Université catholique de Louvain
Faculté de théologie

Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea

Aproximación lingüístico-cognitiva a su vocabulario y análisis narrativo de su puesta en escena

Thèse présentée par Mike van Treek Nilsson sous la direction du Professeur André Wénin en vue de l'obtention du grade de Docteur en Théologie

Louvain-la-Neuve
Juin 2008

Pour comprendre les appartenances et ce qui leur arrive dans le monde actuel, il faut donc se tourner non pas vers les sciences sociales qui n'entendent rien au mimétisme conflictuel, mais vers les véritables spécialistes des rapports humains, ceux qui les mettent en scène et les représentent, autrement dit les dramaturges et les romanciers —les plus grands seulement.

René Girard, «Les appartenances».

La literatura, arte de la palabra, como las demás artes, no cumple, pues, una función meramente estética, generadora de belleza. Es, como todas las demás artes, un modo de aproximación a la realidad (lo que equivale a decir de búsqueda de la verdad), con ánimo de apropiación de la misma [...] Estoy cada vez más convencido de que lo que llamamos ficción —hecha fábula o anécdota— es un recurso, un instrumento para dar forma de símbolo, de metáfora, de alegoría a una realidad y a la óptica con que se la enfoca.

Ernesto Livacic, «La literatura y su sentido como camino hacia la verdad».

«Tutti gli usi della parola a tutti» mi sembra un buon motto, dal bel suono democratico. Non perché tutti siano artisti, ma perché nessuno sia schiavo.

Gianni Rodari, *Grammatica della Fantasia.*

A mi madre y a la memoria de mi padre:
Dios se alegró cuando ellos nacieron.

Agradecimientos

Esta investigación no habría sido posible sin la colaboración, sustento y confianza de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Desde el inicio al fin, éste ha sido financiado y animado tanto por el Departamento de de Desarrollo Docente como por la Facultad de Teología de dicha universidad. Agradezco a mis colegas por el continuo sustento anímico que nos han brindado durante estos tres años y medio de trabajo.

Agradecemos a la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina, en Louvain-la-Neuve, por haber acogido y confiado en el propósito de esta búsqueda; por la ayuda económica otorgada a través de su Fondo Solidario en vistas a complementar el sustento de los últimos seis meses de la investigación; por la constante preocupación por apoyar y perfeccionar mi formación profesional subvencionando la asistencia a diversos encuentros científicos.

Nos llena un sentimiento de gratitud hacia el promotor de este trabajo, André Wénin, quien con su estímulo creativo y desafiante nos ha empujado mucho más lejos de lo que pensábamos llegar. Este estímulo se extiende desde el primer encuentro en las aulas de la Universidad Gregoriana en 2001 y esperamos que no cese jamás.

Una especial palabra de reconocimiento para Jorge Valenzuela, Carla Muñoz, Claudio Loo, Elena di Pede, Ana San Martín y Loreto Moya por la lectura crítica y atenta del manuscrito y la bibliografía. La composición del texto de esta tesis no hubiera sido posible sin la ayuda de Jorge González y los desinteresados participantes del LaTeX User Group [1].

Mi admiración y agradecimiento van también para nuestras familias por su sostén afectivo desde la lejanía; la presencia incansablemente amante de Loreto codo a codo en el trabajo y en todo ámbito de la vida.

A nuestros amigos de Lovaina los celebramos en el recuerdo alegre y en la estimulante conversación y discusión.

1. http://groups.google.com/group/comp.text.tex

Introducción

Al abrir el índice del *Enchiridion Familiae* y buscar «placer» en su índice sistemático de voces podemos leer, luego de una lista de documentos a consultar, que el lector es reorientado a las siguientes otras voces: «acto conyugal, atracción sexual, concupiscencia, educación sexual, hedonismo, sexualidad». ¿Habrá juzgado el responsable de la construcción del índice sistemático que palabras como «felicidad, plenitud, alegría, espiritualidad, juego, cuerpo» no tienen tanta relación con el placer como para interesar al lector y ensanchar su búsqueda? La respuesta a esta pregunta es positiva —creemos— a menos que en dos mil años de documentación magisterial sobre la familia no se encuentre ninguna relación entre estas voces.

Un hecho similar ocurre al buscar «placer» o similares en los grandes volúmenes de teología bíblica. Erotismo y placer parecieran no calificar como temáticas en la teología, sino que incluso, como lo afirma Carr, la Biblia ha sido usada demasiado a menudo para separar el erotismo y la espiritualidad [2].

En un voluminoso trabajo —el cuál hemos podido consultar superficialmente— Davidson pretende analizar la totalidad de textos del Antiguo Testamento que dicen relación con la sexualidad. El autor califica, con razón, esta tarea como «gigantesca» [3] y organiza la información a partir de «each basic facet of sexual theology that emerges from the foundational chapter of Gen 1–3» [4]. Pese a la detallado examen de las Escrituras, en las abundantes páginas del volumen no encontramos ningún análisis de la dimensión emocional de la sexualidad. Ningún capítulo, al parecer, se inclina al análisis del deseo o del placer. Davidson parece emprender el análisis de los textos bíblicos bajo la grilla de análisis de una moral cristiana ya establecida dado que la presentación tiene un tono *descriptivo* de ciertos elementos de la sexualidad: heterosexuali-

2. Cf. Carr, *The Erotic Word. Sexuality, Spirituality, and the Bible*, pág. 3.
3. Davidson, *Flame of Yahweh*, pág. 2.
4. Davidson, *Flame of Yahweh*, pág. 6.

dad, matrimonio, aborto, masturbación, sexo prematrimonial, divorcio, incesto, procreación, etc [5].

Todo un programa sobre «a *theology* (not *theologies*) of sexuality in the Old Testament» [6] ya que en el Antiguo Testamento presentaría «a unified, consistent, overarching theological portrait of human sexuality» [7]. Si bien el libro es una mina de información que el autor presenta como un análisis canónico del texto final del Antiguo Testamento [8], el lector sabe de antemano que las páginas bíblicas terminarán aprobando o reprochando un comportamiento ético en virtud de un paradigma que el autor llama «the divine Edenic design for human sexuality». Tal paradigma se caracteriza por una afirmación de la sexualidad humana como heterosexual, marital, monógama, género-equitativa sin jerarquía [9], integral, exclusiva, permanente, íntima, procreativa, bella y santa. En síntesis, un manual «biblico» que soporta la visión más tradicionalista de la sexualidad donde los problemas antropológicos ligados a la sexualidad son subsumidos en una teología ética plana y uniformante.

Este descuido del placer y del erotismo no es exclusivo de la teología. La medicina y otras ciencias sanitarias han estado preocupadas por el estudio del cuerpo enfermo y sólo en los últimos años han comenzado a preguntarse por la temática del placer en sus respectivos dominios [10]. Algo similar ocurre con la filosofía, el erotismo no es un «lugar» para crear pensamiento [11].

La explicación de esta ausencia no es únicamente que el placer ha estado al frente de la lámpara de sospechosos, sino que, en general, la teología se ha ocupado en mayor parte de ideas y, en menor medida, de prácticas. La división entre ideas y emociones está montada sobre la división entre lo público y lo privado. En lo que refiere a la sexualidad, al menos en la cultura moderna, la división parece más rígida: el erotismo, la sexualidad, el placer es una cuestión de la vida privada; las ideas, por el contrario, son de la urbe, son públicas. Es bastante claro que esto, en nuestra cultura se está transformando [12]. En la medida que

5. En el epílogo («Some Implications for a New Testament Theology of Sexuality»), el autor propone diez enunciados que resumen su postura: Sexualidad como orden creado, heterosexualidad contra práctica homosexual, monogamia contra poligamia, elevación contra denigración de la mujer, totalidad contra fragmentación, exclusividad contra adulterio, permanencia contra divorcio, intimidad contra incesto, sexualidad y procreación, la sana belleza de la sexualidad.

6. Davidson, *Flame of Yahweh*, pág. 5. Énfasis del autor.

7. Davidson, *Flame of Yahweh*, pág. 6.

8. Cf. Davidson, *Flame of Yahweh*, págs. 2-3.

9. El autor, sin embargo, sólo provee un análisis del género femenino; lo masculino sería el punto fijo desde lo cual el autor se apoya.

10. Cf. Russell, «Introduction: the Return of Pleasure», pág. 161.

11. Cf Van Sevenant, *Sexual Outercourse. Philosophy of Lovemaking*, págs. 27-44.

12. En el capítulo 2 abordamos brevemente la cuestión de estos cambios culturales.

esa distinción se disuelve, el placer comienza a ser parte de lo público y comienza a cobrar relevancia y notoriedad [13].

En nuestra empresa de abocarnos a escribir sobre el placer en la Biblia hebrea existe una motivación que tiene que ver con lo que podríamos llamar «el sujeto discursivo». Quien enuncia un discurso lo hace desde su propia experiencia y punto de vista. La afirmación anterior parece difícilmente contestable. A nuestro modo de ver, quien ha mostrado con claridad y no sin grandes consecuencias, que esto es válido para un discurso sobre la sexualidad es Michel Foucault. Compartimos con él que la sexualidad es un hecho discursivo, una tecnología del saber-poder que existe en una red de poderes que se encuentran, se apoyan, se contradicen y se potencian [14]. En este contexto de ideas, nos parece que la producción discursiva del saber de la sexualidad en la teología puede enriquecerse en la medida en que se integran otros puntos de vista.

La presente investigación se propone, así, aportar el punto de vista de un laico que estudia el placer en el Primer testamento. Para llevar a cabo este proyecto, hemos abordado el tema desde dos perspectivas. Un estudio del léxico central del placer en un plano lingüístico cognitivo y un estudio de tres textos narrativos en los cuales se estudia su puesta en escena.

En los dos capítulos introductorios queremos explicitar, *grosso modo*, el pensamiento de fondo que motiva tanto nuestro interés por el tema del placer como el punto de vista desde el cual nos situamos para abordarlo.

El primer capítulo sobre el cual el lector colocará sus pies se titula *La encrucijada del placer* y pretende, por así decirlo, informarlo del contexto vital que el autor considera para abordar el tema. Un lugar común sobre la discusión del placer es que el Cristianismo ha diabolizado la experiencia fruitiva. Mostraremos brevemente, a partir de algunos ejemplos corrientes, que esta acusación tiene, efectivamente, fundamentos. Ciertos cambios culturales, argumentaremos luego, hacen que el discurso eclesial aparezca cada vez más dislocado de la cultura y de la sensibilidad del laico en la Iglesia, arrastrándola a una crisis de credibilidad. Finalmente, proponemos nuestra convicción de que la integración de otras miradas y de otras experiencias, podrían entrañar un efecto positivo sobre la comunidad creyente.

En el segundo capítulo —*El placer revisado en la cultura*— queremos mostrar que en las culturas modernas, el papel del placer sufre trans-

13. Cf. Hawkes, *Sex and Pleasure in Western Culture*, pág. 7.

14. «L'important, c'est que le sexe n'ait pas été seulement affaire de sensation et de plaisir, de loi ou d'interdiction, mais aussi de vrai et de faux, que la vérité du sexe soit devenue chose essentielle, utile ou dangereuse, précieuse ou redoutable, bref, que le sexe ait été constitué comme un enjeu de vérité» (Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. 1*, pág. 76).

formaciones importantes y, por tanto, urge buscar formas de abordarlo que superen los lugares comunes en los cuales suele moverse la *espiritualidad* cristiana, usando la palabra en sentido amplio. Creemos, al finalizar estos dos capítulos, que el placer revela una dimensión rica y densa de los hombres y de las mujeres. Sostenemos que esta esfera levanta dos temáticas de crucial importancia en el estudio del placer. Se trata, por una parte, de la democratización de la relación erótica y, por otra, del problema del reconocimiento mutuo del otro. Estos dos elementos, integrados a la cuestión del placer erótico, permiten descubrir en él una dimensión antropológica densa y sustanciosa. En efecto, la democratización del amor coloca de relieve la temática de igualdad de los sujetos amantes que, en la modernidad, pactan su relación amorosa con más autonomía que en ninguna otra cultura [15]. La revaloración de la intimidad, por su parte, obliga a preguntarse cómo esa intimidad será reconocida mutuamente sin que se produzca una situación de sumisión al otro o de dominio sobre otro [16], en otras palabras, cómo este nuevo estilo de relación amorosa presente en nuestras sociedades evitará caer en la negación sistemática y estructural de la alteridad.

Provisto el lector con las ideas de fondo con las cuales interrogaremos los textos bíblicos, ve en el horizonte la primera parte de lo que constituye propiamente nuestro trabajo de investigación en el ámbito de la Biblia hebrea. Antes de abordar de lleno el estudio del vocabulario, se presenta el marco teórico que conduce tal análisis. Así, seis breves capítulos explicitan sendos conceptos de nuestro análisis. En el tercer capítulo —*Dominios semánticos*, se presenta éste concepto con la finalidad de colocar nuestra investigación en línea con otras realizadas en el ámbito bíblico en los últimos treinta años. Al mismo tiempo, quiere describir una serie de conceptos que constituyen las bases de nuestra herramienta de análisis.

El cuarto capítulo se titula *Análisis componencial* y tiene un triple objetivo, cual es presentar, criticar y recuperar el concepto enunciado en su título. Pretendemos así, integrar el análisis componencial a una herramienta más flexible al servicio de la lingüística cognitiva. El quinto capítulo reviste un interés de carácter más novedoso para el biblista. Titulado *Lingüística cognitiva*, pretende presentar los conceptos de base de sus líneas investigativas en lo que respecta el estudio del vocabulario. Hemos querido que este capítulo fuera especialmente claro y conciso, puesto que describe conceptos que usaremos tanto en el estudio lexicográfico como en el posterior estudio de los textos narrativos. En sus

15. Cf. Giddens, *La transformation de l'intimité*, pág. 230.
16. Cf. Benjamin, *Les liens de l'amour*, pág. 17.

páginas, el lector será conducido hacia la comprensión de las bases de la «metáfora conceptual», concepto que inunda toda nuestra investigación.

Entre el sexto y el octavo capítulo se produce una unidad bastante más cerrada. El primero de ellos (*La metáfora conceptual*) explica la forma en que la lingüística cognitiva aborda un fenómeno que aparece en todo ámbito del pensamiento: la metáfora. Argumentamos que la metáfora es un elemento creador de conocimiento y que su estudio entrega datos valiosos para el análisis de las representaciones mentales de la experiencia del placer. Asimismo, afirmamos que la metáfora es en gran medida responsable de la existencia de la polisemia del lenguaje. Nuestro lenguaje sobre las emociones, así como la expresión de ideas abstractas y complejas, estaría modelado por nuestra peculiar configuración fisiológica y nuestra particular situación ecológica-cultural. Enseguida, el séptimo capítulo, que lleva como título *La metáfora y el mundo emocional*, profundiza en el modelo anterior para proponer un prototipo en el cual se basa la expresión lingüística de las emociones en la lengua corriente o lata. Luego, el octavo capítulo, último antes de entrar de lleno al análisis lexicográfico, pretende plantear una hipótesis de trabajo que nos lleve *Hacia un modelo prototípico del placer en la Biblia hebra*, según reza su nombre. Este capítulo es bastante inusual en un trabajo bíblico-teológico puesto que pretende mostrar las bases fisiológicas de la experiencia del placer en orden a fundamentar la proposición de un modelo especial para el aspecto fruitivo de la vida emocional.

En síntesis, en los seis capítulos de esta primera parte, abordamos los conceptos fundamentales que han guiado tanto el análisis del vocabulario como —en menor medida— el análisis de la puesta en escena del placer. Una precisión debe ser hecha a esta última afirmación. En ocasiones, al tratar una raíz particular del campo semántico, profundizamos *in situ* uno u otro concepto relacionado con la lingüística cognitiva. Hemos optado por esta alternativa para no recargar los capítulos iniciales con información que incumbe únicamente aspectos locales del vocabulario.

Los ocho siguientes capítulos abordan una cantidad igual de raíces hebreas que expresan el ámbito del placer. Su peso en el conjunto de la investigación varía de una a otra. En consecuencia, hemos ordenado los capítulos según su valor decreciente para el conjunto del estudio semántico. Cada uno de estos ocho capítulos, sigue, en líneas generales, el mismo esquema: una descripción de la sintaxis de las sentencias donde aparece la raíz seguido de una descripción de las metáforas y metonimias involucradas en tales enunciados. En ocasiones, nos apartamos de este esquema para tratar otras cuestiones que pueden iluminar su comprensión. El capítulo que aborda la raíz חפץ es el más atípico en relación a este modelo, en él, hemos querido mostrar cómo el corpus verbal del

léxico puede ser enteramente abordado desde la perspectiva lingüístico cognitiva. En varias ocasiones, dadas las características particulares de tal o cual raíz, hemos introducido precisiones más extensas sobre las bases cognitivas de nuestra comprensión de la raíz; el motivo de esta opción lo hemos ya enunciado.

Las cinco primeras raíces que encontrará el lector son particularmente complejas. Tanto por el volumen del corpus estudiado como por la baza que se juega en la traducción de algunos pasajes.

En el noveno capítulo abordamos la primera raíz: **רצה**, «encontrar placer en» (en Qal), que cuenta con aproximadamente 104 ocurrencias. Con ocasión de esta raíz, hemos discutido elementos importantes tanto para la lexicografía como para la representación del erotismo divino, normalmente ensombrecido a causa de la pomposidad de algunas traducciones (al menos en lengua castellana) y, tal vez, un cierto pudor inconsciente al cual nos acostumbran ellas mismas. El capítulo décimo trata de la raíz **חפץ**, «mostrar agrado/placer, desear», que en la Biblia hebrea se encuentra unas 123 veces. Luego de la descripción sintáctica del verbo, abordamos con más detención la representación del placer como fuerza, ya que la raíz parece querer expresar ese matiz. Es en este punto donde nuestra presentación más se aleja del esquema trazado. El undécimo capítulo se concentra sobre la raíz **ענג** Hitpael, «deleitarse» que aporta al corpus de análisis con 20 ocurrencias. El tratamiento de la información es el previsto para esta parte lexicográfica. Dada la parquedad de datos lingüísticos, hemos dado más énfasis que en los otros casos al análisis de los contextos literarios donde la raíz aparece. El decimosegundo capítulo —sobre la raíz **ערב** Qal, «deleitar»— debe enfrentar dos dificultades: la escasez de ocurrencias y la multiplidad de raíces homógrafas que los diccionarios proponen. Sin perjuicio de lo anterior, el análisis de la raíz puede ayudarnos a reclasificar uno que otro texto en corpus de sentencias que evocan el erotismo en el Primer testamento. El capítulo 13 aborda la raíz **נעם**, «agradar, experimentar gozo» que se encuentra aproximadamente 30 veces en la Biblia hebrea. Con ocasión del análisis de esta raíz nos hemos extendido un poco más en la elaboración epistémica del placer a partir de dominios experienciales de base.

Las tres últimas raíces se presentan en los capítulos 14 a 16. El capítulo decimocuarto informa sobre el estudio de varios vocablos agrupados con más o menos razón bajo la raíz **עדן** —que en Hitpael puede ser traducida como «regocijarse»—; se discute allí el valor fruitivo de algunas expresiones bíblicas. El capítulo quince discute 19 ocurrencias de la raíz **יאל** que presenta un alto grado de polisemia (en Hifil: «emprender, estar agradado»), al menos a juzgar por los diccionarios. Intentamos aclarar si es posible establecer relaciones metafóricas entre los dominios evocador

por la raíz. El corpus de la octava y última raíz (decimosexto capítulo) —שׂוּשׂ, «gozar»— comprende 27 ocurrencias.

De esta forma, a partir de las raíces estudiadas, hemos analizado un total aproximado de 330 sentencias que tienen relación con la expresión del placer. Igualmente, hemos modelado una cantidad importante de datos en vistas a describir la estructura metafórica de la expresión del placer en la Biblia hebrea. El trabajo de análisis lexicográfico, sin embargo, puede proseguir en la misma línea con otras raíces que expresan el ámbito del placer.

En la primera parte de nuestra investigación, hemos estudiado el vocabulario del placer de la Biblia hebrea desde una perspectiva lingüístico-cognitiva. Hemos querido así, determinar los dominios experienciales de base que permiten tematizar o representar el placer como una emoción.

En la segunda parte del trabajo, la pregunta que nos guía es si tales representaciones encuentran una tematización *narrativizada*, es decir, si se reflejan, de una u otra forma, en el *qué* y en el *cómo* del arte de contar historias.

Hemos optado —en detrimento de la poesía bíblica y de la codificación legal— por abordar la literatura narrativa del Primer testamento. Esta opción se justifica por tres razones.

En primer lugar, como lo constatará el lector en la primera parte del estudio, el vocabulario del placer encuentra un lugar privilegiado en la poesía bíblica [17]. Hemos querido estudiar, en consecuencia, otro aspecto de la expresión literaria del placer, la puesta en escena.

La segunda razón que justifica nuestra opción es la notoria abundancia de estudios sobre poesía y placer o poesía y erotismo en la Biblia hebrea [18]; en consecuencia, hemos querido orientarnos hacia el estudio de un género menos estudiado en la materia.

El tercer motivo es más bien metodológico; hemos querido someter a escrutinio la correlación entre metáfora conceptual como representación mental de una emoción, con su puesta en escena narrativa. Sobre este punto —que podemos llamar la *narrativización de la metáfora*— existe un inmenso campo abierto aún poco explorado en la exégesis bíblica [19].

17. Aproximadamente, las sentencias analizadas se distribuyen de la siguiente manera: el 70% en poesía; 23% en narrativa y 7% en textos legales.

18. La mayor parte de la literatura se orienta al estudio del *Cantar de los cantares*, como puede comprobarse en cualquier comentario reciente del libro; véase recientemente aquel de Morla, *Poemas de amor y de deseo: Cantar de los cantares*.

19. Véase el estudio de Weiss, *Figurative Language in Biblical Prose Narrative. Metaphor in the Book of Samuel*, págs. 20-29 que revisa la literatura «narratológica» (alter, Bar-Efrat, Sternberg, entre otros), para concluir que «In contrast to the proliferation of research on metaphor in a wide range of academic disciplines, biblical scholars have produced a fairly modest amount of work on this topic» (pág. 20). Un

La segunda parte agrupa cuatro capítulos. El primero de ellos es una introducción general a los conceptos de base de la lectura narrativa que hemos desarrollado en los tres capítulos siguientes. En aquellas páginas definimos nuestra aproximación como una *antropología narrativa*: para nosotros, la literatura bíblica coloca en escena para explorar, mirar, buscar, problematizar diversas experiencias o dimensiones del ser humano. Los tres capítulos que siguen a este prolegómeno metodológico esencial, corresponden a sendos textos analizados bajo la perspectiva del análisis narrativo. Una pequeña descripción de cada capítulo se impone.

En lo que respecta a la estructura, cada uno de estos capítulos tiene más o menos la misma, aunque el orden es diverso según la naturaleza del relato que se aborda. Los tres capítulos presentan al inicio la hipótesis de lectura del relato. Sin necesariamente explicitar todos los puntos relacionados con el placer, intentamos colocar al lector frente a una lectura seguida del relato, haciendo una propuesta que recoge lo esencial de lo que creemos es la trama de la historia. Al final de cada capítulo, presentamos algunas conclusiones sobre el lugar del placer en la historia que hemos terminado de analizar. Para cada capítulo, ciertos elementos del contenido cambian de orden, asunto que explicamos en los párrafos siguientes, con ocasión de la presentación de cada uno de estos tres capítulos.

En el capítulo 17 —*Traje desastre*[20]— abordamos parte de la historia de la llegada de David al trono de Israel. En concreto, analizamos las escenas comprendidas entre 1Sam 17,55-21,1. Nos focalizamos sobre la relación homoerótica entre David y Jonatán teniendo como telón de fondo el conflicto de poder que surge entre David y Saúl a propósito del trono de Israel. El conflicto entre David y Mical recibe también cierto grado de interés. En el análisis se presta atención al contexto narrativo más amplio así como también a la elegía de David a propósito de la muerte de Saúl y Jonatán. En este capítulo, vista la extensión del relato analizado, hemos optado por anteponer a cada escena analizada, el texto hebreo, la traducción y las notas. La discusión sobre la delimitación de las escenas precede al análisis narrativo de ellas.

---

espacio destacado ocupa la metáfora conceptual en el estudio narrativo del libro de *Jonás* realizado por Kamp, *Inner Worlds. A Cognitive Linguistic Approach to the Book of Jonah*. En un ámbito más amplio que la narrativa, el estudio de Aaron, *Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantics, and Divine Imagery* resulta interesante y estimulante (nótese, sin embargo, que su evaluación de la perspectiva cognitivo-conceptual de la metáfora, es diferente a la nuestra).

20. Al oral, puede ser comprendido como «traje desastre» (he aportado desastre, he traído la infelicidad) o como «traje de sastre» (vestido elegante para una ocasión particular o para una representación teatral).

El capítulo 18, titulado *Espuma en las caderas*[21], analiza el relato que coloca en escena la violación de Tamar por Amnón, ambos hijos de David y medios hermanos entre ellos (1Sam 13,1-22). Este capítulo presenta un orden distinto al anterior, puesto que la totalidad de la traducción precede al análisis y las notas textuales están insertas integradas al análisis narrativo[22].

El vigésimo capítulo lleva como título *La mitad del amor*, en relación al poema de Olga *Orozco*, *El jardín de las delicias*. En él, analizamos tres escenas narrativas comprendidas entre Gn 29,1-30,24 y que corresponden a la llegada de Jacob a la casa de su tío materno Labán, su matrimonio con dos de sus hijas y el nacimiento de sus 12 primeros hijos. El orden de las secciones del capítulo es nuevamente diferente debido a la particular configuración del texto. Así, luego de la hipótesis de lectura, se encuentra el texto hebreo con la traducción. En las páginas que la siguen, el lector hallará las notas a la traducción y a la sintaxis narrativa y, luego, hallará la delimitación de las unidades literarias que se analizan. El lector será reorientado a las notas cuando esto favorezca su comprensión.

Al final de la tesis, el lector encontrará un capítulo conclusivo donde recogemos los puntos más relevantes de la investigación así como algunos elementos de apertura a nuevas búsquedas. Una lista de abreviaturas y de símbolos se propone antes de la bibliografía de las obras citadas. El índice general del escrito cierra este trabajo.

21. Al oral puede ser: «Espuma en las caderas» (en referencia a la imagen del poema de García Lorca), o bien «Es puma en las caderas» (en relación al puma, el felino, que salta sobre las caderas de su presa).

22. La razón de esta distribución es que este capítulo fue inicialmente publicado bajo el formato de artículo (Van Treek, M. «Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia». En: *EstBíb* 65 (2007). Págs. 3-32). En él se propone una traducción parcial de algunos pasajes que discutíamos en la medida que interesaba para el análisis propuesto. Nos ha parecido conveniente mantener las notas en el texto porque, además de su parquedad, permiten seguir más adecuadamente la línea argumentativa.

Capítulo 1

La encrucijada del placer

La experiencia emocional del placer está ligada a la experiencia del erotismo y la sexualidad. En este ámbito, la producción bibliográfica da cuenta de importantes transformaciones en la forma de representar, vivir y hablar sobre estas dimensiones del ser humano. Sexo, erotismo, sexualidad y placer son palabras sospechosas en la tradición cristiana. El cristianismo en su conjunto ha sido indicado como el creador, portador y transmisor de una cultura que ensucia el cuerpo y diaboliza el placer sexual y todo otro placer llamado de la carne [1].

Una tal representación resulta habitual en los medios de comunicación, por ejemplo en algunos portales confesionales presentes en la WWW de Internet. Una mirada rápida a estos portales «católicos» en la red muestra que lejos de desaparecer, la asociación pecado-placer crece y se refuerza. He aquí algunas citas tomadas de un portal en línea [2]:

1. «Lo sensato es dejarse conducir por la razón para no asustarse ante el dolor ni dejarse atrapar por el placer» [3].

2. «En efecto. Lo malo es dejarse vencer por el placer o por el dolor» [4].

1. El magisterio católico hace eco de esta acusación: «Il n'est pas rare aujourd'hui de reprocher au christianisme du passé d'avoir été l'adversaire de la corporéité ; de fait, il y a toujours eu des tendances en ce sens.» Benedictus XVI, *Dieu est amour*, §5.

2. Las tres citas siguientes provienen del portal «encuentra.com». El sitio cuenta con la aprobación oficial de la Conferencia Episcopal Mexicana y es miembro de la Red Informática de la Iglesia en América Latina (RIAL), que forma parte del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales.

3. Aguiló, *¿Hay algo malo en el placer?*

4. Aguiló, *¿Hay algo malo en el placer?*

3. «Este motivo ha hecho que Dios proteja la dignidad del acto sexual castigando severamente cualquier atentado contra él. Dios insiste en custodiar su plan creador de nuevas vidas humanas, y en evitar que el hombre lo degrade al reducir la capacidad sexual a instrumento de placer y de excitación perversa» [5].

La forma en que las citas anteriores metaforizan el placer da cuenta de él como una energía agresiva y externa: *dejarse atrapar*, *dejarse vencer*. En el tercer texto, la metáfora *capacidad sexual* es ya una expresión de la reducción a «instrumento» que el mismo texto quiere denunciar [6].

El problema de la credibilidad del discurso eclesial se aprecia de forma evidente [7]. Un ejemplo tomado de la primera encíclica de Benedicto XVI sugiere que este problema es más profundo de lo que las citas anteriores nos pueden hacer creer.

Un párrafo de la carta del obispo de Roma se presta especialmente para un simple análisis lingüístico. El autor de tal documento constata que en la cultura contemporánea el sexo ha sido degradado a la categoría de mercancía: «L'eros *rabaissé* simplement au "sexe" devient une marchandise, une simple "chose" que l'on peut acheter et vendre ; plus encore, l'homme devient une marchandise» [8]. De esta forma, nos encontraríamos frente a una degradación del ser humano [9].

Visto así, continúa el texto, el cuerpo ya no es «l'expression vivante de la totalité de notre être, mais qui se trouve comme cantonné au domaine purement biologique», continúa diciendo el mismo texto. Pocas líneas más abajo, el párrafo concluye con la siguiente aserto: «Oui, l'*eros* veut nous élever "en extase" vers le Divin, nous conduire au-delà de nous-mêmes, mais c'est précisément pourquoi est requis un chemin de montée, de renoncements, de purifications et de guérisons». En tal camino, el eros «devient renoncement, il est prêt au sacrifice, il le recherche même» [10].

Ese camino lleva al amor a desarrollos más elevados, continúa la carta papal, «vers ses purifications profondes, de l'amour qui cherche maintenant son caractère définitif» [11] y ello en un doble sentido: exclusivo y

5. Sada Fernández, *Castidad o pureza. Un acto voluntario del ser humano que evita reducir la capacidad sexual a instrumento de placer*.

6. Para nuestra comprensión de la metáfora, remitimos al capítulo *La metáfora conceptual*, en la página 51.

7. La cuestión de la credibilidad del discurso eclesial ha sido planteada claramente, hace ya más de treinta años por Pohier, *Le chrétien, le plaisir et la sexualité*, pág. 11.

8. Benedictus XVI, *Dieu est amour*, §5, el *énfasis* es nuestro.

9. Nótese que la posición de los elementos en la matriz de análisis del documento es un eje vertial donde lo negativo está abajo y lo positivo está arriba. Esta distribución es la forma más básica de la comprensión humana para categorizar elementos de la experiencia (Véase el tema de la imagen mental en la página 54).

10. Benedictus XVI, *Dieu est amour*, §6.

11. Benedictus XVI, *Dieu est amour*, §6.

para siempre, se afirma. Finalmente, el nutriente del eros, aquello que lo levanta, es el agape: «C'est ainsi que le moment de l'*agapè* s'insère en lui; sinon l'*eros déchoit* et perd aussi sa nature même», prosigue el séptimo párrafo [12].

Dos elementos son destacables dentro del marco de nuestro interés. El primero es la forma de metaforizar el eros y el ágape en un eje de verticalidad: EROS ES ABAJO; ÁGAPE ES ARRIBA. El valor de la verticalidad es metafóricamente definido: ÉXITO ES ARRIBA; FRACASO ES ABAJO. Nos preguntamos si esta forma de metaforizar un problema es suficientemente crítica. Es más, ¿es bíblica y teológica como pretende el documento [13]? ¿No es el argumento de la dignidad de eros víctima de la misma constatación —parcial— que el sexo es una mercancía [14]?

El texto afirma que actualmente el hombre considera el eros y la sexualidad «comme la part seulement matérielle de lui-même» pero el paso siguiente es sorprendente: «En réalité —nótese la intención de oponerse a la explicación anterior— nous nous trouvons devant une dégradation du corps humain[...] comme cantonné au domaine purement biologique» [15]. Al parecer, tanto para unos como para otros (la oposición viene del texto), el eros es biológico, corporal, carnal, en último término. Nos preguntamos si la representación del eros que el documento indica como reductiva no se encuentra también presente en el esquema que la cuestiona.

Un segundo elemento es la credibilidad de la afirmación de que es el ágape quien alimenta al eros. Ésta contrasta con la experiencia cotidiana de las parejas: en muchos casos, tal vez la mayoría, la experiencia del erotismo y del placer sexual es el alimento constante de una relación que, a partir del placer y del erotismo, integra otras dimensiones de la experiencia. La falta de una dimensión erótica compartida es en general vista como un vacío importante en una relación de pareja estable. Este desfase en la forma de ver el placer sexual se debe a que éste no es considerado un *lugar para pensar*.

En este sentido, nos parece de gran importancia considerar la propuesta de JUNG. La autora demuestra que el ocultamiento y el desprecio por el placer femenino marcan la investigación científica y la producción teológica de los moralistas. En efecto, JUNG muestra que, dado que el orgasmo femenino no puede lograrse sólo mediante la práctica penial-

12. El *énfasis* sobre déchoit es nuestro. Nótese que el ágape está en la parte superior del eje vertical y el eros, sin ágape en su interior, en la parte inferior.

13. La argumentación parte de una interpretación del *Cantar de los Cantares*.

14. Insistimos en la parcialidad, porque si bien creemos que existe una comercialización del placer, éste y el erotismo no aparecen, en la cultura contemporánea, únicamente bajo la forma de comercialización.

15. BENEDICTUS XVI, *Dieu est amour*, §5.

vaginal, la atribución a tal práctica de una categoría moral positiva y exclusiva en la moral católica, implica que «as the Roman Catholic Church prescribes it, sex can be morally good apart from a womens's delight. My point is simple: this conflicts with what many women of faith judge makes for truly good sex» [16]. Creemos que si la moral sexual se planteara también desde el punto de vista del laico y de las parejas, otras representaciones del placer vendrían a dialogar y a enriquecer los puntos de vistas adoptados.

La experiencia de muchos cristianos, es que las transformaciones de la cultura y la forma de vivir la sexualidad de la población desborda absolutamente el marco interpretativo del discurso eclesial [17]. No estamos seguros de que sea únicamente un problema de adaptación a la ciencia moderna, sino que se trata de los sujetos productores de un tal discurso, sujetos que, por sus opciones de vida —totalmente respetables y acordes con el Evangelio— viven de una forma muy distinta la experiencia del placer y de la sexualidad.

A nuestro juicio, este es un problema mayor de la producción de discurso y de conocimiento en la teología. A nuestra manera de ver, el problema de la sexualidad en la Iglesia coloca en primer plano las relaciones de dominación y control que dentro de ella existen. En efecto, aún viviendo experiencias diferentes, unos empujan a otros a valorar la realidad según principios construidos a partir de sus propias experiencias y formas de evaluarlas.

Al finalizar este breve capítulo, nos preguntamos: ¿Cuál es el rol responsable del teólogo, y del teólogo laico en particular, en momentos de transformación cultural de la experiencia del amor y de la sexualidad? ¿Qué nuevas ideas conducirán la reflexión teológica y el diálogo social respecto a la sexualidad y al erotismo? ¿Qué nuevos puntos de vista pueden plantearse en el método teológico que permita desbloquear un diálogo entre la enseñanza eclesial y la experiencia cotidiana de los laicos en este punto?

En síntesis, en este capítulo, hemos visto que ciertas voces de la enseñanza eclesial no están al margen de una representación del placer como

16. Jung, «Sexual Pleasures: A Roman Catholic Perspective on Women's Delight», pág. 28; sobre la restricción moral de la práctica sexual en la Iglesia católica, véase Pohier, *Le chrétien, le plaisir et la sexualité.*

17. Particularmente en el mundo laico, del que hacemos eco aquí, creemos que se tiene la convicción que existe un profundo desencaje entre el discurso eclesial y la experiencia cotidiana del placer y la sexualidad. Como bien lo decía Pérez Aguirre: «L'enseignement actuel de l'Église sur la sexualité humaine n'est pas credible. Il ne s'adapte pas au développement des sciences humaines contemporaines et, dans les faits, une immense masse de laïcs méconnaît ou n'applique pas cet enseignement» (Pérez Aguirre, *Incroyable Église! Pauvreté, pouvoir, sexualité, féminisme*, pág. 122).

una zona peligrosa. La mirada de sospecha recae, invariablemente sobre el erotismo y el placer. Esta enseñanza no se correlaciona con la experiencia cotidiana de los laicos ni, sospechamos, con los conocimientos de las ciencias. En el fondo, es posible que el problema sea la pretensión de validar como universal de un discurso articulado desde una experiencia particular, sin integrar otro tipo de experiencias y sin dialogar con otras voces de la comunidad.

En el capítulo siguiente, intentaremos mostrar que en la cultura contemporánea occidental existen importantes transformaciones tanto del amor como de la sexualidad. El placer comienza, tímidamente a ser incluido como una variable a tomar en cuenta.

Capítulo 2

El placer revisado en la cultura

Luego de haber evocado en un par de ocasiones, en el capítulo anterior, las transformaciones del amor y de la sexualidad, puede ser productivo para nuestro proyecto estudiar un poco más de cerca estas transformaciones. En menor medida, hemos insinuado un principio de análisis de discurso: la identificación de los sujetos productores de discursos.

El objetivo de este capítulo es mostrar al lector que el placer, cuando es considerado en relación a la cultura, puede revelarse como un elemento antropológico de densidad mayor. En consecuencia, su tratamiento en el ámbito de la literatura bíblica, hipotetizamos, podría enriquecer la discusión teológica que suscita. Para lograr este objetivo, intentaremos mostrar que el placer y el erotismo son elementos de la cultura en plena transformación. Al final de este capítulo abordaremos brevemente la cuestión del placer y el erotismo en relación a la cuestión del *reconocimiento del otro*.

Según Martinez Ruiz, en gran parte de la historia de las ideas de occidente, existe un ethos de repulsa y sospecha respecto al placer y la sexualidad [1]. Esta afirmación, aunque osada, la compartimos. Como revisar la historia del placer no es una tarea abordable posible para una tesis de esta naturaleza, nos contentaremos con delimitarnos a algunas obras de relevancia pública sobre el tema del placer [2].

1. Cf. Martinez Ruiz, «Eros y Natura. El discurso "cristiano" del placer», pág. 174.

2. Para un trabajo de delimitación de la cuestión del placer y trazar sus principales problemáticas para la ética cristiana puede consultarse Calvo Cubillo, *El placer en la ética cristiana*. El citado manual ha sido publicado durante la etapa de edición de esta investigación, razón por la cual no tenemos una opinión totalmente fundada de él. El libro dedica una décima parte a la ética post-vaticana y una mínima parte a la discusión contemporánea, sin embargo, la documentación histórica parece bastante sólida.

Gran parte de la discusión cotidiana sobre el placer gira sobre si vivimos o no una época de «fin de la represión», en cuanto a la sexualidad se refiere. La lectura corriente a partir de mayo de 1968 es que la cultura vive un momento de explosión revolucionario [3]. En la modernidad habríamos vivido un proceso continuo de liberalización de las prácticas sexuales, proceso que se habría acentuado en el siglo XX. En épocas precedentes, habría habido represión; ahora, el erotismo fluye con libertad. Si el cristianismo ha demonizado la sexualidad, la salida sería demonizar el cristianismo, parece ser la consigna. En las páginas que siguen queremos explorar y problematizar diversos matices de esta representación.

2.1. Permisividad o moralismo

GUILLEBAUD, se pregunta si en relación al placer estamos condenados a un fatal binarismo [4]:

> Nos débats, à ce sujet, s'enferment immanquablement dans une alternative que, pour ma part, je refuse : permissivité claironnante ou moralisme nostalgique. Nous n'aurions d'autres choix que celui-ci. A propos du plaisir et de sa «régulation», nous serions condamnés au noir ou au blanc, à la raideur moralisante ou à l'irresponsabilité libertaire.

En efecto, si el problema se plantea en esos términos, el debate es imposible. Estaríamos frente a una especie de abismo reflexivo que abriría aún más el camino a un fundamentalismo puritano feroz en el ámbito del cristianismo. Este fundamentalismo es claramente constatado por el autor [5]:

> Il flotte en effet dans l'atmosphère —en Amérique comme en Europe— une insidieuse tentation moralisatrice, fondée sur la nostalgie d'un équilibre perdu [...] Pour avoir été trop étourdiment évacué, l'interdit fait bien retour, mais sous la forme d'une injonction disciplinaire, quand ce n'est pas par le biais des intégrismes et des sectes, sous l'aspect d'un redoutable catharisme, porteur d'on ne sait quelle pathologie de la «pureté».

El autor, periodista de pluma agradable e informada, las emprende contra un discurso que caricaturiza la relación del cristianismo con la sexualidad. Para muchos ensayistas, la estrategia consistiría en asignar

3. Cf. BAUDRILLARD, *La transparencia del mal.*
4. GUILLEBAUD, *La tyrannie du plaisir*, pág. 9.
5. GUILLEBAUD, *La tyrannie du plaisir*, pág. 9.

al cristianismo el desprecio por el placer y por la carne. Luego de dos mil años de oscurantismo sexual, la modernidad habría traído la liberación. Un nuevo intérprete bigotudo y premunido de las nuevas herramientas modernas habría develado por fin el sentido de las escrituras que escaparon a toda la tradición judía y cristiana durante siglos. Dos mil años de neurosis disipados de un plumazo analítico parecen a Guillebaud una hipótesis inocentona. En el fondo, para él, la simplificación del problema a ese nivel no es sino una versión de la antítesis anteriormente planteada: permisividad o moralismo; libertad o represión. Para el autor, esta solución radical, es un síntoma de la incerteza, el hecho que en la conquista del placer «nous nous retrouvons égarés en rase campagne, sans vivres ni viatique» [6].

Guillebaud se esfuerza en mostrar la complejidad de la reconstrucción histórica del inicio del cristianismo. Según él, la reconstrucción de la ética cristiana primitiva (tal vez acá haya que hablar en plural: las éticas) no puede hacerse sin tomar en consideración la concurrencia de la cultura judía y la greco romana con las transformaciones propias que cada una de ellas venía viviendo, en un viraje pronunciado hacia el endurecimiento moral, el puritanismo, el neoplatonismo y el estoicismo. Sería el paganismo que influenciaría la forma en que los padres de la Iglesia miraron la sexualidad y no al revés [7]:

> Du côté païen [...] le stoïcisme, comme plus tard le néoplatonisme, se défie des passions amoureuses, du désir et du plaisir. Rejetant désordres et dérèglements, il est porteur de nouveaux interdits sexuels et de préceptes moraux qui influenceront considérablement les premiers pères de l'Église. Et non l'inverse.

La idea nos parece sugestiva, aunque la historia de las ideas ha sido constantemente sobrevalorada en la historiografía, como bien lo muestra MacDonald. Estudiando los procesos de institucionalización desde la perspectiva sociológica de Peter Berger y Thomas Luckmann, la autora muestra que la ética de las comunidades paulinas experimenta diferentes fases de adaptación. En ellas, van aceptando varias normas éticas del entorno romano, a fin de reducir la presión social que las comunidades recibían a causa de la ética paulina inicial. La comunidad vive una tensión interna: por una parte tiene el imperativo evangelizador y expansivo y, por otra, la ética familiar que se plantea en tensión con el exterior de la comunidad, el entorno romano. La comunidad no puede mantener una tensión demasiado alta con el ambiente cultural porque

6. Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, pág. 39.
7. Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, pág. 207.

eso impide que ésta gane adeptos y, de esa forma, que se pueda expandir. La solución para reducir la tensión es la aceptación de elementos éticos del entorno, en concreto, la ética familiar romana. En palabras de la autora [8]:

> El deseo de evangelizar, la función de la familia grecorromana como modelo para la formación de la ekklesia y las tensiones con los de fuera han sido algunos de los factores que han influido en el proceso de consolidación de las estructuras de autoridad.

En otro estudio, la misma autora muestra que tensiones semejantes vivieron los cristianos primitivos en relación a la sexualidad y al rol de la mujer [9]. Según MacDonald, el rol de las mujeres en el cristianismo primitivo habría sido motivo de críticas por parte de los adversarios del cristianismo. En virtud de ello, las comunidades cristianas se habrían visto en la necesidad de reducir la presión social a favor de una mejor recepción frente a la opinión pública [10]. Un caso en el cual las transformaciones sociales cobran importancia, es el caso del celibato de las mujeres. En las comunidades paulinas, el celibato de ciertas mujeres causaba escándalo en la opinión pública no cristiana. En efecto, eran mujeres que no compartían el código familiar romano y no se sentían obligadas a estar sometidas a un marido. Los miembros de la comunidad paulina, en virtud de una preocupación por la respetabilidad social del cristianismo, deben ceder frente a la presión del medio y conminar a ciertas mujeres a casarse [11].

Los estudios de Margaret MacDonald muestran que no son únicamente las ideas que influencian cambios en las concepciones y en las representaciones, sino también negociaciones de sentido, las que permiten sobrevivir en un medio que se considera hostil a ciertos principios, incluso si ellos han pertenecido al núcleo de definiciones identitarias en épocas pasadas.

Si el cristianismo quiere ser creíble, su horizonte de referencia no puede ser la repetición de una tradición que se autoinmuniza como inmutable. La credibilidad del cristianismo hoy, en nuestra cultura, pasa por la observación de las transformaciones actuales —los juegos de poder que hay en los diferentes discursos— así como por una mirada atenta a las fuentes que proporcionan un sentido a su vida.

8. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, pág. 332.
9. Cf. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana.*
10. Cf. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, págs. 291-300.
11. Cf. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, pág. 211.

Volviendo a Guillebaud, el autor revisa también la situación de la sexualidad en la Edad Media, tema que por ahora nos preocupa menos. En forma más o menos coincidente con otros estudios en la materia, la construcción de un discurso altamente prohibitivo del erotismo y de la carne debe situarse más bien en el Siglo de las Luces, y no en el origen del cristianismo.

En conclusión, el breve paso por la obra de Jean-Claude Guillebaud no hace sino reforzarnos la idea de la importancia de conducir un estudio sobre el erotismo. Lejos de interesar sólo a la vida de la sacristía, nos parece importante efectuar un estudio de fuentes, en nuestro caso, la Biblia hebrea. Por otra parte, la obra de MacDonald, confirma la propuesta del primero, ya que conmina a considerar el contexto de producción de los discursos en su análisis.

2.2. Erotismo y transformaciones de fondo

El erotismo es visto en nuestra investigación como un dispositivo cultural, es decir, las formas de amar y de representar el erotismo están sujetas al mismo género de transformaciones y a las mismas estabilidades que otros ámbitos de la vida humana. Los cambios que la modernidad suscita se aprecian también en la forma en que se involucra el amor, el erotismo y el placer con otras dimensiones de la vida. Anthony Giddens ha observado estas transformaciones y ha propuesto una mirada interesante sobre ellas [12].

Una de las principales fuentes del estudio de Giddens es la literatura de auto-ayuda. La opción metodológica del autor le permite constituir un campo de estudio en uno de los géneros literarios más vendidos y leídos actualmente. En consecuencia, resulta un lugar privilegiado para el estudio de los discursos y las representaciones. Giddens logra sistematizar una serie de movimientos de transformación que ejercen una presión en la modelación de la intimidad. En los párrafos siguientes damos cuentas de los elementos más importantes de tal sistematización.

Para el autor, un fenómeno debe ser tomado en amplia consideración. Se trata de la desaparición de lo que él llama el «amor romántico» y la aparición de una nueva forma de amor «la relación convergente». Esta última se caracteriza por un acento en la «relación pura» o en los aspectos propios de una relación amorosa. El establecimiento progresivo del amor convergente conlleva una profunda transformación democrática de las relaciones humanas en todo ámbito de la vida cívica. La transformación de las identidades sexuales será interdependiente de los discursos

12. Cf. Giddens, *La transformation de l'intimité*.

institucionales sobre el erotismo y el amor, dándose una reflexibilidad institucional.

En los párrafos siguientes, pretendemos mostrar de forma sucinta la forma en que GIDDENS aprecia el fenómeno. A partir de ello, podremos tanto apreciar la relevancia cultural de nuestra investigación como interrogar nuestras fuentes bíblicas.

El amor romántico

El amor romántico, hasta ahora dominante en la cultura cristiana occidental, es un paradigma en disolución [13]. Los valores y las instituciones asociadas a él se transforman profundamente. El amor romántico se caracteriza por estar basado en la institución del matrimonio como una entidad a la cual los esposos apelan para mantener su relación. De esta manera, el matrimonio ha estado marcado por dos principios fundamentales: estabilidad y fidelidad. El ideal de «para siempre» y la monogamia radical son parámetros incuestionables: el matrimonio es uno y hasta la muerte.

En tal marco, el amor romántico puede ser garante únicamente de las relaciones heterosexuales y, dentro de ellas, ha promovido una relación asimétrica entre el varón y la mujer. Al mismo tiempo, sólo el matrimonio es la mediación válida para la relación entre sexualidad y amor. En este marco, el erotismo tiene poca cabida y es vivido en una esfera distinta a la del *hogar*. El deseo femenino es constantemente despreciado y la sexualidad masculina es vista desde el ángulo de la satisfacción del deseo o de la figuración social.

El amor romántico agrupa una serie de fantasías y, al mismo tiempo, da espacio a un conjunto de comportamientos específicos. La fantasía típicamente asociada a la mujer es la llegada de un amante eterno al cual la doncella entrega su virginidad como inicio de una relación trascendente y eterna, es decir, sublime [14]. Para la mujer, la primera y la última pareja sexual coinciden con la persona de su esposo. Si bien la fantasía, en la mayoría de los casos termina siendo una historia de maternidad y trabajos domésticos, ha alimentado los sueños de muchas mujeres a lo largo de nuestro globo [15].

Al varón la fantasía del amor romántico le resulta bastante ajena. La pérdida de la virginidad masculina es vista de forma totalmente distinta: es un premio que crece de valor si se consigue a temprana edad. De la misma forma, la cantidad de compañeras sexuales es signo de reputación.

13. Cf. GIDDENS, *La transformation de l'intimité*, págs. 80-83.
14. Cf. GIDDENS, *La transformation de l'intimité*, pág. 55.
15. Dado que el amor romántico se desarrolla en el ambiente de la burguesía, la división entre *el hogar* y el trabajo se instala profundamente en la sociedad.

En el amor romántico, el peso del erotismo lo lleva la mujer. Es ella la encargada del arte erótico: es una entendida del placer masculino, una experta en proporcionarlo. Esto en desmedro de su propio placer y en virtud de la extinción de su propio deseo.

La legitimación del placer femenino es uno de los focos energizantes de los procesos de transformación iniciados en el siglo pasado. En efecto, la conciencia que el placer de la mujer y el placer del hombre son tanto fisiológicamente como emocionalmente distintos abre el camino a dos cambios importantes. Por una parte, a la separación progresiva de la sexualidad y de la reproducción y por otra parte, a un efecto reflexivo sobre la identidad masculina. Desde que el deseo y el placer de la mujer son tematizados culturalmente, el hombre cambia su forma de relación social [16].

Pero tal vez uno de los asuntos más potentes es la conciencia de ser varón, la conciencia de que la masculinidad no es la forma total (léase universal) de ser un ser humano. Este proceso permite la reasignación de roles con criterios diversos a los criterios de género; aunque persista aún una visión dual que asocia lo masculino al varón y femenino a la mujer [17]. A nivel del cambio de la concepción de lo masculino, resulta relevante la desfalización del pene, es decir, la posibilidad de construir un erotismo que no circule únicamente en torno a la figura del falo si bien aquel pueda ser legítimamente masculino.

La temática de la diferencia de géneros se coloca de forma distinta en el paradigma del amor romántico. Allí, el discurso que marcaba profundamente la diferencia de los sexos estaba orientado a construir la idea de *complementariedad*. De esa forma se ajustaba la diferencia al proyecto de mantenerse en una plena unidad matrimonial para siempre. En las transformaciones contemporáneas, como se verá, el discurso está puesto sobre la igualdad de derechos y deberes, no sobre la diferenciación.

El amor convergente

La aparición del paradigma de la «relación pura» permite que frente al amor romántico aparezca una nueva forma de relación. La relación pura colocará en primer término no la institucionalidad matrimonial sino la satisfacción mutua de los compañeros. El matrimonio no es condición natural de continuidad [18]. El gran garante de la confianza en el otro

16. Por ejemplo, no será él quien asumirá siempre el rol principal de conquista en el flirteo. Comportamientos típicos, como por ejemplo la galantería erótica, serán vistos como una forma de victimización de la mujer o como una forma de expresión asimétrica de relación.

17. Cf. Giddens, *La transformation de l'intimité*, 244 y 246.

18. C. Giddens, *La transformation de l'intimité*, pág. 167.

tiende a disolverse y dar paso a la intimidad. Es el conocimiento del otro, de su historia, de sus palabras apoyadas por sus comportamientos, lo que será la forma de mantener la relación. La estabilidad deja de asociarse al difuso «para siempre» y las cualidades de las relaciones matrimoniales se proyectan hacia otras etapas de la vida de pareja. El noviazgo aparece como una instancia de conocimiento mutuo y de ejercicio del erotismo. La relación pura coloca su acento en las cualidades específicas de cada relación.

El sueño de la relación pura contiene en su seno la promesa de la democratización total de la vida personal [19]. Este proyecto democratizador existe en todo nivel de relación, no únicamente en el ámbito de la relación de pareja. Amistad, trabajo, e incluso la relación padres-hijos están atravesados por la misma agenda. En términos precisos, este proyecto democratizador está impulsado por la tensión entre autonomía y alteridad. De esta forma lo plantea Giddens [20]:

> Le principe d'autonomie représente le fil conducteur en même temps que le composant le plus substantiel de ces divers processus. Dans le domaine de la vie personnelle, l'autonomie signifie qu'on a réussi à mettre en pratique le projet réflexif du soi — c'est la condition nécessaire pour pouvoir entretenir des rapports strictement égalitaires avec autrui.

Una de las características fundamentales del proceso de transformación dice relación con la primacía de la autonomía del sujeto por sobre las instituciones exteriores tradicionalmente asociadas a la relación de pareja, como el matrimonio. El individuo autónomo podrá tratar al otro en tanto que tal, y tomar conciencia de los procesos de desarrollo que incumban a cada uno de forma particular. El acento no está puesto, por tanto, en el éxito de la relación *matrimonial* sino en el desarrollo de los individuos. En un marco tomo éste, si la relación matrimonial coloca en riesgo ese desarrollo, no tendrá sentido mantenerla, puesto que la fortaleza de la relación está en el desarrollo del individuo y no en una institución exterior. En otras palabras, esta democratización de la relación implica que las condiciones de ésta serán negociadas y no impuestas desde fuera.

Este proyecto, nacido de un proceso de negociación, estará sometido al arbitrio de las instancias democráticas normales. La relación establecerá un *forum* de derechos y deberes a los cuales los contrayentes se verán obligados a hacer referencia en las sucesivas negociaciones y conflictos. En este punto se articula la apertura al otro como base de este proceso.

19. Cf. Giddens, *La transformation de l'intimité*, págs. 229-233.
20. Giddens, *La transformation de l'intimité*, pág. 230.

No puede haber democratización sin la instancia de comunicación libre y abierta [21].

Igualmente, como parte de este proceso democrático, es necesaria la igualdad de recursos en el ámbito económico, educacional, laboral, sin olvidar la equitativa repartición de todo tipo de tareas asociadas al proyecto común. En síntesis, todo el espectro de la autoridad resulta redefinido: la autoridad no está marcada ni por el género ni por la edad ni por ningún otro criterio que no sean las competencias que cada uno ha desarrollado. Ella será, por tanto, relativa a los términos de la negociación democrática establecida en los según los criterios anteriormente descritos.

Otro elemento que resulta fundamental para el amor convergente, es la apertura al otro. El amor comprendido de esta forma no es un elemento circundante de la relación amorosa. Por el contrario, la impregna completamente. En consecuencia, la intimidad resulta completamente transformada, ya que es ella quien garantiza la relación equilibrada con el otro. En un tal paradigma, el otro no puede ser un ser emocionalmente desconocido, distante o hermético; el otro es un ser abierto. El amor puro tiende a tomar distancia de las relaciones de dependencia para construir relaciones basadas en la autonomía de cara a la alteridad.

En la apertura al otro se articulan una serie de otros elementos que son característicos del amor convergente. En primer lugar, la igualdad en la donación y recepción emocional. El otro no tiene secretos, tiene historia y la pareja se acostumbra a cohabitar con el mundo emocional del otro. Tienden a desaparecer los mundos paralelos: «cosas de hombres» y «cosas de mujeres» se difuminan para compartirse en el ámbito de la intimidad de la pareja. En segundo lugar, para que este intercambio emocional tenga éxito, debe existir un cuadro ético que permita la correcta negociación: las emociones destructivas y la violencia de todo tipo son proscritas de la relación y también de la relación con sí mismo [22]. En tercer lugar, dado este marco democrático, el erotismo resulta reubicado como el arte recíproco de dar y recibir placer; un arte marcado por la legitimación de los deseos de ambos en una intensa comunicación corporal. En cuarto lugar, el erotismo, como la relación amorosa, traspasa las barreras de la heterosexualidad en que estaba situado en el marco del amor romántico. Sin embargo, sigue aún manteniendo el ideal de la monogamia, en una versión menos radical de ésta.

Si tales son las transformaciones que, sobretodo en el mundo occidental, se están experimentando ¿Qué espiritualidad cristiana se propondrá para dar sentido y acompañar a los cristianos en sus búsquedas de sen-

21. Cf. Giddens, *La transformation de l'intimité*, pág. 236.
22. Cf. Giddens, *La transformation de l'intimité*, pág. 247.

tido? Pongamos el asunto en otros términos. No es la primera vez, ni será la última, que instancias de nuestra cultura se transforman así radicalmente. Pero cada transformación es confusa y dolorosa. Hay caminos que hacer, redefiniciones de las representaciones que operar, ajustar una serie de elementos simbólicos en la forma de concebir y construir la realidad. Al mismo tiempo, las transformaciones dan paso a nuevas esperanzas, nuevas formas en que la vida se desarrolla. Frente a esto, dos preguntas nos surgen. En primer lugar ¿una actitud de condena y de pesimismo a las nuevas transformaciones es realmente la actitud adecuada y teológicamente plausible? En segundo lugar, ¿qué plataforma de espiritualidad cristiana y de espiritualidad bíblica se propondrá para vivir esta transformación? No creo que nos equivoquemos si afirmamos que hay muchos cristianos en el mundo que han sentido más bien un abandono por parte de sus pastores y de sus hermanos en la fe que un acompañamiento creativo de su parte.

A nuestra forma de ver, pensar qué lugar tiene el erotismo y el placer en la identidad cristiana es urgente y fundamental. Así lo cree Benedictus XVI: «L'amour de Dieu pour nous est une question fondamentale pour la vie et pose des interrogations décisives sur qui est Dieu et sur qui nous sommes» [23]. Hacerlo a partir de las Escrituras que se retienen como el espejo identitario fundamental, mejor aún.

Si las transformaciones indicadas por Giddens son correctas, si el erotismo y el placer se redefinen cara a cara a la construcción de un amor «democrático», quiere decir que tanto el placer como el erotismo se presentan como dimensiones irrevocables de un estado de reconocimiento mutuo.

Alteridad, erotismo y placer

En este breve apartado, queremos explicitar el lugar que concedemos al placer y al erotismo en esta nueva relación implicada en el paradigma del amor convergente o de espíritu democrático.

Si la característica fundamental de este tipo de relación es la apertura a la intimidad del otro, ¿cómo puede compartirse la intimidad del otro sin requerir la toma de control sobre ésta? ¿Tiene el placer un rol en la construcción de una relación auténticamente democrática o es únicamente un elemento en la negociación?

Al agregar al escenario analítico de Giddens, el concepto de *reconocimiento del otro*, podemos comprender mejor el lugar del placer —y de una reflexión en torno a éste— en las transformaciones descritas por este autor. En efecto, en el delicado equilibrio entre la afirmación de sí

23. Benedictus XVI, *Dieu est amour*, §2.

—concepto clave en el amor democrático— y el reconocimiento del otro, el placer emerge como un cuerpo con una anatomía compleja, proporcionando la oportunidad para articular en torno a él otras preguntas de no menor grado de interés antropológico como la dominación, la sumisión, el poder, la violencia, el respeto del otro y la relación auténtica.

No es el placer, así sin más, por su mera presencia, que creará una relación auténtica y plena de reconocimiento. Se trata del aprendizaje de un *placer de estar* con *el otro*[24]. Un tal placer es un índice de que se le ha dado un lugar al otro en una relación auténtica e igualitaria. Al mismo tiempo, es un dinamismo que mantiene tal espacio para el otro. Este placer «casse l'opposition entre puissance et faiblesse [. . . et] neutralise la tendance à chosifier et à ne pas reconnaître ceux qui sont plus faibles ou différents»[25].. Esto constituye el fundamento de «l'aptitude à partager les sentiments et les intentions de l'autre sans en réclamer le contrôle, de faire l'expérience de la similitude sans oblitérer la différence»[26].

De esta forma, en el placer recíproco de *estar con el otro* —placer del cual la responsabilidad es compartida—, se evita el riesgo de renunciar de forma indebida al placer[27]. En efecto, en palabras de Benjamin[28]:

> [L]a domination trouve son origine dans une modification de la relation de Soi à l'autre. Pour le dire en peu mots, domination et soumission apparaissent lors d'une rupture de la tension nécessaire, entre l'affirmation de soi et la reconnaissance réciproque, qui seule permet au moi et à l'autre de se rencontrer comme deux égaux souverains.

24. Cf. Benjamin, *Les liens de l'amour*, pág. 36.

25. Benjamin, *Les liens de l'amour*, pág. 54.

26. Jeammet, *Le plaisir et le péché. Essai sur l'envie* propone una comparación del todo interesante para nuestra investigación. Según Jeammet, *Le plaisir et le péché. Essai sur l'envie*, la noción bíblica de *alianza* puede ser evocada a justo título para expresar esta relación democrática donde el reconocimiento mutuo evita que el vínculo devenga una relación asimétrica: «Le thème de l'Alliance, thème biblique majeur, pourrait être ainsi compris, dans un champ purement anthropologique, comme projet d'un plaisir à partager entre des partenaires différemment situés, qui seul permettrait de tenir ensemble bonheur individuel et bonheur collectif».

27. Jeammet analiza este tipo de relaciones en el amor padre/madre-hijo. Un padre o una madre que renuncia a todo placer por saciar cualquier deseo de sus hijos, afin de evitarles cualquier daño, cualquier infelicidad como las vividas en la propia vida, no es sino un amor que se realiza como reparación de sí, un amor narcisista que esconde al mismo tiempo un deseo de incesto (dirigir el amor a ellos para obtener la exclusividad de su amor) y que busca generar una relación de dependencia y control por medio de la culpa: «Il y a donc une façon de culpabiliser l'autre en prenant en soi tout le mauvais et en abdiquant ainsi ses droits à être soi-même aimé et respecté» (Jeammet, «Un sadisme ordinaire», pág. 1125).

28. Benjamin, *Les liens de l'amour*, pág. 17.

En efecto, el punto está en sobrepasar un placer que no tienen en cuenta al otro. En cierta medida, es la renuncia a un placer narcisista, inevitable en el desarrollo psíquico. Este placer se impacta con el otro que, en principio, limita el propio placer narcisista [29] para luego aparecer como *un otro* que, en esa puesta en evidencia de un límite a la fantasía del poder total, permite que la tensión mutua exista y comenzar a percibirse como un yo totalmente autónomo. Así lo plantea Benjamin [30]:

> La reconnaissance est la réponse indispensable à l'affirmation de soi, dont elle est inséparable. Le sujet dit «je suis, je fais», et attend alors la réplique, «tu es, tu as fait». La reconnaissance est donc un processus réflexif, à double sens ; elle ne comprend pas seulement la confirmation par la réponse de l'autre, mais également comment nous nous reconnaissons nous-mêmes dans cette réponse.

Resumamos brevemente estos dos capítulos. En principio, hemos detectado un cierto desfase entre dos elementos. Por una parte, existe un discurso sobre el placer y el erotismo que lo sindica como responsable de una conducta reprensible del ser humano. Por otra parte, existe una comunidad humana —al cual este discurso pretende interpelar— que percibe autónomamente y bajo paradigmas distintos el lugar del erotismo en desarrollo de la vida y de la comunidad. Tal desajuste afecta la credibilidad del primer discurso y, no menos importante, impide la posibilidad de una vivencia feliz de la sexualidad. En algunos discursos de ciertas esferas eclesiales, el erotismo y el placer se situarían en la parte baja de la escala humana. Por el contrario, el amor de donación en la parte alta. Placer y erotismo, además, estarían en estrecha relación con la mercantilización del deseo y de la sexualidad. De manera muy somera, evocamos la posibilidad que los sujetos creadores y portadores de un discurso sobre el placer tengan una influencia decisiva sobre el contenido mismo del discurso y, por consiguiente, sobre las representaciones del placer.

Posteriormente, en este capítulo, hemos prestado atención a algunas voces de fuera de la teología. Sin ningún ánimo de exhaustividad, hemos verificado que la cuestión del placer interesa a la sociedad civil tanto como a la comunidad cristiana. Al mismo tiempo, hemos podido acceder a un análisis de las más importantes transformaciones de la intimidad y de la sexualidad en la cultura moderna contemporánea. La aparición de un nuevo paradigma, el amor convergente, introduce una dinámica

29. «L'objet (l'autre) naît dans la haine», dice Jeammet, *Le plaisir et le péché. Essai sur l'envie*, pág. 22.

30. Benjamin, *Les liens de l'amour*, pág. 27.

democrática dentro de las relaciones de pareja. El sustento principal de ellas es la igualdad y la confianza en el otro, confianza que se basa en la apertura recíproca de la intimidad.

Finalmente, nos preguntamos por el lugar del placer en la construcción equilibrada de la alteridad. Por relación equilibrada entendemos una relación que no pretenda tomar control de la intimidad del otro, un vínculo que mantenga la tensión intersubjetiva de la alteridad. Hemos acordado —siguiendo el jucio de Benjamin— conceder al concepto de *reconocimiento del otro* un estatuto central en tal tipo de relación. El *placer con el otro* juega un rol central en la construcción de sí, en el reconocimiento del sujeto como un ser separado del mundo y de los otros, fundando así, la posibilidad de alteridad sin sometimiento ni dominación. Esta construcción de sí, es un elemento al cual las transformaciones de fondo, tal como son descritas por Giddens, son el fundamento de una relación de amor convergente.

Al final de este breve trayecto inicial, nos parece necesario precisar que el concepto de reconocimiento del otro es aplicable al conjunto de relaciones humanas y no únicamente al desarrollo psicológico infantil. El lector podrá apreciar que a la hora de analizar los textos bíblicos en su dimensión narrativa, prestaremos especial atención a la articulación entre reconocimiento y placer. De esta forma, creemos, damos al Primer Testamento un estatuto de portador de sentido para las transformaciones actuales y la forma en que la comunidad cristiana puede encontrar en él una fuente de sentido para la vivencia actual.

En los capítulos siguientes, será abordado otro tema completamente diferente, a saber, la proposición de un marco teórico para el análisis del léxico utilizado por la Biblia hebrea para referirse al placer. Nuestro análisis de vocabulario se basa en los principios de la lingüística cognitiva y proporciona un espacio bastante amplio a la comprensión de la metáfora en la expresión emocional.

Parte I

Lexicografía del placer en la Biblia hebrea

¡Hincha a solas el río de mi instinto!
¡Hincha y suelta mi río hacia el bosque perdido!

Clara Lair, *Pardo Adonis.*

La cuestión está estudiada para dejarnos de luto.

León Gieco, *El Embudo.*

La delicia de tu aliento
en tan fino vaso apura,
y me enciende el pensamiento
la locura

Rubén Darío, *Que el amor no admite cuerdas reflexiones..*

Capítulo 3

Dominios semánticos

En estos primeros capítulos, queremos explicar los conceptos que han guiado el estudio lexicográfico del vocabulario sobre el placer en la Biblia hebrea. En este primer capítulo, describimos la forma en que hemos constituido el corpus lexical que estudiamos para pasar, luego, a la exposición de la noción de *dominio semántico* y otros conceptos relacionados con ella. Al presentar cada concepto intentaremos ilustrarlo con los resultados de nuestra investigación lexicográfica.

