rabbi Ismael*, 7. Cf. los comentarios de Rashi y Malbim a Jon 1 en S. Bob, *Go to Nineveh: Medieval Jewish Commentaries on the Book of Jonah* (Eugene 2013) 9.114.

⁹⁰ Cf. *Pirqé de Rabbi Eliezer*, 10; *Midrás de Jonás*, 9; *Midrás Tanhuma* al Levítico, 9.

⁹¹ Siguiendo la opinión de Gordon, Ackerman apunta que Tarsis no solo es el opuesto geográfico a Nínive, sino que en el imaginario popular es, además, un lugar paradisiaco; “Jonah”, 235.

En segundo lugar, la narración resulta en ambos casos ambigua a la hora de explicar las razones de la huida. En el caso de Elías, el miedo se presenta como el motor que pone el marcha al profeta (1 Re 19,3a), pero tal y como hemos visto en el capítulo seis, el camino emprendido por el de Tisbe comienza como una escapada atemorizada hacia ninguna parte, deseando la muerte en el desierto, y a partir de 1 Re 19,8 se convierte en un peregrinaje simbólico hacia el Horeb. La enigmática pregunta de Yahvé **מַה-לָּךְ פֶּה אֵלֶיָּהוּ** tampoco explicita las razones de su viaje a la montaña teofánica por excelencia. En el caso de Jonás, la *intriga se mantiene abierta durante tres capítulos hasta que el profeta expresa la causa de su huida a Tarsis en Jon 4,2.⁹²

Dos hipérboles añaden la nota humorística a la huida de Jonás. Por una parte, es el único profeta que huye antes de pronunciar siquiera su mensaje.⁹³ Elías, sin embargo, actúa durante años en Sidón y en Israel antes de verse obligado a marchar para salvar su vida. Por otra parte, Elías huye para alejarse de las amenazas de la reina Jezabel, quien busca su muerte (1 Re 19,2), pero Jonás huye de Dios mismo (Jon 1,3) por razones que no se revelarán hasta el cap. 4. Esta idea ya se encuentra en el relato hagiográfico *Vida de los profetas*, donde leemos que la resucitación del hijo de la viuda —es decir, Jonás— es una lección que el profeta debe aprender:

*⁴ Estaba por entonces Elías increpando a la casa de Ajab y, después de haber conjurado un hambre sobre la tierra, huyó; al volver, encontró a la viuda con su hijo, ya que no había podido aguantar más con los incircuncisos. ⁵ Y la bendijo. Cuando murió su hijo, Dios lo despertó de nuevo de entre los muertos por medio de Elías, pues quería mostrarle que es imposible escapar de Dios.*⁹⁴

Si en 1 Re 19,11 el sintagma **עָמַד לְפָנַי יְהוָה** creaba un interesante juego de ambigüedades semánticas ante el cual el lector debía optar entre los significados de “personarse”, “servir” o “resistirse” para interpretar la actitud de Elías junto a la cueva, Jon elimina cualquier ambigüedad posible y afirma con rotundidad que Jonás huye de la presencia de Yahvé, ya que repite en varias ocasiones **מִלְּפָנַי יְהוָה** (Jon 1,3.10), dos veces solo en el v. 3.

⁹² Cf. U. Simon, *Prophetic Narratives*, 322 n. 127, donde establece un paralelismo entre Elías y Jonás.

⁹³ Cf. J. Limburg, *Jonah*, 42.

⁹⁴ *Vida de los profetas* 10,4s, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II* (Madrid 1983) 520.

D) Elías y Jonás, profetas de segundas oportunidades. El análisis de capítulos anteriores ha demostrado la gran importancia que el clásico esquema profético deuteronomista “orden-cumplimiento” tiene en 1 Re 19, y lo mismo podríamos decir del desarrollo narrativo de Jonás. Los incumplimientos y las dilaciones que caracterizan la actuación de Elías en 1 Re 19 se repiten y amplifican en esta segunda obra.

Jonás es un profeta remiso que **desobedece** a la voluntad de Yahvé, como demuestra su marcha en dirección opuesta a Nínive –cf. arriba–.⁹⁵ El paralelismo de los vv. 2s produce un efecto humorístico a partir de la formulación de envío presentada en el apartado 8.2 para hablar de la desobediencia, que no de la obediencia, de Jonás:

ORDEN DE YAHVÉ	קום לך אל נִינְוָה ...
RESPUESTA DE JONÁS	וַיִּקָּם [...] לְבְרוֹחַ

...reforzado por el hecho de que, en lugar de “levantarse”, Jonás “desciende” por partida triple (vv. 3.5) –cf. más adelante–.

Una vez más, el relato de Jonás emplea la hipérbole con evidentes tintes humorísticos que dirigen la atención del lector hacia la actitud resistente del profeta, considerablemente amplificada en comparación con el Elías de 1 Re 19,3b-8. En primer lugar, el cap. 1 establece un cómico contraste entre la respuesta de Jonás a las idénticas órdenes de Yahvé y del timonel del barco.⁹⁶ Si en el primer caso Yahvé ordena a su profeta que viaje a Nínive, con nulo resultado, en el segundo caso es un simple ser humano, el capitán, quien logra que Jonás se levante y responda a sus preguntas:

קום לך אל נִינְוָה [...] וַיִּקָּם עָלָיָהּ (Jon 1,2)
 קום לך [...] וַיִּקָּם אֶל-אֱלֹהֵיךָ (Jon 1,6)

⁹⁵ Cf. J. W. Whedbee, “Jonah as Joke”, 194-196.

⁹⁶ Así opinan E. M. Good, *Irony in the Old Testament*, 44; J. W. Whedbee, “Jonah as Joke”, 198.

Irónicamente, el capitán pagano repite y con ello prolonga la orden divina,⁹⁷ solo que el lexema נָקַד־ cambia de sentido en boca de aquél. De término técnico que designa la predicación profética (cf. Jon 1,2; 3,2),⁹⁸ el verbo pasa a designar la súplica (Jon 1,6; cf. 3,8) que se prolongará en el salmo del cap. 2.

En segundo lugar, la desobediencia del profeta contrasta con la escrupulosa obediencia de los demás *actantes de la narración:

- 1) **Los marineros.** En el cap. 1, los marineros paganos reconocen a Yahvé y actúan como auténticos devotos judíos rezando por su salvación (1,14), temiendo a Yahvé, ofreciendo un sacrificio y pronunciando votos (1,16). Puede que el salmo del cap. 2 trate de responder a estas manifestaciones piadosas y con ello procure rehabilitar a Jonás, ya que se reflejan las mismas muestras de devoción: el profeta reza (2,2.3.8), reconoce que la salvación proviene de Dios (2,3s.7.10), promete cumplir sus votos (2,10) y su acción de gracias se lee en clave de sacrificio a Yahvé (2,10).
- 2) **El rey de Nínive.** Estamos ante un claro ejemplo de *ironía dramática. Una de las tensiones permanentes en la historia deuteronomista que desarrolla buena parte de las *tramas argumentales de las narraciones proféticas⁹⁹ es la existente entre reyes y profetas, ya sea la que vive el propio Elías en su permanente polémica con el omrída Ajab (1 R 17-18; 21) o las críticas que Miqueas pronuncia contra dicho gobernante (1 Re 22). Lo mismo podríamos decir de la relación entre Jeremías y Sedecías (Jer 37). Sin embargo, a diferencia del contexto idolátrico de 1 Re 17-19, donde la reina pagana es enemiga declarada de Yahvé y su profeta, el rey de Nínive se rinde incondicionalmente: “se levantó” –וַיִּקַּם– en obediencia a la predicación del profeta y “se sentó” –וַיֵּשֶׁב– en el polvo (Jon 3,6), reacción que contrastará con la sentada de Jonás a las afueras de la ciudad en el cap. 4, la cual responde a razones muy distintas. Resulta difícil elegir un ejemplo más chocante de penitente que el rey asirio, famoso en la BH por su arrogancia (cf. Is 10,7-19; 36,1-20 || 2 Re 18,19-35). Este actúa como un profeta de Yahvé en medio de su pueblo, imitando el discurso profético (cf. Jl 2,12-14);¹⁰⁰ encabeza la

⁹⁷ Cf. L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas II*, 1018.

⁹⁸ Cf. F.-L. Hossfeld y E.-M. Kindl, “נָקַד־”, *TWAT VII*, col. 130s; S. Bretón, *Vocación y misión*, 121.

⁹⁹ Cf. P. Zamora, *Reyes I*, 35.

¹⁰⁰ Cf. S. Gillmayr-Bucher, “Jonah and the Other”, en E. ben Zvi y D. V. Edelman (eds.), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (Londres 2014) 208s.

liturgia penitencial que se desarrolla en el cap. 3 y con ello se convierte en el contexto de la historia deuteronomista que enmarca el libro en *alter ego* de los idólatras reyes norteos.¹⁰¹

- 3) **Los habitantes de Nínive.** La conversión de los ciudadanos de la capital asiria se caracteriza por un evidente contenido ético (Jon 3,10) que evoca el mensaje de los profetas veterotestamentarios dirigido a la población de Jerusalén (cf. Jer 18,11; 25,5; 35,15).¹⁰² Si el anónimo rey contrasta con los monarcas israelitas, Nínive funciona en la narración como la contrapartida de la rebelde Jerusalén.¹⁰³
- 4) **La naturaleza.**¹⁰⁴ Una nueva extravagancia con tintes humorísticos afecta a uno de los principios teológicos más importantes de la profecía clásica, como es el estereotipo del profeta enviado por Yahvé. En los caps. 1, 2 y 4 del libro, Yahvé pone a su servicio y envía una serie de elementos de la naturaleza: el viento que azota el barco y provoca una terrible tormenta (1,4),¹⁰⁵ el pez que salva la vida de su profeta (1,17; 2,10),¹⁰⁶ la planta de ricino (4,6), el gusano (4,7) y el viento solano (4,8). Todos obedecen a su voz (cf. Sal 104,4), en contraste con su profeta. Un detalle anecdótico, aunque no por ello menos curioso, es que Jon 1,4 emplea la misma expresión que 1 Re 19,11 para describir el viento: רִיחַ גְּדוּלָהּ. Yahvé, al estilo de los dioses de la tormenta, aparece dominando el viento y el mar (cf. Sal 29,3; 77,16s; 197,23-32; 148,7s). La tradición judía vinculó ambos textos, tal y como leemos en el midrás R. Thazvia 15,1, que enumera los únicos tres vientos ilimitados en la literatura bíblica: el que experimenta Elías sobre el

¹⁰¹ El tardío *Midrás de Jonás* (s. X) lo identifica con el rey Asarhaddón (ca. 681-669 a.C.), al que llama “Osnappar”. Limburg ofrece una selección de textos traducidos al inglés de este midrás en su comentario; *Jonah*, 109-112.

¹⁰² La conversión de Nínive resulta tan perturbadora, que el Talmud de Jerusalén niega la sinceridad de los habitantes de la “gran ciudad”. Cf. S. Buber (ed.), *Pesikta de Rab Kabana* (Lyck 1868) 24,11. De hecho, Flavio Josefo ignora el arrepentimiento de Nínive en su versión de Jon 3; *Ant*, 9.214.

¹⁰³ Cf. S. Gillmayr-Bucher, “Jonah and the Other”, 208.

¹⁰⁴ Algunos exégetas han puesto de relieve la importancia de la naturaleza en el ciclo de Elías y el libro de Jonás, por ejemplo, como instrumentos que protegen la vida de ambos profetas; cf. K. J. Youngblood, *God’s Scandalous Mercy*, 164.

¹⁰⁵ En opinión de Brichto, el narrador emplea un verbo poco frecuente, טָוֵל, que en hebreo tardío significa “designar”, “señalar”; H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 82.

¹⁰⁶ Cf. L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 178; J. Limburg, *Jonah*, 35. En contra de considerar el pez como medio de salvación se posicionan A. Berlin, “A Rejoinder to John A. Miles”, 228; S. Frolov, “Returning the Ticket”, 92s.

Horeb (1 Re 19,11), el que echa abajo la casa de Job (Job 1,19) y el que empuja el barco de Jonás (Jon 1,4).¹⁰⁷

Al igual que Elías, Jonás también es un profeta que retrasa el cumplimiento de la orden divina y espera a un **segundo envío** para obedecer la misión encomendada. Como veíamos en el capítulo seis del presente trabajo, en 1 Re 19,5 el ángel despierta al durmiente Elías y le pide que coma y se levante; el profeta solo cumple parcialmente las órdenes del מִלְאָךְ, ya que tras comer y beber se recuesta de nuevo bajo la retama. Solo tras la segunda intervención del מִלְאָךְ (v. 7), el de Tisbe cumple las dos órdenes primeras (v. 8) y se encamina al Horeb. En el caso del libro de Jonás, el paralelismo estilístico de las introducciones de los caps. 1 y 3¹⁰⁸ recuerda al lector que Jonás ha recibido una segunda oportunidad que debe aprovechar; por si la estructura gramatical no fuera suficientemente evocadora, el narrador enfatiza el duplicado estructural mediante la expresión “por segunda vez” y el cambio de actitud del profeta, ahora dispuesto a obedecer, con el sintagma “según la palabra de Yahvé”:

JON 1	JON 3
¹ El Señor dirigió la palabra a Jonás, hijo de Amitay:	¹ El Señor dirigió otra vez [שְׁנִייתָ] la palabra a Jonás:
² –Levántate y vete [קוּם לְךָ] a Nínive, la gran metrópoli, y proclama [וְיַקְרָא] en ella que su maldad ha llegado hasta mí.	² –Levántate y vete [קוּם לְךָ] a Nínive, la gran metrópoli, y anuncia [וְיַקְרָא] lo que yo te digo.
³ Se levantó [וַיִּקָּם] Jonás para huir a Tarsis, lejos del Señor; bajó a Jafa y encontró un barco que zarpaba para Tarsis; pagó el precio y embarcó para navegar con ellos a Tarsis, lejos del Señor.	³ Se levantó [וַיִּקָּם] Jonás y fue [וַיֵּלֶךְ] a Nínive, como le mandó el Señor [כַּדְּבַר יְהוָה]. Nínive era una gran metrópoli, tres días hacían falta para recorrerla.

Tabla 24. Paralelismos estructurales entre Jon 1,1-3; 3,1-3.

¹⁰⁷ Citado en T. M. Bolin, *Freedom beyond Forgiveness*, 16.

¹⁰⁸ Cf. U. Simon, *Jonah*, 22.

8.3.2 *Elías y Jonás, profetas que se lamentan por el sufrimiento que acarrea el ministerio profético*

En segundo lugar, la rebeldía de los profetas se expresa mediante un género literario característico, como es la lamentación profética. Buena parte de la crítica ha mostrado la relación existente entre las confesiones de Jeremías (Jer 15,10-21; 20,7-18) y las quejas elevadas por Elías y Jonás, que también pronuncia Moisés (Nm 11,15).¹⁰⁹ En el capítulo uno del presente trabajo apuntábamos que una de las propuestas surgida en el debate acerca del género literario de 1 Re 19 es, precisamente, considerarlo una lamentación.¹¹⁰ Aunque la hipótesis de trabajo del capítulo siete ha sido clasificar el capítulo como *“escena-tipo” teofanía, no es menos cierto que la queja de Elías en 1 Re 19,4 se ajusta, si no a la forma, sí al contenido del género lamentación, y lo mismo podríamos decir de Jon 4,3.8.

A nuestro juicio, ambos textos reflexionan en torno al sufrimiento personal que acarrea el ministerio profético. Aunque no coincidimos con la clasificación que Del Olmo realiza de la narración teofánica de 1 Re 19 como relato “atípico” de vocación, al final de su análisis realiza una observación que también podría describir el libro de Jonás:

Pero el relato [se refiere a 1 Re 19] reproduce mucho más que un “momento” o una experiencia; reproduce el sentido de toda una existencia y situación profética...¹¹¹

Como trataremos de argumentar a continuación, a Elías y Jonás les mueve la profunda decepción ante un Dios que no actúa de acuerdo a sus expectativas¹¹² y que, en consecuencia, no merece ser servido por profetas como ellos.¹¹³ Dos evidentes *alusiones intertextuales nos ocuparán en las páginas finales de este capítulo: en primer lugar, el sueño en el que caen ambos profetas,¹¹⁴ trasunto de la muerte, para detenernos con más detalle en la *transvalorización que produce la queja pronunciada por Jonás.

¹⁰⁹ Cf. E. von Nordheim, “Ein Prophet”, 169; P. Buis, *Rois*, 154. T. Seidl, “Mose und Elija”, 23; J. Briend, “Expérience de Dieu”, 37; U. Simon, *Prophetic Narratives*, 209s; B. Green (ed.), *Jonah's Journeys*, 94, entre otros.

¹¹⁰ Cf. G. Hentschel, *Die Eljaberzählungen*, 99-104; *1 Könige*, 102s.

¹¹¹ G. del Olmo, *La vocación del líder*, 164.

¹¹² G. Savran, *Encountering the Divine*, 222.

¹¹³ Así interpreta E. ben Zvi el enfado de Jonás; *Signs of Jonah*, 87.

¹¹⁴ Algunos exégetas que han puesto de relieve esta alusión son J. Magonet, *Form and Meaning*, 67-69; R. Gregory, “Irony and the Unmasking”, 146s.

A) Sueños de muerte. Elías y Jonás realizan la misma serie de acciones al inicio de la *intriga narrativa (1 Re 19,5s; Jon 1,5): huyen y se echan a dormir. Pero no se trata de un sueño reparador, sino anticipo del deseo de acabar con sus vidas. Aunque la *escena podría considerarse una mera expresión de la falta de fuerzas para seguir adelante,¹¹⁵ optamos por interpretar el sueño de ambos profetas en la misma línea que analizábamos la actitud de Elías bajo la retama en el capítulo siete, es decir, como señal de su desesperación y de su rechazo a la voluntad de Yahvé.¹¹⁶ Como queda dicho, la literatura veterotestamentaria asocia en repetidas ocasiones sueño y muerte; de hecho, este sentido traslaticio se aprecia en tres de los verbos empleados en sendas narraciones –שָׁכַב, יָשָׁן y יָרַם–.¹¹⁷

Al comparar el vocabulario empleado en 1 Re 19,5s y Jon 1,5s descubrimos un ejemplo más del recurso a la hipérbole que caracteriza el estilo narrativo de Jonás. Ambos textos coinciden en el uso del mismo verbo, שָׁכַב (q.), “tumbarse”, para narrar la acción de ambos profetas. Pero si en el primer caso se emplea el verbo יָשָׁן (q.), “dormir”, “descansar”, que remite al sueño habitual de quien se tumba para descansar,¹¹⁸ en Jon 1,5s encontramos el más excepcional יָרַם (ni),¹¹⁹ que puede traducirse por “caer en un profundo sueño”.¹²⁰ La localización de la *escena refleja este mismo progresivo hundimiento simbólico: Elías duerme en el suelo bajo la retama; Jonás, sin embargo, “baja” al puerto de Jafa, “baja” al barco (1,3) y “baja” a la bodega del barco (1,5) antes de echarse a dormir, movimiento que vuelve a repetirse cuando es tragado por el gran pez y permanece durante tres días en el vientre del mismo (2,6) –junto al uso metafórico del verbo יָרַם, nótese los términos que aluden

¹¹⁵ Así C. F. Keil, *Könige*, 211; H. Gressmann, *Älteste Geschichtsschreibung*, 268. Wohlgelernter habla de “escapismo”; “Death Wish in the Bible”, 134.

¹¹⁶ Cf. J. Magonet, *Form and Meaning*, 67-69; T. M. Bolin, *Freedom beyond Forgiveness*, 80.

¹¹⁷ U. Simon, *Prophetic Narratives*, 202s.

¹¹⁸ Cf. F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “יָשָׁן”, *BDB*, 445; L. Alonso Schökel, “יָשָׁן”, *DBHE*, 342s. Schüpphaus opina que el significado básico de este verbo describe el periodo entre echarse a dormir y despertar; J. Schüpphaus, “יָשָׁן”, *TWAT* III, col. 1033.

¹¹⁹ Este verbo solo se encuentra siete veces en la BH, dos de ellas en el libro de Jonás.

¹²⁰ F. Brown, S. R. Driver y Ch. A. Briggs, “יָרַם”, *BDB*, 922; L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas* II, 1018. En opinión de Oeming se podría establecer la siguiente gradación: 1) נִים designa el sueño ligero; 2) שָׁנָה/שָׁנָה describe la fase REM caracterizada por los movimientos oculares, cuando tienen lugar los sueños; y finalmente 3) תַּרְדֵּמָה remite al sueño profundo; M. Oeming, “תַּרְדֵּמָה”, *TWAT* VII, col. 359. Los LXX enfatizan la comicidad de la escena añadiendo que Jonás estaba roncando: καὶ ἐκάθευδεν καὶ ἔρρευγεν.

a las profundidades en el salmo de Jonás: מִבְּטֵן שְׂאוֹל (v. 2), מִצּוֹלָה (v. 3) y תְּהוֹם (v. 5)–.¹²¹

B) Deseos de muerte. Sin duda, la *alusión intertextual más relevante entre los profetas Elías y Jonás es el deseo expresado por ambos de morir, puesto de manifiesto por buena parte de la exégesis.¹²² El análisis psicologizante ha resaltado los sentimientos de angustia y autocompasión que parecen caracterizar a ambos profetas y, como en el caso de Elías,¹²³ ha cuestionado la salud mental de Jonás. Por ejemplo, Von Rad afirma que “Jonás es problemático y complicado psicológicamente”.¹²⁴ No es difícil encontrar a exégetas que formulan opiniones peyorativas sobre este profeta, considerado “ridículo”, “patético”, “obstinado” y “con prejuicios” por S. McKenzie,¹²⁵ aunque en los últimos años ha habido un cambio significativo en la crítica y cada vez más autores reivindican a Jonás como profeta dispuesto a sacrificarse por su pueblo.¹²⁶

Más allá de tales valoraciones, la clave de lectura de 1 Re 19,4 y Jon 4,3.8 es sin duda el tópico profético advertido en Nm 11,15 y Jer 20,14 en el capítulo siete del presente trabajo, aunque el libro de Jonás ha distanciado los dos elementos que se encontraban unidos en la *intriga narrativa de 1 Re 19. En apenas dos versículos, Elías se recuesta bajo la retama, suplica poner fin a su vida y se echa a dormir (1 Re 19,4-5a); sin embargo, Jon sitúa “sueño” y “lamentación” en los dos extremos de la *trama: duerme profundamente en el cap. 1 –situación inicial– y suplica morir por dos veces en el cap. 4 –resolución–. A pesar de esta diferencia estructural, ambos

¹²¹ El paralelismo narrativo más próximo a la bodega del barco y al vientre del pez de Jon 1s es, sin duda, la cueva en la que se refugia Elías (1 Re 19,9).

¹²² Cf. J. Magonet, *Form and Meaning*, 69; M. Cogan, *1 Kings*, 451; H. Ch. Brichto, *Toward a Grammar*, 141; J. M. Sasson, *Jonah, 283-286 et passim*; A. J. Band, “Swallowing Jonah”, 187; J. A. Bewer, *Jonah*, 57; U. Simon, *Jonah*, 33, entre otros.

¹²³ Cf. las notas sobre la salud mental de Elías según Gunkel y Chávez en los apartados 4.2.1 y 4.3.4, respectivamente.

¹²⁴ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (Salamanca 1976) 369. Cf. B. A. Jones, *The Formation of the Book of Twelve: A Study in Text and Canon* (Atlanta 1995) 164.

¹²⁵ Cf. S. McKenzie, “The Genre of Jonah”, en H. Wallace y M. O’Brien (eds.), *Seeing Signals, Reading Signs: The Art of Exegesis: Studies in Honour of Antony F. Campbell, SJ for His Seventieth Birthday* (Londres 2005) 159-171.

