



El origen de la curiosa expresión bíblica: “¿También está Saúl entre los nabíes?”

The Origin of the Curious Biblical Expression: “Is Saul Also Among the Nabis?”

Alejandro Klein*

Universidad de Guanajuato (UG) | Guanajuato, Mexico

alejandroklein@hotmail.com

Felipe se acercó, oyó que leía al profeta Isaías, y le dijo:

“¿Entiendes bien lo que lees?”

Y él respondió:

“¿Cómo podría entender, si no hay alguno que me lo explique?”

(Acto de los Apóstoles 8, 30-31).

Resumen: El trabajo aquí presentado intenta reconstruir el sentido de una curiosa expresión bíblica: “¿También está Saúl entre los nabíes?”, la que aparece en dos glosas diferentes: *1 Samuel* 10 y *1 Samuel* 19. A tal fin se hace un recorrido por las características que se pueden reconstruir de estos nabíes expresados en el dicho, los que parece se recordaban asociados a movimientos extáticos, coreografías grupales y rituales de sacrificio y adivinación, relacionados a fechas específicas. Ahondando en estas fechas, rituales y especialmente en el concepto de posesión del espíritu de Yahvé se sugiere la hipótesis de que los mismos expresaban la existencia de una religión yahvista pre-deuteronomica, cuyas manifestaciones se fueron desvaneciendo o deslegitimando con la imposición del código sacerdotal. De esta manera, la expresión alude a la necesidad disciplinante de evitar prácticas indecorosas que se consideran ahora pecado y abominación, tanto como la consternación y el temor que despiertan rituales ancestrales, a los que se desea reprimir o adecuar a las nuevas prácticas religiosas exílicas y post-exílicas.

Palabras clave: Nabíes. Éxtasis. Palabra sagrada.

Abstract: The work presented here attempts to reconstruct the meaning of a curious biblical expression, “Is Saul also among the nabis?” which appears in two different glosses: *1 Samuel* 10 and *1 Samuel* 19. To this end, we review the characteristics that can be reconstructed from these nabis expressed in the saying, which seem to have been

* Professor na Universidade de Guanajuato, México. Associate Professorial Fellow-Oxford Institute of Population Ageing, Universidade de Oxford. Doutor em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.



associated with ecstatic movements, group choreography, and rituals of sacrifice and divination, related to specific dates. Delving into these dates, rituals, and especially the concept of possession by the spirit of Yahweh suggests the hypothesis that they expressed the existence of a pre-Deuteronomic Yahwist religion, whose manifestations faded or were delegitimized with the imposition of the priestly code. In this way, the expression alludes to the disciplinary need to avoid indecent practices that are now considered sin and abomination, as well as the consternation and fear aroused by ancestral rituals, which are intended to be repressed or adapted to new practices, from the exilic and post-exilic religious.

Keywords: Nabis. Ecstasy. Holy word.

Introducción: Dos glosas para un mismo refrán

El refrán: “¿También Saúl está entre los nabíes?” aparece en dos partes diferentes del libro *I Samuel*, en su capítulo 10:

⁵ Después de esto llegarás a Gabaa de Dios, y al entrar en la ciudad encontrarás una banda de nabíes que bajan del alto, precedidos de arpas, tamboriles, flautas, y cítaras, y entregándose a los arrebatos de los nabíes. ⁶ Entonces te arrebatará el espíritu de Yahvé, y te entregarás a los arrebatos de aquellos, y serás cambiado en otro hombre”. ⁷ Y como llegó a Gabaa, he aquí que una banda de nabíes venía a su encuentro. Entonces el espíritu de Dios le arrebató, y él se entregó en medio de ellos, a los arrebatos de los nabíes. ⁸ Y todos aquellos que lo conocían antes, viendo que hacía de nabí en medio de los nabíes, se decían el uno al otro “¿Qué le pasa al hijo de Kis? ¿Está Saúl también entre los nabíes?” ⁹ Y uno de ellos respondió: “¿Y quién es su padre?” Por lo que ha quedado como refrán: “¿También Saúl está entre los nabíes?”.¹

Y en su capítulo 19:

²⁰ Entonces Saúl envió mensajeros para que trajeran a David, los cuales vieron una compañía de profetas que profetizaban, y a

¹ A los efectos de las citas bíblicas se seguirán las versiones de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera (1989), cotejada en todos los casos por la versión de Lods y Monnier (1947), es decir la *Bible du Centenaire*, considerada una mejor traducción que la anterior.



Samuel que estaba allí y los presidía. Y vino el Espíritu de Dios sobre los mensajeros de Saúl, y ellos también profetizaron. ²¹ Cuando lo supo Saúl, envió otros mensajeros, los cuales también profetizaron. Y Saúl volvió a enviar mensajeros por tercera vez, y ellos también profetizaron. ²² Entonces él mismo fue a Ramá; y llegando al gran pozo que está en Secú, preguntó diciendo: ¿Dónde están Samuel y David? Y uno respondió: He aquí están en Nayot en Ramá. ²³ Y fue a Nayot en Ramá; y también vino sobre él el Espíritu de Dios, y siguió andando y profetizando hasta que llegó a Nayot en Ramá. ²⁴ Y él también se despojó de sus vestidos, y profetizó igualmente delante de Samuel, y estuvo desnudo todo aquel día y toda aquella noche. De aquí se dijo: “¿También Saúl entre los nabíes?”.

Rápidamente se percibe que esta reiteración obedece en realidad a un intento por encontrarle al refrán un origen que el paso de los siglos y los diferentes retoques de legendarios relatos, había hecho en realidad ya imposible.

Observamos que en la primera glosa, el redactor estima que el origen del refrán se ubica en Gabaa, donde un grupo de nabíes aparecen en procesión portando el llamado “espíritu de Yahvé” el que se transmite enseguida y de forma arrebatadora a Saúl. Ubicado en el centro mismo de los relatos antirealistas del período sacerdotal, la glosa desea dejar bien en claro que todo esto es convenientemente anunciado por Samuel, en clara preeminencia con respecto a la realeza (Saúl).

Asimismo cuando se pregunta sobre el padre de los extasiados parece indicarse una duda sobre el origen familiar de tales sujetos, dejando a entender quizás la incredulidad de cómo un hombre de estirpe como Saúl podía ser acometido por tales actos. Si esto fuera así, el refrán parece referirse a la idea de que cualquiera podía pasar por actos de exhibicionismo, pérdida de sentido común y caída en la locura, propias de los antiguos nabíes. El relato quizás busca advertir, por extensión, sobre el peligro de antiguas prácticas religiosas hebreas, pre-deuteronomías, a las que se busca condenar por extraviadas, alienantes y porque recordaban indefectiblemente prácticas religiosas cananeas.

En el segundo relato, por el contrario, Samuel está en compañía o preside a los nabíes en Nayot de Ramá, y antes de ponerse en marcha Saúl, para atraer a David, envía tres grupos de mensajeros que se ponen a profetizar. Finalmente Saúl va por su cuenta al lugar y el espíritu de la Deidad viene sobre él, con lo que Saúl desnudo y tendido, comienza a profetizar. Se trata quizás de un relato más amable con lo monárquico, donde se trae a colación más fuertemente el elemento de éxtasis que impele a Saúl a desnudarse y



permanecer tendido toda la noche. Dos observaciones merecen este *I Samuel* 19. La frase “profetizó igualmente delante de Samuel”, debe haberse referido originalmente a que profetizó delante de Yahvé, si nos atenemos a estructuras similares en *I Samuel* 15, 33, 23, 18 y *II Samuel* 3, 28-29, 5, 3^a-3c.