Para estudiar el vocabulario, hemos tomado elementos de diversos desarrollos modernos de la lingüística a fin de desarrollar un instrumento analítico que permita analizar la estructura cognitiva del mundo emocional expresado en un texto literario. Este instrumento se basa de manera amplia en la lingüística cognitiva y, de forma precisa, en el estudio de la metáfora conceptual.

Antes de abordar estas dos perspectivas, es pertinente describir someramente otros conceptos que hemos utilizado ampliamente en nuestro estudio y que figuran en cada uno de los capítulos que resumen los resultados de la investigación sobre sendas raíces hebreas. Estas dos nociones previas son el concepto de *campo o dominio semántico* y el concepto de *análisis componencial*.

En el establecimiento del corpus léxico de la expresión del placer se ha encontrado útil partir de la noción de campo o dominio semántico. El conjunto de lexemas analizados constituye el corazón del campo semántico de la expresión del placer. En el estudio de ciertos casos nos ha parecido que el análisis componencial constituía una herramienta apropiada para abordar ciertos casos más complejos. Sin embargo, el uso que hacemos de él es bastante moderado.

Al final de este proceso, se obtendrá como resultado un catastro de los usos de las principales raíces de expresión del placer del hebreo bíblico.

Se ha estudiado la construcción sintáctica de cada raíz de forma más o menos detallada, proporcionando una traducción aproximada para gran parte de los sintagmas estudiados. La crítica textual ha sido abordada en los casos en que disponíamos de pocos sintagmas por raíz, de manera de aprovechar al máximo los datos.

Luego del análisis sintáctico, hemos procedido a clasificar cada una de las ocurrencias en algún campo semántico. A partir de esos datos, abordamos el aspecto metafórico de la raíz, tal como será descrito en el capítulo 6 en la página 51.

Si bien la investigación pretende utilizar instrumental lingüístico, no se trata de un proyecto de discusión teórica respecto de su dominio específico. En este punto proponemos presentar los elementos conceptuales que se utilizarán y al mismo tiempo, justificar algunas opciones que se han tomado de cara a su aplicabilidad al texto bíblico. La aplicación a la Biblia tendrá en cuenta tres particularidades importantes. En primer lugar, que se trata de un corpus parco, breve. En segundo lugar, se trata de un corpus que refleja la lengua culta de un pueblo, es decir, no estamos lidiando con una lengua coloquial, no es testimonio de una lengua estándar hablada. En tercer lugar, se trata de un corpus exclusivamente escrito, por lo que no tenemos acceso a registros hablados de la lengua ni a sus hablantes naturales, para contrastar nuestras hipótesis.

3.1. Antecedentes en los estudios bíblicos

Para definir la noción de *campo o dominio semántico* daremos dos pasos. En primer lugar, se presentan algunos estudios bíblicos que han hecho uso implícito o explícito de esta noción y, en segundo lugar, presentaremos ciertos conceptos que conviene tomar en cuenta a la hora de constituir un dominio semántico específico.

Consideramos como *campo o dominio semántico* el conjunto de lexemas que conforman una red entre los cuales existe una interrelación de significados [1]. Entre los lexemas se establece una relación de tipo *paradigmática*, en oposición a *sintagmática* que es la relación entre los elementos en la frase [2]. Los lexemas pueden cubrir áreas de significado similares, superponiéndose. Al mismo tiempo se distinguen recíproca-

1. Zatelli, «The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the Concepts of Lexical Field and Functional Language», pág. 133: «The lexical field is thus a paradigmatic structure which is formed through the segmenting of a lexical continuum into distinct units, given in the language as words, which are opposites in virtue of distinctive and diverse features».

2. Cf. Barr, «Hebrew Lexicography: Informal Thoughts», pág. 144.

mente, articulándose en forma jerarquizada [3]. En otras palabras, las relaciones fundamentales son tres: la *sinonimia*, la *antonimia* y la *hiponimia* [4].

Preferimos plantear la estructura del campo semántico como una red y no como un continuo léxico dado que la idea de continuidad no permite explicar correctamente ni la ambigüedad del lenguaje ni su movilidad [5].

Si bien entre las unidades de significado se presenta una relación paradigmática, la delimitación de un campo semántico no puede realizarse sino en la valoración de elementos sintácticos. Los lexemas no significan sino en su función sintáctica, en su uso fáctico [6]. Tal como lo piensa Van Wolde, intentamos captar el significado que los lexemas expresan considerando su contexto amplio. Analizamos cada ocurrencia en su contexto más próximo, el sintagma, y nos adentramos de manera desigual en otros niveles del texto. Un trabajo contextual completo y exhaustivo no puede realizarse sino en un proyecto de investigación colaborativo. Pese a lo anterior, en reiteradas ocasiones estudiamos un pasaje considerando un contexto inusualmente amplio, sobretodo en los casos en que la significación no parecía del todo precisa. Por otra parte, leemos tres textos narrativos en profundidad, porque es en la puesta en escena donde se juega gran parte del significado de las palabras [7]. Nótese además, que este estudio considera otra mediación entre sintaxis y discurso narrativo, la metáfora conceptual.

La aplicación del concepto de campo semántico a los estudios bíblicos no es para nada una novedad. En cuanto al estudio del vocabulario

3. Véase Brenner, «On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament», pág. 44 y Zatelli, «The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the Concepts of Lexical Field and Functional Language», págs. 134-135.

4. Véase un elenco más completo de las relaciones en Lehrer, *Semantics Fields and Lexical Structure*, pág. 18 y Lyons, *Linguistic Semantics. An Introduction*, pág. 125.

5. Tanto la ambigüedad y la movilidad son constataciones cotidianas de los estudios literarios y del lenguaje coloquial. La crítica al continuo lexical es parte del acerbo de la discusión lingüística: Ullmann, *The Principles of Semantics*, págs. 158-159: «His hypothesis that fields are always completely covered by word-areas like mosaics, ad divide up the whole universe into an organically articulated whole, remains unsubstantiated, and actually runs counter to what we know about the vagueness of the sense and the fluidity of its contours».

6. Compartimos la convicción de Van Wolde, «A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, Illustrated With Noah and Job», pág. 20: «The study of linguistics can no longer be restricted to linguistic conventions but will have to include actual realizations».

7. Esto es lo que Van Wolde realiza: analiza las ocurrencias de las unidades semánticas en el contexto del cuadro narrativo donde se utilizan (véase por ejemplo Van Wolde, «Does עִנָּה Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word»).

según su campo semántico, nos colocamos en la línea de estudios que dan crucial importancia tanto al estudio del léxico como a su contextualización discursiva posterior, aunque los matices puedan variar de un autor a otro [8].

Entre estos autores, conviene, en todo caso, anotar ciertas diferencias y también algunas distancias que tomamos respecto de sus trabajos.

Nuestra aproximación se distingue de los estudios conducidos en la universidad de Firenze por Vivian y por Zatelli. La impostación de sus trabajos se basa en algunos presupuestos que a nuestra manera de ver no pueden aplicarse hoy dada la profunda revisión de los estudios bíblicos en los últimos 20 años. Para conducir su investigación plantean la necesidad de distinguir lo que se llama una *lengua funcional*.

El concepto es propio del lingüista rumano Eugenio Coseriu [9], y exige, entre varias condiciones, la uniformidad diacrónica del corpus de análisis. Vivian y Zatelli proponen para la lengua representada en el Primer Testamento siete diferentes estratos. Luego, el análisis lexicográfico es conducido en forma diferenciada sobre aquellos, de manera de apreciar los diferentes matices semánticos en distintos momentos de la lengua [10]. Vivian y Zatelli, distinguen un hebreo del preexilio y otro posterior a él. El primero se subdivide en cuatro lenguas funcionales (narrativo, poético, la lengua del libro de Amos y una lengua jurídico cultual). El segundo se distribuye en tres (prosa narrativa, poético y la lengua del libro de Job).

Si bien es cierto que la teoría de Coseriu requiere trabajar bajo una cierta uniformidad sincrónica, el estado actual de la investigación

8. Sawyer, *Semantics in Biblical Research. New Methods of Definig Hebrew Words for Salvation*; Vivian, *I campi lessicali della «separazione» nell'ebraico biblico, di qumran e della mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico*; Zatelli, *Il campo lessicale degli aggettivi di purità in ebraico biblico*; Bovati, *Ristabilire la giustizia*; Costacurta, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*; Brenner, «On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament»; Brenner, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and «Sexuality» in the Hebrew Bible*; Brenner, «Gendering in/by the Hebrew Bible-Ten Years Later»; Báez, «Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea»; Fornara, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia Ebraica.*

9. Cf. Zatelli, «Functional Languages and Their Importance to the Semantic of Ancient Hebrew», pág. 55.

10. Véase Vivian, *I campi lessicali della «separazione» nell'ebraico biblico, di qumran e della mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico*, pág. 117 y Zatelli, *Il campo lessicale degli aggettivi di purità in ebraico biblico*, pág. 17. Recientemente, Zatelli, «The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the Concepts of Lexical Field and Functional Language», págs. 140-142, defiende aún esta división diacrónica. Algo similar enuncia Babut, *Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et traduction. Un essai d'analyse componentielle*, pág. 19.

exegética sobre la historia de la composición de la Biblia Hebrea y sobre la historia de Palestina, impiden el trabajo sobre una base empírica segura [11].

Un argumento adicional surge de la consideración de la Biblia hebrea como una obra literaria. Tal perspectiva permite pensar en diversas facetas de la ficcionalización en el relato, el uso de la lengua está en función de ella y puede comprehender formas expresivas bastante creativas, como la arcaización deliberada, por ejemplo.

Preferimos, por tanto, considerar el texto hebreo del Primer Testamento como un corpus literario uniforme. Esto no únicamente por los motivos arriba argumentados, sino por la impostación sincrónica y literaria de nuestro trabajo.

Nos sentimos más próximos a las aproximaciones de Costacurta, Báez y recientemente Fornara, en especial por el acercamiento a la descripción del vocabulario con una especial atención a la sintaxis y a su interpretación contextual en la literatura bíblica.

De modo general, la inspiración del trabajo de vocabulario la debemos a los trabajos de Costacurta y en menor medida Bovati. Entre estos autores, se distingue claramente este último en la manera en que utiliza el estudio del vocabulario para construir una visión virtual del proceso forense. La reconstrucción que nosotros intentaremos hacer es análoga a la de estos dos autores. Pese a ello, la estructura de la descripción prototípica del placer es diferente, debido a nuestra impostación cognitiva.

Tratamos con cierta distancia el trabajo de Báez, interesado en justo término por las imbricaciones de su tema para la teología espiritual, pero descuidando un acercamiento al fenómeno artístico literario. Ese interés se traspasa a la forma de estructurar y conducir su estudio exegético-teológico. En relación al trabajo de Fornara, nos sentimos especial-

11. Ya en 1992, Conroy, hacía hincapié en que el consenso sobre la historia de Israel había ya dejado de existir (cf. Conroy, «Reflections on the Present State of Old Testament Studies», pág. 602). La disolución de tal consenso no es una cuestión puramente histórica: entre las múltiples causas del derrumbamiento estrepitoso de la hipótesis documentaria está el hecho que los exegetas histórico críticos basaron la datación de sus textos en una cronología de la historia de Israel que hoy nadie podría científicamente defender. Según Rendtorff, «The Paradigm is Changing: Hopes – and fears», la datación es un asunto secundario para la significación de los textos. En este plano, el problema de la historia de Israel es más agudo de lo que se pueda pensar; no se trata de una fecha más temprana o más tardía para tal o cual texto o evento. El problema es que la misma identidad de Israel como pueblo separado de la identidad étnica cananea está en cuestión y con ello, la naturaleza lingüística del texto hebreo. El autor tiene una visión muy positiva sobre este cambio en la escuela exegética y llama a la esperanza en este tema, es el momento de arremeter con nuevas perspectivas, el paradigma cambió, es la época de recrear.

mente interpelados por su interés en los recursos expresivos [12], a nuestro modo de ver y en consonancia con él, el recurso expresivo no es marginal, sino que permite escenificar en un nivel profundo una experiencia humana, un nivel al cual las palabras que significan no logran llegar, donde es necesario el discurso poético.

3.2. Delimitación de un campo semántico

Luego de haber delimitado de cierta forma el uso del concepto de campo semántico y haber mostrado su desempeño en los estudios bíblicos, debemos establecer algunos conceptos básicos que guiarán el procedimiento lexicográfico en el análisis de los datos recogidos en el corpus de estudio.

La delimitación de un campo semántico se realiza mediante un proceso de análisis lexicográfico [13]. Durante el proceso se recopila una gran cantidad de datos de un determinado corpus. Esos datos dicen relación con el uso sintáctico del término y con las relaciones de incompatibilidad (complementaridad y antonimia), avenencia (sinonimia) y correlación. Esto último es importante para determinar la clase o dominio semántico de los componentes significativos del término. El acopio de los correlativos es importante ya que las palabras usadas en un texto generalmente pertenecen a un dominio semántico cercano.

Las *relaciones de incompatibilidad* ayudan a definir los límites del campo semántico, ya que muestran cuáles términos son los semánticamente opuestos. Incompatibilidad entre dos términos significa que A no puede ser al mismo tiempo B (A⇒∼B). La serie de elementos que pertenecen, por ejemplo, a ANIMAL: «perro, gato, caballo», presentan una relación de incompatibilidad ya que «perro»(A) implica (⇒) que no sea (∼) «gato» (B).

En el caso de nuestro análisis lexicográfico, en el uso de la raíz hebrea **נעם** en 2Sam 1,26, David contrapone otra expresión del mundo de los sentimientos (**צרר**). En la serie del campo semántico EMOCIONES, resulta que la expresión del placer mediante **נעם** es incompatible con

12. El autor lo platea de la siguiente forma: «Poiché la dialettica fra visibilità e non-visibilità divina è apparsa come un filone essenziale dell'esperienza religiosa veterotestamentaria, è naturale il ricorso a modalità espressive, tecniche narrative e componenti simboliche, in grado di far risaltare al meglio questa tensione. È apparso chiaramente che gli autori biblici non arretrano di fronte all'invisibilità divina come davanti ad un ostacolo insormontabile. La barriera diventa, per molti, una sfida estetica, una nuova frontiera linguistica e narrativa» (FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia Ebraica*, pág. 253).

13. Para lo que sigue, sigo fundamentalmente, fuera de los ya mencionados: LEHRER, *Semantics Fields and Lexical Structure*; NIDA, *Componential Analysis of Meaning. An Introduction to Semantic Structures*; LYONS, *Linguistic Semantics. An Introduction.*

צרר, porque David no puede experimentar ambos sentimientos a la vez. La angustia, el dolor están motivados por la desaparición de Jonatán, su delicia: (**נעם**⇒∼**צרר**).

La *complementariedad* es un caso de incompatibilidad. Puede expresarse en forma similar a la anterior: (∼A ⇒B), es decir, la negación de A implica necesariamente B. Un caso de este tipo puede ser el siguiente: *Jaime no está muerto* (∼A), por lo tanto, implica que (⇒) *Jaime está vivo* (B). Ya que, en la representación corriente, Jaime puede encontrarse únicamente en dos estados: muerto o vivo. La complementariedad, entonces, es la relación que existe entre dos términos cuando ambos, en conjunto, completan la superficie semántica a la que aluden: muerte/vida; casado/soltero; hombre/mujer. Evidentemente, esto es un caso de categorización cultural, por lo que el léxico es siempre una señal de otras representaciones no lingüísticas.

En nuestro terreno de análisis, esta relación se da, por ejemplo, en Jr 6,10. En efecto, el esquema que existe en ese texto puede ser representado de la siguiente forma: ∼**חפץ**⇒**חֶרְפָּה**.

La *antonimia* difiere de la complementariedad en su graduabilidad. Es la relación que existe entre dos términos que se encuentran en los extremos de una escala graduada. Por ejemplo, en inglés «smart» y «stupid» ameritan una posición variable, no del todo obvia, dentro de una escala matizada de intermediarios en la serie «stunned, obtuse, unintelligent . . . clever, bright».

Otros términos, normalmente considerados como antónimos, lo son sólo dependiendo el punto de vista del análisis o el componente semántico que se considera en el análisis. Por ejemplo, «padre» y «madre» son antónimos en cuanto al GÉNERO pero no en cuanto a PROGENITOR. Que sean considerados sinónimos o antónimos dependerá del peso que se le otorgue a cada componente semántico o al punto de vista que se adopte.

En el caso de la raíz **ערב**, «gustar de», es ilustrativo. En Ez 16,37 se emplea en conjunto con **אהב**, «amar» y **שׂנא**, «odiar». En la secuencia «gustar, amar, odiar» se expresa un abanico de emociones en el cual es difícil evaluar el justo valor de cada término. En este texto, por ejemplo, ¿Cuál es la diferencia entre los amantes amados y los amantes en los cuales se ha encontrado placer en relación con los que se les odia? ¿Cuál es el antónimo de **שׂנא** entre los dos anteriores?

Las relaciones de *sinonimia* son difíciles de determinar. Dependiendo del rigor con que se analice, algunos términos pueden serlo o no. La equivalencia de significado total entre lexemas no existe ni siquiera en una misma lengua y el problema es más agudo cuando se analiza un corpus establecido en una lengua distinta. La sinonimia entre lexemas equivaldría a que dos o más de ellos compartieran la misma serie de sig-

nificados. Serían, por lo tanto, intercambiables en muchos contextos [14]. En nuestra investigación hemos encontrado una co-ocurrencia de **רצה** y **חפץ** muy marcada en el dominio semántico del CULTO, así como entre **שׂוש** y **גיל**.

A parte de la sinonimia y la antonimia, que como se aprecia, son raramente absolutas, hay otras relaciones que juegan una importancia menor en la delimitación y descripción de un campo semántico. La *hiponimia* es la relación de inclusión o jerarquía semántica entre unidades lexicales. Las de más alta posición comprenderán mayor área de significados que las inferiores quienes expresarán más precisamente la experiencia. Es la relación que existe por ejemplo entre «recipiente» y «vasija»; esta última pertenece a la clase de la primera. Esta relación puede ser expresada como A⊃B (A comprende B). En nuestro análisis, la raíz **טוב**, aparece como un término jerarquicamente superior a varias raíces de expresión del placer: a **נעם** en Pr 24,25, a **רצה** en 2Cr 10,7 y a **חפץ** en 2Sam 15,26.

Otra relación importante es la relación de *reciprocidad*. Entre los verbos «vender» y «comprar» existe una reciprocidad semántica, porque no puede existir el uno sin el otro. Desde el punto de vista de la acción, «Pedro vendió un reloj a María» es recíproco a «María compró un reloj a Pedro».

Otros casos de reciprocidad son «marido» y «mujer», «padre» e «hijo». En la constitución de nuestro corpus de análisis, la identificación de este tipo de relaciones puede ser importante en tanto en cuanto el placer es considerado como una emoción que, se sospecha, tiene un rol importante en la relación al reconocimiento del otro.

La reciprocidad semántica permite hacerse una idea más precisa de los contornos del campo semántico. Un caso de este tipo es común a propósito de la raíz **רצה** y **קרב** Hifil «aproximar» en dominio semántico CULTO. En un marco ideal de relación, se espera la aceptación agradable de lo ofrecido [15]. En el dominio CULTO, entonces, la conjunción de las dos raíces expresa la relación de un ofrecimiento y aceptación; aproximación y reconocimiento de lo ofrecido [16].

En síntesis, a partir del concepto de campo semántico, el análisis lexicográfico debe realizarse descubriendo las diferentes tensiones semánticas entre los vocablos. El manejo de las relaciones de incompatibilidad, complementariedad, reciprocidad, sinonimia y antonimia permiten, al

14. Cf. LYONS, *Linguistic Semantics. An Introduction*, págs. 60-65.

15. Véase, por ejemplo Lv 22,21.

16. Ver así también Mal 1,8 donde se da la misma reciprocidad semántica en una aplicación más allá del dominio CULTO. De hecho, desde el punto de vista cognitivo, la raíz parece expresar el placer del encuentro con el otro. La dimensión cultual podría ser comprendida como una extensión metonímica.

menos en teoría, determinar el ambiente semántico en el cual una expresión debe comprenderse.

En el próximo capítulo, se abordará el concepto de análisis componencial y se delinearán algunos procedimientos que involucra tal perspectiva lingüística. Como mostraremos en las siguientes páginas, la noción de campo semántico y de análisis componencial son próximas y se podrá apreciar la utilidad de considerar su uso simultáneo en la lexicografía.

Capítulo 4

Análisis componencial

Anteriormente, introducimos el concepto de campo semántico para referirnos a la red de lexemas interrelacionados por trazos semánticos comunes. En el presente capítulo, veremos los fundamentos lingüísticos del análisis de esa red de significados e intentaremos descubrir en qué medida esta noción nos es útil para el estudio lexicográfico del placer en la biblia hebrea. También mostraremos los límites epistemológicos a los cuales esta orientación se enfrenta y, desde allí, preparamos el terreno, finalmente, para introducir la lingüística cognitiva en nuestro marco teórico.

El acervo léxico de una determinada lengua es pobre en relación a su capacidad para generar enunciados. Este hecho, más la constatación que cada palabra puede a su vez denotar varias dimensiones de la experiencia humana, podría hacer pensar que la comunicación entre humanos es un evento extremadamente inmanejable y ambiguo. A pesar de ello, la comunicación se establece y, en la mayoría de los casos, de manera precisa. La polisemia de una palabra no coloca en realidad problemas en la mayoría de los enunciados comunicativos. Esta última afirmación es, en realidad, imprecisa. Como veremos más adelante, a propósito de la metáfora conceptual, la polisemia es un poderoso mecanismo de producción de sentido y una facilitadora de la comunicación.

Desde el punto de vista de los defensores del análisis componencial, el problema de la polisemia se presenta cuando se tiene un ejemplo como el siguiente [1]:

1. He bought a *chair* at the furniture store.

2. He was condemned to the (electric) *chair*.

1. Tomado de Nida y Taber, *The Theory and Practice of Translation*, pág. 58.

3. Please address the *chair*.

4. He was appointed to the *chair* of philosophy at the university.

Es claro para cualquier lector que en los cuatro usos anteriores, la palabra «chair» se utiliza en sendos sentidos diferentes. En la proposición 1 se trata de un mueble usado para sentarse, en la siguiente (2) se trata de una herramienta de ejecución o tortura. En las dos proposiciones siguientes el uso es más bien figurativo. En las proposiciones 3 y 4 se hace referencia a la silla como figura de un estatuto de presidencia o autoridad. En los cuatro usos, la palabra es empleada en su misma forma gramatical, un sustantivo. A pesar de la polisemia, se produce una comunicación adecuada, el lector tiene la competencia adecuada para escoger entre las diversas facetas semánticas de una palabra. El fenómeno es explicado en los siguientes términos por Nida y Taber [2]:

> [T]he specific meaning of a word which is intended is marked by the interaction of that term with the meanings of other terms in its environment. That is, the fact that term A is found in the context of term B means that only sense X of term A will fit. This conditioning by the meaning of surrounding terms we will call semotactic marking.

En las proposiciones anteriores (1-4) se puede observar la presencia de los mentados marcadores. Al menos «furniture, condemned, address, university» funcionan como tales, indicando en qué sentido el lector debe entender «chair» en cada situación. A partir de este ejemplo, se puede proponer el análisis componencial como una herramienta para describir las diferentes capacidades o facetas de significado de las palabras.

Esta aproximación a la semántica depende de una cierta concepción de la semántica misma. Nida afirma [3]:

> The meaning consists of that particular structured bundle of cognitive features, associated with the lexical unit, which make possible the designation of all the denotata by the lexical unit in question. In other words, the meaning consists of that set of necessary and sufficient conceptual features which make it possible for the speaker to separate the referential potentiality of any one lexical unit from that of any other unit which might tend to occupy part of the same semantic domain.

2. Nida y Taber, *The Theory and Practice of Translation*, pág. 56.

3. Nida, *Componential Analysis of Meaning. An Introduction to Semantic Structures*, pág. 26.

Del párrafo anterior, se desprende que la prioridad del análisis componencial no es la palabra, sino las unidades de significado, es decir, las facetas de un término o los diversos componentes semánticos a ella asociados. En efecto, «the basic theoretical assumption is that the meaning of a word can be split up into contrasting features, or components of meanings» [4].

El éxito más potente de esta forma de aproximarse al vocabulario ha sido establecer un procedimiento analítico para separar y diferenciar esos componentes de significado. El análisis componencial no es una teoría semántica en sí misma, aunque resulte del desarrollo de la lingüística moderna, particularmente del desarrollo estructuralista [5].

En los estudios bíblicos, el análisis componencial ha sido conducido especialmente por los trabajos de Eugene Nida quien impulsó una nueva manera de comprender el trabajo de traducción bíblica. La constatación de base que encontramos en este autor, es que los lectores de la Biblia se encuentran culturalmente situados y, por tanto, el mismo texto escrito será recepcionado de forma diversa en contextos culturales diversos, porque la categorización de los marcadores semitácticos depende de la cultura local. Reproducir, entonces, en diversos contextos culturales la recepción de los destinatarios originales, requiere de una traducción dinámica, es decir, atenta a las formas locales de categorización del mundo [6].

Este elemento parece obvio cuando se discute la sintaxis de la frase. Sin embargo, cuando se discute de semántica, el problema se vuelve menos claro y las soluciones menos consensuadas. Cada lenguaje tiene su propia forma de estructurar la relación entre la experiencia y el léxico. El siguiente ejemplo es adecuado para mostrar el problema. Compárese los elementos de la tabla 4.1 [7].

En la tabla 4.1 se aprecia que las correspondencias entre las dos lenguas son complejas. En inglés, «key» debe traducirse por dos palabras

4. Van Steenbergen, «Componential Analysis of Meaning and Cognitive Linguistics: Some Prospects for Biblical Hebrew Lexicography (Part 1)», pág. 20.

5. Una opinión divergente, aunque no incompatible en Van Steenbergen, «Componential Analysis of Meaning and Cognitive Linguistics: Some Prospects for Biblical Hebrew Lexicography (Part 1)», pág. 22. Para él, el inicio del análisis componencial remonta a las prácticas taxonómicas de la antropología: «Many anthropologists from different theoretical persuasions have been involved in the description of taxonomies, semantic domains and other types of linguistic classifications in which analyses on the basis of contrasting components of meaning and categorization play a major role».

6. «The new focus [...] has shifted from the form of message to the response of the receptor. Therefore, what one must determine is the response of the receptor to the translated message. This response must then be compared with the way in which the original receptors presumably reacted to the message when it was given in its original setting» (Nida y Taber, *The Theory and Practice of Translation*, pág. 1).

7. Tomada de Nida y Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 21.

Inglés	Castellano
Faucet	Llave/Grifo
Key	Llave
Key(Solution)	Solución
Key(Morse)	Clave
Code(Legal)	Código

Cuadro 4.1: Correspondencia dinámica: inglés y castellano.

distintas en castellano: «llave» o «solución». Asimismo, el castellano «llave» puede traducir dos sustantivos ingleses: «key» o «faucet». Para traducir adecuadamente las expresiones, el traductor debería considerar el dominio semántico de cada palabra, es decir, los componentes comunes de las unidades léxicas. A modo de ejemplo, «key» es equivalente a «llave» en el dominio semántico de SEGURIDAD y a «solución» en el de APRENDIZAJE. Adicionalmente, el traductor tendría que cuidar el aspecto regional de la traducción. El inglés «faucet» debería ser traducido en algunas zonas de Latinoamérica como «llave» y en España por «grifo». Ante la pregunta de cuál es la traducción correcta, existe antes una pregunta previa, aquella del destinatario de la traducción [8].

El ejemplo anterior nos permite diferenciar dos conceptos: el significado léxico y el significado contextual. Al observar las ocurrencias de «key» podemos preguntarnos si se trata efectivamente de dos significados distintos o de dos usos del mismo significado en dominios semánticos diversos. En efecto «key» refiere a algo que permite o no permite el paso de algo. En el dominio del APRENDIZAJE, se trata de permitir el paso a la respuesta correcta a una pregunta. En tal caso, lo vehiculado es el conocimiento. En el caso de SEGURIDAD se trata de abrir o cerrar una puerta.

Tanto en este último ejemplo como en aquel de la decodificación del significado de «chair» en inglés, el análisis componencial concibe que las palabras tienen diferentes facetas semánticas asociadas a diferentes dominios semánticos. Los marcadores semiotácticos indican en cuál dominio debe orientarse la comprensión de una determinada palabra. Desde esta concepción, un dominio semántico es el conjunto de unidades semánticas que tienen componentes comunes [9]. En el caso de las raíces analizadas en este estudio, el domino común que hemos explorado con más detalle es la expresión emocional del placer y particularmente del placer erótico.

8. NIDA y TABER, *The Theory and Practice of Translation*, pág. 1.

9. BABUT, *Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et traduction. Un essai d'analyse componentielle*, pág. 62.

El esquema de dominios semánticos es necesariamente dinámico; una palabra puede pertenecer a varios dominios semánticos, como se desprende del ejemplo que hemos presentado más arriba sobre la palabra «chair». Los ejemplos 1 y 2 coinciden en el domino semántico de ASIENTO, pero difieren en que uno es un OBJETO DE CONFORT y otro es un OBJETO DE EJECUCIÓN.

Anteriormente hemos enunciado que cada lenguaje tiene su propia forma de relacionarse con la experiencia humana. Una consecuencia directa de ello es que los dominios semánticos se organizarán de forma diversa en cada lengua. Los diferentes componentes semánticos se agruparán en diversas unidades léxicas y, en definitiva, en diferentes palabras. Toda lengua tiene la capacidad para enunciar cualquier área de la realidad extralingüística, sin embargo, cada una cubrirá esa área de forma diferente, como un mosaico.

Es necesario hacer una síntesis del valor que puede tener el uso del análisis componencial en nuestra tesis así como también las distancias que queremos tomar en relación a él.

El valor para nuestro proyecto, a nuestra manera de ver, reside en los siguientes puntos:

1. El análisis componencial ayuda a manejar de forma más precisa las unidades de significado de un corpus léxico.

2. Permite analizar la distribución de los significados en términos de la propia lengua utilizada sin recurrir únicamente a definiciones o equivalencias lexicales.

3. Es una herramienta que da cuenta de las diferencias culturales presentes en la lengua a la hora de relacionarse con la experiencia.

4. Está mejor dispuesto para el análisis semántico sin necesidad de imponer una categorización externa de la realidad o, en última instancia, permite mantener el control frente a una categorización externa.

5. Considera el enunciado dentro de un contexto comunicativo suficientemente amplio.

Este tipo de análisis, empero, presenta ciertos riesgos y ciertos límites que es necesario enumerar:

1. Por sí solo, no es capaz de dar cuenta de la complejidad de la experiencia pues es descriptivo del valor semántico de una unidad lexical.

2. Tiende a descuidar el aspecto estilístico de la frase para concentrarse en el mensaje entendido en términos conceptuales, en ideas.

3. Ha sido probado con éxito en el ámbito de los objetos, pero hay menos experiencia en el ámbito de los conceptos abstractos o del lenguaje figurado.

4. Los componentes semánticos tienden a ser descritos con un lenguaje que pareciera neutro o universal, como si fuera posible una descripción de componentes semánticos comunes a toda lengua.

5. La consideración de los elementos semánticos suficientes y necesarios para distinguir el significado, no es adecuada para dar cuenta de los elementos periféricos del significado. Particularmente en los conceptos que tienen fronteras difusas, como es el caso de la experiencia emocional.

Una forma de corregir los límites del análisis componencial es enfrentar la descripción de la experiencia del placer en términos de expresión literaria y no únicamente en términos de estructura de vocabulario. El conjunto de unidades semánticas, por muy complejo que pueda ser, no da cuenta de la complejidad mayor que representa la puesta en escena de un relato o la capacidad expresiva del lenguaje artístico literario en general. Por ello, el análisis componencial es únicamente una herramienta aproximativa al fenómeno de la significación, pero en último término, es en la obra de arte donde la complejidad se da cita con el lector. A nuestro modo de ver, el análisis semántico debe complementarse con una perspectiva que pueda manejar tanto la periferia de significados como el lenguaje figurado. De esa forma, se podrá pasar de un análisis del vocabulario a un nivel artístico literario. En ese nivel, queremos hacer una contribución importante por medio del aporte de la lingüística cognitiva, particularmente en el ámbito de la metáfora conceptual.

A pesar de los límites descritos anteriormente, el análisis componencial es una herramienta heurística que tiene todavía hoy validez entre los autores, aunque no son numerosos y las críticas son abundantes [10]. En

10. Un sumario de las críticas en Van Steenbergen, «Componential Analysis of Meaning and Cognitive Linguistics: Some Prospects for Biblical Hebrew Lexicography (Part 2)», págs. 110-111. Luego de sintetizar las críticas, el autor propone desamarrar el análisis componencial de ciertas bases teoréticas y proponerlo como una herramienta heurística. De esta forma lo libera de dar cuenta de una teoría explicativa del lenguaje. Por otro lado, toma distancia de los universales semánticos, un elemento juzgado negativo en tiempos donde la pluriculturalidad es cada vez más importante y se presentan recelos justificados cuando un lenguaje tiende a colocarse en una jerarquía superior respecto de otros.

todo caso, nos parece plausible el esfuerzo de reacomodarlo a los marcos que las nuevas tendencias en lingüística proponen.

Para el análisis lexicográfico de este estudio, hemos utilizado el análisis componencial de manera discreta en dos diferentes momentos. En primer lugar, a la hora de recopilar los datos de base para el análisis lexicográfico. Así, hemos generado una matriz de datos en la cual cada sintagma estudiado tiene asociado un dominio semántico particular [11]. También hemos ocupado el análisis componencial a la hora de describir los contextos en los cuales se utiliza un grupo predefinido de sintagmas. Hemos realizado esta operación en la raíz **רצה** [12] y en la raíz **יאל** [13].

De esta forma, hemos resituado el análisis componencial en el marco de la lingüística cognitiva. Seguimos así, la idea de Van Steenbergen, que distingue entre «universal concepts» y «universal processes» [14]:

> [T]he assumption of universal processes in the cognitive system of human beings opens up possibilities that probably have not yet been fully explored. This implies that the way humans build cognitive systems, process information, categorize and schematize their experience has significant universal features. However, the way these elements are expressed in language is culture specific.

Esta propuesta, nos abre al mundo de la lingüística cognitiva como dominio fértil para el estudio de la lexicografía hebrea. En el siguiente capítulo, abordaremos los conceptos claves de esta perspectiva para luego describir de manera detallada nuestra aproximación al lenguaje figurativo.

11. En algunos hemos asignado más de un dominio, dada la dificultad de segmentar de forma taxativa la experiencia emocional.

12. Ver 9.4, desde la página 99.

13. Véase 15.2, en la página 175.

14. Van Steenbergen, «Componential Analysis of Meaning and Cognitive Linguistics: Some Prospects for Biblical Hebrew Lexicography (Part 1)», pág. 31.

Capítulo 5

Lingüística cognitiva

En los dos capítulos anteriores, hemos presentado la noción de campo o dominio semántico y hemos delineado el procedimiento para un análisis de las unidades léxicas en base al análisis componencial. La integración de ambas perspectivas parecen prometedoras para esclarecer la forma en que el hebreo del Primer Testamento expresa el mundo emocional del placer. Sin embargo, al análisis componencial se le ha criticado que pretende la construcción de un metalenguaje universal para referirse a la categorización de las unidades semánticas. Van Steenbergen, por su parte, señala que es posible encontrar trazos universales en algunos procesos cognitivos [1].

En este capítulo, introduciremos al lector en ciertos conceptos de base de la lingüística cognitiva. Luego de algunas indicaciones generales, se presentarán brevemente algunos de los procesos cognitivos que tienen una importancia fundamental en la producción lexical y, por tanto, en el análisis lexicográfico. Así, el concepto central que introduciremos es el de *categorización*, a fin de explicar otros conceptos que se asocian con este proceso, a saber, *prototipos*, *esquemas cognitivos* y, finalmente, el concepto de *marcos cognitivos*. Todo esto preparará la introducción del concepto de *metáfora conceptual*, que será el objeto del capítulo siguiente.

5.1. Lenguaje, mente y cuerpo

La lingüística cognitiva inserta los estudios lingüísticos dentro un programa de investigación mayor que podemos llamar ciencia cognitiva. Ésta postula que nuestro pensamiento se basa en operaciones mentales

1. Por universal, hay que entender *perteneciente al colectivo humano*, en base a la adquisición evolutiva común de las mismas estructuras cerebro-cognitivas.

que tienen relación con los procesos de conceptualización, significación, inferencia y lenguaje [2]. Estos procesos ocurren sin que podamos tener ni control ni conciencia de ellos debido a su complejidad y rapidez, por tanto, la mente no logra focalizarlos adecuadamente. La ciencia cognitiva intenta describir estos procesos mediante diversas aproximaciones. Ella estudia las operaciones involucradas en los procesos perceptivos como la visión y el olfato, pero también sobre una completa gama de dominios como la memoria, la concepción de operaciones motoras, las emociones y, por supuesto, el lenguaje [3].

Uno de los elementos más importantes de la teoría cognitiva es que todos los procesos nombrados anteriormente, incluidos los procesos más abstractos y sofisticados de la mente, se basan en la capacidad corporal del ser humano. Esto significa que «any reasoning you do using a concept requires that the neural structures of the brain carry out that reasoning» [4]. Nuestro lenguaje —dice Feldman— está modelado por las propiedades de nuestros cuerpos y por la estructura de nuestro ambiente físico y social [5]. Esta perspectiva postula que cada concepto o *construcción cognitiva* se basa en nuestra experiencia social y sensomotora [6].

Para ejemplificar este aspecto del pensamiento humano, tomemos, por ejemplo, el lenguaje emocional del «cariño». Normalmente, asociaremos esta emoción a un ambiente cálido y no a una atmósfera gélida. En la lengua coloquial, hablamos de una «acogida calurosa» para referirnos a un recibimiento agradable y cariñoso. Por el contrario, la expresión de la distancia emocional suele expresarse mediante la evocación de una ambiente frío. Según la lingüística cognitiva, somos capaces de hacer este tipo de construcciones gracias a la integración del sistema sensomotor, el lenguaje y las experiencias básicas del ser humano, por ejemplo, cuando los padres expresan cariño y cuidado a sus hijos abrazándolos o acobijándolos. La metáfora CARIÑO ES TEMPERATURA, se basa en una experiencia sociocorporal que sirve de base para la construcción de muchos otros aspectos del pensamiento [7].

2. Cf. Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, pág. 12.

3. Cf. Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, pág. 11.

4. Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, pág. 16.

5. Feldman, *From Molecule to Metaphor. A Neural Theory of Language*, pág. 7.

6. Cf. Lakoff y Johnson, «Why Cognitive Linguistics Requires Embodied Realism», pág. 245.

7. Joseph Grady elaboró un elenco de las *metáforas primarias*, aquellas que son la base para la construcción de otros conceptos más complejos y abstractos. Véase

5.2. Principios de la lingüística cognitiva

En síntesis, la lingüística cognitiva agrupa una serie de proyectos de investigación sobre la relación entre el lenguaje y el conocimiento humano. Sus bases más generales pueden ser sintetizadas en los siguientes puntos [8]:

1. El lenguaje no es una facultad cognitiva desarticulada o desligada de otras habilidades humanas.

2. La gramática es conceptualización.

3. El conocimiento del lenguaje emerge de su uso.

4. La cultura tiene un impacto en la construcción del lenguaje y en el conocimiento humano.

El primer punto coloca la lingüística cognitiva en tensión con la gramática generativa de Noam Chomsky. Para él, el estudio de la lengua es el estudio de una facultad cognitiva [9]. Pero al contrario de la lingüística cognitiva tal como la hemos descrito recientemente, Chomsky la considera una facultad que se desarrolla y que opera de forma independiente [10].

Este primer punto implica reconocer que las habilidades relacionadas con la producción de enunciados son las mismas que las involucradas en los procesos cognitivos. En otras palabras, «meanings are cognitive structures, embedded in patterns of knowledge and belief» [11].

El segundo punto dice que una de las principales habilidades cognitivas humanas es la conceptualización de la experiencia humana. La metáfora y la metonimia tienen un rol central en este proceso tanto como en el de la comunicación de la experiencia. Estos procedimientos han

Feldman, *From Molecule to Metaphor. A Neural Theory of Language*, págs. 200-201 para una lista de ellas.

8. Cf. Croft y Cruse, *Cognitive Linguistics*, pág. 1.

9. Chomsky, «Introduction à la théorie standard étendue», pág. 24: «Elle peut ainsi être décrite très exactement comme l'étude d'un aspect de l'intelligence humaine, à savoir l'étude de la faculté du langage. Comme telle, la théorie des grammaires génératives appartient au large champ de la psychologie cognitive, en tant que branche particulière».

10. Taylor, *Linguistic Categorization. Protopypes in Linguistics Theory*, pág. 16: «Just as the human body consist of various parts, each with its own function and developmental history, so the human mind consists of components which, though interacting, nevertheless develop and operate independently. One such component is the language faculty». Puede verse una argumentación más completa de este asunto en Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, 58 y 227-228.

11. Taylor, *Linguistic Categorization. Protopypes in Linguistics Theory*, pág. 83.

sido escasamente estudiados por el análisis componencial, dada su limitación en relación al lenguaje figurado [12]. Esta limitación se debe a la concepción de significados en una unidad léxica como si fueran compartimentos estancos. El análisis componencial clásico pretende encontrar las propiedades necesarias y suficientes para distinguir un significado de otro de tal suerte que esta concepción impide ver los flujos semánticos que corren entre una expresión llamada «literal» y otra llamada «figurativa» o «metafórica» [13]. Para el análisis componencial, es el marcador semiotáctico que indica en qué dominio debe entenderse una palabra, es decir, indica qué propiedades semánticas se activan en un lexema en un determinado contexto sintáctico.

El tercer punto que sintetiza la lingüística cognitiva, dice relación con el corpus de estudio que la lingüística cognitiva considera como científicamente válido. Se trata de la lengua tal y cual se usa y no una construcción previamente modelada por el lingüista. En nuestro caso, veremos que el estudio de las emociones puede realizarse desde la forma en que las personas comunes hablan de su mundo emocional. En este punto, creemos, la lingüística cognitiva se reúne fértilmente con la lingüística de corpus [14].

El cuarto punto, atraviesa toda la construcción de la lengua y la consecuente elaboración conceptual de la experiencia que implica [15]. Si bien la cultura y el lenguaje son transmitidos por el entorno, desde su infancia, el niño debe integrar esos estímulos en su propia mente [16]. Este proceso es continuo, el ser humano nunca deja de integrar nuevos estímulos.

El conjunto de las hipótesis o principios de la lingüística cognitiva anteriormente presentados, nos lleva a inferir que la experiencia humana es inteligible por medio del análisis de las formas escritas del lenguaje. La forma de organizar el mundo lingüístico o literario está relacionada con la forma de experimentar y categorizar el mundo. El análisis del lenguaje sobre el placer, hipotetizamos, reflejaría la tematización o conceptuali-

12. Cf. Croft y Cruse, *Cognitive Linguistics*, pág. 3.

13. Por ejemplo, en el análisis de los distintos enunciados que usan la palabra «chair» (ver página 35), al menos entre el enunciado 3 y 4, hay una relación metonímica evidente, que el análisis componencial no puede gestionar adecuadamente.

14. Así lo sugiere Charteris-Black, *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*, en su estudio realizado sobre distintos *corpora* de discursos (desde el periodismo deportivo a los discursos del Primer Ministro británico, sin descuidar algunos corpora religiosos [Corán y Biblia, en versiones inglesas]). El autor logra mostrar las diferentes representaciones conceptuales existentes en ellos mediante el análisis de la metáfora conceptual, comprendida bajo el mismo marco teórico que nuestro estudio.

15. Cf. Van Steenbergen, «Componential Analysis of Meaning and Cognitive Linguistics: Some Prospects for Biblical Hebrew Lexicography (Part 1)», pág. 35.

16. Cf. Feldman, *From Molecule to Metaphor. A Neural Theory of Language*, pág. 3.

zación antropológica del placer. Es importante diferenciar este último punto de una investigación histórica, pues no se trata de un programa de antropología cultural ni de arqueología textual. Muy por el contrario, se trata de lograr una visión del texto bíblico que, visto desde una cierta perspectiva, permite destacar una dimensión literaria —una dimensión expresiva, en el fondo— que faculta la confrontación y la autocomprensión. Así, el texto se vuelve paradójicamente universal en la medida que se le interpreta consciente de su carácter culturalmente situado [17].

En síntesis, podríamos decir que la actividad emocional y cognitiva es una actividad de todo el cuerpo humano [18] y como tal, la mente no desecha ninguna experiencia para elaborar conocimiento. En la próxima sección, nos adentraremos en un concepto clave de la lingüística cognitiva: *el prototipo*.

Categorización y prototipos

La categorización es un procedimiento básico de la mente y es inherente a nuestra configuración corporal. Cualquier estímulo que el sistema nervioso procese debe pasar por una red neuronal compleja y organizada. Esta organización implica un proceso que es la base de la categorización mental. Lakoff y Johnson proporcionan un ejemplo bastante claro: el ojo humano posee alrededor de 100 millones de receptores luminosos, sin embargo, el nervio óptico sólo posee 1 millón de fibras que lo conectan al cerebro. En consecuencia, la información que transita por esta vía es una información categorizada; 100 veces menos compleja que la captada por la retina ocular [19]. En otras palabras: «categorization involves the apprehension of some individual entity, some particular of experience, as an instance of something conceived more abstractly that also encompasses other actual and potential instantiations» [20].

El ejemplo más claro es la percepción del color: una serie de tonalidades similares puede ser percibida como diferentes manifestaciones o variaciones de rojo. Entre todas esas tonalidades, existe un rango más

17. Cf. Wénin, *L'homme biblique. Lectures dans le Premier Testament*, pág. 13.

18. Dado el carácter encarnado o corporal del conocimiento y de la emoción, ambas dimensiones del ser humano están plenamente integradas. El conocimiento es emocional. Véase Drodge, «A Cognitive-Embodiment Approach to Emotioning and Rationality, Illustrated in the Story of Job» para una aplicación a los estudios bíblicos. Véase el reciente trabajo: DesCamp y Sweetser, «Metaphors for God». Las autoras analizan la forma de producción de conocimiento teológico en el marco de la lingüística cognitiva y la metáfora en la biblia.

19. Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, pág. 18.

20. Croft y Cruse, *Cognitive Linguistics*, pág. 74.

reducido que podemos considerar «el mejor ejemplo del rojo», tal tonalidad precisa es llamada «prototipo».

Este último ejemplo es significativo para trazar una primera diferencia entre la categorización prototípica desde el punto de vista cognitivo y aquella del análisis componencial. Mientras que en este último la categorización es binaria, es decir, un elemento pertenece o no a una categoría. La ciencia cognitiva, por su parte, ha mostrado que en la categorización existe una gradación de la pertenencia. En efecto, numerosos experimentos demuestran que las personas «have intuitions that some category members are better examples of the category than others» [21].

Modelos cognitivos

La categorización humana se relaciona, por una parte, con la percepción y la actividad motora y, por otra parte, con la metáfora, la metonimia y la imaginería mental [22].

Una consecuencia de la forma de categorizar del ser humano es que existen algunos miembros que son «mejores ejemplos» de la categoría [23] este especimen tiene un lugar *central* en la categorización. El hecho de que otros especímenes se asemejen a la especie *central* implica la inclusión de esos otros especímenes en la categoría, generando, tanto una pertenencia gradual como una polisemia [24].

Ciertas propiedades de los individuos categorizados dependen de nuestra percepción y de nuestro entorno social [25]. Los especímenes de la categoría se distribuyen de manera gradual desde el individuo central hacia los extremos, alejándose en virtud de su desemejanza. Finalmente, el razonamiento metonímico permite que un miembro de una categoría, pueda representar toda la categoría [26].

21. Croft y Cruse, *Cognitive Linguistics*, pág. 77. Para una visión detallada de la historia de la noción de prototipos cognitivos véase Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, especialmente el capítulo 2: «From Wittgenstein to Rosch».

22. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, pág. 8.

23. Un oso es mejor ejemplo de mamífero que un murciélago; un perro es mejor ejemplo de mascota que una iguana, etc.

24. Por ejemplo, un murciélago pertenece a la categoría mamíferos, pero tiene semejanzas con la categoría de seres alados.

25. Por ejemplo, la distribución de la mercadería en un supermercado es diferente en cada país y en cada región, según las costumbres, según la manera de categorizar: en Chile, los limones están al lado de las verduras, no al lado de las frutas; el queso en la sección de aperitivos, etc.

26. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, págs. 12-13.

La forma de categorizar la información depende de ciertos modelos de organización de la información llamados por LAKOFF «Idealized Cognitive Models» (ICMs) [27]. Básicamente, un ICM es una estructura compleja que comporta cuatro elementos: un «marco», una «imagen esquemática», «un mapeo metafórico» y un «mapeo metonímico».

Marco cognitivo

El concepto de marco cognitivo («frame», en inglés) implica que un elemento lingüístico es comprendido dentro de una escena, escenario o dominio que incluye una serie de otros elementos lingüísticos y comportamentales que forman una red [28]. El concepto de «frame» puede aplicarse a dominios no lingüísticos, como la caracterización de estructuras de conocimiento. Un «frame» es, para nuestro caso, es un sistema lexical que evoca una situación típica de una manera esquemática [29]. Por ejemplo, BUSCAR evoca una serie de otros elementos que conforman uno o más escenarios: pérdida, objeto, atención, exámen, investigación; deseo, comparación, compra/arriendo/robo; insatisfacción, confusión, búsqueda a ciegas, estudio, análisis. Cada uno de estos elementos enumerados puede evocar el BUSCAR. El mismo tiempo, cada componente de un marco y el marco mismo, forman parte de otro marco semántico y así suscesivamente hasta involucrar un número ilimitado de relaciones semánticas.

Imagen mental

El concepto de «image-schemas» refiere a una representación mental muy básica y muy simplificada que sirve para organizar el conocimiento a un nivel muy elemental.

Las imágenes mentales esquemáticas se forman a partir de dominios experimentales básicos como el dominio kinésico [30]. Por ejemplo, un esquema básico es el esquema basado en el modelo del CONTENEDOR. Este modelo tiene tres diferentes componentes: INTERIOR, LÍMITE, EXTERIOR. Muchos elementos de nuestro conocimiento se organizan gracias a este esquema. Toda entidad puede estar dentro o fuera de un determinado contenedor y el ser humano experimenta constantemente el moverse de un espacio delimitado hacia otro no delimitado o viceversa. Es más, debido a la configuración fisiológica de nuestro aparato digestivo, nuestro

27. LAKOFF, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, pág. 68.

28. Cf. CIENKI, «Frames, Idealized Cognitive Models, and Domains», pág. 172.

29. Véase el sitio web del proyecto FrameNet, de la universidad de Berkeley para una ilustración rica y precisa: `http://framenet.icsi.berkeley.edu`.

30. Cf. LAKOFF, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, págs. 271-275.

cuerpo nos proporciona las bases cognitivas para categorizar la realidad mediante este esquema tripartito [31].

Este esquema básico permite que elementos más abstractos puedan ser representados en base a este mismo esquema. Considérese la frase: «estoy en un gran problema». La frase es una extensión metafórica de este esquema, pues se aplica el modelo dentro/fuera para hablar de una situación que no es física. Sobre el mismo esquema se construye la frase «tu ejemplo está fuera de foco», o «su solicitud no tiene cabida en nuestra empresa». En síntesis, «[The] image schemas themselves can be the major structuring elements of certain ICMs by virtue of the fact that each represents a simplified (idealized) abstraction of some pattern in our bodily experience which we use as a model for conceptualizing other (more abstract) aspects of our lives» [32].

En este capítulo hemos introducido los conceptos claves de la lingüística cognitiva que sostienen nuestra opción epistemológica por la metáfora conceptual. Dado nuestra naturaleza corporal, la producción de conocimiento humano se realiza mediante vías modelizadas tanto por la fisiología neuronal como por la experiencia cultural. El proceso básico, la categorización, depende tanto de las propiedades de lo que se conoce como de los modelos cognitivos que existen en nuestra mente. Esos modelos básicos pueden ser expandidos para generar conocimiento mediante dos procesos, a saber, la metonimia y la metáfora.

En el capítulo siguiente, introduciremos el concepto de metáfora conceptual. En las siguientes páginas, argumentaremos que la metáfora no es únicamente un medio de expresión poética, sino un elemento dominante en la organización y producción de conocimiento.

31. La experiencia cotidiana de comer y beber ayudan a formar esta imagen mental: el alimento y la bebida ingresan al cuerpo. Luego de su digestión y su notoria presencia en tracto digestivo, el organismo excreta los residuos del proceso.

32. Cienki, «Frames, Idealized Cognitive Models, and Domains», pág. 179.

Capítulo 6

La metáfora conceptual

En el capítulo precedente, hemos mostrado las bases del estudio del léxico desde la perspectiva lingüístico-cognitiva. La producción de conocimiento complejo, frecuentemente abstracto, se realiza mediante la metáfora, que media entre los esquemas cognitivos más básicos del ser humano y otros dominios más complejos y abstractos.

En esta parte del trabajo, en un primer momento, argumentaremos que la metáfora es un procedimiento cognitivo creador de conocimiento. Mostraremos que la metáfora conceptual forma tanto parte del lenguaje cotidiano, de la expresión artístico-literaria y de la expresión científica. La metáfora, en efecto, es omnipresente en la vida humana. En un segundo momento, mostraremos la utilidad de estudiar las emociones desde el punto de vista cognitivo y, particularmente, desde el ángulo de la metáfora conceptual. En los capítulos siguientes, emprenderemos el estudio del vocabulario hebreo sobre el placer integrando los elementos que hemos presentado en esta parte introductiva.

6.1. La metáfora, una base del lenguaje

En 1980 George Lakoff y Mark Johnson dieron un fuerte impulso a un proyecto de investigación que pretendía mostrar en qué medida la metáfora es un elemento dominante en la organización conceptual del pensamiento. Introducen de esta forma su programa:

> We have found [...] that metaphor is pervasive in everyday life, not just in language but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature.

[1]

En el capítulo anterior vimos que las imágenes mentales fundamentales se forman en un dominio experiencial básico y, luego, se aplican a campos más complejos del pensamiento. El mecanismo cognitivo que permite el paso de un dominio (fuente) a uno final (objetivo) es la metáfora. Por ello, para la lingüística cognitiva desarrollada por estos autores, la metáfora consiste en entender una cosa en términos de otra [2].

Los procesos cognitivos se realizan gracias a un proceso de mapeo mental que está determinado por la estructura prototípica del dominio-fuente. Éste configura el dominio-objetivo a su propia manera y permite entender este último bajo la estructura del primero.

En el capítulo anterior, mostramos que una de las imágenes mentales más básicas del ser humano es el esquema CONTENEDOR [3]. Otra imagen mental pervasiva es el esquema ORIGEN-TRAYECTORIA-DESTINO [4]. En este esquema mental, la experiencia de base es nuestro movimiento por el espacio. Cada vez que nos movemos lo hacemos desde un punto inicial a un punto final con una finalidad determinada; ese desplazamiento se realiza según un trayecto y el movimiento posee una dirección: desde el punto de inicio hacia el punto final. Este esquema básico puede aplicarse *metafóricamente* a muchos otros aspectos más abstractos que el desplazamiento por el espacio. Obsérvense los siguientes ejemplos:

1. Luego de un largo viaje, nos ha dejado definitivamente.

2. We will proceed in a step-by-step fashion.

3. À lire avant d'entamer la discussion !

En todos los ejemplos anteriores, el modelo mental de desplazamiento por el espacio sirve para mapear un dominio diferente y más abstracto. En el caso 1 el domino objetivo es la MUERTE, donde la metáfora puede simplificarse como LA VIDA ES UN VIAJE. En los casos 2 y 3, el dominio mapeado es la ARGUMENTACIÓN.

Un determinado ámbito del conocimiento puede ser estructurado a partir de variados dominios-fuente. En los siguientes ejemplos, el dominio ARGUMENTACIÓN, es mapeado de diferentes maneras [5]:

1. LAKOFF y JOHNSON, *Metaphors we Live by*, pág. 3.
2. Cf. LAKOFF y JOHNSON, *Metaphors we Live by*, pág. 5.
3. Ver página 49.
4. Véase LAKOFF, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, pág. 275 para detalles.
5. Los ejemplos siguientes han sido adaptados desde KÖVECSES, *Metaphor. A Practical Introduction*, pág. 80.

Un argumento es un contenedor *Tu argumento tiene mucho contenido; tu libro es pura retórica vacía.* Esta metáfora resalta el contenido argumentativo de una idea y se focaliza en las ideas mismas.

Argumentar es viajar *Nuestra argumentación cubre una gran parte del terreno teológico; mi investigación llegó a un callejón sin salida.* La metáfora subraya el proceso de la argumentación y los dominios del conocimiento a las cuales se aplica. También puede focalizarse en los problemas que se encuentran en el camino, en cuyo caso la metáfora OBSTÁCULOS FÍSICOS SON PROBLEMAS resulta útil: *Hemos sorteado toda clase de problemas en nuestra investigación; el proyecto está temporalmente suspendido.*

Argumentar es combatir *Yo no podría defender adecuadamente mi toma de posición; la estrategia argumentativa es la correcta.* Se focaliza sobre el control que se tiene sobre el proceso y sobre la confrontación con otros argumentos.

Argumentar es construir *Ella propuso una argumentación muy sólida; queremos fundar nuestra teoría con datos empíricos; su teoría es un castillo de naipes, hemos coronado nuestro trabajo con una hermosa presentación.* Esta metáfora se focaliza sobre la calidad de la argumentación y sobre la naturaleza de los argumentos.

Como puede verse, la metáfora tiene un intenso poder para generar conocimiento y significado. Si ella se encuentra presente en todos los aspectos de la elaboración conceptual, quiere decir que el lenguaje mismo es también metafóricamente estructurado [6]. En consecuencia, el estudio de las estructuras metafóricas de las expresiones lingüísticas es una importante fuente para el estudio de la estructura conceptual y cognitiva.

En el caso de la metáfora ARGUMENTAR ES COMBATIR, el dominio de la GUERRA es evocado para mapear la discusión intelectual. Este hecho implica y genera una cierta representación de forma de relacionarse con el mundo intelectual. Imaginemos, siguiendo el consejo de LAKOFF y JOHNSON que usáramos la metáfora ARGUMENTAR ES BAILAR. Si éste fuera el caso, la forma de argumentar no sería la de buscar puntos débiles, atacar, defender, contraatacar, etc. El acento, por el contrario, podría estar colocado en el trabajo de equipo; el otro no sería un «oponente» sino un «compañero» con el cual, en conjunto, ejecutarían una

6. Cf. LAKOFF y JOHNSON, *Metaphors we Live by*, pág. 5.

acción [7]. Como puede verse, el estudio de la metáfora puede prestarse para el estudio de las representaciones mentales respecto de determinados fenómenos.

Si la metáfora conceptual mapea un dominio a partir de otro, existe otra estructura metafórica que realiza el mismo proceso en dominios mucho más extensos de la gestión cognitiva. Considérese el siguiente párrafo [8]:

> But there is another kind of metaphorical concept, one that does not structure one concept in term of another but instead organizes a whole system of concepts with respect to one another. We will call these orientational metaphors, since most of them have to do with spatial orientation: up-down, in-out, front-back, on-off, deep-shallow, central-peripheral.

Un ejemplo de este aspecto de la metáfora, es la representación que se basa en el mapeo de un espacio mental a partir del eje vertical: ARRIBA-ABAJO. Muchas elaboraciones conceptuales recurren a esta imagen mental. He aquí algunos ejemplos [9]:

La consciencia es arriba; la inconsciencia es abajo *Él está bajo hipnosis; tomber malade ; Wake up!* La base experiencial de esta imagen mental y de las posteriores metáforas, es que realizamos la mayoría de las actividades en posición erguida, mientras que las actividades inconscientes como dormir, las realizamos en posición horizontal. Otras metáforas conceptuales en este mismo esquema son MORIR ES ABAJO, MORIR ES DORMIR.

La alegría es arriba; la tristeza es abajo *Estoy en las nubes; avoir le moral dans les chaussettes ; I'm feeling up.* Esta línea de metáforas se basa en la experiencia corporal que adoptamos al experimentar estas emociones: canto, baile, manifestaciones de alegría que se realizan de pie y resaltando el eje vertical de la corporalidad.

El control es arriba *Él está bajo mi mando; ella tiene el control sobre los demás; les cadres supérieurs.* La base de la metáfora es la correlación entre tamaño y fuerza física, así también como la representación cultural de la victoria: erguida, arriba, dominante. En esta misma línea se encuentran metáforas como FUERZA ES ARRIBA, DOMINACIÓN ES ABAJO, SUMISIÓN ES DEBILIDAD.

7. Cf. LAKOFF y JOHNSON, *Metaphors we Live by*, págs. 4-5.
8. LAKOFF y JOHNSON, *Metaphors we Live by*, pág. 14.
9. Adaptados a partir de LAKOFF y JOHNSON, *Metaphors we Live by*, págs. 25-32.

Lo racional es arriba; lo emocional es abajo *Las altas funciones cognitivas; se sobrepuso a sus emociones; la discusión cayó en un tono emocional.* En nuestra cultura, los seres humanos se ven como seres que pueden controlar el mundo animal y vegetal. Se percibe que la racionalidad es la diferencia entre lo humano y esos otros mundos. De esta forma, dado que el control se asocia con una posición superior, la racionalidad se representa la parte superior del eje vertical.

6.2. Metáfora y polisemia

En la lingüística cognitiva aborda el problema de la polisemia, el hecho de que un signo tenga dos o más significados relacionados, desde la óptica de la metáfora y de la metonimia. Ella argumenta que el acervo semántico de una unidad léxica posee una estructura unificada [10]. En las líneas siguientes intentaremos mostrar la forma en que esta disciplina gestiona la pluralidad de significados en una única palabra.

La polisemia de una palabra puede abordarse de dos formas. Por una parte, desde un punto de vista que podemos llamar *diacrónico*, puede preguntarse por la historia de una palabra y la forma en que, a través del tiempo, se han ido añadiendo significados a la palabra. Este proceso, para el modelo que intentamos establecer tiene menos interés que abordar la polisemia de un punto de vista *sincrónico*, preguntándose cómo un significado está construido cognitivamente sobre otro.

Antes de explicar la forma en que la lingüística cognitiva explica este punto, veamos algunos ejemplos tomados de la lengua corriente:

1. «El sol ilumina la habitación».
2. «Tu hipótesis aclara e ilumina el problema».
3. «Su ejemplo ilumina el camino de las nuevas generaciones».
4. «¡Aquí hay algo turbio!»

En los cuatro enunciados se hace referencia al dominio semántico LUZ. En los tres primeros enunciados se utiliza el mismo verbo «iluminar». Pese a que el significado es distinto, puede discernirse un esquema cognitivo que los reúne en un conjunto coherente. Este esquema es la metáfora conceptual CONOCER ES VER. En el caso 1 se trata de un uso

10. Aquí nos interesa definir la polisemia dentro de una misma unidad léxica, si bien la lingüística cognitiva permite visualizar que el léxico en su totalidad es un conjunto estructurado (cf. SWEETSER, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, pág. 23).

literal del verbo. En el caso 2 se trata de la aplicación de un esquema cognitivo visual a un dominio intelectual: CONOCER ES VER, IDEAS SON OBJETOS QUE ILUMINAN, BUENAS IDEAS SON IDEAS TRANSPARENTES, EXPLICACIONES APROPIADAS SON EXPLICACIONES CLARIFICADORAS, IDEAS INNOVADORAS SON IDEAS BRILLANTES, etc.

En el caso del enunciado 3, el mismo esquema cognitivo es utilizado para mapear un comportamiento social, generando metáforas conceptuales como ACTUAR ÉTICAMENTE ES ACTUAR DE FORMA TRANSPARENTE, CONDUCTAS EJEMPLARES SON CONDUCTAS BRILLANTES, etc. En el caso del enunciado 4, el dominio afectado por el dominio de base es el comportamiento institucional o político.

En todos estos ejemplos, la metáfora CONOCER ES VER, representa la guía por la cual «iluminar» resulta una unidad léxica polisémica. SWEETSER ha estudiado este tema de forma detallada. Ella plantea que «The internal self is pervasively understood in terms of the bodily external self, and is hence described by means of vocabulary drawn (either synchronically or diachronically) from the physical domain» [11]. Este esquema cognitivo puede sintetizarse como LA MENTE ES EL CUERPO [12].

El resultado de este análisis, en la terminología de SWEETSER es que existe un significado «raíz» que se extiende metafórica y/o metonímicamente, generando un significado «epistémico» [13]. La polisemia se construye con ese vector: raíz → epistémico, raramente al revés.

Lejos de ser un fenómeno aislado, este proceso de extensión semántica impregna todo ámbito de la lengua y es translingüístico [14]. Otros ejemplos de este esquema cognitivo pueden resumirse brevemente.

El dominio raíz MANIPULACIÓN DE OBJETOS FÍSICOS genera un lenguaje abstracto sobre la MANIPULACIÓN DE OBJETOS MENTALES. Así, existen expresiones como: «Bien, capté la idea», «su libro es un verdadero ladrillo», «tu curso es indigerible». Es posible detectar esta relación en la etimología misma de las palabras, como «discernir, inspeccionar, teoría, comprensión» o expresiones como «teoría subyacente».

La palabra «comprensión», aludida más atrás, se presta para un comentario clarificador. En castellano existe una ortografía para *aprender* (actividad cognitiva de quien adquiere nuevos conocimientos o de quien

11. SWEETSER, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, pág. 45.

12. Para un tratamiento más detallado de esta metáfora, a parte del citado trabajo, véase KÖVECSES, *Metaphor. A Practical Introduction*, págs. 216-218.

13. SWEETSER, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, pág. 30.

14. SWEETSER trabaja sobre un corpus de lenguas indoeuropeas, pero, como veremos al analizar el léxico hebreo, es un fenómeno que se verifica en otras ramas de la lengua.

los transmite [15]) y *aprehender* (acción de asir, tomar un objeto cualquiera). Estos verbos provienen de la misma palabra latina *apprehendĕre* y la diferencia ortográfica evidencia un proceso de diferenciación que en otras palabras está totalmente consolidado.

Mediante las herramientas proporcionadas por la lingüística cognitiva, la polisemia puede ser vista como el resultado de un fenómeno de extensión metafórica. Este fenómeno puede dejar huellas visibles desde un punto de vista diacrónico generando significados reconocibles en la lexicografía, es decir, dejando huellas en los diccionarios que las distinguen como diferentes «acepciones» de una palabra. En otros casos, el fenómeno es apreciable como un fenómeno de la lengua oral, como en el caso de palabras como «ladrillo, transparente, sólido» aplicadas al ámbito de las ideas.

Al momento de estudiar las raíces hebreas que expresan el ámbito del placer, nos encontraremos con frecuencia con el fenómeno de la polisemia. En algunos casos hemos profundizado más que en otros, porque parecía aportarnos más luz sobre algunos casos largamente estudiados en la literatura científica. En otros, bastaba la constatación del fenómeno. Es el caso de la raíz **רצה**, «encontrar placer en, desear», para la cual los lexicógrafos suelen postural una raíz **רצה**–2 con el significado de «pagar, retribuir», en ciertos casos [16]. En ése y otro momenos nos preguntamos si no es posible usar una aproximación cognitiva para interpretar una posible polisemia.

En síntesis, la metáfora depende de las imágenes mentales más básicas del ser humano. Lejos de ser exclusivamente un tópico retórico destinado a embellecer, la metáfora representa un mecanismo cognitivo generador de conocimiento tanto en un nivel básico como en complejas construcciones abstractas [17]. La producción de conocimiento, incluido el conocimiento teológico [18], procede de la experiencia corporal y se complejiza por medio de la elaboración metafórica. Esta extensión de un dominio al otro es, al mismo tiempo, responsable de la creación de la polisemia en la estructura interna de una unidad léxica. El mundo emocional, por su propia naturaleza, se presta como un campo fructífero para el estudio de las emociones.

15. Nótese que la misma definición puede servir para, por ejemplo, «proveer», basta eliminar lo cognitivo de la definición: *proveer: actividad de quien adquiere o de quien transmite mercancía.*

16. Véase 9.3, en la página 88 para los detalles.

17. Véase el esfuerzo por fundar una explicación cognitiva de las matemáticas y sus problemas más abstractos en Lakoff y Nuñez, *Where the Mathematics Comme From.*

18. Véase Boeve, «Linguistica ancilla Theologiae: The Interest of Fundamental Theology in Cognitive Semantics», para algunas pistas interesantes.