¹²⁶ Cf. D. N. Freedman, “Did God Play a Dirty Trick on Jonah at the End?”, *BR* 6/4 (1990) 26-31; J. M. Sasson, *Jonah, ad hoc*; S. Frolov, “Returning the Ticket: God and His Prophet in the Book of Jonah”, *JSOT* 86 (1999) 85-105; Y. Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives, ad hoc*; T. M. Bolin, “Eternal Delight and Deliciousness: The Book of Jonah After Ten Years”, *JHS* 9 (2009) artículo 4.

relatos coinciden en un aspecto muy importante: el deseo de morir surge al finalizar una dramática actuación profética. Tras la ordalía del Carmelo, Elías ha degollado a los profetas de Ba'al y se ha visto obligado a huir ante las amenazas de la reina Jezabel para salvar su vida, lo que le ha conducido al desierto. Jonás, por su parte, ha predicado a los habitantes de Nínive en contra de su voluntad tras un accidentado viaje y aguarda la destrucción de la ciudad en los alrededores.

La formulación de Jon 4,3b parece una hipérbole melodramática del lamento profético, ya que la narración de Jon extrema el tono quejoso del *micro-relato de 1 Re 19,3b-8 hasta en los más pequeños detalles:

- 1) Elías verbaliza en una única ocasión su deseo de morir (1 Re 19,4b), no así Jonás. La primera vez se encuentra al comienzo del libro, cuando en medio de la tempestad, recién arrancado del sueño y reconociéndose culpable, Jonás se ofrece para ser arrojado por la borda para salvar a quienes viajan en el barco, lo que equivale a una muerte segura (cf. Jon 1,12). De nuevo, *Mekilta de Rabbi Ismael* ofrece una imagen más benévola de los profetas y exculpa a Jonás, convirtiendo su deseo de morir en un sacrificio a favor del pueblo:

*R. Natán dice: No marchó Jonás sino con intención de perecer en el mar, porque se dice: Y les dijo, cogedme y arrojadme al mar (Jon 1,12). Y así se encuentra que los patriarcas y los profetas ofrecieron sus vidas por Israel.*¹²⁷

El resto de ocasiones se concentran en el último capítulo, cuando la salvación de Nínive lo contraría hasta el punto que desea la muerte y el ricino marchito lo conduce a la desesperación. Jonás pide explícitamente morir en 4,3s, repitiendo en el v. 8 parte de la sentencia anterior...

(Jon 4,3) וְעַתָּה יְהוָה קַח־נָא אֶת־נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי

(Jon 4,8) טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי

...además de enfatizar su queja ante Yahvé con las siguientes palabras:

(Jon 4,9) הֵיטֵב חָרָה־לִּי עַד־מוֹת

¹²⁷ T. Martínez Sáiz, *Mekilta de Rabbi Ismael*, 8.

- 2) La formulación lingüística de 1 Re 19,4 y Jon 4,3 se asemeja en la estructura gramatical. Youngblood¹²⁸ ofrece los siguientes paralelismos:

	CLÁUSULA COMPARATIVA	CLÁUSULA CAUSAL	SUSTANTIVO נֶפֶשׁ	VERBO לָקַח
1 Re 19,4b	לֹא-טוֹב אֲנִכִּי מֵאֲבֹתַי:	כִּי	נֶפֶשִׁי	קָח
Jon 4,3b	טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי	כִּי	אֶת-נַפְשִׁי מִמֶּנִּי	קָח-נָא

Tabla 25. Paralelismos estructurales entre 1 Re 19,4b y Jon 4,3b, según K. J. Youngblood.

Pero junto a estos cuatro paralelismos estructurales cabe destacar que, en línea con la tendencia a la hipérbole del resto de la obra, la fraseología de Jon es más intensa que la elíánica:

- Encontramos la interjección deprecativa נָא, ausente en 1 Re 19, que añade un matiz bien de súplica, bien de urgencia, a la acción solicitada.¹²⁹ Comparado con Elías, Jonás es más vehemente a la hora de suplicar que Yahvé acabe con su vida.
- 1 Re 19,4 emplea el sustantivo נֶפֶשׁ para sustituir al pronombre personal en la narración previa al discurso directo, que anticipa las palabras de Elías:

וְהוּא־הֵלֵךְ בְּמִדְבָּר דֶּרֶךְ יוֹם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב תַּחַת רֶתֶם
 (אָחַת) [אָחַד] וַיִּשְׂאֵל אֶת-נַפְשׁוֹ לָמוֹת וַיֹּאמֶר רַב עָתָה יִהְיֶה
 קָח נַפְשִׁי כִּי-לֹא-טוֹב אֲנִכִּי מֵאֲבֹתַי:

Se trata del mismo término que apreciamos en boca del profeta. El uso del sustantivo נֶפֶשׁ por duplicado enfatiza la angustia interior del profeta, que pronuncia su deseo de morir. Por su parte, el texto de Jon emplea el siguiente idiomatismo, a menudo sin traducción en las versiones bíblicas actuales:¹³⁰ נֶפֶשִׁי מִמֶּנִּי,¹³¹ que trata de expresar el desgarramiento interior, la disociación que

¹²⁸ K. J. Youngblood, *God's Scandalous Mercy*, 164.

¹²⁹ T. Muraoka y P. Joüon, *Gramática*, §105c; Cf. L. Alonso Schökel, “נָא”, *DBHE*, 471.

¹³⁰ La Septuaginta procura traducir el idiomatismo hebreo con el siguiente giro: λαβὲ τὴν ψυχὴν μου ἅπ' ἐμοῦ. En su traducción al alemán popular, Lutero lee *So nimm doch nun, HERR, meine Seele von mir*, mientras que la primera KJV traduce *Therefore now, O LORD, take, I beseech thee, my life from me*.

¹³¹ En opinión de U. Simon, se trata de un caso único en la BH; *Jonah*, 38.

sufre el profeta ante lo que percibe como una experiencia profundamente traumática.

- c) La cláusula final incluye en ambos casos el adjetivo טוב, aunque se produce una contraposición intencionada entre la formulación negativa de 1 Re 19,4b y la positiva de Jon 4,3b. Dado la *ironía estructural que recorre todo el libro, puede que las palabras de Jonás מוֹתִי מֵחַיִּים טוב inviertan de forma trágica una de las afirmación típicas de la literatura sálmica, donde el orante prefiere la misericordia, la presencia de Yahvé, etc., a la propia vida:

Pues vale más tu lealtad que la vida [כִּי טוֹב חֶסֶדְךָ מֵחַיִּים],
te elogiarán mis labios. (Sal 63 [62],4)

De acuerdo a nuestro análisis anterior, Elías argumenta su deseo de morir apelando a la generación del desierto que debido a su infidelidad no pudo entrar en Canaán.¹³² El incumplimiento de la Alianza sirve de trasfondo al fracaso del profeta y explica su hastío en clave dogmático-religiosa, en línea con el contexto que caracteriza las quejas de Moisés. Sin embargo, Jonás está más próximo a las confesiones de Jeremías (Jer 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,1-18) o las quejas de Job (Job 3,1.21-22; 6,8s; 7,8-10.15.20s; 10,1.18s; 14,13; 17,13-16), las cuales parecen enfocar el drama humano desde la teodicea y situar la lamentación en un marco existencial de búsqueda de sentido individual. Jeremías, Job y Jonás prefieren la infra-existencia somnolienta y entre sombras del She'ol a seguir adelante con sus vidas, de ahí que algunos interpreten Jon 4,3b como un deseo/intento de suicidio, traduciendo libremente por “quitarse la vida”.¹³³

Apreciamos, además, una evidente *transvalorización en las razones que conducen a la desesperación a uno y otro profeta:¹³⁴ si Elías ha perdido toda esperanza de que el pueblo se convierta y se siente un profeta fracasado ante el rechazo de su mensaje,¹³⁵ Jonás se lamenta por haber logrado un éxito indeseado. El sufrimiento del primero se debe a la incredulidad de Israel; el sufrimiento del segundo, a la credulidad de los ninivitas, con lo que se invierte el tópico del profeta

¹³² Véase el comentario a la expresión כִּי-לֹא-טוֹב אֲנֹכִי מֵאֲבֹתִי al final del apartado 6.3.1.2.

¹³³ Cf. D. K. Wohlgelemer, “Death Wish in the Bible”, 132.

¹³⁴ Cf. S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament* (Nueva York 1920) 325; P. P. Jenson, *Obadiab, Jonah, Micah*, 86; K. J. Youngblood, *Jonah: God's Scandalous Mercy* (Grand Rapids 2013) 164.

¹³⁵ G. Savran, *Encountering*, 63.145s.

que se ve tentado a abandonar su vocación ante el fracaso de su misión —como es el caso de Elías o Jeremías—. En el cap. 4, tras la razón aparentemente pueril de desear la muerte al marchitarse la planta que le cobijaba (4,8s) se esconde la verdadera razón de la desesperación de Jonás: el celo del profeta no se ve recompensado por la ejecución inminente del juicio que acaba de pronunciar sobre la ciudad pecadora. Por el contrario, exégetas como Frolov rechazan esta interpretación acusándola de anti-judía y ofrecen lecturas alternativas al deseo de morir expresado por Jonás. Aquél explica Jon 4,3b del siguiente modo: la salvación de Nínive convierte a Jonás en un lunático o en un falso profeta,¹³⁶ ya que su mensaje no se cumple. La muerte es, en realidad, una medida compasiva hacia el profeta que ha perdido su credibilidad.¹³⁷ En nuestra opinión, Frolov no tiene en cuenta que la narración juega con la polisemia del verbo יָצַח para crear una interesante *“victimización”, tanto del protagonista como del lector. En boca de Jonás, נִהַפְּכֶת significa a todas luces “será destruida/arrasada” (3,4), pero el verbo también significa “cambiar de carácter”. Por tanto, la conversión de la ciudad no invalida al profeta, a no ser en la propia autoconciencia de Jonás, cuya profecía se cumple en un sentido más profundo, aunque no como el profeta esperaba.¹³⁸

Por último, la introducción y la conclusión de Jon 4 están formadas por un diálogo entre Yahvé y Jonás que recuerda el diálogo truncado entre Elías y su Dios. En ambos casos se trata de un tormentoso cruce de palabras que verbaliza el choque de voluntades entre Yahvé y sus profetas y abre la reflexión en torno al auténtico carácter de la divinidad. Como veíamos en la introducción al apartado 7.3, la estructura narrativa de 1 Re 19,9b-14 es simétrica, incluyendo un duplicado *verbatim* que indica la nula influencia que la experiencia teofánica tiene sobre Elías. La lamentación de Jonás también está duplicada, aunque con diferencias, en Jon 4,8s y se cierra con una pregunta retórica que Yahvé dirige al profeta. Este final produce una sospecha en el lector, similar a las que apuntábamos respecto de Elías en capítulos anteriores. Sobre el profeta de Tisbe se ciernen serias dudas en torno a dos graves acontecimientos del ciclo de Elías: si la masacre de los profetas de Ba'al en el

¹³⁶ Así lo interpreta *Pirgê de Rabbi Eliezer*, 10.

¹³⁷ S. Frolov, “Returning the Ticket”, 90ss.

¹³⁸ B. Halpern y R. Friedman, “Composition and Paronomasia in the Book of Jonah”, *HAR* 4 (1980) 189. Aunque Zamora se refiere a la teología de 1-2 Reyes, sus palabras bien podrían aplicarse al caso del profeta Jonás: “las acciones divinas y las humanas se entrelazan estrechamente y pueden incluso aparecer confundidas, pero el progreso histórico-narrativo pondrá al descubierto que Dios siempre está más allá del propio cumplimiento literal de su palabra, sea profética o sea el texto mismo de la Torá”, *Reyes* I, 40.

torrente Quisón y su viaje al Horeb han sido por iniciativa propia, o el cumplimiento a un mandato de Yahvé. En el caso de Jonás, la sospecha recae sobre el mensaje que debe pregonar en Nínive. De hecho, esta sospecha se recoge en *Vida de los profetas*, donde la historia de Jonás se inicia con el siguiente fragmento:

¹ Era de la tierra de Kariatmaus, cerca de la ciudad de los gentiles, Azoto, junto al mar.
² Vomitado por la ballena, se marchó a Nínive. Y a la vuelta no permaneció en su tierra, sino que tomó a su madre y se instaló en Tiro, zona de pueblos extranjeros. ³ Pues se decía: “Así quitaré mi oprobio, puesto que he mentado al profetizar contra Nínive, la gran ciudad”.¹³⁹

En el relato bíblico, las palabras de Yahvé (Jon 1,2) presuponen un mensaje condenatorio, ya que menciona la maldad de los ninivitas, pero el lector solo sabe que el profeta es enviado a

וְקָרָא עָלֶיהָ כִּי עָלְתָה רַעְתָּם לְפָנַי

Cuando Jonás recibe por segunda vez la misma orden, el narrador oculta de nuevo el contenido del mensaje, ya que Yahvé se refiere a él de forma elíptica como

אַתְּ־הַקְרִיאתָ אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר אֵלֶיךָ (Jon 3,2)

En Jon 3,4 escuchamos el escueto mensaje de juicio sin remisión posible en boca de Jonás, pero en lugar del típico esquema de repetición *verbatim* que corrobore la veracidad de la predicación profética¹⁴⁰ encontramos la inmediata conversión de la ciudad con el rey a la cabeza, que invalida la cuenta atrás promulgada por el profeta. Puede que nos encontremos ante una nueva autocrítica, en este caso a la imagen del profeta furibundo que pone en el centro de la predicación, no la llamada a la conversión, sino el anuncio de desgracias futuras. Siglos de tradición profética habrían conducido a una aporía teológica que el libro de Jonás expresa con el humor que le caracteriza, ya que lo que mantuvo viva dicha tradición durante tanto tiempo fue, paradójicamente, su fracaso. La deslealtad del pueblo legitimó la necesaria y prolongada actuación de los profetas, pero estos habrían perdido su sentido si el pueblo se hubiera mantenido fiel a la Alianza. La conversión, fin último de la predicación profética, sitúa la misericordia de Yahvé en el centro de la teología veterotestamentaria y desplaza las amenazas de castigo a los márgenes junto con el profeta que las anunció. Eso es precisamente lo que le sucede a Jonás al final del libro.

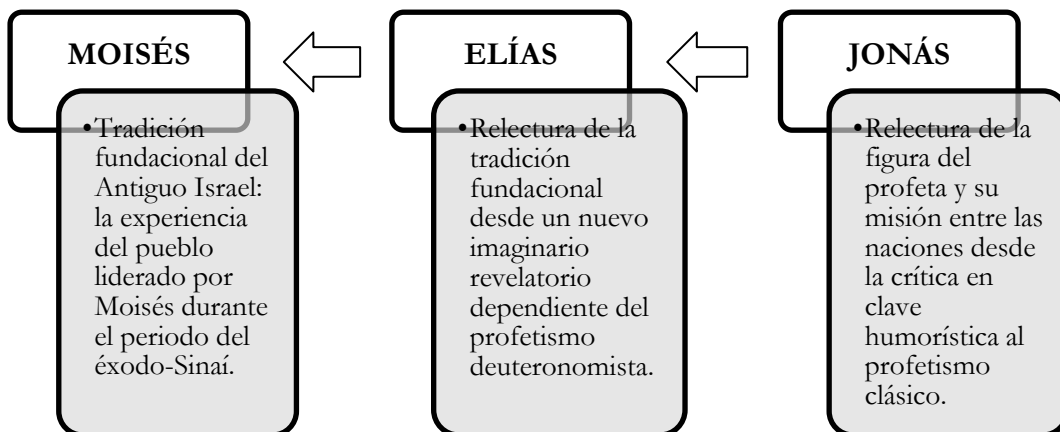
¹³⁹ *Vida de los profetas* 10,1-3, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del AT II*, 520.

¹⁴⁰ Cf. el comentario al respecto en la sección 6.3.2.

CONCLUSIONES FINALES

“Los héroes clásicos han ido a pasearse en el Callejón del Gato. [...] Los héroes clásicos reflejados en espejos cóncavos dan el esperpento.”

Que los escritores bíblicos no escribieron en el vacío no resulta una novedad para nadie, y el caso de Elías no es una excepción: la narración teofánica de 1 Re 19 se miró en “el héroe clásico” de Moisés para encontrar las claves de lectura de su propio tiempo y configurar desde posicionamientos críticos con el pasado un nuevo modelo revelatorio y de encuentro con Yahvé en la tradición de los profetas. Del mismo modo, Jonás acudió a la figura de Elías –entre otros– para reflexionar sobre el sentido de la misión profética en los nuevos tiempos del post-exilio. Aunque el presente trabajo no se inspira en la figura del esperpento de Valle Inclán en sentido estricto, hemos empleado la metáfora del **espejo deformante** de forma recurrente para ilustrar el complejo entramado que produce la lectura intertextual de las figuras de Moisés, Elías y Jonás:



Las relaciones que se establecen entre estos tres grandes personajes veterotestamentarios no deben entenderse en un sentido meramente lineal, sino como un juego referencial que el lector informado establece a partir de su *enciclopedia personal, lo que le permite identificar y activar las *alusiones verbales y onomásticas, los *ecos temáticos, las estructuras discursivas, etc., para establecer relaciones más complejas que una simple dependencia directa, tal y como la Crítica de las Fuentes afirma de la evolución textual. Frente a la exégesis tradicional, que a menudo obliga a elegir entre “lo uno o lo otro”, la intertextualidad nos aproxima a la forma natural en que todo lector se acerca a las narraciones bíblicas, es decir, activando múltiples *hipotextos a un tiempo que producen intersecciones entre los

diferentes *pactos de lectura. Las conclusiones de los tres ejercicios de análisis intertextual ofrecidos no son mutuamente excluyentes, sino que generan una serie de referencias cruzadas que profundizan en forma de espiral en los múltiples ecos y las alusiones textuales, lo que posiblemente ha provocado un efecto un tanto redundante hacia el final del trabajo. No obstante, tales referencias no han recibido la suficiente atención en el trabajo, ya que han quedado fuera de nuestra investigación las posibles relaciones que se establecen entre Moisés y Jonás al margen de 1 Re 19, relato que ha sido el hilo conductor del trabajo.

Frente a la exégesis clásica, que interpreta las relaciones entre Moisés, Elías y Jonás al estilo de una competición entre la responsabilidad profética o la virtud moral de las “vidas de santos”, el análisis intertextual nos ha posibilitado un **abordaje más complejo a partir del concepto genettiano de **“transvalorización”***, que trata de evitar una interpretación superficial de los paralelismos entre los diferentes protagonistas y nos adentra en las sutiles transformaciones que las figuras de Elías y Jonás sufren, alejándose del modelo idealizado de Moisés hasta convertirse en ejemplos más cercanos a nuestra sensibilidad contemporánea y generar la simpatía del lector, ya que terminan siendo “hombres como nosotros” (cf. Sant 5:17), en ocasiones temerarios y confiados, en ocasiones apocados y suspicaces. Este es otro de los aspectos que ha quedado fuera de nuestro trabajo, a saber, el efecto que las figuras de Moisés, Elías y Jonás producirían en diferentes tipos de lector contemporáneo, ya que el lector ideal que presupone el análisis intertextual es un lector informado, familiarizado no solo con la BH, sino también con las tradiciones subyacentes a las narraciones objeto de estudio.

Nuestro análisis también ha puesto de relieve **la distancia crítica** que las figuras de Elías en 1 Re 19 y la del profeta Jonás en el libro homónimo toman de dos tradiciones fundacionales de la BH, como son la teofanía del éxodo-Sinaí y el profetismo clásico. A lo largo de los últimos tres capítulos hemos tratado de dar razón de las disonancias existentes en los textos debido a la presencia de diferentes puntos de vista en el texto bíblico, aunque nuestro trabajo no ha resuelto una de las cuestiones claves a la hora de interpretar los relatos, como es la identificación de los grupos proféticos deuteronomistas que se encuentran detrás del cambio de imaginario teofánico que se produce en 1 Re 19 y que contrasta con parte de la tradición eliánica, así como de la relectura de la misión profética en los nuevos tiempos del postexilio que propone el libro de Jonás. Los resultados de nuestro

análisis intertextual deberían ser, en consecuencia, ampliados y contrastados mediante el estudio socio-histórico de ambos contextos.¹

En este sentido, la lectura atenta del texto que hemos realizado a lo largo de nuestro trabajo no debe confundirse con una lectura dirigida por pretensiones armonizadoras o con una lectura canónica, ya que como escribe Berlín en un tono intencionadamente provocador:

Esta aproximación [refiriéndose al análisis narrativo] [...] no es un rechazo piadoso de la Crítica de las Fuentes. Es incluso más radical en cierto sentido, ya que la Crítica de las Fuentes, quizá para compensar su aparente falta de reverencia, siempre ha enfatizado la fidelidad del redactor; éste no era libre para editar sus fuentes y recogió fielmente lo que tenía ante él (en forma oral y/o por escrito). Pero sobrevalorar la piedad del redactor supone infravalorar el valor literario de su obra. Analizar el relato tal y como está, como un todo integrado, como una composición deliberada y de calidad literaria, supone otorgar al redactor o al autor una total libertad sobre sus materiales.²

La lectura intertextual realizada viene a confirmar que las pretensiones de las diferentes narraciones bíblicas que configuran la BH entran en conflicto, no solo debido al origen diverso de sus fuentes, sino sobre todo debido a la intencionalidad redaccional que organiza la trama narrativa, ya sea dentro del mismo libro –como veíamos al respecto del ciclo de Elías en el capítulo 6– o cuando se ponen en relación con “los héroes clásicos”, como el caso de Moisés y Elías –capítulo 7– o Elías y Jonás –capítulo 8–.

No obstante las observaciones previas realizadas sobre la interpretación tradicional, nuestro trabajo no se sitúa como una alternativa a la exégesis realizada con anterioridad. Como se reseñaba en capítulos anteriores, esta tesis es una prueba del **eclecticismo** que caracteriza las nuevas lecturas literarias, que en nuestro caso se construye sobre los resultados de la exégesis histórico-crítica, piedra angular de la interpretación bíblica contemporánea. Coincidimos con Berlín, cuando afirma que los métodos histórico-críticos y las nuevas lecturas literarias deben entablar un diálogo que sin duda corrige, equilibra y enriquece el análisis: si la crítica redaccional evita caer en una lectura maximalista que niega la existencia de tradiciones previas al texto, la aproximación sincrónica previene de atomizar las fuentes cuando ciertos aspectos de la narración se explican de forma más convincente como rasgos

¹ Para una hipótesis al respecto, cf. P. Zamora, *Reyes* I, 30.

² A. Berlín, *Poetics*, 81s.

estilísticos intencionales.³ En esta misma línea, Polzin y Rothman proponen analizar el texto bíblico de forma multidisciplinar y sugieren no sin ironía:

*¿Qué pasaría si [...] el anciano historiador y los recién nacidos críticos literarios tuvieran que interpretar textos bíblicos específicos a la luz de la exégesis tradicional desarrollada por los sabios rabinos de la antigüedad?*⁴

El análisis previo a la aplicación de la teoría de la *transtextualidad genettiana ha consistido en delimitar y fijar el texto objeto de estudio mediante dos perspectivas complementarias que provienen de campos diversos. Por un lado, el análisis narrativo nos ha ofrecido los criterios de delimitación para marcar el comienzo y el final de la teofanía y nos ha permitido delinear la intriga que dirige la trama de 1 Re 19, así como sacar a la luz sus características retóricas más notables. La aplicación del *esquema quinario de Adam y la *“escena-tipo” teofanía ha puesto de manifiesto que 1 Re 19 es una narración excepcional en muchos sentidos, tal y como el análisis posterior ha venido a confirmar. Por otro lado, la Crítica Textual nos ha facilitado resaltar las peculiaridades estilísticas del TM que lo diferencian de los LXX, al tiempo que optábamos por unas variantes textuales en lugar de otras, que a nuestro juicio tienen una intencionalidad narrativa y/o teológica.