A su vez esta referencia a la desnudez como parte del culto, probablemente no se acota única o exclusivamente a los nabíes, si tenemos en cuenta que *II Samuel* 6, parece indicar que eran prácticas tal vez comunes en la adoración a la Deidad. Si estas observaciones son adecuadas, el sentido del refrán se refiere aquí a que el poder de Yahvé es incomparable y fulgurante, y que al mismo están expuestos tanto reyes como mortales comunes. En ese caso, el relato se posiciona exactamente en el punto opuesto a la primera glosa: el poder de la Deidad deuteronómica es ahora la que impera sobre antiguas formas de culto.

Pero, ¿quiénes eran esto Nabíes?

Según los textos bíblicos, había en Israel tres clases de hombres que mantenían relaciones con Yahvé: el roé, el hozé y el nabí. Esas tres denominaciones se encuentran simultáneamente empleadas en el pasaje *I Crónicas* 2, 29: “Los actos del rey David, del principio al fin, están escritos en el relato de Samuel el roé, y en el relato de Natán, el nabí y en el relato de Gad el hozé”, lo que parece indicar que cada uno de esos títulos tenía un sentido distinto.

Con respecto al roé o vidente (רֹעֶה), el término aparece en *1 Samuel* 9:9, donde se intercaló esta aclaración: “Antiguamente en Israel, cuando las gentes iban a consultar a Dios, decían: “Vamos a ir a casa del vidente, porque al nabí de hoy, antes se le llamaba vidente” (v. 9). Este agregado refiere a la búsqueda de un vidente por parte de Saúl y su acompañante, para que les indique el camino donde podrían encontrar unos asnos perdidos.

El texto indica que a este roé se le entregaba un regalo o presente por sus servicios, era itinerante pues viajaba por diferentes pueblos y se dirigía especialmente a los altos de cada aldea para hacer sacrificios, para los cuales precedentemente se ayunaba, tras lo cual se hacía un sacrificio que se continuaba con lo que parecía ser una comida o cena ritual compartida por toda la comunidad (9: 6-13). El mismo parece que era consultado en virtud de su capacidad de poder conocer cosas desconocidas o improbables, por lo que supuestamente se lo relacionaría con el poder divino de “ver” o “conocer”, como sugiere su nombre en hebreo.

Era también el encargado de hacer los sacrificios en los altos de forma permanente o tal vez en fechas con significación sagrada. De esta manera el roé o vidente reconoce mensajes sagrados los que transmite a reyes o a gente que se lo solicite, sabe sobre animales



extraviados y lleva adelante cultos y sacrificios específicos ligados a tradicionales aldeanas o tribales, precedidos por un ayuno y sucedidos por una comida ritual.²

El personaje en cuestión se relaciona claramente a una época donde el código mosaico era desconocido y donde no existía aún la figura del sacerdote ni las ceremonias vinculadas al ritual jerosolomitano.³ Encontramos aplicado el nombre de roé a Samuel (*I Samuel* 9, 11, 18, 19, *I Crónicas* 9, 22; 26, 28; 29, 29), y a Hananí, de la época de Asa, rey de Judá (*II Crónicas* 16, 7, 10).

El párrafo agregado del v. 9 da a entender de que en tiempo del vidente Samuel, todavía no había habido nabíes, lo que no armoniza con *I Samuel* 3, 20, en el que se le da al mismo Samuel el título de nabí, y con el relato que sigue, donde aparecen bandas de nabíes recorriendo el país (*I Samuel* 10, 5-10). La explicación es que probablemente haya dos relatos paralelos que se desconocen entre sí, lo que intenta conciliar de forma tardía el v. 9 de forma poco hábil. Es además incorrecta la suposición de que ambos términos se pudieran superponer, ya que, por el contrario, aludían a funciones sagradas diferentes, que el redactor del v. 9 ya no podía comprender.

El hozé, contemplador o visionario (הוֹזֵה), aparece como término más diversificado. En *Amós* 7, 12, parece darse a entender que el hozé entra en franca competencia con el sacerdote en cuestiones básicamente de presagios, que en general son nefastos o poco auspiciosos. En este relato, Amasías, sacerdote de Betel denuncia a Amós y le avisa al rey Jeroboam de Israel las imprecaciones de aquél, con lo que le urge a salir hacia Judá y profetizar allá. Aunque el texto no es explícito, parece darse a entender que el hozé tiene el poder de la palabra en tanto maldición, lo que profundizaremos más adelante, y además que este poder de su palabra es netamente territorial, es decir, una vez que se ha manifestado en Israel, ya no se la puede extrapolar a a un territorio diferente.

La respuesta de Amós: “Yo no soy profeta ni hijo de profeta; soy ganadero y cultivador de higos silvestres” (v. 14), parece sugerir que se entendía que el hozé y tal vez también el nabí, tenían educación e instrucción, y que tales títulos además generaban respeto y prestigio social. Esta idea está corroborada en *Zacarías* 13, 4-5: “⁴Y sucederá en aquel tiempo, que todos los profetas se avergonzarán de su visión cuando profeticen; ni nunca más vestirán el manto velloso para mentir. ⁵Sino que dirán: No soy profeta; soy labrador de la tierra, pues he estado en el campo como jornalero para un amo desde mi juventud”.

Aún así, el hozé parecía tener un lugar social que era más difícil de catalogar, a diferencia del nabí por ejemplo, si tenemos en cuenta que es una denominación que se da a algunos

² Scháfer, 1997, p. 19-43.

³ Rosel, 1999, p. 506-524; Koch, 1998, p. 479-499.



profetas como Gad, Yddo, Jehú y Amos (*II Crónicas* 9, 29; *I Reyes* 16, 1, 7; *Amos* 1, 1), a ciertos cantores o músicos, como Asaf, Hemán y Jedutún (*I Crónicas* 25, 1; *II Crónicas* 5, 12; 29, 30; 35, 15) y a personajes anónimos generalmente tomados en grupo, como si formasen una clase bastante numerosa. A Gad se le llamaba el visionario de David, probablemente por haber sido nombrado por este rey, para las consultas que debían hacerse a Yahvé por medio de visiones (*II Samuel* 24, 11; *II Crónicas* 29, 25).

Para ilustrar la figura del nabí (נָבִי),⁴ comencemos por tomar la historia de *1 Reyes* 22, 12, en la que aparecen Josafat rey de Juda, Acab rey de Israel y Micaías hijo de Imla. Los dos primeros planean un ataque a Ramoot de Galad. Pero antes, prudentemente consultan a la Deidad sobre su éxito y fracaso. Acab reúne a los 400 profetas de su reino los que al unísono le vaticinan el triunfo. Por la insistencia de Josafat, se convoca también a Micaías, a pesar de que Acab le indica que siempre le profetiza el mal. Este nabí le dice que perecerá en la batalla y el rey, furioso lo golpea y lo manda aprehender.

De esta manera parece inferirse que estamos ante una idea más compleja que la del roé o vidente. Aquí nabí parece referirse a aquel capaz de augurar qué sucederá frente a batallas o enfrentamientos decisivos para los reyes, lo que indefectiblemente sucede en tanto el nabí es el único receptor de la verdadera palabra de Yahvé al que se oponen, por el contrario otros nabíes o profetas que engañan, poseídos por un espíritu de mentira que está bajo las órdenes, sin embargo, de la propia Deidad.⁵

Es curioso que en el párrafo descripto aparecen algunas de las primeras referencia a Yahvé como un Rey, con una corte de servidores a su alrededor. El nabí es pues también un servidor de Yahvé, pero en la tierra, no en el cielo. Así como los que mandan los mensajes divinos son o Yahvé o el espíritu de mentira, también es menester que haya una dualidad en los nabíes: los que reciben el espíritu de Yahvé o el espíritu de mentira. Los mensajes de la divinidad ya no son pues automáticos, inmediatos, veloces. Se puede “sospechar” y “desconfiar” antes ellos.