En el próximo capítulo, mostraremos algunos modelos que pueden resultar útiles para el estudio del mundo emocional humano e intentaremos delinear un modelo de estructura prototípica para el estudio de la emoción. Concretamente, nos focalizaremos en los estudios de Zoltán Kövecses y su esfuerzo para proponer un prototipo de algunas emociones y un prototipo general del concepto de emoción.

Capítulo 7

La metáfora y el mundo emocional

En el capítulo anterior, hemos mostrado el lugar de la metáfora conceptual en el proceso de elaboración de razonamientos abstractos y complejos. A partir de dominios cognitivos primarios o imágenes mentales básicas, la metáfora expande el mismo razonamiento prototípico aplicando un esquema cognitivo a otro dominio. En este capítulo, sostendremos que puede proponerse un modelo prototípico para el mundo emocional a partir de las mismas bases que hemos presentado para la semántica cognitiva.

En el ámbito de las emociones, Lakoff ha trabajado en conjunto con Zoltán Kövecses [1]. Este autor se interesa a la estructura cognitiva de las emociones y las estudia a partir de las categorías del lenguaje coloquial o familiar de personas angloparlantes. La opción de Kövecses de estudiar el lenguaje figurativo en el habla común, está apoyada sobre la concepción que previamente hemos descrito, a saber, que el lenguaje está impregnado por la metáfora. El estudio del lenguaje figurativo, por tanto, es crucial para comprender la forma en que las personas comunes y los científicos entienden las emociones y realizan teorías sobre ellas [2].

La propuesta del autor húngaro es estudiar el lenguaje figurativo en cuanto descriptivo de las emociones. Esto significa que por el momento, Kövecses no está interesado en el estudio de la expresión emocional en textos literarios. En el análisis lexicográfico del vocabulario del placer,

1. Profesor de lingüística en el departamento de estudios americanos en la universidad de Eötvös Loránd, Budapest.

2. Cf. Kövecses, *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, pág. 1.

mostraremos que el tratamiento de las expresiones emocionales en un texto literario puede realizarse mediante un método análogo.

El estudio de las emociones desde el punto de vista metafórico es pertinente por tres razones. En primer lugar, porque el estudio de la forma de categorizar un fenómeno entrega mucha información sobre las representaciones de tal fenómeno, dada la correspondencia entre expresión lingüística y las imágenes mentales [3]. En segundo lugar, se ha observado que la expresión emocional está abundantemente poblada de expresiones metafóricas y metonímicas [4]. En tercer lugar, el estudio de las emociones desde un punto de vista metafórico, coloca en contacto directo al investigador con la expresión lingüística de éstas. Así, podemos acceder a la categorización «popular» de las emociones, en lugar de pasar por una pre-clasificación erudita [5].

7.1. Caso de estudio: el amor

Se argumenta que algunas emociones pueden categorizarse en relación a un esquema prototípico bastante estilizado [6]. El prototipo de una emoción es similar a un escenario secuencial en el cual un sujeto es visto en diversas fases de la emoción.

Si se analiza, por ejemplo, la estructura prototípica de «love», notamos que existen diversas expresiones metafóricas que expresan variadas facetas de la vivencia emocional. He aquí algunas de las más relevantes [7]:

Estamos hechos el uno para el otro. La expresión anterior apunta a conceptualizar el amor en cuanto una unidad de dos partes complementarias.

Ella es mi dulzura [*She's my sweet and sugar*]. Los amantes son vistos como alimentos deliciosos, lo que enfatiza la dimension del

3. Recuérdese lo dicho a propósito de las imágenes mentales en 5.2, en la página 49.

4. Cf. Kövecses, *Emotion Concepts*, pág. 46.

5. Cf. Kövecses, *Emotion Concepts*, pág. 17.

6. Véase Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, págs. 397-406 (sobre la emoción «Anger»); Kövecses, *The Language of Love. The Semantics of Passion in Conversational English* (Sobre «love»). En este último trabajo nos basamos para esta sección); Kövecses, *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, págs. 10-13 (sobre las emociones en general).

7. En lo posible, traduzco literalmente los ejemplos de Kövecses si en castellano tienen el mismo sentido. De lo contrario, adapto la traducción al castellano para expresar la misma metáfora e indico entre corchetes el original inglés.

deseo[8]. Otras expresiones inglesas apropiadas para expresar esta dimension: *She had kisses sweeter than wine; What a piece of meat!; You have a remarkable sexual appetite.*

Hi, cutie! Si el dominio de base de la metáfora anterior es GUSTO, en este caso es APARIENCIA FÍSICA.

Ella me impresionó [*She bowled me over*] La belleza es metaforizada a partir del dominio de la FUERZA FÍSICA. El amor, la belleza son experimentados como fuerzas que se ejercen sobre otro provocando el gusto y el placer; coloca de relieve, así, la dimensión pasiva de quien experiementa la emoción.

Ella lo cubrió de besos [*She showered him with kisses*]. En este caso se trata de una metonimia. El amor puede expresarse sin necesidad de recurrir a un lenguaje explícito.

Tu eres mi tesoro. El aspecto de posesión del amor puede expresarse mediante metáforas que resaltan el valor del otro.

Obsérvense las siguientes tres metáforas, utilizadas para referirse al balance entre los amantes que establecen un vínculo:

1. *¡Mira a esos dos tortolitos en el escaño aquel!*
2. *Bien, muñeca, ¿qué es lo que vamos a hacer?*
3. *Él la tenía en un pedestal.*

En cada una de estas tres metáforas, la forma en que el vínculo es descrito es diferente. En el caso 1, ambos amantes son metaforizados mediante la misma figura, resaltando un vínculo equilibrado, donde ambos son vistos en igualdad de condiciones. En el caso de las metáforas 2 y 3, el vínculo es asimétrico. En el caso de 2, la metáfora utiliza la cosificación para resaltar la superioridad del otro. En el caso de la metáfora 3, el varón se coloca en posición de inferioridad respecto del otro mediante una metáfora de divinización del otro.

Como hemos visto en los ejemplos anteriores, cada una de las metáforas, coloca de relieve un aspecto del amor. Desde un punto de vista cognitivo, cada metáfora perfila un aspecto de la experiencia recíproca de los amantes convirtiéndolo en una faceta más notoria que el resto. En otras palabras, por una parte, cada metáfora resalta un aspecto de la

8. La metáfora ha sido estudiada en el castellano coloquial de Chile por ALARCÓN HERNANDEZ, "El acto sexual es comer: descripción lingüístico-cognitiva". En el mundo bíblico véase VEENKER, "Forbidden Fruit. Ancient Near Eastern Sexual Metaphors".

experiencia colocándolo en un primer plano y por otra parte, disimula u oculta otra parte, dejándola en un plano menos evidente.

Hasta ahora, las metáforas sobre el amor que hemos presentado, sólo se refieren a la naturaleza de la relación amorosa y a las diferentes maneras en que se ven los amantes. Pero hay otros aspectos que pueden ser colocados de relieve por el lenguaje figurativo. Entre ellos, por ejemplo, la intensidad. Ésta se expresa mediante una serie de metáforas las cuales dan cuenta de varios aspectos de la intensidad. Dado que la intensidad es variable, las metáforas tendrán que poder evocar gradación.

El amor es un fluido en un contenedor. *Él está lleno de amor por ella; ella desborda de amor; She couldn't hold in her love for him any longer.* Puede evocarse la intensidad del amor mediante dos dominios fuente: FLUIDO EN UN CONTENEDOR y CALOR. Con frecuencia la relación entre persona y emoción es entendida como un contenedor (la persona, el cuerpo) y un objeto contenido (la emoción) que puede ser representada como una sustancia líquida o un objeto sólido. La metonimia puede proporcionar variaciones a este esquema. Por ejemplo, en vez de todo el cuerpo o la persona, el contenedor es un órgano, ya sea el corazón, los ojos, el aparato digestivo, la piel, etc.

El amor es fuego. *Mi corazón está inflamado de amor, donde fuego hubo, cenizas quedan, hay que avivar la llama del amor.* La intensidad, en este caso, se expresa mediante la forma de comportarse del fuego.

Ambos dominios pueden mezclarse y el amor es visto tal como un objeto o un fluido sometido a los efectos del calor. Esto es lo que apreciamos en metáforas como las siguientes: *Fue una tórrida historia de amor, su corazón hervía desde el momento en que lo vio.* De la misma forma en que el calor agita el contenido de un recipiente y puede llegar a dañarlo, el amor puede llegar a ser intenso y producir un mal funcionamiento de otras capacidades. Así, metáforas como *él estaba ciego de amor* se comprenden bajo este esquema termodinámico.

En ocasiones, el amor es metaforizado a partir del dominio de la FUERZA. Las siguientes metáforas expresan este nivel del prototipo:

El amor es una fuerza intensa. *Ella se dejó llevar; fui demolido por el amor; They gravitated to each other immediately.* Metáforas como las anteriores colocan de relieve el aspecto pasivo del sujeto que experimenta el amor, que es percibido como una fuerza exterior.

El amor es fuerza mágica. *La magia se ha ido; estaba embrujado por sus ojos.* De esta forma, puede expresarse la pasividad, pero la

fuerza puede ser vista como un producto del destino o como si un lazo misterioso uniera a los amantes. Puede manifestar que la fuerza no es totalmente exterior, sino que depende de la acción de otro.

El amor es una fuerza avasalladora. *Estoy loco por ella; ella está chiflada por él.* Las dos sentencias mapean la experiencia del amor mediante el dominio de una fuerza exterior que toma control sobre la voluntad de los amantes.

El amor es una fuerza externa. *Él está intoxicado de amor; ella está borracha de amor.* El amor puede ser percibido como una fuerza que crea un estado de euforia y excitación. Las dos metáforas indicadas pueden poner de relieve otras emociones que van acompañadas, como la alegría y la desinhibición.

El amor es un viaje. *Estamos en una encrucijada; nuestra relación está en un callejón sin salida.* La experiencia de movimiento por el espacio, una experiencia kinésica básica que genera una imagen cognitiva primaria (ver página 52, para ciertos detalles.). Otras metáforas construidas en base al mismo esquema cognitivo pueden expresar la dimensión de proceso del amor: *¡Mira cuán lejos hemos llegado!, ya no podemos volver atrás, yo creo que esta relación no va a ninguna parte.*

El amor es un nutriente. *Yo no puedo vivir de amor; todo lo que necesitas es amor; He's love-starved.* Estas metáforas mapean el amor desde el dominio NUTRIENTE.

En síntesis, en los numerosos ejemplos sugeridos por KÖVECSES, podemos apreciar que el lenguaje figurado está presente en nuestro lenguaje coloquial de manera masiva. El análisis de enunciados coloquiales con el modelo de LAKOFF y JOHNSON permite comprender de forma bastante organizada y coherente las formas de categorización de las emociones. En todos los casos, hay una experiencia básica que mapea una experiencia más compleja y menos definible en términos literales.

Pero según KÖVECSES, el rol de la metáfora no es descriptivo o expresivo únicamente sino que « metaphors are conceptual devices used for important cognitive jobs» [9]. Dicho de otro modo, la metáfora tiene un rol activo en la creación de la emoción, como tiene un rol activo en la creación de conocimiento, tal y como hemos visto. En consecuencia, no

9. KÖVECSES, *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, pág. 17.

es sólo el medio expresivo o el resultado de una reflexión. Para Kövecses significa que la metáfora tiene el poder de crear modelos cognitivos mediante los cuales nos aproximamos a la realidad. La metáfora crea cultura, crea tejido social, crea opinión y decididamente orienta muchas de las opciones que los seres humanos tomamos [10].

7.2. Emociones y prototipos

La aproximación cognitiva de Kövecses utiliza la noción de prototipo para categorizar las emociones [11]. A pesar de ello, Kövecses quiere distinguirse del análisis prototípico realizado por otros investigadores de las emociones. La impronta distintiva es el estudio de las emociones mediante una perspectiva léxica, que asume que el «language, particularly its lexicon, is a reflection of our conceptual system» [12].

En concreto, el autor intentará construir modelos cognitivos de las emociones basándose en el análisis de prototipos, permitiendo así develar la complejidad el sistema conceptual que está detrás de esos esquemas cognitivos [13]. Como fruto de sus investigaciones, Kövecses plantea que el concepto mismo de emoción tiene una estructura esquemática. Al menos cuatro elementos están siempre presentes [14]:

1. Un sistema de metonimias conceptuales asociadas con la emoción.

2. Un sistema de metáforas conceptuales asociadas con ella.

3. Una serie de conceptos interrelacionados con el concepto central.

10. Un ejemplo en el ámbito de la política y del análisis de discurso es el instituto Rockridge (`http://www.rockridgeinstitute.org`) del cual George Lakoff es miembro (Senior Fellow). El instituto analiza el discurso político en Estados Unidos de Norteamérica. La noción de «framing» corresponde a la capacidad de una metáfora de conducir el pensamiento. En su análisis del discurso de la administración de George Bush sobre los impuestos afirma que la opinión pública está bajo el efecto de un «framing» que relaciona «impuestos» con un objeto pesado que se debe soportar, pero el cual puede ser quitado por la administración del presidente. La metáfora involucrada es impuesto es esclavitud, a partir de la cual el discurso republicano se presenta como un liberador. DesCamp y Sweetser, «Metaphors for God», pág. 236 dicen, a propósito de las metáforas para hablar de Dios: «changing language meant changing the world».

11. Cf. Kövecses, *Emotion Concepts*, págs. 33-35.

12. Kövecses, *Emotion Concepts*, pág. 41.

13. Cf. Kövecses, *Emotion Concepts*, pág. 49.

14. Kövecses lo plantea luego de su análisis de «anger», «pride» y «love» en Kövecses, *Metaphors of Anger, Pride, and Love. A Lexical Approach to the Structure of Concepts*, pág. 107. Años más tarde sigue manteniendo este esquema.

4. Una categoría de modelos cognitivos, entre los cuales se encuentra el modelo prototípico, que representan el concepto en la forma en la cual normalmente lo concebimos.

Más arriba, a propósito del concepto «love», se han presentado los elementos concernientes a los puntos 1 a 3. El punto 4, sin embargo, no ha sido aún presentado. Por ello, una palabra es aún necesaria.

Para el concepto de emoción pueden existir varios modelos cognitivos. Kövecses sistemáticamente admite que el modelo prototípico, es decir, el modelo paradigmático, es diferente del modelo ideal [15] y junto a esos dos modelos, cohabitan una serie de otros modelos menores que dan cuenta de otras metáforas que no son centrales, pero que perfilan elementos importantes, aunque periféricos, de los conceptos de las emociones. Es importante mantener estos tres tipos de modelos (prototípico, ideal, periférico) ya que Kövecses ha subrayado que las teorías basadas en el análisis componencial fracasan justamente porque son incapaces de integrar los significados no centrales [16].

En el modelo ideal como en el prototípico, se espera que el amor sea largamente mantenido en el tiempo. Existe, sin embargo, casos donde el amor llega a su punto máximo muy velozmente y desaparece con igual rapidez: «amor fugaz», «amor de verano», «amor capricho», «una noche de placer».

Kövecses menciona varios otros casos donde la relación experimenta la falta de alguna cualidad del prototipo: falta de contacto físico («amor a distancia»), edad diferente a la normal («amor infantil o adolescente», «amor en la tercera edad»), amor sin encuentro sexual («amor platónico»), etc.

Prototipo del concepto de emoción

Los análisis que Kövecses realiza sobre las metáforas le permiten proponer un prototipo del concepto de emoción. Recuérdese que un prototipo es un modelo virtual. Ninguna emoción, por tanto, responde a todos los elementos del prototipo. Para Kövecses las emociones pueden ser metaforizadas de diversas maneras. En este prototipo, la imagen cognitiva central es la del contenedor [17].

Mediante el procedimiento cognitivo corporalmente determinado descrito en los capítulos anteriores, se genera la metáfora conceptual La emoción es un fluido en un recipiente. La emoción se comporta de la misma manera en que un fluido se comporta cuando está en

15. El modelo ideal es el modelo tal y cual lo concebimos a partir de un ICM.
16. Cf. Kövecses, *Emotion Concepts*, págs. 13-20.
17. Véase la página 49 para algunos detalles.

un recipiente a presión y sometido a una fuente de calor [18]. La metáfora, en conclusión, mapea el mundo emocional desde el dominio de la termodinámica.

El prototipo puede describirse de la siguiente manera:

1. En un contenedor hay un fluido frío y calmo.
   (ausencia de emoción).

2. Un evento externo produce agitación y calentamiento.
   (aparición de la emoción).

3. El fluido comienza a desbordar el recipiente; el fluido aumenta de temperatura. Cada vez hay más agitación dentro del contenedor.
   (la intensidad de la emoción aumenta).

4. El calor produce vapor. La presión aumenta y se ejerce sobretodo en la parte superior del contenedor.
   (hay una gran presión emocional).

5. La presión es peligrosa puesto que puede causar una explosión.
   (la presión emocional es peligrosa porque pude provocar acciones descontroladas).

6. Esto puede causar daño al contenedor y a otros objetos situados a su alrededor.
   (la pérdida del control puede causar daños a la persona y a otras personas en su entorno).

7. Hay un punto límite en el cual la presión no puede aumentar sin causar una explosión.
   (la presión emocional no puede crecer sin provocar una reacción descontrolada que puede dañar a la persona o a otros).

8. Una cierta cantidad de fuerza se aplica para contener o retrasar la explosión.
   (intento de controlar la emoción).

9. Se requiere una gran cantidad de fuerza para controlar la presión.
   (la emoción es difícil de controlar).

10. La fuerza aumenta y cuando su magnitud es mayor que la fuerza de contención se produce una explosión.
    (pérdida del control emocional que se traduce en comportamiento descontrolado).

18. Cf. Kövecses, *Emotion Concepts*, págs. 182-197.

11. El contenedor se vuelve disfuncional, partes de él se dispersan en el aire, el contenido sale fuera de él.
    (posiblemente hay daños en la persona y en los otros que la rodean).

12. La presión desaparece.
    (la emoción desaparece).

13. El fluido está nuevamente frío y calmado.
    (el sujeto está emocionalmente calmo).

En síntesis, en este capítulo hemos mostrado el proceso de construcción de un prototipo para una emoción en particular, siguiendo el marco trazado por Kövecses. Hemos mostrado que es posible dar cuenta de la complejidad del mundo metafórico asociado al mundo emocional. El modelo propuesto por Kövecses mapea el dominio EMOCIÓN a partir del comportamiento de un fluido en un contenedor sometido a una fuente de calor, es decir, el dominio fuente es el COMPORTAMIENTO DE UN FLUIDO EN UN CONTENEDOR.

En el próximo capítulo, siguiendo el guión de la lingüística cognitiva tal como lo hemos mostrado en los capítulos anteriores, propondremos un hipotético modelo prototípico del placer.

Capítulo 8

Hacia un modelo prototípico del placer en la Biblia hebrea

Antes de entrar de lleno a nuestra propouesta, conviene recordar algunos principios básicos expuestos en los capítulos anteriores.

La actividad cognitiva humana es una actividad encarnada, es decir, depende tanto de los factores ecológicos (cultura, ambiente) como de los factores fisiológicos causados por nuestra particular configuración neuronal.

Nuestra mente organizaría el conocimiento sobre la base de modelos cognitivos (ICMs, según el original inglés: *Idealized Cognitive Models*) que permiten categorizar la información que nuestro cerebro recibe. Posteriormente, esos modelos pueden ser aplicados a otros dominios de la experiencia concreta así como también a aspectos más complejos y abstractos como el razonamiento filosófico. Este traspaso de un dominio a otro se realiza en base a los procesos llamados metáfora y metonima. De la misma forma ocurre con el mundo emocional, donde la metáfora se halla de forma profusa en la expresión y descripción. La categorización de la emoción sigue, entre otros, el prototipo establecido a partir del comportamiento de un fluido en un contenedor sometido a una fuente de calor. Existen otros modelos prototípicos que permiten la gestión cognitiva de aspectos de la emoción no recuperados ni en el modelo prototípico ni en el modelo ideal.

La compatibilidad del modelo de Kövecses con la expresión literaria de la Biblia hebrea ha sido inicialmente testeada en dos trabajos de reciente aparición. En el primero se estudia «anger» [1] y en el segundo

1. Kruger, «A Cognitive Interpretation of the Emotion of Anger in the Hebrew Bible».

«fear» [2]. Ambos estudios proceden de forma similar [3]. En primer lugar, establecen un corpus de lexemas relacionados a la emoción en particular. En segundo lugar se presentan las diversas metáforas usadas para la emoción escogida, estudiadas según el modelo de Lakoff y Kövecses. En tercer lugar, se aplica el modelo listando los enunciados bíblicos que corresponden a cada una de las metáforas señaladas.

El trabajo realizado por Kruger es interesante, sobre todo en un ámbito donde no existen estudios con una metodología controlable. Sin embargo, la fuerza de la aproximación basada en la metáfora conceptual, no se limita a agrupar los textos bajo metáforas, sino en develar la estructura cognitiva, el modelo prototípico. Ese trabajo no está aún realizado en referencia a las emociones en general y su expresión literaria en la Biblia hebrea ni tampoco respecto al mundo emocional relacionado con el placer. En consecuencia, vemos acá, un nicho en la investigación que nos interesa abordar durante la investigación propuesta [4].

Este breve resumen de nuestra postura y de algunas aplicaciones al mundo emocional en la literatura bíblica, nos lleva a preguntarnos si el placer no responde al mismo modo de comportamiento de la categorización del concepto de emoción en general. Para responder a esta pregunta y para elaborar posteriormente una hipótesis de trabajo sobre el prototipo del placer, nos basamos en algunos estudios sobre su neurofisiología. El lector comprenderá que esto es necesario para poder asir la experiencia del placer desde su percepción pre-conceptual, base de cualquier ICM. De hecho, en un análisis de las emociones según el modelo de Lakoff y Kövecses, encontramos un principio organizador de base, la

2. Kruger, «A Cognitive Interpretation of the Emotion of Fear in the Hebrew Bible».

3. Véase también el tratamiento más general al tema de las emociones que realiza el autor en Kruger, «On Emotions and the Expression of Emotions in the Old Testament: A Few Introductory Remarks», con abundante bibliografía sobre el tratamiento de las emociones en la Biblia.

4. Estudios sobre la metáfora en la Biblia no faltan, sin embargo, pocos de ellos —en nuestro conocimiento— son semejantes al nuestro. Las diferencias son de dos tipos. Por una parte, parten de un marco teórico diferente de la metáfora (véase que se focaliza sobre textos narrativos: Weiss, *Figurative Language in Biblical Prose Narrative. Metaphor in the Book of Samuel*). Por otra parte, si toman nuestro marco teórico lingüístico-cognitivo, lo hacen sólo parcialmente (Doyle, «God as a Dog. Metaphorical Allusions in Psalm 59»). Hay casos remarcablemente interesantes, aunque se focalizan sobre dominios diferentes al de la emoción (DesCamp y Sweetser, «Metaphors for God»; Eidevall, «Spatial Metaphors in Lamentations 3,1-9»; Szlos, «Body Parts as Metaphor and the Value of a Cognitive Approach. A Study of the Female Figures in Proverbs via Metaphor»). El reciente volumen sobre la metáfora en la Biblia hebrea, editado por Van Hecke, es una excelente ventana sobre la variedad de posibilidades para el estudio de la metáfora en la Biblia hebrea, pese a ello, se focaliza solamente sobre textos poéticos (véase nuestra recensión: Van Treek, «Compte rendu: van Hecke, Pierre (éd.), *Metaphor in the Hebrew Bible*»).

metonimia. En efecto «The physiological effects of an emotion stand for the emotion» [5].

Para poder responder a la pregunta por el modelo prototípico del placer es necesario describirlo desde un punto de vista psicofisiológico, es decir, intentar establecer un prototipo basado en las transformaciones que el sujeto sufre, sea que las advierta o no, como parte de la experiencia placentera [6]. Luego de emprender tal búsqueda, será el momento de preguntarse si un modelo fisiológico es suficiente para comprender el movimiento emocional o si no haya tal vez que establecer una ampliación del modelo dictado por Lakoff y Kövecses.

8.1. Placer y fisiología

Sorpresivamente, la investigación sobre el placer desde un punto de vista empírico es un tema reconocidamente descuidado [7]. La sorpresa es aún mayor si tomamos en cuenta que el placer aparece hoy investido de las más altas dignidades para la vida sexual, económica y política. A pesar de esta escasez de interés, no faltan los estudios que se han ocupado de estudiar las reacciones fisiológicas a un estímulo agradable.

Para poder dar cuenta de una síntesis suficientemente objetiva de estos estudios, hemos procedido según un criterio de saturabilidad. En la medida que hemos revisado la literatura especializada en el tema, hemos ido construyendo una catastro detallado de las respuestas fisiológicas involucradas en la experiencia del placer. Hemos detenido la clasificación cuando hemos constatado que los nuevos estudios consultados no aportaban ya mayores indicadores [8].

5. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, pág. 382.

6. Este es el mismo procedimiento que sigue Kruger, «A Cognitive Interpretation of the Emotion of Anger in the Hebrew Bible»; Kruger, «A Cognitive Interpretation of the Emotion of Fear in the Hebrew Bible»; Kruger, «On Emotions and the Expression of Emotions in the Old Testament: A Few Introductory Remarks».

7. Cf. Russell, «Introduction: the Return of Pleasure», pág. 161. Es notable, por ejemplo, que en el estudio de laboratorio de las respuestas fisiológicas, la comunidad científica no ha llegado aún al planteamiento de un estándar para correlacionar datos objetivos y percepciones subjetivas respecto de la excitación sexual (cf. Rowland, «Issues in the Laboratory Study of Human Sexual Response: A Synthesis for the Nontechnical Sexologist», pág. 10).

8. Una visión general hemos encontrado en Saint-Arnaud, *La guérison par le plaisir*. El autor presenta de modo claro las vías neuronales del placer. Y, a partir del esquema que el autor propone, hemos podido confirmar la pertinencia del punto de vista fisiológico para nuestro tema.

El trabajo de Hiller es uno de los más interesantes para nuestro tema [9]. La especialista estudia el rol de dos hormonas: vasopresina y oxitocina. Sintetizadas ambas en el hipotálamo, son descargadas a la sangre por la glándula pituitaria [10]. La presencia de estas hormonas desata un complejo proceso químico que repercute fisiológicamente de diversas formas y a distintos niveles del organismo. Entre los efectos fisiológicos la autora enuncia los siguientes:

1. Reducción de la ansiedad y stress.
2. Comportamientos paternomaternales.
3. Sensación de calma.
4. Apertura a la sociabilidad (cercanía y apego al otro).
5. Contracciones anales rítmicas.
6. Contracción muscular pélvica.
7. Contracción uterina leve.
8. Excitación mental.
9. Acumulación de líquido en los riñones.
10. Agresividad en estado inicial de excitación.
11. Cercanía afectiva y apego post-orgásmicos.

La hipótesis de la autora es que estas sustancias juegan un rol importante en la mediación entre lo fisiológico y los roles culturales, de ahí que ciertos comportamientos (paterno-maternales) sean asociados a la presencia de estos neuropéptidos [11]. Desde ya se aprecia que una visión que identifica lo fisiológico y la presencia de sintomatología corporal no da cuenta de la complejidad del mundo emocional tal y como es percibido subjetivamente. El modelo de Lakoff-Kövecses exige que la visión del placer se amplíe hacia una visión que podríamos llamar psicofisiológica.

Otros estudios se focalizan en el orgasmo para intentar explicarlo desde un punto de vista fisiológico. El orgasmo y más en general la excitación sexual tiene características similares a las ya enumerados [12]:

9. Hiller, «Speculations on the Links between Feelings, Emotions and Sexual Behaviour: Are Vasopressin and Oxytocin Involved?».

10. Cf. Hiller, «Speculations on the Links between Feelings, Emotions and Sexual Behaviour: Are Vasopressin and Oxytocin Involved?», pág. 396.

11. Desde una perspectiva evolucionista, la cercanía emocional post-coital tendría la función de indicar al grupo que el macho no está disponible para un comportamiento reproductivo con otra hembra.

12. Levin, «An Orgasm is... Who Defines What an Orgasm Is?» y Meston, Levin, Sipski, Hull y Heiman, «Women's Orgasm».

1. Contracciones rítmicas del músculo anal.
2. Contracción muscular pélvica.
3. Contracción uterina leve.
4. Aumento ritmo cardíaco.
5. Aumento presión sanguínea.
6. Aumento frecuencia respiratoria.
7. Enrojecimiento de labios menores.
8. Sentimiento de suspensión de la realidad y detención temporal.
9. Sensación de calor corporal en movimiento desde la pelvis al resto del cuerpo.
10. Contracción y pulsación vaginal.
11. Alteración de conciencia.
12. Contracciones musculares en cuello, cara, brazos y piernas.
13. Emisión de sonidos (suspiros, gemidos, quejidos, gruñidos).

Otros autores agregan a las anteriores una sensación de extremo disfrute, y la vasodilatación cerebral, muscular y cardíaca [13].

Los mecanismos que tienen un rol en los estados de excitación sexual no son diferentes a aquellos relacionados con otras dimensiones del placer. En efecto, la presencia de un estímulo placentero provoca una descarga de dopamina importante en la región cortical prefrontal del cerebro humano [14]. Es la oxitocina la responsable de la activación de tal descarga, sustancia responsable de los efectos fisiológicos de la excitación sexual. En base a esto, Saint-Arnaud señala [15]:

> Étant donné le rôle crucial du rapport entre cortex préfrontal et détection des influences neuroélectriques déclenchées par l'activité de l'intelligence, il semble clair qu'un lien réel entre intelligence et plaisir puisse être établi de façon objective par l'intermédiaire de la dopamine.

13. Véase Harrel y Stolp, «Effects of Erotic Guided Imagery on Female Sexual Arousal and Emotional Response» y Motofei y Rowland, «The Physiological Basis of Human Sexual Arousal: Neuroendocrine Sexual Asymmetry».
14. Cf. Saint-Arnaud, *La guérison par le plaisir*, pág. 449.
15. Saint-Arnaud, *La guérison par le plaisir*, págs. 449-450.

Pese a este lazo, ciertos estudios proponen que la atracción, el deseo sexual y el vínculo afectivo se basan en acciones de diferentes sustancias [16]. En efecto, pese a que es posible encontrarlas simultáneamente, tienen autonomía y pueden activarse en secuencias diferentes. Esto sugiere que el deseo y el goce o placer son elementos interrelacionados aunque relativamente autónomos. Esto sugiere que el placer es una experiencia relacionada con el deseo sexual pero con cierta independencia de aquel. Es decir, ciertas experiencias placenteras pueden provocar estados fisiológicos similares a la excitación sexual, aún cuando no se presenten signos fisiológicos de disponibilidad genital. En efecto, ciertos estudios hablan de una *interacción* entre la respuesta sexual automática y la dimensión cognitiva del proceso [17]. Esto invita a pensar que para que un estímulo sea sexualmente significativo, excitante, debe coincidir de alguna forma con los registros cerebrales de la memoria [18]. Si esto fuera así, reforzaría la hipótesis de que el placer es una experiencia emocional compleja, cognitivamente construida tanto sobre una base ecológica como sobre una fisiológica y, por tanto, explorable por vía del lenguaje humano, en tanto él es expresión del andamiaje mental. Tal es, como se ha dicho en los capítulos precedentes, la hipótesis de trabajo de la lingüística cognitiva.

El lenguaje juega un rol importante en la experiencia del placer y tiene directa relación con el estudio literario del placer desde la perspectiva en que lo hemos abordado. Lo propone la fisiología del cerebro humano [19] y el psicoanálisis freudiano [20].

La teoría literaria hace eco de esta experiencia [21]:

> L'endroit le plus érotique d'un corps n'est-il pas *là où le vêtement bâille*? [...] C'est l'intermittence, comme l'a bien

16. Hiller, «Speculations on the Links between Feelings, Emotions and Sexual Behaviour: Are Vasopressin and Oxytocin Involved?», pág. 405.

17. Janssen, Everaerd y Janssen, «Automatic Processes and the Appraisal of Sexual Stimuli: Toward an Information Processing Model of Sexual Arousal».

18. Saint-Arnaud, *La guérison par le plaisir*, pág. 452 habla de «"mémoires" heureuses».

19. Cf. Saint-Arnaud, *La guérison par le plaisir*, págs. 385-386.

20. Freud observó en un niño de un año y medio que mientras jugaba con diversos objetos que lanzaba lejos de sí, emitía un sonido (ooooh) que sus padres interpretaban como «fort», («afuera, desaparecido») y cuando el juguete reaparecía decía «da», («¡allí está!») con mucha alegría. Para Freud, esta observación le permitía situar el juego del niño en medio de la elaboración cognitiva que pretende apropiarse del mundo que le parece no placentero (la ausencia del objeto) pero del cual siempre puede extraer una experiencia de placer (cf. Freud, «Au-delà du principe de plaisir», págs. 55-62). Otro aspecto de la relación placer-lenguaje es la construcción de fantasías eróticas, en ellas encontramos una verdadera *tematización narrativa* del placer. Sobre este tema véase Kahr, *Sex and the Psyche* , con una documentación de casos de primer orden.

21. Barthes, *Le plaisir du texte*, págs. 17-18. El *énfasis* es del original.

> dit la psychanalyse, qui est érotique: celle de la peau qui scintille entre deux pièces (le pantalon et le tricot), entre deux bords (la chemise entrouverte, le gant et la manche); c'est ce scintillement même qui séduit, ou encore: la mise en scène d'une apparition-disparition.

La cita barthiana plantea no sólo la temática del placer-lenguaje sino la de su anticipación e imaginación. En efecto, fenómenos psicofisiológicos comparables pueden observarse en un individuo sometido tanto a un estímulo placentero físico como enfrentado a sus recuerdos placenteros o, incluso, a su imaginación (fantasía erótica, planificación de un viaje, recuerdos felices, etc.). El placer, en efecto, muestra un fuerte carácter anticipatorio.

Este comportamiento ha sido estudiado desde el punto de vista fisiológico. La dopamina es responsable tanto de mediar en la conversión de un estímulo neutro a una entidad atractiva o aversa (agresión) como de participar en la atribución de relevancia a un objeto. Así, «events and thoughts come to grasp attention, drive action, and influence goal-directed behaviour» [22].

8.2. Una hipótesis de prototipo ideal del placer

Considerando el conjunto de lo estudiado, un prototipo idealizado del placer podría ser el siguiente:

I Prototipo central

1. Un sujeto se encuentra en un estado de calma.
2. Un objeto (evento, persona, recuerdo, fantasía, etc.) es percibido como saliente del medio.
   - La atención se fija en el objeto.
   - Se evalúa el objeto como placentero en virtud de los eventos registrados en la memoria.
3. Relajación muscular (cuello, brazos, piernas) debido a que el objeto no es percibido como un agresor. Estado de relajación general.
4. Sensación de disfrute y apego al objeto.
5. Vasodilatación general, oxigenación cerebral intensa. El aparato motor (acción, motivación) se alista para tomar decisiones y realizar acciones.

22. Bressan y Crippa, «The Role of Dopamine in Reward and Pleasure Behaviour – Review of Data from Preclinical Research», pág. 18.

- Enrojecimiento de la piel (capilaridad)

6. Alteración de la conciencia, particularmente en lo referido a la percepción del tiempo [23].

II Si el placer se vuelve intenso, las transformaciones se profundizan.

1. El interés y el placer crecen en relación al objeto.
2. Aumento del ritmo cardiorespiratorio.
   - Aumento del calor corporal.
3. Acumulación de líquido en riñones y acción de hormonas antidiuréticas.

III Si el placer se vuelve particularmente intenso, las transformaciones son notorias para otras personas y afectan más severamente los sentidos.

1. Sentimiento de agitación interna.
2. Contracciones musculares o dificultad para volver a la tonalidad muscular.
3. Alteración mayor de la conciencia: sentimiento de suspensión y detención temporal.
4. Emisión de suspiros de sonidos característicos similares al sonido de las interjecciones !Ah!, !Oh! y !Uh! y otras expresiones como canto, risa, etc.
5. Deseo de relación con otros: comunicación de la experiencia (oral, escrito, etc.)
6. Eventual retroalimentación del placer.

IV El organismo vuelve lentamente a un estado de calma inicial. El proceso puede volver a iniciarse.

1. Restablecimiento de la tonalidad muscular.
2. Descenso del ritmo cardiaco.
   - Declive de la temperatura corporal, ritmo respiratorio; fin de la capilaridad y enrojecimiento de la piel.
3. Restablecimiento del estado de conciencia normal.

23. Meck, «Neuropsychology of Timing and Time Perception», pág. 2 muestra que la dopamina tiene un rol en el control de mecanismos asociados a la percepción temporal.

Un prototipo específico para la excitación sexual difiere en que en ésta, el sujeto presenta una respuesta genital.

I Respuesta genital en caso de excitación sexual.

1. Un sujeto se encuentra en un estado de calma.
2. Un objeto (evento, persona, recuerdo, fantasía, etc.) es percibido como saliente del medio.
   - La atención se fija en el objeto.
   - Se evalúa el objeto como placentero y erótico en virtud de los eventos registrados en la memoria.
3. Respuesta genital inicial: aumento volumen peniano, humectación y de la capacidad vaginal.
4. Posibles manifestaciones de agresividad.
5. El interés y apego crecen en relación al objeto.
6. Excitación mental.
7. Aumento del ritmo cardiorespiratorio.
   - Incremento del calor corporal.
8. Acumulación de líquido en los riñones y acción de hormonas antidiuréticas.

II Si el placer se vuelve intenso o si hay interacción con otra persona, las transformaciones son notorias e intensas.

1. Respuesta genital intensa: erección peniana, enrojecimiento de la vulva y lubricación vaginal.
2. Irrigación sanguínea del rostro, brazos, cuello, piernas.
3. Enrojecimiento en la cara, aumento del volumen mamario.
4. Alteración mayor de la conciencia.
5. Contracciones y pulsaciones musculares genitales, uterinas, pélvicas y anales.

III Si el placer se intensifica aún más, el sujeto es fuertemente alterado.

1. Sensación de calor corporal intensa.
2. Sensación de disfrute intenso.
3. Sensación de poder y energía.

IV Si el estímulo persiste el sujeto entra en una fase orgásmica.

1. Intento de contener el orgasmo para prolongar la sensación de disfrute.
2. Eventual orgasmo.
3. Emisión de suspiros de sonidos característicos.
4. Alteración de la conciencia: sentimiento de suspensión y detención temporal.
5. Clímax orgásmico.

V El sujeto regresa gradualmente a un estado de calma inicial.

1. Restablecimiento de la tonalidad muscular.
2. Descenso de la temperatura corporal.
3. Reducción de la ansiedad y el estrés.
4. Cercanía post-orgásmica.
5. Estado de calma inicial.
6. Restablecimiento del estado de conciencia normal.

VI En ciertos casos, puede que el retorno no sea hacia un estado de calma.

1. Restablecimiento de la tonalidad muscular.
2. Descenso de la temperatura corporal.
3. Aumento de la ansiedad y el estrés.
4. Rechazo (físico y/o emocional) del objeto, culpa, sentimientos de aversión.

VII El placer puede ser evocado por un recuerdo o una fantasía. El autocontacto corporal puede formar parte del prototipo.

1. (Auto) contacto corporal en zonas erógenas.
2. (Auto) contacto genital.

Al finalizar el capítulo, conviene sintetizar algunos elementos parecen importantes a la hora de considerar una estructura prototípica del placer. En primer lugar, la sensación corporal oscila entre calma y agitación, relajación y contracción muscular; el organismo se prepara para tareas que requieren esfuerzo mental y físico o ambas a la vez. En segundo lugar, el papel de la imaginación y de la memoria no debe ser menosvalorado; en efecto, el estímulo placentero —habría que hablar más bien del constructo placentero— puede ser evocado por el mismo sujeto voluntariamente. En tercer lugar, la experiencia placentera y el lenguaje

se correlacionan para producir un ambiente lingüístico que es expresión (literaria, imaginativa, etc.) del placer. En cuatro lugar, el placer parece generar una vinculación especial con el medio, una vinculación de bienestar general. En este plano habría que colocar la alteridad, en el sentido en que ésta refleja el estar con el otro placenteramente. Esta relación no es ajena a sentimientos de protección, ternura y regaloneo [24]. En quinto lugar, el planteamiento prototípico del placer muestra que los contornos de la emoción no son claramente delimitados.

Esta última constatación reviste una especial importancia. El hecho de que el placer se relacione tanto con sentimientos de calma y reposo como con hiperactividad corporal se presta para una lectura ambigua de ciertas manifestaciones corporales y, por tanto, para ciertas expresiones lingüísticas. Por ejemplo, dado que el placer puede exteriorizarse en una actividad cardiorrespiratoria y muscular generalizada e intensa (aumento del ritmo cardíaco, enrojecimiento del rostro, disposición miotónica a la disputa), hace difícil la diferenciación clara y neta entre el placer, la cólera y el miedo [25].

En síntesis, en este capítulo, luego de haber planteado las bases cognitivas del proceso de categorización y modelación prototípica gracias a la metáfora y la metonimia, hemos abordado el problema de la estructura prototípica del placer. Hemos hecho esto último teniendo como telón de fondo la propuesta de Kövecses sobre los prototipos del concepto general de emoción. Para generar nuestro prototipo hemos recurrido a estudios especializados en neurofisiología del placer y hemos encontrado algunas correlaciones interesantes con otros dominios del saber (Freud, Barthes). El capítulo se termina con la proposición del prototipo ideal y de prototipos más específicos. Este trabajo tiene un carácter hipotético y debe ser complementado con estudios posteriores y, sobre todo, con la experiencia, asunto que cae fuera de nuestra compentencia.

En los capítulos siguientes, se abordará el estudio de las raíces hebreas que representan el corazón de la constelación léxica sobre el placer en la Biblia hebrea. En su análisis, hemos intentado tener en cuenta los principios lexicográficos que se desprenden de los planteamientos de la lingüística cognitiva. Pese a lo anterior, dadas las características del corpus estudiado, muchos otros problemas han debido abordarse al mismo tiempo (crítica textual, problemas de traducción, historia de la interpretación lexicográfica, etc.) El orden de los capítulos siguientes no es arbitrario. Hemos organizado los capítulos con mayor información so-

24. Cf. Hiller, «Speculations on the Links between Feelings, Emotions and Sexual Behaviour: Are Vasopressin and Oxytocin Involved?», pág. 396. «Regaloneo», chilenismo coloquial que significa dar cariño de manera muy corporal (caricias, mimos, arrumacos) o menos corporal (comidas, palabras, gestos delicados y dulces).

25. Véase esta ambigüedad en el salmo 18, según nuestro análisis de la página 114.

bre el aspecto lingüístico-cognitivo de la metáfora al inicio, para evitar repeticiones innecesarias de información y de explicaciones.

Capítulo 9

La raíz רצה

La raíz **רצה** cuenta, en el TM, unas 104 veces. Es corrientemente traducida por «gustar de», «encontrar placer en», «complacerse en», «mostrar favor a» y por «placer», «favor» y «voluntad» en lo nominal. Para la constitución del corpus, se han encontrado problemas de diversa índole que van desde la crítica textual hasta la proposición de una raíz homógrafa con un significado totalmente distinto. Los problemas tocan también niveles más complejos que afectan radicalmente las representaciones de Dios y sobre todo de Dios de cara a la fruición. El plan de la presentación es ligeramente diferente, especialmente en lo que respecta al ámbito nominal.

9.1. El uso de la forma Qal

De las 58 veces que el verbo se presenta en la Biblia hebrea, 47 corresponden a la conjugación Qal. Por esta razón, el análisis comienza con esta forma, para abordar las siguientes de forma contrastiva.

La divinidad como sujeto

El sujeto, que por lo general es el Dios de Israel (28 ocasiones), puede desagregarse en varias otras denominaciones. **יהוה** es sujeto en 17 ocasiones. De ellas, en 11 como sujeto de placer [1] y 6 de displacer en frases

1. Dt 33,11; Sl 40,14; 85,2; 119,108; 147,11; 149,4; Pr 16,7; Is 42,1; Ez 43,27; Miq 6,7; Hag 1,8. Ez 43,27 la forma es **רצא** con el mismo sentido de **רצה**. Sobre la cuestión de verbos III-**ה/א** véase Gesenius y Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §77d. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen alten Testament* incluye igualmente nuestro texto en bajo **רצה**. Ninguna indicación contraria en Barstad, «רָצָה», pág. 622.

negativas [2]. En segundo lugar **אֱלֹהִים**, en 3 ocasiones [3]. También **אֲדֹנָי יהוה** es sujeto del placer en dos ocasiones [4] y una de displacer [5]. En dos oportunidades [6] el sujeto divino es **יהוה אֱלֹהִים**. De forma similar, **אֲדֹנָי** es dos veces el sujeto en frases negativas [7]. Con una aparición cada vez encontramos como sujeto de placer **אֱלוֹהַּ** (Job 33,26) y, finalmente, de displacer **יהוה צְבָאוֹת** (Mal 1,10).

Los objetos de estas ocurrencias pueden agruparse, según la construcción sintáctica de su complemento verbal, en 5 grupos.

1. **רצה** + **ב**.
2. **רצה** + sufijo.
3. **רצה** + **אֵת**.
4. **רצה** + ∅.
5. **רצה** + **ל** + infinitivo constructo.

El primer grupo lo constituyen 5 sentencias con el objeto introducido mediante la preposición **ב**. En frases afirmativas encontramos 3 de esos casos. En 1Cr 28,4 David enuncia que él es objeto de la predilección del Señor Dios para ser rey de Israel. El discurso enfatiza el paralelismo entre la raíz **רצה** y **בחר**, «elegir». En Sl 149,4 YHWH es sujeto de un participio: su pueblo lo alegra al mismo tiempo que el pueblo expresa todo su gusto por su Dios. En el libro de *Ageo* 1,8 la reconstrucción de la casa será motivo de manifestación de la gloria y de experiencia de placer, pero a su vez, desencadena la posibilidad de reciprocidad en la relación con Dios.

En dos casos la frase es negativa. En Sl 147,10 no se complace YHWH en el músculo humano. El verso anterior aclara el sentido: no es la fuerza del hombre que da de comer sino la acción gratuita del Señor. Miq 6,7 se interroga sobre la forma de agradar al Señor. El texto puede ser entendido como una proposición de reparación a la parte lesa de un juicio, pero hay algo más profundo acá, que es la justicia que Dios hace dentro del mismo pueblo cuando unos tuercen el derecho e intentan legitimar esa injusticia con el culto.

Bovati señala la presencia de vocabulario del procedimiento jurídico en el texto que tratamos [8]. En 6,1-2 se encuentra la *acusación* jurídica

2. Sl 147,10 (sujeto v. 7); Jr 14,10.12; Os 8,13; Am 5,22; Mal 1,13.
3. 1Cr 29,17; Sl 44,4; Qo 9,7.
4. Ez 20,40.41.
5. Sl 77,8, frase interrogativa.
6. 2Sam 24,23; 1Cr 28,4.
7. Sl 51,18; 77,8, esta última, frase interrogativa.
8. Cf. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, pág. 68.

propiamente tal. Más adelante, Bovati acota que el rechazo del culto (como en Miq 6,7) es frecuente en la *controversia profética* (**ריב**). Explica este rechazo: «non è tanto perché desideri un culto "spirituale", o perché le sue esigenze di "offeso" richiederebbero un risarcimento altrimenti proporzionato» [9]. El autor propone dos razones por las cuales la oferta es rechazada. En primer lugar, el culto pretende legitimar y perpetuar una situación de injusticia; en ese caso, el sentido del culto no coincide con el gesto del culto que pide una ofrecimiento real de sí. En segundo lugar, dado que las acciones de injusticia son cometidas por una parte del pueblo en detrimento de otra, la aceptación del culto del malvado equivale a aceptar y avalar el juicio corrupto y la misma situación de injusticia. De esta forma, rechazando el culto torcido, Dios se coloca del lado de los inocentes.

El profeta ironiza colocándose en la postura del acusado e imagina que éste se pregunta si YHWH se agradará con carneros y grasas como ofrenda o incluso con algún sacrificio humano. El v. 8 corresponde parcialmente a una sentencia: lo que el Señor busca en el hombre es la práctica del derecho (**מִשְׁפָּט**), el amor a la misericordia (**חֶסֶד**) y la humildad (**צנע**) ante Dios. Entre esta solicitación de Dios (**דָּרַשׁ**) y **רצה** se da una *reciprocidad semántica* que permite apreciar el componente semántico de ACEPTACIÓN, que es característico en el ámbito cultual.

En los textos del segundo grupo, el verbo va seguido directamente del sufijo en 7 ocurrencias; de ellas, 4 en frases afirmativas y 3 en negaciones. 2Sam 24,23 enuncia el deseo de Arauná que Dios favorezca a David quien ofrecerá un sacrificio para detener la peste que azota a Israel por su propia decisión (cf. vv. 13-15); si bien el contexto es CULTUAL, el objeto del verbo es David y no el holocausto. En Sl 44,4 se dice que el placer de Dios por los padres de Israel mueve obras a favor del pueblo. En Job 33,26 es Elihu que habla del que invoca (**עתר**) a Dios; con aquel, Dios reacciona con gusto. En Ez 20,40 y en contraste con la idolatría enunciada en el versículo precedente, el Señor Dios mostrará su gusto a la casa de Israel en las ofrendas que él mismo solicite (**דרשׁ**).

De las tres frases negativas, dos ocurren en versículo casi sucesivos, a saber, Jr 14,10 y 12. El objeto del verbo puede ser en el primer caso los pies del pueblo —metáfora de la conducta— o bien el pueblo mismo. En Jr 14,12 no resulta aceptable ni el holocausto ni las ofrendas. Finalmente, en Os 8,13 en contexto de crítica a la idolatría, son rechazados los sacrificios y las comidas rituales, aunque puede pensarse en un rechazo a Efraím, que puede ser también el antecedente del sufijo.

El tercer grupo lo constituyen las 3 ocasiones en que el objeto del verbo es introducido mediante la marca de acusativo **את**. En el Sl 147,11

9. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, págs. 179-180.

los hombres que agradan al Señor son aquellos que temen (**ירא**) y esperan en la misericordia (חֶסֶד) del Señor. A Dios también agradan las obras del hombre y es motivo para este último celebrar con comida y bebida, según Qo 9,7. En Ez 20,41 es Israel el motivo del bienestar divino, como si Israel fuera un aroma (רֵיחַ) agradable que sube hasta las narices de Dios. El motivo del placer del Señor pueden ser los sacerdotes, el profeta mismo o el pueblo (cf. v. 24). En una frase negativa, Mal 1,13 expresa el rechazo de las ofrendas.

La diferencia entre la construcción con marca acusativo y aquella con sufijo puede resultar interesante. Al comparar, en el capítulo 20 de Ezequiel los vv. 40 y 41 pueden verse las dos construcciones. En el primer texto el complemento es introducido mediante sufijo («toda la casa de Israel») mientras que en el segundo es «Israel» y es introducido por intermedio de una partícula. Una posible diferencia podría captarse atendiendo a lo que Muraoka llama «fuerza dativa» en las construcciones con sufijo [10]. Bajo esta idea, las construcciones con sufijo verbal gozan de una cierta idea de transitividad. Al amparo de esta idea, ciertos enunciados pueden traducirse con la expresión «ser agradable a X», en el sentido de «*mostrarse a otro* como alguien agradable» o «ser agradable *a favor de* X»; el otro no es la causa del placer, sino más bien el hecho de agradar a otro [11]. Se trataría de un caso de dativo de ventaja [12] que vehicula el ámbito del reconocimiento. Una conclusión similar puede extraerse a partir de la comparación de Ez 43,27 y Jr 14,10.12.

El cuarto grupo lo integran los casos en que el complemento puede ser introducido sin preposición. Es el caso de 11 enunciados, de los cuales 3 son en frases negativas. De éstas, una es también interrogativa. Se presentan estas 11 frases según el ámbito semántico de objeto que poseen.

En 4 ocasiones, el objeto es del ámbito cultual. En Sl 51,18 se trata de los holocaustos que son placenteros para Adonay; en este texto encontramos el paralelismo con **חפץ** en relación al sacrificio (זֶבַח). En Sl 119,108 son las ofrendas de la boca del salmista que son placenteras al Señor. Por el contrario, en Am 5,22, holocaustos y ofrendas son desplacientes al Señor. Igual cosa en Mal 1,10 respecto a las ofrendas provenientes de los

10. Sobre el asunto de la expresión del dativo mediante sufijos verbales directos nos basamos en: Bogaert, «Les suffixes verbaux non accusatifs dans le sémitique nord-occidental et particulièrement en hébreu»; Muraoka, «On Verb Complementation in Biblical Hebrew» y Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §125ba.

11. En castellano la palabra «gratificar» puede transmitir este matiz; significa «mostrarse agradable, generoso», pero es un vocablo actualmente en desuso con tal significado.

12. Ejemplos en Bogaert, «Les suffixes verbaux non accusatifs dans le sémitique nord-occidental et particulièrement en hébreu», págs. 237-239; entre ellos, el autor cita Sof 3,8: לְקָבְצִי מַמְלָכוֹת «[A]fin de rassembler pour moi les royaumes».

sacerdotes, donde el paralelismo con חֵפֶץ es a resaltar como en el caso del Sl 51,18.

El objeto puede ser inanimado, como la tierra en Sl 85,2: «te gusta, Señor, tu tierra», sería una traducción justa [13].

En tres enunciados, el objeto es la conducta ética del hombre. En Dt 33,11 Moisés enuncia que las obras de las manos de Leví deben complacer a Dios (en paralelismo con בָּרַךְ). En 1Cr 29,17 es la rectitud del corazón y en Pr 16,7 son los caminos del hombre que motivan el gusto, del Señor en el último texto, y de Dios en el anterior.

En Is 42,1 es el siervo y el elegido el motivo de placer de la נֶפֶשׁ divina. Por último, el Sl 77,8 corresponde a un enunciado interrogativo y negativo. El uso del verbo es intransitivo: «¿Para siempre rechazará (זנח) Adonay; y no volverá a complacerse (רצה) nuevamente?» El paralelismo entre los dos verbos activa el carácter emocional del verbo bajo análisis.

En quinto lugar —el quinto grupo es en realidad un caso— el complemento verbal es un infinitivo constructo precedido de la preposición ל. En Sl 40,14 es נצל Hifil, «sacar de» que en contexto de peligro, como es el caso (cf. v. 15), puede expresar la noción de «liberar» o «salvar». En este enunciado רצה está en imperativo y expresa así la idea de conmover al Señor a la acción.

El ser humano como sujeto

En 16 enunciados el sujeto del verbo רצה es un ser humano ya sea individual o evocado mediante la categoría social a la cual pertenece. En todos los casos se trata de varones. Entre los sujetos se distingue un grupo de personajes que establece una relación de superioridad respecto a otro.

En este grupo diferenciado encontramos, en primer lugar la relación entre Jacob y Esaú. En Gn 33,10 el uso de רצה, en efecto, sella un proceso de encuentro entre los dos hermanos en disputa [14]. También David (1Cr 29,3), Roboam (2Cr 10,7) y un gobernador no identificado en Mal 1,8. Los «hermanos» de Mardoqueo (segundo en importancia después del rey

13. Los tres primeros enunciados del salmo (sin contar el título en el v. 1) expresan sendas condiciones para el retorno a la tierra.

14. Ya en Gn 32,6 Jacob envía emisarios a su hermano con un mensaje donde él se refiere a Esaú como «mi señor» (אדון). Jacob se coloca en posición de inferioridad que se traduce en una actitud defensiva de cara a su hermano (Gn 32,8-14a; 33,1-2). Jacob parece muy interesado en que Esaú perciba esta situación de inferioridad e, incluso, en construir la impresión de superioridad de Esaú mediante, por ejemplo, los regalos que le envía. Jacob, en efecto, ignora el estado de espíritu de su hermano, que quería matarlo en venganza por el engaño del que Jacob fue fue víctima y del cual Esaú ha debido sufrir algunas de las consecuencias. Así, Jacob intentaría apaciguar una probable ira de su hermano.

Persa) en Est 10,3 son los judíos que lo estiman. También el «padre», en Pr 3,12 está dentro de este grupo.

En segundo lugar, otros personajes son categorizados según su posición o incluso con cierta connotación ética. En este grupo cabe el «humano» de Job 14,6 (sujeto en v. 1) y el «varón» de Job 34,9. También el רָשָׁע, «malvado» en Sl 50,18 (sujeto v. 16), el כֶּסֶל, «necio» en Sl 49,14 (sujeto en v. 13). Con una connotación neutra, «los ojos del hijo» en Pr 23,26 y con una connotación positiva los «siervos y servidores del Señor» en Sl 102,15. Dentro de este grupo podrían clasificarse también los «hijos de Israel» de Lv 26,41.43b (sujetos explícitos en 25,55). Con una connotación negativa Sl 62,5 que tiene un sujeto de 2pl. que se explicita en el versículo anterior y que es a identificar con los agresores del salmista.

Los objetos pueden ser introducidos mediante preposición ב o עם en dos ocasiones cada una, mediante el marcador de acusativo את en 4 enunciados [15]. Tres veces el objeto es introducido mediante sufijos verbales y 5 veces de forma absoluta.

Con la preposición ב se encuentra en Sl 49,14 «el necio se complace de su propia boca» y en 1Cr 29,3 es David que «a causa de del placer que encuentra en la casa de mi Dios» entrega parte de su tesoro para la construcción del templo.

Mediante עם se encuentra en el Sl 50,18, donde es el malvado que si ve a un ladrón se «complace con él» [16]. En Job 34,9 «no le aprovecha al hombre encontrar placer con Dios». En este último caso, tal como en 1Cr 29,3, רצה se encuentra en infinitivo constructo. En ambos casos puede verse el matiz de APEGO que el verbo adquiere y que permite comprender el sentido de Job 34,9: nada gana el hombre en «estar» con Dios; a propósito de 1Cr 29,3 David expresa su compromiso y su proximidad para con la casa de su Dios.

Con את. Sl 102,15: son los siervos del Señor que aprecian las piedras de Sión. Pr 3,12 se trata de una comparación entre el actuar del Señor con los que ama y el actuar de un padre con su hijo que aprecia. En este último verso, puede verse un matiz que podríamos traducir como «orgullo», en el sentido positivo del término [17].

15. Dos de ellos (Lv 26,43.41) son considerados por algunos diccionarios (*HALOT*, entre ellos; pero no ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*) como una raíz homógrafa. Se discute esta posibilidad más abajo.

16. La crítica textual y la historia de la interpretación vacilan entre tres opciones: (1) dejar el texto como está y dar el sentido fruitivo; (2) dar un nuevo sentido a nuestra raíz: «actuar bajo la influencia de alguien» o bien «correr» y; (3) *BHS*, siguiendo a la LXX propone רוץ, «correr». Para los detalles véase: BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. 4*, págs. 305-307.

17. El término castellano «orgullo» recubre espacio semántico del francés «fierté» y «orgueil».

Directamente con sufijo, como en Gn 33 donde Esaú y Jacob se encuentran. Jacob expresa el deseo de encontrar gracia a los ojos de Esaú. Acto seguido, Jacob confirma el restablecimiento de la relación: «tú has sido agradable para conmigo» (v. 10). El resultado de la escena es la unión de los hermanos. El dominio evocado acá es el RECONOCIMIENTO del otro: el ámbito del placentero encuentro con otro, que en este caso tiene notas de reconciliación y perdón [18]. En 2Cr 10,7 en una frase condicional, Roboam es el sujeto: «Si eres bueno con este pueblo y le gustas a ellos y si les hablas con buenas palabras, entonces ellos serán tus servidores por todos los días». Mal 1,8 contiene una frase interrogativa que espera una respuesta negativa. El verso compara la conducta divina a la conducta del gobernador; ninguno de los dos se alegraría con un sacrificio de un animal defectuoso. Desde el punto de vista de la expresión emocional, importa acá la relación entre **רצה** y la expresión **נשׂא פָּנִיךָ**, «levantará (hacía) ti un rostro».

Sin preposición se encuentra en Dt 33,24 y al igual que en Est 10,3, el verbo es empleado en forma pasiva. El matiz semántico en estos dos textos es cercano al de unión étnico-política; podría traducirse «ser respaldado por. . . ». Job 14,6 forma parte de un discurso de Job; un alegato que en el punto preciso del v. 5 solicita a Dios dejar que el humano disfrute el día como el jornalero. Pr 23,26 presenta una dificultad extra debido a que la lectura que realizamos se encuentra en el K. Se analizará el problema con posibles soluciones al final de esta parte, junto con otros casos especiales.

9.2. Las otras conjugaciones

En Nifal, el verbo es empleado al menos en 6 ocasiones [19]. En todos los casos se trata de reglamentación cultual [20].

En tres casos el complemento verbal es introducido mediante la preposición **ל**. En Lv 1,4 el sujeto del verbo puede ser **קָרְבָּן**, «ofrenda» o bien **זָכָר**, «el macho ofrecido» que será agradable en beneficio del oferente; el beneficio se manifiesta como expiación (**כפר** infinitivo constructo, Piel). La construcción es similar en Lv 22,25. En Lv 22,27 podemos hablar de un matiz adjetival de la forma Nifal [21].

18. Es una actitud activa por parte de Esaú que es comprendida como aceptación por parte de Jacob.

19. U 8 si no se cuenta tanto Is 40,2 que para algunos es una raíz homógrafa y 1Cr 13,2 que la *BHS* enmienda para leer el verbo en cuestión. En este apartado se analizan las 7 ocurrencias seguras que son: Lv 1,14; 7,18; 19,7; 22,23.25.27.

20. Cf. BARSTAD, «**רָצָה**», págs. 623-624.

21. Sobre esta característica del Nifal véase WALTKE y O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §23.3c.

En el resto de los casos, el complemento del verbo es introducido sin preposición. En Lv 7,18 como en 19,7 la carne comida en el tercer día no resulta aceptable. Lv 22,23 indica que no es aceptable el animal fuera de ciertas normas, aunque puede ser utilizado como sacrificio voluntario (נְדָבָה).

Para 1Cr 13,2, La BHK propone una enmienda que lee נִפְרְצָה como נִרְצְתָה, pero no es generalmente aceptada [22].

En 1Sam 29,4 aparece el único caso en Hitpael. En el relato, los filisteos expresan su temor que David, temporalmente combatiendo a su lado, se cambie de bando durante la batalla y «se haga así mismo agradable יִתְרַצֶּה a su señor (Saúl)». En este caso, el verbo expresa claramente la conexión entre la idea de placer y el apego o compromiso; incluso la idea de aceptabilidad está presente acá, como en los enunciados en el ámbito cultual.

En Job 20,10 se encuentra un uso discutido [23] de la forma Piel de nuestro verbo [24]. El sentido de la forma verbal parece resultativo más que intensivo [25]. Como tal sugiere el resultado de la acción indicada por el verbo en la forma Qal. Dada la imposibilidad de comparar con otros usos, la traducción deberá dar un sentido cercano a «restablecer», «restituir» en un sentido más social que psicológico.

9.3. Casos especiales

Dos tipos de casos especiales pueden tratarse a propósito de רצה. El primero dice relación con la posibilidad de una segunda raíz homógrafa con el significado de «pagar», «satisfacer una deuda». El segundo caso especial afecta a un solo texto, Pr 23,26 en lo referente al Qere/Ketib.

¿Raíz רצה-2?

La raíz homógrafa se encontraría en 7 ocasiones en la BH [26]. Un análisis detallado, muestra, por el contrario que no es necesario postular una etimología diferente [27], sino que se trata de una extensión metafórica. Acá

22. Cf. Barstad, «רָצָה», pág. 624 y recientemente Knoppers, *I Chronicles 10-29*, pág. 580.

23. Véase Clines, *Job 1-20*, 474.487 para las posibilidades.

24. Dado que el sentido es posible, no es necesario enmendar el texto; esto siguiendo a Barstad, «רָצָה», pág. 624. En la misma línea interpretan Guillaume, *Studies in The Book of Job. With a New Translation*, pág. 43 y Rowley, *Job*, pág. 178.

25. Sobre el matiz resultativo seguimos Waltke y O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §24.3.

26. En Qal: Lv 26,41.43(2x); 2Cr 36,21. En Nifal: Is 40,2. En Hifil: Lv 26,34(2x).

27. Recientemente Luciani, *Sainteté et pardon, vol. 2*, pág. 531 no propone en su concordancia del *Levítico* más que una única raíz.

se opta por una aproximación sintáctica, para complementar la aproximación de tipo contextual de Barstad [28]. En orden a la sintaxis, dos bloques de textos pueden apreciarse [29].

1. Lv 26,34a.b (Qal y Hifil); Lv 26,43a; 2Cr 36,21. En los 4 casos el sujeto es la tierra y el objeto es el *Shabbat*.

2. Lv 26,41.43b; Is 40,2 lleva como sujeto sea los Hijos de Israel o Jerusalén (en Isaías) y como objeto עָוֹן («culpa, castigo»).

En relación al primer grupo, los enunciados con la tierra como sujeto pueden entenderse como un caso de personalización: LA TIERRA ES UN SER HUMANO [30]. La personificación es una de las metáforas más potentes creadoras de significado y de conocimiento. Ella permite comprender un evento mapeándolo a partir del comportamiento humano, como bien lo explican LAKOFF y JOHNSON [31]. De esta forma, todo el conocimiento que el humano tiene de su propia experiencia se aplica para comprender un evento complejo, en este caso el descanso jubilar. La personificación se basa en otra metáfora: EVENTOS SON ACCIONES [32]. En nuestro caso, el hecho que la tierra quede deshabitada (evento) es comprendido como un disfrute del descanso sabático (acción). Esto implica que la representación del *shabbat* y del placer quedan conectadas la una a la otra [33].

Bajo el sostén de estas ideas y considerando el contexto literario de Lv 25-26 [34], puede pensarse que el texto proyecta a la tierra un comportamiento que los habitantes no han tenido. Este comportamiento es, precisamente, el descanso sabático (שַׁבָּת) cada siete años. La acumulación de siete años sabáticos producirá, cada 50 años, el jubileo. Ahora

28. BARSTAD, «רָצָה», págs. 624-625. El análisis que allí se encuentra intenta remontar el significado de los enunciados en cuestión ya sea a «expiar» (Is 40,2) o a «aceptar» (en el resto de los textos). Así, el uso que el *Levítico* hace de la raíz en estos casos es «an ironic variant on the Priestly "credit terminology"» (pág. 625). La aproximación propuesta acá toma en cuenta más bien el nivel metafórico del uso del léxico.

29. Por el contrario, FRAENKEL, «Zur Wurzel רצה», pág. 181 agrupa todos nuestros textos bajo el mismo significado: «bezahlen», es decir, «saldar una deuda».

30. El verbo רצה nunca lleva como sujeto a un animal.

31. LAKOFF y JOHNSON, *Metaphors we Live by*, pág. 33; LAKOFF y TURNER, *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, págs. 72-80.

32. LAKOFF y TURNER, *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, pág. 75.

33. También en nuestro análisis de la raíz ענג hemos encontrado esta conexión lexical.

34. Lv 25-26 constituyen una unidad coherente: dos secuencias unidas por un gozne (Lv 26,1-2). La secuencia es un discurso divino con una breve introducción narrativa (25,1-2a) al conjunto de los dos capítulos: LUCIANI, *Sainteté et pardon, vol. 1*, págs. 177-178.

bien, el jubileo es caracterizado como un año de libertad (דְּרוֹר). En otras palabras, la libertad se construye mediante el *reposo rítmico de la tierra*. De esta forma, la metáfora implicada acá es EL DESCANSO SABÁTICO ES DAR LIBERTAD. Reposar y liberar quedan, así, imbricados bajo el alero de la alianza (véase Lv 26,15: no cumplir preceptos es romper la alianza), que es el telón de fondo de la encrucijada de esta sección conclusiva del libro.

Esta representación que liga el *shabbat*, la libertad y el placer no es ajena a una teología más amplia respecto del la libertad del hombre. Ex 20,10; 23,12 relaciona explícitamente el sábado con el cese de trabajo. WÉNIN ha mostrado que esta aproximación no es ni casual ni sin importancia. Colocando el sábado al centro del decálogo, el Primer Testamento indica que aquel es algo fundamental «pour l'épanouissement de la vie dans le bonheur», en palabras del autor, porque quien detiene su trabajo y detiene el trabajo de los demás muestra que no es esclavo de lo que produce sino que, en efecto, puede gozar del resultado de su trabajo y de su trabajo mismo [35]. El sábado, además, es oferta de libertad al otro, colocando un límite a la labor de quienes trabajan al servicio de otro. De esta forma, el decálogo evita la faraonización del amo del trabajo [36], colocando un límite que permita al otro disfrutar de su propia libertad. El sábado permite así, entrar en relación con un otro fuera del ámbito del trabajo, justamente, en el ámbito del placer.