Llegando al núcleo de nuestra investigación, el aparato teórico que Genette desarrolló en torno al **concepto de *transtextualidad** nos ha ayudado a analizar con rigor metodológico los tipos de relación intertextual que se establecen entre

³ Cf. M. Sternberg, *Poetics*, 13; J. Barr, “The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship?”, en J. C. de Moor (ed.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (Leiden 1995) 1-14; U. Berges, “Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese”, *BiKi* 62/4 (2007) 249-252; A. Groenewald, “Old Testament Exegesis: Reflections on Methodology”, *HTS* 63/3 (2007) 1017-1031; J. Barton, *The Nature of Biblical Criticism* (Louisville 2007); B. Becking, “No More Grapes from the Vineyard? A Plea for a Historical-Critical Approach in the Study of the Old Testament”, en *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History* (Gotinga 2007) 35-51. Nos distanciamos así de los postulados de exégetas como D. M. Dunn, el cual critica el uso de los resultados de los métodos histórico-críticos a la hora de analizar textos narrativos asemejándolo a sacar un conejo de la chistera, es decir, a encontrar una salida fácil a problemas interpretativos aparentemente irresolubles. Al hablar de la problemática de 1 Sm 21,19, D. M. Gunn apunta que “cuando se leen los libros de Samuel en su forma definitiva [...] no se puede despachar esta cuestión a la ligera (a no ser que el lector quiera sacar conejos histórico-críticos de la chistera)”, D. M. Gunn, “New Directions”, 417. En esta misma línea, N. Glover anota en su artículo dedicado a analizar la narración del ciclo de Elías que “cuando el relato elude la interpretación, ¡corre a protegerte con la Crítica de las Fuentes!, “Elijah versus the Narrative of Elijah”, 460 n. 38.

⁴ R. M. Polzin y E. Rothman (ed.), *The Biblical Mosaic. Changing Perspectives* (Filadelfia 1982) 3.

Moisés, Elías y Jonás, clasificándolos en tres niveles de abstracción. En el nivel más bajo o intertextual se sitúan las *alusiones verbales y onomásticas, fácilmente identificables, que indican la co-presencia de un texto en otro –el relato de la sequía (1 Re 17s) y Éx 33,18-23; 34,29-35; Nm 11,11-15 en el caso de de 1 Re 19; el *micro-relato de 1 Re 19,3b-8 para el libro de Jonás–. Aunque la exégesis intra-bíblica –el modelo más “tradicionalista” o conservador de análisis intertextual– suele circunscribirse al estudio de las *alusiones, en nuestro caso hemos dado un paso más al considerar que tales *alusiones fundamentan las relaciones que se producen en el nivel de la *hipertextualidad, donde hemos analizado las numerosas *transvalorizaciones que se aprecian a lo largo de las narraciones protagonizadas por Elías –incluso dentro del propio ciclo dedicado al profeta de Tisbe– y Jonás, enriqueciendo y haciendo progresar la figura del profeta rebelde veterotestamentario. En este punto hemos incluido una modesta aportación operacional propia, como es la herramienta de análisis que hemos denominado *“patrón intertextual”, consistente en el conjunto de acciones desarrolladas por los protagonistas de un *micro-relato en un tiempo y/o espacio característicos que presuponen un *pacto de lectura y un *intertexto determinados. El *patrón intertextual incluye *alusiones verbales y onomásticas, acciones y reacciones del protagonista, e incluso hace de la propia *intriga narrativa un operador más del análisis intertextual.

Pero nuestro trabajo habría quedado incompleto sin el estudio de la *architextualidad, ya que es precisamente en el nivel de las estructuras discursivas donde hemos apreciado las inversiones más notables producidas por el juego de *alusiones y *transvalorizaciones. Como hemos comprobado a lo largo de la segunda parte de la tesis, el narrador bíblico juega con gran habilidad con el *pacto de lectura que establecen los textos para, llegado el caso, convertir al lector en *víctima del relato. 1 Re 19 emplea las convenciones literarias de la *“escena-tipo” teofanía para invertir las expectativas creadas en el lector, frustrar las pretensiones teológicas de textos anteriores y ofrecer como resultado un modo alternativo de concebir el encuentro con la divinidad. Del mismo modo, el libro de Jonás echa mano de las tradiciones proféticas para elaborar una crítica cargada de humor contra los que considera excesos del profetismo del pasado.

Para finalizar, nos proponemos esquematizar en estas últimas páginas las aportaciones del análisis intertextual de los tres últimos capítulos en una serie de tablas precedidas de una breve reflexión sobre los resultados obtenidos y de posibles vías de investigación futuras.

El análisis del **capítulo seis** se ha centrado en los mecanismos de la *hipertextualidad dentro de una misma tradición teológico-literaria, el ciclo de Elías, lo cual nos ha permitido observar cómo el artificio literario desplegado por el narrador camufla el *hipotexto (1 Re 17s) como parte de una secuencia lógica de acontecimientos y pone en diálogo tradiciones diversas protagonizadas por el profeta de Tisbe que corrigen el excesivo triunfalismo del relato de la sequía. Para este primer ejercicio de análisis intertextual han sido de gran importancia los hilos conductores que atraviesan la trama narrativa del conjunto de 1 Re 17s y 1 Re 19. A partir de la identificación de una serie de *alusiones verbales –algunas de ellas muy singulares– y del contraste entre la actuación de Elías en los relatos de 1 Re 17s y 1 Re 19 hemos visto cómo las tradiciones subyacentes a este último capítulo hacen progresar la narración a partir de los cuatro *patrones intertextuales que actúan como hilos conductores y unificadores de la más amplia *trama narrativa del ciclo elíánico. En términos intertextuales, el resultado es un juego de espejos deformantes o transvalorizaciones que permiten evolucionar al personaje del profeta Elías, ofreciendo rostros contradictorios a lo largo de la narración. El profeta amenazante que se arroga derechos exclusivos sobre la divinidad y que actúa movido por un celo excesivo en 1 Re 17s se convierte en el cap. 19 en un profeta atemorizado que se resiste a cumplir la voluntad de Yahvé y se niega a reconocer que no es el único yahvista dispuesto a obedecerle.

Por otra parte, el análisis en clave intertextual de las convenciones teofánicas características del “dios de la tormenta” dentro y fuera de la BH nos ha permitido llegar a la conclusión de que el rechazo de los tres fenómenos teofánicos tradicionales no solo responde a la polémica anti-idolátrica que caracteriza el macro-relato de 1 Re 17-19, sino que también relee críticamente las manifestaciones teofánicas propuestas en el relato de la sequía, que incluyen la tormenta y el fuego. En 1 Re 19 emerge un Yahvé que se revela en el silencio, en contraposición al dios atronador del ciclo mitológico ugarítico de Ba‘al y Anat, pero también al Yahvé que hace llover fuego del cielo y que con ello parece legitimar simbólicamente la violencia extrema que Elías ejerce en el episodio del Carmelo contra los partidarios de Ba‘al.

Futuros trabajos podrían aplicar el modelo de análisis basado en los cuatro *patrones intertextuales propuestos –1) la actividad itinerante del profeta en un marco geográfico dominado por el desierto; 2) la lucha por la supervivencia en un mundo amenazado por la muerte de múltiples formas; 3) la crisis de la misión profética en medio de un pueblo inconstante que incumple la Alianza, frente a la importancia de la palabra de Yahvé que dirige el esquema narrativo y teológico “orden-cumplimiento”; y 4) los encuentros teofánicos que Elías protagoniza– al resto de narraciones protagonizadas por Elías, es decir, 1 Re 21; 2 Re 1-2. Ello nos

permitiría comprobar qué características del personaje que protagoniza el relato de la sequía –con toda probabilidad, la narración más antigua– quedan en un segundo plano, qué aspectos novedosos de la actuación profética se incorporan, etc. De especial interés resulta el tipo de relaciones intertextuales que se establecen entre el final del ciclo de Elías y el comienzo del ciclo de Eliseo, apenas apuntadas en nuestro trabajo al analizar el último *episodio de 1 Re 19,19-21.

ARCHITEXTUALIDAD Estructura discursiva	HIPERTEXTUALIDAD Transformación o imitación no declarada de un texto anterior	INTERTEXTUALIDAD Co-presencia de un texto en otro
INTERTEXTOS	HIPOTEXTO	ALUSIONES VERBALES
<p>a) Convenciones literarias y teológicas del ciclo ugarítico de Ba'al, “dios de la tormenta”.</p> <ul style="list-style-type: none"> – Ba'al habita en su palacio situado en la montaña sagrada. – Es una divinidad relacionada con la fertilidad que incluye elementos bélicos. – Las manifestaciones teofánicas asociadas a su presencia son: lluvia, truenos, rayo/fuego, etc. 	<p>Relato de la sequía (1 Re 17-18).</p> <p style="text-align: center;">TRANSVALORIZACIONES</p> <p>a) La actuación itinerante del profeta a lo largo de una ruta circular.</p> <ul style="list-style-type: none"> – El viaje en dirección sur, contraria al lugar de refugio elegido por Yahvé en el relato de la sequía, es iniciativa de Elías. – La ambigüedad simbólico-teológica del desierto tiñe la caracterización del profeta. <p>b) Un mundo agónico.</p> <ul style="list-style-type: none"> – Elías pasa de amenazar y provocar temor a sufrir amenazas y temer por su vida. – La narración cuestiona la credibilidad de Elías a partir de los juramentos de los diferentes personajes (1 Re 17,1.12; 18,10.15), la actuación de Abdías al ocultar a los cien profetas de Yahvé (1 Re 18,13) y su celo excesivo (קִנְיָאֵתִי, 1 Re 19,10.14). – El constante cuidado nutricional de Yahvé (los cuervos y la viuda de 	<p>a) Verbos</p> <ul style="list-style-type: none"> – De movimiento: עָבַר - עָמַד לְפָנַי – “Matar”: שָׁחַט - הָרַג <p>b) Sustantivos</p> <ul style="list-style-type: none"> – Alimentación: עֲנָה - צִפְחָת – Misión profética: קוֹל - דְּבַר – Manifestaciones teofánicas: אֵשׁ - רוּחַ <p>c) Construcciones preposicionales</p> <ul style="list-style-type: none"> – הַלֵּךְ אַחֲרַי – לְפָנַי יְהוּה

ARCHITEXTUALIDAD Estructura discursiva	HIPERTEXTUALIDAD Transformación o imitación no declarada de un texto anterior	INTERTEXTUALIDAD Co-presencia de un texto en otro
<p>b) Convenciones literarias y teológicas de las tradiciones teofánicas hímnicas veterotestamentarias.</p> <ul style="list-style-type: none"> – Yahvé habita en el Horeb. – Las manifestaciones teofánicas asociadas a su presencia son la tormenta, el terremoto y el fuego. Asume, por tanto, la morfología característica del “dios de la tormenta”. 	<p>Sarepta, cf. 1 Re 17; el מִלְאָהּ y el יְהוָה מִלְאָהּ, cf. 1 Re 19,5-8) contrasta con su deseo de morir (1 Re 19,4).</p> <p>c) El desarrollo de la misión profética de Elías en medio de un pueblo inconstante.</p> <p>Se rompe la mecánica del esquema “orden-cumplimiento”. Todas las acciones del cap. 19 son dilaciones, cumplimientos parciales o simples incumplimientos de la voluntad de Yahvé:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Elías viaja al desierto sin haber recibido una orden previa de Yahvé. – Solo obedece las órdenes del מִלְאָהּ la segunda vez (1 Re 19,5-8). – Surgen dudas sobre si el Horeb es el lugar en el que debería estar (1 Re 19,9). – Retrasa cumplir la orden de Yahvé de ponerse en pie (1 Re 19,11a) hasta el v. 13. – No viaja a Damasco. – No nombra a Jazael ni Jehú. – El encuentro con Eliseo es una extraña escena de sucesión profética que muchos dudaban en calificarlo como tal. <p>d) Las manifestaciones teofánicas de Yahvé en sus encuentros con el profeta.</p> <ul style="list-style-type: none"> – 1 Re 19 niega la presencia de Yahvé en dos manifestaciones esenciales para la ordalía del Carmelo: el viento (רוּחַ) y el fuego (אֵשׁ). – El Yahvé ígneo y atronador de 1 Re 18 contrasta con el Yahvé silente del cap. 19. 	

ARCHITEXTUALIDAD

Estructura discursiva

HIPERTEXTUALIDAD

Transformación o imitación no declarada de un texto anterior

INTERTEXTUALIDADCo-presencia de un texto en otro

SÁTIRA

La ordalía del Carmelo es una respuesta al ciclo de Ba'al, al asumir Yahvé sus atributos y cualidades.

- Ba'al duerme y sus sacerdotes son incapaces de despertarle.
- Ba'al fracasa en el intento de enviar fuego sobre la ofrenda y de terminar con la sequía prolongada. Yahvé, sin embargo, demuestra su poder sobre el fuego y la lluvia.

A diferencia de Ba'al, Yahvé se hace presente en el silencio.

El **capítulo siete** se centra en analizar el segundo tipo de intertextualidad más abstracta, en el que las *alusiones onomásticas mosaicas y las convenciones teológico-literarias de la narración teofánica desempeñan un papel fundamental. Para el análisis de la *architextualidad hemos empleado el modelo teórico de la **“escena-tipo”* teofanía propuesto por Savran. Por una parte, la articulación en cuatro fases de dicha **“escena-tipo”* –la preparación de la teofanía, la aparición y el discurso de Yahvé, la respuesta humana a la presencia divina y la exteriorización– nos ha facilitado la identificación, ordenación y sistematización de las diferentes alusiones verbales y onomásticas en 1 Re 19. Se trata de una tarea compleja, ya que el narrador ha recurrido a diferentes *micro-relatos protagonizados por Moisés (Éx 19s; Éx 33,18-23; 34,29-35; Nm 11,14-24) para producir con gran libertad un *intertexto trufado de *alusiones mosaicas que hemos calificado de “cubista”. La lectura intertextual nos ha permitido concluir que las transvalorizaciones resultantes de la figura del profeta de Tisbe –entre las que sobresalen las múltiples desviaciones del esquema “orden-cumplimiento”– sirven para configurar un perfil menos sujeto a un modelo idealizado –Moisés– y por tanto más individualizado, capaz de resistirse, e incluso de rebelarse, a la voluntad de Yahvé. Comienza así a configurarse el arquetipo veterotestamentario del profeta rebelde que seguirá evolucionando hasta llegar a Jonás.

A pesar de la importancia intertextual de las alusiones onomásticas mosaicas, nuestra investigación nos ha llevado a concluir que el marco de referencia no es tanto la “biografía” concreta del personaje, donde buena parte de la exégesis ha situado los contactos entre Moisés y Elías, sino las tradiciones fundacionales del éxodo-Sinaí. En concreto, 1 Re 19 parece situarse críticamente ante las formas tradicionales de revelación de la divinidad, por lo que la aplicación del modelo de Savran nos ha ayudado, por otra parte, a tomar conciencia de la singularidad de la narración teofánica de 1 Re 19. Esta juega tanto con los recursos discursivos del lenguaje teofánico –los verbos עָמַד (q.) y עָבַר (q.), el deíctico הִנֵּה, la expresión לְפָנַי יְהוָה, etc.–, como con la *enciclopedia personal del lector, que una y otra vez cae *víctima del relato. Como hemos visto, la teofanía protagonizada por Elías no solo se desvía de la estructura formal de la **“escena-tipo”*, sino también de los contenidos teológicos característicos de los encuentros teofánicos veterotestamentarios. Sobresale por su singularidad el rechazo de la presencia de Yahvé junto a las tres manifestaciones tradicionales más importantes que aparecen combinadas solo en contadas ocasiones en la BH –אֵשׁ וְרֵעַשׁ וְרוּחַ– y su sustitución por la enigmática expresión קוֹל דְּמַמָּה רַקָּה, que ha ocupado buena parte de la investigación del capítulo. Más cercana al lenguaje poético que al narrativo, la ambigüedad del término קוֹל, el juego paradójico de los sustantivos קוֹל וְדְמַמָּה, así como la sinestesia

producida por los términos auditivos –קול הַמַּנְהִיגָה– y táctil –רֶקֶה– tienen un profundo efecto evocador en el lector. Con toda probabilidad, más que llegar a una conclusión unívoca acerca de lo que sucede en el Horeb, el narrador pretende abrirnos al misterio de la experiencia profética, consistente en una palabra divina inteligible, aunque difícil de escuchar, alejada de las manifestaciones espectaculares de la tradición del éxodo-Sinaí.

El modelo de la *“escena-tipo” teofanía propuesto por Savran permitiría investigar otros encuentros teofánicos protagonizados por profetas en la BH (Is 6; Jer 1; Ez 1-3; etc.) para analizar las posibles *anclas intertextuales y cómo el imaginario revelatorio se contextualiza y evoluciona. Saltando al NT, reviste especial interés intertextual la narración marcana de la transfiguración (Mc 9,2-13), en la que coinciden dos de los personajes analizados –Moisés y Elías– con Jesús.

Otro de los aspectos que merecería una atención posterior se sitúa en el ámbito de estudio de la historia efectual. Si estamos en lo cierto, y 1 Re 19 se posiciona críticamente dentro de la tradición revelatoria veterotestamentaria vinculada al profetismo, es interesante notar que en el caso de la tradición judía Elías se haya vinculado a la escatología, y en el caso de la teología cristiana haya encontrado un espacio privilegiado de reflexión en la teología espiritual, llegando a inspirar corrientes místicas. La cuestión que podría dirigir una investigación ulterior es si en tales desarrollos teológicos se ha perdido su carácter transgresor, o han sido más bien vías para encauzar dichas críticas.

ARCHITEXTUALIDAD Estructura discursiva	HIPERTEXTUALIDAD Transformación o imitación no declarada de un texto anterior	INTERTEXTUALIDAD Co-presencia de un texto en otro
<p data-bbox="241 432 461 459">INTERTEXTO</p> <p data-bbox="181 488 517 695">Convenciones literarias de la teología deuteronomista, entre las que cobra gran importancia el contexto aliancista.</p> <p data-bbox="181 719 517 967">Convenciones literarias y teológicas de la “escena-tipo” teofanía a partir del modelo teórico de análisis propuesto por G. Savran, que identifica cuatro etapas:</p> <ol data-bbox="181 991 517 1235" style="list-style-type: none"> La preparación de la teofanía. La aparición y el discurso de Yahvé. La respuesta humana a la presencia divina. Exteriorización. 	<p data-bbox="949 432 1146 459">HIPOTEXTO</p> <p data-bbox="546 488 1547 552">Combinación “cubista” de textos fragmentarios protagonizados por Moisés (Éx 19s; 33,18-23; 34,29-35; Nm 11,11-15).</p> <p data-bbox="846 587 1249 614">TRANSVALORIZACIONES</p> <ol data-bbox="546 643 1547 1334" style="list-style-type: none"> La preparación de la teofanía. <ul data-bbox="607 687 1547 935" style="list-style-type: none"> Su viaje no es en respuesta a un mandato de Yahvé, sino por iniciativa propia, ante el temor a perder su vida. Esta decisión inaugura una ruptura consistente del esquema “orden-cumplimiento” a lo largo de todo el capítulo que contrasta con la actitud del obediente Moisés. La huida precipitada por salvar su vida choca con el deseo de morir expresado por Elías (1 Re 19,4), lo que ofrece una imagen contradictoria del profeta. La aparición y el discurso de Yahvé. <ul data-bbox="607 999 1547 1334" style="list-style-type: none"> A diferencia de Moisés, Elías acude al Horeb por iniciativa propia, emprendiendo un viaje que podríamos calificar de una peregrinación ficticia o simbólica. El Horeb no es el lugar en el que el profeta debería estar; además, acude motivado por expectativas erróneas. Elías se resiste a situarse junto a la entrada de la cueva cuando Yahvé se lo ordena para que presencie su paso. Yahvé está ausente de los fenómenos naturales asociados a la teofanía del Sinaí, con lo que 1 Re 19 se distancia de las tradiciones mosaicas. 	<p data-bbox="1630 432 1995 459">ALUSIONES VERBALES</p> <p data-bbox="1576 488 2045 624">La mayoría de las alusiones verbales están directamente relacionadas con el intertexto de la “escena-tipo” teofanía:</p> <ol data-bbox="1576 647 2045 1286" style="list-style-type: none"> Marco espacio-temporal: <ul data-bbox="1648 687 2045 839" style="list-style-type: none"> הַר הַאֱלֹהִים חָרַב. Cuarenta días y cuarenta noches. הַמְעַרָה. Lenguaje teofánico: <ul data-bbox="1648 903 2045 1190" style="list-style-type: none"> עָמַד לְפָנַי. לְפָנַי יְהוָה. עָבַר. Yahvé habla de sí mismo en tercera persona. הִנֵּה. פָּנִים. Fenómenos teofánicos: <ul data-bbox="1648 1254 2045 1286" style="list-style-type: none"> אֵשׁ וְרַעַשׁ וְרוּחַ.

ARCHITEXTUALIDAD Estructura discursiva	HIPERTEXTUALIDAD Transformación o imitación no declarada de un texto anterior	INTERTEXTUALIDAD Co-presencia de un texto en otro
	<ul style="list-style-type: none"> – La expresión קוּל דְּמִנְיָהּ דְּקָהּ equivale a un cambio de imaginario revelatorio que deja atrás las teofanías meteorológicas para privilegiar la proximidad, la inteligibilidad y la cotidianeidad del encuentro teofánico, énfasis que podrían asociarse al profetismo clásico. <p>c) La respuesta humana a la presencia divina.</p> <ul style="list-style-type: none"> – En el marco de la peligrosidad potencial del encuentro con la divinidad, la cueva pasa de simbolizar la protección de Yahvé a convertirse en un espacio donde ocultarse de la presencia divina, e incluso una metáfora de la proximidad de la muerte. – El ocultamiento bajo su manto equivale a resistirse a mirar cara a cara a Yahvé. – El diálogo duplicado de 1 Re 19,13b-14 demuestra que el encuentro con la divinidad no ha cambiado a Elías, con lo que el texto se distancia de uno de los tópicos teofánicos más importantes, la transformación con efectos permanentes en la persona que presencia el paso de Yahvé. En este contexto, el deseo de morir expresado en 1 Re 19,4 se convierte en temor a perder la vida a manos de sus enemigos. – A diferencia de otras teofanías protagonizadas por profetas, 1 Re 19 concluye con el envío de tres sucesores (Jazael, Jehú y Eliseo), aunque esto no equivale al abandono del ministerio profético. 	<p>También encontramos alusiones verbales a los relatos de sucesión profética:</p> <ul style="list-style-type: none"> – שָׁרַת. – הַלֵּךְ + אֲחֵרֵי.
		<p>ALUSIONES ONOMÁSTICAS</p> <p>Protagonizadas por Moisés, todas están directamente relacionadas con el intertexto de la “escena-tipo” teofanía.</p> <ol style="list-style-type: none"> a) Marco religioso, caracterizado por la apostasía/idolatría de Israel. b) Moisés y Elías comparten un mismo contexto de profunda crisis personal y colectiva. c) Solo Elías y Moisés experimentan por iniciativa propia una teofanía en el Horeb. d) Ambos desean que Yahvé acabe con sus vidas.

ARCHITEXTUALIDAD Estructura discursiva	HIPERTEXTUALIDAD Transformación o imitación no declarada de un texto anterior	INTERTEXTUALIDAD Co-presencia de un texto en otro
	d) Exteriorización. <ul style="list-style-type: none">– Elías se resiste nuevamente a la voluntad de Yahvé. La narración no concluye con el viaje a Damasco, ni con el nombramiento de los tres sucesores, sino con un micro-relato protagonizado por Elías y Eliseo que no puede considerarse un relato de sucesión profética en sentido estricto.	e) Son personajes solitarios que se refugian en una cueva. f) Se cubren el rostro durante el encuentro teofánico.