Por eso ya no basta con estar poseído con el Espíritu de Yahvé, sino que el nabí es aquel que sabe además discriminar el verdadero mensaje de Yahvé del falso, que es el portado por el espíritu malo. Como se observa, ya faltaba poco para que entrara en escena el Satán, el adversario del hombre, presente en la historia de Job.

⁴ Se entiende hoy en día que el término *nabi* no es de origen hebreo y se lo relaciona con el acadio *nabitu* y el título *nabu* (adivino) que aparece en la cultura de Mari. La idea de *nabi'um*, se encuentra ya en las tablillas de Ebla (Siria), las que provienen del tercer milenio antes de la era común (Botterweck; Ringgren, 2002).

⁵ Huffmon, 1992, p. 247-260.



Finalmente observemos la reacción de Acab, que hace meter preso a Micaías. Esto se podría tomar ingenuamente como simple enojo o fastidio por la noticia que se le transmite, pero probablemente remite a otra cosa: a diferencia del roé que es simple receptor de Yahvé, Acab transmite la idea de que el nabí también podría interceder ante la Deidad. De allí que su enojo no sea tanto por el augurio en sí, sino porque Micaías no intercede ante la Deidad para modificarlo.

Lo pone pues preso y lo castiga a la espera de que el castigo decida al nabí interceder ante la Deidad, como un cortesano suplicante ante el poder del Rey en la corte. El relato ilustra además que no se consideraba que el nabí fuera una persona santa, ni mucho menos. No es intocable ni está protegido por la Deidad. Por eso Acab no teme castigarlo por su proceder y por eso además Joaquim más adelante, persigue sin dudar a Jeremías, el que sólo se salvó de la ira de aquél, gracias a los buenos amigos que lo ocultan (*Jeremias* 26, 20-24; 36, 19).

Esta idea de dos clases de nebiim (los de Yahvé y los del espíritu malo), se profundiza aún más en *Jeremias* 14, 16, donde el nabí de Yahvé (Jeremías) se enfrenta y acusa a los nebiim que engañan deliberadamente a los israelitas con la idea de que no habrá derrota ni hambre, pero con la peculiaridad de que estos nabíes ya no están inspirados por el espíritu de mentira sostenido de Yahvé como antes, sino que ahora actúan por sí mismos, por el placer de engañar y por eso Jeremías tiene buen cuidado de indicar: “¹⁴Entonces Yahvé me dijo: Mentira profetizan los profetas en mi nombre. Yo no los he enviado ni les he mandado ni les he hablado. Les profetizan visión mentirosa, adivinación vana y el engaño de sus propios corazones”. Yahvé pues ya no es responsable de forma alguna de estos falsos nabíes, quienes actúan por sí mismos, o por ingenuidad o por maldad. En este caso Yahvé ya no tiene voluntad ni deseo de engañar, manipular o seducir. *Oseas* 9, 7 va más adelante y declara a este tipo de nabíes, como necios y locos, pecadores engegucidos además, por el propio pecado de Israel. Ambos serán pues castigados: Israel que se engaña sin advertir que peca y el nabí que es pecador y no proclama al pecado como tal, ofreciendo falsos consuelos.

Tomando en cuenta *1 Crónicas* 25, 1, parece poder inferirse que los nabíes podían acompañar sus profecías con instrumentos musicales (“arpas, liras y címbalos”). Lo mismo se infiere de *2 Reyes* 3, 15 “Mas ahora traedme un tañedor. Y mientras el tañedor tocaba, la mano de Yahvé vino sobre Eliseo”), por lo que podría suponerse que algunas veces las profecías se cantaban y tal vez también se danzaban. Lejos estamos pues de la imagen de un profeta sobrio, serio y enunciando sus profecías a viva voz. El movimiento



parece ser parte esencial del nabí, es decir, son tan relevantes los gestos, los movimientos como las palabras que se enuncian en un proceso de transformación extática.⁶

A esto se une la impresión de que muchos de estos movimientos no se hacían en solitario, sino secundados por otros nabíes, lo que induce la idea de coreografías rituales que debían tener un efecto decisivo tanto por el relato que transmitían, como por la capacidad de cambiar la realidad que ritualmente proponían (*I Samuel* 10, 5-10).

Logrando los rituales escénicos adecuado el poder del nabí podía llegar a ser poderoso e iba más allá de emitir presagios.⁷ De esta manera Eliseo es capaz de dar vida vuelta nuevamente al hijo muerto de la sunamita, tal como se relata en *II Reyes* 4, 26-37, además de producir cegueras y visiones (*II Reyes* 6, 16-18).

Para la tarea que se le encomendaba, asimismo parece que el nabí pasaba por períodos de ayuno o preparaba su cuerpo y aturdió sus sentidos con diferentes bebidas embriagantes (*Miqueas* 2, 11; *Isaías* 28, 7), todo lo cual lo transformaba de forma tal que se volvían insensibles al dolor. En esos momentos se herían con cuchillos u otras armas cortantes, como si estuvieran anestesiados, según se ve en el relato de los profetas cananeos de Baal en el Carmelo, que se encuentra en *I Reyes*, 18, 18-46: “Entonces gritaron más fuerte, y se hicieron cortaduras, según su costumbre, con cuchillos y punzones, hasta chorrear sangre por todo el cuerpo. Pasado el mediodía, entraron en trance, y así estuvieron hasta la hora de la ofrenda. Pero no se oía una voz, ni una palabra, ni una respuesta” (*I Reyes* 18, 28-29). Asimismo, en esos estados de trance podían quedar desnudos y tendidos en el piso, probablemente indicando que estaban habitados ya por otra realidad, mágica y divina. De esta manera se dice que Saúl: “cayó desnudo, quedando tendido en tierra todo aquel día y toda aquella noche”[...] “se despojó él también de sus vestidos” (*I Samuel* 19, 24).

Sin embargo, como ya indicamos, cabe hacer dos indicaciones. Una refiere a que en los antiguos cultos hebreos la desnudez era compatible con la adoración a la Deidad, tal vez en un acto de entrega y frenesí sin restricciones, como lo indica el relato del rey David bailando desnudo delante del arca de Yahvé y en presencia de todo el pueblo (*II Samuel* 6, 14-23). La otra es que el estado de desnudez no necesariamente se relaciona siempre a estados extáticos, que pueden hacer pensar en situaciones de trance. Por el contrario, muchas veces no pasan de ser actos simbólicos que desean acentuar la contundencia de las profecías proferidas por la palabra. Isaías anda descalzo y desnudo por tres años para señalar inequívocamente e indicar visual y gráficamente, que así llevaría el rey de Asiria a los cautivos de Egipto y Etiopía (*Isaías*, 20, 1-4). De la misma manera Miqueas, además

⁶ Austin, 1975, p. 25-42.