En suma, en los enunciados que analizamos, se dice que la tierra gozará del reposo que durante la estadía de sus habitantes no gozó. La metáfora LA TIERRA ES UN SER HUMANO permite aplicar la experiencia humana del placer, del disfrute y del gozo a la comprensión del año sabático y, además, a la alianza. No puede haber alianza sin esos elementos en tanto en cuanto implican un ritmo vital que debe ser respetado tal como debe ser respetado en la vida de cada humano.

Una última indicación a propósito del castigo. La expulsión del pueblo permitirá que la tierra se repose, como si el discurso quisiera indicar que el reposo sabático tiene un alcance gigantesco para la vida entre Dios y la humanidad, porque «que l'homme obéisse à la loi ou non, la terre, de toute façon, se reposera» [37]. Este alcance puede expresarse en términos de la alianza, según la formulación de LEFEBVRE [38]:

> Le souci de la terre est donc une caractéristique de l'année sabbatique, et il montre que YHWH garde un oeil sur cette terre qu'il remet à Israel (cf. v. 2). Elle est, d'une certaine

35. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, pág. 38.
36. WÉNIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», pág. 178.
37. LUCIANI, *Sainteté et pardon, vol. 1*, pág. 201.
38. LEFEBVRE, *Le jubilé biblique. Lv 25 – Exégèse et théologie*, pág. 80.

> manière, ce qui fait le lien entre YHWH et son peuple : elle appartient au Seigneur et elle est confiée aux enfants d'Israël.

En resumen, en lo que vale para la determinación semántica de la raíz en estos enunciados, su significación acá no difiere de su significado básico de «encontrar placer en, gozar de». La traducción mediante «pagar, expiar o aceptar» inyectan en la raíz otro valor el cual hace que el lector salte de dominio conceptual del PLACER al campo JUDICIAL (pago), lo que dificulta el aprovechamiento cognitivo de las experiencias antropológicas que el mismo texto convoca para su comprensión [39].

El segundo bloque de textos resulta bastante más oscuro. Comentarios y literatura exegética suelen explicar el uso del deuteroisaías citando los casos del Levítico [40]. A su vez, para explicar el sentido de los usos en el *Levítico*, los comentaristas citan el único uso en el libro profético [41]. Salir de la argumentación circular es necesario para poder encontrar un sentido plausible a estos usos. Las traducciones propuestas van en la línea del pago o el resarcimiento de una deuda [42], o bien en la dirección del perdón de la culpa [43]. A partir de los datos que este trabajo ha permitido obtener se propone una interpretación distinta. Antes que nada, ciertos límites a la interpretación corriente deben ponerse.

Primero, identificar el CULTO como dominio semántico de los enunciados en cuestión parece apresurado y distrae la atención. Antes bien, en el *Levítico* el contexto próximo es la ALIANZA y más precisamente

39. La solución de Zorell, 781 pese a que apela al ámbito concreto de la experiencia, equivoca el dominio que sirve de cantera para la producción metafórica de significados. Para el autor, cuando un sujeto tiene una deuda y esa deuda es saldada, quien recibe el pago lo recibe con gusto y placer (*[laete] accepit*). Así, a la tierra, a quien se le «debe» el descanso sabático según la ley, se le paga su deuda durante el exilio del pueblo. De esta forma, la tierra recibiría sus sábados adeudados (cf. Lv 26,34.43a; 2Cr36,21) y los israelitas aceptarían el pago por su culpa (Lv 26,41.43b). Pese a que Zorell ofrece una salida sin proponer una etimología distinta, me parece que explica el proceso en sentido inverso, es decir, desde la deuda al placer, mientras que, en nuestro caso, lo hacemos desde el placer a la deuda. El proceso metafórico intenta dar cuenta de la ausencia de placer y de cómo conceptualizar el hecho de su restablecimiento. El dominio DEUDA, nos parece, es evocado erróneamente porque el cumplimiento de la ley, la ley del descanso, no es comprendido en el ámbito del intercambio económico sino en el de la alianza.

40. GELLER, «A Poetic Analysis of Isaiah 40:1-2», 414 n. 5.

41. Entre otros KOOLE, *Isaiah III, vol. 1*, págs. 53-54 y OSWALT, *The Book of Isaiah, vol. 2*, pág. 43 n. 4.

42. Así, por ejemplo, BLENKINSOPP, *Isaiah. A New Translation with Introduction and Commentary, vol. 2*, pág. 3: «her debt has been paid».

43. WESTERMANN, *Isaiah 40-66. A Commentary*, pág. 35 comenta: «The change in Israel's fortunes is based on the divine forgiveness». También OSWALT, *The Book of Isaiah, vol. 2*, pág. 43: «That her iniquity is atoned for» e insiste en el perdón inmerecido de Israel.

de restablecimiento de ella (Lv 26,42), lo que nos lleva al ámbito del RECONOCIMIENTO y del PACTO más que al culto.

Segundo, conviene tomar en cuenta que el término **עָוֹן**, el complemento directo de nuestro verbo en los casos que analizamos, enfoca una gama bastante amplia de la experiencia del mal y de la culpa. En Gn 4,13 no puede, por ejemplo, referir al hecho mismo cometido, a la falta, sino a sus consecuencias psicosociales, en sentido amplio o bien al castigo que la falta trae como consecuencia [44]. En Gn 15,16 no puede referir a un hecho puntual sino a sus consecuencias a muy largo plazo. Pr 16,6 muestra que **עָוֹן** entra en un complejo tejido junto con **חֶסֶד** y **אֱמֶת** como contrarios. El sustantivo proviene, además, de la raíz **עָוָה**, que puede expresar la agitación o perturbación interior (Is 21,3). La forma Piel del verbo significa, además, «torcer» y de ahí el sentido ético-jurídico del Hifil «torcer la ley» (Job 33,27).

Tercero, la expresión que sintetiza el mensaje profético en Is 40,2 **דַּבְּרוּ עַל־לֵב** es traducida demasiado literalmente por «hablar al corazón». Como lo ha demostrado BABUT, su significado no depende de la composición sintáctica (significado endógeno), sino que se trata de una expresión idiomática y, por tanto, que debe ser tomada como un todo. Este autor, mediante el análisis componencial y el estudio detallado de los dominios semánticos en los cuales se utiliza la expresión, define así su significado: «[D]evait signifier (de la part d'un personnage en position de supériorité) offrir à un partenaire une (nouvelle) relation positive, (r)établir une relation de confiance mutuelle» [45]. Por su parte, FISCHER había concluido, a través de un camino diferente al que BABUT intentara una decena de años más tarde, que la expresión «hablar al corazón» en varios casos (entre ellos Is 40,2) refiere al intento de recomposición de una relación interpersonal en el cual una de las personas vive en un estado de precariedad debido a la preocupación, el pecado y al miedo. La expresión tiene, además, un matiz de perdón ofrecido por quien «habla al corazón» [46]. El énfasis es similar en los dos autores: ofrecer la posibilidad de recomponer una relación dañada siempre evocando mejores condiciones de vida y de felicidad. Esta forma de discurso, pues, calza perfectamente con el contexto de Is 40,2. Un anuncio de consuelo (40,1) seguido de la expresión «hablar al corazón» y «proclamar a ella». Tres oraciones introducidas por **כִּי** completivo explicitan las facetas de este

44. Ver además 2Sam 24,10.

45. BABUT, *Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et traduction. Un essai d'analyse componentielle*, pág. 84. Según el autor, empero, las dos ocurrencias de la expresión que se encuentran en el libro de *Crónicas*, no pueden ser interpretadas en esta línea.

46. FISCHER, «Die Redewendung **דבר על־לב** im AT – Ein Beitrag zum Verständnis von Jes 40,2», pág. 250.

consuelo anunciado. En este contexto, la expresión נִרְצָה עֲוֹנָהּ no es el contenido de un discurso sino una de sus dimensiones pragmáticas [47].

Colocar en traducción este matiz poético no es fácil, proponemos: «Consuelen, consuelen a mi pueblo, dice vuestro Dios, [háblenle al corazón], proclamen a ella que completo está su combate, que *apaciguada está su culpa*, que ha recogido de la mano del Señor el doble por todos sus pecados». La experiencia del autor implícito detrás de la expresión es la de un exiliado que es consciente de su responsabilidad en tal situación. Ese dolor *se transforma en gozo* cuando el consuelo se hace efectivo en un proceso de reconocimiento y restablecimiento incluso de la tierra perdida.

Ciertos elementos del contexto de Is 40,2 son reconocibles en los dos enunciados restantes, a saber Lv 26,41.43b. La temática literaria es la misma: el exilio de la tierra. En ambos casos se trata de la transformación de un sujeto atado a la culpabilidad que es consolado por la presencia reconfortante de Dios (Is 40,1; Lv 26,44). Si estos elementos son tomados en cuenta, la representación de Dios construida a partir de Lv 26 no es la de un Dios que deja que su pueblo se precipite al abismo del remordimiento.

Polisemia y Qere / Ketib en Pr 23,26

El fenómeno del Qere / Ketib es complejo y vasto. En este punto interesa mostrar una posibilidad de interpretación de este fenómeno propuesta por Costacurta, que se pregunta por la posibilidad de una comprensión polisignificativa de ciertos casos de Qere / Ketib. La hipótesis, es que en ciertos casos, la lectura de ambas versiones del texto permite descifrar un juego semántico en el mismo texto [48]. De esta forma, en algunos casos, ambas posibilidades de lectura podrían mantenerse simultáneamente creando una implicación conceptual nueva dentro de la Biblia [49].

En este proverbio el texto (K) escrito propone la lectura תְּנָה־בְנִי לִבְּךָ לִי וְעֵינֶיךָ דְּרָכַי תִּרְצֶנָה «dame, hijo, tu corazón; y tus ojos, mis caminos gocen». Sin embargo, la indicación a la lectura (Q) propone al final de la frase תִּצֹּרְנָה, «preservar, vigilar». En el Qere la lectura con el paralelismo es más neta: ojos y corazón van a la par con entregar el corazón y preservar el camino; si se da preferencia al Qere se configura así una relación

47. Puede comprenderse como un Nifal ingresivo: Waltke y O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §23.3c señalan que el Nifal ingresivo describe al sujeto que llega a un determinado estado. Algunos de los ejemplos señalados son particularmente ilustrativos en relación a las emociones: Gn 45,5; Pr 26,15; Lam 1,8.

48. Costacurta, «Implicazioni semantiche in alcuni casi di Qere-Ketib», págs. 230-231.

49. Costacurta, «Implicazioni semantiche in alcuni casi di Qere-Ketib», pág. 239.

con el maestro en el ámbito del respeto de la tradición. Sin embargo, en una lectura simultánea, el Ketib equilibra esa relación: gozar los caminos del maestro permite evitar el riesgo de imitación seca y carente de creatividad, sin que se pierda el sentido de apego y reconocimiento, presente, como se ha visto, en **רצה**.

9.4. El sustantivo רָצוֹן

El sustantivo **רָצוֹן** aparece 56 veces en el TM. La distribución por libros es la siguiente: *Salmos* 14x; *Proverbios* 13x; *Levítico* 7x; *Isaías* 6x; *Daniel* 4x; *Deuteronomio*, *Nehemías* y *Ester* 2x en cada uno; *Génesis*, *Éxodo*, *2Crónicas*, *Esdras*, *Jeremías*, *Malaquías* 1 vez en cada uno. Como puede verse, el uso es eminentemente poético y, en menor medida, legal-cultual. Los casos en prosa son más bien raros.

La traducción del sustantivo ha puesto problemas ya en la antigüedad. La versión de los LXX lo traduce con once sustantivos diferentes que expresan un abanico de significados que va desde «aceptable» hasta «placer» y «deseo» [50]. Algo similar puede apreciarse en las traducciones modernas, como se verá al momento del análisis de sentencias particulares.

Pero el problema es más profundo de lo que pudiera pensarse a primera vista. Bien señala LÓPEZ PEGO: para traducir las raíces **חפץ** y **רצה**, la versión de los LXX utiliza el sustantivo θέλημα, normalmente traducido por «voluntad». El problema es que este sustantivo griego fue, en la práctica, acuñado por los traductores de la Septuaginta [51]. Cierta teología judía y luego también la cristiana, cargaron el vocablo griego con el significado de voluntad divina hasta llegar, según el autor español, a la hipóstasis misma del concepto en Clemente de Alejandría.

Esta línea semántica, insiste el autor, va muy de la mano con una teología de la autoridad de Dios frente a un creyente obediente. Nótese que en esta encrucijada, la doble lectura del Qere/Ketib en Is 40,2 adquiere un mayor interés. Junto con este problema, se deberá afrontar nuevamente el problema de una posible raíz homógrafa con el significado de «pago, retribución». En estas páginas se pretende colocar de relieve las potencialidades de **רָצוֹן** para la expresión emocional de la experiencia fruitiva. La presentación de los datos textuales obedece a este objetivo y en menor medida a un criterio sintáctico.

En 10 ocasiones, el sustantivo aparece en un grupo constructo.

50. WALKER, «The Renderings of **רָצוֹן**», pág. 182.

51. En la literatura anterior al siglo III a.C. —señala el autor— sólo cuenta con dos ocurrencias: Antifonte el sofista (siglo V a.C.) y Eneas (siglo IV a. C.).

Nomen regens

En Dt 33,16, en el contexto de las bendiciones de Moisés en el umbral de la muerte, pide que **וּרְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה**, «el placer(**רָצוֹן**) de aquel que habita en la zarza» venga sobre (la tribu de) José. La expresión es metonímica: **רצה** está aquí por un cierto aspecto del Señor. Varias traducciones optan por «favor» (BDA, BP); «faveur» (BJ, TOB); «favor» (NRS) o bien «goodwill» (JSB). El contexto literario posterior permite pensar que la metonimia expresa la presencia de Dios en tanto que consolador, apaciguador, presencia agradable, en fin de cuentas. En las lenguas romances [52], la raíz latina *favor* expresa idea de «socorro», «ayuda», «vigilancia», que no son centrales en el texto, aunque en Ex 3-4 [53] sí tienen un rol de primer orden en la construcción del personaje divino. Por otra parte, «favor» resulta, en castellano, una traducción demasiado formal y pomposa.

Sl 106,4: el salmista pide que el Señor se recuerde **בִּרְצוֹן עַמֶּךָ**, donde la preposición **ב** puede tener un sentido instrumental «gracias a» o «por», en cuyo caso la traducción tiene que dar cuenta del aspecto fruitivo «recuérdame gracias al deleite de tu pueblo». La traducción no puede ser sino en un genitivo subjetivo: «gracias a que tu pueblo es una delicia, Señor, recuérdame». Las traducciones son eclécticas: «Quand tu seras favorable à ton peuple, pense à moi, Seigneur» (TOB), intepreta **ב** en sentido temporal y luego **רצה** como el predicado nominal de la frase donde Señor sería el sujeto [54].

En el Sl 145,16 en la expresión **וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל־חַי רָצוֹן**, **רָצוֹן** puede comprenderse de tres formas diferentes:

1. Sentido adverbial: «sacias a cada viviente según su gusto». Así la BJ: «tu ouvres la main et rassasies tout vivant à plaisir».
2. Complemento verbal: «sacias a todo viviente con **רָצוֹן**» [55].
3. Complemento directo de **שׂבע**, Hifil «saciar»: «sacias el **רָצוֹן** de cada viviente». Así NRS: «You open your hand, satisfying the desire of every living thing». También Allen: «You open your hand and satisfy the desire of every living being» [56] y Ravasi: «sazi il desiderio di ogni vivente» [57].

Mientras que la primera opción parece poco posible, las dos siguientes apuntan a dos formas distintas de referirse a la emoción. La segunda

52. Y en inglés «favor, favour» provienen también del latín.
53. «Aquel que habita en la zarza» hace referencia a Ex 3,2.
54. NRS y JSB siguen la misma opción.
55. Véase Ex 16,12 como ejemplo del verbo construido sin preposición.
56. Allen, *Psalms 101-150*, pág. 293.
57. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione, vol. 3*, pág. 912.

opción coloca el acento en el aspecto fruitivo de la relación entre Dios y el humano: Dios proporciona el gozo, el placer al hombre. En la tercera opción, רָצוֹן es visto en su dimensión desiderativa; en este caso la traducción por «deseo» puede ajustarse bien al sentido.

En Sl 145,19 la traducción pareciera depender del v. 16, donde también se encuentra רצה. Tres versículos más adelante, la idea de comprender רצה como «voluntad» tienta a los traductores. La TOB propone «Il fait la volonté de ceux qui le craignent» para el sintagma hebreo רְצוֹן־יְרֵאָיו יַעֲשֶׂה, pero como bien lo ha mostrado López Pego, voluntad es una traducción errónea. Es más coherente mantener «deseo» como traducción [58], aún si la raíz no expresa directamente esa realidad y, además, deseo y voluntad puedan recubrirse psicológica y semánticamente, «voluntad» enmascara el aspecto fruitivo del sustantivo [59].

Tanto en Pr 14,35 como en 16,13 el *nomen rectum* es מֶלֶךְ, en singular en el primer texto y en plural en el segundo. En el primer caso, el paralelismo forma contraste con עֶבְרָה, «cólera», lo que lleva a situar nuestro verso más bien en el dominio de las emociones más que en el concepto de benevolencia y favoritismo. En 16,13, el paralelismo se establece sinonímicamente con אהב, lo que impulsa a una conclusión similar.

Nomen rectum

En Dt 33,23: «Neftalí, satisfecho de placer y colmado de bendición del Señor», es de notar el paralelismo con בְּרָכָה y la construcción metafórica: רָצוֹן ES UN NUTRIENTE que será catalogada más abajo.

Sobre el Sl 69,14, «tiempo de gozo», se ha propuesto traducir: «propicio» (BdA); «aceptable time» (JSB; NRS); «temps favorable» (BJ); «c'est le moment d'être favorable» (TOB). El contexto indica salvación, protección, reconocimiento. Denota el tiempo de la acción de Dios (TOB) y no el momento de la oración, caracterizada como momento de amenaza; es el gozne entre uno y otro momento. En Is 49,8 encontramos la misma combinación, pero introducida con ב: «con/en tiempo de delei-

58. La BJ traduce de esta forma: «Le désir de ceux qui le craignent, il le fait».

59. Recientemente, en un libro de difusión sobre moral cristiana (Guilbert, *La morale revisitée*), el autor señala que la raíz רצה designa, en hebreo, la voluntad de Dios (pág. 154). Algunas páginas más atrás, el autor criticaba la visión de la voluntad de Dios como originada en su «bon plaisir» (pág. 152) para proponer más tarde, una voluntad de Dios basada, según el uso —argumenta el autor— primotestamentario de רָצוֹן, en el amor de Dios (pág. 154); el capítulo termina —no podemos sorprendernos— hablando de la autoridad de Dios. Así, suavemente se desliza una representación que teme introducir al placer como fuente de acción, reemplazándolo por un amor desprovisto de tal: la voluntad de Dios sería, así, puro amor, sin deseo, sin gusto, sin cuerpo.

te te respondí» [60] Sin excluir la primera posibilidad, nos inclinamos por la segunda, ya que el resto del versículo ilustra el contenido específico de un momento tal. Las mismas conclusiones del salmo 69,14 pueden proponerse: frente al hombre en peligro, la respuesta del Señor es un tiempo especial de salvación. La diferencia en el castellano es difícil de lograr, podría evocarse un matiz futuro: «tiempo de ilusión» [61], aunque en sentido lato «ilusión» tiene una connotación negativa difícil de evitar. Junto con estos textos, habría que colocar Is 58,5: «¿A eso llamas ayuno y un día de gozo para el Señor». Es el mismo espíritu de Sl 69,14 e Is 49,8 pero es el humano el que obra las acciones reparadoras (vv. 6-7). También Is 61,2: «año de gozo» [62].

Construcciones con el verbo עשׂה

En 7 ocasiones el sustantivo en cuestión se encuentra en una sentencia gobernada por el verbo **עשׂה**, «hacer» e introducido por la preposición **כְּ**. Normalmente traducido como «hacer (con alguien) lo que se quiera», o «hacer (con alguien) según la gana/placer». Según el ya citado López Pego es «una expresión banal y formulativa» que se deja traducir por «a su gusto» [63]. Para el análisis siguiente se incluye Neh 9,37 donde la sentencia es regida por el verbo **משׁל**. El análisis componencial de las 8 ocurrencias ayuda a captar el sentido preciso de la construcción.

Contextos

Provisoriamente, traduciremos la expresión bajo análisis según la indicación de López Pego, a saber, «a su gusto».

Neh 9,24 Después de haber realizado un reconocimiento público de pecados, se recita una cuenta histórica: Israel entró en la tierra prometida y la dominó. Dios entrega a los reyes y habitantes de la tierra para que hiciera los nuevos habitantes hagan «según su gusto».

60. La preposición **ב** puede tener aquí tanto sentido temporal o como instrumental. En el primer caso, la respuesta de Dios se realiza *durante* un tiempo de deleite. Siguiendo la segunda opción, la acción de Dios *es* un tiempo de deleite.

61. «Ilusión», en castellano, puede tener el significado de «representación mental falsa», pero también puede significar «Esperanza con deseo de cumplimento», es decir, una anticipación cognitiva del placer.

62. Se aprecia la resonancia en eco que se amplía: tiempo, día, año. En base a estos datos y visto el paralelismo, no sería inconveniente revisar si «año de venganza» es una buena traducción para **יוֹם נָקָם** en Is 61,2.

63. López Pego, «Evolución del significado de ΘΕΛΗΜΑ, "voluntad" del Antiguo al Nuevo Testamento», pág. 327.

Neh 9,37 (Con מֹשֵׁל) La misma cuenta histórica, los reyes dominan sobre los cuerpos (נְוֵיָה)[64] y las bestias «a su gusto», esto produce «estrechez» o «angustia» en los dominados, que son los retornados a la tierra.

Est 1,8 Gran banquete que el rey Asuero da en Susa. Nadie es obligado a beber «para que se haga según el gusto de cada uno.»

Est 9,5 Los judíos matan a sus enemigos «e hicieron con los que les odiaban según su gusto».

Dan 8,4 Segunda visión de Daniel. El carnero (persas-medos) lleno de poder «hacía según su gusto y crecía». Nadie la hacía frente, salvo el Chivo (Alejandro Magno) que lo ataca y lo destruye.

Dan 11 Conflicto entre reinos del sur y del norte (Seléucidas y Lágidas) tres diferentes reyes con poder «hacen según su gusto» (vv. 3.16.36).

Análisis componencial

En 5 de los 8 casos (excluyendo *Ester* y Neh 9,24) el sujeto es un rey. En Est 1,8 se trata de «grandes y pequeños» de la ciudad de Susa y en Est 9,5 se trata de los judíos. En todos los casos, salvo en Est 1,8, רָצוֹן denota una actitud agresiva del sujeto hacia sus enemigos. Esta agresividad surge en relación al sometimiento del enemigo.

Es evidente que el sentido de «voluntad» no calza adecuadamente con estos contextos. La voluntad no tiene por qué ser necesariamente un sometimiento del otro. El análisis permite, además, descartar que se trate de una expresión formulativa ya que su distribución en el corpus es bastante restringida[65]. Tampoco parece una expresión banal, visto los dilemas narrativos en los cuales aparece. Es posible que en *Nehemías* el uso sea más bien sarcástico: Dios da la tierra y los israelitas matan a sus habitantes. Dios hace un acto de confianza en los israelitas, pero éstos son violentos. Este sarcasmo explicaría su uso en este caso particular. Proponer una traducción en este contexto es tarea difícil, pero la emoción que intenta ilustrar es fronteriza entre el placer y la crueldad, una especie de placer sádico, un contentarse con la dominación del otro.

64. El sustantivo נְוֵיָה puede indicar el cuerpo o, más corrientemente, el cadáver de una persona humana o de un animal. En este texto, como en Gn 47,18 es una metonimia para referirse a la persona en estado de dominación y sumisión.

65. Limitada a un grupo tardío de textos.

Otras construcciones

En 4 ocasiones, el verbo עשׂה encabeza una construcción donde el sustantivo רָצוֹן es seguido por un sufijo. Nuevamente el análisis componencial ayuda a dilucidar el sentido de la expresión.

Análisis de los contextos

Provisoriamente traducimos עשׂה por «hacer».

Esd 10,11 Esdras pide disolver los matrimonios mixtos porque son una falta. Hay que תְּנוּ תוֹדָה ליהוה (¿un acto de reconocimiento?), el Dios de los padres haciendo su רָצוֹן. La comunidad comienza a separarse de sus mujeres extranjeras, para que Dios calme su furor.

Sl 40,9 Dios socorre en caso de peligro, confirma, reconoce, protege. En contraste con los ídolos, Dios no pide ni sacrificios ni ofrendas ni holocaustos. Hay un libro —la Torah— escrito sobre עַל[66]/para mí; «me gusta (חפץ) hacer tu רָצוֹן ya que (וְ) tu enseñanza está en el fondo de mis entrañas».

Sl 103,21 Salmo de bendición. El hombre débil está frente a Dios que está lleno de ternura, compasión y perdón. Dios está presente para los que lo temen y guardan su alianza. En el v. 20 se incita a bendecir a Dios a quienes «hacen sus palabras para observar la voz de sus palabras». Esto está en paralelismo con «hagan su רָצוֹן».

Sl 143,10 Dios es justo y fiel, se pide que concurra al socorro frente al enemigo, que enseñe sus caminos porque es fiel, que enseñe a «hacer su רָצוֹן porque tú eres mi Dios».

Sl 145,19 El señor es bondadoso, compasivo. El señor es quien escucha los gritos y libera, «el hace el רָצוֹן de los que le temen».

Análisis componencial

Al menos cuatro elementos son rescatables:

1. En los Salmos, Dios es caracterizado como compasivo, misericordioso, bondadoso. Dios socorre y salva. El hombre responde a eso «haciendo רָצוֹן de Dios» quien a su vez realiza el רָצוֹן de aquellos que le temen. No lejos del Sl 143,10, el Sl 145,19 confirma esta reciprocidad en la cual, Dios y el humano se donan mutuamente placeres y gustos.

66. Craigie, *Psalms 1-50*, pág. 312: «It is written *about* me. . . ». *Énfasis nuestro.*

2. Frente a la constatación de la precariedad humana: culpa, debilidad, persecución, רָצוֹן parece tener un rol de reasegurar y tranquilizar.

3. En respuesta a la manifestación de Dios vista esa debilidad humana el hombre «hace רָצוֹן de Dios».

4. רָצוֹן es la imagen de un Dios cercano y preocupado de indicar el camino de quienes le temen. El Sl 143,10 aproxima explícitamente estos dos elementos. La enseñanza del רָצוֹן divino se orienta a poder caminar por una tierra llana, sin obstáculos. Una metáfora estimulante: la vida es un viaje donde el camino sin obstáculos equivale a una vida sin dificultades. El salmo evoca en repetidas ocasiones esta metáfora [67]. Dios se sirve, para este fin, de la Torah, como bien lo muestra el Sl 40,9 que es explícito en este punto.

En relación a la traducción de רָצוֹן por «voluntad», ésta no resulta la adecuada. Los textos no pretenden que se responda al acto de socorro o perdón con un acto de obediencia a la voluntad de otro. En estos textos רָצוֹן es un atributo o un estado emocional de Dios o de sus fieles. Este estado emocional está relacionado con la armonía, el placer, la calma, la satisfacción y el aprendizaje de una vida en felicidad. Hacer רָצוֹן de Dios puede significar «comportarse según/acorde su predilección» en el ámbito del reconocimiento y la reciprocidad, no de la obediencia [68].

En dos ocasiones, la estructura corresponde al modelo שָׂבַע Hifil, «saciar» + רָצוֹן [69]. Tres traducciones parecen posibles para este último texto [70]. Ya sea la segunda o tercera posibilidad la que el intérprete escoja, la metáfora alimenticia se presta bien para comprender el texto. En el segundo caso (complemento verbal) רָצוֹן es un nutriente divino con el cual el hombre queda saciado. De otra forma רָצוֹן es el deseo, en cuyo caso Dios es también el proveedor de la satisfacción.

En dos sentencias la construcción es קָרַב, «aproximar, ofrecer» + ל + רָצוֹן [71]. Ambas son del ámbito cultual. En el caso de Lv 1,3 se trata de la primera prescripción referente al culto en el *Levítico*: indica la intención de toda ofrenda. Lv 22,19 está al inicio de una serie de 4 ocurrencias en la sección 22,17-33 (de un total de 7 en el libro). En Lv 22,19 רָצוֹן + sufijo

67. v. 3: «me persigue el enemigo», «aplasta mi vida contra el suelo»; v. 6: «mi vida es como tierra sedienta»; v. 8: «hazme conocer el camino y lo seguiré».

68. De forma similar, por ejemplo la combinación עָשָׂה חֶסֶד en los textos siguientes: Gn 24,12; Ex 20,6; Dt 5,10; Jos 2,12; 1Sam 20,8.14; 2Sam 9,1.3.7; 1Re 3,6; Za 7,9; Sl 109,16; Job 10,12; Rut 1,8; 2Cr 24,22; Eclo 46,7.

69. Dt 33,23 y Sl 145,16.

70. Ver las posibilidades en la página 95.

71. Lv 1,3; 22,19.

2m. pl. indica que la finalidad de la ofrenda es establecer una relación entre el oferente y YHWH. La construcción con sufijo puede indicar que el beneficiario de esta relación es el oferente [72]. En esto se basa la crítica profética al culto, en que el culto falso no quiere establecer realmente una relación.

Otros textos pueden reunirse a propósito del ámbito cultual. La construcción **זבח**, «sacrificar» + **ל** + **רָצוֹן** se encuentra en dos sentencias: Lv 19,5; 22,29, ambas en el ámbito cultual con sufijo 2m. pl., indica que la finalidad del sacrificio es una relación con YHWH, como en los ya estudiados Lv 1,3 y 22,19.

Siempre en relación al culto, encontramos a Is 60,7. A Jerusalén, iluminada por la gloria de YHWH, llegan los pueblos con ofrendas para el altar del Señor. La sentencia **יַעֲלוּ עַל־רָצוֹן מִזְבְּחִי** es inusual aunque sintácticamente no imposible [73]. El verbo **יַעֲלוּ** es una forma ambigua. Morfológicamente puede ser imperfecto Qal o Hifil. Ambas formas pueden ser usadas en el ámbito cultual [74]. La preposición **עַל** en este contexto es rara pero es posible comprenderla con sentido de norma o conformidad [75]. Si se acepta la forma Hifil una traducción posible sería «Ellos ofrecerán en (de acuerdo a) **רָצוֹן** (¿lo que está en?) mi altar». De preferirse la forma Qal podría proponerse «Ellos subirán (de acuerdo a) **רָצוֹן** a mi altar» como traducción. El sentido no cambia mucho y puede, en efecto, evocar ambas posibilidades [76].

En Mal 2,13, el placer es metaforizado como un objeto poseído: EXPERIMENTAR PLACER ES TOMARLO (**לקח**).

En una serie de 11 textos, un determinado sujeto obtiene de alguna forma **רָצוֹן**, o —en una oración nominal— el sustantivo corresponde al sujeto o al predicado nominal. Entre los textos se encuentran diferentes construcciones. Se presentan acá en dos grupos. En primer lugar, el complemento directo de **פוק** («obtener») es **רָצוֹן**: Pr 8,35; 12,2; 18,22. En otras 8 ocasiones, se trata de oraciones nominales [77]. El análisis componencial permite establecer los siguientes contextos y un significado plausible.

72. Cf. la traducción de la BJ: «devra pour être agréé. . . ».

73. WESTERMANN, *Isaiah 40-66. A Commentary*, pág. 354 junto con algunas versiones lee **לרצון על** para desembarcar en la traducción «they come[up] with aceptance [on] my altar».

74. Según KOOLE, *Isaiah III, vol. 3*, pág. 233 la forma Hifil expresa la acción de un sujeto que realiza un sacrificio (cf. Is 57,6) mientas que en Qal la acción de alguien que se desplaza para llevar la ofrenda (cf. Is 57,7).

75. WALTKE y O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §11.2.13e citan como ejemplos Ex 24,8; Gn 20,4; Sl 89,48. No es necesario, pues, recurrir a la lectura **לרצון** para explicar el sintagma. Independientemente, OSWALT, *The Book of Isaiah, vol. 2*, pág. 534 n. 14 propone la misma interpretación de la preposición.

76. Es la opción de KOOLE, *Isaiah III, vol. 3*, pág. 232.

77. Pr 11,1.20; 12,22; 14,35; 15,8; 16,13.15; 19,12.

Contextos

Pr 8,35 Sabiduría personificada. Quien la encuentra, encuentra vida y obtiene רָצוֹן de YHWH. Quien la rechaza se daña a sí mismo.

Pr 12,2 El bueno obtiene רָצוֹן de YHWH.

Pr 18,22 Encontrar un mujer es encontrar la felicidad y obtener רָצוֹן de YHWH.

Pr 11,1 Para YHWH la piedra afinada [78] es (proporciona) רָצוֹן, en cambio la balanza adulterada es abominación (תּוֹעֲבָה).

Pr 11,20 Para YHWH el camino perfecto es (proporciona) רָצוֹן, en cambio un corazón torcido es abominación (תּוֹעֲבָה).

Pr 12,22 Quien es confiable (עֹשֵׂי אֱמוּנָה) es (obtiene) רָצוֹן de YHWH; en cambio es abominable (תּוֹעֲבָה) el de labios falsos.

Pr 14,35 El siervo prudente obtiene el רָצוֹן del rey; la furia para el que lo avergüenza.

Pr 15,8 La oración de los rectos es (proporciona) a YHWH רָצוֹן; en cambio, abominación (תּוֹעֲבָה) para YHWH el sacrificio de los malvados.

Pr 16,13 Los labios justos son (proporcionan) רָצוֹן de (a) los reyes.

Pr 16,15 El רָצוֹן del rey es como la lluvia/nube primaveral.

Pr 19,12 El רָצוֹן del rey es como rocío en la hierba.

Análisis componencial

Los enunciados de Pr 8,35; 12,2 y 18,22 mencionan la obtención de רָצוֹן como consecuencia del hallazgo de otro elemento (sabiduría, mujer); excepción hecha de Pr 12,2 pero allí es el bueno el que tiene posibilidad de encontrarlo. En los dos primeros enunciados se da una alternativa: o es רָצוֹן del Señor o es dañarse a sí mismo. Los enunciados de Pr 12,2; 11,1; 11,20; 12,22; 14,35; 15,8 y 16,13 asocian la experiencia placentera a un comportamiento ético relacionado con la justicia, el derecho o la confiabilidad de cara al otro. Finalmente, Pr 16,15 y 19,12 comparan רָצוֹן con un fenómeno climático que denota consuelo y agrado. En el caso de Pr 16,15, la lluvia o nube primaveral, la metáfora coloca de relieve el

78. Se refiere al contrapeso de la balanza, que permite medir adecuadamente, con justicia.

carácter causativo de la emoción placentera [79]. La expresión emocional del placer se ve reforzada por la expresión anterior: «en la luz del rostro del rey hay vida», que es una expresión corporal prototípica del placer, que se relaciona ya sea con la apertura de los ojos o con el enrojecimiento de la piel debido al aumento de la circulación sanguínea [80].

En Pr 19,12 la comparación con el rocío va de la mano con la contraposición a la rabia del rey (que es como el rugido del león). La metáfora proporciona un contraste intenso entre el ámbito teriomófico de la furia, asociada a la depredación, violencia y terror [81] y el ámbito del placer, visto como una fuerza natural positiva y benéfica [82].

En compañía del verbo **בקשׁ** Piel, «buscar», **רָצוֹן** aparece dos veces. Así, en Pr 11,27 refiere a la indagación intelectual, donde **רָצוֹן** —como complemento directo— es producto de un trabajo sapiencial [83]. En 2Cr 15,15, al contrario, **רָצוֹן** está precedido de la preposición **ב**: «Y con todo su gusto lo buscaron», que indica, más que instrumentalización la cualidad de la búsqueda que oscila entre lo voluntario [84] y lo fruitivo.

En el Sl 5,13 «como con un escudo, [tu] **רָצוֹן**, tú lo rodeas» [85]. La metáfora implica la representación del placer como un objeto. En efecto, visto como un escudo que cubre todo el cuerpo, el salmo concluye de esta forma uniendo dos temáticas dispersas en el poema. El placer de Dios

79. Según Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, pág. 326; McKane, *Proverbs. A New Approach*, págs. 488-489; Lelièvre, *Commentaire des Proverbes, vol. 2*, pág. 220 y Murphy, *Proverbs*, pág. 122, las lluvias primaverales (**מַלְקוֹשׁ**) marcan el ciclo agrícola que permite la cosecha en verano. La metáfora se combina con una metonimia (causa por efecto: las lluvias por la fertilidad que provocan) para evocar una emoción de tranquilidad y placer futuro). Sin perjuicio de lo anterior, la metáfora puede además colocar de relieve que el rey dispone de un poder de vida y de muerte (cf. v. 14: «El furor del rey es el mensajero de la muerte»; cf. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15-31*, pág. 22). En cualquiera de los casos, **רָצוֹן** es visto como una emoción positiva que tiene a su vez efectos concretos y placenteros sobre otros.

80. Cf. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, págs. 555-559.

81. Cf. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15-31*, págs. 105-106.

82. El rocío, además, se asocia con el amanecer, el inicio del día estival luego de un dormir (generalmente) reparador. Asimismo, el rocío coloca de relieve el aspecto nutritivo de la emoción ya que el rocío es fundamental para el crecimiento de la vegetación en verano (según McKane, *Proverbs. A New Approach*, pág. 531 y Murphy, *Proverbs*, pág. 143). Junto con ello, realza el aspecto extensivo de la emoción (el rocío se extiende en vasta superficie), en contraste con el carácter localizado y puntual del rugido del león. Este aspecto extensivo, sirve a representar el placer como un lugar amplio e inclusivo.

83. Nótese la concentración de vocabulario del conocimiento: **בקשׁ** Piel, «buscar»; **שׁחר**-2 Qal, «salir en búsqueda» y **דרשׁ** Qal, «buscar».

84. Cf. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen, vol. 1*, pág. 339.

85. Dahood, *Psalms, vol. 1*, pág. 36 agrega el sufijo a **רָצוֹן** por la asociación con **שִׁמְךָ**, «tu nombre» en el verso anterior.

con el hombre: v. 5 «a ti no te gusta (חפץ) el malvado» y la protección invocada frente al malvado en el v. 12.

En el Sl 30,6 el mismo verbo לין, «pernoctar» de la sentencia siguiente rige sendas proposiciones: «Por un instante habita en la cólera, por la vida en רָצוֹן», también comprensible metafóricamente, como se verá.

Sl 30,8 con el verbo עמד Hifil, «levantar»: «Señor en/con (ב) tu רָצוֹן levantaste mi montaña», tiene el sentido de hacer algo con una disposición mental o emocional positiva [86]. Este significado es proporcionado por la extensión metafórica de la preposición (ESTADOS SON LOCALIDADES), similar al Sl 30,6.

Del Sl 51,20, junto al verbo יטב Hifil, «hacer bien, beneficiar»: «Haz bien a Sión en/con (ב) tu רָצוֹן», pueden desprenderse las mismas interpretaciones. En sentido causativo [87], se encuentra el Sl 89,18: «Gracias a tu רָצוֹן haces levantar el cuerno (= victoria)». Por último, Pr 10,32: mientras que «los labios del justo conocen רָצוֹן», la boca del malvado conoce las perversidades (תַּהְפֻּכָה). El paralelismo [88] confirma el ámbito del reconocimiento y de la reciprocidad constructiva de רָצוֹן.

Usos sin verbo

En 16 ocasiones, רָצוֹן es usado sin verbo explícito. Tres de estos casos han sido analizados a propósito del constructo [89].

Con la preposición ל se encuentra en 5 ocasiones [90]. A este grupo hay que añadir, para la comprensión de su significado, 6 otras sentencias donde el verbo es explícito. Todos son usos cultuales, por lo que se remite acá al significado ya establecido.

Sin perjuicio de lo anterior, algunas precisiones respecto de estos textos pueden, todavía, indicarse. Ex 28,38 se trata de un objeto de oro (צִיץ) que Aarón debe llevar para que los israelitas que hayan cometido faltas sean agradables a YHWH y Lv 23,11 expresan la idea que la víctima será agradable en beneficio de los oferentes. En contraste, en Lv 22,21, Is 56,7 y Jr 6,20 se expresa más la idea de recepción placentera de la ofrenda.

Con preposición ב se encuentra sólo una sentencia: Gn 49,6. La variedad de traducciones alerta sobre la dificultad del pasaje: «a capricho» (BP), «dérèglement» (BJ), «frénésie» (TOB), «self-will»(JSB), «whim»

86. Cf. JENNI, *Die hebräischen Präpositionen, vol. 1*, pág. 348.
87. Cf. JENNI, *Die hebräischen Präpositionen, vol. 1*, pág. 117.
88. Entre los textos significativos puede verse: Dt 32,20 donde «perversidad» describe al pueblo, que volteándose a la idolatría, ha dejado de ser fiel y confiable para YHWH.
89. Se trata de Pr 14,35; 15,8 y Sl 69,14.
90. Ex 28,38; Lv 22,21; 23,11; Is 56,7; Jr 6,20.

(NRS), «passione» (CEI). El verso hace relación, con bastante probabilidad a Gn 34. La relación intertextual hace ver en רָצוֹן un carácter agresivo o vengativo: «de buena gana» podría decirse; sin que importe nada más que llevar a término esa gana [91].

Sin preposición רָצוֹן es usado en 7 sentencias: Pr 11,1.20; 12,22; 14,9; 15,8; 16,15; 19,12. En estos usos se aprecia la ausencia del ámbito cultual (salvo Pr 15,8). Por el contrario, es el ámbito de la aceptación placentera que viene puesto en evidencia (con excepción de Pr 15,8).

9.5. Dominios semánticos

La raíz, como se ha dicho ya, cubre un amplio espectro de la experiencia del placer, pese a ello, algunos campos son más notorios que otros.

Ya sea en la RELACIÓN CON DIOS o en las RELACIONES HUMANAS, puede encontrarse que רָצוֹן refiere al ámbito propiamente de la EMOCIÓN o un campo más complejo que podemos llamar ACEPTACIÓN del otro, o, mejor, RECONOCIMIENTO. Así mismo, algunos dominios especifican de manera más precisa el tipo de relación: BIENESTAR, BENEFICIO, APEGO, SALVACIÓN. Otros dominios matizan más finamente aún: PROTECCIÓN, EMOCIÓN AGRESIVA. En fin, otros dominios aparecen más alejados de la experiencia emocional, aunque el análisis demuestra que su desvinculación es inadecuada y teológicamente distorsionante: CULTO, AROMA, VOLUNTAD.

Puede apreciarse, a manera de síntesis, que esta raíz indica no sólo el placer en tanto que experiencia emocional sino también sus consecuencias como el apego o la acción favorable hacia la presencia del otro que se experimenta como agradable y placentera. Esta amplitud puede incluso llegar a extenderse hasta los usos típicamente cultuales, para los cuales los traductores suelen proponer palabras en el dominio semántico de lo ACEPTABLE. Para la comprensión inmediata del texto esto puede

91. Sobre la relación entre Gn 49,6 y Gn 34: SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*, pág. 267; VON RAD, *Genesis. A Commentary*, pág. 221, aunque para este último los textos vienen de tradiciones diferentes; véase también WENHAM, *Genesis 16-50*, pág. 474. Con más matices, HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, pág. 651, encuentra la conexión posible pero un poco problemática. Según MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, Gn 49,6 alude efectivamente a Gn 34. Argumenta el autor: (1) sólo en estos dos textos Simeón y Leví aparecen juntos; (2) la conexión temática (la violencia) es también evidente; (3) sin Gn 34, sería incomprensible Gn 49,7. Sin embargo, para este autor la relación es compleja. Macchi distingue en Gn 34 al menos dos autores. El primero sería responsable de una visión negativa de la treta llevada a cabo por Simeón y Leví y habría compuesto gran parte de Gn 34,1-26 y Gn 49,6-7. Otro, queriendo rehabilitarlos, compone Gn 34,27-31 más 35,5-7b.13b con el objetivo de fortalecer una posición contraria a los matrimonios mixtos en época postexílica. Gn 49,6-7 es una lectura contraria de un grupo que defiende la existencia de ese tipo de uniones.

ser adecuado, pero el ámbito de lo aceptable puede llegar a enmascarar y suprimir el ámbito de lo FRUITIVO, sobretodo en culturas donde estos dominios no aparecen necesariamente próximos. Parece apropiado insistir en quitar el peso aparatoso y grandilocuente de traducciones como «favor» y más aún el de «voluntad». Este recorrido por la raíz llama a no ocultar el carácter fruitivo en cualquiera de sus dominios semánticos.

La proposición del dominio semántico AROMA no puede ser más que marginal e hipotética. No puede postularse para este dominio que sea la experiencia básica que sustenta el desarrollo hacia otros dominios. Desde el punto de vista cognitivo, la experiencia básica referida por la raíz es seguramente el bienestar de estar con el otro, lo que es ya una elaboración. La etimología no entrega mayores datos al respecto [92].

9.6. Metáfora y metonimia

El análisis presentado permite apreciar una rica serie de metáforas y metonimias. Son las construcciones con el sustantivo que aportan la mayor cantidad de enunciados.

Metáfora

- **רָצוֹן** ES PROTECCIÓN: Sl 5,13: «Como un escudo **רָצוֹן** nos rodea».

- ESTADOS EMOCIONALES SON UNA ETAPA EN UN TRAYECTO. Esta metáfora es dependiente de otras dos: LA VIDA ES UN VIAJE y EMOCIONES SON UN ESPACIO DELIMITADO Y HABITABLE: Sl 30,6: «Por un instante habita en la cólera, por un instante en **רָצוֹן**» [93]. También Sl 30,8: «Señor en tu **רָצוֹן** levantaste mi montaña» [94].

- LA EMOCIÓN ES UNA FUERZA FÍSICA (MILITAR): Sl 89,18: «Con tu **רָצוֹן** haces levantar el cuerno (de victoria)».

- **רָצוֹן** ES UNA FUERZA NATURAL: Pr 16,15; Pr 19,12 [95].

- **רָצוֹן** ES UN NUTRIENTE (DIVINO): Sl 145,16: «Abres tu mano y satisfaces con/al **רָצוֹן** a/de todo viviente»; Dt 33,23.

92. LÓPEZ PEGO, «Evolución del significado de ΘΕΛΗΜΑ, "voluntad" del Antiguo al Nuevo Testamento», pág. 321.

93. Se agrega, para la comprensibilidad de la frase el verbo **לין**, «pernoctar, habitar» que aparece más adelante en el texto.

94. En el caso que la preposición no se comprenda como instrumental.

95. Ver el análisis de Pr 16,15; 19,12 en la página 102.

- Objetivos son objetos deseados donde objetivos logrados son objetos poseídos: Pr 8,35: «Quien me encuentra, encuentra la vida y halla el רָצוֹן del Señor». Así también Pr 11,27; 12,2; 18,22; Sl 5,13. Posiblemente de la misma manera Mal 2,13.

- la emoción compartida es un objeto entre dos personas: Pr 14,9: «Entre los justos hay רָצוֹן».

Metonimia

- La parte por el todo: Sl 147,10: «No le gustan (a yhwh) el músculo del hombre».

- Resultado de la acción por la acción: Sl 69,14: «tiempo de gozo» [96]; Is 49,8; 58,5.

- Característica de la persona por la persona: Dt 33,16.

- la emoción por los efectos de la emoción: Pr 16,15 «Su רָצוֹן (del rey) es como lluvia primaveral»; Pr 19,12: «Su רָצוֹן (del rey) es como el rocío sobre la hierba». El sentido de fuerza se mantiene, aunque no metafóricamente, en Sl 44,4.

Las metáforas y metonimias implicadas permiten realizar, a nivel cognitivo, trabajos complejos de conceptualización. Esas elaboraciones cognitivas permiten posteriormente la expresión literaria de elementos antropológicos complejos, cuestión que se verá en el análisis de la puesta en escena de los relatos.

Hemos concedido un espacio considerable a la metáfora El descanso sabático es placer. Los textos analizados a propósito de la raíz רצה-2 se explican en este sentido [97]: Lv 26,34a.b; 26,43a; 2Cr 36,21. Esta metáfora se encuentra narrativamente muy unida a el descanso sabático es dar libertad, como se ha pertinentemente explicado en su lugar [98]. Esta metáfora es un buen ejemplo de interrelación entre metáfora y metonimia. En efecto, se genera a partir de metáfora de base que liga descanso sabático es libertad donde ésta se relaciona metonímicamente con placer. El placer es visto, así, como un efecto de la libertad aportada por el descanso sabático. Es importante comprender que el placer no es únicamente un atributo del sábado, sino que éste es comprendido prototípicamente como placer según el modelo central [99].

96. Véase el detalle del análisis de estos textos en página 96.
97. Véase más arriba en página 88.
98. Véase más arriba en 9.3, en la página 88.
99. Ver página 75.

Capítulo 10

La raíz חפץ

En las líneas siguientes se da cuenta del resultado de los análisis sintácticos y metafóricos sobre la raíz hebrea חפץ. Será preciso realizar una distinción entre el corpus construido a partir de los enunciados verbales y el corpus establecido a partir de los enunciados nominales. Esta división se debe a que cada corpora responde a modelos metafóricos distintos.

El verbo aparece aproximadamente 85 veces, siempre en Qal. En cuanto a la distribución, es más frecuente en los salmos (23x), en el conjunto narrativo Gn-2Re (17x, de los cuales sólo 5x en el Pentateuco) y en Isaías (12x). De los 7 usos en el libro de Ester, 6 corresponden casi al mismo sintagma en la escena donde se preparan y se rinden honores a Mardoqueo. Es más frecuente en la poesía (53x) que en la narrativa (29x) y que en los textos legales (3x). Así también, es más común en las frases afirmativas (64x) que en las negativas (21x). El sustantivo חֵפֶץ aparece 38 veces, de las cuales 29 corresponden a usos en poesía y 9 en textos narrativos. En los usos poéticos, 12 son en la literatura sapiencial, 13 en textos proféticos y una vez figura en un poema inserto en una narración.

10.1. Régimen sintáctico del verbo

El verbo presenta varios tipos de sujetos. Con alta frecuencia, se encuentra un personaje divino (36x): יהוה (28x) [1], אֱלֹהִים (4x) [2], יהוה אֱלֹהִים (4x) [3], אֵל en una ocasión (Sl 5,5). También es notorio como sujeto מֶלֶךְ,

1. Jue 13,23; Nm 14,8; 1Sam 2,25; 2Sam 15,26; 22,20; Is 42,21; 53,10; 55,11; 56,4; 62,4; 65,12; 66,4; Jr 9,23; Ez 18,23.32; 33,11; Jon 1,14; Mal 2,17; Os 6,6; Pr 21,1; Sl 18,20; 22,9; 35,27; 37,23; 40,7; 41,12; 135,6;147,10.
2. Sl 51,2.8.18; 115,3.
3. 1Re 10,9; 2Cr 9,8; Is 1,11; Miq 7,18.

«rey» (10x)[4]. De la misma forma, אִישׁ, «humano, hombre» (4x)[5] representa un uso relevante, aunque menos importante que los anteriores. Así también נֶפֶשׁ (2x)[6]. Con sujeto indeterminado ocurre 4x[7].

Algunos sujetos son nombrados por su categoría: רְשָׁעִים, «malvados» (Job 21,14)[8], עֲבָדִים, «servidores» (Neh 1,11), כְּסִיל, «necio» (Pr 18,2), גֹּאֵל, «pariente, responsable» (Rut 3,13)[9] y los enemigos o agresores del salmista[10]. Hay personajes colectivos: עַם, «pueblo» (3x)[11] «los medos» (Is 13,17), «los israelitas»[12], «el resto de Israel» (Jr 6,10).

Varios nombres propios: Jonatán (1Sam 19,1), Siquem (Gn 34,19), Elihu (Job 33,32), Job (Job 13,3), Salomón (1Re 9,1) y Nabot (1Re 21,6).

En tres ocasiones el sujeto se identifica con el hablante poético del salmo[13]. En todos los casos anteriores, el sujeto es un ser animado. En el *Cantar de los cantares*, tres veces el sujeto es אַהֲבָה, «amor»[14].

En cuanto al género del sujeto, sólo 5 veces el sujeto del verbo es femenino, aunque en ninguno de los casos se trata de una mujer: en dos casos[15] es נֶפֶשׁ y los tres textos del *Cantar* que acabamos de aludir.

En cuanto a los objetos, la preposición ב suele introducir el motivo u objeto del placer en 37 de los casos. Los objetos pueden ser variados[16]: «un censo» (2Sam 24,3, sujeto: David), la mención genérica del «servicio a Dios» (1Cr 28,9, sujeto: נֶפֶשׁ), «el hablar superfluo» (Pr 18,2, sujeto: «necio» [כְּסִיל]) o simplemente «el mal» (Mal 2,17, sujeto: יהוה). Tres personajes masculinos son nombrados: David[17], Salomón (1Re 10,9‖2Cr 9,8, sujeto: יהוה) y Joab (2Sam 20,11)[18]. Dos personajes femeninos son indicados como objetos: Dina (Gn 34,19, sujeto: Siquén) y una mujer

4. 1Sam 18,22; 2Sam 24,3; Est 2,14; 6,6.7.9.11; Qo 8,3. Nótese, sin embargo, que en Est 6 se trata del mismo sintagma con algunas variaciones.

5. Dt 25,7.8; Sl 34,13; 112,1. En el *Deuteronomio* se trata de un varón, en el libro de *Salmos* puede tratarse del ser humano genérico.

6. 1Cr 28,9; Is 66,3.

7. 2Sam 20,11; 1Re 13,33; Job 9,3; Sl 111,2.

8. El sujeto está explícito en el v. 7.

9. El sujeto explícito en el v. 12.

10. Sl 40,15; 70,3; 109,17.

11. Is 58,2 (sujeto en v. 1: el paralelismo permite suponer que el sujeto es también «casa de Jacob», Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew, vol. 3*, pág. 287); Jr 42,22 (El sujeto se encuentra explícito en el v. 8, en la introducción al discurso); Sl 68,31.

12. Dt 21,14; Mal 3,1.

13. Sl 40,9; 73,25; 119,35.

14. Ct 2,7; 3,5; 8,4. Se trata siempre del mismo sintagma.

15. Is 66,3; 1Cr 28,9.

16. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen, vol. 1*habla de «Beth de afinidad».

17. 1Sam 18,22 (sujeto: el rey Saúl); 19,1 (sujeto: Jonatán); 2Sam 22,20 (sujeto: יהוה); 15,26 (sujeto: יהוה).

18. El sujeto es מי e interpretamos la frase como «¿Quién está de la parte de Joab?».

perteneciente al harem de Asuero (Est 2,14, sujeto: Asuero). Una tercera mujer como objeto aparece en un texto legal (Dt 21,14, sujeto: varón indeterminado). En estos últimos tres casos el sujeto es siempre un varón. Como se ha indicado anteriormente, el objeto puede ser un personaje colectivo: la «asamblea de Israel» (Nm 14,8, sujeto: **יהוה**) o el hablante de un salmo (Sl 18,20; 22,9; 41,12, sujeto: **יהוה**).

También se encuentran elementos físicos: la ciudad de Jerusalén/Sión (Is 64,2, sujeto: **יהוה**). Bajo negación aparece «el oro» (Is 13,17, sujeto: medos) y «la tierra» (Sl 73,25, sujeto: salmista).

En múltiples ocasiones el placer se dice de sustantivos con un cierto grado de abstracción o se refieren a comportamientos más o menos generales. En forma afirmativa encontramos «los mandamientos del Señor» [19], «el honor» [20] y paradojalmente «lo detestable» (**שִׁקּוּץ**) (Is 66,3, sujeto: **נֶפֶשׁ**). En Jr 9,23 tres elementos se enumeran: **חֶסֶד**, **מִשְׁפָּט** y **צְדָקָה**. Bajo la forma de negación convergen: «bendición» (Sl 109,17, sujeto: agresores del salmista), «conocimiento» (Pr 18,2, sujeto **כְּסִיל**), «palabra del Señor» (Jr 6,10, sujeto: resto de Israel), «la fuerza/brío del caballo» (Sl 147,10, sujeto: **יהוה**) [21], «la muerte» (Ez 18,32; 33,11 donde el sujeto es **יהוה**).

En un caso el verbo se construye con la preposición **לְמַעַן** (Is 42,21). El versículo puede comprenderse como una oración compleja donde **לְמַעַן** funcionaría como conjunción: la frase tendría un rol causativo. El verbo se relacionaría directamente el imperfecto siguiente (agrandar): «YHWH está alegre a causa de su justicia; hace crecer la Torah y la hace esplendorosa». En este caso la justicia motiva el querer engrandecer la Torah. Otra forma de comprender el versículo es leer **לְמַעַן** como verdadera preposición, en este caso, los acentos masoréticos pueden respetarse mejor y la segunda parte del verso tendría autonomía sintáctica: «El Señor goza, en vista de su justicia, engrandecer la Torah. . . » [22].

El verbo puede formar sintagmas con la preposición **ל** + infinitivo constructo con varios verbos, a saber: **בוֹא**, «ir», **גור**, «emigrar» en Jr 42,22; **ירא**, «temer» en Neh 1,11; **עשׂה**, «hacer» en 1Re 9,1 y Sl 40,9; **מות** «morir» [23]; **ריב**, «entablar pleito» en Job 9,3; **גאל**, «rescatar» en Rut 3,13; **לקח**, «tomar» en Dt 25,7.8.

19. Sl 119,35 donde el sujeto es el salmista y 121,1 donde el sujeto es indeterminado personal.

20. Est 6,6.7.9.11 donde el sujeto es siempre el rey.

21. El contexto indica que se trata una metáfora en el dominio de la violencia.

22. El versículo es, en todo caso, complejo desde el punto de vista textual. La interpretación es una encrucijada compleja. Véase KOOLE, *Isaiah III, vol. 1*, págs. 271-273, en quien nos basamos para nuestra propuesta.

23. Jue 13,23; 1Sam 2,25.

En cuatro casos el infinitivo sigue al verbo sin preposición: דכא, «quebrar» (Is 53,10), «conocer (ידע) los caminos del Señor» [24] y יכח, «replicar» (Job 13,3). La construcción permite que la acción expresada por el verbo en infinitivo sea comprendida en el ámbito tanto del deseo de realizar algo como el de encontrar placer en ello [25]. En los casos donde la negación está presente, esta relación es bastante evidente [26].

El verbo se puede combinar con otros verbos en frases complejas. Cinco veces se asocia con עשׂה, «hacer». Corrientemente se suele traducir חפץ en estas sentencias con un sentido similar al modal [27]: «Todo lo que quiere lo hace» [28]; «Hace como quiere» (Jon 1,14) y «Hacer lo que quiero» (Is 55,11).

Tres veces con בחר, «escoger» [29], es decir «escoger/no escoger lo que agrada». Una vez con נטה Hifil, «conducir, dirigir» (Pr 21,1) que podría traducirse «dirige adonde quiere» [30]. En los usos anteriores nuestro verbo constituye el predicado de la frase objetiva introducida con אֲשֶׁר [31]. En Job 33,32 el verbo expresa enfáticamente el deseo de realizar la justicia. En 1Re 21,6 como prótasis: «si lo prefieres», «si te es más placentero». En 1Re 13,33 la falta del relativo no impide comprender la frase con un matiz caprichoso: «A quien quería consagraba (מָלֵא) y llegaba a ser sacerdote de altozano». El sintagma מלא את־יד es corriente con este sentido de «consagrar» [32]

Sin preposición, el verbo se comporta introduciendo el objeto de la misma forma que en los casos que lo hace con la preposición ב. La principal diferencia estriba en que en esta construcción casi no encontramos personas cumpliendo el rol de objeto de placer [33]. Esta construcción toma los objetos siguientes: «mal» (Sl 40,15; 70,3), «misericordia» (Os 6,6; Miq 7,18.), «conocimiento de Dios» (Os 6,6), «cercanía de Dios» (Is 58,2), la paz del siervo del Señor (Sl 35,27), «caminos del Señor»

24. Is 58,2; Job 21,14.

25. Cf. Botterweck, «חָפֵץ», pág. 98.

26. Ver sobre todo el libro de Rut que está en el dominio semántico del matrimonio y que explota precisamente la conveniencia de rescatar o no a Rut.

27. Cf. Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §113l, n. la construcción חפץ + verbo como matiz modal de voluntad. La comparación de Rut 3,13 y Rut 4,4 puede ser una pista para afirmar que la modalidad no carece de importancia cuando se trata de la expresión de emociones.

28. Qo 8,3; Sl 115,3; 135,6.

29. En afirmación Is 56,4; en negación Is 65,12; 66,4.

30. Más abajo, durante el análisis de las metáforas, se propondrá una comprensión ligeramente distinta de estos enunciados.

31. Pensamos que de la misma forma podemos entender Ct 2,7; 3,5; 8,4, dándole claro sentido erótico a los verbos que acompañan el juramento: cf. Morla, *Poemas de amor y de deseo: Cantar de los cantares*, págs. 151-152.

32. Cf. Ex 28,41; 29,33; Lv 8,33; 16,32; 21, 10; Jue 17,5.

33. Con la salvedad de Sl 5,5; Is 58,2 y Mal 3,1.

(Sl 37,23); «obras del Señor» (Sl 111,2), «guerra» (Sl 68,31), «verdad» (Sl 51,8), «mensajero de la alianza» (Mal 3,1), «vida» (Sl 34,13). En forma negativa únicamente dos textos: «malvado» (Sl 5,5) y «muerte» (Ez 18,23).

En siete ocasiones, la construcción se presenta en el domino semántico del culto, introduciendo como objeto algún elemento de sacrificio: עֹלָה, «holocausto» (Sl 51,21) y זֶבַח, «sacrificio» (Sl 51,21). Bajo la forma de negación: «sacrificio» (Sl 40,7; 51,18), «sangre de novillo» y «cordero» (Is 1,11) y מִנְחָה, «ofrenda» (Sl 40,7).

En síntesis, en lo que al corpus verbal se refiere, el sujeto del placer en tanto que expresado con חפץ puede ser o bien un personaje divino, en cuyo caso siempre es el Dios de Israel [34]; o bien puede ser una persona o un grupo de personas. Incluso en los casos donde el sujeto es נֶפֶשׁ o אַהֲבָה, se trata de elementos que refieren a personajes humanos. En el caso de אַהֲבָה, bien podría tratarse de una personalización del amor, lo que no es extraño en la literatura erótica y amorosa. La experiencia del חפץ, si así pudiera llamarse, es una experiencia de relación humana y divina en el ámbito del placer, del erotismo y de la lealtad [35].

En cuanto a la relación de género, la raíz en general prefiere la expresión en lo masculino. Tampoco abundan mujeres como objetos del verbo. De hecho, entre los personajes que son objetos del verbo el más frecuente es David. David es objeto del placer de Dios (2Sam 22,20) y motivo de la acción salvífica de éste. Lo es también de Saúl (1Sam 18,22) y de Jonatán especialmente (1Sam 19,1). Cuando actores masculinos y femeninos aparecen en juego se trata sea de las condiciones para el matrimonio en el *Deuteronomio* o del amor erótico en el *Cantar de los cantares*. En resumen, la raíz expresa el ámbito emocional positivo de la relación con el otro. Su negación equivale al rechazo del otro y su afirmación al reconocimiento del otro en cuanto tal. Véase Sl 18,20 donde la imagen de nacimiento es elocuente; también los usos en Est 6 tienen relación con esta dimensión humana del reconocimiento.

Encontramos significativo para la investigación sobre la expresión literaria del placer una serie de salmos donde el hablante cumple el rol de sujeto o de objeto. En el primer caso, el hablante encuentra placer en la relación con Dios. Esta relación se expresa como una realización del רצה de Dios (Sl 40,9) [36] o como el caminar por los senderos de los mandamientos de YHWH (Sl 119,35). En el segundo caso, el hablante del salmo es el objeto del placer de YHWH (Sl 18,20; 41,12).

34. Incluso en Sl 5,5 el contexto (v. 4) lo indica.
35. Cf. Nm 14,8; 2Sam 20, 11.
36. Véase el análisis del Sl 40,9 en la página 99.

En estos textos, la experiencia del placer está, en parte, a la base del nacimiento del texto mismo. Es decir, la experiencia es algo que pide ser tematizado en cuanto poesía, es una experiencia relevante y profunda de sentido que busca la forma de constituirse en escrito. La existencia del salmo 18 es interesante desde esta perspectiva. El hablante del salmo, David, ha sido salvado de las manos de sus perseguidores. Dios lo ha puesto a salvo, dice y enuncia el v. 20. Se trata de una descripción de la acción de Dios que generalmente los comentarios tratan como una intrusión bélica de YHWH [37]. Sin pretender negar la imagen bélica, nos parece que la reacción de YHWH puede ser también leída en el trasfondo del amor pasional, es decir, de la relación erótica [38]. Al menos es eso lo que el v. 20 propone. La traducción «me salvó porque me *ama*» desvía el sentido de la frase.

10.2. Metáfora y corpus verbal

Un primer esquema es útil para explicar los enunciados verbales. Se trata del esquema que relaciona el dominio de las emociones con el dominio de la fuerza física. Este modelo ha sido aplicado por Zoltán KÖVECSES al ámbito de las emociones [39]. Luego de describir brevemente la teoría de fondo, se presentará una adaptación del modelo que comprenderá una serie de varios sub-esquemas bajo los cuales, finalmente, se clasificarán los enunciados metafóricos.

El placer como fuerza

Como se ha dicho, la conceptualización del placer en el corpus verbal de חפץ responde a una manera más general de ver el mundo emocional. En concreto, se trata del recubrimiento parcial entre el ámbito de la dinámica de fuerzas y el ámbito de las emociones [40]. KÖVECSES, estudia la categorización de las emociones como fuerzas físicas. Este autor se

37. SCHAEFER, *Psalms*, pág. 42.

38. En efecto, el placer y la cólera pueden manifestarse de forma similar y, por tanto, tematizarse lingüísticamente de la misma manera. Véase, para más detalles, en la sección 8.2, en la página 79.

39. KÖVECSES, *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, págs. 61-86. En vista a la descripción, aquí nos contentamos con lo esencial para la comprensión de los textos bíblicos tratados.

40. Este recubrimiento parcial ha sido ya practicado en la teoría psicológica. Recuérdese, ante todo, algunos conceptos de la psiquis freudiana: *represión*, *distención*, *resistencia*, *equilibrio-desequilibrio*, *sublimación*, etc. (Cf. TALMY, *Toward a Cognitive Semantics, vol. 1*, pág. 410).

basa en el esquema «force-dynamics», planteado por Leonard Talmy [41]. En breve [42]:

> Lexical items involved in this way refer not only to physical force interactions but, by metaphoric extension, also to psychological and social interaction, conceived in terms of psychosocial 'pressures'. In addition, force-dynamic principles can be seen to operate in discourse, preeminently in directing patterns of argumentation, but also in guiding discourse expectations and their reversal.

Kövecses proporciona algunos ejempos [43]:

- «Circumstances *drove* him to commit suicide».
- «I *pushed* him into washing the dishes».
- «The news *sent* the crowd *into* a frenzy».
- «Fear *ruled over* her».
- «Love *makes* the World *round*».

El patrón de fuerzas planteado por Talmy y adoptado por Kövecses puede ser resumido de la siguiente forma [44]:

- La fuerza es ejercida por un *agonista*; la fuerza que se le opone es un *antagonista*.
- Las fuerzas se manifiestan en dos tendencias: *hacia el movimiento* o *bien hacia el reposo*.
- La fuerza que logra prevalecer contra la otra es más *intensa*, mientras que la otra es más *débil*.
- El resultado del encuentro de fuerzas es el *movimiento* o *reposo*.

En base a ese patrón, pueden plantearse cuatro modelos de representación lingüística [45]:

41. En Talmy, *Toward a Cognitive Semantics, vol. 1*, el autor dedica el capítulo 7: «Force Dynamics in Language and Cognition» (págs. 409-470) al estudio del tema. Kövecses se basa, en todo caso, en un trabajo anterior de Talmy publicado en 1988.
42. Talmy, *Toward a Cognitive Semantics, vol. 1*, pág. 409.
43. Kövecses, *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, pág. 53.
44. Talmy, *Toward a Cognitive Semantics, vol. 1*, págs. 413-415.
45. Talmy, *Toward a Cognitive Semantics, vol. 1*, págs. 413-415

1. El agonista con una tendencia al reposo se opone a un antagonista más fuerte que impone su fuerza hacia el movimiento (= causalidad): «The ball kept rolling because of the wind blowing on it» [46].