Como el capítulo siete, el **capítulo ocho** también está dedicado al análisis *architextual de la tradición elíánica, aunque la posición que 1 Re 19 ocupa en el análisis se ha visto modificada: ya no es el *hipertexto objeto de estudio, como en los capítulos seis y siete, sino uno de los varios *hipotextos empleados por el atípico libro de Jonás –en concreto, 1 Re 19,3b-8–, lo que genera un *intertexto propio con el que establece un diálogo crítico cargado de ingenio.

A pesar del evidente tono humorístico de la obra, nuestro punto de partida no ha sido la noción de parodia, sino la de **“pastiche”*, término genettiano que se define como la imitación de un género literario muy cercano a la caricaturización que pretende ser percibida como tal. La razón es que Jonás muestra de forma mucho más explícita que 1 Re 19 su intención de ser leído de forma intertextual, es decir, buscando la complicidad del lector y forzándole a que active su *enciclopedia personal. Las alusiones verbales tomadas del lenguaje profético, como la fórmula de acontecimiento *וַיְהִי דְבַר־יְהוָה*, desempeñan un papel importante a la hora de establecer las relaciones intertextuales, pero como se aprecia en la tabla adjunta sobresalen las alusiones onomásticas elíánicas, de modo especial los reiterados desvíos del esquema “orden-cumplimiento” –como la huida en dirección contraria al lugar en que debería ejercer su ministerio profético– y la lamentación en la que Elías y Jonás suplican acabar con sus vidas.

La conclusión de nuestra investigación es que el libro de Jonás es resultado de la evolución del Jonás de 2 Re 14,25 hasta convertirse en una versión hiperbólica de su mentor, Elías. Pero, como en el caso de la relación entre Moisés y Elías, las *anclas que se han seleccionado y las constantes *transvalorizaciones que caracterizan la narración trascienden la biografía de ambos personajes para evocar un aspecto paradigmático de la tradición profética: la rebeldía y la consecuente desobediencia a un Dios que se ha vuelto incomprensible.

Han quedado fuera de nuestro estudio otras figuras igualmente importantes a la hora de analizar cómo Jonás imita los modos y los temas del profetismo clásico, entre las que sobresale Jeremías. Del mismo modo, Elías también es susceptible de ser leído a la luz de este profeta, lo cual nos permitiría analizar con más detalle la evolución del arquetipo del profeta rebelde en diferentes marcos narrativos, ya que apenas hemos apuntado los elementos comunes a los dos extremos del arco temporal, su origen en los profetas anteriores –Elías– y su resultado final en el postexilio –Jonás–.

ARCHITEXTUALIDAD	HIPERTEXTUALIDAD	INTERTEXTUALIDAD
Estructura discursiva	Transformación o imitación no declarada de un texto anterior	Co-presencia de un texto en otro
INTERTEXTO	HIPOTEXTO	ALUSIONES VERBALES
<p>Convenciones literarias y teológicas de la tradición profética vetero-testamentaria:</p> <p>a) La elección del protagonista, “Jonás, hijo de Amitay”, sitúa la narración en la etapa del profetismo pre-clásico.</p> <p>b) Empleo de un lenguaje profético característico.</p> <p>c) Tópicos del mensaje profético clásico: conversión, castigo.</p> <p>d) Micro-relatos protagonizados por profetas.</p>	<p>1 Re 19,3b-8.</p> <p>TRANSVALORIZACIONES</p> <p>Jonás lleva al extremo acciones y actitudes de Elías que lo distancian críticamente del profetismo clásico:</p> <p>a) El desierto es el lugar donde no solo el pueblo, sino también el profeta, son rebeldes a la voluntad de Yahvé.</p> <p>b) Jonás es el único profeta que huye antes de pronunciar siquiera su mensaje.</p> <p>c) El celo exacerbado les lleva a considerarse con derechos exclusivos sobre Yahvé.</p> <p>d) Si Elías huye para alejarse de las amenazas de la reina Jezabel, Jonás huye de Dios mismo (מִלִּפְנֵי יְהוָה, Jon 1,3.10).</p> <p>e) Jonás desciende (יָרַד) hasta las profundidades, reales y simbólicas.</p> <p>f) Su sueño es mucho más profundo y, en consecuencia, más próximo a la muerte.</p>	<p>La mayoría de las alusiones verbales están directamente relacionadas con el intertexto de las tradiciones proféticas vetero-testamentarias:</p> <p>a) Fraseología característica del lenguaje profético:</p> <ul style="list-style-type: none"> – La fórmula de acontecimiento: ... וַיְהִי דְבַר-יְהוָה אֵלַי. – הָלַךְ + קוּם. <p>b) Temática profética:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Juicio a Sodoma y Gomorra (הַפְּתָר) . – *citación de Jl 2,13s. <p>Alusiones a la narración teofánica protagonizada por Elías:</p> <p>a) Uso metafórico del verbo שָׁכַב para designar la proximidad de la muerte.</p> <p>b) Marco temporal: cuarenta días, un día.</p> <p>c) רוּחַ גְּדוּלָה</p> <p>d) Reformulación de la queja de 1 Re 19,4b que aumenta el tono trágico de las palabras de Jonás (Jon 4,3b).</p> <p>e) Rasgos estilísticos:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Duplicados que subvierten el esquema “orden-cumplimiento”.

ARCHITEXTUALIDAD	HIPERTEXTUALIDAD	INTERTEXTUALIDAD
Estructura discursiva	Transformación o imitación no declarada de un texto anterior	Co-presencia de un texto en otro
	<p>g) La fraseología del lamento profético (Jon 4,3b) radicaliza la queja de Elías (1 Re 19,4b) y la sitúa en un marco teológico más próximo a la teodicea que a la narración deuteronomista.</p> <p>h) Elías se desespera por el fracaso de su misión; Jonás, sin embargo, por el éxito de su predicación en Nínive.</p>	<p>– Importancia de las preguntas que Yahvé dirige a sus profetas. En el diálogo con Yahvé se produce una doble pregunta y una doble queja.</p>
	PASTICHE	Alusiones onomásticas eliánicas:
	<p>El libro de Jonás emplea las convenciones estilísticas de la literatura profética clásica, los motivos teológicos y los micro-relatos de las biografías proféticas con un evidente efecto humorístico.</p>	<p>a) Elías y Jonás son los únicos profetas enviados a la capital de un territorio enemigo de Israel.</p> <p>b) Huyen en dirección contraria al lugar en el que deben desempeñar su ministerio profético.</p> <p>c) Ambos se recuestan bajo un arbusto que parece convertirse en su tumba.</p> <p>d) Se autocompadecen y expresan su deseo de morir.</p> <p>e) Duermen, en lugar de llevar a cabo la orden recibida, preconizando su muerte.</p> <p>f) Obedecen a la orden recibida solo la segunda vez.</p> <p>g) Las manifestaciones de la naturaleza se vinculan a la presencia de Yahvé.</p>

APÉNDICES

APÉNDICE 1. TRADUCCIONES DE קוֹל דִּמְמוֹה דַּקָּה¹

A continuación se ofrecen las diferentes opciones de traducción de la expresión hebrea קוֹל דִּמְמוֹה דַּקָּה consultadas en la bibliografía, distribuidas en las cuatro posibilidades presentadas en el capítulo siete.

1. Se trata de un sonido, sin especificar

Traducciones bíblicas

NAB	<i>A tiny whispering sound</i>
NEB	<i>A low murmuring sound</i>
NJPSV	<i>A soft murmuring sound</i>
REB	<i>A faint murmuring sound</i>

2. Se trata del ruido provocado por un fenómeno atmosférico casi imperceptible

Traducciones bíblicas

BJ (1956, 1973, 1998)	<i>Le bruit d'une brise légère</i>
GNB	<i>ein ganz leiser Hauch</i>
JB	<i>The sound of a gentle breeze</i>
LXX	<i>Φωνή αὔρας λεπτής</i>
NASV (1995 Update)	<i>A sound of a gentle blowing</i>
OSTY (1973)	<i>Le son d'une brise légère</i>
TOB (1988)	<i>Le bruissement d'un soufflé ténue</i>
Vul	<i>Sibilus aurae tenuis</i>

¹ Para un análisis en detalle de los matices de las diferentes traducciones, cf. M. Masson, "L'expérience mystique du prophète Elie: 'Qol demama daqqa'", *RHR* 208 (1991) 244-254.

Bibliografía secundaria

- ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid 1999) *Brisa tenue* (aunque también traduce “voz callada”)
- CARLSON, R. A., “Élie à l’Horeb”, *VT* 19 (1969) 416-439 *Le bruit d’une brise légère*
- CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge 1981) *Thin whisper of sound*
- DE BOER, P. A. H., “Notes on Text and Meaning of Isaiah 38,9-20”, *Oudtestamentische Studien* 9 (1951) 170-186 *Thin, petrifying sound*
- De VAUX, R., *Les Livres des Rois* (París 1949) *Le bruit d’une brise légère*
- DeVRIES, S. J., *1 Kings* (Waco 1985) *A gentle little breeze*
- FICHTNER, J., *Das erste Buch von den Königen* (Stuttgart 1964) *Der Laut einer schwachen (Wind-)Stille*
- FOHRER, G., *Elia* (Zürich 1957²) *Die dünne, leise Regungslosigkeit der Windstille*
- FOHRER, G., *Prophetenerzählungen* (Gütersloh 1977) *Eine leise Windstille*
- GESE, H., “Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie”, en J. Ådna, S. J. Hafemann y O. Hofius, *Evangelium. Schriftauslegung. Kirche. FS für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (Götinga 1997) 126-150 *Dünne Windstille*
- JEREMIAS, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Neukirchen-Vluyn 1977) *Weben der (Wind-)Stille*
- KLOSTERMANN, A., *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Nördlingen 1887) *Der Ton eines leisen Webens*
- LUST, J., “A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?” *VT* 25 (1975) 110-115 *Roaring thunderous sound*
- RUST, H., “Elia am Horeb. 1 Kön. 19”, *ETb* 5 (1938) 443-451 *Die Stimme einer feinen Windstille*
- SEIDL, T., “Mose und Elija am Gottesberg. Überlieferung zu Krise und Konversion der Propheten”, *BZ* 37 (1993) 1-25 *Regungslose (Wind-)stille*

STAMM, J. J., “Elia am Horeb”, en UNNIK, J. C. van y WOUDE, A. S. Van der (eds.), <i>Studia Biblica et Semitica</i> . H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen, 1966, 327-334	<i>Der Ton (das Geräusch) einer leiden (Wind-)Stille</i> <i>Der Ton eines leiden Wehens</i> <i>Die Stimme einer (Wind-)Stille</i>
THIEL, W., <i>Könige II</i> (Neukirchen 2009)	<i>Klang eines leisen Säuselns</i>
WÜRTHWEIN, E., <i>Die Bücher der Könige. 1 Kö 17-2 Kö 25</i> (Gotinga 1984)	<i>Eine leise Windstille</i>

3. Es una voz, una secuencia de palabras articuladas apenas audibles

Traducciones bíblicas y para-bíblicas

AV	<i>Still, small voice</i>
EÜ	<i>Ein sanftes, leises Säuseln</i>
HARRINGTON, D. J. y SALDARINI, A. J., <i>Targum Jonathan of the Former Prophets</i> (Edimburgo 1987)	<i>The voice of those who were praising softly</i>
KJ (1611)	<i>A still small voice</i>
KJ française (2006)	<i>Une voix calme et tranquille</i>
Luther Bibel 1984	<i>Ein stilles, sanftes Säusen</i>
NIV	<i>A gentle whisper</i>
NVI	<i>Un suave murmullo</i>
RSV	<i>A still small voice</i>
TEV	<i>The soft whisper of a voice</i>
TOB (2010)	<i>Une voix de fin silence</i>

Bibliografía secundaria

- ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid 1999) *Voz callada* (aunque también traduce “brisa tenue”)
- BENZINGER, I., *Die Bücher der Könige* (Friburgo 1899) *Stille Säuseln*
Ein leises, sanftes Säuseln
- BURNEY, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (Oxford 1903) *The sound of a light whisper*
- COOTE, R. B., “Yahweh Recalls Elijah”, en HALPERN, B. y LEVINE, J. D. (eds.), *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith* (Winona Lake 1981) *A thin, silent sound*
- EISSFELDT, O., *Der Gott Karmel* (Berlín 1953) *Ein leises, sanftes Säuseln*
- GRESSMANN, H., *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* (Gotinga 1921) *Ein leises, sanftes Säuseln*
- HAUSER, A. J. y GREGORY, R., *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (Sheffield 1990) *A calm, small voice*
- KITTEL, R., *Die Bücher der Könige* (Gotinga 1900) *Ein leises, sanftes Säuseln*
- LUST, J., “Elijah and the Theophany on Mount Horeb”, en J. Coppens, *La Notion biblique de Dieu* (Lovaina 1976) 91-100 *Roaring thunderous voice*
- MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (Edimburgo 1951) *The sound of a light whisper*
- REHM, M., *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar* (Wurzburgo 1979) *Ein leises, sanftes Säuseln*
- SCHMOLDT, H., “Elijas Begegnung mit Jahwä (1 Kön 19,9-14)”, *BN* 43 (1988) 19-27 *Eine Stimme eines leisen Säuselns*
- WHITE, M. C., *The Elijah Legends and Jehu's Coup* (Atlanta 1997) *A thin whisper*
- ZAMORA GARCÍA, P., *Reyes I* (Estella 2011) *Una voz, apenas un susurro!*

4. Es una forma de expresar el silencio o el cese de movimiento

Traducciones bíblicas

La Bible, traduite et présentée par André Chouraqui (París 1985)	<i>Une voix, un silence subtil</i>
NSRV	<i>A sound of sheer silence</i>
TOB (2010)	<i>une voix de fin silence</i>
Zürcher Bibel	<i>Das Flüstern eines leisen Webens</i>

Bibliografía secundaria

BÁEZ ORTEGA, Silvio J., <i>Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia hebrea</i> (Roma 2000)	<i>Voz de silencio sutil</i>
BECK, M., <i>Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben</i> (Berlín, 1999)	<i>Eine Stimme sanftes Schweigens</i>
BRIEND, J., “Élie et l’expérience de Dieu”, en <i>Dieu dans l’Écriture</i> (París 1992) 13-39	<i>Une voix de fin silence</i>
BUBER, M., y ROSENZWEIG, F., <i>Bücher der Geschichte</i> (Köln/Olten 1955)	<i>Eine Stimme verschwebenden Schweigens</i>
BUIS, P., <i>Le livre des Rois</i> (París 1997)	<i>Une voix de fin silence</i>
CRÜSEMANN, F., <i>Elia –die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17-2 Kön 2)</i> (Gütersloh 1997)	<i>Stimme des Schweigens</i>
EIDEVALL, G., “Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study”, <i>VT</i> 62 (2012) 159-174	<i>A fine sound of stillness</i>
GRAY, J., <i>I & II Kings: A Commentary</i> (Londres 1977)	<i>A sound of thin silence</i>
KUNTZ, J. K. <i>The Self-revelation of God</i> (Filadelfia 1967)	<i>Voice of gentle stillness</i>
LÉVINAS, E., “L’État de César et l’État de David”, en <i>L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques</i> (París 1982) 209-220	<i>Une voix de fin silence</i>

- NAPIER, D., *Word of God, Word of Earth* (Filadelfia 1976) *A sound of gentle silence*
- NEHER, A., *L'Exil de la parole* (París 1970) *Voix du silence ténu*
- NORDHEIM, E. von, "Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)", *Bib* 59 (1978) 153-173 *Die Stimme eines leisen Webens*
- REYMOND, E. D., "The Hebrew Word דממה and the Root d-m-m I ('To Be Silent'), *Bib* 90 (2009) 374-388 *A sound of gentle quiet*
- SANDMEL, S., citado en SCHMIDT, N. F. y NEL, P. J., "Theophany as Type-Scene in the Hebrew Bible", *JfS* 11/2 (2002) 256-281 *Stillness, and then a small whisper*
- SCHMID, H., *Das erste Buch der Könige* (Wuppertal 2000) *Das Geräusch einer dünnen Stille*
- SWEENEY, M. A., *I & II Kings. A Commentary* (Louisville 2007) *A sound of faint silence*
- TERRIEN, S., *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology* (San Francisco/Nueva York 1978) *The sound of utmost silence*
- TREBOLLE, J. C., "Se oye la voz de un silencio divino'. El culto del templo de Jerusalén", *Illu* XIX (2007) 237 *La voz de un tenue silencio*
La voz de un silencio/sonido imperceptible
- WENIN, A., *Élie et son Dieu* (I Rois 17-19) (Bruselas 1992) *la voix d'un silence tenu*
- WERLITZ, J., *Die Bücher der Könige* (Stuttgart 2002) *Leise Stimme der Stille*

APÉNDICE 2. GLOSARIO DE LAS CATEGORÍAS EMPLEADAS EN EL ANÁLISIS

CATEGORÍA	DESCRIPCIÓN
<i>Actante</i>	<p>Función narrativa esencial y necesaria en la trama narrativa para alcanzar la transformación situada en el centro del relato.</p> <p>A. J. Greimas agrupa a los actantes en tres parejas y configura un esquema de seis posiciones: destinador/destinatario, ayudante/oponente y sujeto/objeto.</p> <p>Fuente: A. J. Greimas, <i>Semántica estructural</i> (Madrid 1971) 156ss.</p>
<i>Alusión</i>	<p>Enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente tal o cual de sus inflexiones, no perceptible de otro modo.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos. La literatura en segundo grado</i> (Madrid 1989) 10.</p>
<i>Ancla</i>	<p>Juegos de signos de especial importancia en y para la interpretación.</p> <p>Fuente: J. Voelz, “Multiple Signs, Aspects of Meaning, and Self as Text: Elements of Intertextuality”, <i>Sem</i> 69-70 (1995) 149-164.</p>
<i>Architexto</i>	<p>Conjunto de categorías generales o trascendentes (tipos de discurso, modos de enunciación, géneros literarios, etc.) del que depende cada texto singular.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 9.</p>
<i>Architextualidad</i>	<p>Conjunto de categorías generales o trascendentes –tipos de discurso, modos de enunciación, géneros literarios, etc.– del que depende cada texto singular.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 9.</p>
<i>Cita</i>	<p>Repetición palabra por palabra de un texto anterior.</p> <p>Fuente: M. R. Stead, <i>The Intertextuality of Zechariah 1-8</i> (Nueva York 2009) 22.</p>
<i>Citación</i>	<p>Cita de la que se conoce su origen.</p> <p>Fuente: M. R. Stead, <i>The Intertextuality of Zechariah 1-8</i>, 22.</p>

CATEGORÍA	DESCRIPCIÓN
<i>Eco</i>	<p>Relación intertextual en el nivel del contenido. Comparado con la alusión, tiene menor cantidad de elementos identificables.</p> <p>Fuente: M. R. Stead, <i>The Intertextuality of Zechariah 1-8</i>, 22.</p>
<i>Enciclopedia personal</i>	<p>Fondos de conocimientos (lingüísticos, lógicos, culturales, ideológicos) que el trabajo de lectura reclama en el lector; su empleo permite al lector descifrar el lenguaje (plano semántico) y, a la vez, captar el alcance del texto (plano referencial).</p> <p>Fuente: D. Marguerat e Y. Bourquin, <i>Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo</i> (Santander 2000) 287.</p>
<i>Episodio</i>	<p>Primera subdivisión de un relato que desarrolla su propia “micro-intriga” y se compone de varias escenas.</p> <p>Fuente: J.-L. Ska, “Nuestros padres nos contaron”. <i>Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento</i> (Estella 2012) 34.</p>
<i>Escena</i>	<p>Unidad mínima de un episodio y de una intriga episódica, aislable gracias a los cambios de personajes, de lugar y tiempo, gracias también al progreso de la intriga.</p> <p>Fuente: Definición de J. N. Aletti citada en J.-L. Ska, “Nuestros padres nos contaron”, 7.</p>
<i>“Escena-tipo”</i>	<p>Una “escena-tipo” contiene un número determinado de detalles y de elementos repetidos; aunque no siempre están presentes todos ni en el mismo orden, lo están lo suficientemente como para que podamos reconocer la escena.</p> <p>Fuente: Definición de A. B. Lord citada en J.-L. Ska, “Nuestros padres nos contaron”, 37.</p>

CATEGORÍA	DESCRIPCIÓN
<i>Esquema quinario</i>	<p>Modelo estructural que descompone la trama del relato en cinco momentos sucesivos:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Situación inicial (o exposición): circunstancias de la acción (marco, personajes); llegado el caso, se señala una carencia (enfermedad, dificultad, ignorancia) cuyo intento de supresión mostrará el relato. 2. Nudo: elemento desencadenante del relato, que introduce la tensión narrativa (desequilibrio en el estado inicial o complicación en la búsqueda). 3. Acción transformadora: resultado de la búsqueda, que cambia la situación inicial: la acción transformadora se sitúa en el plano pragmático (acción) o cognitivo (evaluación). 4. Desenlace (o resolución): supresión de la tensión mediante la aplicación de la acción transformadora al sujeto. 5. Situación final: enunciado del nuevo estado adquirido por el sujeto a raíz de la transformación. Estructuralmente, ese momento corresponde a la inversión de la situación inicial por supresión de la carencia. <p>Fuente: D. Marguerat e Y. Bourquin, <i>Cómo leer los relatos bíblicos</i>, 72.</p>
<i>Hipertexto</i>	<p>Todo texto derivado de un texto anterior por transformación simple o por transformación indirecta (imitación).</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 17.</p>
<i>Hipertextualidad</i>	<p>La derivación del hipotexto al hipertexto es a la vez masiva (toda la obra B derivando de toda la obra A) y declarada de una manera más o menos oficial.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 19.</p>
<i>Hipotexto</i>	<p>Texto anterior que aporta uno o más aspectos para la elaboración de un hipertexto.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 14.</p>
<i>Huella</i>	<p>Indicio de una ausencia que define una presencia.</p> <p>Fuente: M. R. Stead, <i>The Intertextuality of Zechariah 1-8</i>, 22.</p>

CATEGORÍA	DESCRIPCIÓN
<i>Intertexto</i>	<p>Uno o más textos que el lector debe conocer para comprender una obra literaria en términos de su significación global (como opuesta a significados discretos de sus sucesivas palabras, frases y oraciones).</p> <p>Fuente: M. Riffaterre, “Compulsory Reader Response: the Intertextual Drive”, en M. Worton y J. Still, <i>Intertextuality. Theories and Practices</i> (Manchester 1990) 56.</p>
<i>Intertextualidad</i>	<p>Fenómeno por el cual un texto remite a otros textos por medio de citas, alusiones o ecos.</p> <p>Fuente: D. Marguerat e Y. Bourquin, <i>Cómo leer los relatos bíblicos</i>, 289.</p>
<i>Intriga</i>	<p>Colocación sistemática de los elementos que constituyen la historia narrada.</p> <p>Fuente: Definición de P. Ricoeur citada en D. Marguerat, A. Wénin y B. Escaffre, <i>En torno a los relatos bíblicos</i> (Estella 2005) 14.</p>
<i>Intriga de resolución</i>	<p>La narración tradicional se orienta hacia la solución de un problema; de algún modo se arreglan las cosas, hay una especie de teleología racional o emocional.</p> <p>Fuente: S. Chatman, <i>Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film</i> (Ithaca 1978) 48.</p>
<i>Intriga de revelación</i>	<p>No trata de responder a la pregunta “¿Qué pasará?”, sino que se centra en los personajes y en revelar una situación dada.</p> <p>Fuente: S. Chatman, <i>Story and Discourse</i>, 48.</p>
<i>Ironía dramática</i>	<p>Contraste entre la percepción incorrecta de una situación por al menos uno de los personajes y la percepción más completa de la situación por el lector (y a veces igualmente por algunos de los personajes).</p> <p>Fuente: J.-L. Ska, “<i>Nuestros padres nos contaron</i>”, 60.</p>
<i>Ironía estructural</i>	<p>El autor introduce una característica estructural que mantiene una atmósfera irónica a lo largo de la narración.</p> <p>Fuente: Descripción de M. H. Abrams citada en J.-L. Ska, “<i>Nuestros padres nos contaron</i>”, 61.</p>
<i>Ironía verbal</i>	<p>Forma de discurso en el que las palabras, con intención o sin ella, desmienten el significado real, produciendo un sentido de incongruencia en el espectador y algunas veces en una o más de las personas involucradas en la situación verbal.</p> <p>Fuente: Definición de J. T. Shipley citada en J.-L. Ska, “<i>Nuestros padres nos contaron</i>”, 57.</p>