⁷ Schmitt, 1992, p. 482-489.



de andar desnudo y descalzo, lanza aullidos como los chacales y se lamenta como los avestruces (*Miqueas* 1, 8), todo lo cual sugiere la idea de complejas escenografías rituales donde el nabí no sólo enuncia, sino que además forma parte decisiva de una escena donde todos los sentidos participan, para transmitir dolor, pánico y zozobra.⁸

Los rituales de sangre y laceramiento que parecían compartir los nabíes hebreos con los nabíes cananeos, se verifica en este relato:

³⁵ Dijo uno de los hijos de los nabíes a su compañero: Por mandato de Yahvé, hiéreme. Y el otro se rehusó a herirlo. ³⁶ Y él le dijo: Por cuanto no obedeciste la voz de Yahvé, luego que te apartes de mí, te matará un león. Y apartándose de él, le halló un león y le mató. ³⁷ En seguida halló otro hombre, al que le dijo: ¡Hiéreme! Y éste lo hirió, dejándolo estropeado. ³⁸ Se fue pues el nabí y se puso junto al camino del rey disfrazándose con una venda sobre los ojos. ³⁹ Y cuando el rey pasaba, se puso a gritar y le dijo: Tu siervo estaba en el ejército y en medio del combate, he aquí que un jefe me trajo un prisionero diciéndome: Guarda a este hombre: si llegara a escaparse, tu vida responderá por la suya, o sino pagarás un talento de plata. ⁴⁰ Y como tu servidor tuvo que hacer en otro lado el prisionero desapareció. Y el rey de Israel le dijo: Tal es tu sentencia tú mismo la has pronunciado. ⁴¹ Entonces se quitó apresuradamente la venda de los ojos, y el rey de Israel conoció que era uno de los nabíes (*I Reyes* 20).

De cualquier manera, cabe indicar que el relato presente en *I Reyes*, 18, 18-46 parece sugerir que el poder real de Elías, el campeón hebreo, no radica en bebidas embriagantes ni en laceraciones que expongan la sangre, sino en su poder de invocar a Yahvé, o mejor aún, el nombre de Yahvé, lo que denota igualmente arcaicos rituales de poder concedido a la palabras, o más aún, a palabras o nombres considerados sagrados.⁹

Los Nabíes agrupados.

Algunos textos bíblicos dan a entender que existían agrupaciones de nabíes, que recorrían Israel, ofreciendo cultos y ceremonias en los diferentes santuarios existentes, ubicados en general en “los altos”. De esta manera en el relato de *I Samuel* 19, 20-24 se menciona la existencia de un grupo de ellos, presidido por Samuel. Dos siglos más tarde, en tiempo

⁸ Lust, 1974, p. 133-142; Marcus, 1995, p. 125-150.

⁹ Frye, 1996, p. 120-135.



de Elías y de Eliseo, se les vuelve a encontrar congregados, a manera de cofradías, en Gilgal, Bethel y Jericó, siendo denominados sus miembros: “hijos de los profetas” (*II Reyes* 4,1 38; 6, 1). Esas comunidades deben haber sido muy numerosas, pues la que presidía Elíseo constaba de cien personas (*II Reyes* 4, 43), y sus miembros poseían bienes y podían estar casados (*II Reyes* 4, 1). Vestían un “saco ceñido a los lomos” (*Isaías* 20, 2), o manto de pelos (piel de oveja, de cabra o de camello) y un cinturón de cuero alrededor de la cintura, como el usado más tarde por Juan el Bautista (*II Reyes* 1, 8; *Marcos* 1, 6). En el libro de Zacarías atacando a los llamados falsos nabíes, se indica: “No vestirán más el manto de pelo para engañar” (*Zacarías* 13, 4).

Los miembros de estas agrupaciones comían en común y recibían su comida a partir de ofrendas o regalos (*II Reyes* 4, 38-44). Se prosternaban ante el jefe que los dirigía, a quien llamaban “padre” o “señor”, y al que prestaban servicios: Eliseo “echaba agua sobre las manos de Elías” (*II Reyes* 3, 11). Cuando estaban diseminados, solían reunirse ya por orden de los dirigía, ya a solicitud del rey cuando éste deseaba consultarlos (*I Rey.* 22, 5-6). Al jefe, o “varón de Dios”, se le iba a ver el día sábado o de la luna nueva (*II Reyes* 4, 23). Es interesante esta mención a la fecha especial de la luna nueva, pues *I Samuel* 20, comenta sobre una fiesta de la neomenia o de la luna nueva,¹⁰ celebrada en la casa de Saúl con un festín precedido por un sacrificio. Esto parece indicar que los antiguos israelitas, honraban una divinidad lunar o tal vez a la luna misma, la que se hallaba relacionada con esas fechas sagradas en las que se esperaba la intervención del nabí.

El poder de la religión pre-deuteronomica

Se relaciona no pocas veces la actividades de los nabíes hebreos, con otros existentes en la zona del antiguo Israel,¹¹ los profetas extáticos de Baal en Fenicia y Ugarit, el éxtasis

¹⁰ Como fiesta no yahvista, no figura en los más antiguos códigos religiosos tales como el Libro de la Alianza, el *Deuteronomio* y los decálogos del *Éxodo* y la combatieron los profetas del siglo VIII, *Amos* (8, 5), *Oseas* (2, 11, 13) e *Isaías* (1, 13, 11). En cambio, curiosamente, Ezequiel al establecer las fiestas y sacrificios que deberían celebrarse en su templo ideal, indica que tendrían que hacerse holocaustos y libaciones en los novilunios y en los sábados, días en los cuales se abriría la puerta del atrio interior del lado este, debiendo permanecer los demás días cerrada (*Ezequiel* 45, 17; 46, 1-6). El Código Sacerdotal dispone igualmente la celebración de holocaustos y ofrendas vegetales “en cada nueva luna en su mes, por todos los meses del año” (*Números* 10, 10; 28, 11-15), sancionando así antiguos ritos religiosos que no se lograron erradicar.

¹¹ Había 450 nabíes de Baal y 400 de Ashera, “los cuales comían en la mesa de Jezabel”, la esposa de Acab, rey de Israel (*I Reyes* 18, 19).



relacionado con divinidades como Nergal, Itur-Mer y Dagan, cuyas actividades se encuentran reseñados en los archivos reales de Mari. En todos estos casos se documentan actividades que incluyen autolesión, o incisiones sangrientas en el cuerpo, o ritos de mutilación sangrientas.¹² Hay pues un nivel de similitud, que por otra parte se comprueba en textos como *I Reyes* 18 y *I Reyes* 20.

Sin embargo, estimamos que aun así, esto no es suficiente para declarar que el nabí hebreo es una réplica o adaptación del nabí cananeo. Pero así se lo entendió mucho tiempo después de la existencia de estos nabíes y así lo expresó claramente *Jeremías* 23, 13 (“En los profetas de Samaria he visto desatinos; profetizaban en nombre de Baal, e hicieron error a mi pueblo de Israel”), en tiempos en que estos nabíes se hallaban ya desprestigiados y a los cuales se culpaba de los males colectivos.

Aseverar que el nabí hebreo no es más que un simple continuador del nabí cananeo, implica continuar esta lógica sacerdotal exílica y post-exílica de desvalorizarlo como simple usurpador, restándole cualquier trazo de autoridad o de ascendencia sobre el pueblo y retratándolo además como un peligroso frenético, poseído por movimientos exaltados. Por el contrario, y tal como hemos señalado, el nabí hebreo mantiene rasgos específicos con respecto a sus homólogos cananeos, que es necesario también advertir: la prudencia con respecto a lo extático, el poder de invocación del nombre de Yahvé y su relación con la festividad de la luna nueva, todo lo cual indica más bien rasgos de una religiosidad hebrea pre-deuteronomica, cuyo origen es ancestral y de la cual ya poco podemos rastrear, pero de la cual estos nabíes fueron en algún momento sus representantes.