2. El agonista con una tendencia al reposo se opone a un antagonista más débil, por lo tanto, el agonista impone su tendencia al reposo (= concesión): «The shed kept standing despite the gale wind blowing against it» [47].

3. El agonista con tendencia al movimiento es más fuerte que el antagonista que se le opone, resultando movimiento (=concesión): «The ball kept rolling despite the stiff grass» [48].

4. El agonista tiene una tendencia al movimiento, pero el antagonista es más fuerte y bloquea el movimiento (=causalidad): «The log kept lying on the incline because of the ridge there» [49].

Aplicar este esquema al mundo emocional es una idea que surge del mismo Talmy. El autor alude a «want» con el siguiente ejemplo: «He wants to open the window». Entonces, *wanting*, como en el ejemplo, es concebido «in terms of a kind of psychological "presure", "pushing" toward the realization of some act or state» [50].

Aplicación del modelo al mundo emocional del placer

Aplicado a las emociones, el agonista es el sujeto (*self*). El antagonista es la emoción misma, experimentada como una fuerza sobre el sujeto o sobre su cuerpo. La atribución del rol agonista al sujeto que experimenta la emoción depende del hecho que el sujeto espera mantener el control sobre sus emociones. Por ejemplo, un sujeto puede experimentar la cólera como una presión interna. La expresión lingüística puede metaforizarse usando palabras como «explotar», «estar lleno de», «estar sobrepasado», «estar desbordado», «no aguantar más», etc. El producto del encuentro entre agonista y antagonista seguiría el esquema descrito. El resultado de la acción puede ser representado como control sobre la emoción o, por el contrario como comportamiento causado por la emoción. Adicionalmente, la emoción puede causar otra emoción. Por otro lado, la emoción puede percibirse como causada por un evento o comportamiento externo. En base a este esbozo, la emoción se comprende en

46. «El balón continuó rodando porque el viento sopla sobre él».
47. «El cobertizo se mantuvo en pie pese al vendaval que soplaba contra él».
48. «El balón se mantuvo rodando pese a la rigidez del césped».
49. «El tronco se mantuvo en la pendiente a causa del montículo».
50. Talmy, *Toward a Cognitive Semantics, vol. 1*, pág. 430.

un esquema causal. Un diagrama resumiría esta situación de la siguiente forma:

Causa de la emoción → Emoción → Respuesta.

A partir de este esquema, pueden plantearse diferentes patrones, que podrían ayudar a cernir el dominio de expresión de **חפץ**. Podemos decir que existen 4 patrones básicos que, luego, pueden combinarse entre sí para representar otros cuatro patrones complejos.

Patrón			
A	Emoción	→	Comportamiento
B	Comportamiento	→	Emoción
C	Emoción	→	Evento
D	Evento	→	Emoción

Es de notar que los patrones B y D corresponden a la relación inversa de los esquemas A y C, respectivamente. Estos cuatro esquemas, a su vez, pueden conformar otros más complejos, a saber:

Patrones					
B+A	Comportamiento	→	Emoción	→	Comportamiento
C+D	Emoción	→	Evento	→	Emoción
D+Emoción	Evento	→	Emoción	→	Emoción

En relación al estudio de la extensión metafórica del corpus-**חפץ**, un primer sub-modelo puede representarse como: *emoción → comportamiento.*

Por otra parte, en una serie de enunciados la respuesta a la emoción puede comprenderse como un verdadero evento, por lo que se considera como variante: *emoción → evento.*

Otros dos esquemas corresponden a la dirección inversa, es decir: *comportamiento → emoción* y *evento → emoción.*

Finalmente, el caso de los enunciados sobre el culto será visualizado de forma especial, aunque formando parte de un esquema mayor:

Evento (comportamiento)	→	Emoción	→	Comportamiento
Culto (ofrenda, etc.)		Gustar		Aceptar
		No gustar		Rechazar

En lo que sigue, se aplicarán estos modelos a la expresión lingüística del placer mediante el aspecto verbal de la raíz **חפץ**.

Patrón A: emoción → comportamiento

En Gn 34,19, Siquem ejecuta con prontitud la condición propuesta por los hijos de Jacob para que pueda tomar a Dina como esposa: «Y no tardó (אחר Piel) el joven en hacer lo dicho, porque le gustaba la hija de Jacob», señala el narrador. La metáfora EMOCIÓN ES FUERZA FÍSICA está a la base del movimiento del personaje [51].

Una estructura similar presenta el Sl 119,35: «Hazme caminar por la senda de tus mandamientos, porque me gustan», pero se construye sobre la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE: el placer que experimenta el sujeto solicita el comportamiento determinado de YHWH. El placer, acá, es necesariamente una experiencia previa, no causada por YHWH sino que es el resultado de la experiencia. En términos concretos la metáfora del salmo es LA VIDA BAJO LOS MANDAMIENTOS DE YHWH ES UN VIAJE PLACENTERO que revela el esquema MANERAS DE CAMINAR SON MANERAS DE VIVIR [52]. De forma similar se lee en Is 58,2: «y a mí, día a día, ellos buscan; conocer mis caminos les gusta», donde el placer es impulso para discernir el camino [53]. En estos tres textos, es evidente que la experiencia del placer es convocada para comprender la relación con YHWH, es decir, es la experiencia corporal del placer que sirve de base para conceptualizar una ética y una espiritualidad del seguimiento. Adicionalmente, Job 21,14 conjuga el seguimiento con la adhesión, de manera inversa o negativa.

Un caso interesante, tanto desde el punto de vista bíblico como lingüístico, es Nm 14,8: «Si (אִם) YHWH tiene placer en nosotros, entonces (וְ) él nos llevará hacia ese país y nos lo donará». El tópico EMOCIONAL se relaciona con el tópico ACCIÓN-COMPORTAMIENTO de forma que el lector puede comprender una relación de causa y efecto. En este caso, la emoción impulsa un comportamiento de YHWH: mover y dar [54]. Esta metáfora puede presentarse bajo la forma sintáctica de una oración con-

51. En efecto, el sentido de la raíz אחר en Piel es tanto espacial («retener») como temporal («demorar»). Gn 24,56 ejemplifica bien la extension de un dominio a otro. De hecho, el tiempo es corrientemente metaforizado en términos de espacio: «de cara al futuro», «hay hombres que ven lejos en el futuro», etc. Son metáforas que se construyen en términos espaciales para hablar del tiempo (Véase nuestro VAN TREEK, «Le temps eschatologique dans l'évangile de Jean»).

52. En estas coordenadas se encuentra Is 66,4: «Escogen sus propios caminos y ellos mismos gozan con sus horrores (שׁקץ)». El texto parece un sarcasmo agudo: privándose de la compañía placentera de YHWH, no queda otra que «gozar» de lo que causa horror.

53. El segundo sintagma se encuentra, en negativo, en Job 21,14.

54. Placer y movimiento se manifiestan también en Jr 42,22.

dicional ya que la condición (si $p \rightarrow q$) requiere que p tenga una función de topicalización sobre q que es el mecanismo propio de la metáfora [55].

La relación entre placer y movimiento es estrecha. Ante todo, el movimiento es una acción motora básica para conseguir prácticamente cualquier interacción con el medio y, por supuesto, para obtener experiencias placenteras. En suma, el placer suele estar entorchado con comportamientos físicos intensos y agitados. El sistema motor, en efecto, trabaja intensamente en los casos prototípicos de placer como el sexo, el baile, el canto, la ejecución musical, el deporte [56]. A partir de esta experiencia psicomotora de base, placer y movimiento quedan unidos socio-cognitivamente.

Tanto Dt 21,14 como Dt 25,7 responden a este modelo. La ausencia de placer condiciona el comportamiento en relación a la mujer. La sintaxis de los textos es, en todo caso, diferente. En el caso de Dt 25,7, es posible considerar el verbo **חפץ** como modal [57]. De hacerlo de esta forma, el argumento no pierde fuerza, puesto que la modalidad lógica es también una extensión metafórica a partir de la experiencia de la dinámica de fuerzas [58].

Jue 13,23 corresponde a una frase condicional que enlaza de manera causal la emoción placentera y diversos comportamientos por parte del mensajero que visita a los futuros padres de Sansón. De forma similar Rut 3,13 y 2Sam 15,26 relacionan la presencia de la emoción con un comportamiento parecido que puede caracterizarse como adhesión y, en el caso de Est 2,14, como verdadera atracción.

El Sl 73,25: «¿Quién para mí en los cielos, contigo no gozo en la tierra» es una expresión que resalta dos elementos prototípicos del placer: apego y protección. El apego es evocado en el verso mismo si se considera de forma aislada: **מִי־לִי** al inicio del verso es implícitamente contestado en la segunda parte **עִמָּךְ**. Pero el v. 25 es también una contestación al v. 9, donde el merismo cielo/tierra está al servicio de la

55. Cf. Sweetser, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, especialmente el quinto capítulo: «Conditionals».

56. Existe una escala (*The Physical Activity Enjoyment Scale, PACES*), que sirve para medir y estudiar la relación entre actividad física y diversión. La relación entre placer y actividad física ha sido establecida positivamente por estudios científicos recientes: Motl y col., «Measuring Enjoyment of Physical Activity in Adolescent Girls», pág. 116: «[En]joyment may be more strongly related to maintenance of physical activity because it is a proximal influence of behavior and provides an immediate reinforcement for being physically active».

57. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, pág. 313 traduce: «And if the man does not wish to take [**ואם־לם יחפץ האיש לקחת**] his sister-in-law. . . ».

58. Esta relación ha sido mostrada, en la lengua inglesa, por Sweetser, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, págs. 49-75, con el mismo modelo de Talmy.

descripción del peligro [59]: «Ponen en el cielo su boca y su lengua camina en la tierra». Desvincular estos dos elementos produce un espiritualismo desencarnado [60].

En algunos casos, la emoción puede tomar un matiz agresivo. Esto es explicable mediante el modelo de KÖVECSES que hemos descrito. La intensidad de la fuerza puede causar daño sea al agonista o al medio externo, por ejemplo, en el caso de una reacción violenta luego de una contención emocional ineficaz. Es el caso de Is 53,10: «YHWH quiso aplastar, debilitar».

El caso de 1Sam 2,25 puede ser incluido dentro de este esquema. Si la partícula כִּי tiene sentido causativo, el rechazo de parte de los hijos de Elí a la corrección de su padre tiene como causa un plan previo de YHWH; el esquema aplicable será entonces el siguiente: emoción → comportamiento [61].

Otra posibilidad, empero, es comprender la partícula en sentido concesivo [62], traduciendo: «aún si...». En este caso, la emoción de YHWH pesaría como amenaza contra los hijos de Elí, pero aún así (כִּי) éstos no cambian su conducta. El esquema de fuerza está también presente: emoción → • comportamiento. En efecto, pese a que existe una fuerza (querer matar) el comportamiento no resulta modificado: la emoción

59. Cf. FOKKELMAN, *Major Poems of the Hebrew Bible, vol. 2*, pág. 197.

60. Véase por ejemplo, la exégesis de JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale, vol. 2*, quien dedica 4 páginas a fundamentar que una vez encontrada la intimidad divina, «Cieux et Terre, avec leurs merveilles et leurs richesses, *n'offrent plus aucune espèce d'intérêt*. Le *seul Bien* pour le psalmiste, c'est *la Possesion de Dieu*...» (*énfasis* de original; cita de la pág. 453). Así, concluye que el Salmo en cuestión habla de la unión con Dios, en la cual el humano alcanza su verdadera libertad por medio de la acción interior de Dios en el hombre y no exterior sobre él. Sería necesario entonces, explicar cómo Dios puede actuar en lo profundo de la creatura para librarlo de sus perseguidores. El salmo, a mi manera de ver, no olvida tan fácilmente que se trata de víctimas de la violencia («la vestimenta de la violencia los cubre» [v. 6b]) y no de sufrimientos existenciales.

61. Esta interpretación es muy corriente entre los intérpretes. Así, por ejemplo, MCCARTER, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, pág. 84 y KLEIN, *1 Samuel*, pág. 26. Asumiendo la misma lectura, pero insertándola, con diferentes matices, en la trama narrativa: ESLINGER, *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1Samuel 1-12*, págs. 126-127, para quien el consejo del padre es un fallo anticipado por el deseo de YHWH de llevar a la muerte a los hijos. Un recurso dramático que permite generar suspenso literario y servir de clave de lectura para los eventos siguientes. En una línea similar, WÉNIN, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12) : une recherche littéraire sur le personnage*, pág. 298 quien estima que se trata de un signo del destino totalmente diferente para Samuel. En nota (n. 88) el autor explica que se trata de una manera de decir que YHWH integra a su proyecto una actitud humana responsable. Esta lectura se integrará a la interpretación del pasaje algunas líneas más adelante.

62. Entre los ejemplos que presenta JOÜON y MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §171b encontramos Jr 14,12; 51,53 (+ Yiqtol) y Ez 11,16 (+ Qatal) son particularmente ilustrativos.

no impacta el comportamiento, por ello, en el esquema, la fuerza de la emoción (→) aparece bloqueada (•). Esta interpretación requiere que los hijos de Elí supieran que YHWH tomaría represalias contra ellos de no enmendar la conducta. Esto es lo que, según FOKKELMAN, puede entenderse en el texto: «The speaker [Eli] insinuates that punishment is at hand because God's wrath *has been provoked*. [...] This emanates a suggestion or grave warning, which sounds something like this: "your case is beyond hope!"» [63].

Desde el punto de vista narrativo, dado que la fuerza de los hijos de Elí resiste el «querer matar» de YHWH, el lector puede captar que la resistencia de los hijos oponen al cambio de conducta es persistente y de gran magnitud. Sólo una intervención más potente puede terminar con el comportamiento destructivo que mantienen Jofní y Pinjás.

Esta intervención será, en efecto, puesta en escena en dos etapas. En la primera, YHWH, mediante un enviado, evoca en Elí (y en el lector) su poder (Egipto, elección, etc.); luego, YHWH anuncia a Elí que aniquilará a su familia (1Sam 2,30-32) y explícitamente nombra a sus dos hijos. En la segunda etapa, el narrador cuenta un combate de Israel con los filisteos (1Sam 4), un evento que se presta para que el lector aprecie y mida adecuadamente las relaciones de fuerza y choque. Ante una primera victoria filistea, los hijos de Elí acuden con el arca de la alianza, convencidos de poder triunfar sobre el enemigo durante un segundo encuentro bélico. La ironía es seductora: YHWH recuerda que es él el poderoso que ha escogido a la familia aaronita y evoca Egipto como tierra de esclavitud para Israel. Acto seguido, los hijos de Elías, llevando a la batalla contra los filisteos el arca de la alianza, muestran cuál es su verdadera representación de YHWH, un objeto manipulable y, por tanto, sometido a la voluntad y poder del manipulador. La reacción de los filisteos es la contraria a lo que los israelitas esperan: si YHWH se deja manipular por su pueblo, es un Dios sin verdadero poder, podría pensar el enemigo. Es en ese momento que YHWH manifiesta que es más fuerte que la testarudez de los hijos de Elí. Todo esto no sin antes dar espacio y signos para que éstos vean que su fantasía de poder no los llevará sino a la supresión.

Este desarrollo narrativo permite sacar dos conclusiones respecto de חפץ aplicado a YHWH. En primer lugar, la emoción no es un capricho ni un deseo de venganza, sino que una fuerza orientada a una acción concreta que, según las palabras del mensajero divino en 1Sam 2,27-29, es evitar que el culto se viva como beneficio egoísta para la familia sacerdotal. El lector activo debe tomar en serio el contexto narrativo

63. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 4*, pág. 132, *énfasis* nuestro.

amplio del conflicto, de lo contrario, se llega a una constatación que lanza al lector a un «caos teológico». McCarter, nos parece, yerra en este punto [64].

Una segunda conclusión surge al integrar la interpretación de Wénin [65]. La forma en la cual YHWH integra en su proyecto una «décision responsable» es respetando la autonomía de humano, aún si ésta es recalcitrante e incorrecta, como lo es la corrupción del culto en un objeto de beneficio personal. Esta integración no se da sin un ofrecimiento de alternativas. La voluntad salvífica de YHWH no fracasa por algún determinismo caprichoso de su parte, sino en una opción obstinada del hombre de negar una relación justa con el otro. En este sentido, es necesario limpiar el concepto de «plan de Dios» de sus residuos autoritarios si se quiere utilizar como categoría teológica o literaria del Primer Testamento.

Dejando atrás los inicios de la monarquía, un caso interesante es 1Sam 18,22. En este texto, Saúl quiere hacer creer a David que él le agrada. El plan de Saúl es que David acepte así casarse con Mical. La concepción de la emoción que tiene Saúl puede representarse según el esquema siguiente: emoción→ movimiento propulsado desde el exterior. Esta metáfora coloca de relieve el control que un sujeto tiene sobre otro ya que se concibe el comportamiento como causado por la emoción, en este caso, el comportamiento de David. El mismo esbozo se aprecia en Pr 21,1.

El contraste entre el esquema anterior y los textos del *Cantar de los Cantares* (2,7; 3,5; 9,4) es considerable. En estos textos, la emoción es comprendida bajo el mismo esquema: emoción → comportamiento. Sin embargo, este último es conceptualizado como auto-propulsado.

En medio de un relato que coloca en escena la relación entre David y Jonatán, 1Sam 19,1 relanza la caracterización directa de estos personajes por parte del narrador [66]. El desarrollo del comportamiento de Jonatán se extiende más allá de lo común, generando una verdadera intriga que puede considerarse un conflicto narrativo donde dos fuerzas se oponen violentamente: Saúl declara su intención de matar a David y el narrador informa que Jonatán resiente algo por David, es el **חפץ** que mapea el fiel corazón del hijo de Saúl.

64. McCarter, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, pág. 84: «That is, Yahweh, as *controller of destinies*, would not permit Eli's sons to heed their father's good advice *because it was his (Yahweh's) intention that they sin and die*». El *énfasis* es nuestro.

65. Véase la nota 61, en la página 120.

66. En 1Sam 18,1 la relación entre David y Jonatán había sido descrita mediante otra raíz: **אהב**, «amor».

Un grupo de textos expresa la relación causal entre emoción y comportamiento mediante el verbo עשׂה, «hacer». Dos casos son significativos: Is 55,11: «mi palabra [...] no regresará a mí en vano, sino que hace lo que me gusta; consigue aquello para lo cual la envié». También el Sl 115,3: «Nuestro Dios está en los cielos; hace todo lo que le gusta» [67].

El Sl 112,1: «Aleluya, feliz el hombre que teme al Señor, que goza mucho en sus mandamientos»; el placer, la alegría se aglutinan con ירא. Finalmente, también Is 42,21: «YHWH está alegre, a causa de su justicia; hace crecer la Torah y la hace esplendorosa» responde a este esquema.

El apego, un comportamiento frecuente

En varios textos, el comportamiento provocado por la experiencia de placer puede ser caracterizado como un apego especial. En los textos, el apego aparece luego matizado o complementado con otros elementos como la fidelidad, el seguimiento, el compromiso y la protección.

En 2Sam 20,11 la raíz toca matices políticos: «los que gusten de Joab (חפץ) y los que estén por (לְ) David: ¡detrás de Joab!», dice uno que sirve a Joab conminando a tomar partido en medio de una crisis política desatada por Sibá.

Apelando a la plasticidad poética, el Sl 109,17 construye una escena fácilmente representable para el lector: לֹא־חָפֵץ implica רחק, «estar distante», la lejanía de la bendición. Prologando la línea de la fidelidad pueden encontrarse textos que relacionan el placer con la protección. Así, el Sl 41,12: «En esto sé que te gusto, que mis enemigos no vitorean contra mí».

La experiencia descrita por la raíz חפץ está lejos de ser una experiencia superficial y nunca deja de ser una experiencia fruitiva. Tres textos impulsan al lector a una representación hedónica de YHWH: 2Sam 22,20: «Me sacó a espacio abierto, me liberó porque le gusto» (‖ Sl 18,20 y similar a Sl 22,9). La manera de actuar es intensa gracias a la intensidad de la emoción. Dios salva porque goza, podría decirse sin oscurecer en nada el sentido de los textos. Éstos no dejan espacio para un espiritualismo desencarnado, pues la experiencia corporal está a la base de la comprensión de la salvación. La relación entre el placer y el comportamiento (liberar, sacar a espacio abierto) es coherente con las características prototípicas del placer: movilidad y movimiento autopropulsado.

El placer puede devenir elección del objeto placentero, que es una manera de expresar el apego y el compromiso. Así 1Re 10,9 (‖ 2Cr 9,8); 21,6 y una serie de textos en Isaías: 56,4; 65,12; 66,4. En el primero de estos textos isaianos se escoge aquello que es agradable a YHWH y los

67. Otros textos de este grupo son 1Re 9,1; Qo 8,3; Sl 135,6 y Jon 1,14.

mismos se mantienen en el pacto cumpliendo el descanso sabático. En los dos últimos textos, la reacción de YHWH contra los que escogen aquello que no le es agradable está marcada por la simbología de la distancia y la indiferencia.

En el Sl 68,31: «Él dispersa a los pueblos que gustan de la guerra», es el mismo esquema el que se expresa, dado que la guerra puede ser entendida como antítesis del apego.

Seguir el camino de otro e involucrar la maquinaria cognitiva puede ser visto como un efecto del placer en Job 21,14 y sobre todo en Sl : «Grandes son las obras de YHWH, investigadas por quienes gustan de ellas». En la misma línea, aunque más alejadas de este modelo se encuentran Job 9,3 y 13,3.

El enunciado en el Sl 51,8: «Cierto, verdad gustas (אֱמֶת חָפַצְתָּ) en las entrañas (טֻחוֹת); en lo profundo la sabiduría me enseñas», además de presentar una indicación corporal del placer (טֻחוֹת) [68], indica una respuesta por parte de Dios: enseñar la sabiduría.

Patrón B: comportamiento → emoción

Como se ha dicho, el esquema puede invertirse. Así, la causa de la emoción es un comportamiento. El número de enunciados en esta categoría es sensiblemente menor y, en todos los casos, se trata del **חפץ** divino. El Sl 37,23: «Gracias a Dios los pasos del hombre son sólidos (כון), su camino le gusta» presenta además la metáfora ESTAR FIRME ES ESTAR BIEN [69]. La causa del gozo de Dios, entonces, es un evento conceptualiza-

68. El vocablo refiere con bastante probabilidad a los órganos internos del ser humano: TATE, *Psalm 51-100*, pág. 3 traduce por «womb». Por su parte, HOSSFELD y ZENGER, *Psalms 2*, pág. 12 prefieren «deep within», pero advierten que (pág. 13, n. j): «it is probably a circumlocution for the human internal organs (kidneys, entrails), which were regarded as the seat of feelings and decisions ("conscience")». Dejando el sentido corporal, pero sin precisar al nivel de Tate, EATON, *The Psalms. A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation*, pág. 205 traduce: «inward parts». El consenso sobre la palabra está lejos de ser una realidad. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew, vol. 3*, pág. 362 duda entre «innards» y «darkness» que son las dos posturas clásicas en la discusión (cf. SCHUNCK, «טוּח», pág. 319). Bien lejos de este universo de soluciones, DAHOOD, *Psalms, vol. 2*, pág. 3 traduce: «cleverness», derivando nuestra palabra de *Thoth*, el dios egipcio del conocimiento (en esto DAHOOD sigue a POPE, *Job. Introduction, Translation and Notes*, pág. 302 quien, comentando Job 36,38, traduce «Who puts wisdom in Thoth?»).

69. Se trata de una metáfora de orientación. Para referirse a una situación, se emplea, en lugar de dominios semánticos, ejes espaciales que en este caso es el eje vertical. Este tipo de metáforas surge de nuestra interacción física con el medio y la cultura. El trabajo, el movimiento y en general la actividad humana que conlleve un estado de ánimo positivo se realiza *de pie*, en posición *erguida*, nuestro cuerpo mantiene o adquiere una postura vertical. En cambio, las experiencias de pérdida de conciencia y similares (muerte, sueño, enfermedad, depresión, tristeza, etc.) se

do a partir de esta representación metáforica de la experiencia humana. No se aleja de esta imagen de Dios el Sl 147,10: «No le agrada la fuerza del caballo». El paralelismo topicaliza la violencia en el dominio teriomórfico, generando una representación mental coherente con un Dios que se alegra por los pasos del hombre hacia la vida. También Os 6,6 responde a este esquema: «Porque la fidelidad (חֶסֶד) me gusta y no los sacrificios; el conocimiento de Dios (me gusta más) que los holocaustos».

Patrón C: emoción → evento

Una variante del esquema anterior representa la emoción como causante de un evento. En esta representación aparece ausente una mediación necesaria, un comportamiento que genere un impacto en la realidad y que así produzca un evento.

El esquema emoción → evento implica una fuerza. Pero en este esquema esta fuerza provoca un evento. Puede hablarse a este nivel únicamente en la medida que se comprende que existe una elípsis en la expresión del comportamiento. Esta extensión del comportamiento al evento es explicable en términos experienciales. El sujeto no puede experimentar una emoción sino en un determinado medio [70]. De esta forma, ciertas emociones tienen la capacidad de «crear» su propio medio: la felicidad y la alegría, por ejemplo, crean la fiesta; el deseo erótico crea el escenario para el encuentro íntimo; la melancolía crea un ambiente de soledad en su entorno, etc. Esta es la base experiencial que permite hablar de un tal esquema.

Sl 40,15 (= Sl 70,3): «Aquellos que desean (חפץ) mi mal». La traducción por «deseo» se prefiere en tanto que se trata de un evento no consumado.

---

asocian con una postura horizontal. Esto genera metáforas como estar BIEN ES ESTAR ARRIBA: «Él está en la cima de su carrera», por ejemplo y la metáfora ESTAR MAL ES ESTAR ABAJO: «je suis tombé malade», etc. Este tipo de metáfora se encuentra tratada y documentada en LAKOFF y JOHNSON, *Metaphors we Live by*, págs. 15-21 en el capítulo «Orientational Metaphors». El Primer Testamento no es ajeno al uso de esta metáfora para la expresión de las emociones: 2Re 14,10: «Tú has vencido a Edom, y tu corazón te levanta» que DHORME considera como la sensación de orgullo, una emoción positiva (cf. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, pág. 121).

70. La emoción no puede separarse del escenario en el cual surge. Entre los elementos de ese escenario hay elementos comunes a todas las culturas (el cuerpo humano, de hecho, tiene una continuidad intercultural). Pero existen elementos que son propios de cada cultura, como el lenguaje. Por ello, la expresión emocional estará siempre ligada a una *proposición de escenario*, un evento en otras palabras. A este propósito véase HARKINS y WIERZBICKA, «Language: A Key Issue in Emotion Research» que han desarrollado un sistema «natural» para las expresión intercultural de las emociones («Natural Semantic Metalanguage») en el cual incluyen elementos del medio para lograr una comunicación interactiva y eficaz de las emociones.

El valor de Is 62,4 para esta categoría se aprecia al considerar el conjunto de la pieza poética. Tanto el contexto previo (vv. 1-4) como los versículos siguientes, evocan un esquema prototípico del placer: compañía, protección, reconocimiento. La compañía se menciona con la metáfora matrimonial y mediante la negación de **עזב**, «abandonar». La protección y el reconocimiento se expresan mediante la imagen plástica de los pueblos reconociendo el estado de felicidad. En este punto el erotismo es explícitamente revivido mediante **שׂוּשׂ** en el v. 5 y mediante la nominación de la ciudad como **חֶפְצִי־בָהּ**, «mi placer en ella».

Patron D: evento → emoción.

Inversamente, un evento puede ser el motivo para una emoción. En tres ocasiones este evento es la alternativa «muerte o conversión» del malvado. Ez 18,23: «¿Me gusta la muerte del malvado —oráculo del Señor YHWH— y no que reoriente su camino y viva?». Igualmente Ez 18,32 y Ez 33,11. Como en otros textos analizados [71], la forma de conceptualizar el evento es con la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE, específicamente son instancias de LA MANERA DE CAMINAR ES LA MANERA DE VIVIR y OBJETIVOS SON DESTINOS.

Mal 2,17 habla con sarcasmo: «A él [YHWH] le gusta esa gente [la gente que dice que YHWH gusta que se haga el mal a sus ojos]».

Bajo este perfil se encuentran también ciertos enunciados que apuntan a colocar de relieve el aspecto volitivo y fruitivo de la acción que se vislumbra realizar: Est 6,6(2.x).7.9(2x).11.

En el texto de Jr 9,23: «Porque yo soy YHWH, quien realiza (**עשׂה**) la fidelidad, el derecho y la justicia en la tierra, sí, eso me gusta, oráculo de YHWH», podría traducirse [72].

Patrón B + A: comportamiento → emoción → comportamiento

En Neh 1,11 el esquema parte con el temor (**ירא**) frente al Señor para pasar luego al placer y de ahí a un comportamiento específico en relación a YHWH. De esta forma, el texto coloca en relación dos elementos creando una relación compleja: temer a Dios con placer capta la atención del Señor. No es el único texto donde **חפץ** tiene un rol frente a **ירא**. También en el Sl 34,12-13 temer a YHWH implica gozar la vida, amar los días, experimentar la felicidad; el desarrollo poético de esta característica no

71. Sl 119,35 e Is 58,2 entre los más notables.

72. O «Porque yo soy quien muestra la lealtad...», ya que El sintagma **עשׂה חֶסֶד** puede traducirse como «mostrar lealtad»; ver *HALOT*, in loco, 1.a.

se agota ahí, sino que continúa en los versículos siguientes, configurando un comportamiento prototípico del temor de YHWH [73].

Sin salir de este esquema, se encuentra Is 66,4. El verso puede dividirse en 3 partes. Cada parte tiene 2 versos en paralelo: «(a) También yo escogeré sus ridiculeces y el terror traeré para ellos; (b) porque llamé y no hubo respuesta, hablé y no escucharon; (c) hicieron el mal a mis ojos y aquello que no me gusta escogieron». Simplificando, el pueblo se comporta de una manera determinada (c); YHWH, en estado de displacer intenta primeramente persuadir mediante la palabra (b), pero ante la negativa ensaya afectar emocionalmente (a). Una lectura posible de este esquema es que YHWH intenta burlarse de la conducta de los aludidos por el oráculo.

Un caso del patrón B + A: el dominio cultual

En los enunciados relacionados con el culto, el esquema no difiere en lo esencial. Un evento (culto en sí) lleva consigo la existencia de un grupo de comportamientos (p.e., una ofrenda, un sacrificio, un ritual, etc.) produce una reacción emocional de placer o displacer. A su vez, a partir de tal emoción, un comportamiento es desencadenado. La expresión de estos dos últimos puntos del esquema suele estar afectado por la metonimia, como en toda emoción, razón por la cual, la raíz חפץ puede tener un sentido cercano a «aceptar / no aceptar» [74]. No parece, a la luz de lo visto anteriormente, que se trate de una terminología formal, puesto que no es aplicable únicamente al culto sino que recubre una gama amplia de relaciones del hombre.

La base experiencial de las expresiones metafóricas en el dominio del culto resulta ahora más asible. El culto, tratándose de un ámbito de relación con el otro, no puede renunciar al lenguaje del encuentro real con el otro. Dicho de otra forma, es lógico que sea el lenguaje del encuentro cotidiano y placentero con el otro el que se extienda al ámbito del culto, puesto que éste es visto como una extensión de la relacionalidad.

La raíz expresa también la relación con Dios en el ámbito del sacrificio cultual. Pero no creo que haya que marcar demasiado las diferencias. En este dominio es importante notar que la raíz sirve como expresión del rechazo de una ofrenda cuando ésta no va acompañada con una entrega total del oferente; en ello observamos también la dimensión erótica en la relación con la divinidad.

73. Véase, en nuestro análisis narrativo, la reacción de displacer de Saúl en correlación con su pérdida del temor de YHWH y el desplazamiento de éste hacia David al mismo tiempo en que el temor se transforma en miedo.

74. Sl 40,7; 51,18.21.

La experiencia del placer —en toda su complejidad antropológica— proporciona parte de la estructura del dominio cultual. En este mapeo se aprecia una referencia a lo culinario (AROMA, SABOR) que mapea específicamente el ámbito del culto mediante sacrificios y ofrendas. La referencia a lo culinario es la *categoría prototípica central*.

Puede apreciarse un esquema similar a la preparación de comida: elección del producto según normas de calidad, faena y preparación del producto según una receta-norma precisa, realización en un ambiente adecuado de comensalía, degustación de la preparación —evaluación como placentera o no por parte de YHWH en el caso del culto—, proyección de la degustación hacia la actitud del oferente. Este punto es importante: dado que YHWH ha entregado normas precisas para la preparación, el rechazo o aceptación, desde el punto de vista de las expectativas de YHWH, no dependen del ámbito técnico culinario, sino del ámbito psicosocial en el cual se realiza el culto. En este punto, se aprecia que el criterio de evaluación primario no es la categoría central (SABOR) sino un sentido amplio del *esquema prototípico del placer*: atención, fijación, atracción, gozo, cercanía, reconocimiento; tal es el criterio de rechazo o aceptación. La aceptación es un significado producido por extensión metafórica del sentido raíz fruitivo. La norma no tiene sino el sentido de asegurar —en el mundo narrativo— que el placer tenga el lugar que le corresponde. En los casos donde la preparación no ha seguido los pasos correctos, el displacer se expresa contra la actitud del oferente y no contra la preparación misma porque esta mala preparación es vista como un efecto de una torcida disposición a YHWH: «no les será provechoso a ustedes» [75].

Patrón C + D: Emoción → Evento → Emoción

En este esquema, una emoción desencadena otra. Este modelo lo encontramos sólo en Sl 40,9: «Hacer tu gusto, Dios mío, es mi placer; y tu *Torah* está en mis entrañas (מֵעָה)».

Patrón D + Emoción: Evento → Emoción → Emoción

Este patrón, puede ser distinguido en Jr 6,10: «La palabra de YHWH es para ellos una vergüenza, no les gusta». La palabra del Señor provoca una reacción de displacer en quienes deberían ante todo escucharla.

75. Véase la conclusión a la cual llega BOVATI, *Ristabilire la giustizia* respecto al culto y la justicia (ver nota 9.1, en la página 82). Es importante recalcar esta conexión, señalada desde ángulos metodológicos similares (estudio del léxico), pero de dominios semánticos diferentes (vocabulario jurídico y vocabulario emocional-fruitivo).

10.3. Metáforas del corpus nominal

En este caso, un gran número de enunciados corresponden al modelo metafórico *Event Structure Metaphor* el cual, según Lakoff y Johnson, tiene dos sub-esquemas: «Location Structure Metaphor» y «Object Event-Structure Metaphor» [76]. Desarrollamos cada uno de estos modelos en los párrafos siguientes.

Location Structure Metaphor

El esquema metafórico-conceptual de la primera es el siguiente [77]:

- States Are Locations (interiors of bounded regions in space).
- Changes Are Movements (into or out of bounded regions).
- Causes Are Forces.
- Causation Is Forced Movement (from one location to another).
- Actions Are Self-propelled Movements.
- Purposes Are Destinations.
- Achieving A Purpose Is Reaching A.
- Means Are Path (to destination).
- Difficulties Are Impediments To Motion.
- Freedom Of Action Is The Lack Of Impediments To Motion.
- External Events Are Large, Moving Objects (that exert force).
- Long-term, Purposeful Activities Are Journeys.

La base de esta metáfora es el dominio de la manipulación de objetos en el mundo cotidiano. Para entender ciertos eventos el ser humano usa la rica experiencia kinésica en la vida cotidiana. Cuando una persona quiere llegar a un destino deseado, esa persona debe recorrer un camino:

76. Cf. Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, págs. 178-179.

77. Nos basamos en Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, págs. 170-234, pero el modelo ha sido planteado con anterioridad en Lakoff y Johnson, *Metaphors we Live by*, págs. 69-76.

esa experiencia proporciona la base cognitiva y corporal para hablar de los eventos como si estos fueran localidades [78].

En el ámbito de las emociones, KÖVECSES estudia la aplicación de esta metáfora al estudio de la conceptualización cotidiana de ellas [79]. Una presentación resumida y consistente se encuentra en su introducción a la metáfora conceptual [80]. Este autor muestra que, en la lengua corriente, las emociones se conceptualizan como regiones delimitadas: ESTADOS EMOCIONALES SON LOCALIDADES. Luego, llegar a un estado emocional implica un movimiento ya sea autopropulsado o propulsado desde el exterior. El cambio en el estado emocional es conceptualizado como movimiento de una zona a otra: CAMBIOS EMOCIONALES SON DESPLAZAMIENTOS ESPACIALES. Este esquema permite una conceptualización cada vez más compleja de las emociones, puesto que diferentes sistemas metafóricos pueden emplearse para conceptualizar tantos otros matices emocionales y comportamentales.

La metáfora CUMPLIR UN PROPÓSITO ES LLEGAR A UN DESTINO, que es poco estudiada por Köveces, parece aplicarse al menos a los textos siguientes: Is 53,10b: «Llegará (**צָלַח**) el placer de YHWH gracias a su [de su siervo] mano» [81]; Is 58,13b: «Haciendo tu propio camino, encontrando (**מָצָא**) tu placer» [82]; Is 58,13a: «Si tu regresas (**שׁוּב** Hifil) en sábado tu pie de hacer (satisfacer) tu propio placer». En el último texto, es reconocible, además, la metáfora CAMBIOS DE COMPORTAMIENTO SON MOVIMIENTOS.

Object Event-Structure Metaphor

El segundo sub-esquema tiene la siguiente estructura [83]. Los ejemplos tomados del análisis del corpus constituido por la raíz **חפץ** se proporcionan más abajo.

- Attributes Are Possessions.
- Changes Are movements Of Possessions (acquisitions or losses).

78. Cf. LAKOFF y JOHNSON, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, pág. 179.

79. Cf. KÖVECSES, *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, págs. 51-60.

80. Cf. KÖVECSES, *Metaphor. A Practical Introduction*, págs. 134-139.

81. La raíz **צלח** es bastante polisémica, pero expresa bien tanto el sentido de «llegar a un lugar» (2Sam 19,18) como el de «conseguir un objetivo» (Nm 14,41).

82. La primera parte de la frase corresponde a la misma metáfora. En esta misma línea puede ser posible comprender Is 58,3: «El día de su ayuno encuentran (**מָצָא**) un placer», aunque el placer puede acá ser también metaforizado como un objeto oculto que se desvela.

83. Cf. LAKOFF y JOHNSON, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, pág. 198.

- Causation Is Transfer Of Possessions (giving or taking).
- Purposes Are Desired Objects.
- Achieving A Purpose Is Acquiring A Desired Object.

  Achieving A Purpose Is Getting Something To Eat.

  Trying To Achieve A Purpose Is Hunting.

  Trying To Achieve A Purpose Is Fishing.

  Trying To Achieve A Purpose Is Agriculture.

Lograr propósitos es obtener alimentos

En esta metáfora, el mundo agrícola es un terreno para la conceptualización de las emociones. 2Sam 23,5 responde a este esquema: «¿No hará [Dios] germinar (צָמַח) toda mi salvación y todo placer?». En este texto, puede verse el placer enfocado en su dimensión de cumplimiento futuro y espera. También su capacidad nutritiva, tanto en cuanto sin placer el hombre no puede vivir. La sinonimia entre nuestra raíz y יֵשַׁע, «salvación» confirma y refuerza esta idea. No debe quedar afuera de este esquema la posibilidad de fracaso, la frustración.

Otras metáforas pueden agruparse en modelos menores pero que tienen una relación con el dominio de base de los esquemas anteriores: la aplicación de fuerzas físicas para transformar un objeto.

Causar es fabricar

Ejemplos de este mapeo metafórico son los textos siguientes: 1Re 5,22 (= 1Re 5,23): «Yo haré (עשׂה) todo tu placer (חפץ) en madera de cedro y madera de ciprés» [84]. Is 44,28: «El que dice a Ciro "mi pastor" y todo lo que es mi placer completa (שׁלם)»; Is 46,10: «Mis planes se mantienen (קוּם) y todos mis placeres se realizan (עשׂה)» [85]; Is 48,14: «El amado de YHWH hará (עשׂה) su placer contra Babilonia». El placer es visto en el dominio experiencial del hacer. La metáfora coloca de relieve la conexión entre el sujeto y el objeto de manera que el placer es visto como el resultado de un investir personal del sujeto.

84. Es decir, satisfacerá el deseo de cedro y ciprés y eso será una causa de placer. Nótese que en castellano, para explicar el significado recurrimos a otra metáfora, donde el ámbito alimenticio (satisfacer) mapea el ámbito emocional (deseo).

85. En la primera parte la metáfora es: ESTAR ERGUIDO ES ESTAR ACTIVO. Se trata de una metáfora de orientación; véase nota 69, en la página 124 para la explicación y la bibliografía.

Emoción como un objeto

Una emoción puede ser metaforizada a partir del dominio de los OBJETOS. De tal manera, la experiencia de interacción física con el mundo se utiliza para tematizar el mundo emocional. En el corpus estudiado, la metáfora se encuentra en su aspecto base así como en dos aplicaciones: la transmisión de un objeto e imbricada con la metáfora PERSONAS SON RECIPIENTES. La metaforización de la emoción como objeto se encuentra bajo tres diferentes metáforas: una general LA EMOCIÓN ES UN OBJETO, EXPERIMENTAR UNA EMOCIÓN ES COMPARTIR UN OBJETO y LA EMOCIÓN DE UNA PERSONA ES UN OBJETO EN UN CONTENEDOR.

La emoción es un objeto. Esta metáfora está presente, con una variante, a saber, EMOCIÓN ES UN OBJETO CON VALOR en Pr 8,11 y en Pr 3,15): «Ninguno de los/tus placeres vale (שׁוה) como la sabiduría».

Experimentar una emoción es compartir un objeto. Con esta metáfora [86] nos referimos a expresiones como las siguientes: «Madrid *retira* su confianza en quienes no cumplen» [87] o «Il m'a *donné* son amitié et c'est le *cadeau* le plus précieux que l'on m'ai (sic) jamais fait» [88]. En el ámbito del placer: «me ha *dado* el tremendo placer» [89]. En esta metáfora, el placer es inicialmente conceptualizado como un objeto que puede pasarse de un poseedor a otro. Entre los elementos del corpus estudiado en esta raíz se encuentra, respondiendo a este modelo, 1Re 10,13 (|| 2Cr 9,12): «El rey Salomón dio (נתן) a la reina de Saba todos sus placeres, lo que pidió» [90]; Job 31,16: «¿Acaso retengo alejado (מנע) a los pobres del placer?»

La emoción de una persona es un objeto en un contenedor. Esta metáfora está en estricta relación con las dos anteriores. Puede distinguirse en Qo 5,3: «No hay (אֵין) placer en (בְּ) los necios» [91]. También en Qo 12,1: «no hay placer para mi en ellos» y Mal 1,10: «No hay placer para mí en ustedes».

86. Cf. KÖVECSES, *Metaphor. A Practical Introduction*, págs. 88-92.

87. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español. <http://www.rae.es> [Fecha de la consulta: 16 febrero 2007].

88. Tomado de http://www2.france-jeunes.net/lire-a-mon-meilleur-ami-15286.htm [Fecha de la consulta: 10 febrero de 2007].

89. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español. <http://www.rae.es> [Fecha de la consulta: 10 febrero 2007].

90. Traducción basada en la JSB: «And king Salomon gave to the queen of Sheba all her desire, whatsoever she asked».

91. Interpretando la preposición de forma partitiva: «... *entre* los necios», la metáfora sería EXPERIMENTAR UNA EMOCIÓN ES COMPARTIRLA.

10.4. Metonimia en el corpus nominal

Algunas metonimias están presentes en la expresión del placer mediante la raíz estudiada:

La parte por el todo En Pr 31,13: «Busca lana y lino y la realiza con placer de mano». La mano es el órgano visible con el cual se lleva a cabo el trabajo textil; representa acá el estado general de la persona que realiza el trabajo.

El resultado de la acción por la acción misma Esta metonimia puede haber contribuido a un desarrollo semántico dentro de la misma raíz חפץ, lo que permite jugar con las posibilidades de traducción. Esto puede apreciarse en Qo 3,1.17; 8,6. En estos textos la raíz que estudiamos suele traducirse por «asunto» [92].

Los efectos fisiológicos por la emoción Así, en Qo 5,7, traducimos: «No te quedes plácidamente estupefacto (אַל־תִּתְמַהּ עַל־הַחֵפֶץ).» [93].

El efecto de un elemento por una de sus propiedades Al igual que muchas lenguas, se emplea esta metonimia en Is 54,12: «piedras de placer» y en Mal 3,12: «tierra de placeres». Negativamente, en Jr 22,28 (=Jr 48,38; Os 8,8): «como un recipiente en el que no hay placer».

92. Seow, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, pág. 159 Traduce «matter» para estas tres ocurrencias y para 5,7. También Fox, *Ecclesiastes (*קהלת*)*, 20.25.56 traduce de forma similar al proponer «experience» para estos tres textos.

93. Los comentarios clasifican esta instancia de la raíz חפץ en el significado de «negocio, asunto». Así: Murphy, *Ecclesiastes*, pág. 44; Seow, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, pág. 201; Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, pág. 158. Mi traducción se basa en la comprensión de la preposición על con el sentido de *modus*, Waltke y O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §11.2.3e.

Capítulo **11**

La raíz ענג

La raíz **ענג** se encuentra 20 veces en la BH. En su forma verbal aparece en 10 ocasiones: una vez en Pual [1] y nueve veces en Hitpael [2]. Se construyen tres sustantivos a partir de la raíz: **עֹנֶג** (2x) [3], **עָנֹג** (3x) [4] y **תַּעֲנוּג** (5x) [5]. Salvo los usos en *Deuteronomio*, donde se usa tanto el sustantivo **עָנֹג** como el verbo, el resto de las ocurrencias se encuentran en textos poéticos.

11.1. Régimen sintáctico del verbo

El sujeto del verbo es siempre una persona humana. En ocasiones la forma verbal es un participio (Jr 6,2) o bien un infinitivo (Dt 18,56); en ambos casos, el sujeto es femenino. Job es una vez el sujeto: 22,26 en el discurso de Elifáz: «te deleitarás frente Shadday» [6]. En 27,10 Job pregunta si el **חָנֵף**, «impío» encuentra gozo en Shadday. En todo caso, el contexto discursivo que se abre en 21,1 permite comprender que Job argumenta contraponiendo su propia actitud a la del impío. También el **עָנָו**, «humilde, empobrecido», experimentará el gozo, en contraste con el **רָשָׁע**, «malvado», que desaparecerá. Metonímicamente, **נֶפֶשׁ** está por toda la persona en Is 55,2.

1. Jr 6,2.
2. Dt 28,56; Job 22,26; 27,10; Sl 37,4.11; Is 55,2; 57,4; Is 58,14; 66,11.
3. Is 13,22; Is 58,13.
4. Dt 28,54.56; Is 47,1.
5. Pr 19,10; Miq 1,16; 2,9; Ct 7,7; Qo 2,8.
6. Driver, «Problems in the Hebrew Text of Job», pág. 84 deriva la raíz **ענג** de una raíz árabe (ʿanaja), «drew, pulled, tied bent». El significado que se deriva —según Driver— es «cuerda» y refiere, por tanto, al control de una situación. El autor indica que el paralelismo entre **ענג** y **משל** en Pr 19,10 ayuda a comprender este significado. Sin embargo, en Job 27,10 se encuentra un sintagma similar, por lo que no parece plausible proponer un origen diferente para este caso. Véase la discusión sobre Pr 19,10 más adelante.

En Is 57,4, el verbo es usado en un contexto enunciativo bastante complejo. Gracias a los versículos precedente, puede decirse que se trata de un grupo interpelado por el profeta que a su vez interpela a otro grupo de la comunidad. Nuestro sintagma —**עַל־מִי תִּתְעַנָּגוּ**— suele traducirse por «De qui vous moquez-vous?» [7]; «Whom are you mocking?» (NRS); «Against whom do ye sport yourselves?» (JSB); «De qui us rieu?» (BCI); «With whom do you act so familiarly?» (JSB). Como puede verse, el único trazo común entre todas es la idea de una acción risible en relación o con otro, aunque la JSB escapa a esta clasificación. Tratándose de una recriminación a un grupo que se burla de otro, se imponen al menos dos tareas intermedias para elucidar su significado preciso. Determinar la identidad del grupo que profiere la burla del v. 4 con sus motivaciones y, en segundo lugar, identificar el colectivo que es objeto de esta recriminación.

El grupo interpelado —antagónico (v. 3: **וְאַתֶּם**) al justo (**צַדִּיק**) del v. 1— es calificado por el texto como el grupo de los malvados **רָעָה**) [8]. La burla misma, se dirigiría contra los que ese grupo califica como apóstatas religiosos y rebeldes políticos [9]. El texto se mueve, entonces, en una doble tensión: criticar a los que critican. El problema religioso de la comunidad se produciría porque la parte del pueblo que no vivió el exilio habría continuado con las prácticas de prostitución sagrada. El problema político, por su parte, dice relación con que ese mismo grupo no acepta el patronaje persa [10].

Veamos el asunto desde otro ángulo. Un hecho claro en el texto es que la recriminación utiliza los temas típicos de la metáfora de la idolatría como adulterio [11]. Ya empezamos a vislumbrar la connotación del verbo **ענג** en este contexto. Ante todo, no se trata de una recriminación cualquiera, sino de un pleito judicial [12]. El lector, ya en Is 57,3, se da cuenta de esto gracias a la llamada al proceso mediante el verbo **קרב**, «aproximarse», que corresponde bien con el esquema descrito por Bovati. Él señala que el proceso penal comienza con un llamado a las partes a comparecer frente al juez; esta convocatoria se realiza mediante verbos de movimiento [13]. Westermann propone una estructura basada en tres pasos: aproximación del acusado (v. 3); cuenta de las faltas (vv. 4-5); pronunciamiento de la sentencia (v. 6). Para que el v. 6 calce en

7. BJ, TOB.
8. En este sentido, Blenkinsopp, *Isaiah. A New Translation with Introduction and Commentary, vol. 3*, pág. 155 habla de cisma profundo en una comunidad polarizada.
9. Cf. Watts, *Isaiah 34-66*, págs. 255-257.
10. Siempre según Watts, *Isaiah 34-66*, págs. 255-257.
11. Cf. Oswalt, *The Book of Isaiah, vol. 2*, pág. 476.
12. Cf. Westermann, *Isaiah 40-66. A Commentary*, pág. 321.
13. Cf. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, págs. 199-204.

este esquema, WESTERMANN acepta desplazar las últimas palabras del verso al final del v. 7; de lo contrario, no tendría sentido la interrogación[14]. El verbo **ענג** describiría, entonces, acciones de desprecio hacia YHWH (Is 37,23). A estos cargos se agregarían posteriormente la brujería y la prostitución comprendidas ahora —en el post-exilio— como prácticas idolátricas[15].

Si bien el esquema de WESTERMANN es plausible, parece que una división demasiado profunda entre los vv. 6 y 7 no es necesaria[16]. Is 57,7-13 puede comprenderse como parte de la misma causa. En ese caso, mirando el oráculo en su conjunto, el verbo **ענג** no expresaría ni la burla ni el desprecio. Dado que los versículos siguientes se refieren a la idolatría bajo el modo metafórico del encuentro sexual[17], el verbo formularía la dimensión erótica del placer. En el plano hipotético, las muecas con la lengua y los labios calzarían bien con la expresión facial típica del placer intenso: distensión muscular y apertura bucal. El sentido del texto, luego de este análisis, sería la de una obtención de placer mediante una burla sarcástica y obscena[18].

Tanto en Sl 37,4 como en Is 58,14 e Is 66,11, el análisis resulta más fructífero desde un punto de vista pragmático. El Salmo 37 es un poema claramente exhortativo[19] o instructivo[20]. En efecto, Sl 37,4 es el único caso de nuestro verbo en imperativo. De esta forma, el lector se ve confrontado a la experiencia del poeta que lo conmina a encontrar el gozo frente a YHWH; él responderá. Este tipo de construcción textual del sujeto se repite, sin imperativos, en Is 58,14 e Is 66,11.

Is 58,13-14 conmina a respetar el *shabbat* mediante la limitación (**שוב** Hifil) de la realización (**עשה**) del deseo (**חֵפֶץ**). Así, el *shabbat* podrá ser llamado delicia (**עֹנֶג**). La segunda parte del verso es antropológicamen-

14. Cf. WESTERMANN, *Isaiah 40-66. A Commentary*, págs. 321-322.

15. Cf. WESTERMANN, *Isaiah 40-66. A Commentary*, pág. 321.

16. HANSON, *Isaiah 40-66*, págs. 197-201, por ejemplo, no establece ninguna división ente 56,9-57,13 y describe la unidad como una exploración del conflicto interno de la comunidad a la cual va dirigida el texto.

17. La preferencia por un vocabulario de connotación sexual así lo deja entrever: **חמם**, «excitarse», **רַעְנָן**, «lujurioso», **מִשְׁכָּב**, «lecho», **גלה**, «desnudarse», **אהב**, «amar».

18. El comentario siguiente me parece ir en la línea de lo que hemos dicho sobre: «Parlée ou écrite, la langue a besoin de plaisir, de jeux de mots, de bonheur d'écriture. [...] Organe érectile, la langue ressemble à un sexe mâle entre les lèvres femelles : comme le pénis, elle possède un frein mais aime les sailies, celles du baiser ou de la boutade. Selon qu'elle aime ou non, la langue fait des avances ou jette des piques» (VALLET, *Le honteux et le sacré. Grammaire de l'érotisme divin*, pág. 8).

19. Cf. SCHAEFER, *Psalms*, pág. 91.

20. Sobre esta clasificación, véase JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale, vol. 1*, págs. 759-760; EATON, *The Psalms. A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation*, pág. 164.

te significativa. Si prestamos el mismo significado al pual [21], «Honorar (מְכֻבָּד, Pual) el *shabbat*», es darle cabida en la organización temporal, darle espacio, peso [22]. En otras palabras, el *shabbat* debe tomar espacio frente a la realización concreta del deseo. Con todo, no se trata de su eliminación ni de su represión, sino de una limitación temporal y espacial [23]. Esta limitación permite que se pueda gozar la presencia de YHWH. El *shabbat*, así, orienta moderadamente el deseo hacia YHWH, sin que el deseo se anule ni se destruya. De esta forma, el v. 13 prepara la entrada al deleite, que es la emoción propiamente asociada a la alianza [24].

El objeto en el cual debe encontrarse lo agradable o placentero es introducido mediante la preposición עַל, salvo una vez, con ב.

Con la preposición עַל son introducidas únicamente personas, con una excepción (Sl 37,11). Puede ser un personaje divino (שַׁדַּי, YHWH) [25] o un sujeto no precisado introducido por un pronombre interrogativo (מִי), Is 57,4. El uso de esta preposición concuerda con el carácter relacional del placer que se expresa mediante esta raíz. Así, el Sl 37,4 construye una referencia para el comportamiento del lector del poema: אַל־תִּתְחַר בַּמְרֵעִים, «no te enciendas por causa de los malvados»; en lugar de ello, la invitación es a בְּטַח בַּיהוה, «confía en YHWH».

Luego de esta contraposición entre irritarse y confiarse, el poeta introduce el sintagma que nos interesa: וְהִתְעַנַּג עַל־יהוה, «deléitate frente a/cerca de YHWH» que resalta no únicamente la causa del placer sino la forma: cierta idea de cercanía física o presencia del otro [26]. Bajo este matiz pueden agruparse los usos siguientes: Job 22,26; Job 27,10; Is 57,4; 58,14. La preposición en cuestión puede introducir también una situa-

21. En Pual, כבד aparece únicamente en 3 ocasiones: Pr 13,18; 27,18; Is 58,13. En nuestro texto es la única vez donde no se aplica a la relación interpersonal.

22. La raíz כבד en Qal expresa sea la idea de «ser pesado» (Jue 1,35) o «ser honorado» (Is 66,5). También en Piel aparecen los dos significados: el peso (1Sam 6,6) y el honor (Jue 9,9) Junto con esos significados y seguramente asociado a la idea de peso, el verbo puede expresar la idea de cantidad en Hifil: «hacer numeroso» (Jr 30,9) o bien «multiplicar» en Hitpael como en Na 3,15. Una lectura fructuosa de esta polisemia se encuentra desarrollada, a propósito del decálogo, en WÉNIN, «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», especialmente págs. 37-39.

23. Este espacio es fundamental para la relación. Sin él, la alianza no sería posible, porque el deseo —representado acá mediante חפץ— tomaría todo el lugar de la relación, lo que equivale a una relación narcisista sin espacio para el otro. De esta forma, el texto profético actualiza en este lugar del canon bíblico, la teología del *shabbat* presente en el decálogo que relaciona el límite con el trabajo.

24. También hemos encontrado esta conexión entre placer y descanso sabático a propósito de la raíz רצה, véase la página 89.

25. Job 22,26; 27,10 para el primero y Sl 37,4; Is 58,14 para el segundo.

26. La preposición עַל es usada en múltiples sentidos. El verbo supone la presencia física del complemento por ella introducido. Por ejemplo: Sl 104,34: «que mi canto sea grato a (עַל) él» o Sl 22,10: «sostener frente (עַל) a los pechos de mi madre».

ción en la cual se experimenta bienestar. Es el caso de Sl 37,11, donde, a la continuación del v. 4 analizado arriba, los mismos que confían se deleitan de la **עַל־רֹב שָׁלוֹם**, «paz abundante», como si la paz no pudiera construirse sino frente a frente [27].

En Is 55,2, el sintagma **וְתִתְעַנַּג בַּדֶּשֶׁן נַפְשְׁכֶם** puede traducirse como «deléitense ustedes mismos con la enjundia». El uso de la preposición **ב** debe ser interpretado como instrumental [28] la clasifica como tal, bajo una sub-categoría en la cual la preposición introduce materias de carácter oleoso y viscoso., distinguiéndose del uso sintácticamente análogo de la raíz **חפץ**, donde la preposición en cuestión introduce el objeto de placer que puede ser una persona, un objeto inanimado o una situación determinada [29]. En Is 55,2, el complemento verbal indicado con **ב** es **דֶּשֶׁן**, «enjundia, grasa», cuya raíz verbal significa «ser grasoso/gordo» o incluso, en Piel, regocijarse, dado el carácter nutritivo y la idea de abundancia que vehicula [30]. En este caso, el alimento específico no es el objeto de goce. En efecto, el contraste se establece entre este tipo de alimento y uno que no sacia en absoluto (v. 2a) [31]. El contexto lo indica bien: el motivo de júbilo que el anuncio vehicula es una alianza (**בְּרִית עוֹלָם**) basada en una relación no objetual, sino de reconocimiento y fidelidad.

Finalmente, en Is 66,11, el gozo viene gracias al seno (**זִיז**) del cual succionan todos los que aman a Jerusalén; en este caso, la idea de satisfacción y saciedad viene nuevamente evocada mediante la metonimia alimenticia: CONTENIDO POR CONTENEDOR.

11.2. El sustantivo עֹנֶג

Las dos ocurrencias de este sustantivo están en el libro de Isaías. En Is 13,22 en el constructo **הֵיכְלֵי עֹנֶג**, «palacios de placer». El texto se encuentra en una larga sección que contiene al menos 9 anuncios (**מַשָּׂא**) concernientes a diversos pueblos o naciones [32]. Nuestro texto se refiere a Babilonia devastada por la acción de los Medos (v. 17: **מָדַי**). Notable resulta el contraste entre el v. 19 y el v. 22. En el primero, Babilonia es descrita de manera esplendorosa. En esta descripción concurre **צְבִי**,

27. En este mismo sentido, una emoción colectivamente construida, véase Jr 33,9. En este texto, la raíz **פחד** no significa «temblar de temor» sino «temblar de alegría»: cf. MÜLLER, «**פָּחַד**», pág. 518, en efecto, una de las manifestaciones corporales del placer son los espasmos musculares.

28. JENNI, *Die hebräischen Präpositionen, vol. 1*, pág. 139.

29. Ver página 110.

30. Cf. NEGOITĂ y RINGGREN, «**דָּשַׁן**», pág. 311.

31. Cf. KOOLE, *Isaiah III, vol. 2*, pág. 409.

32. Cf. SWEENEY, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, pág. 212.

«ornamento, esplendor»[33] y תִּפְאָרָה que resalta la majestuosidad y orgullo respecto de una cosa[34]. En los versículos siguientes, esta imagen es inversa. La población humana deja el espacio para la habitación de bestias. Nuestro sintagma funciona como una forma de insistir en el contraste: los que fueron palacios de belleza y lujo (v. 19) ahora no son sino una caja de resonancia de aullidos. Si es cierto que la imagen es inversa, ahora nuestro sustantivo hace referencia al bienestar de palacio, al pasado esplendoroso y bello.

La segunda instancia del sustantivo es en Is 58,13. En él, el sustantivo corresponde al complemento directo del verbo קרא: «llamarás al sábado "delicia"». El sentido de este enunciado sobre el *shabbat* no se aleja de lo propuesto más arriba para Is 58,14.

11.3. El sustantivo עָנֹג

De los tres usos de este sustantivo, dos se encuentran en el libro del *Deuteronomio* en versículos muy próximos. Puede remontarse el inicio de la unidad en la cual se encuentran los textos que se tratan hasta Dt 28,1. Allí, se inicia una serie de bendiciones que tendrán lugar en el futuro, en el caso que la voz del YHWH sea escuchada por el pueblo. Más tarde, 28,15 presenta la alternativa contraria: si no se atiende a la voz de YHWH una serie de males vendrán sobre el pueblo[35]. La última serie de anuncios (vv. 47-57) comienza advirtiendo que la falta que Israel podría cometer desencadenaría la infelicidad completa: no haber servido (עבד) a YHWH con alegría (בְּשִׂמְחָה) y buen corazón (בְּטוּב לֵבָב) en momento de abundancia. De esta forma el texto presenta la eventual catástrofe no como un castigo sino como una consecuencia del rechazo del don gratuito de YHWH. En este segmento del discurso, tal consecuencia será la caída bajo la dominación de otro pueblo.

Esta dominación se ejercería por etapas. Inicialmente, el pueblo extranjero tomará posesión del alimento (v. 51), luego sitiará militarmente la ciudad destruyendo sus murallas y quitando toda seguridad (v. 52). Mientras otros son los que comen del fruto de la tierra, Israel se come a sí mismo. La imagen del canibalismo coloca de relieve esta paradoja[36]. En este contexto, el discurso introduce una caracterización para ciertos personajes del pueblo: el hombre y la mujer más «encantadores» (עָנֹג)

33. Véase *HALOT*, *in loco*, atestigua que deriva hipotéticamente de צבה, «to wish, to want». Por tal motivo puede vehicular la expresión del deseo y del placer. Sin embargo, véase Madl, «צְבִי I and II», pág. 233 para otra opinión.

34. *HALOT*, Cf. *in loco.*

35. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, págs. 338-348 para una división plausible de las catástrofes anunciadas.

36. Cf. Sherwood, *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, pág. 273.

portarán al seno del pueblo el hábito de comer la carne de sus propios hijos. Esto constituye una inversión terrible del don de YHWH expresado en Dt 28,3-4. La desfiguración humana es puesta en relieve si se considera que el comportamiento de Israel equivale al de las aves de carroña (v. 26). Otra imagen inversa del don la constituye la insistencia en el egoísmo del acto caníbal realizado «a escondidas» (v. 57)[37]. El hecho de utilizar עָנַג para caracterizar el prototipo del caníbal implica un fuerte sarcasmo. En efecto, la raíz puede expresar el placer en el ámbito del alimento (Is 55,2). En este caso, la puesta en escena de un canibalismo se ve reforzada por las palabras escogidas.

También en Is 47,1 el sustantivo es usado a modo de epíteto. Esta vez referido a la ciudad de Babilonia. En el versículo, dos características son negadas a Babilonia, metaforizada como una mujer. No será llamada (קרא) ni «delicia» (עָנַג) ni «tierna» (רַךְ). El enunciado se encuentra dentro de una descripción de un proceso de degradación pública del honor contra Babilonia. El enunciador del texto no es YHWH y su verdadera identidad es desconocida para el lector.

11.4. El sustantivo תַּעֲנוּג

Este sustantivo aparece cinco veces en la Biblia hebrea[38]. En Pr 19,10: «no le sienta al necio (כְּסִיל) la delicia (תַּעֲנוּג)», podría traducirse. El significado del proverbio no es del todo claro. Para varios comentaristas se trata de una defensa del orden social[39]. Para otros, se trata de la prueba de que el necio alcanza la riqueza mediante una vida falsa, no recta[40]. En una aproximación más literaria, McKane pone de relieve el dispositivo retórico del texto. La primera parte del proverbio sería una

37. Cf. Nelson, *Deuteronomy. A Commentary*, pág. 332.

38. Sin embargo, Winton Thomas, «Notes on Some Passages in the Book of Proverbs», propone una etimología diferente para este sustantivo en Pr 19,10, luego lo siguie Driver (ver nota 6, en la página 135). La razón por la cual Winton Thomas va en busca de otro origen no es convincente: «[D]elicate living forms no real parallel to rulership» (Winton Thomas, «Notes on Some Passages in the Book of Proverbs», pág. 400). De esta forma, se lanza en la búsqueda de la etimología que coincida con un significado que funcione en el paralelismo. Por lo demás, como lo indica Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15-31*, 104 n. 65 en Pr 30,22 el paralelismo es bastante similar. Véase además el uso que el Talmud (*Ḥullin* 10, 133a) realiza del proverbio: «R. Hama b. Hanina said, Whosoever does good to one that does not appreciate it is as one that throws stone at a Merculis, for it is written, As a small stone a heap of stones, so is he that giveth honour to a fool (Pr 26,8) and it is also written, Luxury is not seemly for a fool». La comparación es como si la delicia fuera un objeto que no puede ser dado al necio, no porque no le pertenezca, sino porque en él se pierde, es una ridiculez, como tirar piedras a un dios inexistente.

39. Véase Scott, *Proverbs – Ecclesiastes. Introduction, Translation and Notes*, pág. 117; Lelièvre, *Commentaire des Proverbes, vol. 2*, págs. 25-26.

40. Cf. Murphy, *Proverbs*, pág. 143.

verdad de sentido común, evidente: «no le sienta al necio la delicia» (v. 10a). Luego, a partir de esta verdad evidente, se construye la segunda: «menos al siervo (le sienta) dominar sobre el príncipe» (v. 10b) [41].

Las dos ocurrencias que se encuentran en el libro de *Miqueas* [42] pueden tratarse de forma conjunta. En ambos casos, se trata de oráculos de condenación; contra Jerusalén y Samaría en el primer caso y contra los grandes propietarios de tierra en el segundo [43]. En ambos casos el sujeto del sintagma es una mujer.

En el primer caso, se trata de una mujer prostituta que personifica al pueblo (1,7) [44]. En Miq 1,16: **בְּנֵי תַעֲנוּגֵיְךָ**, «hijos de tus delicias», refiere a la partida en exilio de los hijos de Jerusalén. El sintagma no carece de ambigüedad. ¿A qué se refiere esta delicia? ¿A la actividad sexual que los engendró o a la relación que una madre tiene por sus hijos? El resto de las ocurrencias del sustantivo da razón más bien a la primera opción. A este argumento debe sumarse el hecho que el vocabulario recurrente de los primeros versículos da una connotación sexual al oráculo. Miq 1,16 insiste, además, en que los hijos vienen desde la madre, por tanto es la idea de concepción y nacimiento que se coloca en relieve [45].

En el segundo caso, Miq 2,9, no se trata de una personificación sino de la denuncia de la violencia ejercida contra las mujeres del pueblo. Tal violencia consiste en expulsarlas (**גרשׁ**) «de sus casas de delicias» (**מִבָּתֵּי תַּעֲנֻגֶיהָ**) [46]. En este caso el sustantivo denota el bienestar y la tranquilidad [47]. Colocados en conjunto, el lector puede hacer una lectura analógica entre el exilio y la apropiación del bienestar por parte de unos pocos: exilio e injusticia social serían puestos en paralelo [48].

41. Cf. McKane, *Proverbs. A New Approach*, pág. 528. Lo mismo indica de Pr 17,7.

42. 1,16; 2,9.

43. Véase Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, págs. 124-125; Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 284.297.

44. Al final del versículo nótese la repetición de la raíz **זנה**.

45. Así lo interpreta Frezza, *Il libro di Michea. Ascendenze filologico-letterarie semiticonordoccidentali: capitoli 1-2*, pág. 30, que considera **מִמֵּךְ** como «quelli che discendono da te». Otros ejemplos, propuestos por el autor muestran la plausibilidad de la traducción: Sof 3,18 e Is 49,17; Na 1,11.

46. Raramente el segundo término del grupo constructo determina el número (plural) para todo el grupo: véase Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §136n. Puede ser, además, que **בית** sea un singular colectivo (ver sobre ésto Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §135b).