CATEGORÍA	DESCRIPCIÓN
<i>Micro-relato</i>	<p>Entidad narrativa mínima, que presenta un episodio narrativo cuya unidad se puede determinar mediante los indicadores de delimitación. En el trabajo se emplea como sinónimo de “escena”.</p> <p>Fuente: D. Marguerat e Y. Bourquin, <i>Cómo leer los relatos bíblicos</i>, 290.</p>
<i>Pacto de lectura</i>	<p>Conjunto de convenciones por las cuales el narrador programa la recepción del texto por parte del lector y circunscribe el acto de lectura. El pacto de lectura se establece explícitamente a través del peritexto [enunciados que preceden o siguen inmediatamente al texto y que condicionan su lectura (título, prefacio, prólogo, conclusión)]; implícitamente, por el género literario del relato.</p> <p>Fuente: D. Marguerat e Y. Bourquin, <i>Cómo leer los relatos bíblicos</i>, 291.</p>
<i>Parodia</i>	<p>Transformación con función lúdica que se caracteriza por la desviación de un texto por medio de un mínimo de transformación y que se realiza preferentemente sobre textos breves. La parodia retoma literalmente un texto conocido para darle una significación nueva. Es una cita desviada de su sentido, o simplemente de su contexto y de su nivel de dignidad, aunque el juicio de valor resultante no tiene por qué ser necesariamente negativo.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 27.37. 50.</p>
<i>Pastiche satírico</i>	<p>Imitación estilística con función crítica o ridiculizadora. El lector debe inferirlo a partir del tono humorístico del texto.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 28.31.128.</p>
<i>Patrón intertextual</i>	<p>Conjunto de acciones desarrolladas por los protagonistas de un micro-relato en un tiempo y/o espacio característicos que presuponen un pacto de lectura y un intertexto determinados.</p>
<i>Sátira</i>	<p>Categoría próxima a la parodia, ya que también se trata de una modificación lúdica de un texto anterior, aunque se distingue de aquélla por tratarse de una transformación estilística degradante que emite un juicio negativo.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 37.</p>
<i>Secuencia narrativa</i>	<p>Serie de micro-relatos articulados entre sí por un tema unificador o un personaje común.</p> <p>Fuente: D. Marguerat e Y. Bourquin, <i>Cómo leer los relatos bíblicos</i>, 293.</p>

CATEGORÍA	DESCRIPCIÓN
<i>Teofanía como “escena-tipo”</i>	<p>Manifestación visible y audible de la divinidad en el ámbito natural que tiene un carácter temporal y sucede en un lugar específico. De iniciativa divina, provoca temor y reverencia en el ser humano. Tiene el objetivo de poner en comunicación a la divinidad con la humanidad, lo que provoca un efecto duradero en la vida personal y comunitaria del destinatario y en el cosmos.</p> <p>Fuente: N. F. Schmidt y P. J. Nel, “Theophany as Type-Scene in the Hebrew Bible”, <i>J/S</i> 11/2 (2002) 260.</p>
<i>Trama</i>	<p>Sistematización de los acontecimientos que constituyen la historia contada: dichos acontecimientos están unidos entre sí por un vínculo de causalidad (configuración) e insertos en un proceso cronológico (concatenación de los acontecimientos).</p> <p>Fuente: D. Marguerat e Y. Bourquin, <i>Cómo leer los relatos bíblicos</i>, 294.</p>
<i>Transformación</i>	<p>Forma de relación hipertextual que implica una intención semántica.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 17.</p>
<i>Transvalorización</i>	<p>Toda operación de orden axiológico que afecte al valor explícita o implícitamente atribuido a una acción o a un conjunto de acciones, de actitudes y de sentimientos que caracteriza a un personaje.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 432.</p>
<i>Transtextualidad</i>	<p>Todo lo que pone al texto en relación, manifiesta o secreta, con otros textos.</p> <p>Fuente: G. Genette, <i>Palimpsestos</i>, 9s.</p>
<i>Victimización del lector</i>	<p>El lector es situado en una posición de desventaja debido a un conocimiento deficiente, ya sea por recibir una información incompleta o por un malentendido.</p> <p>Fuente: J. B. MacKee, <i>Literary Irony and the literary audience: Studies in the victimization of the reader in Augustan fiction</i> (Ámsterdam 1974) 2.</p>

BIBLIOGRAFÍA

- ABADIE, P., “D’Elie à Elisée: une impossible transmission?”, en YOUNÈS, M. (dir.), *Maître et disciple. La transmission dans les religions*. Profac-Cecr, Lión, 2012, 35-52
- ABELA, A., “When the Agenda of an Artistic Composition Is Hidden. Jonah and Intertextual Dialogue with Isaiah 6, the ‘Confessions of Jeremiah’, and Other Texts”, en MOOR, J. C. de (ed.), *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character & Anonymous Artist*. Brill, Leiden, 2001, 1-30
- ACKERMAN, J. S., “Jonah”, en ALTER, R. y KERMODE, F. (eds.), *The Literary Guide to the Bible*. Belknap Press, Cambridge, 1987, 234-243
- _____, “Satire and Symbolism in the Book of Jonah”, en HALPERN, B. y LEVINE, J. D. (eds.), *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*. Eisenbrauns, Winona Lake, 1981, 213-246
- ADAM, J.-M., *Le récit*. PUF, París, 1984
- ADAM, K.-P. y LEUCHTER, M. (eds.), *Soundings in Kings: Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship*. Fortress Press, Mineápolis, 2010
- AGUIAR E SILVA, V. M. de, *Teoría literaria*. Gredos, Madrid, 1975
- AICHELE, G. (ed.), *The Postmodern Bible*. Yale University Press, New Haven, 1995
- AICHELE, G. y PHILLIPS, G. A. (eds.), “Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis”, *Intertextuality in the Bible. Sem* 69-70 (1995) 7-18
- ALBALADEJO MAYORDOMO, T., CHICO RICO, F. y RÍO SANZ, E. del (eds.), *Retórica hoy*. Verbum, Madrid, 1998
- ALBER, J. y FLUDERNIK, M. (eds.), *Postclassical Narratology. Approaches and Analyses*. Ohio State University Press, Columbus, 2010
- ALBRIGHT, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan*. Athlone Press, Londres, 1968
- ALEIXANDRE, D., “De Elías a Juan de la Cruz. Un itinerario de silencio”, *RCT* XXV (2000) 191-201

- ALKIER, S. y HAYS, R. B., *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre*. Francke Verlag, Tübinga, 2005
- ALLEN, G., *Intertextuality*. Routledge, Londres, 2000
- ALLEN, L. C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*. Eerdmans, Grand Rapids, 1976
- ALLISON, D. C., "The Silence of Angels: Reflections on the Song of the Sabbath Sacrifice", *RQ* 13 (1988) 189-197
- ALONSO SCHÖKEL, L. y BRAVO, J. M., *Apuntes de hermenéutica*. Trotta, Madrid, 1994
- ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas II*. Cristiandad, Madrid, 1987
- ALONSO SCHÖKEL, L., "Arte narrativa [sic] en Josué-Jueces-Samuel-Reyes", *EBib* 48 (1990) 145-169
- _____, *Diccionario bíblico hebreo-español*. Trotta, Madrid, 1999
- _____, *Hermenéutica de la palabra, I*. Cristiandad, Madrid, 1986
- _____, *Hermenéutica de la palabra, II. Interpretación literaria de textos bíblicos*. Cristiandad, Madrid, 1987
- _____, *Manual de poética hebrea*. Cristiandad, Madrid, 1987
- _____, *Reyes*. Cristiandad, Madrid, 1973
- ALT, A., "Die literarische Herkunft von 1 Reg 19:19-21", *ZAW* 32 (1912) 123-125
- ALTER, R., "A Response to Critics", *JSOT* 27 (1983) 113-117
- _____, "How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene", *Proof* 3/2 (1983) 115-130
- _____, "Introduction to the Old Testament", en ALTER, R. y KERMODE, F. (eds.), *The Literary Guide to the Bible*. Belknap Press, Cambridge, 1987, 11-35
- _____, *The Art of Biblical Narrative*. Basic Books, Nueva York, 1981
- _____, *The World of Biblical Literature*. Basic Books, Nueva York, 1992
- AMADOR, J. D. H., "Where Could Rhetorical Criticism (Still) Take Us?" *CuRe* 7 (1999) 195-222

- _____, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament. An Introduction to a Rhetoric of Power*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999
- AMIT, Y., *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Fortress Press, Mineápolis, 2001
- ANDERSEN, F. I., “Lo and Behold! Taxonomy and Translation of Biblical Hebrew hinneh”, en BAASTEN, M. F. J. y PEURSEN, W. Th. van (eds.), *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Peeters, Lovaina, 2003, 57-71
- ANDIÑACH, P. R., *El libro del Éxodo*. Sígueme, Salamanca, 2006
- ARENAS-DOLZ, F., “Retórica y poéticas(s) hebrea(s) en el Renacimiento”, *Cuadernos de Filología Clásica y Estudios Latinos* 22.2 (2002) 479-491
- AUERBACH, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996⁶
- AULD, A. G., *Kings*. Saint Andrews Press, Edimburgo, 1986
- AVIOZ, M., “The Book of Kings in Recent Research (Part I)”, *CBR* 4/1 (2005) 11-55
- _____, “The Book of Kings in Recent Research (Part II)”, *CBR* 5/1 (2006) 11-57
- BÄHR, K. C. W. F., *Die Bücher der Könige: theologisch-homiletisch bearbeitet*. Bielefeld & Leipzig, Velhagen & Klasing, Leipzig, 1868
- BÁEZ ORTEGA, Silvio J., *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia hebrea*. Teresianum, Roma, 2000
- BÄHR, K. C. W. F., *Die Bücher der Könige: theologisch-homiletisch bearbeitet*. Velhagen und Klasing, Leipzig, 1868
- BAJTIN, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*. University of Minnesota Press, Mineápolis, 1984
- _____, *The Dialogic Imagination*. University of Texas Press, Austin, 1981
- BAL, M., “Close Reading Today: From Narratology to Cultural Analysis”, en GRÜNZWEIG, W. y SOLBACH, A. (eds.), *Grenzüberschreitungen: Narratologie im Kontext*. Gunter Narr, Tubinga, 1999, 19-40
- BALENTINE, S. E., *Job*. Smyth & Helwys, Macon, 2006

- BAND, A. J., "Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody", *Proof* 10/2 (1990) 177-195
- BARCO, F. J. del, "Temporalidad, aspecto, modo de acción y contexto en el verbo hebreo bíblico", *MEAH*, sección Hebreo 52 (2003) 3-24
- BAR-EFRAT, S., *El arte de la narrativa en la Biblia*. Cristiandad, Madrid, 2003
- BARR, J., "The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship?", en MOOR, J. C. de (ed.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*. Brill, Leiden, 1995, 1-14
- BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium*. Oxford University Press, Oxford, 2000
- BARRADO, P., "El silencio en el AT. Aproximación a un símbolo ambiguo", *EstBib* 55 (1997) 5-27
- BARTHÉLEMY, D., *Critique Textuelle de l'Ancient Testament*, 1 (OBO; 50/1). Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1982
- BARTHES, R. et al., *Análisis estructural del relato*. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1970
- BARTHES, R., "Texte, théorie du", <http://www.universalis.fr/encyclopedie/theorie-du-texte/>
- _____, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y de la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994
- _____, *La aventura semiológica*. Paidós, Barcelona, 2009
- _____, *Roland Barthes por Roland Barthes*. Kairós, Barcelona, 1978
- BARTON, J. y MUDDIMAN, J. (eds.), *Oxford Bible Commentary*. Oxford University Press, Oxford, 2001
- BARTON, J., *The Nature of Biblical Criticism*. John Knox, Louisville, 2007
- BATTENFIELD, J. R., "YHWH's Refutation of the Baal Myth through the Actions of Elijah and Elisha, en GILEADI, A. (ed.), *Israel's Apostasy and Restoration. Essays in Honor of Roland K. Harrison*. Baker Book House, Grand Rapids, 1988, 19-37
- BAUMGARTEN, J. M., "The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkhabah Traditions", *RQ* 13 (1988) 199-213

- BEAUCHAMP, P., *Cinquante Portraits Bibliques*. Seuil, París, 2000
- BECK, J. A., "Geography as Irony. The Narrative-Geographical Shaping of Elijah's Duel with the Prophets of Ba'al (1 Kings 18)", *SJOT* 17/2 (2003) 291-301
- BECK, M., *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*. Walter de Gruyter, Berlín, 1999
- BECKING, B., "Elijah at Mount Horeb. Reading 1 Kings 19:9-18", en *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2007, 23-34
- _____, "No More Grapes from the Vineyard? A Plea for a Historical-Critical Approach in the Study of the Old Testament", en *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2007, 34-51
- BEGERAU, G., *Elia vom Krit zum Jordan: Eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur der Elia-Abab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*. Peter Lang, Frankfurt, 2008
- BENGOETXEA, M. y SOLA, R. (eds.), *Intertextuality/Intertextualidad*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1997
- BENJAMIN, M. H., "The Tacit Agenda of a Literary Approach to the Bible", *Prooftexts* 27 (2007) 254-274
- BEN-PORAT, Z., "The Poetics of Literary Allusion", *PTL* 1/1 (1976) 105-128
- BEN-TOR, A. (ed.), *La arqueología del Antiguo Israel*. Cristiandad, Madrid, 2004
- BENZINGER, I., *Die Bücher der Könige*. J. C. B. Moor, Friburgo, 1899
- _____, *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern*. Kolhammer, Stuttgart, 1921
- BERGES, U., "Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese", *BiKi* 62/4 (2007) 249-252
- BERLIN, A., "A Rejoinder to John A. Miles, Jr., with Some Observations on the Nature of Prophecy", *JQR* 66 (1976) 227-235
- _____, "A Search for a New Biblical Hermeneutics: Preliminary Observations", en J. S. Cooper y G. M. Schwartz, *The Study of the Ancient Near East in the 21st*

- Century: The William Foxwell Albright Centennial Conference*. Eisenbrauns, Indiana, 1996, 195-207
- _____, “On the Bible as Literature”, *Proof 2/3* (1982) 323-332
- _____, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Almond Press, Sheffield, 1983
- BERLYN, P., “Elijah’s Battle for the Soul of Israel”, *JBQ* 40/1 (2012) 52-62
- BEWER, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah*. T&T Clark, Edimburgo, 1912
- BEYERLE, S., “Erwägungen zu ‘Utopie’ und ‘Restauration’ als Aspekte der Elia-Haggada – Elia im Judentum”, en GRÜN WALDT, K. y SCHROETER, H. (eds.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*. CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach, 1995, 55-71
- BLENKINSOPP, J., *A History of Prophecy in Israel: From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*. Westminster Press, Filadelfia, 1983
- BLOOM, H., *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*. Anagrama, Barcelona, 1995
- _____, *The Anxiety of Influence. A Theory of Influence*. Oxford University Press, Oxford, 1997²
- BLUM, E., “Der Prophet und das Verderben Israels: eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum xvii-xix”, *VT* 47/3 (1997) 277-292
- _____, “Israel à la montagne de Dieu”, en PURY, A. de (ed.), *Le Pentateuque en Question*. Labor et Fides, Ginebra, 1989, 271-295
- BOB, S., *Go to Nineveh: Medieval Jewish Commentaries on the Book of Jonah. Translated and Explained*. Pickwick Publications, Eugene, 2013
- BOER, P. A. H. de, “Notes on Text and Meaning of Isaiah 38,9-20”, *Oudtestamentische Studien* 9 (1951) 170-186
- BÖHLER, D., “El canon como presupuesto hermenéutica de la teología bíblica”, *Selec* 166 (2003) 93-105
- BOLIN, T. M., “Jonah 4,11 and the Problem of Exegetical Anachronism”, *SJOT* 24/1 (2010) 99-109

- _____, *Freedom beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-examined*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997
- BOOTH, W. C., *La retórica de la ficción*. Bosch, Barcelona, 1974
- BOTTERWECK, G. J., ANDERSON, G. W., RINGGREN, H. et al. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 10 vols. W. Kohlhammer, 1973-2000
- BOYARIN, D., *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Indiana University Press, Bloomington, 1990
- BRAUDE, W. G., (trad.), *Pesikta Rabbati*, 2 vols. Yale University Press, New Haven, 1968
- BRENNER, A., "Jonah's Poem out of and within its Context", en DAVIES, P. R. y CLINES, D. J. (eds.), *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993, 183-192
- BRETÓN, S., *Vocación y misión: formulario profético*. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1987
- BRICHTO, H. Ch., *Toward a Grammar of Biblical Poetics. Tales of the Prophets*. Oxford University Press, Nueva York, 1992
- BRIEND, J., "Élie et l'expérience de Dieu", en *Dieu dans l'Écriture*. Cerf, Paris, 1992, 13-39
- BRITT, B., "Prophetic Concealment in a Biblical Type Scene", *CBQ* 64 (2002), 37-58
- BRODIE, T. L., *The Crucial Bridge. The Elijah-Elisha Narratives as an Interpretative Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels*. Liturgical Press, Collegeville, 2000
- BRONNER, L., *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship*. Brill, Leiden, 1968
- BROOKE, A. E. y MCLEAN, N., *The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint*. University Press, Cambridge, 1917

- BROWN, F., DRIVER, S. R. y BRIGGS, Ch. A. (eds.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Clarendon Press, Oxford, 1939
- BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings*. Smyth and Helwys, Macon, 2000
- BUBER, S. (ed.), *Pesikta de Rab Kahana*. Solomon Buber, Lyck, 1868
- BUCHANAN, G. W., *Introduction to Intertextuality*. Mellen Biblical Press, Lewiston, 1994
- BURDEN, T., *The Kerygma of the Wilderness Traditions in the Hebrew Bible*. Peter Lang, Nueva York, 1994
- BURNETT, J. S., “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History”, *JBL* 129/2 (2010) 281-297
- BURNEY, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*. Clarendon, Oxford, 1903
- BURROWS, M., “The Literary Category of the Book of Jonah”, en FRANK, H. T. y REED, W. L. (eds.), *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Herbert Gordon May*. Abingdon Press, Nashville, 1970, 80-107
- CAMPBELL, A. F., *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1–2 Kings 10)*. Catholic Biblical Association of America, Washington, 1986
- CARLSON, R. A., “Élie à l’Horeb”, *VT* 19 (1969) 416-439
- CARMINGAC, J., “Régle des Chants pour l’holocauste du Sabbat. Quelques détails de lecture”, *RQ* 4 (1964) 563-566
- CARROLL, R. P., “The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel”, *VT* 19/4 (1969) 400-415
- _____, “The Reader and the Text”, en MAYES, A. D. H. (ed.), *Text in Context*. Oxford University Press, Oxford, 2000, 3-62
- CHATMAN, S., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Cornell University Press, Ithaca, 1978
- CHILDS, B. S., *El libro del Éxodo*. Verbo Divino, Estella, 2003
- _____, “On Reading the Elijah Narratives”, *Int* 34 (1980) 128-137
- _____, “The Canonical Shape of the Prophetic Literature”, *Int* 32 (1978) 46-55

- CLAYTON, J. y ROTHSTEIN, E. (eds.), *Influence and Intertextuality in Literary History*. University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1991
- CLIFFORD, R. J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Harvard University Press, Cambridge, 1972
- CLINES, D. J. A., “Beyond Synchronic/Diachronic”, en MOOR, J. C. de (ed.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*. Brill, Leiden, 1995, 52-71
- _____, “Contemporary Methods in Hebrew Bible Criticism”, en SÆBØ, M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation, vol. III. From Modernism to Post-Modernism: The Nineteenth and Twentieth Centuries*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2013
- _____, “Story and Poem: The Old testament as Literature and as Scripture”, *Int* 34/2 (1980) 115-127
- COGAN, M., *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday, Nueva York, 2001
- COHEN, J. M., “Phinehas, Elijah & Circumcision”, *JBQ* 41/1 (2013) 14-18
- COHN, R. L., “Characterization in Kings”, en LEMAIRE, A. y HALPERN, B. (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Brill, Leiden, 2010, 89-105
- _____, “The Literary Logic of 1 Kings 17-19”, *JBL* 101 (1982) 333-350
- COLESON, J. E., “The Peasant Woman and the Fugitive Prophet: A Study in Biblical Narrative Settings”, en COLESON, J. E., YOUNG, D. W. y MATTHEWS, V. H. (eds.), *Go to the Land I Will Show You: Studies in Honor of Dwight W. Young*. Eisenbrauns, Winona Lake, 1996
- COOTE, R. B., “Yahweh Recalls Elijah”, en HALPERN, B. y LEVINE, J. D. (eds.), *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*. Eisenbrauns, Winona Lake, 1981, 115-120
- CORNELIUS, I., *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500-1000 BCE)*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1994

- COULOT, C., "L'investiture d'Elisée par Elie (1 R 19,19-21)", *RSCR* 57/2 (1983) 81-92
- CRANE, R. S., *Critics and Criticism: Ancient and Modern*. University of Chicago Press, Chicago, 1952
- CRENSHAW, J. L., "Jonah, The Book of", en METZGER, B. M. y COOGAN, M. D., *The Oxford Companion to the Bible*. Nueva York, 1993, 380-381
- CRIPPS, R. S., "Two British Interpreters of the Old Testament: Robert Lowth (1710-1787) and Samuel Lee (1783-1852)", *BJRL* 35 (1952-53) 385-404
- CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Harvard University Press, Cambridge, 1997
- CROSSAN, J. D., *Raid on the Articulate: Comic Eschatology in Jesus and Borges*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2008
- CRÜSEMANN, F., *Elia –die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17-2 Kön 2)*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1997
- CUESTA ABAD, J. M. y JIMÉNEZ HEFFERNAN, J., (eds.), *Teorías literarias del siglo XX: Una antología*. Akal, Madrid, 2005
- CUI, T. B., *Prophètes, maître et disciple face au seigneur. Elie, Elisée et Géhazi dans le miroir des récits 1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 et 2 R 5*. Presses Académiques Francophones, Saarbrücken, 2014
- CULLER, J., "Presupposition and Intertextuality", *MLN* 91/6 (1976) 1380-1396.
- _____, *La poética estructuralista. El estructuralismo, la lingüística y el estudio de la literatura*. Anagrama, Barcelona, 1978
- _____, *Literary Theory. A Brief Insight*. Sterling Publishing Company, Nueva York, 2009
- _____, *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1981
- CULLEY, R. C., *Themes and Variations. A Study of Action in Biblical Narrative*. Scholar Press, Atlanta, 1992
- CZARNIAWSKA, B., *Narratives in Social Science Research*. Sage, Londres, 2004