En esta antigua religiosidad podemos distinguir la importancia de la danza ritual al son de salterios, tambores, flautas y arpas (*II Reyes* 3, 15), así como son relevantes determinados gestos y movimientos rituales, dentro de lo que parece ser el intento de poner en escena una liturgia basada en un lenguaje corporal personal a la vez que grupal, al que se atribuye poder de revelación y de eficacia sobre la realidad y lo venidero (*I Reyes* 22, 11).

Estas acciones simbólicas,¹³ que generan y provocan realidad desde el ritual simbólico del movimiento y el gesto,¹⁴ explican que Isaías camine descalzo y desnudo durante tres años como señal, advertencia y anuncio de que los egipcios y etíopes marcharán de la misma manera cuando sean deportados por el rey de Asiria (*Isaías* 20, 3-4). Jeremías compra una

¹² André, 1982, p. 187-200.

¹³ Fohrer, 1967, p. 242-264.

¹⁴ Amsler, 1980, p. 194-201.



vasija de barro, sale al Valle de Hinnom y la rompe en presencia de los jerosolomitano, mientras exclama con autoridad: “Así destrozará a este pueblo y esta ciudad como se hace añicos un cacharro de loza, y no se puede recomponer” (*Jeremías* 19, 1-2, 10-11). Las cosas pues se han de oír, pero también se han de ver e interrelacionar, para que cumplan totalmente su poder de eficacia y de augurio. No se trata pues tanto, o no solo, de anticipar el futuro, sino de un efecto dramático de consubstanciación del espectador con lo que contempla y oye, participando de una u otra manera en el mismo. Es pues un efecto combinado de palabra sagrada, pantomima ritual y presencia del espíritu de Yahvé.

La posesión por el espíritu de Yahvé

Un capítulo especial merece este rasgo singular de los nabíes que se va perdiendo al acercarnos al período exílico y post-exílico. Refiere al fenómeno de la posesión por el espíritu de Yahvé. En la Biblia se emplean distintos verbos para expresar la toma de posesión de los seres humanos por el espíritu de la Deidad; así se dice que “el espíritu los arrebató” (*I Samuel* 10, 10; 11, 6; 16, 13), o que “les reviste” (*Jueces* 6, 34), o que “los llena” (*Éxodo* 31, 3; 35, 31), o que “está sobre ellos” (*Números* 24, 2; *Jue.* 3, 10), o que Yahvé “les pone el espíritu y descansa sobre ellos” (*Números* 11, 17). No hay que olvidar, además, que la creación del hombre es en definitiva también un capítulo especial de la posesión del espíritu de Yahvé: “Entonces Yahvé formó al hombre del polvo de la tierra. Soplo en su nariz aliento de vida, y el hombre llegó a ser un ser viviente” (*Génesis* 2, 7).

Este espíritu permite a José interpretar sueños (*Génesis* 41, 38), a Bezalel le da “sabiduría para inventar diseños, para trabajar en oro, plata y cobre, para grabar piedras de engaste: para entallas maderas y para trabajar en cualquier clase de obra” (*Éxodo* 31, 2-5), a Balaam para que bendiga a Israel (*Números* 24, 2-9), a Otniel, para que juzgue a su pueblo (*Josué* 3, 10), a Sansón para darle fuerza sobrehumana y matar a mil filisteos (*Jueces* 14, 6-9, 15, 14-15), y finalmente se posesiona de los 400 nebíim del rey Acab, para que den a éste consejos equivocados a fin de inducirlo a que entable batalla con el rey de Siria, en la que encontrará la muerte (*I Reyes* 22, 19-23).

En el libro de *Números* 11 encontramos un relato pormenorizado acerca de la posesión del espíritu de Yahvé, el que se adentra en 70 ancianos de Israel para que obtengan sabiduría y puedan gobernar bien:

¹⁷ Y yo descenderé, agrega Yahvé, y hablaré allí contigo: tomaré una parte del espíritu que está sobre ti y lo pondré sobre ellos, para que lleven contigo la carga del pueblo, y no la lleves tu solo [...] ²⁴ Y Moisés salió y refirió al pueblo las palabras de Yahvé y reunió 70 hombres de los ancianos del pueblo y los hizo estar de pie al rededor



del Tabernáculo. [...] ²⁷ Y un jovencito corrió a advertírselo a Moisés, diciendo: Eldad y Medad se entregan a los arrebatos de los nabíes en el campamento. ²⁸ Entonces Josué, hijo de Nun, que servía a Moisés desde su juventud, tomó la palabra y dijo: ¡Señor mío, Moisés, hazlos callar! ²⁹ Pero Moisés le respondió: ¿Estás celoso por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo de Yahvé estuviera compuesto de nabíes, sobre quienes Yahvé pusiera su espíritu! ³⁰ Y Moisés se retiró al campamento, así como los ancianos de Israel (*Números* 11, 17-30).

Como se observa, el redactor de este párrafo o participó también de la confección de *I Samuel* 10 y 19, o los conoce e intenta echar luz sobre el llamado “arrebato de los nabíes”, pues se usa en ambos casos la misma expresión. Yahvé retira una parte de su espíritu de Moisés para depositarlo por partes iguales entre los ancianos o jefes de Israel, a efectos de capacitarlos para ejercer con sabiduría tareas de gobierno. El relato deja claro que dicho arrebato no depende de la cercanía con el Tabernáculo, pues aunque se lo menciona, se deja constancia que dos ancianos: Eldad y Medad, igual reciben dicho espíritu a pesar de haber permanecido en el campamento.

Josué se preocupa por la autoridad de Moisés, pero este lo tranquiliza indicando que ojalá todo el pueblo se entregara a tales arrebatos, posesionado por el espíritu de Yahvé, lo que parece relacionarse con la profecía de Joel: “ ²⁸ “Sucedará después de esto que derramaré mi Espíritu sobre todo mortal. Sus hijos y sus hijas profetizarán. Sus ancianos tendrán sueños; y sus jóvenes visiones. ²⁹ En aquellos días también derramaré mi Espíritu sobre los siervos y las siervas” (*Joel*, 2, 28,29), lo que indica que el texto de *Números* data en realidad de un tiempo muy posterior al de los propios nabíes, momento donde ya se podía concebir la idea, y la esperanza, de que el espíritu de Yahvé podía desparramarse a todos los israelitas por igual, y no solo a aquellos instruidos o privilegiados, como se indica en *Amós* 7, 12-14.

Esta idea de que el espíritu pueda ser dividido, distribuido, expulsado o posesionado, se encuentra también en la historia de Elías y Eliseo, donde éste le pide a aquél le deje una parte de su espíritu antes de ser arrebatado al cielo: “ ⁹ “Cuando habían pasado, Elías dijo a Eliseo: Pide lo que quieras que haga por ti, antes que yo sea quitado de ti. Y dijo Eliseo: Te ruego que vengan sobre mí dos partes de tu espíritu” (*II Reyes* 2, 9);” ¹⁵ Viéndole los hijos de los profetas que estaban en Jericó al otro lado, dijeron: El espíritu de Elías reposó sobre Eliseo. Y vinieron a recibirle, y se postraron delante de él” (*II Reyes* 2, 15).

Hay pues aquí una concepción del espíritu o del alma, concibiéndosela como capaz de salir del ser y ser depositada en otro, sin que eso implicara su alteración. En *I Samuel* 25, 29-31, aparece un relato que puede ayudar a entender esta curiosa concepción. Abigail se



dirige a David para que no tome venganza contra su esposo Nabal, quien había agraviado a David y le dice, para confortarlo y recordarle su fortaleza: “Aunque alguno se levantara para perseguirte y atentar contra tu vida, el alma de mi señor está atada en el haz de vida, cerca de Yahvé, tu dios (o será guardado en el cofrecito de los vivos), y él lanzaría a lo lejos como con una honda, el alma de tus enemigos” (*I Samuel* 25, 29-31).