47. La raíz **גרשׁ** puede referir al ámbito del divorcio (Lv 21,7 en Qal), de la expulsión de un lugar que se habita (Ex 6,1 en Piel) pero también puede tener un sentido militar (preferentemente en Qal).

48. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, pág. 124 comenta: «Si la teología deuteronomista considera como causa principal de la desaparición de los reinos de Israel y Judá el culto a los dioses extranjeros, Miqueas ve la causa más importante de la ruina de Judá en el culto a los bienes de

En Ct 7,7 es delicioso el amor (**אַהֲבָה**) de la amada. En este verso, el paralelismo acentúa la sinonimia con otra raíz (**נעם**) asociada al placer y cuya construcción semántica se realiza a partir del ámbito del sabor. Variantes del texto proponen «hija de delicias» o «hija deliciosa» (**בַּת תַּעֲנוּגִים**) [49]. En cualquiera de las alternativas, expresa el deseo de la unión física entre los amantes.

En Qo 2,8 el sustantivo está gobernado por el verbo **עשׂה** y la preposición **ל** más el sufijo de primera persona masculino singular. La frase **תַּעֲנוּגֹת בְּנֵי הָאָדָם** tendría el sentido de «procurarse» delicias propias de los hijos del hombre, es decir, gozos humanos. Mediante la repetición de palabras, en este caso **אָדָם**, estos placeres son relacionados también con la gratuidad de Dios: la **שִׂמְחָה**, «alegría»; **חָכְמָה**, «la sabiduría» y el **דַּעַת**, «conocimiento» son dados por él (Qo 2,26). El placer, la delicia de comer y beber, es tanto un logro humano como un ámbito de relación con Dios (2,24) [50].

En 2,8 la exploración de *Qohelet* ha sido interpretada de forma dispar. El gran problema ha sido el sentido de la aposición que sigue a nuestro sintagma: **שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת**. La traducción de este háp̄ax es discutida. Mientras que el carácter erótico de toda la frase es defendido por algunos, para otros es un error textual [51]. Según Seow, en el pasaje en cuestión, **תַּעֲנוּגֹת** no tiene un sentido erótico [52]. No tomar en cuenta este error, conduce, en opinión de Seow, a atribuir **וְשִׁדּוֹת שִׁדָּה** a un dominio semántico como CONCUBINA o MUJER.

Por el contrario, para Longman III, el texto apunta directamente a la exploración sexual del poeta [53]. Para él, esto es evidente si el poeta se siente en conexión con Salomón [54] ya que —recuerda Longman III— éste fue conocido como un buen amante (1Re 11,1-3). Es esta última opción la que nos parece más plausible.

---

este mundo...». Una visión distinta representan Andersen y Freedman, *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary*, pág. 322, para quienes «only one atrocity is involved in Mic 1:6 and 2:9, the separation of mothers and children».

49. Cf. Murphy, *The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*, pág. 183.

50. Una especie de dialéctica, dice Lee, donde el bien es tanto el producto de la acción humana como un don de Dios (cf. Lee, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*, pág. 36; parece importante notar que para el autor se trata de afirmaciones que deben ser mantenidas en tensión.

51. Cf. Seow, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, págs. 130-131.

52. Seow, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, pág. 118 traduce: «... humanity's treasures in chest».

53. Cf. Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, pág. 92.

54. El *incipit* ya lo anuncia: «Palabras de Qohelet, hijo de David, rey de Jerusalén».

11.5. Dominios semánticos

Los dominios semánticos en los cuales encontramos los usos verbales y sustantivos son coincidentes. Puede decirse que son tres los principales.

Apego en las relaciones humanas. Entre los usos verbales se encuentra Job 22,26; 27,10; Sl 37,4.11; Is 57,4; 58,14. Entre los usos nominales: Miq 1,6; 2,9; Ct 7,7; Qo 2,8.

Bienestar. Aunque no puede separarse del todo del anterior. Esto por dos razones: (1) el sujeto del verbo es siempre una persona; (2) el uso nominal impulsa a comprender el bienestar como un «estar bien con otro». Bajo este dominio encontramos los usos verbales siguientes: Job 22,26; Sl 37,4.11; Is 58,14 y entre los sustantivos Is 13,22; 58,13; Pr 9,10; Miq 1,18; 2,9; Qo 2,8. En tres ocasiones, este bienestar es evocado de manera indirecta: mediante: עֹנָה: Is 13,22; 58,13 y mediante עָנֹג, en Is 47,1. Es de notar que el sustantivo עָנֹג no se usa para indicar el bienestar personal sino más bien una característica de la personalidad. Esto último también puede predicarse del verbo en Dt 28,56 y Jr 6,2.

Agrado. En el estar con otro es la sensación de agrado la que permite el bienestar y promueve el apego, podría decirse. Refieren de forma prototípica a este dominio las ocurrencias en el salmo 37.

Otros dominios son también evocados, aunque en menor medida.

Satisfacción. En relación con el sabor (Is 55,2; 66,11) o al deseo (Sl 37,14).

Belleza. Al menos sugerida indistintamente por los tres sustantivos estudiados (Is 13,22; Dt 28,54.56; Ct 7,7).

Erotismo. Evocado ya sea por el verbo (Is 57,4) como por תַּעֲנוּג (Miq 1,16; Ct 7,7 y Qo 2,8).

Sabor. Evocado por el verbo en Is 55,2; 66,11 y posiblemente por תַּעֲנוּג en Ct 7,7. De forma sutil, el sabor está presente en Dt 28,54.56 e implícitamente en Qo 2,8.

Finalmente, los tres sustantivos pueden utilizarse para referirse a COSAS [55] o a una IDENTIDAD ABSTRACTA: *shabbat* en Is 58,13.

55. Is 13,22; Miq 2,9.

11.6. Uso metafórico

Como en otras raíces, determinar cuándo una expresión es metafórica o literal es una tarea compleja e hipotética. Pero lo es más aún cuando el significado de base de una palabra no nos es conocido. En efecto, determinar cuál es el dominio base de la raíz **ענג** supondría una cantidad de datos lingüísticos que no están disponibles. Sin embargo, gracias al concepto de *grounding* podemos suponer que los dominios semánticos relacionados con la experiencia física son los apropiados para funcionar como la fuente desde la cual se construye la metáfora [56]. En el caso de la raíz **ענג** el dominio semántico más cercano a la experiencia física es el del SABOR. Sin embargo, únicamente dos instancias enuncian este dominio (Is 55,2 y 66,11). A pesar de la parquedad de datos estas dos instancias entregan mucha información y, a su manera, apoyan la hipótesis de la base experiencial de los conceptos abstractos o *grounding*.

En efecto, Is 55,2 contrapone dos situaciones:

1. Gastar el dinero en lo que no es alimento satisfaciente (**שָׂבְעָה**).

2. Regalarse con algo sustancioso.

Estas son dos experiencias humanas contrapuestas que sirven para poder hablar de la frustración (situación 1) y del placer-satisfacción (situación 2). Ya Is 55,1 se abre en el plano alimenticio: los sedientos y hambrientos pueden comer y beber gratis. Pero el texto va más allá y elabora un concepto abstracto a partir de la experiencia. Este concepto es introducido en el v. 3: **וְאֶכְרְתָה לָכֶם בְּרִית עוֹלָם**. Es la alianza la metaforizada a partir del alimento sabroso que sacia el deseo: LA ALIANZA ES UN NUTRIENTE, podríamos decir. Sin querer ir demasiado lejos, la comensalidad, junto con todas las experiencias de base que comporta (sabor, placer, reconocimiento, amistad, el compartir, etc. y por qué no sus contrarios), resulta una fuente de conceptualización rica y compleja [57]. Tal vez es a partir de estas experiencias básicas, APEGO y BIENESTAR que metaforicamente la raíz puede vehicular un concepto más

56. El concepto de *grounding* está explicado en la parte introductoria. En todo caso, valga como síntesis del concepto: LAKOFF y JOHNSON, *Metaphors we Live by*, pág. 59: «[W]e are claiming about grounding is that we typically conceptualize that nonphysical *in terms of* the physical —that is, we conceptualize the less clearly delineated in terms of the more clearly delineated.». El *énfasis* es del original.

57. Por ejemplo, WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, pág. 273; el autor muestra cuánto el ámbito del alimento puede vehicular, simbólicamente (pero no hay símbolo sin proceso cognitivo, diríamos en nuestra aproximación) elementos humanos fundamentales. Él concluye: «Bref, la nourriture semble être ce lieu où se manifestent symboliquement, dans des gestes on ne peut plus concrets, les options humaines fondamentales, celles qui mettent en jeu la vie et la mort».

abstracto, aunque no menos real: בְּרִית. El Sl 37,11 no está lejos de esta conceptualización.

En Is 66,11 la idea de saciedad se hace también presente esta vez entrelazándose con otras metáforas como la personificación de la ciudad y la maternidad. La profusión de imágenes de encuentro y felicidad es elocuente y hablan por sí mismas del encuentro gozoso con el otro.

Otra metáfora que recubre cierta importancia es EVENTOS SON OBJETOS DELICIOSOS. La metáfora se encuentra en Is 58,13.14. Mediante ella se permite hablar del *shabbat* y evocar sobre él el esquema alimento / saciedad que hemos descrito a propósito de la metáfora LA ALIANZA ES UN NUTRIENTE.

La personalización está también presente en el corpus estudiado. PERSONAS SON OBJETOS DELICIOSOS o PERSONAS SON NUTRIENTES para expresar la atracción y el apego al otro. Es una metáfora común en el lenguaje erótico, que resalta la experiencia física. Al mismo tiempo se presenta útil para vehicular la necesidad del otro. Encontramos esta metáfora en Dt 28,54.56; Sl 37,4; Job 22,26; 27,10; Is 47,1; 58,14; Ct 7,7.

Capítulo 12

La raíz ערב

Los diccionarios suelen distinguir hasta ocho diferentes raíces **ערב** con significados y orígenes bastante diversos[1]. Nuestro interés recae sobre **ערב**-3 traducida generalmente por «ser agradable» o «ser placentero». En el TM la raíz es empleada al menos 7 veces en la forma verbal[2] y 2 en forma de adjetivo[3]. Hay otras cuatro ocurrencias que podrían sumarse al grupo verbal[4].

Definición	*BDB*	*DHAB*	*TDOT*	*HALOT*	*DBHE*
To Mix	1	1	2	2	2
Given on pledge	2	2	1	1	1
Be pleasing	3	3	3	3	3
Be dry	4				
To enter	5	5			
Be black	6				
To offer		4		4	
To turn into evening				5	4

Cuadro 12.1: **ערב** en diccionarios.

Salvo dos ocurrencias (Jr 31,26 y Mal 3,4) la raíz es de uso exclusivo en la poesía. Sin embargo, en Jr 31,26, se trata de un versículo que funciona como transición narrativa entre dos oráculos poéticos.

1. Véase la Tabla 1 que representa una síntesis de los significados.
2. Jr 31,26; 6,20; Ez 16,37; Mal 3,4; Pr 3,24; 13,19; Sl 104,34.
3. Pr 20,17; Ct 2,14.
4. Os 9,4 y con menor probabilidad Pr 14,10. Es difícil distinguir si se trata de la raíz 2 ó 3 en Ez 9,2 y Sl 106,35.

12.1. Régimen sintáctico del verbo

El sujeto del verbo nunca es una persona. En dos ocasiones, el sujeto del verbo es **שְׁנָה**, «el dormir» o «el sueño» [5]. Un deseo que se realiza es agradable para la **נָפֶשׁ** (Pr 13,19). De deseo y odio habla también Ez 16,37 refiriéndose a Jerusalén personificada en una mujer. El ámbito cultual está presente en tres ocurrencias: de forma positiva en Mal 3,4 donde la **מִנְחָה** será nuevamente agradable al Señor. De forma negativa, como rechazo al culto, el Señor rechaza el **זֶבַח** «sacrificio» [6]. En el Sl 104,34 el poeta imagina al Señor agradado por el canto o el sonido de sus palabras (**שִׂיחַ**).

El caso de Pr 14,10 es considerado como una ocurrencia de la raíz **ערב**-2 Hitpael, «compartir, intercambiar» [7]. Sin embargo, considerando el campo semántico del vocabulario del versículo, es bastante probable que pueda tratarse de **ערב**-3. El verso sería un paralelismo que, mediante términos semánticamente distantes, insiste en dos aristas de la misma situación:

El corazón conoce su propia amargura,	לֵב יוֹדֵעַ מָרַת נַפְשׁוֹ
pero por su alegría no se deleita el extraño	וּבְשִׂמְחָתוֹ לֹא־יִתְעָרַב זָר

Por su parte, Os 9,4 —**וְלֹא יֶעֶרְבוּ־לוֹ זִבְחֵיהֶם**— ha sido considerado problemático. Cuatro parecen ser las opciones que el traductor dispone para proceder.

En primer lugar, el editor de la *BHS* propone enmendar **יֶעֶרְבוּ** el texto con la raíz **ערך**, «poner en orden, disponer». Varios comentaristas son de la misma idea [8].

Si la enmienda del texto no es aceptada, aparece una segunda posibilidad: se trataría de leer aquí la raíz **ערב**-4, «ofrecer» perteneciente al dominio exclusivamente cultual [9].

5. Jr 31,26 y Pr 23,24.

6. Jr 6,20; Os 9,4.

7. Así por ejemplo los comentarios siguientes: Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, pág. 287; Scott, *Proverbs – Ecclesiastes. Introduction, Translation and Notes*; McKane, *Proverbs. A New Approach*, pág. 232; Lelièvre, *Commentaire des Proverbes, vol. 2*, pág. 135 y finalmente Murphy, *Proverbs*, pág. 100.

8. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, pág. 328 propone el cambio por razones de consistencia lógica del texto: 9,4 no puede expresar la falta de agrado en el sacrificio porque, según Os 3,4, no hay ningún tipo de sacrificio: **אֵין זֶבַח**. Un camino similar parecen seguir Mays, *Hosea. A Commentary*, pág. 127, pues argumenta que si no hay templo, no hay culto. Ben Zivi, *Hosea*, págs. 187-198 se fundamente en el cese de toda actividad cultual durante el exilio.

9. Fabry y Lamberty-Zielinski, «**ערב** II/III», pág. 333 y Rudolph, *Hosea*, 170.172.

Una tercera opción, basándose en el ugarítico, es comprender nuestro verbo como **ערב**-1 Hifil, «entrar, traer» [10].

Finalmente, una cuarta opción es comprender el texto como **ערב**-3. Esta última opción se apoya en la lectura que la versión de los LXX tiene del texto [11] y en la lectura que el Targum: **לא יתקבלון לרעוא קורבהון**, que puede ser, a su vez, traducido como «sus ofrendas no serán aceptadas con agrado» [12]. Nótese que en arameo, ha debido explicitarse la modalidad placentera de la recepción mediante la inserción de **רעא**, «el querer, el placer» [13], confirmando que se trata de la raíz **ערן**-3 y que el texto puede ser comprendido no como una negación del sacrificio sino como la forma en que el Señor recibe los sacrificios [14].

Otros dos textos pueden considerarse en el límite de los significados de «mezclarse» y «ser placentero», entre de la forma **ערב**-1/2, según el léxico que se consulte y **ערב**-3, en otras palabras. Se trata de Esd 9,2 y Sl 106,35. En el caso de Esdras el significado en el dominio semántico EROTISMO no puede excluirse. Una expresión similar se encuentra en Ez 16,37, donde **ערב** designa de forma amplia el placer y la relación con los amantes (**אהבים**). El Sl 106,35 puede ir en la misma línea, es decir, un uso metonímico del verbo: LA EMOCIÓN POR LA CAUSA DE LA EMOCIÓN. En otras palabras, la forma de mestizaje es designada con la emoción propia del acto sexual, el placer.

Sintácticamente, quien experimenta la sensación placentera es introducido por la preposición **לְ**. En dos de tres casos [15], el complemento es introducido sin preposición sin que el sentido varíe: compárese Jr 31,26 (con **לְ**) y Pr 3,24 (sin preposición) que introducen el mismo complemento. En Ez 16,37, el único caso de la raíz donde el sujeto es personal, Jerusalén provoca placer a sus amantes. El Sl 104,34 es el único caso con la preposición **עַל**, reforzando la imagen de Dios posicionado en lo alto de la creación que el poeta ha ido construyendo a lo largo del salmo.

---

10. ANDERSEN y FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, pág. 526 traducen: «And they will not bring their sacrifices to him».

11. LXX: οὐχ ἥδυναν αὐτῷ αἱ θυσίαι αὐτῶν, donde nuestro verbo corresponde al griego ἡδυνω, «ser placentero» o bien «endulzar».

12. Siguiendo la traducción «And their offerings shall not be accepted with favor» de GORDON y CATHCART, *The Targum of the Minor Prophets*, pág. 48.

13. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Bizantine Period*, pág. 527. El mismo autor señala la equivalencia entre el arameo **רעא** y el hebreo de la biblia **חפץ**, raíz que hemos encontrado ya en la expresión del placer.

14. Tanto Mal 3,4 como Jr 6,20, los casos de nuestra raíz en el dominio semántico cultual son tratadas de forma diferente. En estos textos, los Targumim no señalan ninguna precisión extra: **ערב** es traducido en ambos casos por **קרב**, sin precisar la modalidad *placentera* de la recepción puesto que el contexto no deja duda de esto último.

15. Pr 34,24 y Ez 16,37.

12.2. El adjetivo עָרֵב

La BH utiliza este adjetivo en dos ocasiones, ambas en posición predicativa. En Pr 20,17 es el לֶחֶם שֶׁקֶר, el pan de falsedad o pan robado, que es considerado placentero o dulce en un principio, luego revela otra faceta: la boca llena de guijarros (חָצָץ), nada agradable. Tal vez el proverbio refiera al hecho de tener que cubrir con falsedades un robo. De hecho, שֶׁקֶר remite al decálogo (Ex 20,16) en el precepto de no presentar falso testimonio, interdicción que sigue a la prohibición del hurto.

En Ct 2,14 el adjetivo refiere a la voz de la amada. La voz es dulce o placentera y en el cantar la voz es la presencia del otro que se espera y se desea [16] y que despierta el deseo (5,2).

12.3. Dominios semánticos

El uso de la raíz **ערב**-3 se distribuye entre 5 campos semánticos. Forma parte de la expresión del BIENESTAR general, el sentimiento agradable y placentero [17]. El EROTISMO y la SATISFACCIÓN pueden expresarse mediante esta raíz [18]. Entre estos textos, es evidente que *Ezequiel* representa el caso prototípico de este dominio. En dos ocasiones **ערב**-3 hace referencia al dominio del SONIDO y el placer que provoca su audición [19]. En cuatro ocasiones en el ámbito del CULTO [20]. En el CULTO se expresa la recepción agradable de la ofrenda –o del canto, en el caso del Sl 104,34— por parte del Señor. Por último, Pr 20,17 es el único caso donde el uso cae dentro del dominio semántico de SABOR. Es posible esquematizar todos estos campos semánticos bajo el primero y más general, el BIENESTAR. En tal caso, sería importante distinguir que los dominios u orientaciones específicas del bienestar (EROTISMO, SATISFACCIÓN, CULTO Y SABOR) son evocados ya sea por el sujeto u objeto gramatical o bien por el contexto literario en el que se encuentran.

12.4. Hipótesis sobre la metáfora

Dada la parquedad de los datos, la raíz no se presta a grandes análisis. Debido también a su ceñida distribución y empleo es difícil determinar cuál es el ámbito semántico desde el cual **ערב**-3 se habría expandido a otros dominios semánticos. Hipotéticamente podría proponerse que el

16. Cf. 2,8; 8,13.
17. Pr 3,24; 13,19; 14,10; Jr 31,26.
18. Pr 13,19; Ez 16,37; Ct 2,14.
19. Ct 2,14; Sl 104,34.
20. Sl 104,34; Jr 6,20; Mal 3,4; Os 9,4.

campo experiencial de base es el SABOR, dado que son las experiencias más básicas humanas las que permiten desarrollos posteriores.

Bajo esta idea, la raíz significaría «delicioso, dulce» y luego por metonimia (efecto por la causa) pasaría a significar «ser placentero» en el ámbito general del BIENESTAR. Desde ahí, metafóricamente se construiría el dominio CULTUAL mediante una visión corporal de Dios [21]. Siempre a partir del SABOR una aplicación metafórica al dominio del SONIDO es probable [22]: el esquema metafórico sería SONIDOS SON SABORES. La conjunción de estos dos dominios con aquel de BIENESTAR, permitiría la elaboración de un lenguaje en el ámbito del EROTISMO, que podría incluso volver a influenciar el ámbito CULTUAL (véase Os 9,1-4) o aplicarse a nuevos dominios. En hebreo moderno, en efecto, עָרֵב significa, además de «agradable, dulce, sabroso», también «atractivo» y «perfumado». Esta expansión al dominio semántico del aroma testimonia a favor de nuestra hipótesis.

Si bien el terreno es hipotético, una observación es posible. La expresión del placer por medio de una raíz asociada al sabor o al sonido coloca de relieve la dimensión sensitiva del placer. De esta forma, el carácter encarnado del lenguaje de las emociones es puesto de relieve. Sin embargo, ese lenguaje sensitivo puede ser hábilmente utilizado para expresar ámbitos más elaborados como el culto o el erotismo. La aproximación de ambos dominios a nivel semántico coloca de relieve la calidad teológica del lenguaje emocional.

21. Ver, por ejemplo, Gn 8,21, donde el aroma del holocausto ofrecido por Noé causa una emoción agradable al Señor. Este ejemplo refuerza la hipótesis que el uso en el campo semántico cultual es una construcción en el ámbito de la corporalidad, de la cual Dios no está excluido.

22. Al menos esto es lo común en castellano: «un sonido dulce» es una expresión que tiene sentido y es corriente. Por el contrario, «un sabor melodioso» si bien es posible es menos común y algo rebuscado.

Capítulo 13

La raíz נעם

Excluyendo los nombres propios y de localidades formadas a partir de esta raíz, **נעם** aparece 30 veces en la BH[1]. Nuestro corpus de análisis está compuesto por:

- 8 instancias verbales en Qal[2].
- 7 apariciones del sustantivo[3] **נֹעַם**.
- El sustantivo **נַעֲמָן** en Is 17,10.
- El sustantivo **מַנְעַם** en Sl 141,4.
- 13 usos del adjetivo **נָעִים**[4].

Del total de apariciones, 26 son en la literatura poética, la mayoría en pasajes bastante elípticos, por lo que la determinación del matiz específico no es fácil. En 4 ocasiones, la raíz es usada en la narrativa[5], sin embargo se trata de textos poéticos engarzados en textos narrativos. En conclusión, es una raíz de uso exclusivo en la expresión lírica. De las instancias en la literatura estrictamente poética, 10 son en el libro de *Salmos*, 9 en *Proverbios*, 2 en el *Cantar de los Cantares*, 1 en *Job* y 4 en libros proféticos, de los cuales 2 se encuentran en *Zacarías*[6], 1 en *Ezequiel* y 1 en *Isaías*.

1. Cf. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew, vol. 5*, pág. 705.
2. Gn 49,15; 2Sam 1,26; Sl 141,6; Pr 2,10; 9,17; 24,25; Ct 7,7; Ez 32,19.
3. Sl 27,4; 90,17; Pr 3,17; 15,26; 16,24 ; Za 11,7.10.
4. 2Sam 1,23; 23,1; Jb 36,11; Sl 16.11; 81,3; 133,1; 135,3; 147,1; Pr 22,18; 23,8; 24,4; Ct 1,16.
5. 1 vez en *Génesis* y 3 en *2 Samuel*.
6. En Za 11,7.10 se trata de un uso personificado, lo que dificulta su análisis semántico e Is 17,10 se trata de un sustantivo que es un hápax, por lo que su significado es incierto.

13.1. Régimen sintáctico del verbo

En cada una de las 8 instancias verbales el sujeto es distinto. Las personas constituyen un primer grupo de sujetos: יְהוֹנָתָן hijo de Saúl (2Sam 1,26), en Pr 24,25 el sujeto es impersonal, la amada del *Cantar de los Cantares* (Ct 7,7), Faraón o Egipto en Ez 32,19. Otro grupo de sujetos está constituido por objetos inanimados: אֶרֶץ, «tierra» en Gn 49,15 y el לֶחֶם סְתָרִים, «pan comido en secreto» de Pr 9,17 que es una invitación figurada al amor prohibido. Un tercer grupo está constituido por el אִמְרָה, «el habla» o «el discurso» en Sl 141,6 y por la דַּעַת «el conocimiento» en Pr 2,10.

La experiencia agradable es vivida en todos los casos por personas. Así, Isacar (יִשָּׂשכָר), hijo de Jacob, percibe (ראה) que la tierra es נעם y allí se establece (Gn 49,15). David declara conmovido por la muerte de Jonatán que éste ha sido para él נעם (2Sam 1,26). El hablante del salmo 141 dice que los שֹׁפְטִים encontraban su discurso נעם. La נֶפֶשׁ se siente agradada por el conocimiento דַּעַת en Pr 2,10. En Pr 9,17 tenemos la experiencia de una mujer: אֵשֶׁת כְּסִילוּת. Para ella es נעם el לֶחֶם סְתָרִים que es visto como un lazo amoroso prohibido. En contexto judicial, los que toman decisiones legales (מוֹכִיחִים) de Pr 24,25 representan a aquellas personas que tienen un comportamiento recto en un pleito. Éstos se merecen recibir la triada de נעם, בְּרָכָה y טוֹב. Por último, aprecia la belleza de la mujer del Cantar su compañero (Ct 7,7) y la apreciación de la belleza de Faraón es contestada en Ez 32,19.

Dos preposiciones intervienen en la sintaxis. Tres veces la preposición לְ explicita el beneficiario o quien experimenta la emoción: David en 2Sam 1,26; la נֶפֶשׁ en Pr 2,10 y los מוֹכִיחִים en Pr 24,25. La preposición מִן, usada en sentido comparativo, en una frase interrogativa: «¿Tienes más hermosura que otros?», en Ez 32,19.

13.2. Los sustantivos comunes de la raíz

En cuanto al aspecto nominal, dejando de lado los sustantivos propios y los topónimos, la BH testimonia tres formas. Contamos 7 apariciones de נֹעַם. En dos ocasiones (Za 11,7.10) denomina al cayado del pastor מַקֵּל. Representa la actitud del pastor en relación a su rebaño[7]. En las otras

7. El texto se enuncia desde la perspectiva del pastor, no del rebaño, que parece no sentirse demasiado cómodo con el pastor. Una interpretación contraria en Mitchell, Smith y Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah*, pág. 308: «The shepherd now brings forward the first of his staves, the one named Delight, symbol of the happy condition of a people under an ideal ruler».

5 veces forma parte de un conjunto constructo. Veamos en detalle estos casos.

Como *nomen regens* expresa la presencia del Señor para el salmista: Sl 27,4: «experimentar (חזה) el placer del Señor» [8]. En el Sl 90,17 se expresa su acción de reconocimiento: «sea el placer del Señor nuestro Dios sobre nosotros, la obra de nuestras manos consolida».

Como *nomen rectum* en dos ocasiones se encuentra con אֵמֶר, «palabra, discurso» (Pr 15,26; 16,24). En el caso de Pr 15,26, el paralelismo antitético opone nuestro constructo con otro: מַחְשְׁבוֹת רָע, traducido este último como «calculs pervers» (TOB) o «mauvais desseins» (BJ). Por su parte, Pr 16,24 compara el sustantivo אִמְרָה con la miel: ellas, las אִמְרֵי־נֹעַם alimentan la נֶפֶשׁ y la עֶצֶם, dos elementos que recuerdan la constitución del humano en Gn 2. En Pr 3,17: «sus caminos (de la חָכְמָה [v. 13]), son caminos de deleite», el paralelismo con שָׁלוֹם deja entrever que el espectro semántico de nuestra raíz es bastante amplio. En este mismo domino semántico –BIENESTAR SOCIAL– habría que comprender el valor simbólico otorgado al sustantivo en Za 11,7.10.

Otros dos sustantivos están atestiguados en la BH. En Is 17,10 encontramos נַעֲמָן en la expresión hápax תִּטְּעִי נִטְעֵי נַעֲמָנִים [9]. De acuerdo a los comentaristas, la expresión se refiere a un culto relacionado con el cultivo de flores o plantas que representan el ciclo vital de una divinidad. Para algunos se trata de un epíteto divino [10]. Otros ven una referencia indirecta al carácter consolador de una divinidad relacionada con el placer: Adonis, Tammuz o Naamán [11]. Desde nuestro punto de vista, independientemente de la interpretación del texto, el sustantivo נַעֲמָן expresa la idea de un consuelo en tiempo de adversidad. La noción de fugacidad de ese momento de placer y bienestar si bien está presente, es transmitida por la referencia al rito particular. La oposición entre Yhwh y la otra divinidad no es en el ámbito del placer, sino en el ámbito de su sustentabilidad temporal. Colocando en tensión YHWH y el lector, la oposición tampoco es sobre el registro del placer, sino sobre aquel de la alteridad: el consuelo buscado reflexivamente, en una acción iniciada y culminada por el hombre y no de cara a otro [12] .

8. Sobre חזה con el sentido de «experimentar» véase más adelante página 159. Por el contrario, RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizazione, vol. 1*, pág. 493 traduce: «contemplare la bellezza di Jahweh».

9. La BP traduce: «Plantabas plantaciones deliciosas».

10. Ver *in loco* GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah (I-XXXIX)*; WATTS, *Isaiah 1-33*; SWEENEY, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*; BLENKINSOPP, *Isaiah. A New Translation with Introduction and Commentary, vol. 1.*

11. Ver, *in loco* KAISER, *Isaiah 13-39. A Commentary.*

12. Ver particularmente OSWALT, *The Book of Isaiah, vol. 1*, pág. 354: «Whether or not the particular practices of the Adonis cult are in view here, it is clear that

Finalmente, el otro sustantivo atestiguado se encuentra en Sl 141,4: מַנְעָם en la expresión וּבַל־אֶלְחַם בְּמַנְעַמֵּיהֶם. Los comentaristas prefieren interpretar de forma literal: el poeta expresaría su deseo de no compartir la mesa con el villano. En este marco, traducen nuestro sustantivo con «dainity» [13], «delicacy» [14] o bien «fancy food» [15]. Si se considera el contexto lexical del salmo, se aprecia que el vocabulario de los versículos anteriores refleja el campo lexical bucal (v. 1: קָרָא, אָזַן, קוֹל; v. 3: פֶּה, שְׂפָה; v. 4: לָחַם) lo que apoya la hipótesis de una comida que genera unión entre los comensales. Sin embargo, la lectura del verso, tal como la proponen los comentaristas citados queda corta. Nos parece que el texto quiere decir más que el simple hecho de evitar la mesa del malvado. Se trata de no tragarse su mundo, de no dejarse conducir por su lógica. Ya hemos visto que en el ámbito verbal de la raíz, su significado no está ajeno a la idea de *discurso*. En este salmo, el lector combina ambos significados para producir en el texto una capacidad expresiva compleja. De esta forma, la metáfora del gusto que está a la base de la expresión, permite elaborar una aproximación más compleja en el ámbito del habla [16]. En este caso, puede tratarse de un neologismo que expresa de forma sarcástica, el rechazo a las palabras que otros se tragarían con gusto.

13.3. El adjetivo נָעִים

El adjetivo construido a partir de la raíz **נעם** aparece 13 veces en la BH. En 4 ocasiones se encuentra en forma sustantivada. En 2Sam 1,23, junto con **אהב** al participio Nifal masculino plural, calificando a Saúl y Jonatán. David, el hablante en este texto, expresa una retrospectiva emocional luego de la muerte de Saúl y Jonatán. La instancia en 2Sam 23,1: וְנָעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל, ha colocado ciertos problemas a los comentaristas. Siguiendo a Driver, hay dos posibilidades de traducción.

---

the people are seeking to supply their own needs through their own activity. Such an approach can only be the result of a prior abandoning of the God who had shown himself both willing and able to care for them».

13. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*; Weiser, *The Psalms. A Commentary.* Ambos corrigen el TM proponiendo **במי נעמיהם**.

14. Dahood, *Psalms, vol. 3*; Schaefer, *Psalms.* Para el primero, la traducción de la preposición **ב** en sentido partitivo se justifica ya que la frase completa «. . . is syntactically and lexically Canaanite-Phoenician».

15. Allen, *Psalms 101-150.*

16. Así lo comprende Allen, *Psalms 101-150*, pág. 274: «As a result of his association with evil men, pernicious speech has evidently passed his lips. He prays that Yahweh may help him to guard his tongue henceforth and may not lead him into temptation to wrong word or deed. He has resolved to leave their circle with its lavish hospitality». También Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzione, vol. 3*, pág. 851, para quien la comida es un símbolo del estilo de vida de los malvados.

En el primer caso «The pleasant one of songs (=The pleasant singer) of Israel», David es caracterizado como poeta, tal como lo presenta parte de la tradición sálmica.

Una segunda posibilidad, convierte a David en el contenido de los poemas y/o salmos evocados por **זְמִיר**: «The pleasant object of the songs of Israel, the "joy" or the "darling" of the songs of Israel», indica el autor [17]. La traducción que propone **זְמִרוֹת** como «protección de» es una lectura posible, pero sería la única instancia de la sustantivización de **זמר**-3.

Para obtener una traducción creíble, sería necesario retener el significado de «salmista» o más genérico de «poeta». Además, sería deseable considerar el resto del poema. Sintácticamente se trata de una frase coordinada mediante **ו** que viene a agregar un elemento a la caracterización de David (hijo de, exaltado en, ungido de/por). En el caso de los adjetivos, el estado constructo puede expresar sea una restricción o precisión sea una relación de causa [18].

En el primer caso, podría traducirse la frase de la siguiente forma: «Aquel que es encantador en los cantos de Israel» en el sentido que David es el actante caracterizado como encantador o placentero por los cantos mismos (ver 1Sam 18,7).

Siguiendo la segunda posibilidad: «Aquel que es encantador gracias a los cantos de Israel». En este último caso son los mismos cantos que dan una determinada impresión de David al lector o tienen una intención de proyectar una imagen atractiva del rey. Si fuera este el caso, habría que suponer una voz enunciativa del poema situada a la distancia tanto cronológica (sin duda) pero también con cierto alejamiento de la entrega testamental de David en este capítulo.

En Job 36,11 introducido por la preposición **ב**, refiere a la forma de culminar la vida —en placer, delicias, bienestar— de quien sigue la

17. Ver Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, pág. 357. Por su parte Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, págs. 381-382: «The Joy of the songs of Israel», rechazando explícitamente la posibilidad de traducir «the sweet singer of Israel». Escoge la primera opción Hertzberg, *I & II Samuel. A Commentary*. Emprenden un camino distinto los comentaristas más recientes, interpretando el texto a la luz de las investigaciones en lenguas cognadas posteriores a la obra de Driver (originalmente publicada en 1889). Así, por ejemplo, McCarter, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* traduce «The darling of the stronghold of Israel», derivando **זְמִרוֹת** de la raíz homófona **זמר**-3, «proteger». De esta forma, el verso caracteriza tanto a YHWH como fortaleza y a David como preferido del Señor. Sigue también esta opción Anderson, *2 Samuel* quien traduce: «the favorite of Israel's protector» y también Campbell, *2 Samuel* traduciendo «Favorite of the Strong One of Israel». Por su parte, Alter, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* traduce «The sweet Singer of Israel».

18. Ver Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §129i.

advertencia de Dios. El Sl 16,11 atestigua la forma femenina plural en paralelo con el sustantivo שְׂמָחוֹת, «alegría». La aliteración de la poesía atrae la forma femenina de nuestro adjetivo. En el salmo denota el placer de estar con el Señor. En función atributiva lo encontramos en 4 ocasiones. En Pr 23,8 calificando a דְּבָרִים y que las traducciones suelen interpretar como «palabras amables» (BDA), «paroles flatteuses» (BJ), «amabilité» (TOB). El versículo siguiente aclara que el significado no es para nada negativo. Se trata de palabras salidas de la boca del sabio, palabras ajustadas y prudentes que llegan a oídos mal dispuestos. Pr 24,4 en coordinación con הוֹן יָקָר, «bien preciado» expresa la cualidad de lo que mediante la דַּעַת, «conocimiento, experiencia» llena las חֲדָרִים, «habitaciones» que simbolizan la vida del que construye su vida en sabiduría. El uso que en el Sl 16,6 se realiza, puede considerarse atributivo si se acepta una elipsis del sustantivo: «lugares placenteros, agradables», podría traducirse, expresando así la conformidad con la experiencia vivida [19]. Otra posibilidad es comprender la preposición בְּ como instrumental y נְעִים en la misma línea del Sl 90,17, como una personalización de la relación con el Señor.

La instancia del adjetivo en Sl 81,3 califica el sonido de instrumentos musicales. En función sustantiva puede ser el término paralelo de זִמְרָה en el segundo estico del verso. En éste último caso, puede significar algún género musical «canto de alegría, canto de gozo».

En cinco ocasiones, el adjetivo se encuentra en función predicativa. En Pr 22,18 será «placentero guardar en el abdomen (בֶּטֶן) las palabras (דָּבָר) y conocimientos (דַּעַת) del sabio». El Sl 133,1 en paralelismo con טוֹב señala el bienestar de habitar en fraternidad. El mismo paralelismo se repite en Sl 135, 3 y 147,1 en el dominio de la expresión musical o poética que es expresión literaria del placer. En el primer texto es el nombre del Señor que es delicioso, el dominio del gusto o del sonido es preferible en este caso [20]. En el Sl 147 es más bien la alabanza (תְּהִלָּה) que es evocada por nuestro adjetivo. Finalmente, en el Ct 1,16 en paralelismo con יָפֶה, «hermoso» explicita la percepción que la mujer tiene de su compañero.

13.4. Visión de conjunto de los dominios semánticos

El análisis anterior permite identificar una serie de dominios semánticos invocados gracias al uso de נעם. El dominio del SABOR es explícitamente

19. La misma expresión se encuentra en Sl 78,55. En tal instancia, el contexto aclara el sentido preciso de la frase.

20. Por ejemplo, KRONHOLM, «נָעַם», pág. 471 propone «gracious» pero tal nivel de abstracción vuelve la imagen poética impotente.

aludido en nuestros textos (Pr 9,17; 16,24; Sl 141,4). Creemos que esta es la experiencia básica evocada por la raíz, la degustación de un alimento de sabor placentero y agradable.

Metonímicamente, la raíz se puede aplicar también al SONIDO, como lo atestiguan Sl 81,3 y 135,3. Una elaboración metafórica permite aplicar ambos dominios a dimensiones humanas que están ligadas tanto a lo auditivo como a lo oral. Se trata del ámbito del LENGUAJE, dominio que está bastante presente en nuestros textos: Sl 141,6; 147,1; Pr 15,26; 16,24; 22,18; 23,8; 24,4.

No es sorprendente el paso desde el ámbito del LENGUAJE al dominio SAPIENCIAL gracias a la metonimia. En efecto, en varios textos, la elaboración sapiencial comprehende los niveles anteriores: SABOR, SONIDO, LENGUAJE. Por ejemplo Pr 16,24 mantiene ambos dominios, aplicando metafóricamente el dominio del SABOR al dominio del LENGUAJE generando un discurso de la sabiduría. Esto es totalmente claro al leer el mentado proverbio en relación al versículo anterior. Otros textos en esta misma línea: Pr 2,10; 3,17; 22,18; 24,4 apoyan nuestra hipótesis [21].

Otra línea de dominios es el LENGUAJE ERÓTICO. De forma similar al grupo anterior, su desarrollo comienza en el ámbito del SABOR para culminar esta vez en la personalización del otro en el placer. Pr 9,17 mantiene juntos ambos dominios, el SABOR y el EROTISMO. Podríamos decir que si el ámbito de aplicación metafórica de SABOR es la relación de alteridad, es el lenguaje del EROTISMO que surge como lenguaje metonímico. En el *Cantar de los cantares*, tanto en 1,16 como en 7,7, la aplicación del ámbito SABOR al otro genera una potente expresión metafórica que las traducciones explicitan como «délicieux, charmante» (BJ), «gracieux, gracieuse» (TOB), «placentero, delicia» (BDA). Sólo la TOB es coherente en los dos versículos donde aparece, aunque la traducción que propone no es del todo feliz: ambos son una «una delicia, una ricura» en el sentido más sabroso del término.

No sólo en el *Cantar de los cantares* está presente esta elaboración de lo erótico. En los salmos, el lenguaje que describe la relación del poeta con Dios es igualmente erótico y corporal. En el Sl 16,11 el lenguaje del erotismo es convocado para expresar la relación con Dios: su presencia y su acción es alegría y placer. De la misma forma, el Sl 27,4, donde la expresión לַחֲזוֹת בְּנֹעַם־יהוה puede ser traducida en el domino de la visión o

21. Sin embargo, KRONHOLM opina distinto respecto de Pr 2,10: «A love metaphor clearly stands behind a late wisdom statement concerning the loveliness of knowledge» («נָעַם», pág. 470). La diferente apreciación del domino semántico obedece, sin embargo, a sendas formas de comprender la metáfora.

en el de la experiencia [22]. Creemos que la polisemia puede mantenerse: ver la hermosura es experimentar el placer de admirarla. En la misma línea, Sl 90,17; 135,3; 147,1. En todos estos salmos, la forma de referirse al Dios de Israel es la misma de los amantes en el *Cantar de los cantares*. Es la experiencia del amor erótico, la experiencia de la carne, que sirve para leer la experiencia con Dios. Esta relación, como lo muestran los textos, no es unidireccional: Pr 15,26 sitúa en Dios el placer por las palabras puras. La intersubjetividad erótica es lo que permite construir el poema de Za 11 usando la personalización de **נעם** como la forma de expresar la relación de Dios con Israel.

13.5. Metáforas implicadas

Los textos examinados pueden categorizarse formando un sistema coherente de metáforas y metonimias.

Estados emocionales son objetos Bajo el alero de esta metáfora, los textos hablan del placer como un objeto: Sl 90,17: **וִיהִי נֹעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ עָלֵינוּ**, «¡Qué esté *sobre* nosotros el gozo del Señor nuestro Dios!». 2Sam 1,26: **נָעַמְתָּ לִי מְאֹד** «Eras *para mí* una gran delicia», dice David en memoria de Jonatán. Sl 27,4: **לַחֲזוֹת בְּנֹעַם־יהוה**, literalmente traducible como «Para *mirar en* el gozo del Señor». El Sl 133,1 también puede comprenderse dentro de la metáfora que venimos analizando: **הִנֵּה מַה־טּוֹב וּמַה־נָּעִים שֶׁבֶת אַחִים**, «Miren cuánto es bueno y *cuánto* es placentero el habitar de los hermanos» [23]. Finalmente, también Pr 24,25 se comprende en esta línea: **וְלַמּוֹכִיחִים יִנְעָם וְעֲלֵיהֶם תָּבוֹא בִרכַּת־טוֹב**, «Pero para los que instruyen [JUDICIAL] habrá delicias y *sobre* ellos vendrá una bondadosa bendición».

Utilizando esta metáfora, los textos pueden referirse a los estados emocionales de manera más precisa. Mediante la categorización de los diferentes objetos utilizados como fuente de la metáfora se pueden realizar diferentes operaciones cognitivas. Por ejemplo, se puede identificar un objeto como una *posesión personal* expresando

22. Ver *HALOT*, in loco, §3: el sintagma **חזה ב** puede significar «To see with pleasure, satisfaction», citando Mi 4,11; Sl 27,4; Jb 36,25y Ct 7,1, descontando los casos textualmente ambiguos.

23. El pronombre **מה** adquiere un valor adverbial cuando precede un adjetivo (Cf. JOÜON y MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §144e). En cuanto tal, puede expresar sea la cantidad como la intensidad, dos categorías no del todo distinguibles. En CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew, vol. 5*, como expresión de cantidad encontramos : Sl 120,3; Pr 16,6; Ct 4,10; Za 9,17; Sl 119,97; como pronombre interrogativo: Is 21,11; Job 16,6; Gn 47,8; con valor negativo («nada»): Pr 9,13; 2Sam 19,29.

la proximidad y la unión entre los personajes que resulta claramente comprensible para el lector. De esta forma interpretamos 2Sam 1,26. El hecho de conceptualizar las emociones como objetos permite también *cuantificarlos* de tal forma que la intensidad se mide en términos de cantidad. En este sentido se explica Sl 133,1; Pr 24,4; Ct 7,7 y Ez 32,19.

Finalmente, mediante la presente metáfora, se puede *localizar* en el espacio una determinada experiencia. El Sl 90,17: **וִיהִי נֹעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ עָלֵינוּ** «Sea el placer del Señor nuestro Dios *sobre* nosotros». La localización «sobre» expresa la idea de control y dominio, es decir, estar *bajo* la influencia de algo [24]. De la misma forma, mediante esta metáfora se puede explicar el uso simbólico del sustantivo en Za 11,7.10.

Entidades son objetos También encontramos que los objetos sirven para hablar de las entidades. Entre nuestros textos, éstas son caracterizadas mediante la metáfora alimentaria, se habla de las entidades como *sustancias comestibles*. Dado que el SABOR puede ser considerado el dominio semántico de base, en nuestros textos esta resulta una metáfora bastante frecuente. Encontramos esta asociación en varios proverbios, por ejemplo en Pr 23,8, pero también y notablemente en el Sl 141,4. Véase también Pr 2,16; 16,24; 22,18; 23,8. En estos textos (con la excepción del Sl 141) la orientación es inversa, es decir, es el placer que sirve como fuente y no como objetivo de la metáfora.

En todos los casos se trata de instancias específicas de la metáfora IDEAS SON OBJETOS COMESTIBLES. Esta metáfora asocia el saborear con el estar de acuerdo (Pr 2,10; 22,18; Sl 141,4), el conocimiento con la alimentación (Sl 16,24), el vómito con el desacuerdo (Pr 23,8). De esta forma, el mapeo metafórico de la discusión sapiencial se realiza sobre la base del dominio del ALIMENTO. Véase, por ejemplo, el significado del verbo **טָעַם**, «gustar, probar» un alimento, pero también «discernir, percibir», en el ámbito del conocimiento. En realidad, no se trata de dos significados distintos, sino de la aplicación metafórica del sabor a las ideas; el Sl 119,66 es una muestra perfecta.

Personas son recipientes El objeto (la emoción) está presente en la persona de la misma forma que un contenido está presente dentro de un contenedor. Pr 24,4: **וּבְדַעַת חֲדָרִים יִמָּלְאוּ כָּל־הוֹן יָקָר וְנָעִים**,

24. Este matiz que la preposición **עַל** despliega es claro en muchos textos; a modo de ejemplo: Gn 9,2; 41,40; 2Sam 11,23.

«Mediante el conocimiento se colman las habitaciones de todo bien precioso y delicioso». El contexto del proverbio indica que la mención de «las habitaciones» no es sino una forma de hablar de la vida del sabio. En Pr 16,24, aunque el placer es sólo un calificativo de las palabras, la metáfora está presente: **צוּף־דְּבַשׁ אִמְרֵי־נֹעַם מָתוֹק לְנֶפֶשׁ וּמַרְפֵּא לָעָצֶם**, «Panal de miel son las palabras deliciosas, dulces a la garganta y saludables para los huesos». En este proverbio se asocia la presente metáfora con ENTIDADES SON OBJETOS, donde las palabras deliciosas son vistas como objetos (en este caso alimentos) deglutidos y digeridos (hasta los huesos) por la persona que los recibe. En la misma línea habría que interpretar Pr 23,8. Una variación interesante se produce en Ct 1,16: **הִנָּךְ יָפָה דוֹדִי אַף נָעִים**, «¡Mira! hermoso eres, amor mío, y tan *delicioso*». En este último texto, la sustancia alimenticia es la propia persona y podría corresponder a la metáfora PERSONAS SON OBJETOS COMESTIBLES que se coordina con PERSONAS SON RECIPIENTES para expresar la unión interpersonal profunda y el placer que ella implica. En este caso, la metáfora alimentaria está al servicio de la expresión literaria del deseo y del placer. También está construido sobre esta metáfora Pr 2,10: **כִּי־תָבוֹא חָכְמָה בְלִבֶּךָ וְדַעַת לְנַפְשְׁךָ יִנְעָם**, «Si la sabiduría *entra* en tu corazón el conocimiento será un placer para tu vida».

Estados emocionales son localidades En algunas ocasiones, un estado emocional o en general una experiencia humana pueden ser representados como un espacio delimitado [25]. Por ejemplo, en Job 36,11: **אִם־יִשְׁמְעוּ וְיַעֲבֹדוּ יְכַלּוּ יְמֵיהֶם בְּטוֹב וּשְׁנֵיהֶם בַּנְּעִימִים**, «Si escuchan y sirven terminarán sus días en la felicidad y sus años *en* las delicias». La metáfora parece ser común en el ámbito bíblico. Sl 101,6: «El que *camine por senderos* íntegros me servirá». Este último texto se explica también bajo la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE [26]. Sl 16,11: **נְעִמוֹת בִּימִינְךָ נֶצַח**, «*En tu derecha hay* placeres eternos». Dado que la localización coloca de relieve la capacidad envolvente o circundante, la experiencia que se describe tiene tintes de durabilidad o estabilidad. Por ejemplo, en Job 36,11 y Sl 16,6, donde la expresión emocional adviene gracias a la la metonimia EMOCIÓN POR EL OBJETO. Por otra parte, al tratarse de lugares físicos, se insiste

25. Sobre esta representación de la emoción véase KÖVECSES, *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, pág. 36.

26. Metáfora que es corriente en la Biblia. Ver por ejemplo Dt 5,33. También Job 16,22 que metaforiza la muerte de la siguiente forma: «Por el camino sin retorno me iré». El libro de *Proverbios* proporciona una mina de ejemplos, ver Pr 1,15s. El inicio del Salterio es notable también en el uso de la metáfora: Sl 1,1.6. Ver también Sl 23,4; 26,3; 61,5; Pr 2,16-19.

sobre su naturaleza circunscrita y localizada, de ahí que sirva para representar su carácter evitable o, por el contrario, habitable (Sl 16,11). Véanse los mismo ejemplos dados en la nota 26.

Como se aprecia, el examen de estas metáforas proporciona una guía a la comprensión de la representación del placer que los textos poseen. Cada una de ellas coloca de relieve aspectos diferentes de la experiencia emocional. Cada metáfora activa zonas distintas de la comprensión dado que la metáfora es un dispositivo cognitivo.

Capítulo 14

La raíz עדן

14.1. Análisis lexicográfico

Bajo esta raíz los diccionarios tratan varias palabras que se agrupan normalmente bajo ellas por un hipotético parentesco de significado. La derivación etimológica común de estas formas es discutible [1]. Con todo, los contextos donde esas palabras aparecen indican que pertenecen a un tronco semántico que tiene una fuerte relación con la expresión del placer.

Como expresión verbal se encuentra una forma de עָדַן, a saber, el hitpael וַיִּתְעַדְּנוּ, «se regocijaron». Este uso se encuentra de forma exclusiva en Neh 9,25. El contexto corresponde a una ceremonia de expiación en la cual los israelitas se reúnen y oyen la lectura de la enseñanza del Señor. Esdras toma la palabra para sintetizar la historia del pueblo (vv. 6-37). El sumario comienza con el recuerdo de la conquista de Canáan descrita entre entre los vv. 22-25. Según el relato, luego de que el pueblo ingresara a los territorios, gracias a la acción de YHWH, éstos realizaron con los habitantes del lugar según su רָצוֹן. Los nuevos habitantes se asientan en una tierra fértil llena de riquezas. Nuestro verbo ocurre como parte de una serie verbal que describe la apropiación de alimentos: אכל, «comer»; שׂבע, «saciarse»; שׁמן Hifil, «engordar» y finalmente עדן Hitpael, «regocijarse». Dado el contexto, el dominio semántico en el cual hay que comprender la expresión es en aquel del SABOR.

1. Sobre la etimología véase Millard, «The Etymology of Eden», págs. 104-105 quien discute la proveniencia acádica de עֵדֶן (que transmitiría la idea de «estepa») y argumenta, con nueva evidencia epigráfica, en favor de la pertenencia a la constelación semántica de «placer, disfrute, gozo». Véase Kedar-Kopfstein, «עֵדֶן», pág. 482 y también Noort, «Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible», pág. 21.

El sustantivo עֵדֶן, «delicia», tiene un uso variado. Designa como epíteto el jardín primigenio de la creación, el paraíso. Pero también ha llegado a designar como nombre propio tal territorio o una zona geográfica que lo comprehende [2]. No siempre es fácil determinar una u otra connotación. En el análisis que sigue, no se establece una distinción estricta.

Este sustantivo se encuentra también en relación al jardín paradisiaco. Esta referencia puede ser muy explícita o no ser más que una alusión, sin que esto comprometa la claridad semántica de su uso.

En Gn 2,8.15; 3,23.24 el sintagma es diferente en cada caso. En Gn 2,8 el Señor Dios planta גַּן־בְּעֵדֶן «un jardín *en* Edén». En Gn 2,15 el Señor coloca al hombre בְּגַן־עֵדֶן, «*en* el jardín de Edén». En Gn 3,23 el Señor Dios retira a los humanos מִגַּן־עֵדֶן, «*del* jardín de Edén» y en el v. 24 el Señor coloca querubines para guardar el paso מִקֶּדֶם לְגַן־עֵדֶן, «*al* oriente del jardín de Edén».

En los dos últimos textos, la *Septuaginta* trae παραδείσου τῆς τρυφῆς, «paraíso de delicias». El sentido de τρυφή, en este texto, es fundamentalmente positivo, como ha sido mostrado por Husson. Según esta autora, la versión griega del pentateuco reflejaría la ideología de la dinastía Lágida en Alejandría. El traductor habría escogido este término porque representa, en el paganismo, «[U]n sentiment de joie intérieure, de satisfaction, d'harmonie que la divinité dispense comme une faveur à celui qui s'est bien acquitté des devoirs à son égard» [3]. El traductor toma esta representación de τρυφή para caracterizar el jardín primigenio [4].

Finalmente, en Gn 2,8.10; 4,16 [5], la sintaxis hace pensar a una región que lleva ese nombre y que comprehende el jardín primigenio [6].

En la literatura profética, el término sirve de comparación entre una realidad desolada o desértica [7]. Así, en Is 51,3 «YHWH [...] convertirá el desierto en un Edén». En la misma línea, Ez 36,35 «Y dirán: "esta tierra que estaba desolada ha llegado a ser como un jardín de Edén" ». En Joel 2,3 la imagen poética describe el día de YHWH como un fuego

2. Gn 2,8.10.15; 3,23; 4,16; 2Sam 1,24; Sl 36,9; Is 51,3; Jr 51,34; Ez 28,13; 31,9.16.18; 36,35; Jl 2,3.

3. Husson, «Le paradis de délices (Genèse 3,23-24)», pág. 71. A similares conclusiones llega Bremmer, «Paradise: From Persia, via Greece, into the *Septuagint*», págs. 17-19.

4. Husson, «Le paradis de délices (Genèse 3,23-24)», pág. 72.

5. En estos tres textos, la LXX trae Εδεμ.

6. En este mismo sentido di Pede y Wénin, «Aux origines du Jardin d'Éden : de la Genèse à Ézéchiel», pág. 22.

7. Cf. di Pede y Wénin, «Aux origines du Jardin d'Éden : de la Genèse à Ézéchiel», pág. 33. Según Greenfield, «A Touch of Eden», pág. 224, עדן transmite la idea de algo placentero, voluptuoso pero también de lubricación y frescor.

que devora la tierra, dejando lo que era similar a un «jardín de Edén» como una tierra desolada [8].

En el capítulo 31 de Ezequiel, hay cuatro ocurrencias del sustantivo, siempre en el sintagma **עֲצֵי־עֵדֶן**: v. 9 «todos los árboles de Edén le tienen celos del jardín de Dios»; v. 16 «Serán consolados en la tierra baja todos los árboles de Edén»; v. 18a «¿A cuál te pareces, entonces, en gloria y en grandeza, con los árboles de Edén?» y más adelante en el v. 18b «te descendieron con los árboles de Edén a la tierra baja». Esta página de Ezequiel se refiere al faraón de Egipto bajo una metáfora vegetal NACIONES SON VEGETALES y BELLEZA ES PODER [9]. Asiria es como un cedro del Líbano, que hecho hermoso por el creador saca envidia incluso a los árboles del Edén (v. 9). El faraón, se siente tentado de verse más bello y poderoso que el cedro del Líbano (vv. 16.18a). Sin embargo, el Señor recuerda quién es el que tiene el verdadero poder ya que el faraón ha sido arrojado a las tierras bajas (v. 18b) [10]. En la temática del poder, la imagen del Edén se evoca para estilizar artísticamente la imagen de un poder que cae al fondo del abismo, al mundo de la fealdad como antítesis de la belleza y del placer del Señor [11].

La belleza, esta vez del jardín completo, también forma parte del cuadro en Ez 28,13 **בְּעֵדֶן גַּן־אֱלֹהִים הָיִיתָ**, «estabas en Edén, jardín de Dios» referido al rey de Tiro.

En Jr 51,34, la expresión **מִלְּאָ כְרֵשׂוֹ מֵעֲדָנַי הֱדִיחָנוּ** [K] [12] es un tanto enigmática. La propuesta de RUDOLPH en la *BHS* es leer «de mi Edén me alejó», enmendando **הֱדִיחָנִי**, de **דוח**, «lavar» en **הִדִּיחָנִי**, de **נדח**, hifil «alejar». De mantenerse el TM, el rey de Babilonia sería caracterizado como un glotón que «llena su vientre con mis placeres (**מֵעֲדָנַי**)». Jerusalén sería vista tanto como el contenido que se come como el continente de lo comido [13]. El oráculo es una queja metafórica de Jerusalén contra Babilonia [14], la metáfora sería una personificación de Jerusalén y una «monstruosificación» de Babilonia bajo el influjo de la mitología cana-

8. La raíz **שמם** (Ez 36,35; Lam 4,5), la referencia al desierto (Is 51,3) o ambas (Joel 2,3) juegan el rol de contrarios.

9. Aunque no trata de la metáfora como lo hacemos nosotros, en la misma línea va el comentario de BLOCK para quien el conjunto tiene poco que ver con reminiscencias míticas, sino más bien sobre el poder y, principalmente, con su naturaleza inestable frente a YHWH, Cf. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*.

10. Si la metáfora es reversible, además, ¡recordaría quién es el más bello!

11. NOORT escribe: «Every myth of Paradise [...] is used in the Old Testament either to describe the transformation from the golden age into the real world or to announce the fall of mighty ruler» («Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible», pág. 35).

12. [Q] **הֱדִיחָנִי**.

13. REIMER, *The Oracles against Babylon in Jeremiah 50-51. A Horror Among the Nations*, pág. 86 mantiene el TM y lee de esta forma la metáfora.

14. Cf. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, págs. 761-762.

nea [15]. El destierro es una lectura posible aún si no se modifica el texto, tomando **מֵעֲדָנָי** como expresión metafórica los habitantes de la ciudad [16].

Fuera de la referencia al jardín, en su significado más básico, encontramos el sustantivo en el Sl 36,9 «En el torrente [**נַחַל**] de tus [YHWH] delicias los [**אָדָם**] abrevas», referido al placer de la satisfacción de la sed bajo la metáfora COMPARTIR UNA EMOCIÓN ES TRANSMITIRLA, en este caso, mediante la vía alimentaria, porque el placer es representado por medio del torrente de agua.

El sustantivo **עֵדֶן** (segol en la primera sílaba), hace referencia a una localidad indeterminada en 2Re 19,12; Is 37,12; Ez 27,23; Am 1,5 (**בֵּית עֵדֶן**).

Para el sustantivo **עֲדִינָה**, en Is 47,8, algunas traducciones proponen «voluptuosa» [17], «sedienta de placeres» (BP), Se trata de una personificación de la ciudad de Babilonia que es descrita como una mujer. Los vv. 2-3 del poema la describen en términos sexuales. El v. 8 reanuda ese tema mediante la apelación **עֲדִינָה**. No dejan de sorprender estas traducciones, puesto que en ninguna parte la raíz transmite un matiz peyorativo, ni siquiera entre los numerosos nombres propios emparentados. En el mismo versículo, el poema refiere a un discurso interior de la ciudad: «te decías en tu corazón. . . ». El epíteto **עֲדִינָה** puede referirse, tal vez, a la forma en que Babilonia se veía a sí misma, con un sentido positivo.

En Gn 18,12 Sara escucha que dentro de un año tendrá un hijo con Abrahán. Ella ríe a causa de su estado, que ella califica como **בלה**, «gastada», lo cual le impediría tener **עֶדְנָה**, «placer». El sustantivo se mantiene siempre dentro del ámbito de la expresión del placer erótico [18]. El problema es que con ese significado ¿qué podría querer decir el personaje? ¿y qué lógica tendría? Una explicación posible, es pensar en la humedad de la mucosa vaginal, en la imposibilidad de mantener un coito en circunstancias no dolorosas, es decir, placenteras [19]. En estricto sentido, la reacción de Sara puede deberse no únicamente al placer sexual con Abrahán, sino también al placer de dar a luz un hijo. En todo caso, cierta

15. Cf. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, págs. 846-847.

16. Es de esta idea BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah. Exile & Homecoming*, pág. 478.

17. TOB, BJ, «voluttuosa» propone la CEI.

18. Para GREENFIELD, «A Touch of Eden», pág. 223, se trata por el contrario, del antónimo de **בלה**, «withered», según el autor y, por tanto, **עֶדְנָה** «indicated the lubricious quality of the skin due to its being moist and freshened».

19. Para GIGUÈRE, «Trois textes bibliques sur le plaisir sexuel», págs. 312-313, se trata claramente del placer sexual y la lógica que subyace a la preocupación de Sara es la creencia que el orgasmo femenino es necesario para la concepción. En la misma línea va el estudio de MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, pág. 230.

nota de erotismo no debe sorprender al lector a juzgar por el desarrollo narrativo que el Targum realiza desde el punto de vista de Abrahán a propósito de Gn 12,11-12. Abrahán y Sara, siguiendo esta versión de la historia, se desnudan para cruzar el río antes de llegar a Egipto. En ese momento, Abrahán comenta a su mujer: «Antes, no había mirado tu cuerpo, pero ahora sé que eres una mujer de apariencia bella. . . » [20].

Otro sustantivo relacionado con el ámbito del sabor es **מַעֲדַנִּים**, «manjares» [21]. Así, entre las bendiciones de Jacob, en Gn 49,20, Aser es quien «ofrecerá **מַעֲדַנֵּי־מֶלֶךְ**, manjares reales». El mismo significado tiene en Lam 4,5: «Los que comían manjares están desolados». Como metáfora de una satisfacción moral, en Pr 29,17 el hijo que es corregido permite el bienestar y que «ofrezca manjares para tu **נָפֶשׁ**».

Finalmente, **מַעֲדַנֹּת**, «¿satisfacción, amarras?» es un sustantivo que encontramos tanto en 1Sam 15,32 como en Job 38,31. En estos dos textos, algunos autores han propuesto derivar la forma de la raíz **ענד**, «amarrar». Driver es de esta opinión y opta por traducir «amarras» [22]. Al aceptar esto, Samuel estaría pidiendo que le acerquen al rey de Amalec, Agag, quien se aproxima al rey «con amarras, engrillado», como corresponde a un prisionero. Pero el mismo autor consigna la posibilidad de revocalizar el TM de otra manera: **מְעֹדַנִּית** una forma del verbo **מעד**, qal «deambular», Piel «hacer temblar». De aceptarse esta revocalización, Agag expresaría corporalmente el miedo. Finalmente, si el vocablo tiene que ver con la expresión emocional del placer, Agag, pensando que se ha escapado de la amargura de la muerte, se aproximaría al profeta en un estado de ánimo agradable, propio a lo que sobreviene luego de que el peligro de muerte ha desaparecido.

El caso de Job, retraduciendo a Pope, quedaría: «¿Puedes atar las amarras de las Pléyades? ¿O perder las bandas de Orion?» [23] Una solución completamente distinta es la de Guillaume que, relacionando nuestro vocablo con el ugarítico *ʿadn*, «host, army», traduce «Can you bind the cluster of the Pleiades?» [24] La cuestión parece ya decidida en los comentaristas por la revocalización mencionada anteriormente [25].

20. Sobre éste y otros elementos eróticos en la literatura targúmica véase Sysling, «The Use of Dramatic and Erotic Elements as a Literary Technique in Targum Pseudo-Jonathan».

21. Gn 49,20; Lam 4,5; Pr 29,17.

22. Cf. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, págs. 129-130.

23. Pope, *Job. Introduction, Translation and Notes*, pág. 289.

24. Guillaume, *Studies in The Book of Job. With a New Translation*, 69.131.

25. Véase Hartley, *The Book of Job*, pág. 502, para quién se trata de una pregunta retórica sobre el poder de controlar el movimiento de los astros. Dios resaltaría, así, su propio poder frente a Job: véase en esta línea Vermeylen, «"Connais-tu les lois des cieux?" Une lecture de Job 38-41», especialmente pág. 206.

Varios nombres propios tienen alguna relación con esta raíz: עַדְנָא [26], עַדְנָה (2Cr 17,14), עַדְנַח (1Cr 12,21), עֶדֶן [27], עָדִין [28], עֲדִינָא (1Cr 11,42), יְהוֹעַדָּן [29] y, por último, עֲדִינוֹ (2Sam 23,8) [30].

14.2. Dominios semánticos

El campo semántico básico es la expresión del SABOR. A él corresponden la mayoría de las ocurrencias de la raíz.

SABOR: Gn 49,20; Lam 4,5 y Neh 9,25 son los casos no ambiguos. El Sl 36,9 se mantiene dentro del dominio, aunque en lugar de referirse a un alimento sólido se refiere al líquido. Jr 51,34 aplica el dominio semántico del comer a la relación política entre las ciudades.

La APARIENCIA VISUAL de un objeto es calificada como agradable o placentera. En esta línea interpretamos las referencias al mundo vegetal, aunque no pretenda ser una referencia exclusiva a lo que hay de comestible en ellos. A esta clasificación pertenecen los siguientes textos: Gn 2,15 [31]; 3,23.24; Ez 28,13; 31,9.16.18; 36,35; Joel 2,3. La forma de interpretar la idea de un «jardín de delicias» como un escenario erótico-sexual está lejos de ser unánime aunque se reconozca la connotación sexual de la raíz en cuestión [32].

El PLACER ERÓTICO puede ser evocado por esta raíz. Podemos mencionar aquí a Gn 18,12; 2Sam 1,24 [33]; Is 47,8 con las reservas hechas a propósito del uso peyorativo de la raíz. Jr 51, 34 no ha sido reconocido como un texto donde sea aludido el sexo. Pese a lo anterior, no sería sorprendente, tratándose de la personificación de dos ciudades, que se trata de una forma de humillar la una a la otra mediante una alusión a las partes genitales [34].

26. Es 10,30; Neh 12,5.

27. 2Cr 29,12; 31,15.

28. Es 2,15; 8,6; Neh 7,20; 10,17.

29. 2Re 14,2; 2Cr 25,1.

30. Pero fuertemente contestado por la crítica textual; los comentaristas siguen la versión del cronista: véase MCCARTER, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, pág. 489.

31. El griego de la LXX es más claro que el TM, aunque la visualización de la belleza no está ausente del relato, por ejemplo, en Gn 2,9: «El Señor Dios hizo crecer de la tierra todo árbol deseable a la vista. . . ».

32. Véase, por ejemplo, WRIGHT, «Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden», especialmente 321 n.53. Para este autor, pese a que en el Jardín de Edén el sexo era una realidad, el aspecto semántico del sustantivo no aporta un argumento de importancia ya que «[T]he garden seems to have its designation not from what humans might do there, but from the fertility of the land and the lushness of plantation».

33. Véase más abajo la interpretación metafórica de este versículo.

34. Aunque no compartimos la orientación metodológica, la temática de la genitalidad y de la ofensa puede verse en varios estudios sobre la denominada cuestión

En Pr 29,17 si bien es el placer que es evocado, lo es en el ámbito social de la SATISFACCIÓN.

Finalmente, la raíz tiene un uso profuso de SUSTANTIVOS APELATIVOS, tanto en el ámbito geográfico [35], como en el ámbito personal [36].