- DAVIS, G. (ed.), *Praising It New: The Best of the New Criticism*. Swallow Press, Athens, 2008
- DAY, J., *Temple and Worship in Biblical Israel*. T&T Clark, Londres, 2005
- _____, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000
- DELL, K. J., "Reinventing the Wheel: The Shaping of the Book of Jonah", en BARTON, J. y REIMER, D. J. (eds.), *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*. Mercer University Press, Macon, 1996, 85-101
- DENTITH, S., *Parody*. Routledge, Londres, 2000
- DE-ROSSI, J. B., *Variae Lectiones Veteris Testamenti*, vol II. Parmae, 1748-1788
- DETWELER, R. y ROBBINS, V. K., "From New Criticism to Poststructuralism: Twentieth-Century Hermeneutics", en PRICKETT, S. (ed.), *Reading the Text. Biblical Criticism and Literary Theory*. Blackwell, Oxford, 1991, 225-280
- DETWELER, R., "After the New Criticism: Contemporary Methods of Literary Interpretation", en SPENCER, R. A. (ed.), *Orientation by Disorientation. Studies in Literary Criticism and Biblical Literary Criticism*. Pickwick, Pittsburg, 1980, 3-23
- DEVER, W., "Recent Archaeological Confirmation of the Cult of Asherah in Ancient Israel", *HS* 23 (1982) 37-43
- DEVRIES, S. J., *1 Kings*. WBC, Waco, 1985
- _____, *Prophet against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*. Eerdmans, Grand Rapids, 1978
- DIETRICH, M., LORETZ, O. y SANMARTÍN, J. (eds.), *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976
- DIETRICH, W., *Prophezie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1972
- DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II. Cristiandad, Madrid, 1983
- DION, P. E., "YHWH as Storm-God and Sun-God. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104", *ZAW* 103 (1991) 43-71

- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, J., “Hermenéutica e historia de la teoría literaria (notas para una teoría de la lectura renacentista de los clásicos)”, *Signa* 13 (2004) 39-65
- _____, “Sobre teoría literaria y hermenéutica bíblica”, *Signa* 8 (1999) 201-214
- _____, *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*. Gredos, Madrid, 1993
- DONNER, H. y RÖLLING, W. (eds.), *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*. O. Harrassowitz, Weisbaden, 1962-1964
- DOSSE, F., *Historia del estructuralismo*, 2 vols. Akal, Madrid, 2004
- DOZEMAN, T. B., “Horeb/Sinai and the Rise of Law in the Wilderness Tradition”, en LULL, D. J. (ed.), *SBL 1989. Seminar Papers*. Scholar Press, Atlanta, 1989, 282-290
- DRAISMA, S., *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Iersel*. J. H. Kok, Kampen, 1989
- DUMBRELL, W. J., "What Are You Doing Here? Elijah At Horeb," *Cruce* 22/1 (1986) 12-19
- ECO, U., *Lector in fabula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Lumen, Barcelona, 1979
- _____, *Los límites de la interpretación*. Lumen, Barcelona, 1990
- _____, *Obra abierta*. Seix Barral, Barcelona, 1965
- _____, *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Lumen, Barcelona, 1995²
- EHRLICH, A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, vol. 7. J. C. Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig, 1914
- EICHENBAUM, B., “La teoría del método formal”, en T. Todorov (comp.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 21-54
- EIDEVALL, G., “Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study”, *VT* 62 (2012) 159-174
- EISSFELDT, O., “Bist du Elia, so bin Ich Isebel (1 Kön 19,2)”, *Kleine Schriften*, V. J. C. B. Mohr, Tübinga, 1973, 34-38

- _____, “Nachträge zu ‘Adrammelek und Demarus’ und zu ‘Bist du Elia, so bin Ich Isebel’ (1 Kön 19,2)”, *Kleine Schriften*, V. J. C. B. Mohr, Tübinga, 1973, 39-42
- _____, “Noch ein Nachtrag zu ‘Bist du Elia, so bin Ich Isebel’ (1 Kön 19,2)”, *Kleine Schriften*, V. J. C. B. Mohr, Tübinga, 1973, 43-44
- _____, *Der Gott Karmel*. Akademie-Verlag, Berlín, 1954
- _____, *Introducción al Antiguo Testamento*, 2 vols. Cristiandad, Madrid, 2000
- ELLIGER, K. y RUDOLPH, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997
- EPP-TIESEN, D., “1 Kings 19: The Renewal of Elijah”, *Dir* 35/1 (2006) 33-43
- ERBT, W., *Elia, Elisa, Jona: ein Beitrag zur Geschichte des IX. und VIII. Jahrhunderts*. Eduard Pfeiffer, Leipzig, 1907
- ESLINGER, L., “Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Question of Category”, *VT* 42 (1992) 47-58
- EXUM, J. Ch. y CLINES, D. J. A., *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993
- FELDMAN, L. H., “Josephus’ Interpretation of Jonah”, *AJSR* 17/1 (1992) 1-29
- _____, *Studies in Josephus’ Rewritten Bible*. Brill, Leiden, 1998
- FENSHAM, F. C., “A Few Observations on the Polarization between Yahweh and Baal in 1 Kings 17-19”, *ZAW* 92/2 (1980) 227-236
- _____, “A Possible Explanation of the Name Baal-Zebub of Ekron”, *ZAW* 79 (1967) 361-364
- FERNÁNDEZ MARCO, N. y BUSTO SAIZ, J. R. (eds.), *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega, II. 1-2 Reyes*. CSIC, Madrid, 1992
- FERNÁNDEZ MARCO, N. y SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M. V. (coords), *La Biblia Griega. Septuaginta, II. Libros históricos*. Sígueme, Salamanca, 2011
- FERNÁNDEZ MARCO, N., “The Diverse Texts of the Septuagint and the Problems of an Edition”, en *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Book of Kings*. Brill, Leiden, 1994, 15-26

- FERRO, R., *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*. Biblos, Buenos Aires, 1995
- FEUILLET, A., “Les sources du libre de Jonas”, *RB* 54 (1947) 161-186
- FEWELL, D. N. (ed.), *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Westminster John Knox, Louisville, 1992
- FICHTNER, J., *Das erste Buch von den Königen*. Calwer Verlag, Stuttgart, 1964
- FINKELSTEIN, I. y SILBERMAN, N. A., *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Siglo XXI, Madrid, 2003
- FISH, S., “La literatura en el lector: estilística ‘afectiva’”, en WARNING, R. (ed.), *Estética de la recepción*. Visor, Madrid, 1989, 111-131
- _____, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Harvard University Press, Cambridge, 1980
- FISHBANE, M., “Revelation and Tradition: Aspects of Inner-biblical Exegesis”, *JBL* 99 (1980) 343-361
- _____, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford Clarendon Press, Oxford, 1985
- FLANNERY, F., “‘Go Back the Way You Came’: An Internal Textual Critique of Elijah’s Violence in 1 Kings 18-19”, en KELLE, B. E., y AMES, F. R. (eds.), *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*. Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, 161-173
- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías*, 2 vols. Akal, Madrid, 2009
- FLOYD, M., “Deutero-Zechariah and Types of Intertextuality”, en BODA, M. J. y FLOYD, M. (eds.), *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*. Sheffield Academic Press, Londres, 2003, 225-244
- FLUDERNIK, M., “Histories of Narrative Theory (II): From Structuralism to the Present”, en PHELAN, J. y RABINOWITZ, J., *A Companion to Narrative Theory*. Blackwell, Oxford, 2005, 36-59
- FOHRER, G., *Elia*. Zwingli-Verlag, Zürich, 1957²
- _____, *Prophetenerzählungen*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1977

- FOKKELMAN, J. P., "Is the Literary Approach to the Bible a New Paradigm?", en SCHRIJVER, E. G. L., VAN UCHELEN, N. A. y ZWIEP, I. E. (eds.), *The Literary Analysis of Hebrew Texts: Papers Read at a Symposium Held at the Juda Palace Institute, University of Amsterdam, 15 February 1990*. Juda Palace Institute, Amsterdam, 1992, 11-34
- _____, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis*, 4 vols. Van Gorcum, Assen, 1981-1993
- _____, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Van Gorcum, Assen, 1975
- _____, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*. Westminster John Knox, Louisville, 1999
- FORRADELLAS FIGUERAS, J. y MARCHESE, A., *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Ariel, Barcelona, 1986
- FORSTER, E. M., *Aspects of the Novel*. Harvest, San Diego, 1955
- FOSS, S. K., *Rhetorical Criticism: Exploration and Practice*. Waveland, Prospect Heights, 1989
- FOWLER, R. M., "Who is 'The Reader' in Reader Response Criticism?", *Sem* 31 (1985) 5-26
- _____, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*. Fortress Press, Mineápolis, 1991
- FRANK, R. M., "A Note on 3 Kings 19,10.14", *CBQ* (1963) 410-414
- FREEDMAN, D. N. F. (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. Doubleday, Nueva York, 1992
- FREEDMAN, D. N. F., "Did God Play a Dirty Trick on Jonah at the End?", *BR* 6/4 (1990) 26-31
- FREYTAG, G., *Technik des Dramas*. Philipp Reclam, Stuttgart, 1983
- FRITZ, V., *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*. Fortress Press, Mineápolis, 2003
- FRYE, C. N., *Anatomía de la crítica: Cuatro ensayos*. Monte Ávila, Caracas, 1977
- _____, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. Gedisa, Barcelona, 1988

- _____, *Poderosas palabras*. Muchnik Editores, Barcelona, 1996
- FUNK, C., “Elia und die Frauen. Eine feministisch-theologische Betrachtung”, en GRÜN WALDT, K. y SCHROETER, H. (eds.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*. CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach, 1995, 243-252
- FUNK, R. W., *The Poetics of Biblical Narrative*. Polebridge Press, Sonoma, 1988
- GADAMER, H. G., *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977
- GARCÍA LANDA, J. A., *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998
- GAROFALO, S., *Il libro dei Re*. Marietti, Turín, 1951
- GARRIDO GALLARDO, M. A., *La crisis de la literariedad*. Taurus, Madrid, 1987
- GELLER, S. A., “The Still, Small Voice: 1 Kings 19 and the Roots of Intolerance in Biblical Religion”, en DECTER, P. y RAND, M. (eds.), *Studies in Arabic and Hebrew Letters: In Honor of Raymond P. Scheindlin*. Gorgias Press, Piscataway, 2007, 47-60
- GENETTE, G., *Ficción y dicción*. Lumen, Barcelona, 1991
- _____, *Figuras III*. Lumen, Barcelona, 1989
- _____, *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Cornell University Press, Ithaca, 1980
- _____, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Taurus, Madrid, 1989
- GESE, H., “Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie”, en ÅDNA, J., HAFEMANN, S. J. y HOFIUS, O., *Evangelium. Schriftauslegung. Kirche. FS für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1997, 126-150
- GESENIUS, W., *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaee Veteris Testamenti*, 3 vols. F. C. G. Vogel, Leipzig, 1835-1853
- GIGUÉRE, P. A., “Le son d’une brise légère: un progres dans la représentation de Dieu? Une étude de 1 R 19,11-12”, *Église et Théologie* 2 (1971) 177-184

- GILLMAYR-BUCHER, S., “Jonah and the Other”, en BEN ZVI, E. y EDELMAN, D. V. (eds.), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period*. T&T Clark, Londres, 2014, 201-218
- GILMOUR, R., *Juxtaposition and the Elisba Cycle*. T&T Clark, Londres, 2014
- GINSBERG, H. L., “Poems about Baal and Anath”, en PRITCHARD, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton University Press, Princeton, 1955, 129-141
- GINZBERG, L., *The Legends of the Jews, vol IV. Bible Times and Characters from Joshua to Esther*. Cosimo, Nueva York, 2005
- GITAY, Y., “Jonah: The Prophecy of Antirhetoric”, en BECK, A. B., BARTELT, A. H.; RAABE, P. R. y FRANKE, C. A. (eds.), *Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*. Eerdmans, Grand Rapids, 1995, 197-206
- GLOVER, N., “Elijah versus the Narrative of Elijah: The Contest between the Prophet and the Word”, *JSOT* 30/4 (2006) 449-462
- GOLD, A. (ed.), *Baal Haturim Chumash. The Torah: with the Baal Haturim's Classic Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Bereishis/Genesis*. Mesorah Pub, Nueva York, 1999
- GÓMEZ REDONDO, F., *La crítica literaria del siglo XX*. Edaf, Madrid, 1996
- _____, *Manual de crítica literaria contemporánea*. Castalia, Madrid, 2008
- GONZÁLEZ LAMADRID, A., “Historia Deuteronomista”, en SÁNCHEZ CARO, J. M. (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica*. Verbo Divino, Estella, 2000, 19-216
- GOODHART, S., “Prophecy, Sacrifice and Repentance in the Story of Jonah”, *Sem* 33 (1985) 43-63
- GORRINGE, T., “Lecturas políticas de la Escritura”, en BARTON, J., *La interpretación bíblica, hoy*. Sal Terrae, Santander, 2001, 89-104
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M. H., “The Development of the Hebrew Text of the Bible: Theories and Practice of Textual Criticism”, *VT* XLII/2 (1992) 204-213
- _____, “The Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth”, *JBL* 102/3 (1983) 365-399

- GOSSE, B., "Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, Elie et Elisée et l'unification du corpus biblique", *EstBib* 58 (2000) 513-526
- GOWAN, D. E., *Theology in Exodus. Biblical Theology in the Form of a Commentary*. John Knox, Louisville, 1994
- GOWLER, D. B., "Heteroglossic Trends in Biblical Studies: Poliphonic Dialogues or Clanging Cymbals?" *TRE* 97 (2000) 443-466
- GRAY, J., "The Desert Sojourn of the Hebrews and the Sinai-Horeb Tradition", *VT* 4 (1954) 148-154
- _____, *I & II Kings: A Commentary*. SCM, Londres, 1980
- GREEN, B., *Jonah's Journeys*. Liturgical Press, Collegeville, 2005
- GREENBERG, M., "The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text. A Sampling from Ezekiel ii 1-iii 11", en VV. AA., *Congress Volume. Göttingen 1977*. Brill, Leiden, 1978, 131-148
- GREGORY, R., "Irony and the Unmasking of Elijah", en HAUSER, A. J. y GREGORY, R., *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*. Almond Press, Sheffield, 1990, 91-169
- GREIMAS, A. J., *Semántica estructural: investigación metodológica*. Gredos, Madrid, 1971
- GRESSMANN, H., *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1921
- GROENEWALD, A., "Old Testament Exegesis: Reflections on Methodology", *HTS* 63/3 (2007) 1017-1031
- GROSS LOUIS, K. R. R., "Elijah and Elisha", en GROSS LOUIS, K. R. R., ACKERMAN, J. S. y WARSHAW, T. S. (eds.), *Literary Interpretation of Biblical Narratives*. Abingdon Press, Nashville, 1974, 177-190
- _____, "Some methodological considerations", en GROSS LOUIS, K. R. R. y ACKERMAN, J. S. (eds.), *Literary Interpretation of Biblical Narratives II*. Abingdon Press, Nashville, 1982, 13-24
- GRÜN WALDT, K., "Von der Ver-Wandlungen des Propheten. Die Elia-Rezeption im Alten Testament", en GRÜN WALDT, K. y SCHROETER, H. (eds.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*. CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach, 1995, 43-54

- GUNKEL, H., *Elias, Jahve und Baal*. J. C. B. Mohr, Tubinga, 1906
- GUNN, D. M. y FEWELL, D. N., *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford University Press, Oxford, 1993
- GUNN, D. M., "Hebrew Narrative", en MAYES, A. D. H. (ed.), *Text in Context. Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. Oxford University Press, Oxford, 2000, 223-252
- _____, "Narrative Criticism", en MCKENZIE, S. L. y HAYNES, S. R. (eds.), *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Applications, Revised and Expanded*. Westminster John Knox, Louisville, 1999, 201-229
- _____, "New Directions in the Study of Biblical Hebrew Narrative", en HOUSE, P. R. (ed.), *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism*. Eisenbrauns, Winona Lake, 1992, 412-422
- HARRINGTON, D. J. y SALDARINI, A. J. (eds. y trads.), *Targum Jonathan of the Former Prophets. Introduction, Translation and Notes*. T&T Clark, Edimburgo, 1987
- HATINA, T. R., "Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is There a Relationship?", *BI* 7/1 (1999) 28-43
- HAUGE, M. R., *The Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19-40*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001
- HAUSER, A. J., "Jonah: In Pursuit of the Dove", *JBL* 104/1 (1985) 21-37
- _____, "Yahweh versus Death: the Real Struggle in 1 Kings 17-19", en HAUSER, A. J. y GREGORY, R., *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*. Almond Press, Sheffield, 1990, 11-89
- HÄUSSIG, H. W. (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, 4 vols. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1965
- HAYWARD, R., "Phinehas –the Same as Elijah: The Origins of a Rabbinic Tradition", *JJS* 29 (1978) 22-34
- HEBEL, U. J., *Intertextuality, Allusion and Quotation. An International Bibliography of Critical Studies*. Greenwood, Nueva York, 1989

- HENTSCHEL, G., "Die geschichtlichen Wurzeln der Elijatradition", en VV. AA., *Dein Wort Beachten. Alttestamentliche Aufsätze*. St. Benno Verlag, Leipzig, 1981, 33-57
- _____, *1 Könige*. Echter Verlag, Würzburg, 1984
- _____, *Die Eljaberzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung*. St. Benno-Verlag, Leipzig, 1977
- HEPNER, G., "Verbal Resonance in the Bible and Intertextuality", *JSOT* 96 (2001) 3-27
- HERMAN, D. (ed.), *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis*. Ohio State University Press, Columbus, 1999
- HERNÁNDEZ GUERRERO, J. A. y GARCÍA TEJERA, M. C., *Teoría, historia y práctica del comentario literario*. Ariel, Barcelona, 2005
- HERR, D. D., "Variations on a Pattern: 1 Kings, 19", *JBL* 104 (1985) 292-294
- HÖFFKEN, F., "Einige Aspekte des Textes 'Elia am Horeb' - I Könige 19", *BZ* 42 (1998) 71-80
- HOLBERT, J. C., "'Deliverance Belongs to the Lord!': Satire in the Book of Jonah", *JSOT* 21 (1981) 50-81
- HOLLADAY, J. S., "Religion in Israel and Judah under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach", en MILLER, P., HANSON, P. y MCBRIDE, S. D. (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Fortress Press, Filadelfia, 1987, 249-299
- HÖLSCHER, G., "Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion", en SCHMIDT, H. (ed.), *Ευχαριστηριον: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1923, 158-213
- _____, *Geschichtsschreibung in Israel: Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten*. CWK Gleerup, Lund, 1952
- HUGO, P., "Text and Literary History: The Case of 1 Kings 19 (MT and LXX)", en ADAM, K.-P. y LEUCHTER, M. (eds.), *Soundings in Kings: Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship*. Fortress Press, Mineápolis, 2010

- _____, *Les deux visages d'Elie: Texte massoretique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2006
- HUNTER, A. G., "Jonah from the Whale: Exodus Motifs in Jonah 2", en DE MOOR, J. C. (ed.), *The Elusive Prophet: the Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist*. Brill, Leiden, 2001, 142-158
- HYMAN, F. D., "Elijah: Accuser and Defender", *Judaism* 39/3 (1990) 282-295
- HYVÄRINEN, M., "Towards a Conceptual History of Narrative", en HYVÄRINEN, M., KORHONRN, A. y MYKKÄNEN, J. (eds.), *The Travelling Concept of Narrative*. Helsinki Collegium for Advanced Studies, Helsinki, 2006, 20-41
- ISER, W., "El proceso de la lectura: enfoque fenomenológico", en MAYORAL, J. A. (comp.), *Estética de la Recepción*. Arco, Madrid, 1987, 215-243
- _____, *El acto de leer. Teoría del efecto estético*. Taurus, Madrid, 1987
- JAKOBSON, T. et al., *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Signos, Buenos Aires, 1970
- JASPER, D., "Lecturas literarias de la Biblia", en BARTON, J., *La interpretación bíblica, hoy*. Sal Terrae, Santander, 2001, 38-52
- JASPERS, D. y PRICKETT, S., *The Bible and Literature. A Reader*. Blackwell, Oxford, 1999
- JAUSS, H. R., "Continuación del diálogo entre la estética de la recepción 'burguesa' y 'materialista'", en WARNING, R. (ed.), *Estética de la recepción*. Visor, Madrid, 1989, 209-216
- _____, "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura", en MAYORAL, J. A., (comp.), *Estética de la Recepción*. Arco, Madrid, 1987, 59-86
- _____, *Experiencia estética y hermenéutica literaria: ensayos en el campo de la experiencia estética*. Taurus, Madrid, 1986
- JENNI, E. y C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vols. Cristiandad, Madrid, 1985
- JENNI, E., "Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige", *ThRu NF* 27/1 (1961) 1-32

- _____, “Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige (Fortsetzung)”, *TbRu NF* 27/2 (1961) 97-146
- JENNY, L., “The Strategy of Form”, en TODOROV, T. (ed.), *French Literary Theory Today*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 34-63
- JENSON, P. P., *Obadiab, Jonab, Micab: A Theological Commentary*. T&T Clark, Nueva York, 2008
- JEPSEN, A., *Die Quellen des Königsbuches*. Niemeyer, Halle, 1953
- _____, *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*. C. H. Beck, München, 1934
- JEREMIAS, J., “Die Anfänge der Schriftprophetie”, *ZTK* 93 (1996) 481-499
- _____, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977
- JERÓNIMO, santo, *Obras completas, Xa. Epistolario I (Cartas 1-85)*. BAC, Madrid, 2013
- JOBLING, D., PIPPIN, T. y SCHLEIFFER, R., *The Postmodern Bible Reader*. Blackwell, Oxford, 2001
- JOBLING, D., “Robert Alter’s, The Art of Biblical Narrative”, *JSOT* 27 (1983) 87-99
- _____, *The Sense of Biblical Narrative. Structural Analyses in the Hebrew Bible, I*. JSOT Press, Sheffield, 1978
- JONES, G. H., *1 and 2 Kings, vol 2. 1 Kings 17,1-2 Kings 25,30*. Eerdmans, Grand Rapids, 1994
- JONKER, L. C., “Winds of Change? Recent Developments in Old Testament Exegetical Methodology in Germany”, *DRTJ* 45/3.4 (2004) 599-608
- KACHLER, R., *Wege aus der Wüste. Mit Elia Krisen durchleben*. Roland Quell, Stuttgart, 1993
- KATSUMARA, H., “Zur Funktion von hinneh und wehinneh in der biblischen Erzählung”, *Annual of the Japanese Biblical Institute* 13 (1987) 3-21
- KAWASHIMA, R. S., “Comparative Literature and Biblical Studies: The Case of Allusion”, *Proof* 27 (2007) 324-344
- KECK, L. E., “Will the Historical-Critical Method Survive? Some Observations”, en SPENCER, R. A. (ed.), *Orientation by Disorientation. Studies in Literary Criticism*

- and Biblical Literary Criticism Presented in Honor of William A. Beardslee.* Pickwick, Pittsburg, 1980, 115-127
- KEEGAN, T. J., "Biblical Criticism and the Challenge of Postmodernism", *BI* 3 (1995) 1-14
- KEEL, O. y VEHLINGER, C., *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel.* T&T Clark, Edimburgo, 1998
- KEIL, C. F., *Die Bücher der Könige.* Brunnen Verlag, Basilea, 1988
- KEINÄNEN, J., *Traditions in Collision. A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives. 1 Kings 17-19.* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2001
- KELLER, C. A., "Jonas, le portrait d'un prophète", *TZ* 21 (1965) 329-340
- _____, "Wer war Elia", *TZ* 16 (1969) 298-313
- KELLERMANN, U., "Elia Redivivus und die heilszeitliche Auferweckung der Toten. Erwägungen zur ältesten Bezeugung einer Erwartung", en GRÜN WALDT, K. y SCHROETER, H. (eds.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch.* CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach, 1995, 72-95
- KENNICOTT, B., *Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus*, I. Oxonii, 1776-1780
- KERMODE, F., *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction.* Oxford University Press, Oxford, 1967
- KESSLER, R., *Historia social del Antiguo Israel.* Sígueme, Salamanca, 2013
- KIM, H. C. P., "Jonah Read Intertextually", *JBL* 126/3 (2007) 497-528
- KIMELMAN, R., "Prophecy as Arguing with God and the Ideal of Justice", *Int* 68/1 (2014) 17-27
- KINGSBURY, E. C., "The Theophany *Topos* and the Mountain of God", *JBL* 86 (1967) 205-210
- KISSLING, P. J., *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisa.* Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996
- KITTEL, R. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997
- _____, *Die Bücher der Könige.* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1900