Este extraño comentario, muy difícil de traducir adecuadamente además, parece indicar justamente que se entendía que las almas podían salir del cuerpo sin problema, ser escondidas, atadas o depositadas en un cofre o en otro cuerpo, sin que eso las afectara o les hiciera perder su fortaleza original.¹⁵ El alma de David pues, le asevera Abigail, aunque deseen arrebatarla sus enemigos, de seguro está atada o contenida en el cofre de Yahvé, pues su magnitud y fortaleza no puede sino revelar la protección de Yahvé o tal vez hasta la posesión de Yahvé. Lo opuesto pues a esta apoderamiento por el espíritu, es el robar las almas y esparcirlas a los cuatro vientos, impidiendo cualquier posesión protectora.¹⁶

Cabe indicar que esta posesión del espíritu de Yahvé genera, además de consecuencias benéficas que incluyen la vida (*Génesis* 2, 7), otras como la locura (*I Samuel* 18, 10-12). El rasgo en común parece desprenderse de la evidencia de un poder divino caracterizado por una fuerza tal que se asemeja rápidamente al exceso y al arrebato, incapaz de contenerse en su furor.¹⁷ Se podría relacionar quizás a una arcaica concepción de Yahvé con un carácter ominoso, caprichoso e impredecible.¹⁸ Esta divinidad pre-deuteronomica aparece bien ilustrada en el episodio de *Éxodo* 4, 24-26, donde Moisés es atacado impredeciblemente por la Deidad, así como en el episodio de *Génesis* 32, 25-33, donde aparece Jacob en lucha con la misma.

Si esta capacidad de posesión replica entonces elementos de desborde y furor, se hace necesario pues establecer también rituales de contención y apaciguamiento. De esta manera, no habría que descartar que los episodios de laceramiento y desparramamiento de sangre de los antiguos nabíes hebreo, además de tomar elementos de los rituales cananeos, recogen además un ritual específico de contención de Yahvé, cuyos ecos, como redención de los primogénitos, aparece en *Éxodo* 13.

¹⁵ Frazer, 1924, p.80-100.

¹⁶ En la época de Ezequiel se entendía que eran hechiceras las que practicaban esta especie de magia negra, a las que éste denuncia: “Esto dice Yahvé el Señor: ¡Ay de las que cosen cojines para ponerlos bajo los codos, o que hacen almohadas (o capuchones) para la cabeza de los de toda estatura, para cazar las almas” (*Ezequiel* 13, 18).

¹⁷ Bloom; Rosenberg, 1995, p. 278-294.

¹⁸ Koenig, 1973, p. 200-220.



La posesión por la palabra

Habiendo distinguido los elementos constituyentes del ritual del nabí en torno al gesto, la posesión, la pantomima escénica, la puesta en acto que es tanto anticipación como advertencia, trataremos de situar cuál es la concepción de la palabra que se maneja desde este contexto cultural ancestral.

A tal fin disponemos del curioso relato de la última voluntad transmitida de David a Salomón, donde aquél le dice: “⁸ Tienes también contigo a Semeí, hijo de Gera, el Benjamita de Bahurim, el que profirió contra mí violentas maldiciones, el día en que yo iba a Mahanaim. Sin embargo él descendió a recibirme al Jordán y yo le juré por Yahvé diciendo: No te haré morir a espada. ⁹ Y ahora no permitas que quede impune; hombre sabio eres y sabrás cómo lo has de tratar para hacer que desciendan sus canas ensangrentadas al sheol” (*I Reyes* 2, 8-9).

Fácilmente se podrían inferir de estas palabras un perfil sanguinario y vengativo por parte de un rey moribundo, sin embargo quizás se trate de otro asunto. David cree de una manera absoluta que las maldiciones de Semeí han cobrado vida, que se han “desatado” de su boca, con lo que sus intenciones pasan a tener fuerza propia y autónoma. Su temor no es pues necesariamente Semeí, sino aquellas palabras a las que había que controlar en su “furor” y capacidad de “posesión”, casi como si desde esta mentalidad, estas especiales palabras rituales de maldición (o bendición), pudieran alcanzar estatuto divino, isomorfizándose con las características mismas de posesión de Yahvé.

Parecía pues que la única forma de volver a “atar” lo “desatado” del furor de esta maldición, era eliminando a Simeí. Si nos atenemos al relato de la pitonisa de EnDor, los antiguos hebreos creían que los muertos se transformaban en elohim, tal como aparece Samuel en dicho relato (*I Samuel* 28). De esta manera quizás la idea de David era que una vez que Simeí se transformara en elohim, se volverían a “atar” las maldiciones nuevamente en él, con lo que perderían eficacia o se desvanecerían en el mundo de los vivos. El poder de la palabra-maldición era tal (replicando el poder del furor del espíritu Yahvé) que, o impactaba plena de consecuencias en el mundo de los vivos o se la devolvía al mundo de los muertos, sellada y “atada” nuevamente a la boca del elohim subterráneo. Solo transformado en elohim-divinidad el maldiciente podrá contener en la “caja” de su cuerpo, la divinidad de la palabra sagrada a la que osó dar existencia.

Imbuido de una lógica asociada a la sociabilidad mecánica,¹⁹ David nos da a entender de esta manera, una concepción de la palabra capaz de adquirir el poder del furor y la

¹⁹ Durkheim, 1993, p. 125-135.



posesión del mismo Yahvé, en tanto la misma sea proferida y recreada en el contexto ritual, escénico y pantomímico adecuado.²⁰

De esta manera es dable comprender como es posible que se afirme de forma contundente en otros textos: “Pues así como la lluvia y la nieve descienden del cielo ...tal será mi palabra, que salga de mi boca: no volverá a mí de vacío, sin que haya realizado lo que yo deseaba y llevado a efecto feliz aquello para que la envié” (*Isaías* 55, 10-11) o que Jeremías pueda aseverar: “¿No es mi palabra como el fuego – oráculo de Yahveh – y cual martillo que desmenuza la roca?” (*Jeremías* 23, 29). Y por eso además no hay metáfora alguna en: “Por eso los he golpeado fuerte por medio de los profetas, los maté con las palabras de mi boca”, (*Oseas* 6, 5), pues Oseas realmente cree que las palabras de su boca pueden matar.

Como indicamos, estas maldiciones y bendiciones, gesticuladas y expresadas ritualmente adquirirían el mismo poder de furor y posesión de Yahvé, pues se había invocado a Yahvé para darles tal poder. Mantienen su pleno vigor que pasa a ser eterno y generan realidad por sí misma, instaurando un tiempo anti-ucrónico. Por eso Isaac no puede anular la bendición que otorgó a Jacob y que merecía Esaú, el que queda pues, hasta el fin de los tiempos, huérfano de bendición alguna (*Génesis* 27, 33-37).

Reiteramos que tal vez la única manera que se tenía para poder hacer que cesara el poder de este furor, que hace que las maldiciones y/o bendiciones existan por el hecho de nombrarlas ritualmente,²¹ era anular el “desatamiento” que las provocó, volviéndolo a “atarlas” a través de procedimientos, de los cuales textos como: *I Samuel* 25, 29-31 y *I Reyes* 2, 8-9, apenas nos permiten vislumbrar.