14.3. Metáforas

En 2Sam 1,24, si עֲדָנִים es plural de עֵדֶן, se trataría de una expresión metafórica del erotismo. La expresión podría traducirse como «el que las vestía de escarlata con caricias». En este caso se trataría de una doble metáfora donde, por una parte, se metaforiza la emoción en general EXPERIMENTAR UNA EMOCIÓN ES ESTAR REVESTIDO DE ELLA y, por otra parte, la emoción misma es descrita en los términos de la manifestación corporal de la excitación sexual, a saber, el enrojecimiento de la piel. Este fenómeno aparece también, sin que nuestra raíz intervenga, en Ct 4,3 y Jr 4,30. En el primero son los labios enrojecidos «como cinta escarlata». En el segundo, la vestimenta sensualmente llamativa coincide con el tono general del texto. Nuestro texto y Jr 4,30 son los únicos en toda la BH donde se emplea el sintagma «vestirse de escarlata». En ambos, puede significar el deseo de provocar sexualmente a los amantes.

COMPARTIR UNA EMOCIÓN ES TRANSMITIRLA VIA ALIMENTICIA. Esta metáfora se encuentra en el Sl 36,9: «En el torrente de tus [YHWH] delicias los [אָדָם] abrevas».

La metáfora PODER ES PLACER/HERMOSURA puede ser una submetáfora de un esquema más extendido en el cual las relaciones políticas son vistas como relaciones amorosas. Tal esquema subyace en la metáfora matrimonial de Dios con Israel y en una serie de otros textos donde el amor es visto como un vínculo político [37].

«pornoprofética»; puede verse el volumen editado por BRENNER, *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, donde varias contribuciones se orientan de manera similar a mostrar que la exposición genital es un medio —literario para nuestra interpretación— de humillar al otro.

35. Gn 2,8.10; 4,16; Ez 27,23.
36. Véase el párrafo correspondiente en la página 169.
37. Véase la discusión sobre el verbo אהב en la página 214.

Capítulo 15

La raíz יאל

15.1. Descripción tradicional del corpus

La raíz **יאל** se encuentra 19 veces en la Biblia hebrea. Del total, 16 en prosa y 3 en poesía [1]. Todos los usos son en Hifil. Desde un inicio, la lexicografía se muestra difícil tanto en la búsqueda de una etimología como de un significado básico [2]. Según Kapelrud, el significado varía de acuerdo a la situación en que se usa el verbo. En consecuencia, el espectro semántico en el cual el traductor puede moverse va desde una idea de «a beginning that is not easy» hasta «undertake» o «decide to» y «being pleased» [3]. Este último significado tiene, en algunos casos, más bien el matiz de una concesión forzada que de un verdadero gozo, según este mismo autor [4]. Inicialmente, hemos tomado como base la propuesta de este autor noruego para, más tarde, proponer la nuestra, encontrando algunas diferencias importantes que aclaran el uso de la raíz en cuestión.

1. El uso del verbo ha sido contestado en 1Sam 17,39. Ciertos autores ven incompatible la lectura de **יאל** aquí seguido de **כִּי לֹא נִסִּיתִי** porque supondría un sentido negativo a **יאל**. Se trataría de una corrupción textual por metátesis (inversion alef - yod). Se ha propuesto, en consecuencia, y con apoyo en la LXX, enmendar por **לאה**, «cansarse, intentar en vano» con un uso similar al de Gn 19,11. Apoyan esta corrección: Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, pág. 146 (véase más tarde sus dudas sobre esta opción en Driver, «Studies in the Vocabulary of the Old Testament. V», pág. 33.); Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, pág. 162; McCarter, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, pág. 288; Klein, *1 Samuel*, pág. 172. Lee sin problema el texto masorético Tsumura, *The First Book of Samuel*, pág. 459, notando que la dificultad es la restringida interpretación de la frase siguiente introducida por **כִּי** que introduce una frase explicativa y no necesariamente una adversativa .
2. Cf. Kapelrud, «**יאל**», pág. 357.
3. Kapelrud, «**יאל**», pág. 357.
4. Cf. Kapelrud, «**יאל**», pág. 358.

El matiz de concesión en una raíz relacionada con el placer no es una novedad, como hemos visto en el análisis de la raíz **חפץ**. Nuevamente nos encontramos frente al dominio físico de la fuerza evocado para comprender una realidad psíquica compleja y difícilmente manipulable de otra forma. La concesión, en efecto, es la realización de un evento *aún cuando* un obstáculo o barrera se impone frente a la realización. La utilización de un verbo de placer para superar tal obstáculo implica una concepción de éste como una fuerza que impulsa la voluntad a hacer algo que, en principio no quiere hacer. En este plano, la raíz **יאל** adquiere toda su fuerza y tal sentido se evidencia en la sintaxis de las frases donde la raíz juega casi siempre un rol auxiliar. Veamos en detalle esta sintaxis.

Hemos apiñado en dos grupos los tipos construcciones sintácticas:

1. **יאל** + לְ + infinitivo constructo.
2. **יאל** + Verbo$_1$ [+ Verbo$_2$].

El primer grupo se compone de 10 ocurrencias. Con frecuencia (5x) el verbo **ישׁב**, «habitar» es el que se encuentra en la posición del infinitivo [5]. Los otros verbos que ocupan esta posición son: en dos ocasiones **דבר**, «hablar» [6]; una vez con cada uno de los verbos siguientes: **עשׂה**, «hacer» (1Sam 12,22); **הלך**, «caminar» (1Sam 17,39) y **ברך**, «bendecir» (1Cr 17,27).

El segundo grupo está constituido por 9 sintagmas. La posición del verbo$_1$ es ocupada dos veces por **הלך**, «ir» [7]; y una vez por cada uno de los siguientes verbos: **באר** Piel, «explicar» (Dt 1,5); **ישׁב**, «habitar» (Jos 7,7); **ברך**, «bendecir» (2Sam 7,29); **דכא**, «destruir» (Job 6,9); **פנה**, «volver el rostro» (Job 6,28). En Jue 19,6, la posición del verbo$_1$ la ocupa **לין**, «pernoctar» y la del verbo$_2$ **יטב** «alegrar (el corazón)».

Una mirada más detallada a la sintaxis nos permitirá, luego, clasificar mejor el significado del verbo. Hemos reunido en 13 grupos las sentencias estudiadas, destacando entre paréntesis la posición del verbo **יאל**:

1. (perfecto) + לְ + inf.cnst. Gn 18,27.31.
2. (perfecto) + sujeto + לְ + inf.cnst. **1Sam 12,22**.
3. (perfecto) + perfecto **Os 5,11**.
4. (perfecto) + sujeto + perfecto Dt 1,5.
5. (perfecto) + ו + imperfecto Jos 7,7.

5. Ex 2,21; Jos 17,12; Jue 1,27.35; 17,11.
6. Gn 18,27.31.
7. 2Re 6,3; Os 6,3.

6. ו + X + (perfecto) + לְ + inf.cnst. **1Cr 17,27**.
7. (ו + imperfecto) + לְ + inf.cnst. 1Sam 17,39.
8. (ו + imperfecto) + sujeto + לְ + inf.cnst Ex 2,21; Jos 17,12; Jue 1,27.35; 17,11.
9. (ו + imperfecto) + sujeto + ו + imperfecto **Job 6,9**.
10. (imperativo) + imperativo **2Re 5,23**.
11. (imperativo) + ו + imperativo **2Re 6,3**.
12. (ו + X + imperativo)+ imperativo **Job 6,28**; **2Sam 7,29**.
13. (imperativo) + ו + imperativo + ו imperfecto Jue 19,6.

Kapelrud proporciona el valor semántico de placer a las expresiones de 1Sam 12,22; 2Sam 7,29; 2Re 5,23; 6,3; 1Cr 17,27; Job 6,9.28 y Os 5,11[8]. Veremos que, luego de analizar con cierto detalle cada una de las ocurrencias de la raíz, la clasificación del exégeta noruego resulta un tanto arbitraria.

15.2. Análisis de los contextos

En esta sección analizaremos componencialmente los usos paradigmáticos de la raíz. Para ello, luego de analizar el contexto de cada ocurrencia, agruparemos los enunciados en torno a los casos paradigmáticos.

En Gn 18,27.31 el contexto es la negociación entre Abrahán y yhwh a propósito de la destrucción de la ciudad de Sodoma. En caso que yhwh encontrase algunos justos, la ciudad sería preservada. El diálogo se desarrolla sin dificultades desde el inicio, siendo el mismo yhwh que, desde el v. 17, se muestra abierto a confrontar su intención destructiva con Abrahán. Así, es yhwh quien vence una barrera frente a Abrahán y no al revés, como dan a entender algunas traducciones: La Bible de Jérusalem traduce[9]: «*Je suis bien hardi* de parler à mon Seigneur»; la New Revised Standard Version: «*Let me take it upon myself* to speak to the Lord». Las traducciones anteriores son problemáticas porque todo lo que el verbo **יאל** podría transmitir de placer, queda totalmente oscurecido o, en el peor de los casos, se da a entender que Abrahán encuentra placer en transgredir una barrera en su relación con yhwh, lo que no es el caso en la perícopa en cuestión.

8. Kapelrud, «**יאל**», pág. 358; en la lista anterior, hemos **destacado** las referencias aludidas.
9. Enfatizamos en cursiva la traducción de **יאל**.

En cuanto al tiempo de la traducción, la forma de nuestro verbo no puede ser traducida por un futuro, como si esa barrera estuviera aún delante en una nueva tentativa de negociación. La forma qatal en este discurso corresponde a un informe de un hecho pasado [10]. La traducción de la TOB: «*Je vais me décider* à parler à mon Seigneur» hace que la frase sea leída en relación con la intervención siguiente de Abrahán, como si estuviera pidiendo autorización para hablar, pero, nuevamente, esto no cuadra con el contexto donde el Señor creó el espacio de diálogo con Abrahán.

Vistos estos elementos, la alternativa es traducir como una expresión en la cual Abrahán constata el éxito de su tentativa de negociación «he tenido placer en hablar a mi Señor...» ¿por qué no continuar? A este esquema se asemeja 1Sam 12,22: en la expresión **כִּי הוֹאִיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת אֶתְכֶם לוֹ לְעָם** Samuel arguye que no ha habido impedimento de la parte de YHWH para que éste haya hecho de Israel su pueblo ya que la iniciativa le corresponde al Señor. En efecto, una traducción correcta sería «YHWH ha tenido placer en hacer de ustedes para él un pueblo» [11]. También responde a este esquema 2Re 5,23 y 6,3.

En Ex 2,21 Moisés ha huido de las manos del faraón hacia la tierra de Madián. Mientras está en un pozo, defiende a las hijas de Jetró para que puedan abrevar las bestias de su padre. Jetró, al enterarse, manda a buscar a Moisés para que se acerque a comer. En el sintagma **וַיּוֹאֶל מֹשֶׁה לָשֶׁבֶת אֶת־הָאִישׁ**, **ישב** puede ser traducido sea por «habitar» o por «sentarse». Este último significado es coherente con la invitación a comer realizada por Jetró (v. 20). Ahora bien, son posibles dos secuencias en la narración:

1. Invitación a comer — *sentarse* con el anfitrión — dar al invitado la hija mayor — dar a luz del invitado.

2. Invitación a comer — *asentarse* con el anfitrión [12] — dar al invitado la hija mayor — dar a luz del invitado.

Ambas alternativas son posibles, pero es el placer lo que impulsa a Moisés a quedarse bajo el techo de Jetró; ese placer ¿está en relación con la comida ofrecida, con las hijas del sacerdote que Moisés encontró atractivas o con el hecho de que Moisés no tenía un techo donde ser acogido? El narrador no dice nada de ello, pero no parece que Moisés haya

10. Cf. Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico*, § 22-25.

11. La BP traduce «se ha dignado», un resabio grandilocuente.

12. Tal traducción puede ser una influencia armonizante de Jos 17,12; Jue 1,27.35 donde nuestro verbo es seguido por **ישׁב**, «habitar».

puesto un impedimento a tal situación ni que, visto el contexto, tuviera otra alternativa de la cual desistir. Nuevamente, la idea de concesión no puede aplicarse a este verso [13]. De forma análoga, el levita de Jue 17,11 «encuentra agradable quedarse» en la casa de Micá. No lejos de esta situación se encuentra el sintagma de Jue 19,6 donde la expresión **הוֹאֶל־נָא** indica la intención de provocar el gusto en el otro y, por tanto, su decisión. La estructura de la sentencia, a saber, *(imperativo)* + **ו** + *imperativo* + **ו** *imperfecto* traduce bien este matiz final o resultativo: «Quieres quedarte a pasar la noche y así alegrar tu corazón».

En Dt 1,5 la expresión **הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר**, «comenzó Moisés a explicar» indica claramente el comienzo de una acción decidida sin imposición exterior de ningún tipo. La construcción sintáctica X-Qatal indica en énfasis en el elemento primero, el lugar donde Moisés comienza su actividad de enseñanza. A este esquema corresponde el uso en 1Sam 17,39, pero en este caso, la acción no se concretiza —**כִּי לֹא־נָסָה**—, quedando únicamente en el plano volitivo; podríamos traducir el sintagma **וַיֹּאֶל לָלֶכֶת** con «quiso caminar».

El caso de Os 5,11 requiere una precisión textual. El TM transmite la lectura siguiente **כִּי הוֹאִיל הָלַךְ אַחֲרֵי־צָו**. La última palabra del verso ha sido objeto de múltiples interpretaciones [14]. En síntesis, **צָו** en el TM sería una lectura vulgar de **צֹאָה**, «excremento». Barthélemy indica que el comité de análisis es unánime en leer en nuestro sustantivo este significado y propone dos traducciones, una que muestra la crudeza del uso de la lengua hebrea: «car il s'est plu à courir après la merde» y una más diplomática: «car il lui a plu de marcher derrière l'immondice» [15].

En Jos 7,7 la frase es una recriminación contra YHWH en la cual Josué se pregunta si no sería mejor para el pueblo haberse quedado habitando en el otro lado del río Jordán, en lugar de invadir el territorio amorreo y caer en sus manos y ser destruido. La crítica coloca en cuestión no sólo la acción del Señor sino también la propia misión de Josué (cf. Jos 1,2). Éste se lamenta frente al fracaso del primer intento de conquistar la ciudad de Ay y frente a esa derrota, se levanta el siguiente contrafacto: «¿No habría sido mejor quedarse al otro lado?». En este contexto, el sentido no

13. Algunas traducciones dan con el sentido concesivo. Así por ejemplo la Biblia del Peregrino «Moisés accedió» o la Bible de Jérusalem «Moïse consentit». Por otra parte, algunas aciertan un matiz emocionalmente placentero; así la New Standard Version: «Moses was content». Da testimonio, además, de pluralidad de traducciones posibles Kapelrud, «**יאל**», pág. 358.

14. Como resulta inútil resumirlas aquí, remitimos al lector a la discusión detallada en Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. 3*, págs. 523-524.

15. Otros comentarios interpretan aquí «ir tras la nada» llegando a ese significado por diversos caminos. Véase, por ejemplo Stuart, *Hosea – Jonah*: «Because he decided to follow a blah», argumentando con Is 28,10 donde la secuencia consonántica es la misma: «blah, blah, blah. . . ».

puede ser ni concesivo ni de comienzo. Tratándose de una comparación con la situación lamentable, parece mejor atribuirle un valor en el campo semántico del placer.

En Jos 17,12 y Jue 1,27.35 nuestro verbo forma el mismo sintagma (correspondiente a la estructura 8 anteriormente señalada). Se trata de la expresión del mismo hecho: Israel ataca un pueblo y este último gana la batalla, sin que Israel pueda moverlos de su territorio. Así, los nativos siguen viviendo en el mismo lugar. El matiz concesivo en la expresión del placer es bastante claro: pese a los intentos de Israel, X continúa a su gusto viviendo en el lugar. Así, en Jos 17,12 Manasés no logra tomar posesión de las ciudades que lo rodean y sus habitantes —los cananeos— «se placen» en quedarse en aquella tierra. Lo mismo puede decirse de Jue 1,27 y análogamente de Neftalí con los Amorreos en Jue 1,35.

Un esquema ligeramente distinto se verifica en 2Sam 7,29 y su paralelo en 1Cr 17,27. El lector se encuentra al final de la respuesta de David a una promesa hecha por YHWH por intermedio de Natán. El Señor ha prometido honor para David e Israel (2Sam 7,9ss‖1Cr,17,8ss). David responde con (aparente) humildad. Hacia el final de la respuesta, David introduce en tres ocasiones el marcador retórico **וְעַתָּה**[16], dando cuenta de una cierta premura en el personaje. El sentido de la frase apela al querer-placer del Señor para bendecir la casa de David. Si bien en principio la iniciativa corresponde a YHWH, la presión introducida por **וְעַתָּה** podría indicar que David percibe una cierta barrera en el cumplimiento de la promesa. Encontramos similares ocurrencias en Job 6,9 y 6,28. En ambos textos, Job es el hablante. En ellos, impele a **אֱלוֹהַּ** que lo destruya (v. 9) o a sus amigos a que lo miren (v. 28). Es Job quien demanda la acción, lo que es particularmente claro en 6,28 (doble imperativo).

En conclusión, los sintagmas analizados pueden traducir tres diferentes situaciones:

1. Expresa el placer de hacer algo, sobre todo cuando la acción se realiza en el campo semántico de las RELACIONES HUMANAS. Este es un nivel general de la expresión del placer, por lo que muchos textos pueden caber dentro de este primer grupo. Sin perjuicio de lo anterior, Jue 19,6 responde adecuadamente a este nivel.

2. Puede expresar la provocación de comenzar una acción, ya sea autopropulsada o estimulada desde el exterior. El placer puede ver representado entonces como una fuerza que inicia la acción. Este matiz es difícil de lograr en la traducción castellana. El campo semántico es de la INTENCIÓN PSICOLÓGICA. Entre los textos representativos podemos encontrar Ex 2,21; Dt 1,5 y Job 6,28.

16. Vv. 25.28.29.

3. Expresa el ámbito de la SATISFACCIÓN —y por tanto ligado al placer— de la realización continua o repetitiva de una acción. En esta clasificación encontramos Gn 18,27.31; Os 5,11; Jos 17,12; Jue 1,27.33 como textos particularmente claros en esta expresión.

Volviendo al postulado inicial de esta sección, aquel de KAPELRUD, no vemos que sea posible reconocer el valor semántico del placer en 1Sam 12,22 sin plantearlo, por ejemplo para Gn 18,27.31. En efecto, como hemos visto, el contexto de estos enunciados es análogo y la sintaxis idéntica [17]. El camino que hemos seguido, a saber, el análisis componencial de los contextos, nos ha permitido dilucidar un esquema más fiel al uso del verbo.

En cuanto a la metáfora, es muy escaso lo que puede decirse. El verbo יאל evoca la experiencia del placer —sin que podamos determinar cuál es su base experiencial precisa— para relacionarla con el ámbito kinésico del inicio o continuación de una acción. En forma de hipótesis embrionaria, podríamos decir que existe un proceso metafórico que permite generar los significados 2 y 3 de la lista anterior a partir del dominio de base 1.

17. Grupos 1 y 2; la diferencia es que en el grupo 2 el sujeto es explícito. En Gn 18 no hay necesidad de tal, puesto que se trata de un discurso directo en primera persona.

Capítulo **16**

La raíz שׂוש

16.1. Expresión verbal de la raíz

Como verbo, la raíz cuenta 27 ocurrencias, todas ellas en Qal. De éstas, sólo 4 corresponden a textos discursivos, todos del *Deuteronomio*. La construcción sintáctica corresponde a cuatro diferentes estructuras. El motivo de la emoción puede ser introducido por las preposiciones **עַל** o por **ב**. Eventualmente la preposición **לְ** interviene para precisar una acción o circunstancia de la emoción placentera, introduciendo un infinitivo constructo que expresa la acción [1]. En dos ocasiones encontramos el verbo con la preposición **אֵת**, «[gozar] con». De los 27 casos, 23 corresponden a tiempos finitos (13 imperfectos, 7 perfectos, 3 imperativos), 2 participios, y 2 infinitivo. Entre los términos correlacionados, encontramos con mayor frecuencia **גיל**, **שׂמח** y **טוב**.

Entre los sujetos del verbo, el ser humano es el más frecuente, en 14 oportunidades. El mundo emocional es evocado siempre en relación a alguna característica de la acción o condición del sujeto. En esta categoría se encuentra: «el novio» [2], «los que buscan a YHWH» [3], «los justos» (Sl 68,4), «los enemigos» (Lam 1,21), «los amantes de Jerusalén» (Is 66,10), Job (Job 3,22), y probablemente «los siervos de YHWH» (Is 65,18). La persona puede ser evocada por una parte de su cuerpo: «el corazón» (Is 66,14). El hablante lírico se expresa directamente en el texto como sujeto de la emoción en 4 ocasiones [4]. El sujeto puede ser un personaje divino: 7 veces **יהוה** [5] y una vez **אֱלֹהִים** (Is 62,5b). El sujeto puede ser un

1. Dt 28,63(2x); Jr 32,41.
2. Sl 19,6; 62,5a.
3. Sl 40,17; 70,5.
4. Sl 35,9; 119,13.162; Is 61,10(2x: construcción enfática con infinitivo absoluto).
5. Dt 28,63(2x); 30,9(2x), Is 65,18; Jr 32,41; Sof 3,17.

animal: «el caballo» (Job 39,21) o bien un ser inanimado: «el desierto» (Is 35,1) o una ciudad metafóricamente aludida como **בַּת־אֱדוֹם** (Lam 4,21). El sujeto es indeterminado en dos ocasiones [6].

Para introducir el objeto del gozo o placer las preposiciones **עַל** o **ב** pueden utilizarse casi indistintamente. El uso absoluto es intransitivo y expresa el estado emocional del sujeto [7]. El verbo se encuentra en algunas frases complejas. En Job 3,22 está en la apódosis condicional introducida por **כִּי**, teniendo como prótasis «encontrar una tumba» = morir. En Is 64,4 como participio: «el que practica *gozosamente* la justicia» [8]. La construcción enfática en Is 61,10 ha sido ya indicada.

En las siguientes tablas, se puede apreciar un resumen de los diferentes objetos introducidos como causa de la emoción.

En los textos narrativos encontramos los siguientes:

Ref.	Sujeto	Prep	Complemento
Dt 28,63a	YHWH	לְ-**עַל**	hacer el bien(לְ) a Israel(**עַל**)
Dt 28,63b	YHWH	לְ-**עַל**	destruir(לְ) Israel(**עַל**)
Dt 30,9a	YHWH	לְ-**עַל**	Israel(**עַל**) por su bien (לְ)
Dt 30,9b	YHWH	**עַל**	antepasados

En los escritos sapienciales y poéticos:

Ref.	Sujeto	Prep	Complemento
Job 3,22	Job	-	morir
Job 39,21	caballo	בְּ	fuerza
Sl 19,6	novio	לְ	+infinito constructo: correr
Sl 35,9	hablante	בְּ	salvación
Sl 40,17	buscadores de YHWH	בְּ	YHWH
Sl 68,4	los justos	בְּ	alegría (**שִׂמְחָה**)
Sl 70,5	buscadores de YHWH	בְּ	YHWH
Sl 119,14	hablante	בְּ	preceptos de YHWH
Sl 119,162	hablante	**עַל**	discurso de YHWH
Lam 1,21	mis enemigos	-	mi desgracia
Lam 4,21	**בַּת־אֱדוֹם**	-	bebida, desnudez

6. Is 64,4; Ez 21,15. El primer texto es considerado demasiado corrupto como para leer ahí la raíz en cuestión (Cf. FABRY, «**שׂוּשׂ** / **שִׂישׂ**», pág. 52).

7. En los diccionarios, al tratar nuestra raíz, (ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, *in loco*; *HALOT*, *in loco*), el uso en el Sl 68,4 es calificado como intransitivo. Véase la traducción de este último autor en la Biblia del peregrino: «festejan de alegría».

8. Traducción Biblia del Peregrino.

Finalmente, en la literatura profética encontramos:

Ref.	Sujeto	Prep	Complemento
Is 35,1	desierto	-	(regreso a Sión)
Is 61,10(2x)	hablante	בְּ	YHWH
Is 62,5a	novio	עַל	novia
Is 62,5b	ʾĕlohîm	עַל	Jerusalén
Is 64,4	(indeterminado)		
Is 65,18	¿siervos de YHWH?	אֲשֶׁר, causa	lo que YHWH creará
Is 65,19	YHWH	בְּ	mi (YHWH) pueblo
Is 66,10	amantes de Jerusalén	אֵת	Jerusalén
Is 66,14	corazón	-	ver restauración de Jerusalén
Jr 32,41	YHWH	עַל	hacer bien a jerosolimitanos
Ez 21,15	(indeterminado)		
Sof 3,17	YHWH	עַל	Jerusalén

En cuanto a la metáfora, como en otros casos observados, el verbo presenta poca vehiculación metafórica del placer, aunque se presta para algunas comparaciones interesantes que aproximan dos dominios semánticos. Esto no significa, por tanto, que alguna representación del placer pueda ser extraída de tales usos. En Is 62,5 el parangón es entre el mundo matrimonial y la relación de Dios con su pueblo. En este caso, שׂוּשׂ expresa el placer en el ámbito conjugal, dominio que es utilizado para mapear la relación con Dios.

16.2. El sustantivo שָׂשׂוֹן

El sustantivo שָׂשׂוֹן aparece en 22 ocasiones en el TM. La distinción semántica entre este sustantivo y מָשׂוֹשׂ sólo puede ser, acaso, aclarada luego de un análisis detallado de los contextos.

Formando parte de una estructura genitiva, el sustantivo aparece en dos ocasiones como *nomen regens*. En ambos casos el objeto puede reconducirse hasta el Señor. En el Sl 51,14: «el gozo de tu (=YHWH) salvación» y en Sl 119,111: «tus (=YHWH) preceptos (עֵדוֹת) son el gozo de mi corazón».

Como *nomen rectum* se encuentra en tres sintagmas diferentes en un total de siete enunciados. El sintagma más concurrente parece ser una frase muy querida en el texto de Jeremías: קוֹל שָׂשׂוֹן «voz de gozo, voz gozosa». La frase concurre en 4 ocasiones [9]. En todas ellas, se verifica el siguiente verso de siete sílabas en rima perfecta:

9. Jr 7,34; 16,9; 25,10; 33,11.

קוֹל שָׂשׂוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה
קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה

En las dos primeras ocurrencias el verbo que introduce el verso es **שׁבת** Hifil, «hacer cesar». En 25,10 es **אבד** Hifil, «hacer desaparecer», con un evidente respuesta la mala conducta del pueblo. Por el contrario, en 33,11 el mismo verso expresa el restablecimiento de la alegría puesto que de nuevo se pronunciarán las voces. La voz gozosa y la voz alegre son puestas en paralelo con la voz del novio y de la novia expresiones de placer y felicidad paradigmáticas.

Jr 33,9, **שֵׁם שָׂשׂוֹן** «nombre/renombre de gozo», está en consonancia con el v. 11 de la misma unidad literaria, versículo que acabamos de mencionar. En este caso se trata más bien del placer del Señor a causa del restablecimiento de Jerusalén.

Tanto en Is 61,3 como en el Sl 45,8 la expresión es la misma **שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן**. La BP traduce con «perfume de fiesta» en ambos casos dando al genitivo una resolución bien poética. Será el producto graso adecuado para una ocasión gozosa y el contexto de hábitos de fiesta indica que se trata de la manera en que se prepara la apariencia personal para el festejo.

En Is 12,3 la salvación es metaforizada como un manantial del cual los habitantes de Sión sacaran agua con gozo. El banquete alegre y gozoso contrasta en Is 22,13 con la petición de luto que el Señor dirigía a los habitantes de Jerusalén luego de un pasajero triunfo militar. El gozo está relacionado tanto con la liberación del peligro como con la comida y bebida que acompañan la celebración. La crítica profética no apunta al placer en sí mismo, sino al hecho de no reconocer la acción de Dios en la salvación (v. 11). El profeta en Is 35,10 y 51,11 representa los retornados a Sión como rodeados de alegría y gozo. La **שִׂמְחָה** está sobre sus cabezas y junto con el gozo los sigue (**נשׂג** Hifil, «alcanzar, seguir»). En el jardín de YHWH y en un Edén serán transformados el desierto y la estepa que son a la vez metáforas de Sión devastada. Allí, finalmente, se encontrará alegría y gozo según Is 51,11.

En Jr 15,16, la palabra de YHWH es gozo para el profeta al igual que en Jr 31,13 también el Señor cambiará (**הפך**) el duelo en gozo. En Jl 1,12 la desolación de la vegetación se extiende hasta el hombre. **הוֹבִישׁ** puede ser leída como una forma de **יבשׁ**, «estar seco» [10] mientras que otros leen **בוּשׁ**, «avergonzarse» [11]. Si es la primera lectura la traducción sería: «se ha secado el gozo de los humanos». En Za 8,19 nuevamente encontramos la transformación de la tristeza, representada por el ayuno, en gozo.

10. Por ejemplo, BP y Crenshaw, *Joel. A New Translation with Introduction and Commentary*, pág. 101.

11. Por ejemplo Bewer, «A Critical and Exegetical Commentary on Abadiah and Joel», págs. 83-84.

Dominios semánticos

El sustantivo haya su lugar en cuatro dominios semánticos, sin que la clasificación pueda ser totalmente segura. En ocasiones, la mayoría de ellas, שָׂשׂוֹן expresa predominantemente un estado emocional individual [12].

En otras ocasiones, el sustantivo hace referencia más bien a un comportamiento social festivo donde la emoción encuentra su sede social [13].

Una expresión cercana a lo erótico encontramos en Jr 7,34 (=16,9; 25,10; 33,11) y, posiblemente, en Jl 1,12.

En algunos textos, la expresión parece conducir a una característica sonora de la voz o de un instrumento musical [14].

Metáforas

El presente sustantivo tiene un carácter plástico bastante marcado. En algunos textos, la emoción es vista como algo manipulable. En «las manos» del Señor es una realidad dúctil, LA EMOCIÓN ES UN OBJETO MANUABLE podría decirse, a nivel metafórico, de Jr 31,13 con הפך, «transformar». Con el mismo sentido Za 8,19 con היה + לְ «llegar a ser».

Sin alejarse demasiado de esta representación, en algunos textos la concepción de la emoción implica movimiento, lo que implica una llamada al aspecto kinésico de la experiencia humana. Implica movimiento y fuerza que se detiene o se desplaza en Jr 7,34 (=16,9) con שׁבת Hifil, «hacer cesar». Estos enunciados pueden clasificarse bajo la metáfora EXISTENCIA ES MOVIMIENTO.

Por su parte, aún dentro del dominio kinésico, los objetos pueden ser desplazados o modificar su distancia respecto de la persona que experimenta la emoción. De esta forma, en Jr 25,10 conאבד Hifil, «perderse, quitar» e Is 35,10 con נשׂג Hifil, «alcanzar, seguir», la intensidad de la emoción está dada por la cercanía del objeto, de manera que si שָׂשׂוֹן está próximo al sujeto que la experimenta, la emoción es existente e intensa, como en Is 35,10 (=55,11). Por el contrario, la emoción puede alejarse o ser alejada y en tal caso la emoción pierde intensidad y desaparece como es el caso en Jr 25,10. Podríamos llamar a esta metáfora LA FUERZA DEL EFECTO ES SU CERCANÍA [15].

La metáfora ESTADOS EMOCIONALES SON LOCALIDADES también está presente en el corpus de textos. Detectamos esta metáfora gracias al uso de la preposición בְּ + estado emocional en el Sl 105,43 y tal vez

12. Is 12,3; 35,10; 51,3.11; Jr 15,16; 31,13; 33,9; Est 8,16.17; Sl 51,14; 105,43; 119,111.

13. Is 22,13; 61,3; Jl 1,12; Za 8,19; Sl 45,8.

14. Jr 7,34 (=16,9; 25,10; 33,11); Sl 51,10.

15. Sobre esta metáfora, véase KÖVECSES, *Metaphor. A Practical Introduction*, págs. 222-223.

en Is 12,3. En este último caso, la preposición puede tener un sentido instrumental, en cuyo caso la salvación se extrae gracias a la experiencia gozosa misma.

16.3. El sustantivo מָשׂוֹשׂ

El sustantivo en cuestión aparece 17 veces en el TM, siempre en textos poéticos. Del total de ocurrencias, 13 son en una construcción genitiva.

Como *nomen regens* ocurre en 10 ocasiones. En Sl 48,3 el hablante considera que Sión, sede de YHWH, es el «gozo de toda la tierra», en ella reina la justicia y el derecho. En Job 8,19, Bildad, usa una metáfora vegetal para hablar de la futilidad de la vida humana que, como el junco, crece frágil. El final de la vida es dejar atrás «el gozo de su camino» [16]. Un sentido muy similar al Sl 48,3 tiene Is 60,15, donde Jerusalén restablecida será «gozo de generación (tras) generación». Siempre en relación con Jerusalén, en Is 62,5 es el gozo conyugal que es evocado para hablar del gozo del Señor por Jerusalén: «Gozo (**מָשׂוֹשׂ**) de novio sobre (**עַל**) su novia, se gozará (**שׂוׂשׂ**) sobre ti (**עָלַיִךְ**) tu Dios.».

Los cuatro enunciados anteriores se distinguen por un tono positivo. En cambio, otros textos hablan de la pérdida del placer y del gozo [17]. Las tres ocurrencias en Is 24 hablan de una ciudad que pierde su tono de fiesta, primero los habitantes (v. 7: «se quejan todos los corazones alegres»). Luego cesan (**שׁבת**) el sonido agradable de los tambores y de la cítara (v. 8). La bebida ya no es apreciada, las casas aisladas y los lamentos terminan por desterrar (**גלה**) la alegría, «el gozo de la tierra». Por su parte, Is 32,14 construye la imagen de la desolación en la ciudad reemplazando los habitantes por animales: la ciudad desierta (**נטשׁ**) está destinada «al gozo de los onagros». En Lam 5,15 la desolación de la tierra es total y eso se expresa como el cese «del gozo del corazón». El profeta Ezequiel (Ez 24,25) servirá de señal el día en que el Señor tomará y quitará el gozo de la casa de Israel, el día de la destrucción de Jerusalén. Finalmente, Oseas (Os 2,13) terminará (**שׁבת** Hifil) con el «el gozo de su esposa» con sus amantes para que vuelva a su amor.

En función de *nomen rectum* aparece en dos ocasiones. En ambas se refiere a una ciudad. En Jr 49,25: «Villa (Damasco) de mi alegría» y en Is 32,13 es la «ciudad de gozo» por donde tienen que pasear las mujeres que golpean su pecho en signo de dolor.

16. Los autores se dividen en la lectura de מָשׂוֹשׂ. Según unos, como en Is 8,6, se trata de la raíz **מסס**, «disolver» (ver Clines, *Job 1-20*, pág. 198; Fabry, «**שׂוׂשׂ / שׂישׂ**», págs. 50-51). Otros, como Hartley, *The Book of Job*, págs. 160-162, lee nuestra raíz.

17. Is 24,8.11; 32,14; Ez 24,25; Lam 5,15.

Fuera de la estructura del genitivo se encuentra en cuatro ocasiones. En Is 8,6, un texto discutido por la literatura científica [18], el pueblo ha encontrado placer en Rasín. En Is 65,18 bajo el régimen del verbo **ברא**, «crear, plasmar» podría traducirse: «transformaré Jerusalén en alegría **גִּילָה** y a sus habitantes en gozo **מָשׂוֹשׂ**». Siempre dentro de la temática de la restauración de Jerusalén, Is 66,10: «Alégrense con Jerusalén y exulten en ella todos los que la aman. Gócense (**שִׂישׂוּ**) con ella, ¡oh gozo! **מָשׂוֹשׂ**, todos los que estaban de duelo por ella», es decir, como una exclamación. El sarcasmo no está ausente de Lam 2,15 que, también en relación a Jerusalén, presta la voz a los que miran a la ciudad devastada y no sin burla se preguntan si es la ciudad que todos llamaban hermosa, «el gozo para toda la tierra».

Dominios semánticos

En este sustantivo, la expresión emocional está teñida de una connotación social: con frecuencia se evoca el gozo de la ciudad, Jerusalén en la mayoría de los casos [19]. Algunos casos pueden expresar algún otro matiz semántico. Por ejemplo el sonido en Is 24,8, el comportamiento festivo [20]. En Is 32,13.14; 62,5 y Os 2,13 la connotación sexual puede estar presente.

Metáforas

De forma similar al sustantivo **שָׂשׂוֹן** visto anteriormente, **מָשׂוֹשׂ** la emoción se metaforiza gracias a la evocación del aspecto kinésico, es decir, fuerza y movimiento. En Is 24,8; Os 2,13 y Lam 5,15 con **שׁבת**, «cesar» y también en Is 24,11 con **גלה**, «remover, remover».

La emoción se representa como un objeto transformable en Is 65,18 gracias a **ברא** «crear, transformar» y en Is 65,18, como un objeto maleable en Ez 24,25 con **לקח**, «tomar, quitar».

18. Se ha propuesto la lectura **וּמָסוֹס** por razones semánticas, pero el TM es comprensible tal como está. Véase Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. 2*, págs. 49-50 para más información sobre la historia de esta enmienda.
19. Sl 48,3; Is 24,11; 60,15; Jr 49,25; Lam 2,15; 5,15; 24,15.
20. Is 32,13; 65,18; 66,10.

Parte II

La puesta en escena del placer

Bajé a la tierra
me decidí
vestido con ropas
Que yo elegí
Vine a llenar
La eterna promesa
Me comí el agua
Y el vino en la mesa

Los Tres, *Traje Desastre*.

Thamar estaba cantando
desnuda por la terraza.
Alrededor de sus pies,
cinco palomas heladas.
Amnón delgado y concreto,
en la torre la miraba,
llenas las ingles de espuma
y oscilaciones la barba.

Federico García Lorca, *Thamar y Amnón*.

El sexo, sí,
más bien una medida:
la mited del deseo, que es apenas la mitad del amor.

Olga Orozco, *El jardín de las delicias*.

Capítulo 17

Introducción

En la parte anterior de nuestro trabajo, hemos abordado el estudio del placer desde una perspectiva lingüístico-cognitiva, analizando su campo semántico y describiendo el léxico del placer según un modelo basado en la metáfora conceptual como dispositivo cognitivo. Hemos determinado, enseguida, los dominios experienciales de base que permiten tematizar el placer como una emoción.

En este punto, podemos preguntarnos si tales representaciones encuentran, además, una expresión *narrativizada*, es decir, si se reflejan, de una u otra forma, en el *qué* y en el *cómo* del arte de contar historias. Nuestra hipótesis sobre este punto es una respuesta positiva a la pregunta anterior.

Si tomamos, por ejemplo, el dominio de LA FUERZA FÍSICA como un dominio de base para la representación del placer, podemos preguntarnos en qué medida el placer es puesto en escena como un instrumento de coerción sobre otro o como un medio para empujar a la realización de ciertas acciones o pensamientos. Vale la pena interrogarse si este mismo dominio kinésico es utilizado por el narrador para construir narrativamente la noción de atracción o apego entre las personas. Preguntas análogas pueden plantearse a propósito de los otros dominios, volveremos sobre esta cuestión en las conclusiones de nuestra investigación.

En la siguiente parte de este trabajo, tres textos narrativos serán presentados desde este punto de vista. En su análisis, luego de proponer una lectura atenta del relato, volveremos sobre la cuestión de las representaciones del placer y su relación tanto con la metáfora como con el prototipo del placer.

Pese a la riqueza de una aproximación como la que hemos realizado hasta ahora, se propone un segundo eje metodológico para el estudio del texto. En efecto, creemos que la significación de un texto literario, de

una obra de arte poético-narrativa, no reside únicamente en el significado de las palabras, ni tampoco exclusivamente en aquel de los sintagmas. La obra de arte adquiere su capacidad expresiva en la interpretación, es decir, en su ejecución. En otros términos, una obra literaria viene a desplegarse como significativa cuando se la lee. Es en el texto recepcionado como relato o poesía donde el lector es verdaderamente implicado y donde la obra puede significar.

Nuestra hipótesis para esta parte del trabajo, es que una comprensión más profunda de la representación del placer en la Biblia hebra se alcanza estudiándola en el plano poético-narrativo. En esta dimensión el placer es tematizado como parte de una puesta en escena de la experiencia del ser humano. Es en ese plano donde el placer se vuelve literaria y antropológicamente relevante. Por estas razones, el análisis narrativo se propone como metodología apropiada para estudiar este fenómeno.

En las páginas siguientes, presentaremos nuestro pensamiento sobre el análisis narrativo, intentando colocar de relieve los puntos más importantes para la comprensión del estudio literario que emprendemos. Este capítulo no pretende ser una introducción a la narratología ni justificar su pertinencia en los estudios bíblicos [1].

Estas páginas han pasado por un proceso de creación bastante largo. El lector encontrará huellas de ello y notará un estilo ligeramente diferente. Las ideas-fuerza de este capítulo encuentran su origen en un seminario sobre hermenéutica filosófica y hermenéutica de la obra de arte organizado por alumnos de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile en el año 2004. El seminario fue la respuesta a la inquietud de varios alumnos de un curso que el autor de esta tesis dictara en la mencionada institución sobre los libros sapienciales. La hermenéutica de la obra de arte y su valor para los estudios bíblicos fue estudiada, así, bajo la dirección de este autor, durante una decena de sesiones. Estas ideas-fuerza sirvieron más tarde para introducir el estudio del relato de 2Sam 13,11-22. Realizamos tal estudio con ocasión del seminario de Antiguo Testamento de la facultad de teología de la Université catholique de Louvain en el año académico 2005-2006. El seminario, conducido por el profesor André Wénin, llevó como título «Récits de ruse dans l'Ancient Testament». Posteriormente, el trabajo fue ampliado y reescrito para ser presentado como artículo científico, el cual ha sido recientemente publicado [2].

1. Cuestión fuera de nuestro alcance y, por lo demás, innecesaria para un método que ha encontrado su lugar en los estudios bíblicos.

2. Van Treek, «Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia».

17.1. Ejes teóricos de nuestro análisis narrativo

Literatura bíblica de ficción

El presente estudio aplica el concepto de ficción literaria al análisis de los relatos del primer Testamento y en particular a tres historias presentes en él. El trabajo hermenéutico se concentra en la manera en la que el narrador coloca en escena un conflicto humano. Esta postura toma distancia de la comprensión de la literatura como biografía obediente de la realidad. Esta actitud analítica se traduce en la consideración sistemática de la forma en que el narrador construye los personajes, el relato y el modo en el cual el lector se implica en la trama desarrollada.

Ficción y redefinición de la realidad

El método de análisis escogido se basa en ciertos principios conceptuales. En primer lugar, la literatura de ficción comporta una redefinición de la realidad. Los signos textuales adquieren su significado en el pacto de lectura que se establece entre relato y lector. Como dice el argentino Juan José Saer, un signo significa cosas diferentes según sea la tela narrativa que lo envuelve [3]. Dicho en otras palabras: es la narración misma la que dispone al lector a comprender ciertos signos que él experimenta de una manera diferente en su propio mundo o en su propia experiencia. Por el contrario, si cada signo indicara de forma transparente y constante la realidad, la lectura de una obra narrativa se reduciría a la constatación aburrida y disciplinada de un hecho.

El peso de una hermenéutica de la fijación histórica de los significados ha conducido no sólo a una ansiosa búsqueda de los orígenes del texto sino también a un realismo extremo en la interpretación literaria que Gonzalo Navajas llama «falacia realista» dada su pretensión de interpretar los «productos mediatizados [y] elaborados» como si fueran entidades desnudas [4]. La literatura no busca aferrar la verdad sino más bien mostrar que no hay una verdad a aferrar, sino una forma de explorar cómo «la verdad se ve ocultada o impedida por los prejuicios subjetivos del hombre», concluye el autor [5]. Así, la ficción es una puesta en escena de las contradicciones y no una afirmación lógica y natural de la realidad. Consecuente con lo anterior, Navajas asevera: «La metafísica de la ficción es una antimetafísica: la metafísica de lo no existente, de lo que niega, de lo no presente» [6]. En último término, la crítica literaria

3. Saer, *El concepto de ficción*, pág. 176.
4. Cf. Navajas, *Mímesis y cultura en la ficción. Teoría de la novela*, pág. 65.
5. Navajas, *Mímesis y cultura en la ficción. Teoría de la novela*, pág. 184.
6. Navajas, *Mímesis y cultura en la ficción. Teoría de la novela*, pág. 24.

se interesa por la significación del texto para el lector, el mundo que se despliega frente a él y en el cual puede proyectar su propio funcionamiento hipotético o virtual. Esto último corresponde a la noción de «proposition de monde» de Ricoeur: «Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres» [7].

Ficción e intertextualidad

Si es cierto que el movimiento de significados va desde la cultura al texto y del texto al lector, el trabajo de lectura consiste en comprender el signo en cuanto que forma parte de una red de textos. Por tanto, un relato llega a ser significativo en la medida en que el lector se deja atrapar por esta red.

Si el narrador bíblico teje redes de significación, la tarea exegética es la de navegar adecuadamente por esas redes y construir herramientas que permitan interpretar las señales intertextuales. El narrador, invitando a detenerse en tal o cual detalle, impulsando a mirar en una dirección o en otra, induce al lector a un pensamiento crítico, debido a que los signos que el lector conoce son incorporados a una realidad textual con el fin de mostrar su complejidad.

Dicho en dos palabras, el relato de ficción es una herramienta heurística: cuando el narrador se concentra sobre el ser humano y sus relaciones con Dios, el mundo, los otros hombres y consigo mismo, la literatura deviene algo que podríamos llamar «antropología narrativa». Esta antropología requiere el modo narrativo porque es éste el que permite una exploración de lo humano que no admite el modo especulativo, pues éste está centrado en aferrar una supuesta única verdad de las cosas. La ficción, por tanto, prefiere colocar los elementos en tensión, oponiendo esto y aquello. Es en sí misma paradójica e incluye la contradicción como una forma de completar la visión de la realidad [8].

Ficción, heurística y credibilidad

En síntesis, el narrador crea un mundo: «He is the boss of a complete circus» [9]. Navajas habla incluso de una normativa social diferente a una normativa ficcional. Ambas son distintas y la normativa ficcional es independiente de la realidad y tiene la capacidad de crear nuevos códi-

7. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, págs. 127-128.

8. Cf. Navajas, *Mímesis y cultura en la ficción. Teoría de la novela*, págs. 186-187.

9. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative. A Practical Guide*, pág. 55.

gos [10]. La coherencia de esos códigos da a la obra su carácter verosímil. Un cierto gesto del relato es verosímil, creíble, en la medida que logre convencer al lector que tal gesto es posible dentro del marco definido por el mismo relato.

En ese mundo los signos se reenvían los unos a los otros creando una red de significados. Dentro de esos escenarios verosímilmente ficcionales el narrador coloca personajes, entidades virtuales que funcionan como las personas. En ese mundo creado, el narrador se permite «connaître des choses qu'on ne saurait connaître ni dans le monde réel ni dans les récits ayant comme finalité une représentation du monde réel, à savoir tout ce qui relève de la vie intérieure de ses personnages» [11]. En el ámbito bíblico Alter señala lúcidamente: «Fiction fundamentally serves the biblical writers as an instrument of fine insight into these abiding perplexities of man's creaturely condition... The fictional imagination, marshalling a broad array of complicating and integrating narrative means, provided a precious medium for making this sort of difficult sense. By using fiction in this fashion, the biblical writers have bequeathed to our cultural tradition an enduring resource in the Hebrew Bible, and we shall be able to possess their vision more fully by better understanding the distinctive conditions of art through which it works» [12].

Para que esta exploración tenga oportunidad de sostenerse, el relato debe recurrir a un sistema de signos plausible o creíble. En otras palabras: el narrador debe ser capaz de crear un mundo que funcione de forma congruente. Las reglas de funcionamiento de ese mundo serán, con toda seguridad, diferentes al mundo experimentado por el lector. Eso no es motivo de preocupación; lo importante, como señala Margaret Macdonald, es que los elementos de esa sintaxis narrativa ficcional provengan del mismo sistema [13]. La autora concibe la obra narrativa como un dispositivo creado por el autor que tiene un funcionamiento autónomo del mundo real. Es la trama lo que da a una serie de elementos aislados la existencia como objetos organizados y creíbles.

La cita intertextual, en este marco, es un dispositivo que se orienta a la construcción de esa credibilidad ficcional. En efecto, recurriendo a tal o cual alusión o cita, el narrador entrega un punto de comparación, un anclaje textual para que el lector asiente su comprensión en algo que se da por seguro, *ficcionalmente seguro*, conviene insistir.

En la perspectiva analítica que comprende la ficción como un medio heurístico, el lenguaje usado no puede prescindir de palabras que se asocian a un referente real. La literatura habla de las mismas cosas que

10. Cf. Navajas, *Mímesis y cultura en la ficción. Teoría de la novela*, págs. 65-66.
11. Cohn, *Le propre de la fiction*, pág. 33.
12. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, págs. 175-176.
13. Macdonald, «Le langage de la fiction», pág. 227.

se experimentan ordinariamente. Pero la mención de la «familia real de Israel», por ejemplo, no refiere, ni en el relato ni en su comentario, a una realidad histórica, sino a la construcción intratextual que el narrador construye en el canon bíblico del Primer Testamento. Lo mismo ocurre con Jacob, Léa, David, Tamar o YHWH. Ninguno de ellos tiene más derechos de los que el narrador quiera entregarles. Su credibilidad y su valor dependen, no de su buena o mala fama en el mundo del lector, sino de la forma en que el narrador decida hacerlos entrar en escena. Un texto particularmente lúcido de BEAUCHAMP inspira de cerca esta afirmación. El autor, preguntándose por la persistencia de la violencia en el Antiguo Testamento propone la siguiente interpretación [14]:

> Pourquoi l'histoire du salut traverse-t-elle un tel chemin? Parce que le salut est un trajet, qu'on peut suivre de siècle en siècle mais dont le début recommence à toute époque. La Bible fait scandale. Mais ce scandale apporte la vérité sur l'homme. La grande arme de la violence consiste en sa dissimulation. La Bible, en montrant la violence humaine comme elle est, comme elle est d'abord chez ceux que Dieu sauve, enlève à cette violence sa ressource principale.

En síntesis, poner en escena la violencia no es ampararla ni fortalecerla, sino mostrar cómo se despliega con un mecanismo que le es proprio. Sin embargo, no basta con presentar la escena, es necesario guiar al observador para que participe críticamente en ella. Esta observación puede aplicarse análogamente a la expresión literaria del placer.

17.2. Traducción y aclaraciones tipográficas

La traducción siguiente pretender ser una versión literal [15]. La disposición del texto se ha realizado para facilitar la lectura de la sintaxis narrativa y para desambiguar la referencia a las sintagmas durante el comentario.

En el texto hebreo se han introducido algunos signos ajenos a él. A parte de la numeración de versículos, se utiliza una letra volada y cursiva ($^{c,e,f\cdots}$) para indicar una parte específica del versículo. Sólo se ha introducido esta indicación cuando el versículo tiene tres o más partes, es decir, a partir de la letra ^{c} y desde allí cada dos partes de versículo.

14. BEAUCHAMP, «La violence dans la Bible», pág. 166.

15. Por esta razón, la traducción lleva el castellano tal vez demasiado lejos de su ortodoxia, pero el lector sabrá reconocer allí una complejidad propia del texto original cuando éste también se aleja de su forma convencional.

El lector podrá, de esta forma, identificar sin problemas cada parte sin recargar en demasía el texto hebreo.

El resto de los signos tiene relación con la sintaxis narrativa [16]. Un trazo curvo (ʖ) indica que se trata de una construcción de segundo plano, que explica o comenta la narración de primer nivel. Una flecha vertical orientada hacia arriba (↑) señala una sentencia que es una información del fondo narrativo. Cuando no ha habido suficiente espacio para colocar en una misma línea toda una sentencia, hemos dividido ésta en dos y antepuesto un signo de división (÷) antes de la segunda línea, para indicar que se trata de la continuación de la sentencia. Los diálogos se han situado a 8mm a la izquierda del comienzo de la línea de la narración principal para distinguir claramente entre narración y discurso.

En el texto castellano, a parte de la numeración de versículos, se a introducido un asterisco (*) que envía al lector a las notas de la traducción del versículo en cuestión.

16. El marco teórico de la sintaxis narrativa que adoptamos, enviamos a dos obras que hemos tenemos como referencia: Weinrich, *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo* y Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico*, que lo aplica a la prosa hebrea bíblica, el estilo de la disposición tipográfica del texto hebreo la adoptamos de este último.

Capítulo **18**

Traje desastre

Introducción

En la historia de la monarquía en Israel el conflicto entre Saúl y David ocupa un importante lugar. Ambos personajes se encuentran en 1Sam 16 cuando los servidores de Saúl buscan a alguien que apacigüe y consuele el ánimo del rey. A poco andar, la lectura se adentra en un mundo de complejidades. David, sin ninguna experiencia militar, se ofrece voluntario para derrotar al gigante filisteo que amenaza las huestes de YHWH, según las palabras del mismo David (17,45). La lucha de David suscita el interés por la identidad del oportuno pastor-soldado. El interés en David se expande rápidamente, alcanzando primero a Jonatán y llegando pronto hasta todo el pueblo. Es en este punto donde el vocabulario relacionado con el placer así como varios otros elementos de esta experiencia son evocados en el texto. De esta forma, el narrador interpela al lector entregándole una herramienta cercana a su experiencia para la comprensión del conflicto que quiere poner en escena.

Antes de plantear la hipótesis de lectura que guía este capítulo es conveniente evocar someramente una serie de elementos del relato que advierten al lector de la complejidad antropológica que está en juego en esta obra de arte literaria.

Conviene advertir/recordar que el presente análisis narrativo concierne un segmento del relato comprendido entre el encuentro de David con Jonatán hasta la separación casi definitiva de ellos en el capítulo 20 [1]. Esta delimitación textual es justificable únicamente porque el ángulo de

1. De modo adicional se hará referencia a 1Sam 23,14-18 y 2Sam 1,17-27, que corresponden al encuentro de David y Jonatán en el desierto y la elegía de David a propósito de la muerte de Saúl y su hijo.

análisis que se adopta aquí es más bien temático [2]. Se volverá sobre el problema de la delimitación de los textos más adelante.

Retomemos ahora los elementos que apuntan a una puesta en escena de la complejidad antropológica. Un primer elemento se obtiene al considerar estos episodios en un contexto narrativo más amplio. La historia de Saúl puede caracterizarse como la historia del surgimiento al poder de un hombre y su posterior caída. Sin embargo, el material consagrado a una y a otra etapa es desigual. La mayor parte del material narrativo se ocupa, en efecto, del proceso de degradación del poder del rey Saúl.

Esta pérdida de poder es representada con arte y complejidad: la caída de un rey, se sobrepone con la temática de la transferencia del poder. Esta superposición emerge en el relato al coexistir el ejercicio del poder real de Saúl, sin el favor de YHWH, con su nuevo elegido, David, ya ungido por Samuel. Sin sustento moral, Saúl se ve confrontado en ámbitos fundamentales del ser humano: la seguridad, el poder, el miedo, el rechazo, la falta de reconocimiento, el fracaso, los conflictos paterno-filiales, la relación con lo divino, por nombrar las más evidentes en una primera lectura.

De esta forma, la narración gana densidad y espesor antropológico y permite definir ciertos conflictos de forma compleja y rica. La pérdida de poder, por ejemplo, es enfocada no como tal sino como una *transferencia de poder*. En ese nivel, se involucran los conflictos antes nombrados y también el hecho de que algunos personajes tengan que lidiar en otros frentes, como el del amor, la sexualidad, la ética y hasta la misma construcción de la identidad social e individual.

La implicación de lo divino en el relato merecería un trato extenso. Aunque la relación de YHWH con la monarquía es compleja, en nuestra selección de textos su rol se mantiene discreto. Pese a esto, el lector no puede ignorar que YHWH ha rechazado a Saúl y ha ungido a otro personaje como rey. Él permanece como en un segundo plano activo, haciendo notar su presencia sobre Saúl y sobre David, aunque de manera diferente.

Este carácter que el narrador concede a YHWH en el relato confiere a algunos personajes un cierto rol de mediación; el lector puede preguntarse, por ejemplo, por la forma en que David llegará al trono, si ésta será una nueva intervención divina o si son los personajes humanos los que tendrán que urdir la trama para su ascenso. En este marco se entiende la interpretación de Jonatán como mediador, al igual que Mical. Se verá que en el conjunto de la trama de David, el rol de Mical es, sin

2. Estamos conscientes que 1Sam 17,55-18,5 corresponde al final de la escena anterior, la lucha entre David y Goliat. Durante el análisis con frecuencia se hace referencia a la globalidad de la escena para disminuir el sesgo en la lectura.

embargo, algo más complejo. En efecto, luego del alejamiento del favor de YHWH de la casa de Saúl, Jonatán y Mical tienen un rol importante para permitir que se verifique la llegada de David al poder. Aunque el vínculo de Mical en relación a David varíe profundamente, el amor y el erotismo se perfilan como elementos importantes en el texto. Mical y Jonatán establecen un vínculo con David donde estos elementos entran explícitamente en juego y generan importantes movimientos en la trama del relato. La utilización inteligente del narrador de estos argumentos permite a su vez clarificar la composición de la psicología de Saúl en tanto que personaje: relación entre amor y política, entre erotismo y muerte y entre poder y placer.

En resumidas cuentas, el análisis que se conducirá pretenderá colocar estos elementos de relieve en la forma en que el narrador forja sus personajes y los conflictos que los hace vivir.

18.1. Hipótesis de lectura

El conjunto literario comprendido entre 1Sam 13 y 2Sam 2 coloca en escena la historia de una transición de poder totalmente particular [3]. La figura divina del relato desacredita al rey Saúl para traspasar su favor a un nuevo personaje elegido y ungido en secreto por Samuel bajo la orden de YHWH. Por su parte, Saúl es vagamente informado de la situación, ignorando toda circunstancia concreta del reemplazo real. Esta acción de YHWH sumerge a Saúl en una crisis humana caracterizada por la paranoia, el deseo de perdurar en el poder y los celos. La figura de David, el nuevo elegido, despierta reacciones encontradas en la corte: amor, odio, deseo, admiración, fidelidad, antipatía, etc. En ese contexto, Saúl intentará controlar y reforzar su posición de poder, mientras que David se irá haciendo lentamente un camino hasta el trono. Jonatán, Merab y Mical, son por una parte objetos del deseo de control de Saúl, sin que por otra puedan excluirse de la lista de víctimas del propio David y su sutil capacidad de manipulación.

Luego de la unción de David como futuro rey, el lector se pregunta por la forma en que el héroe llegará a asirse del poder real. En la medida

3. En la delimitación de esta gran unidad, desde el punto de vista sincrónico, sigo a Fokkelman. Para él, el final de la unidad es fácilmente discernible (la muerte del primer rey de Israel). Por el contrario, el inicio es más complejo: 1Sam 15-16 se mantienen juntos porque la elección de David y el rechazo de Saúl parecen indivisibles. Por su parte, los capítulos 13-14 presentan a Jonatán como un precursor de David, algo de lo cual el lector se dará cuenta sólo más tarde. El capítulo 12 es verdaderamente separable tanto en cuando es un discurso de Samuel respecto de la monarquía que comienza (Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2* , págs. 17-18). La cohesión de 8-12 es defendida también por Rosenberg, «1 and 2 Samuel», pág. 126.

que el relato avanza, el lector es conducido por vericuetos bastantes más complejos. Las acciones y las motivaciones de los personajes adquieren características menos evidentes. La sola verificación de la apropiación del trono por David no basta para dar cuenta ni de la trama ni de la complejidad de ciertos personajes. De esta forma, la curiosidad e inteligencia del lector son estimuladas en dos direcciones. En primer lugar, hacia la integración de otras dimensiones de lo humano y, en segundo término, al ejercicio de un razonamiento deconstructivo, que desmonte algunas de las categorías dadas por verdaderas e incuestionables por el lector. Entre esas categorías, el narrador demuele la idea de un YHWH omnisciente y todopoderoso capaz de controlarlo todo. El lector se lanza así en una búsqueda de significados de su propia identidad social y religiosa, refocalizándolo en un aspecto que es esencial para la vida de Israel: la naturaleza de la relación entre el Pueblo y YHWH [4].

18.2. Delimitación de las unidades narrativas

Delimitación del corpus

La delimitación del corpus escogido para el análisis, como se ha anticipado más arriba, no se ha realizado siguiendo un único criterio, sino dos. Sobre un criterio exegético-narrativo prima un criterio temático, que es la puesta en escena del placer. Sin embargo, hemos procurado mantener un diálogo con el arco narrativo más amplio en el cual se insertan estos episodios. De esta forma se pretende corregir un posible sesgo en la lectura.

Existe un cierto acuerdo en considerar los capítulos 16-17 como una doble presentación del ingreso de David a la corte del rey Saúl [5]. Por cierto, es un acuerdo basado en el paradigma literario ya que la exégesis histórico crítica cincela estos capítulos hasta obtener dos productos incomunicables [6].

4. El lector quedaría así invitado a mentener en latencia la reacción de YHWH a la petición de la instauración de una monarquía por parte del pueblo en 1Sam 8,7-8. En aquel pasaje, YHWH mismo evoca la historia de su relación con el pueblo por medio del lenguaje fundante del éxodo para expresar su lectura de tal petición: el descontento.

5. Ver por ejemplo FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, págs. 144-145 y 201-205 que, a su vez, cita ampliamente a ALTER, *The Art of Biblical Narrative*.

6. Para Alter, en su *The Art of Biblical Narrative*, pág. 146 la doble presentación de David se trata de una técnica literaria que permite visualizar dos aspectos de un mismo evento, técnica comparable en su opinión a la tendencia post-cubista en pintura. La opinión de BAR-EFRAT es diferente, para él «no attempt is made to resolve the discrepancy. . . », según su *Narrative Art in the Bible*, pág. 134. Dentro de la exégesis de corte histórico, la múltiple presentación de David es signo del carácter compuesto de la historia: para un ejemplo reciente véase VERMEYLEN, *La loi du plus*

En 1Sam 16-17 se verifica, así, una nueva etapa en la historia de David. Pese a esto, en este análisis nos interesa el conflicto que comienza a desarrollarse en 18,6. Nos parece que ese conflicto aparece ya incoado en la introducción de Jonatán en la escena anterior (17,55-18,5) que es el fin de la historia de la derrota de Goliat por David. Lo anterior no impide ver una cierta independencia de este grupo de versículos respecto de la historia de David y Goliat en su integridad.

Si la reunión de David y Jonatán genera una expectación en el lector, para la trama de David será de un valor incalculable. Seguir de cerca esta relación es lo que nos llevará a terminar nuestro análisis en 1Sam 21,1, momento en que ambos se separan casi definitivamente. En el curso del análisis los encuentros posteriores de David, Jonatán y Mical serán igualmente tomados en consideración.

El informe de análisis procederá, como es de esperar, escena tras escena, argumentando en cada etapa la organización interna de las unidades. La justificación de cada corte escénico se realiza siguiendo muy de cerca los resultados del análisis de Fokkelman, pero añadiendo una que otra acotación, las que se indicarán oportunamente [7].

Finalmente, una precisión terminológica. Llamaremos *escena* a cada una de las unidades independientes que comprende por lo general un desarrollo narrativo propio. A su vez, dentro de las escenas distinguimos *secuencias* que corresponden al camino que sigue el desarrollo de cada escena; la longitud y la estructura de algunas de ellas nos llevan a identificar algunas *subsecuencias*. Así, en el corpus establecido se distinguen 7 diferentes escenas de extensión variable.

Delimitación de escenas A a G

Escena A (1Sam 17,55-18,5) Estos versículos corresponden a la última escena del encuentro de David con Goliat. El triunfo de David sobre Goliat es retomado por el narrador en el v. 55a mediante una construcción de segundo plano. Anteriormente, el narrador ha contado la historia manteniendo la atención del lector sobre el hecho militar protagonizado por David y el filisteo. En este estadio, el narrador cambia el punto de vista de la narración, utilizando para ello un verbo de percepción asociado a Saúl sumado a una sentencia de recuperación de información anterior: «Y al ver Saúl a David saliendo a hacer frente al filisteo...». De esta manera, el narrador se coloca en medio de la acción tal y como

fort, especialmente el capítulo III de la primera parte (pags. 81-111) con pertinente bibliografía en la nota 2.

7. Por el contrario, a la hora de analizar cada unidad en sí misma, en algunos casos hemos tomado bastante distancia de la división propuesta por Fokkelman.

es vista por Saúl. Este criterio literario nos impulsa a dar cierta libertad y soltura a estos últimos versos de la historia. Es más, el problema que Saúl plantea —la identidad del padre de David— 18,55a que queda resuelto por el mismo David en el v. 58d: «hijo de tu siervo Yisay, el betlemita», acrecentando la autonomía de este final de escena.

Por su parte, el comienzo del capítulo 18 está ligado al discurso de David: «y al terminar él de hablar a Saul» (v. 1a). El apego que Jonatán experimenta con David se corresponde con la experiencia de Saúl en el momento de su encuentro en 16,21[8]. Por ello, es posible mantener 18,1-5 en conjunto con 17,55-58 al menos para los objetivos de un análisis narrativo temático como es nuestro caso.

Si 17,55 comienza desplazando el punto de vista de Saúl hacia el actuar militar de David, el conjunto termina situándose en la mirada de todo el pueblo y específicamente en la mirada de los siervos de Saúl.

Escena B (18,6-16) Entre los vv. 6a y 16b una inclusión (**בוא** en sentido militar) ayuda a mantener compacto el bloque de texto. Sin embargo, la unidad se aprecia mejor gracias a otros dos elementos: la cohesión interna del flujo narrativo y el cambio de Saúl en el v. 17 que lo muestra ya pasando a la acción.

Escena C (18,17-30) Este conjunto de versículos está dominado por la adquisición de parentesco de David con la familia de Saúl (vv. 17-27). Adicionalmente, los vv. 28-30 repiten el motivo del miedo de Saúl, el éxito de David y la presencia de YHWH. La primera secuencia corresponde al matrimonio frustrado con Merab y la segunda a la adquisición del parentezco mediante Mical. El esquema invierte el desempeño de Saúl y David:

Merab (vv. 17-18)	Saúl-éxito	David-fracaso.
Mical (vv. 20-27)	Saúl-fracaso	David-éxito.

El epílogo de los vv. 28-30 se comprende bien luego de ambos asuntos matrimoniales y hace eco a la secuencia de 18,12-16 de la escena anterior.

Escena D (19,1-7) La presencia de Jonatán y el inicio de la persecución de David por parte de Saúl marcan el inicio del capítulo 19. El hecho que el narrador coloque estos dos elementos en forma simultánea («Saúl habló a Jonatán... de hacer morir a David») indica la importancia que tendrá Jonatán para el desarrollo del proyecto de Saúl. El bloque se mantiene cohesionado gracias al desarrollo de un conflicto puntual, a

8. Cf. WÉNIN, *David & Goliath. Le récit de 1 Samuel 16-18*, pág. 6.

saber, el peligro que David corre en la corte de Saúl (v. 1) que se resuelve gracias a la mediación de Jonatán que lo hace regresar (v. 7).

Escena E (19,8-18) La intervención de Mical, hija de Saúl, aporta una resonancia a la escena anterior y la amplifica. El conflicto literario es el mismo: Saúl y la imposibilidad de llevar a término su deseo de matar a David (vv. 8-10). La resolución es similar: un hijo de Saúl aporta los medios para el escape. La fuga adviene de manera distinta, ya que Mical propone la fuga inmediata, sin mediaciones sino con los medios apropiados en vista a la actitud recalcitrante de Saúl (vv. 11-17). Si la escena anterior terminaba con David regresando a la corte, ésta termina con David huyendo definitivamente en busca de Samuel (v. 18). La escena siguiente hace que el v. 18 descubra su rol de transición entre las dos escenas.

Escena F (19,19-24) La huída de la casa de Mical (v. 18) da paso al encuentro con Samuel. Así, en esta escena, la inclusión retórica «Nayot de Ramá» (vv. 19 y 23) marca el inicio y el final del proceso que conduce a Saúl a moverse de su sitio para poner término a la fuga de su yerno y enemigo. Este movimiento de Saúl es ya suficiente para considerar la escena en sí. La construcción interna de ella le aporta aún más solidez. Tres veces Saúl envía mensajeros que fracasan en la misión de arrestar a David (vv. 20.21a-c y 21d-f). Finalmente es él mismo que va en su busca, corriendo la misma suerte.

Escena G (20,1-21,1) Un mismo tema surca esta larga escena: ¿Qué pasará si la cólera de Saúl contra David es permanente (v. 7d-8)? Escudriñar dentro de la estructura interna de la escena permitirá descubrir su complejidad literaria. La unidad es bien visible y plástica para el lector: David huye de Nayot para encontrar a Jonatán (20,1a-c) y luego David parte como fugitivo mientras Jonatán regresa al punto de partida (21,1).