- KLOSTERMANN, A., *Die Bücher Samuelis und der Könige*. C. H. Beck'schen Buchhandlung, Nördlingen, 1887
- KNOHL, I., "Between Voice and Silence. The Relationship between Prayer and Temple Cult", *JBL* 115/1 (1996) 17-30
- KOCH, K., *Was is Formgeschichte?* Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1967²
- KREISWIRTH, M., "Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences", *NLH* 23 (1992) 629-657
- _____, "Merely Telling Stories? Narrative and Knowledge in the Human Sciences", *PT* 21 (2000) 293-318
- _____, "Narrative Turn in the Humanities", en HERMAN, D., JAHN, M. y RYAN, M.-L. (eds.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Routledge, Londres, 2005, 377-382.
- KRISTEVA, J. y MOI, T., *The Kristeva Reader*. Blackwell, Oxford, 1986
- KRISTEVA, J., "Bakhtine, le mot, le dialogue, et le roman", *Cr* 239 (1967) 438-465
- _____, *Desire in Language*. Blackwell, Oxford, 1980
- _____, *Poderes de la perversion. Sobre la abyección*. Siglo XXI, Madrid, 1988
- KUGEL, J. L., "James Kugel Responds", *Proof* 2/3 (1982) 328-332
- _____, "On the Bible and Literary Criticism" *Proof* 1 (1981) 217-236
- _____, "Some Medieval and Renaissance Hebrew Writings on the Poetry of the Bible", en TWERSKY, I. et al., *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Harvard University Press, Cambridge, 1979, 57-81
- _____, "The Bible's Earliest Interpreters", *Proof* 7 (1987) 269-283
- KUNTZ, J. K., *The Self-Revelation of God*. Westminster Press, Filadelfia, 1967
- LACOCQUE, A. y LACOCQUE, P.-E., *Jonah: A Psycho-Religious Approach to the Prophet*. University of South Carolina Press, Columbia, 1990
- LACOCQUE, A. y RICOEUR, P., *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Herder, Barcelona, 2001

- LAMB, D. T. “‘A Prophet Instead of You’ (1 Kings 19:16): Elijah, Elisha and Prophetic Succession”, en DAY, J. (ed.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*. T&T Clark, Nueva York, 2010
- LANG, B., “Die Jahwe-allein-Bewegung”, en LANG, B., (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monoteismus*. Kösel-Verlag, München, 1981, 47-83
- _____, *The Hebrew God. Portrait of an Ancient Deity*. Yale University Press, New Haven, 2002
- LANSER, S. S., “Sexing Narratology: Toward a Gendered Poetics of Narrative Voice”, en GRÜNZWEIG, W. y SOLBACH, A. (eds.), *Grenzüberschreitungen: Narratologie im Kontext*. Gunter Narr, Tübinga, 1999, 167-184
- _____, “Shifting the Paradigm: Feminist and Narratology”, *Sty* 22/1 (1988) 52-60
- _____, “Toward a Feminist Narratology”, *Sty* 20/3 (1986) 341-363
- LARA PEINADO, F., *Himnos babilónicos*. Tecnos, Madrid, 1990
- LAUTERBACH, J. Z. (ed. y trad.), *Mekhilta de-Rabbi Ishmael. A Critical Edition, based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction and Notes*, 3 vols. Jewish Publication Society, Filadelfia, 2004
- LAW, T. M., “How Not to Use 3 Reigns: A Plea to Scholars of the Book of Kings”, *VT* 61 (2011) 280-297
- LAWRIE, D., “Telling of(f) Prophets: Narrative Strategy in 1 Kings 18:1-19:18”, *JNSL* 23/2 (1997) 163-180
- LEHNART, B., *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel Anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*. Brill, Leiden, 2003
- LEHRMAN, S. (trad.), *Midrash Rabbah, II. Exodus. Translated into English with Notes, Glossary and Indices under the Editorship of Rabbi Dr. H. Freedman B. A., Ph. D. and Maurice Simon, M. A., with a Foreword by Rabbi Dr. L. Epstein B.A., Ph. D., D. Lit.* Soncino Press, Londres, 1961
- LEMAIRE, A., “Who or What Was Yahweh’s Asherah?”, *BAR* 10/6 (1984) 42-51
- LEONARD, J. M., “Identifying Inner-Biblical Allusions”, *JBL* 127/2 (2008) 241-265

- LÉVINAS, E., “L’État de César et l’État de David”, en *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Minuit, París, 1982
- LICHT, J., *Storytelling in the Bible*. Magnes, Jerusalén, 1978
- LIEBER, A. B., “Voice and Vision: Song as a Vehicle for Ecstatic Experience in Songs of the Sabbath Sacrifice”, en EVANS, C. A., *Of Scribes and Sages. Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, 2. T&T Clark, Londres, 2004, 51-58
- LIMBURG, J., *Jonah: A Commentary*. Westminster John Knox, Louisville, 1993
- LINDBLOM, J., “Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion”, *HUCA* 32 (1961) 91-106
- LISOWSKI, G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1981²
- LITZ, A. W., MENAND, L. y RAINEY, L. (eds.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, 7. *Modernism and the New Criticism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- LOCKWOOD, P., “The Elijah Syndrome: What Is Elijah Up to at Mt. Horeb?”, *Lutheran Theological Journal* 38/2 (2003) 51-62
- LÖHR, H., “Bemerkungen zur Elia-Erwartung in den Evangelien. Ausgehend von Mk 9,11-13”, en GRÜN WALDT, K. y SCHROETER, H. (eds.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*. CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach, 1995, 85-95
- LONG, B. O., “Artistry in Hebrew Historical Narrative: Observations on 1-2 Kings”, en VV. AA., *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, August 16-21, 1981). Division A. The Period of the Bible*. World Union of Jewish Studies, Jerusalén, 1982, 29-34
- _____, *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature*. Eerdmans, Grand Rapids, 1984
- LONGACRE, R. E., “*Wegatal* Forms in Biblical Hebrew Prose: A Discourse-modular Approach”, en BERGEN, R. D. (ed.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Summer Institute of Linguistics, Dallas, 1994, 50-98

- LONGMAN, T., "Literary Approaches and Interpretation", en VANGEMEREN, W. A. (ed.), *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis. The Introductory Articles from the New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Baker Book House, Grand Rapids, 1999, 100-121
- LÓPEZ EIRE, A., *Retórica clásica y teoría literaria moderna*. Arco, Madrid, 1997
- LÜDERS, S. y WEINGÄRTLER, C., "Elia –Homem de Deus, Homem do Povo. Beispiele aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie", en GRÜN WALDT, K. y SCHROETER, H. (eds.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*. CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach, 1995, 253-264
- LUTERO, M., "Misiva sobre el arte de traducir", en LÓPEZ GARCÍA, D. (ed.), *Teorías de la traducción: antología de textos*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1996, 51-65
- LUZ, U., *Matthew in History. Interpretation, Influence, and Effects*. Fortress Press, Mineápolis, 2007²
- MACHOLZ, C., "Psalm 29 und 1 Kön 19. Jahwes und Ba'als Theophanie", en ALBERTZ, R. (ed.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. FS C. Westermann*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1980, 325-333
- MAGONET, J., *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*. Almond Press, Sheffield, 1983
- MANICARDI, L., "Elia e la voce del silenzio. Ascolto dello Spirito, ascolto del corpo", *Didaskalia* XXXIX/1 (2009) 95-112
- MANN, T. W., *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: the Typology of Exaltation*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977
- MARCUS, D., *From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible*. Scholar Press, Atlanta, 1995
- MARGALIT, B., *A Matter of 'Life' and 'Death'. A Study of the Baal-Mot Epic*. Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn, 1980
- MARGUERAT, D. y CURTIS, A. (eds.), *Intertextualités. La Bible en échos*. Labor et Fides, Ginebra, 2000

- MARGUERAT, D., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Sal Terrae, Santander, 2000
- MARGUERAT, D., WÉNIN, A. y ESCAFFRE, B., *En torno a los relatos bíblicos*. Verbo Divino, Estella, 2005
- MARTIN, G. D., *Multiple Originals: New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism*. Brill, Leiden, 2010
- MARTIN, W. J., “Dischronologized’ Narrative in the Old Testament”, en ANDERSON, G. W. (ed.), *Congress Volume. Rome 1968*. Brill, Leiden, 1969, 179-186
- MARTÍNEZ SÁIZ, T., *Mekilta de Rabbí Ismael. Comentario rabínico al libro del Éxodo*. Verbo Divino, Estella, 1995
- MASSON, M., *Élie ou l’appel du silence*. Cerf, París, 1992
- _____, “L’expérience mystique du prophète Elie: ‘Qol demama daqqa’”, *RHR* 208 (1991) 243-271
- _____, “Rois et prophètes dans le cycle d’Elie”, en LEMAIRE, A. (ed.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient*. Cerf, París, 2001, 119-131
- MATEOS, J. y CAMACHO, F., *Evangelio, figuras y símbolos*. El Almendro, Córdoba, 1989
- MATHER, J., “The Comic Art of the Book of Jonah”, *Soundings* 65 (1982) 280-291
- MCCARTER, P. K., “Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data”, en MILLER, P., HANSON, P. y MCBRIDE, S. D. (eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Fortress Press, Filadelfia, 1987, 137-155
- MCCARTHY, D. J., “The Uses of wehinneh in Biblical Hebrew”, *Bib* 61 (1980) 330-342
- MCCONVILLE, J. G., “Narrative and Meaning in the Books of Kings”, *Bib* 70 (1989) 31-49
- MCKENZIE, S. L., “Jonah and Genre”, en MCKENZIE, S. L. (ed.), *How to Read the Bible*. Oxford University Press, Oxford, 2005

- _____, "The Genre of Jonah", en WALLACE, H. y O'BRIEN, M. (eds.), *Seeing Signals, Reading Signs: The Art of Exegesis: Studies in Honour of Antony F. Campbell, SJ for His Seventieth Birthday*. Sheffield Academic Press, Londres, 2005, 159-171
- MENCHEN CARRASCO, J., *Libro de los Reyes*. Sígueme, Salamanca, 1991
- MERECZ, R. J., "Jezebel's Oath (1 Kgs 19,2)", *Bib* 90 (2009) 257-259
- METTINGER, T. N. D., "The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith", en BLUM, E., MACHOLZ, C. y STEGEMANN, W., *Die Hebräische Bibel und ihre zweifach Nachgeschichte. FS für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1990, 393-417
- MEYNET, R., *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998
- MILES, J. A., "Laughing at the Bible: Jonah as Parody", *JQR* 65 (1975) 168-181
- MILLER, G. D. "Intertextuality in Old Testament Research", *CuRe* 9/3 (2010) 283-309
- MISCALL, P. D., "Texts, More Texts, a Textual Reader and a Textual Writer", *Sem* 69-70 (1995) 247-260
- MITCHELL, M. M., "Rhetorical and New Literary Criticism", en ROGERSON, J. W. y LIEU, J. M., *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford University Press, Oxford, 2006, 615-633
- MOBERLY, R. W. L., "Preaching for a Response? Jonah's Message to the Ninevites Reconsidered", *VT* LIII/2 (2003) 156-168
- MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*. T. & T. Clark, Edimburgo, 1951
- MOOR, J. C. de, *Intertextuality in Ugarit and Israel*. Brill, Leiden, 1998
- MOORE, R. D., "The Prophet as Mentor: A Critical Facet of the Biblical Presentation of Moses, Elijah, and Isaiah", *JPT* 15/2 (2007) 155-172
- MOORE, S. D., *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. Yale University Press, New Haven, 1989

- MOORE, S. D., y SHERWOOD, Y., *The Invention of the Biblical Scholar: A Critical Manifesto*. Fortress Press, Mineápolis, 2011
- MORENO HERNÁNDEZ, A., *Las glosas marginales de Vetus Latina en la Biblias Vulgatas españolas: 1-2 Reyes*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992
- MORGAN, T. E., “Is there an Intertext in This Text? Literary and Interdisciplinary Approaches to Intertextuality”, *AJS* 3/4 (1985) 1-40
- MORLA ASENSIO, V., *El fuego en el Antiguo Testamento: estudio de semántica lingüística*. Institución San Jerónimo, Valencia, 1988
- _____, *Job 1-28*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007
- _____, *La Biblia por fuera y por dentro*. Verbo Divino, Estella, 2003,
- MOULTON, R. G., *The Literary Study of the Bible. An Account of the Leading Forms of Literature Represented in the Sacred Writings, Intended for English Readers*. www.archive.org/stream/cu31924070684877/cu31924070684877_djvu.txt
- MUILENBURG, J., “Form Criticism and Beyond”, *JBL* 88 (1969) 1-18
- MÜLLER, H.-P., “Die kultische Darstellung der Theophanie”, *VT* 14 (1964) 183-194
- MURAOKA, T. y JOÜON, P., *Gramática del hebreo bíblico*. Verbo Divino, Estella, 2007
- NAPIER, D. *Word of God, Word of Earth*. Pilgrim Press, Filadelfia, 1976
- NAVARRO PÉREZ, D. (coord.), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. Criterios, La Habana, 1997
- NAVARRO PUERTO, M., “Biblia, mujeres, feminismo, I parte: Biblia Hebrea”, *Ilu* 14 (2009) 231-283
- NEHER, A., *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*. Seuil, París, 1970
- NELSON, R. D., *First and Second Kings*. Westminster John Knox, Louisville, 1987
- NELSON, R. W., “The Challenge of Canonical Criticism to Background Studies”, *JBS* 6/1 (2006) 10-34

- NEWSOM, C., *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*. Scholar Press, Atlanta, 1985
- NICCACCI, A., *Lettura Sintattica della prosa ebraico-biblica: Principi e applicazioni*. Franciscan Printing Press, Jerusalén, 1991
- NICOL, G. G., “What are You Doing Here, Elijah?”, *Heythrop Journal* 28/2 (1987) 192-194
- NIELSEN, E., *Oral Tradition. A Modern Problem in Old Testament Introduction*. SCM, Londres, 1954
- NIELSEN, K., “Intertextuality and Biblical Scholarship”, *SJOT* (1990) 89-95
- NIESE, B., *Flavius Josephus. Flavii Iosephi opera*. Weidmann, Berlin, 1892
- NODET, E., “The Text of 1-2 Kings Used by Josephus”, en LEMAIRE, A. y HALPERN, B. (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Brill, Leiden, 2010, 41-66
- NORDHEIM, E. von, “Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)”, *Bib* 59 (1978) 153-173
- NOHRNBERG, J., *Like Unto Moses: The Constituting of an Interruption*. Indiana University Press, Bloomington, 1995
- NOTH, M., “Der Wallfahrtsweg zum Sinai (Nu 33)”, en *Aufsätze zu biblischen Landes- und Altertumskunde*, I. Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1971, 55-74
- _____, *Geschichte Israels*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2011
- _____, *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*. ET, Edimburgo, 1966
- _____, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Niemeyer, Halle, 1943
- OEMING, M. y PREGLA, A.-R., “New Literary Criticism”, *TbRu* 66 (2001) 1-23
- OEMING, M., “Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elia am Horeb (1 Kön 19), alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okuli”, *TZ* 52 (1996) 299-325
- OLLEY, J. W., “YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, *JOT* 80 (1998) 25-51

- OLMO LETE, G. del, “El ciclo mitológico de Baal. Nuevas perspectivas de interpretación”, *Historiae* 7 (2010) 73-89
- _____, “El Salmo 29 y su posible origen cananeo: a propósito de una obra reciente”, *Anuario de Filología* 4 (1978) 250-256
- _____, “La Biblia y su intertextualidad”, *EstBib* 71 (2013) 407-432
- _____, *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*. Universidad Pontificia, Salamanca, 1973
- _____, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Cristiandad, Madrid, 1981
- _____, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*. Trotta, Madrid, 1998
- _____, “Una ‘ventana’ en el templo de Baal”, *Aula orientalis* 24/2 (2006) 177-188
- ORNAN, T. *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2005
- ORTIZ-OSÉS, A. y LANCEROS MÉNDEZ, J. F. (dirs.), *Diccionario de Hemenéutica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1998
- OTTO, S., *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*. Kohlhammer, Stuttgart, 2001
- _____, “The composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History”, *JSOT* 27/4 (2003) 487-508
- OUAKNIN, M.-A. y SMILÉVITCH, E. (eds. y trads.), *Pirqé de Rabbi Eliézer. Leçons de Rabbi Eliézer*. Verdier, Lagrasse, 1983
- PAGE, R., “Feminist Narratology? Literary and Linguistic Perspectives on Gender and Narrativity”, *LaL* 12 (2003) 43-56
- PARRY, D. W. y TOV, E. (eds.), *The Dead Sea Scrolls Reader, vol. 5. Poetic and Liturgical Texts*. Brill, Leiden, 2005
- PATRICK, D. y SCULT, A., *Rhetoric and Biblical Interpretation*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990
- PATTE, D., *What is Structural Exegesis?* Fortress Press, Filadelfia, 1976
- PAX, E., *Επιφανεια: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*. K. Zink, Múnich, 1955

- PEAKE, A. S., "Elijah and Jezebel: the Conflict with the Tyrian Baal", *BJRL* 11/2 (1927) 296-321
- PERELMAN, Ch. y OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado de la argumentación, la nueva retórica*. Gredos, Madrid, 1989
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Los capítulos de Rabbí Eliezer*. Institución San Jerónimo, Valencia, 1984
- PERLITT, L., "Sinai und Horeb", en DONNER, H., HANHART, R. y SMEND, R., *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1977, 302-322
- PERRY, T. A., *The Honeymoon Is Over: Jonah's Conflict with God*. Hendrickson, Peabody, 2006
- PERSON, R. F., *In Conversation with Jonah. Conversational Analysis, Literary Criticism and the Book of Jonah*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996
- PETERSEN, N. R., "Literary Criticism in Biblical Studies", en SPENCER, R. A. (ed.), *Orientation by Disorientation. Studies in Literary Criticism and Biblical Literary Criticism Presented in Honor of William A. Beardslee*. Pickwick Press, Pittsburg, 1980, 25-50
- PFISTER, M., "Konzepte der Intertextualität", en BROICH, U. y PFISTER, M. (eds.), *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1985, 1-30
- PHELAN, J., "Editor's Column: Who's Here? Thoughts on Narrative Identity and Narrative Imperialism", *Nar* 13 (2005) 205-210
- _____, "The Narrative Turn and the How of Narrative Inquiry", *Nar* 17/1 (2009) 1-10
- PLETT, H. (ed.), *Intertextuality*. Walter de Gruyter, Nueva York, 1992
- PLOTTEL, J. P., y CHANNEY, H. (eds.), *Intertextuality. New Perspectives in Criticism*. New York Literary Forum, Nueva York, 1978
- POLAK, F., "Theophany and Mediator. The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus", en VERVENNE, M. (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*. Leuven University Press, Lovaina, 1996, 113-148

- POLZIN, R. M., *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*. Fortress Press, Mineápolis, 1977
- _____, *David and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History, III: 2 Samuel*. Indiana University Press, Indianápolis, 1993
- _____, "Literary and Historical Criticism of the Bible: A Crisis in Scholarship", en SPENCER, R. A. (ed.), *Orientation by Disorientation. Studies in Literary Criticism and Biblical Literary Criticism Presented in Honor of William A. Beardslee*. Pickwick Press, Pittsburg, 1980, 99-114
- _____, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History, I: Deuteronomy, Joshua, Judges*. Seabury, Nueva York, 1980
- _____, *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History, II: 1 Samuel*. Indiana University Press, Indianápolis, 1989
- POLZIN, R. M. y ROTHMAN, E. (eds.), *The Biblical Mosaic. Changing Perspectives*. Fortress Press, Filadelfia, 1982
- POWELL, M. A. (ed.), *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*. Greenwood Press, Nueva York, 1992
- POWELL, M. A., *What is Narrative Criticism?* Fortress Press, Mineápolis, 1990
- POZUELO YVANCOS, J. M., *Del formalismo a la neorretórica*. Taurus, Madrid, 1988
- _____, *Teoría del lenguaje literario*. Cátedra, Madrid, 1988
- PRICKETT, S., *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge University Press, 1986
- PRINCE, G., "Revisiting Narrativity", en GRÜNZWEIG, W. y SOLBACH, A. (eds.), *Grenzüberschreitungen: Narratologie im Kontext*. Gunter Narr, Tubinga, 1999, 43-51
- PROPP, V. I. y MÉLÉTINSKI, E. *Morfología del cuento. Las transformaciones de los cuentos maravillosos. El estudio estructural tipológico del cuento*. Fundamentos, Madrid, 1971
- PROVAN, I., *1 and 2 Kings*. Hendrickson, Peabody, 1995
- _____, "Los libros históricos del Antiguo Testamento", en BARTON, J. (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*. Sal Terrae, Santander, 2001, 230-244

- PRUIN, D., *Geschichten und Geschichte: Isebel als literarische und historische Gestalt*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2006
- PYPER, H. S., “The Secret of Succession. Elijah, Elisha, Jesus and Derrida”, en ADAM, A. K. M. (ed.), *Postmodern Interpretations of the Bible –A Reader*. Chalice Press, San Luis, 2001, 55-66
- RAD, G. von, *Teología del Antiguo Testamento II*. Sígueme, Salamanca, 1976
- RAHLFS, A. (ed.), *Septuaginta Studien, 1. Studien zu den Königsbüchern*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1904
- _____, *Septuaginta. Editio altera/Revised and corrected edition by Robert Hanhart*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006
- REHM, M., *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar*. Echter Verlag, Würzburg, 1979
- _____, *Die Bücher der Könige*. Echter Verlag, Würzburg, 1949
- REICKE, B. y ROST, L. (eds.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1966
- REISS, M., “Elijah the Zealot: A Foil to Moses”, *JBQ* 32/3 (2004) 174-180
- RENDSBURG, G. A., “The Mock of Baal in 1 Kings 18:22”, *CBQ* 50/3 (1988) 414-417
- RENDTORFF, R., “Between Historical Criticism and Holistic Interpretation: New Trends in Old Testament Exegesis”, en EMERTON, J. A. (ed.), *Congress Volume. Jerusalem 1986*. Brill, Leiden, 1988, 298-303
- _____, “The Paradigm is Changing: Hopes –and Fears”, *BI* 1/1 (1993) 34-53
- REVELL, E. J., “The Battle with Benjamin (Judges xx 29-48) and Hebrew Narrative Techniques”, *VT* 35 (1985) 417-433
- REYMOND, E. D., “The Hebrew Word דַּמְמָה and the Root d-m-m I (‘To Be Silent’), *Bib* 90 (2009) 374-388
- RHOADS, D., “Narrative Criticism and the Gospel of Mark”, *JAAAR* 50 (1982) 411-434
- _____, “Narrative Criticism: Practices and Prospects”, en RHOADS, D. y SYREENI, K., *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*. JSOT Press, Sheffield, 1999