El poder del gesto, el poder de la palabra, el poder del ritual

Descartado totalmente el debate y la diferencia entre magia y religión que ocupó a la literatura en otro tiempo, la primera adscripta a pueblos “incivilizados” y la segunda a pueblos “civilizados”, con su ineludible pátina de “primitivismo” versus “civilización”,²² es posible contextualizar mejor el posible sentido de los rituales probablemente milenarios, que llevaban adelante los nabíes.

De acuerdo a lo señalado, la actividad de éstos era algo más y algo distinto a puros arrebatos de frenesí, los que si se hicieron destacar como el elemento fundamental de los

²⁰ Thiselton, 1974, p. 283-299.

²¹ Greene, 1997, p. 255-272.

²² Hempel, 1925, p. 80-110.



nabíes con el paso del tiempo, fue probablemente con la intención de desprestigiar y deslegitimar prácticas religiosas pre-deuteronomicas que se habían vuelto reprobables.

Por lo que venimos considerando, esta actividad gestual no eran simples movimientos nerviosos, frenéticos, abreactorios, encauzados como simple descarga motora. Todo lo contrario, estimamos que el lenguaje corporal metaforizaba y continuaba un lenguaje dramático cuyo sentido último se ha perdido.²³ En todos los casos parecía de esta manera existir una conjunción sagrada entre un lugar apropiado, una fecha determinada, rituales preparatorios, encuentros comunitarios, y ayunos y comidas propiciatorias.

No habría que descartar que nos encontremos ante lo que se podría entender como una repetición y actualización de posibles fábulas dramáticas, que al decir de Graves y Patai (2012),²⁴ formaban una especie de escritura sagrada, que se oía, se cantaba, se gesticulaba y danzaba, de forma individual y grupal y que permitía la continuidad de instituciones, costumbres, ritos y creencias muy antiguas.²⁵

El episodio de Balaam, hijo de Beor,²⁶ un vidente, *hozeh*, podría sugerir que se relacionaría con bendiciones,²⁷ que quizás se transmitían generacionalmente (*Números 22, 24*), sin olvidar que el espectro del poder del nabí también tenía que ver también con predicciones, cegueras, resurrecciones, entre otras.

La deslegitimidad de la religión extática

Parece ser que desde el siglo VIII en adelante estas prácticas posesivas se comienzan a atacar y desprestigiar (*Miqueas 3, 5-8,11, Zacarías 18, 2-6*). Es interesante rastrear estos cambios en las profecías de Jeremías del siglo VII a.e.c. En el capítulo 27 de su libro se indica que Jeremías se pone sobre el cuello un yugo para anunciarles a los reyes de Edom, Moab, Amón, Tiro, Sidón, y a Sedequías rey de Judá, que todos ellos caerán bajo el dominio de Nabucodonosor, el rey y conquistador de Babilonia (*Jeremías 27, 2-12*).

La anécdota es notable porque Jeremías no duda de que reyes no israelitas entenderán la advertencia de Yahvé, y además porque sugiere, a diferencia de *Amos 7,12*, que el poder de la profecía, una vez proferida, alcanza por igual a quienes la misma indica, vivan o no,

²³ Scult, 1979, p. 320-338.

²⁴ Graves; Patai, 2012, p. 5-10.

²⁵ Versnel, 1991, p. 177-197.

²⁶ “Lo veo, más no ahora; lo diviso, pero no de inmediato: Avanza la constelación de Jacob y sube el cetro de Israel. Triturará la frente de Moab y el cráneo de los hijos de Set (los moabitas)” (*Números 24, 17*).

²⁷ Wevers, 1999, p. 133-144; Hayward, 1999, p. 19-36.



en tierras de Yahvé, sean o no hebreos. La palabra de Yahvé pues tiene cada vez más poder y es capaz de imponerse a deidades locales. La vieja idea territorial de la deidad y los nabíes, comienza pues a modificarse.

Ezequiel por su parte refleja también estos cambios. Se nos dice en el capítulo 12 de su libro que ensaya una pantomima de desterrado: carga un paquete y hace un boquete en su pared y cuando se le pregunta por qué, responde: “Yo soy vuestra señal” (*Ezequiel* 12), dentro de una especie de teatro callejero.²⁸ Ezequiel de esta manera anticipa lo que pasará: el seguro destierro de los israelitas, pero esta anticipación no es solo por la palabra en sí, sino por una pantomima ritual que imita lo que el nabí cree, o asegura que va a ocurrir. Aproxima el futuro a lo inmediato de la escena, pero también prepara al espectador para lo que advendrá.

Pero esta preparación es, a nuestro entender, ambigua y refleja una inflexión importante: se trata simultáneamente de resignarse, pero también de cambiar. Ezequiel sintetiza de forma admirable muchas de las encrucijadas y ambigüedades del nabí del siglo VI a.e.c., ya que su prédica indica que si hubiera cambio la profecía se anularía, con lo que la misma no es tanto que anuncie, sino que más bien, finalmente: advierte. Su lógica no parte pues necesariamente del pecado y el castigo, sino de la advertencia y la redención... Es un efecto apotropaico singular: si bien desea alejar o protegerse del mal, al mismo tiempo invita a involucrarse en el mismo con la idea o la esperanza, vana o no, de poder resolverlo.

En este momento, y más aún en la época post-exílica, se va olvidando el sentido original del término nabí, que se va extendiendo a otros personajes bíblicos, como Abraham, al que se lo adscribe debido a sus relaciones cercanas con Yahvé. También se le otorga el título a Miriam, la hermana de Moisés, pues se la califica de profetisa (*Éxodo* 15, 20), o a Aarón como nabí de Moisés (*Éxodo* 7, 1) en el sentido de portavoz de éste. Al mismo tiempo se combate cada vez más a los antiguos nabíes, a los que se juzga necesario reprimir y meter presos, considerándolos “esos locos que se hacen profetas” (*Jeremías* 20, 1-6; 29, 24-27).

Con el paso del tiempo y la instauración del código sacerdotal, las formas de comunicación de la Divinidad se fueron modificando, y ya no fueron por gritos, danzas, éxtasis. A partir del Deuteronomio y del Código Sacerdotal, Yahvé se expresará por el Efod del sacerdote o por el Urim y Tummin, estrechando el ciclo de una religión cada vez más legitimada en y por el poder sacerdotal. Todo pues se centraliza y lo que no se centraliza se intenta que caiga en el olvido: Jerusalén es el centro del culto, el Templo y el arca implican la garantía de la presencia divina y los sacerdotes los encargados ahora de

²⁸ Hutton, 1995, p.247-260; Lang, 1986, p. 297-316.



mediar entre los hombres y la Divinidad. Los canales de comunicación y encuentro entre lo sacro y la sagrado se ritualizan, legislan, acotan y controlan desde el código sacerdotal. Ya no hay pues lugar para los nabíes, cuyas prácticas caen en el olvido o se desprestigian a través de relatos confeccionados a tal fin.²⁹

Por si esto no fuera suficiente se legisla contra tales prácticas, a las que se denuncia como abominables y mágicas: “Cuando hayas entrado en el país que Yahveh, tu Dios, te otorga, no aprenderás a imitar las abominaciones de aquellas naciones. [...] Has de ser perfecto con relación a Yahveh, tu Dios. Pues esas naciones que tú vas a expulsar escuchan a agoreros y adivinos, mientras que a ti no te consiente cosa parecida Yahveh, tu Dios” (*Deuteronomio* 18, 9-14).

Igualmente lo señala el libro de Zacarías: “Y acontecerá en aquel día, dice Yahvé de los Ejércitos, que sacaré del país hasta el nombre de los ídolos, y no habrá más memoria de ellos; y también a los nabíes (profetas) y al espíritu de impureza los quitaré del país ” (*Zacarías* 13, 2-6).

Conclusiones: el doble origen de un refrán

La persistencia de un curioso refrán: “¿También Saúl está entre los nabíes?”, permite reflexionar sobre un tiempo ancestral donde existía una religión yahvista pre-deuteronomica, que no se regía por la lógica sacerdotal de los cultos y la centralidad del Templo Jerosolomitano.

La asimilación que se hizo entre Saúl y los nabíes se facilitó pues si a Saúl, se lo hace figurar con conductas posesivas, hablar frenético y con desnudez, era porque en la época del redactor, estas conductas ya estaban desaprobadas fuertemente y servían por ender al propósito de deslegitimizar a Saúl y a los saúlidas, para a su vez legitimar el ascenso al trono de David. De la misma manera, los nabíes fueron cada vez más ridiculizados y condenados al ostracismo desde el avance de una religión exílica y post-exílica, reorganizada ya definitivamente a través de códigos sacerdotales en los que ya no tenían lugar alguno. Paradojalmente, pasaron de ser el centro de la vida religiosa de Israel en los siglos XI y X, a ser locos, apátridas y abominados desde el siglo VIII en adelante.

De esta manera el refrán debió adquirir un sentido ejemplificante y disciplinante: se debe evitar caer en el ridículo y perder toda dignidad, como le pasó a alguien tan digno como al mismo Saúl, quien pasaba por ser hasta el “ungido” de Yahvé. El refrán enseña y alecciona para que el buen sentido de la gente evite prácticas extáticas, irrefrenables, consideradas como locas y abominables y que despertaban menosprecio mezclado de

²⁹ Ricks, 1995; p. 131-143; Bergen, 1999, p.114-120.



temor. La gente debía estar alerta y atenta, pues si a un personaje como Saúl, alguien culto y aristocrático, algo tan perjudicial le había pasado, con más razón es que podía sucederle a cualquier otro, con lo que se disponía que había que mantener la guardia entre gente simple y sin instrucción.

Como ya vimos, cuando se intenta ubicar el origen de tal refrán, surgen dos versiones: uno lo ubica a propósito de Gabaa de Dios (*I Samuel* 10, 11-12) y el otro a propósito de Nayot de Ramá (*I Samuel* 19, 24). Pero como ya indicamos en la Introducción este doble origen obedece en realidad a un doble propósito: Gabaa de Dios permite afirmar rotundamente la necesidad de combatir efectivamente antiguas prácticas religiosas hebreas, pre-deuterónicas a las que se condenan por extraviadas y encarnadas por los nabíes, mientras que Nayot de Ramá asevera que estas prácticas están ya condenadas al ostracismo y la repulsa, pues el Yahvé de los sacerdotes, los levitas y la liturgia jerosolomitana es ahora la que de forma contundente impera.

Bibliografía

AMSLER, Samuel. Les prophètes et la communication par les actes In: R. ALBERTZ, H.; MÜLLER, P.; WOLFF, H.; ZIMMERLI, W. (ed.). *Werden und Wirken des Alten Testament. Festschrift Claus Westermann*. Netherland: Vandenhoeck & Ruprecht/Neukirchen-Vluyn, 1980.

ANDRÉ, Gunnel. Ecstatic Prophecy in the Old Testament. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 11, p. 187–200, 1982.

AUSTIN, John. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

BIBLIA, LA SANTA. Antigua versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera. Revisión de 1960. Nueva York: Sociedades Bíblicas Unidas, 1989.

BLOOM, Harold; ROSENBERG, Daniel. *El Libro de J*. Buenos Aires: Ediciones Interzona, 1995.

BOTTERWECK, Johannes; RINGGREN, Helmer. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Roma: Paideia, 2002.

BERGEN Walter. *Elisha and the End of Prophetism*. Sheffield: Academic Press, 1999.

DURKHEIM, Émile. *Escritos Selectos. Introducción y selección de Anthony Giddens*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

FRAZER, James. *Le Folklore dans l'Ancien Testament*. Paris: Geuthner, 1924.



- FOHRER, George. Prophetie und Magie In: FOHRER, G. (ed.). *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*. Berlín: Tópelmann, 1967.
- FRIEBEL, Kelbin. *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication*. Londres: Academic Press, 1999.
- FRYE, Northrop. *Poderosas palabras. La Biblia y nuestras metáforas*. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.
- GRAVES, Robert; PATAI, Raphael. *Los mitos hebreos*. Barcelona: Gredos, 2012
- GREENE, Thomas. Language, Signs and Magic In: SCHFER, P.; KIPPENBERG, H. G (ed.). *Envisioning Magic*. Londres: Brill, 1997.
- HAYWARD, Charles. Balaam's prophecies as interpreted by Philo and the Ararnaic Targums of the Pentateuch In: HARLAND, P. J.; HAYWARD, R. (ed.). *New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium: Essays in honour of Anthony Gelston*. Londres: Brill, 1999.
- HEMPEL, Johannes. Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischen Parallelen, *ZDMG*, v. 4, p. 20-110, 1925.
- HUFFMON, Herbert. Prophecy: Ancient Near Eastern Prophecy. *ABD V*, v. 4, p. 477-482, 1992.
- HUTTON, Rodney. Magic or Street-Theater? The Power of the Prophetic Word. *ZAW*, n. 107, p. 247-260, 1995.
- KOCH, Simone. Propheten/Prophetie. *TRE*, n. 27, p. 479-499, 1998.
- KOENIG, Jean. *Le site de al-Jaw dans l'ancien pays de Madian*. Paris: Geuthne, 1973.
- LANG, Bernard. Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy In: LUST, J. (ed.). *Ezekiel and his Book*. Oxford: University Press, 1986. p. 297-316.
- LODS, Alfred; MONNIER, Henry. *La Bible du centenaire*. Paris: Société biblique protestante de Paris, 1947.
- LUST, Jean. On Wizards and Prophets. *Studies on Prophecy*. VTS, n. 26, p. 133-142, 1974.
- MARCUS, David. *From Balaam to Jonah: Anti-Prophetie Satire in the Hebrew Bible*. Brown Judaic Studies. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- RICKS, Donald. The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and the New Testament In: MEYER, M.; MIRECKI, P. (ed.). *Ancient Magic and Ritual Power*. Londres: Brill, 1995. p. 131-143.



ROSEL, Martin. Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt. *Bib*, n. 80, p. 506-524, 1999.

SCHÁFER, Peter. Magic and Religion in Ancient Judaism In: SCHÁFER, P.; KIPENBERG, H. (ed.). *Envisioning Magic*. Londres: Brill, 1997. p. 19-43.

SCHMITT, Jean. Prophecy: Preexilic Hebrew Prophecy. *ABD V*, n. 10, p. 482-489, 1992.

SCULT, Arnold. Rhetoric and Magic: A Comparison of Two Types of Religious Action. In: BROWN, R.; STEINMANN, M. (ed.). *Rhetoric*. University of Minnesota: Center for Advanced Studies in Language, Style and Literary Theory, 1979. p. 320-338.

THISELTON, Alfred. The Supposed Power of Words in the Biblical Writings. *JTS*, n. 25, p. 283-299, 1974.

VERSNEL, Henry. Some reflections on the relationship magic-religion. *Numen*, n. 38, p. 177-197, 1991.

WEVERS, Jean. The Balaam Narrative According to the Septuagint In: AUWERS, J-M; BOGAERT, A. (ed.). *Lectures et Relectures de la Bible: festschrift P.-M. Bogaert*. (133-144). Lovaina: Leuven University Press, 1999.

Enviado em: 10/04/2025

Aprovado em: 30/04/2025