- RICHARDSON, B., "Recent Concepts of Narrative and the Narratives of Narrative Theory", *Sty* 34/2 (2000) 168-175
- RICHTER, W., *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1971
- RICOEUR P., "The Narrative Function", *Sem* 13 (1987) 117-202
- RIFFATERRE, M., *Semiotica della poesia. Collezione di testi e di studi*. Il Mulino, Bologna, 1983
- ROBBINS, V. K., *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Trinity Press International, Valley Forge, 1996
- ROBINSON, B. P., "Elijah at Horeb, 1 Kings 19:1-18: A coherent narrative?", *RB* 98 (1991) 513-536
- ROBINSON, J., *The First Book of Kings*. Cambridge University Press, Cambridge, 1972
- ROFÉ, A., "The Classification of the Prophetic Stories", *JBL* 89 (1970) 427-440
- _____, *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and Story*. Magnes Press, Jerusalén, 1988
- ROGERSON, J. W. y LIEU, J. M., *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford University Press, Oxford, 2006
- ROGLAND, M., "Elijah and the 'Voice' at Horeb (1 Kings 19): Narrative Sequence in the Masoretic Text and Josephus", *VT* 62 (2012) 88-94
- ROHDE, M., *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007
- ROSE, M. A., *Parody: Ancient, Modern and Post-Modern*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993
- ROWLEY, H. H., "Elijah on Mount Carmel", *Bulletin of the John Rylands Library* 43/1 (1960) 190-219
- RUDOLPH, W., "Zum Text der Königsbücher", *ZAW* 63 (1951) 201-215
- RUSAK, T., "The Clash of Cults on Mount Carmel: Do Archeological Records and Historical Documents Support the Biblical Episode of Elijah and the Ba'al Priests?", *SJOT* 22/1 (2008) 29-46

- RUST, H., "Elia am Horeb. 1 Kön. 19", *ETb* 5 (1938) 443-451
- RYKEN, L. y LONGMAN, T., *A Complete Literary Guide to the Bible*. Zondervan, Grand Rapids, 1993
- RYKEN, L., "Literary Criticism of the Bible: Some Fallacies", en GROSS LOUIS, K. R. R. y ACKERMAN, J. S. y WARSHAW, T. S. (eds.), *Literary Interpretation of Biblical Narratives*. Abingdon Press, Nashville, 1974, 24-40
- RYKEN, L., WILHOIT, J. C. y LONGMAN, T., *Dictionary of Biblical Imagery*. InterVarsity Press, Downers Grove, 1998
- SADKA, Y. "Hinne in Biblical Hebrew", *UF* 33 (2001) 479-493
- SALTERS, R. B., *Jonah and Lamentations*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994
- ŠANDA, A., *Die Bücher der Könige*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1911
- SASSON, J. M., *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation*. Doubleday, Garden City, 1990
- SATTERTHWAITE, P. E., "Narrative Criticism: The Theological Implications of Narrative Techniques", en VANGEMEREN, W. A. (ed.), *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis. The Introductory Articles from the New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Zondervan, Grand Rapids, 1999, 122-125
- SAUSSURE, F. de, *Curso de lingüística general*. Akal, Madrid, 2009
- SAVRAN, G. W., "1 and 2 Kings", en ALTER, R. y KERMODE, F. (eds.), *The Literary Guide to the Bible*. Belknap Press, Cambridge, 1987, 146-163
- _____, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*. T&T Clark, Londres, 2005
- _____, *Telling and Retelling. Quotation in Biblical Narrative*. Indiana University Press, Bloomington, 1988
- _____, "Theophany as Type Scene", *Proof* 23/2 (2003) 119-149
- SCHENKER, A., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2004

- SCHMID, H., *Das erste Buch der Könige*. Brockhaus, Wuppertal, 2000
- SCHMIDT, N. F. y NEL, P. J., “Theophany as Type-Scene in the Hebrew Bible”, *JfS* 11/2 (2002) 256-281
- SCHMITZ, B., *Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*. Mohr Siebeck, Tübinga, 2008
- SCHMOLDT, H., “Elijas Begegnung mit Jahwä (1 Kön 19,9-14)”, *BN* 43 (1988) 19-27
- SCHNEIDER, M., “Texte – Intertexte – Schrift. Perspektiven intertextueller Bibellektüre“, en STRECKER, Ch. (ed.), *Kontexte der Schrift II. Kultur, Politik, Religion*. Kohlhammer, Stuttgart, 2005
- SCHNIEDEWIND, W. y SIVAN, D., “The Elijah-Elisha Narratives: A Test case for the Northern Dialect of Hebrew”, *JQR* 87 (1997) 303-337
- SCHNITJER, G. E., “Biblical Studies. The Narrative Multiverse within the Universe of the Bible. The Question of ‘Borderlines’ and ‘Intertextuality’”, *WTJ* 64 (2002) 231-252
- SCHOLES, R. y KELLOG, R., *The Nature of Narrative*. Oxford University Press, Londres, 1966
- SCHREINER, J., *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Herder, Barcelona, 1974
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E., “Challenging the Rhetorical Half-Turn: Feminist and Rhetorical Biblical Criticism”, en *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. Fortress Press, Mineápolis, 1999, 83-102
- SCRIBA, A., *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie: Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1995
- SEGOVIA, F. y TOLBERT, M. A., *Reading from this Place, I. Social Location and Biblical Interpretation in the United States*. Fortress Press, Mineápolis, 1995
- SEIDL, T., “Mose und Elija am Gottesberg. Überlieferung zu Krise und Konversion der Propheten”, *BZ* 37 (1993) 1-25
- SEKINE, M., “Elias Verzweiflung. Erwägungen zu 1 Kö. XIX”, *Annual of the Japanese Biblical Institute III* (1977) 52-68

- SELDEN, R. (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, 8. *From Formalism to Poststructuralism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995
- SELLIN, E. y FOHRER, G., *Einleitung in das Alte Testament*. Quelle & Meyer, Heidelberg, 1965
- SEYBOLD, K., “Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19”, *ETb* 33 (1973) 3-17
- _____, “Erzählen vom Erzählen. Beobachtungen zu einer biblischen Erzähltheorie”, *TZ* 61 (2005) 14-26
- SHAW, D. A., “Converted Imaginations? The Reception of Richard Hays’s Intertextual Method”, *CuRe* 11/2 (2013) 234-245
- SHERWOOD, Y., *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- SIBLOT, P., “Les clôtures du texte”, *Cahiers de linguistique social* 6 (1983) 2-32
- SIMON, U., *Jonah*. Jewish Publication Society, Filadelfia, 1999
- _____, *Reading Prophetic Narratives*. Indiana University Press, Bloomington, 1997
- SKA, J.-L., “La ‘Nueva Crítica’ y la exégesis anglosajona”, *Selec* 34/136 (1995) 273-284
- _____, “Nuestros padres nos contaron”. *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento*. Verbo Divino, Estella, 2012
- SKA, J.-L., SONNET, J.-P. y WÉNIN, A., *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*. Verbo Divino, Estella, 2001
- SKLOVSKI, V., “El arte como artificio”, en TODOROV, T. (comp.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 55-70
- SLOTKI, I. W., *Kings*. Soncino Press, Londres, 1961
- SMEND, R., “Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. xvii-xix”, *VT* 25 (1975) 525-543
- _____, “Der biblische und der historische Elia”, en ANDERSON, G. W. et al. (eds.), *Congress Volume. Edinburgh 1974*. Brill, Leiden, 1975, 167-184

- SMITH, B. K. y PAGE, F. S., *Amos, Obadiah, Jonah*. Broadman & Holman, Nashville, 1995
- SMITH, M. S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Harper Collins, Nueva York, 1990
- SNAITH, N. H., "The First and Second Books of Kings. Introduction and Exegesis", en HARMON, N. B. (ed.), *The Interpreter's Bible, III*. Abingdon, Nashville, 1954
- SNYMAN, G., "Who Is Speaking? Intertextuality and Textual Influence", *Neotestamentica* 30/2 (1996) 427-449
- SOMMER, B. D., "Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger", *VT* 46/4 (1996) 479-489
- SÖTÉR, I., "The Dilemma of Literary Science", *NLH* 2 (1970) 85-100
- SPRINKLE, J. M., "Literary Approaches to the Old Testament: A Survey of Recent Scholarship", *JETS* 32/3 (1989) 299-310
- STADE, B. y SCHWALLY, F., *The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text printed in Colors with Notes*. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1904
- STAMM, J. J., "Elia am Horeb", en UNNIK, J. C. van y WOUDE, A. S. van der (eds.), *Studia Biblica et Semitica*. H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen, 1966, 327-334
- STECK, O. H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*. Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1968
- STEINER, G., *Presencias reales*. Destino, Barcelona, 1992
- _____, *Un Prefacio a la Biblia Hebrea*. Siruela, Madrid, 1996
- STEINMANN, J., "La geste d'Élie dans l'Ancien Testament", en VV. AA., *Élie le prophète, I. Selon les Écritures et les traditions chrétiennes*. Desclée de Brouwer, París, 1956, 93-115
- STENDAHL, K., "The Bible as a Classic and the Bible as Holy Scripture", *JBL* 103/1 (1984) 3-10
- STENGER, W., *Los métodos de la exégesis bíblica*. Herder, Barcelona, 1990

- STERNBERG, M., *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978
- _____, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana University Press, Bloomington, 1987
- STIPP, H.-J., “Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik in neueren alttestamentlichen Veröffentlichungen”, *BZ* 34 (1990) 16-36
- _____, “Textkritik – Literarkritik – Textentwicklung. Überlegungen zur exegetischen Aspektsystematik”, *ETL* 66 (1990) 143-159
- SWEENEY, M. A., *I & II Kings. A Commentary*. Westminster John Knox, Louisville, 2007
- _____, *The Twelve Prophets*. Liturgical Press, Collegeville, 2000
- _____, “The Wilderness Traditions of the Pentateuch. A Reassessment of Their Function and Intent in Relation to Exodus 32-34”, en LULL, D. J. (ed.), *SBL 1989. Seminar Papers*. Scholar Press, Atlanta, 1989, 291-299
- SYSLING, H., “Three Harsh Prophets: A Targumic Tosefta to Parashat Korah”, *AS* 2.2 (2004) 233-242
- TALSHIR, Z., “The Contribution of Diverging Traditions Preserved in the Septuagint to Literary Criticism of the Bible”, en GREENSPOON, L. J. y MUNNICH, O. (eds.), *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992*. Scholars Press, Atlanta, 1995, 21-41
- TARLIN, J., “Towards a ‘Female’ Reading of the Elijah Cycle”, en BRENNER, A. (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, 208-217
- TERRIEN, S., *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology*. Harper & Row, San Francisco, 1978
- THIEL, W., “‘Es ist genug!’ Untersuchungen zu I Reg 19,4”, *ZAW* 119 (2007) 201-216
- _____, “Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen”, en EMERTON, J. A. (ed.), *Congress Volume. Leuven 1989*. Brill, Leiden, 1991, 148-171
- _____, *Könige II*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchen, 2009

- _____, “Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition”, en GRÜN WALDT, K. y SCHROETER, H. (eds.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*. CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach, 1995, 27-39
- THOMPSON, J. B., “Lenguaje e ideología”, en *Ideología y cultura moderna: Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998², 45-110
- TIGAY, J. H., “Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence”, en MILLER, P. D., HANSON, D. y MCBRIDE, S. D. (ed.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Fortress Press, Filadelfia, 1987, 157-194
- _____, *You Shall Have no Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Scholar Press, Atlanta, 1986
- TIMM, S., *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9 Jahrhundert vor Christus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1982
- TODD, J. A., “The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle”, en COOTE, R. B. (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*. Scholars Press, Atlanta, 1992, 1-35
- TOLMIE, D. F., *Narratology and Biblical Narratives: A Practical Guide*. International Scholars Publications, San Francisco, 1998
- TOMACHEVSKI, B., *Teoría de la literatura*. Akal, Madrid, 1982
- TONSTAD, S., “The Limits of Power: Revisiting Elijah at Horeb”, *SJOT* 19 (2005) 253-266
- TOORN, K. van der, BECKING, B. y HORST, P. W. van der, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill, Leiden, 1999²
- TORRESAN, P., “Dumah, demamah e dumiyah: il silenzio e l'esperienza del sacro nella Bibbia ebraica”, *Bibbia e Oriente* 46/2 (2004) 85-101
- _____, “Silence in the Bible”, *JBQ* 31/3 (2003) 153-160
- TOSAUS ABADÍA, J. P., *La Biblia como literatura*. Verbo Divino, Estella, 1996
- TOV, E., “3 Kingdoms Compared with Similar Rewritten Compositions”, www.emanuel tov.info
- _____, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Fortress Press, Assen, 2001

- _____, “The Septuagint and the Deuteronomists”, en TOV, E. (ed.), *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran*. Mohr Siebeck, Tubinga, 2008, 398-420
- TREBOLLE BARRERA, J. C., *Centena in Libros Samuelis et Regum. Variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes*. CSIC, Madrid, 1989
- _____, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*. Trotta, Madrid, 2008
- _____, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Trotta, Madrid, 1993
- _____, *La experiencia de Israel: profetismo y utopía*. Akal, Madrid, 1996
- _____, “Qumran Fragments of the Book of Kings”, en LEMAIRE, A. y HALPERN, B. (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Brill, Leiden, 2010, 19-39
- _____, “Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings”, en KNOPPERS, G. N. y McCONVILLE, J. G. (eds.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*. Eisenbrauns, Winona Lake, 2000, 475-492
- _____, “‘Se oye la voz de un silencio divino’. El culto del templo de Jerusalén”, *‘Illu XIX* (2007) 223-238
- _____, “The Text-critical Use of the Septuagint in the Books of Kings”, en COX, C. E. (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989*. Scholar Press, Atlanta, 1991, 285-299
- TRIBLE, P., “Exegesis for Storytellers and Other Strangers”, *JBL* 114/1 (1995) 3-19
- TROPPER, J., “Die hebräische Partikel hinneh ‘siehe!’ Morphologische und syntaktische Probleme”, *KUSATU* 3 (2002) 81-121
- TULL, P. K., “Intertextuality and the Hebrew Scriptures”, *CuRe* 8 (2000) 59-90
- _____, “Rhetorical Criticism and Intertextuality”, en MCKENZIE, S. L. y HAYNES, S. R. (eds.), *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Applications, Revised and Expanded*. Westminster John Knox, Louisville, 1999, 156-179
- TURKANIK, A. S., *Of Kings and Reigns: A Study of Translation Technique in the Gamma/Gamma Section of 3 Reigns (1 Kings)*. Mohr Siebeck, Tubinga, 2008

- UTZSCHNEIDER, H., "Text –Autor –Leser. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese", *BZ* 43/2 (1999) 224-238
- VALDÉS, M. J. y MILLER, O. (eds.), *Identity of the Literary Text*. University of Toronto Press, Toronto, 1985
- VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*. Yale University Press, New Haven, 1975
- VANEL, A., *L'Iconographie du Dieu del'orage dans le Proche-Orient Ancien jusqu'au VII^e Siècle avant J.-C.* Gabalda, París, 1965
- VAUX, R. de, *Historia antigua de Israel*, 2 vols. Cristiandad, Madrid, 1975
- _____, *Les Livres des Rois*. Cerf, París, 1949
- _____, *The Bible and the Ancient Near East*. Doubleday, Nueva York, 1971
- VAWTER, B., *Job and Jonah: Questioning the Hidden God*. Paulist Press, Nueva York, 1983
- VEGAS MONTANER, L., "Tradiciones de Henoc en la literatura rabínica", *MEAH*, sección Hebreo 53 (2004) 509-533
- VERMEYLEN, J., "L'affaire du veau d'or", *ZAW* 97 (1985) 1-23
- VIÑAS PIQUER, D., *Historia de la crítica literaria*. Ariel, Barcelona, 2002
- VINCENT, J. M., "Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes", *RB* 103 (1996) 5-39
- VOELZ, J. W., "Multiple Signs, Levels of Meaning and Self as Text: Elements of Intertextuality", *Sem* 69-70 (1995) 149-164
- VOLEK, E., *Antología del Formalismo Ruso y el grupo de Bajtin. Polémica, historia y teoría literaria*. Fundamentos, Madrid, 1992
- VON RAD, G., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1976
- _____, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. Sígueme, Salamanca, 1976
- VORNDRAN, J., "Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1 Kön 19,9b-18)", *Bib* 77 (1996) 417-424

- VORSTER, W. S., “Intertextuality and Redaktionsgeschichte”, en DRAISMA, S. (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings*. J. H. Kok, Kampen, 1989, 15-26
- VV. AA., *Élie le prophète, I. Selons les Écritures et les traditions chrétiennes*. Desclée de Brouwer, París, 1956
- VV. AA., *Élie le prophète, II. Au Carmel. Dans le Judaïsme et l’Islam*. Desclée de Brouwer, París, 1956
- VV. AA., *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*. Cristiandad, Madrid, 1979
- VV. AA., *The Interpreter’s Bible*, vol. III. Abingdon Press, Nueva York, 1954
- VV. AA., *The Postmodern Bible*. Yale University Press, New Haven, 1995
- WAGNER, S., “Elia am Horeb. Methodologische und theologische Überlegungen zu 1 Reg 19”, en WAGNER, S. y MATHIAS, D. (eds.), *Ausgewählte Aufsätze zum Alten Testament*. Walter de Gruyter, Berlín, 1996, 213-225
- WAHL, O., “Gott erteilt Nachhilfeunterricht. Zur Botschaft von 1 Kön 19,1-18 für uns heute”, en *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1983, 55-83
- _____, *Die Sacra-Parallela-Zitate aus den Büchern Josua, Richter, 1/2 Samuel, 3/4 Könige sowie 1/2 Chronik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2002
- WALSH, J. T., *1 Kings*. Liturgical Press, Collegeville, 1996
- _____, *Old Testament Narrative: A Guide to Interpretation*. Westminster John Knox, Louisville, 2009
- _____, *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*. Liturgical Press, Collegeville, 2001
- WANKE, D., “Vorläufer, Typus und Asket. Bemerkungen zur Gestalt des Elia in der altchristlichen Literatur”, en GRÜN WALDT, K. y SCHROETER, H. (eds.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*. CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach, 1995, 102-114
- VATABLUS, F. y ARIAS MONTANO, B., *Sacra Biblia, Hebraice, Graece, et Latine: Latina interpretatio duplex est, altera vetus, altera noua. Omnia cum editione Complutensi diligenter collata, additis in margine, quos Vatablus in suis annotationibus nonnunquam omiserat, idiotismis, verborumq[ue] difficiliorum radicibus*.

<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10141292-2>

- WATSON, D. F. y HAUSER, A. J., *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*. Brill, Leiden, 1994
- WATSON, D. F., "Rhetorical Criticism: New Testament", en HAYES, J. H. (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol. 2. Abingdon Press, Nashville, 1999, 399-402
- WATSON, F. (ed.), *The Open Text: New Directions for Biblical Studies?* SCM, Londres, 1993
- WEBER, R. y GRAYSON, R. (eds.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Deutsche Bible Gesellschaft, Stuttgart, 2004
- WEBERS, J. W., "A Study in the Textual History of Codex Vaticanus in the Book of Kings", *ZAW* 64 (1952) 178-189
- WEINFELD, M., *Deuteronomy and Deuteronomistic School*. Clarendon Press, Oxford, 1972
- WEISER, A., "Zur Frage nach der Beziehung der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in die Psalmen und im Festkult", en BAUMGARTNER, W. et al. (eds.), *FS für Alfred Bertholet*. Mohr, Tübingen, 1950, 513-531
- WEISS, M., "Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel", *VT* 13 (1963) 456-475
- _____, *The Bible from Within. The Method of Total Interpretation*. Magnes Press, Jerusalén, 1984
- WEITZMAN, S., "Before and After The Art of Biblical Narrative", *Proof* 27 (2007) 191-210
- WELLHAUSEN, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. Walter de Gruyter, Berlin, 1963
- _____, *Prolegomena to the History of Israel*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013
- WERLITZ, J., *Die Bücher der Könige*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2002

- WESTERMANN, C., *Erzählungen in den Schriften des Alten Testaments*. Calwer, Stuttgart, 1998
- WHEDBEE, J. W., *The Bible and the Comic Vision*. Fortress Press, Mineápolis, 2002
- WHITE, M. C., *The Elijah Legends and Jehu's Coup*. Scholar Press, Atlanta, 1997
- WHYBRAY, R. N., "On Robert Alter's *The Art of Biblical Narrative*", *JSOT* 27 (1983) 75-86
- WIENER, A., *The Prophet Elijah in the Development of Judaism. A Depth-Psychological Study*. Routledge, Londres 1978
- WILLEMS, G. F., "Quelques textes rabbiniques anciens à propos du prophète Élie", en WILLEMS, G. F. (ed.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie. Colloque des 10 et 11 novembre 1985 Bruxelles*. Peeters, Lovaina, 1988, 91-114
- WILLEY, P. T., *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah*. Scholar Press, Atlanta, 1997
- WILLMES, B., "Eine folgenreiche Begegnung (I Reg 19,19-21)", *BN* 60 (1991) 59-93
- WISEMAN, D. J., *1 and 2 Kings. An Introduction and Commentary*. InterVarsity Press, Leicester, 1993
- WOHLGELERNTER, D. K., "Death Wish in the Bible", *Tradition* 19/2 (1981) 131-140
- WOLDE, E. J. van, "Texts in Dialogue with Texts", *BI* 5 (1997) 1-28
- WOLFF, H. W., *Dodekapropheten 3. Obadja und Jona*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977
- WOODARD, B. L., "Death in Life: The Book of Jonah and Biblical Tragedy", *GJT* 11/1 (1991) 3-16
- WOODS, F. E., *Water and Storm Polemics against Baalism in the Deuteronomistic History*. Peter Lang, Nueva York, 1994
- WORTON, M. y STILL, J. (eds.), *Intertextuality. Theories and Practices*. Manchester University Press, Manchester, 1990
- WUELLNER, W., "Where is Rhetorical Criticism Taking Us?", *CBQ* 49 (1987) 448-463

- WÜRTHWEIN, E., *Die Bücher der Könige. 1 Kö 17-2 Kö 25*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1984
- _____, “Elijah at Horeb: Reflections on 1 Kings 19.9-18”, en *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*. Walter de Gruyter, Berlín, 1994, 140-154
- YATES, G. E., “The ‘Weeping Prophet’ and ‘Pouting Prophet’ in Dialogue: Intertextual Connections between Jeremiah and Jonah”, http://digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/395
- YOUNG, I., “The ‘Northernisms’ of the Israelite Narratives in Kings”, *ZAH* 8 (1995) 63-70
- ZAMORA GARCÍA, P., *Reyes I. La fuerza de la narración*. Verbo Divino, Estella, 2011
- ZEELANDER, S., *Closure in Biblical Narrative*. Brill, Leiden, 2012
- ZEWI, T., “The Particles hinneh and wehinneh in Biblical Hebrew”, *HS* 37 (1996) 21-38
- ZIEGLER, Y., “‘So Shall God Do...’: Variations of an Oath Formula and Its Literary Meaning”, *JBL* 126 (2007) 59-81
- ZION, R., *Beiträge zur Geschichte und Legende des Propheten Elia*. Reuther und Richard, Berlín, 1931
- ZORELL, F., *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*. Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1989
- ZUCKER, D. J., “Elijah and Elisha. Part 1. Moses and Joshua”, *JBQ* 40/4 (2012) 225-231
- _____, “Elijah and Elisha. Part 2. Similarities and Differences”, *JBQ* 41/1 (2013) 19-23
- ZVI, E. ben, “Jonah 4:11 and the Metaphoric Character of the Book of Jonah”, *JHS* 9/5 (2009) 2-13
- _____, “Prophets and Prophecy in the Compositional and Redactional Notes in I-II Kings”, *ZAW* 105 (1993) 331-351