18.3. La escena A: 17,55-18,5

Traducción literal

17[55]Y al ver Saúl a David	↑ [55] וְכִרְאוֹת שָׁאוּל אֶת־דָּוִד
saliendo a hacer frente al filisteo	÷ יֹצֵא לִקְרַאת הַפְּלִשְׁתִּי
dijo a Abner, jefe del ejército:	אָמַר אֶל־אַבְנֵר שַׂר הַצָּבָא
¿Hijo de quién es el muchacho, Abner?*	c בֶּן־מִי־זֶה הַנַּעַר אַבְנֵר
Y dijo Abner:	וַיֹּאמֶר אַבְנֵר
Por ti mismo, rey, no lo sé.*	e חֵי־נַפְשְׁךָ הַמֶּלֶךְ אִם־יָדָעְתִּי
[56]Y dijo el rey:	[56] וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ

Pregunta tú, hijo de quién es el chico.	שְׁאַל אַתָּה בֶּן־מִי־זֶה הָעָלֶם
[57]Y al volver David de haber golpeado al filisteo,	↑ [57] וּכְשׁוּב דָּוִד מֵהַכּוֹת אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי
lo tomó Abner	וַיִּקַּח אֹתוֹ אַבְנֵר
y lo trajo frente a Saúl	[c] וַיְבִאֵהוּ לִפְנֵי שָׁאוּל
y la cabeza del filisteo en su mano.	↑ וְרֹאשׁ הַפְּלִשְׁתִּי בְּיָדוֹ
[58]Y le dijo Saúl:	[58] וַיֹּאמֶר אֵלָיו שָׁאוּל
Hijo de quien, tú, muchacho?	בֶּן־מִי אַתָּה הַנָּעַר
Y David dijo:	[c] וַיֹּאמֶר דָּוִד
Hijo de tu siervo Yisay, el betlemita.	בֶּן־עַבְדְּךָ יִשַׁי בֵּית הַלַּחְמִי
18[1]Y al terminar él de hablar a Saúl,	[1] וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אֶל־שָׁאוּל
cuando el deseo de Jonatán se apegó	↑ וְנֶפֶשׁ יְהוֹנָתָן נִקְשְׁרָה
con el deseo de David,	÷בְּנֶפֶשׁ דָּוִד
Jonatán lo amó como a su propia vida.	וַיֶּאֱהָבֵהוּ יְהוֹנָתָן כְּנַפְשׁוֹ
[2]Y Saúl lo tomó aquel día,	[2] וַיִּקָּחֵהוּ שָׁאוּל בַּיּוֹם הַהוּא
y no le permitió volver a la casa de su padre.	וְלֹא נְתָנוֹ לָשׁוּב בֵּית אָבִיו
[3]Y Jonatán selló y David (con él) un pacto*	[3] וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן וְדָוִד בְּרִית
porque lo amaba como a su vida.*	↑ בְּאַהֲבָתוֹ אֹתוֹ כְּנַפְשׁוֹ
[4]Y Jonatán se desvistió del manto	[4] וַיִּתְפַּשֵּׁט יְהוֹנָתָן אֶת־הַמְּעִיל
que estaba sobre él	÷אֲשֶׁר עָלָיו
y lo dio a David;	וַיִּתְּנֵהוּ לְדָוִד
y su ropa, y hasta su espada,	↑ [c] וּמַדָּיו וְעַד־חַרְבּוֹ
y hasta su arco y hasta su talabarte.	÷וְעַד־קַשְׁתּוֹ וְעַד־חֲגֹרוֹ
[5]David salió [de campaña].	[5] וַיֵּצֵא דָּוִד
Por todo donde Saúl lo enviaba	↑ בְּכֹל אֲשֶׁר יִשְׁלָחֶנּוּ שָׁאוּל
él tenía éxito.	↑ [c] יַשְׂכִּיל
Saúl lo colocó por sobre los hombres de la guerra.	וַיְשִׂמֵהוּ שָׁאוּל עַל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה
Y fue bien a los ojos de todo el pueblo	[e] וַיִּיטַב בְּעֵינֵי כָל־הָעָם
y también a los ojos de los siervos de Saúl.	÷וְגַם בְּעֵינֵי עַבְדֵי שָׁאוּל

Notas a la traducción

17,55c Sobre el pronombre **זה** en frase interrogativa, véase Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §143g, quien no nota algún cambio de significado.

17,55e Traducimos **נַפְשְׁךָ** tomando **נֶפֶשׁ** como un pronombre reflexivo, siguiendo a Westermann, «**נֶפֶשׁ**».

18,3a Alter, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, pág. 112 traduce «And Jonathan, and David with him, sealed a pact». El verbo está en singular, pese a que dos son los celebran el pacto. Esta anomalía es frecuente, véase Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §§150p y 151a que habla de un «Waw of accompaniment», similar al árabe. Véase como ejemplo Neh 5,14.

18,3b La preposición **בְּ** en sentido causal es más bien rara según Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §170j. Con este sentido bajo el verbo **אהב** se encuentran varios casos, según Jenni, *Die hebräischen Präpositionen, vol. 1*, pág. 355 en: Gn 29,20; 1Sam 18,3; 20,17; 1Re 10,9; 2Cr 2,10; 9,8.

Comentarios a la sintaxis narrativa

18,1. Un nuevo episodio es introducido en la narrativa principal mediante וַיְהִי (v. 1a). Por su parte, el v. 1b interrumpe la narración para expresar una situación del fondo de la narración. Esta situación es simultánea al Wayyiqol siguiente [9]. Por esta razón hemos traducido 18b como una proposición circunstancial y 18c como su principal.

18,3b. la interrupción de la narración mediante oración nominal. Indica una acción circunstancia simultánea al Wayyiqtol anterior [10].

18,4c. la serie de oraciones nominales corresponden a un comentario narrativo o a una descripción de la acción enunciada por el Wayyiqtol anterior. No es un cambio en la línea temporal del relato, sino un cambio en la actitud lingüística de narrar a comentar [11].

18,5. En el v. 5b establece una información del fondo de la narración: David sale de campaña militar por todos los lugares donde Saúl lo envía. Esto refuerza la idea que David está bajo las órdenes de Saúl y que sus campañas están subordinadas al rey. Además, la transición Wayyiqtol → x-Yiqtol coloca el acento en el elemento x de la frase, resaltando aún más el poder del rey sobre la vastedad del territorio. El v. 5c expresa, mediante un Yiqtol, una acción repetitiva. Finalmente, 5d-e retoma el hilo de la narración mediante Wayyiqtol.

Análisis narrativo

La escena que nos ocupa puede dividirse en dos secuencias atendiendo a los personajes involucrados. En 17,55-58(A1) Saúl y Abner giran en torno a David, mientras que en 18,1-5(A2) es Jonatán quien focaliza su atención sobre él. La segunda secuencia se inserta en la línea principal de la narración mediante un וַיְהִי narrativo.

A1. La secuencia progresa versículo tras versículo de manera simple y directa. Procede desde la falta de información hasta la obtención de ésta. En medio se encuentra el proceso de su petición y la ejecución de esta petición. El siguiente esquema integra los personajes a esta progresión:

v. 55	falta de información	Saúl-David	a
v. 56	petición de información	Saúl(rey)-Abner	b
v. 57	ejecución de la petición	Abner-David	b’
v. 58	obtención de la información	Saúl-David	a’

Cuadro 18.1: Progresión de la información en 1Sam 17,55-58.

9. Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico*, §45.
10. Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico*, §43.
11. Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico*, §83.

El encuentro de David y Saúl, situados a los extremos de la secuencia se realiza por la mediación de Abner. Este personaje cumple con el rol de ejecutor de las órdenes de Saúl. El v. 55e nombra a Saúl por medio del epíteto «rey» y esto puede tener una doble función: dar fuerza al personaje que solicita una acción a su jefe de armas e insinuar al lector el dominio en el cual David y Saúl se encontrarán. Tal como lo señala Fokkelman una ironía se desliza bajo la escena del rey y su general que ignoran el origen de su mejor combatiente [12]. La relación de autoridad entre Saúl y Abner se ve reforzada en el v. 56a nuevamente desde el punto de vista del narrador: «El rey dijo... ».

Tanto al final del v. 55a como del v. 57a destaca otro elemento: el filisteo como objeto de la acción de David. También en el comentario del narrador en el v. 57d: «[David tenía] la cabeza del filisteo en su mano». Dado que el lector sabe desde 17,54 que David es quien sostiene el trofeo arrebatado a los filisteos, para la narración misma la información es irrelevante. La información probablemente correspondería, entonces al punto de vista del rey, que se fija en el botín que *el otro* tiene en su mano.

La repuesta de David en el v. 58d: **בֶּן יִשַׁי בֵּית הַלַּחְמִי**, forma una aliteración con el inicio de la secuencia en el v. 55a: **הַפְּלִשְׁתִּי**. Estos dos signos puestos al inicio y al final marcan simbólicamente el cambio desde la preocupación al temor: Ya no será el gigante a quien Saúl temerá (17,11) sino al que viene de Belén (18,12).

En efecto, la disposición narrativa de los vv. 55-57 resaltan el rol de David como destructor del filisteo, pero al mismo tiempo sugiere la sustitución del objeto de temor. Someramente, puede representarse de la forma siguiente:

v. 55a	**יצא**	**הַפְּלִשְׁתִּי**	enfrentamiento
v. 57a	**נכה** hifil	**הַפְּלִשְׁתִּי**	victoria
v. 57a	**שוב**		
v. 57d	**רֹאשׁ בְּיָדוֹ**	**הַפְּלִשְׁתִּי**	signo de victoria

Cuadro 18.2: Temor de Saúl: de Goliat a David.

El flujo representado muestra la destrucción del filisteo mediante la acción de David, pero al regresar frente a Saúl, David trae consigo algo del gigante, su cabeza. Es de notar que en la presentación del gigante, la descripción detallada de su figura comienza por la cabeza y por la coraza que la cubre. La cabeza es el símbolo de su poder y David se ha mos-

12. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 192. A esto habría que agregar que David se presenta ante el rey como de igual a igual, omitiendo las fórmulas formales de presentación en 17,58d. Un detalle que puede significar que David se ve a sí mismo en la misma altura social del rey.

trado más poderoso que Goliat [13]. En este punto nos parece importante adelantar que Saúl tendrá en su mano una lanza cuando se enfrente a David en 18,10e y 19,9b. La lanza forma también parte de la descripción detallada de Goliat. El narrador coloca, de esta forma, en paralelo dos terrores en la psicología de Saúl: aquel por el gigante y aquel por David.

En A1, la microtrama gira en torno a la identidad de héroe que enfrenta al gigante. El rey no pregunta directamente por el combatiente, sino por su filiación [14]. La interrogación de Saúl no se explica totalmente por el deseo de cumplir con el compromiso contraído anteriormente con el potencial vencedor del gigante (17,25). De hecho, como lo señala WÉNIN, más tarde Saúl retendrá a David en su casa pensando en su propio beneficio [15].

Sin embargo, surge la pregunta si Saúl no coloca en acto un deseo de sustituir a su hijo díscolo, Jonatán, por este nuevo héroe del cual ni Saúl ni Abner conocen su padre. La preocupación de Saúl sobre la identidad paterna indicaría una ansiedad interior en este sentido. Esta preocupación no sería extraña al relato, ya que la relación padre-hijo(a) está bastante presente en los textos del corpus.

De esa presencia temática el lector está ya advertido. En 13,3-4 el narrador manifiesta su desacuerdo con Saúl a propósito del asalto a los filisteos en Gueba. El narrador lo atribuye a Jonatán, pero el mismo narrador da a entender que el pueblo recibe otra información: ha sido Saúl. ¿Es inocente este desfase en la información? No parece creíble. Más adelante, incluso, si el pueblo no hubiese intervenido, Jonatán habría muerto fríamente en las manos de su padre por haber transgredido involuntariamente uno de sus votos (14,44s).

Es más, luego del rechazo de Saúl por parte de YHWH en 13,13-14 tanto el lector como Saúl pueden pensar que quien reemplazará al rey será Jonatán. Esta sospecha / temor se alimenta gracias a la victoria militar de Jonatán en 14,1-14 que lo acredita como defensor del pueblo.

Pero hay otro índice para el lector. Cuando Samuel es enviado a la familia de Yisay para encontrar al futuro rey, David es inicialmente dejado de lado por su propio padre. Luego del desfile de los 7 hijos mayores de Yisay, es la pregunta explícita de Samuel que hace reaccionar al padre de David. Pero la misma respuesta del padre representa el menosprecio ya que pareciera descartado desde antes: «mira, él pastorea entre el rebaño»

13. El efecto de David triunfante sobre Goliat se ve acentuado por la presencia, en la cabeza del derrotado, de la herida mortal. En efecto, en el v. 49 el narrador señala explícitamente que la piedra se hunde (**טבע**) en su frente.

14. Un detalle mencionado por FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 191 y por WÉNIN en *David & Goliath. Le récit de 1 Samuel 16-18*, págs. 21-23

15. Cf. *David & Goliath. Le récit de 1 Samuel 16-18*, pág. 22.

(16,11). De esta forma, en 17,55 se encuentran un padre con un hijo que no puede controlar con el hijo de un padre negligente [16]. Una situación de apego entre David y Saúl no es, por tanto, inesperada y el narrador continuará desarrollándola a lo largo de los capítulos siguientes.

Esta forma de presentar a los personajes les proporciona una complejidad impresionante que resulta difícil de agotar en un comentario. De todas formas, hay elementos que deben quedar en la arena de la ambigüedad para permitir la movilidad interpretativa de los lectores. Por ejemplo ¿cómo interpretar el hecho que Saúl impida a David volver a la casa de su padre (18,2) y que se irrite ante la posibilidad de que lo haga más adelante en la historia (20,30)? ¿Es debido al intento de Saúl de controlar la vida de David porque sospecha que se trata del nuevo elegido de YHWH? ¿La inseguridad a la que se refiere 20,31 es debida a la elección de YHWH o a que Saúl toma conciencia que él mismo ha atraído a David, como si se autoinflingiera un daño que causará la caída de su casa real? Como sea, Saúl parece estar seguro que está al centro de una tormenta política.

A2. La secuencia A2 coloca en escena uno de los encuentros más controvertidos de la literatura bíblica. Siguiendo a FOKKELMAN, la secuencia puede dividirse en 4 etapas, en la cual la última es una transición a la escena siguiente [17].

v. 1	Jonatán-David	amor	**אהב**
v. 2	Saúl-David	retención	**לא נתנו לשוב** ,**לקח**
v. 3-4	Jonatán-David	pacto-amor	**פשט** ,**אהב** ,**ברית** hitpael
v. 5a-d	Saúl-David	control-colocación	**שים** ,**שלח**
v. 5e	transición		

Cuadro 18.3: División secuencia A2.

La alternancia de los personajes es reflejo de la situación socioemocional en que ellos se encuentran. Al iniciar Jonatán su relación con David, Saúl parece interponerse tiñendo su relación con David mediante un comportamiento de aparente afectuosidad y cercanía. Pero ese comportamiento es retrato de una actitud interior de control. En efecto, el

16. A la misma conclusión llega LAWTON quien en un breve ensayo titulado «Saul, Jonathan and the 'Son of Jesse'» analiza el triángulo afectivo entre Saúl, Jonatán y David. Concluyendo señala: «It is likewise a tribute to his artistry that the narrator subtly indicates Jonathan's emotional unimportance to Saul and thus makes more understandable the place David assumes in Saul's life» (pág. 45). Sobre David y Yisay señala que puede apreciarse la misma distancia que entre Jonatán y Saúl (cf. págs. 40-41).

17. Cf. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, págs. 194-195.

narrador se cuida de enunciar bien las cosas. En el v. 2 encontramos dos sintagmas que implican la gestión espacial de la posición de David: **וַיִּקָּחֵהוּ שָׁאוּל**, «Saúl lo tomó» y **וְלֹא נְתָנוֹ לָשׁוּב**, «y no le concedió/permitió volver». Con esa pista, el lector no puede perderse en la lectura de los vv. 5a-d. En la superficie, Saúl aparece promoviendo a David, pero bajo esa apariencia, es nuevamente Saúl quien mantiene el control: David se mueve *por donde Saúl decide* y es colocado en un puesto de confianza del rey, donde el tránsito de las órdenes no se diluye. En conclusion, Saúl parece actuar en dos niveles. Una acción visible de afecto y reconocimiento que encubre una acción de control y retención [18]. ¿Es consciente Saúl de este doble juego? El narrador calla, pero da pistas. Volviendo unos versículos más atrás encontramos una de ellas.

Cuando David se apresta a enfrentar al filisteo, Saúl lo viste con su propia armadura y espada (17,38s) que David abandona apenas al dar unos pasos. ¿Por qué ese acto de Saúl? Puede ser interpretado como un acto de afección hacia el improvisado guerrero, pero ¿por qué el rey haría un acto así, arriesgando su propio honor desnudándose para vestir a un muchacho que todos saben inexperto en artes de guerra? Pensamos que un episodio precedente entrega una clave interpretativa. Anteriormente (página 211), aludimos a la posible deformación de la información sobre el ataque a Gueba realizado por Jonatán y que el pueblo atribuye a Saúl. Si fuera el caso, Saúl habría sacado provecho personal del éxito de un valiente guerrero. No sería descabellado pensar que en este caso, Saúl reviste a David con su armadura para provocar la confusión entre las huestes de Israel: *Saúl mató al gigante filisteo.*

Volvamos a la secuencia A2. Saúl actuó frente al hijo de Yisay con un interés en sacar provecho de la situación de David y, al mismo tiempo, mantenerlo bajo control. Siendo Jonatán hijo de Saúl, el lector puede preguntarse si el espíritu con que él actúa no es similar al de su padre. El narrador, en efecto, contribuye al misterio, ya que guarda silencio frente a las motivaciones de Jonatán. Nótese que la voz narrativa abre el espacio interior de Jonatán sin responsabilizarse de las causas de ese gran movimiento interior. Junto con la exposición de la intimidad del personaje, la forma pormenorizada en la cual narra el desprendimiento de sus vestimentas, acrecienta aún más la oscura zona donde residen las motivaciones de Jonatán.

18. En este punto, se desata un motivo literario que se desarrolla en las escenas siguientes: la libertad de movimiento de David restringida por Saúl. Los movimientos de David están dictados por las órdenes o las acciones de Saúl. Sólo al final, (20,21g+42b y 22cd) David puede recuperar su movimiento por sí mismo o por YHWH. Pero aún así, el espacio abierto de David está determinado por el movimiento persecutorio de Saúl.

Si el narrador abre —al menos en parte— la intimidad de Jonatán para el lector, no ocurre de la misma manera con aquella de David. Los vv. 3-4, teniendo como sujeto a Jonatán, no dejan espacio para descubrir la reacción de David. Únicamente el v. 3a permite vislumbrar una pequeña brecha en el comportamiento de David, dejando suponer una reciprocidad en el pacto sellado [19].

La relación entre David y Jonatán ha sido, a partir de este texto y otros que lo siguen, calificada de homosexual y, más adecuadamente de homoerótica. Una de las objeciones más comunes a esta interpretación es un argumento semántico. El verbo **אהב** tendría un significado particular en el ámbito de las relaciones políticas.

El primero en postular este significado fue Moran en un artículo titulado «The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy», publicado en 1963. Así comenta este autor el amor entre David y Jonatán: «This profane love is also one that can be commanded, and it is a love too / may be defined in terms of loyalty, service and obedience» [20]. Más tarde, en 1974, Thompson aplica este significado político de **אהב** a nuestro texto. Según este autor, el verbo puede expresar «some kind of diplomatic and commercial arrangement» [21]. Resulta claro que para Thompson la sección narrativa que concierne a David y Jonatán corresponde a una etapa en el camino de David al trono [22]. Más adelante agrega que si se tratase de un verso aislado «this statements may be on a *purely* personal level but [...] seem to carry *deeper* significance» [23]. Si bien es cierto que el autor no resta legitimidad al significado afectivo de **אהב** uno puede preguntarse si la interpretación política del verbo no ha comenzado ya a opacar y empobrecer la caracterización de los personajes y la baza que está en juego.

Algunos años más tarde, en 1977, el mismo Thompson publica un nuevo estudio donde extiende la gama de textos analizados y se abre a una interpretación metafórica de la raíz **אהב** [24]. La argumentación principal reside en la extensión del análisis a textos proféticos. Para ello recurre

19. Véase la nota a la traducción del versículo en cuestión, en la página 208.

20. Moran, «The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy», págs. 81-82. Nótese que la mención al erotismo está ausente de la descripción del amor entre los personajes.

21. Thompson, «The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives in 1Samuel», pág. 332.

22. Cf. Thompson, «The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives in 1Samuel», pág. 334.

23. El *énfasis* es mío.

24. Cf. Thompson, «Israel's "Lovers"», 475 y 480.

a una serie de pasajes donde Israel o Jerusalén son metaforizados como esposas infieles y fustigadas por haber tenido «amantes» [25].

Recientemente, en 2005, Taggar-Cohen [26] extendió la lectura política a otros vocablos y a toda la relación entre Saúl, David y Jonatán; el verbo **קשר**, por ejemplo, lo entiende como «urdir un complot», cosa que Jonatán estaría dispuesto a hacer contra su padre desde el mismo encuentro con David.

Surge la pregunta de si un estudio más detenido de los contextos podría proporcionar alguna luz sobre la estructura de esta metáfora, asunto ya planteado por Thompson, como se ha mostrado más arriba. Afortunadamente, un tal estudio ha sido realizado por Baumann [27]. Sin necesidad de resumir la totalidad de la argumentación, podemos señalar que Baumann muestra que en los textos proféticos mencionados por Thompson se hace uso del dominio semántico del matrimonio para desplegar una explicación sobre la historia de Israel. Desde nuestro punto de vista, si bien estamos de acuerdo con Thompson en que se trata de un uso metafórico de **אהב**, nos parece conviente insistir en que el dominio fuente de esta metáfora es el amor como relación afectiva interpersonal que, luego de un proceso de elaboración cognitiva propio de la extensión metafórica, sirve para comprender un comportamiento político y religioso de Israel. La metáfora puede enunciarse, entonces, de la siguiente forma: relación entre yhwh y su pueblo son relaciones dentro de un matrimonio [28]. Estamos frente a un claro proceso de extensión semántica en el cual un dominio experiencialmente rico y cognitivamente fácil de manipular, el lazo amoroso, se aplica a una realidad más lejana y compleja, como es el caso de la política y de las relaciones de lealtad en el poder.

Esta extensión metafórica está presente en nuestra cultura occidental actual. Expresiones como «amor a la patria», «traidor», etc. son parte del acervo corriente por medio del cual nos referimos a una realidad política a partir del significado literal de «amor» [29]. Pero no es necesario evocar un menosprecio por el mundo emocional, anulando la compleja polisemia

25. Véase, por ejemplo, Ez 16,33.36.39 donde el término **אהבים** refiere a los aliados políticos de Israel con los cuales ha engañado a yhwh.

26. Taggar-Cohen, «Political Loyalty in the Biblical Account of 1 Samuel xx-xxii in the Light of Hittite Text».

27. Baumann, *Love and Violence*.

28. Cf. Baumann, *Love and Violence*, 135-166 en lo que se refiere a Ezequiel.

29. Respecto del mundo asiático, para abarcar un espacio lingüístico-político diferente, puede consultarse Flowerdew y Leong, «Metaphors in the Discursive Construction of Patriotism: the Case of Hong Kong's Constitutional Reform Debate». En ese trabajo, los autores analizan, entre otros aspectos, la utilización del amor y las relaciones familiares en la legitimación de discursos políticos. Todo se orienta a descubrir que la mentada metáfora se encuentra transculturalmente extendida.

y de paso, toda posibilidad de comprender la metáfora cotidiana. Si se nos permite, no sólo no es necesario depreciar el mundo emocional, sino que sin la consideración de ese dominio, no hay metáfora posible. Por ello nos parece lamentable que Thompson termine el segundo artículo con una conclusión como la siguiente [30]:

> To be a «lover» of Yahweh involved the man of Israel in an awesome surrender of his whole self to Yahweh. A vague emotional, mystical response was altogether inadequate in the light of the true nature of Yahweh and of the convenant between Him and Israel.

Es justamente lo contrario, es el conocimiento experiencial del amor lo que la metáfora requiere para poder funcionar; el mundo emocional no es en ningún caso vago, es la experiencia más cercana del ser humano y por ese motivo es evocado para comprender otros niveles de relaciones como la vida política.

El mismo tono se lee en Vermeylen: «Les gestes de Jonathan au v. 4 ne doivent pas être compris comme de *simples signes d'amitié ou d'estime*» [31]. Estaríamos, según el autor, al frente de símbolos de poder que Jonatán cede a David. El autor se esfuerza en mostrar el peso simbólico de cada uno de los elementos de los cuales Jonatán se desprende, pero olvida comentar qué simboliza el hecho que Jonatán realice un desprendimiento hasta quedar desnudo frente a David. Por lo demás, ¿es necesario optar entre la lectura política y la homoerótica? No lo creemos. Después de todo, ¿qué impide a una persona homosexual tener poder y transferirlo a quien ama?

En consonancia con nuestro punto de vista y argumentación, Ackerman, analiza la interconexión entre los textos que describen un amor de alianza de YHWH por Israel y los textos que conciernen el amor interpersonal en las relaciones hombre-mujer y padres-hijos [32]. La autora descubre dos patrones en el uso de la raíz **אהב** aplicada a estos tres tipos de relaciones. A nivel literario, **אהב** expresa el vínculo en una forma unidireccional [33]. Además de esta relación «one-sided», es de notar que, «in each of these relationships, it is typically the hierarchically superior partner who is characterized as "loving"» [34]. Estas dos características

30. Thompson, «Israel's "Lovers"», pág. 481

31. *La loi du plus fort*, pág. 103 (*énfasis* nuestro).

32. Ver Ackerman, «The Personal Is Political: Covenantal and Affectionate Love (*ʾĀHĒB ʾAHĂBÂ*) in the Hebrew Bible», pág. 441.

33. Se dice, por ejemplo, que Isaac ama a Rebeca, pero nunca que Rebeca ame a Isaac.

34. Por ejemplo, en la relación padre-hijo, son los padres de quienes se dice que aman a los hijos, pero el sentido inverso no se verificaría.

de אֲהֵבָה-אהב, unidireccional y jerárquico, se encuentran también en los textos deuteronómicos analizados inicialmente por Moran. Si esto es correcto, significa que la construcción de un concepto teológico de «amor» en el Deuteronomio [35] se basaría en esta particular representación del vínculo afectivo entre miembros de una sociedad. La aplicación de este concepto de amor a lo político no puede hacerse sin la apelación al dominio básico, so pena de divinizar la relación política, ya que la ausencia de este dominio base sería reemplazado por el dominio teológico.

En este punto, el intérprete tiene al menos dos caminos a seguir. Una vía posible, abierta por Moran, es ver aquí una relación política de vasallaje entre David y Jonatán. En tal caso, el amor entre ellos sería una versión asimétrica que no difiere del registro semántico tal y como ha sido tratado por Moral y Taggar-Cohen. Debemos reconocer que esta es una ruta validada en la historia de interpretación. Sin perjucio de lo anterior, no es menos evidente que la puesta en escena de la relación de David y Jonatán no se corresponde con una relación de vasallaje. Esta historia progresa bajo ribetes de igualdad, identificación mutua y amor compartido, como lo expresará David luego de la muerte de Saúl y Jonatán. Si otra vía pudiera encontrarse, ésta sería una en que la puesta en escena del amor inflinge una transformación o una sub-version, enriqueciendo la representación vehiculada por el concepto descontextualizado.

Luego de esta aclaración semántica, pueden aportarse otros argumentos para reforzar nuestra línea de interpretación. Éstos surgen de una consideración más atenta del lugar que ocupa el encuentro en la trama. Nos parece que el contexto proporciona suficientes elementos para comprender la relación entre David y Jonatán como una relación erótica y no exclusivamente política.

Lo político forma parte de la descripción de la relación entre David y Jonatán [36], pero la presencia de otros elementos en el relato invitan a considerar un cuadro más complejo. Para que Jonatán pueda ceder el poder a David es necesario primero que Jonatán se sienta en posesión de ese poder. Jonatán sería el heredero del trono de Saúl. Pero, ¿qué sistema de transmisión de poder ha sido puesto en escena hasta ahora en el relato? ¿No es más bien la sola voluntad de YHWH que cuenta para este asunto? Al menos en el estado actual del texto, Jonatán no tiene ningún derecho adquirido sobre el trono de Israel [37].

35. Tal como lo hace Moran que habla de una «deuteronomic doctrine on the love of God» (Moran, «The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy», pág. 87.).

36. Cf. Römer y Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, págs. 78-79.

37. La discusión sobre este tema no puede ser abordada acá. Puede sopesarse el valor de esta cuestión para el análisis narrativo en Rossier, *L'intercession entre les*

Desde un punto de vista histórico la cuestión no es menos espinuda, sobretodo si consideramos el carácter fuertemente hipotético de las reconstrucciones pre-exílicas de Israel. Incluso en quienes aceptan la existencia de un Israel pre-exílico hay espacio para las hipótesis de transmisión de poder. Según algunos autores sería posible que el derecho al trono se adquiriera por un proceso de legitimización militar [38]. Para otros, en Israel podría haber habido espacio para un matriarcado y sería el yerno del rey que llegaría al poder por medio del matrimonio con la hija de éste [39]. En este último caso, Jonatán no tendría ninguna posibilidad de acceder al poder.

Un primer nivel de alusión erótica es el vocabulario. A la doble ocurrencia de אהב en 18,1c y 18,4b, hay que sumar 20,17. En segundo lugar, נֶפֶשׁ aparece en 4 ocasiones en A2 y una quinta en 20,17. Al menos en el v. 1b hemos preferido una traducción fuerte del vocablo: «deseo». Junto con significar la entrega de su calidad de héroe de guerra, el acto de desvestirse de Jonatán adquiere así una tonalidad erótica. La expresión del apego mediante קשׁר es parte del comportamiento prototípico del placer. Finalmente, más adelante en el relato, Jonatán prevendrá a David del peligro que corre frente a Saúl (19,1-2). El narrador indica la motivación: «Jonatán, hijo de Saúl, deseaba mucho a David» (19,1b). El contenido erótico de חפץ ha sido discutido oportunamente [40].

El comportamiento de Jonatán no tiene un carácter inesperado. La reacción de Jonatán no surge desde la nada, sino dentro de un contexto donde el erotismo ha sido insinuado a la hora de presentar a Goliat. En esta línea, Bernat [41], extiende la aplicación del título *waṣf* a otros textos fuera del *Cantar de los cantares*. El *waṣf* es un poema descriptivo de los encantos físicos de los amantes. Desde el punto de vista formal, es un canto estructurado en base a una serie de oraciones nominales [42]. En el *Cantar* se encuentran 4 unidades literarias etiquetadas corrientemente como *waṣfs*: 4,1-7; 5,10-16; 6,4-10; 7,2-10. Sólo el segundo texto describe un varón [43]. Según Bernat, dos son los efectos que busca provocar este tipo de poemas:

1. Una respuesta emocional acorde con la descripción erótica, despertando así, el placer y el gozo en el lector.

hommes dans la Bible hébraïque, 83 n.41, que muestra que la cuestión aparece en el relato no antes que 2Sam 16,3 cuando se dice de Mefiboset, hijo de Jonatán, que quiere reclamar la realeza de su padre.

38. Cf. Vermeylen, *La loi du plus fort*, págs. 473-474.
39. Ver Morgenstern, «David and Jonathan», pág. 323.
40. Véase el capítulo correspondiente al análisis de tal raíz.
41. «Biblical *Waṣfs* Beyond Song of Songs».
42. Cf. Morla, *Poemas de amor y de deseo: Cantar de los cantares*, págs. 219-220.
43. Cf. Bernat, «Biblical *Waṣfs* Beyond Song of Songs», pág. 330.

2. Un «halago reflexivo», ya que quien exalta las cualidades eróticas de su amando, recibe un reflejo de esa belleza, ya que ambos están conectados [44].

Bernat lleva esta extensión a dos grupos de textos. El primer grupo, llamado «enemy-*waṣf*» aplicable a la descripción de Behemot y Leviatán en Job 40-41 y a Goliat en 1Sam 17 [45]. El segundo grupo el autor lo llama «anti-*waṣf*» que toma los elementos del *waṣf* del *Cantar de los Cantares* y lo aplica inversamente para polemizar con él [46]. Dos textos son presentados como ejemplos de esta categoría: Pr 31,10-31 y 4Q 184,2-4 [47].

Goliat, continúa Bernat, es el personaje bíblico mejor descrito físicamente. La longitud del texto es también similar a los *waṣf* del *Cantar*. El conjunto de la descripción de la vestimenta del guerrero se orienta a mostrar que el guerrero está encarnado en su armadura [48]. Al contrario de los poemas del *Cantar*, la descripción de Goliat, Leviatán y Behemot, se orienta a provocar en el lector la empatía con el sentimiento de temor de sus adversarios y acentuar la heroicicidad de David y la glorificación de yhwh, en nombre de quien David dice combatir. Así como en los poemas eróticos, el *waṣf* produce un entrelazamiento entre los sujetos involucrados. Sin embargo, esta separación entre miedo y erotismo no es forzosa. El mismo Bernat señala que en la descripción de Behemot en Job 40,16-18 el lenguaje fálico está del todo presente [49].

Al enfrentar exitosamente a Goliat, David produce una respuesta en Jonatán y esa respuesta el narrador la caracteriza eróticamente. Este comportamiento que no es oculto, Saúl lo percibe y lo vive como una amenaza adicional (20,30). Desde la psicología de los personajes es comprensible que Saúl se precipite en los celos [50]. Además, si es correcto que Saúl ve en David un hijo para apropiarse de él, la relación de Jonatán con David no hace sino complicar más las cosas y restringir el espacio.

44. Cf. Bernat, «Biblical *Waṣfs* Beyond Song of Songs», pág. 332.
45. Cf. Bernat, «Biblical *Waṣfs* Beyond Song of Songs», págs. 334-341.
46. Cf. Bernat, «Biblical *Waṣfs* Beyond Song of Songs», págs. 341-347.
47. La edición del texto original en: Allegro, *Qumrân Cave 4. I (4Q158-4Q186)*. Una traducción y reconstitución reciente en Aubin, «"She is the beginning of all the ways of perversity": Femininity and Metaphor in 4Q184».
48. Cf. Bernat, «Biblical *Waṣfs* Beyond Song of Songs», pág. 341.
49. Cf. Bernat, «Biblical *Waṣfs* Beyond Song of Songs», págs. 335-336.
50. Este componente de la historia lo sugiere Schroer y Staubli, «"Jonathan aima beaucoup David". L'homoérotisme dans les récits bibliques concernant Saül, David et Jonathan», pág. 59: «[A]u fur et à mesure que le lien entre Jonathan et David devient plus intime, la confiance de Saül en David cède à une grande envie et à une jalousie qui conduit même à une tentative de meurtre. D'un côté ce sont les succès de David [...] mais en même temps la passion déçue s'exprime à partir de sa haine.»

La caracterización de los personajes merece una cierta atención en este punto. Jonatán y Saúl han encontrado al nuevo héroe. Sin embargo, la reacción de uno y de otro difiere, lo que genera además, comportamientos opuestos entre padre e hijo. Para Jonatán, el encuentro con David es motivo de deseo, placer y unión. En cambio Saúl, pese al entusiasmo inicial, evoluciona hacia la frialdad y la confusión, encontrándose entre el terreno del temor y de los celos [51]. La reacción de Jonatán está marcada por el reconocimiento de David y no por el recelo frente a un posible competidor en el poder [52]. En efecto, Jonatán podría haber visto a David como un rival, sin embargo, esta actitud de reconocimiento se mantendrá a lo largo de todo el relato [53].

Nos parece que esta caracterización coloca de relieve el homoerotismo y el reconocimiento entre los personajes y a la vez tiene un valor importante para la representación del placer en la narración. Jonatán, amando a David *homoeróticamente* no está cometiendo ninguna abominación, sino que poniendo en práctica un mandamiento. Así lo cree Fokkelman: «By loving David as himself Jonathan fulfils the natural and yet so deep commandment, the famous line from Lev. 19:18b.» De esta forma, la relación entre David y Jonatán podría adquirir tintes haggádicos en relación al texto de *Levítico*, como también en relación a Ct 8,6 ya que para este autor, los tres personajes «enact their own version of the Song of Songs 8:6 [...] while their situation inspires the interpreter to an haggadical game with the last half-verse: the jealousy of Saul is harsh and fatal» [54].

Es notable también, el contraste entre la parafernalia militar rechazada por David de la mano de Saúl en 17,39 y las recibidas de la mano de Jonatán en 18,4. Volver la mirada hacia este episodio nos hará comprender lo que para el narrador está en juego. En 1Sam 17,31 Saúl es informado de la intensión de David de combatir al héroe filisteo. Enseguida David afirma que irá al combate. En principio Saúl se niega en razón de desequilibrada experiencia militar de los combatientes. David argumenta tanto con su capacidad de cuidar el rebaño como con su confianza en YHWH. Convencido Saúl, lo recubre con su armadura, la cual David, debido a su falta entrenamiento, no puede utilizar. Luego de quitársela, vuelve a adoptar las herramientas propias de su oficio de pastor. En el texto, una inclusión focaliza la atención del lector:

51. Algo también notado por Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 198.

52. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 195.

53. Cf. Jones, «1 Samuel 20:1-17», pág. 172.

54. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 198.

v. 33 Saúl dice a David:	לֹא תוּכַל לָלֶכֶת כִּי־נַעַר אַתָּה
v. 39 Davidice a Saúl:	לֹא אוּכַל לָלֶכֶת בָּאֵלֶּה

Cuadro 18.4: 1Sam 17,33.39: divergencia entre Saúl y David.

La inclusion coloca de relieve los impedimentos que cada uno de los personajes ve en el otro en relación al mismo objetivo. Pero lo que está en juego es una manera de ejercer el poder. Como lo indica Costacurta, Saúl cede el mando del ejército a David [55]. Se trata de un acto del cual Saúl se lamentará sin duda porque se trata de un punto de no retorno en el enfrentamiento de dos. Saúl que es rey, no actúa como tal, no combate al filisteo y no neutraliza el peligro que corre su pueblo [56]. Esto el pueblo lo siente, a juzgar por lo que se lee en 18,16: «todo Israel y Judá amaba a David porque era él quien salía y entraba [de campaña] frente de ellos». De esta forma, transfiriendo el poder a David, Saúl transfiere su legitimación a un líder nuevo, uno que «si sta mostrando capace di fare il re» [57]. Es bastante grande el optimismo que un tal rey puede despertar en las huestes de Israel y en todos los habitantes que salen a celebrar el regreso del ejército triunfante. En el lector, la expectativa que se despierta es compleja. David ha escogido las armas adecuadas para derrotar al filisteo [58] y, por su parte, Saúl no ha sabido escoger las suyas. Cuando el episodio se observa en su constitución más estructural, dos lógicas de poder se enfrentan. David quiere enfrentar a Goliat desde su paradigma de pastor confiado en el actuar de YHWH, su experiencia. El paradigma de Saúl son las armas y la confianza en ellas.

Pero estos paradigmas tienen una fuente que los nutre y es ahí donde el narrador configura la verdadera oposición. David no ve en Goliat un guerrero, sino un animal peligroso y toma las decisiones en virtud de ese paradigma que le es propio como pastor. Saúl ve en su oponente un guerrero temible, tal como el filisteo se presenta. Al enfrentar dos ideologías, el narrador coloca en juego una lucha de fuerzas significativas ¿Será la lógica del enemigo o la lógica de la confianza en YHWH lo que guiará la política real de Israel? El narrador ha hecho su opción que vemos desarrollada en el resto de los episodios. La importancia de Jonatán en este punto es crucial, porque imita el gesto de David al desprenderse de las

55. Cf. Costacurta, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*, pág. 64.

56. Cf. Costacurta, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*, pág. 65.

57. Costacurta, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*, pág. 65.

58. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 177.

armas, lo que, paradójicamente, regresa la responsabilidad a David. El elegido estará enfrentado a esta delicada opción durante toda su vida [59].

18,5. El último versículo de la escena puede situarse fuera de las dos secuencias, pues se trata de una transición a la escena siguiente. Interpretamos este versículo como una prolépsis que será retomada al final de la escena siguiente (18,13-14a). Así, esta alineación cronológica invita a leer 18,9 también como un sumario proléptico. En este estadio de la lectura, 18,5 es visto como una promoción de David a un estado de mayor poder y honor. Pero en virtud del cambio de actitud posterior de Saúl en la escena siguiente, el lector notará la sutileza de la ambigüedad: Saúl coloca a David como general... allí donde podría morir. Al leer 18,9 esa ambigüedad se resuelve en favor de la segunda lectura. Así también, si el v. 5e representaba un reconocimiento de David por parte del pueblo y de la corte, en un estadio posterior se transforma en un sarcasmo ácido contra el rey en ejercicio.

En todo caso, en este momento de la lectura, el lector interpreta 18,5d como una promoción de David por parte de Saúl. Más adelante, sin embargo, notará que se trata más bien de un intento de colocar a David en riesgo de muerte. En efecto, constatamos que el narrador menciona dos veces el mismo evento: la primera vez en modo de comentario y la segunda en modo narrativo.

18.4. La escena B: 18,6-16

Traducción literal

18[6]Al entrar ellos [de la campaña],	6 וַיְהִי בְּבוֹאָם
cuando David volvió de haber golpeado al Filisteo,	↑ בְּשׁוּב דָּוִד מֵהַכּוֹת אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי
las mujeres de todas las ciudades de Israel salieron	c וַתֵּצֶאנָה הַנָּשִׁים מִכָּל־עָרֵי יִשְׂרָאֵל
para cantar y danzar (las danzas),	÷ לָשִׁיר וְהַמְּחֹלוֹת
al encuentro del rey Saúl	לִקְרַאת שָׁאוּל הַמֶּלֶךְ

59. Con otros parámetros de referencia, Jobling, *1 Samuel*, pág. 91 cree que en el rechazo de las armas de Saúl por parte de David se opera una confrontación del tipo cultura / natura. Una tecnología cultural de la guerra, presentada por Goliat y la natura, representada por los elementos naturales con los que David triunfa. Pese al interés que tal tipo de temática pueda tener, no vemos que tal oposición sea la que está en juego en el texto. Defender que los elementos del pastoreo son menos culturales que los elementos de la guerra no es posible. En efecto, al menos en el mundo humano, no hay natura sin cultura. La última piedra perdida en el campo de batalla es un objeto de la técnica humana que la transforma en un elemento de defensa o combate. Para recoger la interesante propuesta de Jobling, podríamos decir que el éxito de David consistirá en saber aprovechar a su favor los elementos que están a su disposición, integrándolos en una lógica determinada, pero no evita que David tenga que escoger entre una u otra lógica.

con tambores, con alegría y con instrumentos.	÷בְּתֻפִּים בְּשִׂמְחָה וּבְשָׁלִשִׁים
[7]Las mujeres, divirtiéndose, entonaron	[7] וַתַּעֲנֶינָה הַנָּשִׁים הַמְשַׂחֲקוֹת
y dijeron:	וַתֹּאמַרְנָה
Saúl golpeó sus mil y David sus diez mil.	[c] הִכָּה שָׁאוּל בְּאֶלְפּוֹ
y David sus diez mil.	וְדָוִד בְּרִבְבֹתָיו
[8]Saúl se encolerizó mucho,	[8] וַיִּחַר לְשָׁאוּל מְאֹד
y esta cosa fue mala a sus ojos	וַיֵּרַע בְּעֵינָיו הַדָּבָר הַזֶּה
y (se) dijo:	[c] וַיֹּאמֶר
Dieron para David diez mil.	נָתְנוּ לְדָוִד רְבָבוֹת
En cambio para mí dieron los mil;	[e] וְלִי נָתְנוּ הָאֲלָפִים
no le falta sino el reinado.	וְעוֹד לוֹ אַךְ הַמְּלוּכָה
[9]Entonces Saúl aojaba [Q] a David	↑ [9] וַיְהִי שָׁאוּל עוֹיֵן אֶת־דָּוִד
desde ese día y en adelante.	↑ מֵהַיּוֹם הַהוּא וָהָלְאָה
[10]Al día siguiente,	[10] וַיְהִי מִמָּחֳרָת
un espíritu maligno de Dios invadió a Saúl*	וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה אֶל־שָׁאוּל
y profetizó en medio de la casa.	[c] וַיִּתְנַבֵּא בְּתוֹךְ־הַבָּיִת
David estaba pulsando con la mano como día tras día	↑ וְדָוִד מְנַגֵּן בְּיָדוֹ כְּיוֹם בְּיוֹם
mientras que la lanza estaba en la mano de Saúl.	[e] ↑ וְהַחֲנִית בְּיַד־שָׁאוּל
[11]Saúl lanzó la lanza	[11] וַיְטֵל שָׁאוּל אֶת־הַחֲנִית
y se dijo:	וַיֹּאמֶר
Golpearé a David y a la pared.	[c] אַכֶּה בְדָוִד וּבַקִּיר
Y David giró de enfrente de él dos veces.	וַיִּסֹּב דָּוִד מִפָּנָיו פַּעֲמָיִם
[12]Saúl temió de frente de David	[12] וַיִּרָא שָׁאוּל מִלִּפְנֵי דָוִד
ya que estaba YHWH con él	↑ כִּי־הָיָה יְהוָה עִמּוֹ
y desde Saúl se había apartado.	↑ [c] וּמֵעִם שָׁאוּל סָר
[13]Saúl lo apartó de con él,	[13] וַיְסִרֵהוּ שָׁאוּל מֵעִמּוֹ
y lo colocó para él como jefe de mil,	וַיְשִׂמֵהוּ לוֹ שַׂר־אָלֶף
y salió	[c] וַיֵּצֵא
y entró [de campaña] frente del pueblo.	וַיָּבֹא לִפְנֵי הָעָם
[14]David fue exitoso en todos sus caminos	[14] וַיְהִי דָוִד לְכֹל־דְּרָכָו מַשְׂכִּיל
y YHWH estaba con él.	וַיהוָה עִמּוֹ
[15]Saúl vio	[15] וַיַּרְא שָׁאוּל
que era muy exitoso	אֲשֶׁר־הוּא מַשְׂכִּיל מְאֹד
y tuvo miedo enfrente de él.	[c] וַיָּגָר מִפָּנָיו
[16]Pero todo Israel y Judá amaba a David	↑ [16] וְכָל־יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה אֹהֵב אֶת־דָּוִד
porque era él quien salía y entraba [de campaña]	↑כִּי־הוּא יוֹצֵא וָבָא
frente de ellos.	÷לִפְנֵיהֶם

Notas a la traducción

18,10b El significado de esta expresión no es una especificación de la calidad de la divinidad, sino un resultado de su acción. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, pág. 428 argumenta que **רָעָה** no puede ser adjetivo en esta oración y por tanto la traducción correcta se logra tomando **רָעָה** como genitivo objetivo o genitivo de efecto. La traducción castellana que hemos dado, «espíritu maligno» traduce adecuadamente ese significado.

18,10d-e David toca un instrumento **בְּיָדוֹ**, «con la mano», a fin de calmar el malestar de Saúl. Por el contrario, un instrumento de muerte se encuentra **בְּיַד־שָׁאוּל**, «en la mano de Saúl».

Comentario a la sintaxis narrativa

18,10. El v. 10a introduce una nueva escena y la integra a la narración mediante וַיְהִי. En el v. 10d la narración se interrumpe con la mención de la acción de David por medio de una oración nominal. Junto con la simultaneidad, la sintaxis resalta el contraste entre la acción de David y Saúl. La repetición de «mano» realza este contraste.

18,12. En el v. 12a se expresa el temor de Saúl frente a David y 12b-c corresponde a una información recuperada, transición Wayyiqtol → x-Qatal → waw-x-Qatal que explican con toda seguridad la causa del estado emocional del personaje.

18,16. Dos oraciones nominales con participio interrumpen la narración para especificar probablemente un contraste con el Wayyiqtol anterior: Saúl ve que David tiene éxito y teme, mientras que todo Israel y Judá lo ama porque es él (posición enfática del pronombre) quien sale y regresa por ellos de las campañas militares.

Análisis narrativo

El lector de la escena B puede rápidamente darse cuenta del cambio de ritmo que ocurre desde el v. 12 en adelante. En efecto, desde ese versículo, el narrador cuenta ciertas consecuencias del episodio anterior, con no pocas repeticiones estilísticas y una relación bastante evidente con 18,5. La división del material es simple:

B1	vv. 6-11.
B2	vv. 12-16.

Cuadro 18.5: División escena B.

B1. La secuencia B1 tiene su propia división en base al indicador temporal del v. 10a. Dos eventos son contados en esta secuencia: vv. 6-9 y vv. 10-11. El v. 6 coloca la acción en un plano temporal distinto al del versículo anterior que, como se señaló, corresponde a una prolepsis [60].

El lector vuelve a enganchar con la acción desde el momento en que David vence al gigante. Esto provoca que el lector deje en una especie de suspenso la historia David y Jonatán, quedando ésta como un telón de fondo que interroga continuamente el resto del texto. La acción comienza en el v. 6c cuando las mujeres se desplazan al exterior. La coordinación de la acción es casi mecánica. Mientras los hombres de batalla entran de

60. Para Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 210, el tiempo narrado por los versículos 6-7 no sigue el tiempo del v. 5, sino el incidente entre David y Goliat.

regreso, las mujeres salen al espacio público. El vocabulario de los vv. 6c-7a resalta el aspecto festivo y ágil de la situación.

El narrador crea tres espacios simbólicos. Esa estructura se pone en acto precisamente en el v. 6. El primer enunciado de este versículo indica que el ejército *entra* (**בוא**) de la campaña militar que se ha desarrollado en el exterior (1Sam 17). Este proceso es descrito en términos de *regreso* (**שוב**) a un espacio propio (las ciudades de Israel, según 6c). En contraste con el regreso/entrada de los soldados, el narrador entrega el punto de vista de las mujeres: ellas *salen* (**יצא**) al encuentro del *rey* desde las ciudades [61]. La consecuencia es la creación de un espacio ficcional tripartito que tendrá un correlato simbólico importante en la narración que nos ocupa. Esta tripartición es visible sólo gracias a la variación del punto de vista, puesto que para quienes vuelven de la guerra es un movimiento de «entrada» al mismo espacio que para las mujeres es de «salida». Así, un mismo espacio geográfico es definido de manera diferente, en principio, por un criterio de género.

El espacio más exterior, aquel definido como un terreno de guerra o de encuentro con el enemigo, está ocupado por los filisteos, constantemente evocados en el relato. El espacio interior es habitado y defendido por Saúl. Entre estos dos espacios se encuentra un sitio intermedio habitado por David y Jonatán y más tarde David y Samuel. En esta repartición territorial, el narrador coloca en escena la lucha entre Saúl y David. Éste buscará entrar al espacio de Saúl mediante el emparentamiento. Por su parte, Saúl intentará hacer retroceder a David al espacio «filisteo», correspondiente al enemigo de Israel [62]. De esta forma, el narrador entrega una representación plástica del conflicto narrativo: un encuentro de fuerzas por el control de un espacio.

El aspecto placentero y festivo de la vida se representa en el espacio exterior, relacionando el placer con la libertad de movimiento de David y el encuentro con Jonatán en reiteradas ocasiones. El espacio bélico exterior está definido por el terreno de la guerra donde se ha escenificado la derrota de Goliat por David y el encuentro de Jonatán con David. En contraste con aquel espacio, el narrador diseña un espacio interior, que comenzará a describir en 19,10 con Saúl *en medio de la casa* y tiene relación con la psicología del rey que, encerrado en su conflicto, se habla

61. Si el narrador quisiera reforzar su punto de vista —para él, Saúl ya no es rey— hubiera continuado con el estilo de 6b, ya que para el narrador es David el héroe. Fokkelman ejercita poniéndose en lugar del narrador: «[I], the narrator, consider David the only hero that I should mention in my story of the conquerors' return, the women direct their steps towards the returning Saul and address their jubilation to him (naturally without wishing to exclude the new hero in so doing)» (Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 216).

62. David es calificado como enemigo de Saúl en 1Sam 18,29 (voz del narrador) y en 1Sam 19,17; 24,20 (Saúl). Además, será el aliado de los filisteos en 1Sam 27ss.

frecuentemente a sí mismo. Con esta distribución, el narrador dibuja ya ciertos trazos que afinará más tarde. El placer de Saúl se sitúa en su espacio de gobierno, espacio apetecible también para David. Nótese que Jonatán y David encontrarán en el campo, lugar abierto, el espacio para encontrarse (19,3; 20,11.35).

El encuentro de Saúl con las mujeres que salen para celebrar es traumático. Rodeado de fiesta, la reacción de Saúl en el v. 8 contrasta con lo ágil y alegre: la celebración es recibida como cólera, la alegría como maldad y la agilidad tiene un eco sordo en el monólogo interior. La agilidad del movimiento libre de las mujeres es evocada mediante un vocabulario que coloca de relieve la acción corporal: salir, cantar, bailar, tocar instrumentos, reír. La reacción de Saúl es únicamente mental: se habla a sí mismo, se encoleriza, mira con mal ojo, y la realidad se vuelve mala a sus ojos. El lector puede imaginar el conflicto en los mismos términos espaciales antes evocados, como una disposición de los personajes hacia la expulsión y retención; hacia un espacio abierto o a un espacio cerrado. En este marco, las mujeres se sitúan en el primer extremo y Saúl en el polo de la retención.

Con este marco, podemos organizar el vocabulario usado por el narrador para caracterizar sus personajes. Las acciones descritas por las mujeres comportan no sólo la salida a un espacio abierto sino la apertura corporal de los que celebran con ellas. Cantar, bailar y reír resaltan esta dimensión del placer, el flujo del aire por el sistema respiratorio como el compromiso corporal en la relación con el otro [63].

Al contrario de las mujeres —y de quienes se unen a la fiesta— la reacción de Saúl se caracteriza por la contención de la emoción en lugar de su expresión [64]. Ésta es reemplazada por un discurso hacia el interior [65].

El estribillo interpretado por las mujeres que salen al encuentro de Saúl no es una comparación de las virtudes militares del rey y de David;

63. Este asunto se ha tratado en el capítulo sobre la estructura prototípica del placer. Valga como recuerdo de esta dimensión del placer la siguiente cita: «plaisir, en effet, ne comporte pas seulement des aspects ou paramètres physiologiques. Il en comporte évidemment : le relâchement des muscles, par exemple [...] l'ouverture de plusieurs parties corporelles à une meilleure communication avec les autres parties» (Saint-Arnaud, *La guérison par le plaisir*, 373s.).

64. La reacción de la cólera (**חרה**) ha sido analizada por Kruger, bajo el modelo de Lakoff y Kövecses. En su análisis la expresión de la cólera se mapea mediante la metáfora general la cólera es el calor de un fluido en un contenedor (cf. «A Cognitive Interpretation of the Emotion of Anger in the Hebrew Bible», pág. 187). En ese esquema, la emoción produce una presión sobre el contenedor que de aumentar debería generar una presión tal que lo desbordaría (Ez 38,18; Is 30,28; Job 40,11).

65. El verbo **אמר** sin preposición puede ser comprendido en el sentido de «se dijo». Véase por ejemplo *HALOT*, in loco, §4: «to say to oneself=to think».

esto ha sido señalado ya por la literatura pertinente [66]. El punto que nos parece importante es otro: seguir la intuición de que el narrador ha dejado algunas pistas en el relato para orientar al lector en orden a evaluar la reacción de Saúl. La consideración de tres elementos nos parecen importantes en esta intuición.

En primer lugar, el marco de la secuencia (v. 6a) indica que es la globalidad del ejército el concernido por la celebración y no únicamente David, como piensa Saúl. En segundo lugar, las mujeres salen a encontrar al «rey» Saúl y en tanto que rey reconocen su calidad corporativa en relación al pueblo y al ejército. Por último, el estribillo propone cantidades exuberantes: «mil» y «diez mil», indicando que es la totalidad de la victoria sobre los filisteos la que es invocada en la celebración.

¿Qué motiva a Saúl para que interprete en su contra el estribillo cantado a propósito del regreso victorioso de todo el ejército que ha derrotado globalmente a los filisteos? El narrador lo indica sutilmente: David (v. 6b). Esta es una parte de la respuesta. David es el sujeto emergente del resto del ejército. ¿Emergente para quién? Ciertamente no para las mujeres, que salen al encuentro del rey Saúl y parecen ignorar la presencia de David. Para Fokkelman se trata del punto de vista objetivo del narrador [67]. Si los vv. 6-7 corresponden al punto de vista del narrador, sin que la percepción de Saúl esté involucrada [68], lo que molesta a Saúl es la puesta en evidencia de David como ejecutor parcial de la victoria militar. Lo irritante para Saúl es la división de la fama, el hecho de que la celebración no le pertenece en su totalidad. Para Fokkelman, la reacción de Saúl muestra su mentalidad «divisiva» [69].

Esto es cierto para la interpretación del verso cantado por las mujeres. Pero la mentalidad divisiva se manifiesta bajo la forma de frustración, de rabia contra el sujeto que, según su visión, acapara parte de lo que le pertenece. De ahí la falta de destinatario de su discurso y su incapacidad de entrar en la fiesta [70]. Los celos no encuentran origen simplemente en una interpretación, sino que están mediatizados por un

66. Por ejemplo por Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 214 y por Wénin, *David & Goliath. Le récit de 1 Samuel 16-18*, pág. 23

67. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 216.

68. El narrador engancha recién con el punto de vista de Saúl en 18,8 al reportar su estado emocional.

69. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 218.

70. Me parece interesante la progresión que Fokkelman descubre en el proceso mental de Saúl: «[H]is [Saúl] rejection does not allow him to enter into a dialogue and encounter the happiness [...] rejected intensifies his rejection [...] jealousy drives him to attempted murder.» (Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 218-219).

conflicto de reconocimiento. Veamos más a fondo lo que Saúl se dice a sí mismo.

La comparación entre el canto de las mujeres y el eco interior de sus palabras, permite clarificar dos puntos. En primer lugar, Saúl añade su propio motivo de ansiedad: «no le falta sino el reinado» (v. 8f). Esto es una adición de Saúl pura y neta. La añadidura es todavía más sorprendente cuando el lector sabe que las mujeres han salido al encuentro del *rey Saúl*. La ansiedad de Saúl, que manifiesta su conflicto de reconocimiento, no puede venir sino de su relación con YHWH, el cual se ha retirado de él y se ha elegido otro rey [71]. De por sí, el rechazo de Saúl por YHWH no implica mecánicamente el disparo de los celos y la paranoia. Aún si el anuncio de su reemplazo es bastante vago, Saúl tiene la oportunidad de interactuar con la situación. Es una situación compleja, que, siguiendo la interpretación de GUNN, permite ver la complejidad de la acción y motivación de ser humano [72].

Otros elementos se obtienen al leer de cerca el eco interior de Saúl. El rey utiliza dos veces **נתן**, «dar». Las mujeres, en su canto usan **נכה**, "golpear, derrotar". Las mujeres describen, Saúl interpreta [73]. Aunque lo anterior no es sino especulación, lo importante es el desplazamiento de **נכה** a **נתן** que implica en la comprensión de Saúl un *traspaso* de un objeto sobre el cual se pierde el control. El canto expresa una victoria y Saúl ve una pérdida [74]. La disposición retórica ayuda a la creación de esta contraposición entre las mujeres y Saúl. Nótese, en el siguiente esquema, que la expresión de las mujeres recurre al paralelismo entre David y Saúl. A su vez, Saúl, se representa en extremos opuestos con David, mediante la inversión del verbo y el complemento directo:

71. En 1Sam 15,26-30 Saúl vive el retiro y el rechazo de YHWH como un conflicto de reconocimiento *de cara a los ancianos y al pueblo*, en 18,8 ese conflicto se escenifica cara a cara con las mujeres de Israel.

72. Cf. GUNN, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*, pág. 120.

73. Esta distancia semántica se apreciaría menos si Saúl hubiera utilizado otros verbos más neutros para representar la atribución de la victoria: **חלק**-2, «dividir, compartir» (véase 1Sam 30,24). Otra posibilidad podría haber sido **יעד**, «designar» o también **מנה**, «asignar».

74. El argumento no es necesariamente definitorio, pero puede aún apoyarse sobre el hecho que Saúl intenta en dos ocasiones hacer morir a David en manos de los filisteos (18,17h.25e), una especie de inversión que busca cambiar la situación: Saúl intentará *dar* a David a los filisteos.

Mujeres	v. 7c	שָׁאוּל בַּאֲלָפָו	הִכָּה
	v. 7d	וְדָוִד בְּרִבְבֹתָיו	
Saúl	v. 8d	נָתְנוּ לְדָוִד רְבָבוֹת	
	v. 8e	וְלִי נָתְנוּ הָאֲלָפִים	

Cuadro 18.6: 1Sam 18,7-8: Divergencias entre Mujeres y Saúl.

La actitud de Saúl en el v. 8b («la cosa fue mala a sus ojos») contrasta con la actitud del pueblo y siervos de Saúl: «era bien a sus ojos» (v. 5e) pero también con la reacción de Jonatán, en quien no se encuentra ninguna huella de celos ni de envidia. Dado que el lector mantiene en mente el episodio de su encuentro erótico, éste se enfrenta a dos formas diferentes de comprender la relación con la felicidad y placer.

La subsecuencia de los vv. 10-11 se concatena perfectamente con la escena anterior gracias a dos locuciones temporales. El v. 9b tiene un carácter durativo: «desde ese día en adelante». En el v. 10a el narrador sitúa la escena en el día siguiente. De esta forma, los vv. 10-11 pueden ser comprendidos como una prolongación efectual de la mirada celosa de Saúl. En esta prolongación, el narrador reutiliza dos elementos del capítulo 16. Primero, el espíritu divino que invade a David en 16,13 afecta a Saúl de una forma contraria [75]. Segundo, la interpretación musical de David (16,23) ya no tranquiliza a Saúl sino que tiene un efecto negativo, al igual que la música interpretada por las mujeres en la subsecuencia anterior.

Otros varios elementos del relato ayudan a crear un contraste entre Saúl y el medio en el cual se mueve, creando una mejor caracterización de Saúl. En el relato encontramos oposiciones (=op) y paralelismos (=par). El cuadro siguiente ordena estos elementos (La segunda y cuarta columna representan los versículos):

mujeres salen	6c	op	10c	Saúl en medio de la casa
cantar, etc	6c	op	8a;10c	Saúl encolerizado, desvaría **נבא**
proferir	7b	op	8c	Saúl *se* dice
David pulsa	10d	op	10e	Saúl lanza en mano
David golpea **נכה**	6b	par	11c	Saúl intenta golpear **נכה**

Cuadro 18.7: Contraste entre Saúl y su medio.

De la tabla anterior, podemos inferir que Saúl tiene un comportamiento más bien opuesto a cada uno de los elementos del escenario. La única salvedad es la última acción de Saúl en esta secuencia: el intento de golpear a David con la lanza. El mismo verbo es utilizado para describir la campaña de David contra Goliat y el pensamiento de Saúl

75. Ya desde la unción de David el efecto sobre Saúl del espíritu es negativo: 1Sam 16,14-15.

contra David. El narrador indica así no únicamente un estado emocional perturbado, sino también la forma en que Saúl se representa la presencia de David, es decir, como una amenaza enemiga.

Otro elemento contrastante es la inmovilidad de Saúl en comparación a otros personajes [76]. Saúl está localizado en medio de su casa, mientras que el resto realiza acciones: acuden de todo israel a la fiesta, llegan de la campaña militar, tocan un instrumento, el espíritu invade a Saúl mientras que Saúl es el destinatario pasivo del espíritu que lo invade. El único movimiento que Saúl realiza es arrojar la lanza contra David. En esta acción hay también un deseo que se expresa: detener el movimiento de David; Saúl desea golpear «a David y a la pared» y retenerlo en un punto fijo. A este contraste ayuda la sintaxis del texto:

v. 18d	וְדָוִד מְנַגֵּן בְּיָדוֹ
v. 18e	וְהַחֲנִית בְּיַד־שָׁאוּל

Cuadro 18.8: Contraste entre S y D.

El juego de palabras «con la mano ... en la mano» no deja de ser sarcástico, mostrando a David que intenta calmar a Saúl que intenta matar a David.

B2. En la secuencia siguiente, B2, la progresión de la narración es algo complicada. Las repeticiones parecen ser inorgánicas. Pero es posible identificar una ruta para el lector. Así, se observan los siguientes elementos:

- David y YHWH aparecen corrientemente ligados. En 12a-b desde el punto de vista de Saúl y en el v. 14 desde el ángulo del narrador.
- Saúl parece comprender que YHWH está con David. En el v.12a y en 15c se configura una situación emocional de Saúl. Él tiene temor (12a: **ירא**) y miedo (15c: **גור**) y ambas instancias están ligadas con la presencia del Señor.
- Saúl imita el movimiento de YHWH (1Sam 16,14: **סור** Qal) y aparta **סור** Hifil a David. Saúl ensaya una estrategia para lograr su cometido, colocándolo como jefe militar [77]. El resultado, irónicamente, es que alejando a David de él lo aproxima a YHWH.

76. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 223.

77. Probablemente para que muera en batalla, aunque el texto no es tan explícito en este punto de la intriga: ver Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 226.

- La campaña militar proporciona más éxito a David y no su muerte. El éxito se debe probablemente [78] a la presencia de YHWH. ¿Significa esto que Saúl intenta poner a prueba a YHWH?

- Todo Israel y Judá ama a David a causa de sus campañas militares.

A partir de esta ruta mínima, se pueden realizar algunas inferencias. La acción de Saúl no hace sino agravar su situación y potenciar a David [79]. Uno de los elementos notables es que la acción de Saúl lo aísla progrevisamente del pueblo.

Además de estos dos elementos, la acción de Saúl tiene tonos de *vendetta*. En efecto, Saúl lo coloca como jefe de «mil» [80], los mismos a él atribuidos en el canto de las mujeres y que según su estima, le deshonran. Los mil, enviados con David a la batalla, correrán su misma suerte. Es el costo —para el pueblo— de que Saúl mantenga su posición de poder. Pero el pueblo sufre un engaño de la parte de su rey: mientras el pueblo ama a David porque realiza sus campañas, para Saúl tienen por objetivo hacer morir al amado héroe. Corresponde, además, al costo de mantener una posición de poder cuando ya no se cuenta con el espíritu de YHWH. Visto desde el punto de vista del lector y con todo el conocimiento que él tiene, la acción de Saúl es vista como una acción contra YHWH en tanto que se dirige contra su elegido.

18.5. La escena C: 18,17-30

Traducción literal

18[17]Dijo Saúl a David:	וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל־דָּוִד	17
Mira, mi hija mayor, Merab,	הִנֵּה בִתִּי הַגְּדוֹלָה מֵרַב	
a ella la daré a ti como mujer.	אֹתָהּ אֶתֶּן־לְךָ לְאִשָּׁה	c
Sólo sé para mí como un hijo fuerte	אַךְ הֱיֵה־לִי לְבֶן־חַיִל	
y combate los combates de YHWH.	וְהִלָּחֶם מִלְחֲמוֹת יְהוָה	d
Saúl se había dicho:	↑ וְשָׁאוּל אָמַר	
No sea mi mano en él;	אַל־תְּהִי יָדִי בּוֹ	f
sea en él la mano de filisteos.	וּתְהִי־בוֹ יַד־פְּלִשְׁתִּים	
[18]David dijo a Saúl:	וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־שָׁאוּל	18
¿Quién soy yo?	מִי אָנֹכִי	
¿Y quién es la familia del linaje de mi padre en Israel	וּמִי חַיַּי מִשְׁפַּחַת אָבִי בְיִשְׂרָאֵל	c
para que yo llegue a ser un yerno para el rey?	כִּי־אֶהְיֶה חָתָן לַמֶּלֶךְ	

78. A diferencia de 12b, donde hay un **כי**, en 14b solo hay un **ו** que puede tener un valor explicativo (JOÜON y MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §118j).

79. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 225, habla de un «vicius circle».

80. Esta posición de David puede ser leída como una degradación, en relación a 18,5.

19 וַיְהִי בְּעֵת תֵּת
÷ אֶת־מֵרַב בַּת־שָׁאוּל לְדָוִד
↑ וְהִיא נִתְנָה
÷לְעַדְרִיאֵל הַמְּחֹלָתִי לְאִשָּׁה
20 וַתֶּאֱהַב מִיכַל בַּת־שָׁאוּל אֶת־דָּוִד
וַיַּגִּדוּ לְשָׁאוּל
c וַיִּשַׁר הַדָּבָר בְּעֵינָיו
21 וַיֹּאמֶר שָׁאוּל
אֶתְּנֶנָּה לוֹ
c וּתְהִי־לוֹ לְמוֹקֵשׁ
וּתְהִי־בוֹ יַד־פְּלִשְׁתִּים
e וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל־דָּוִד בַּשְּׁתַּיִם
תִּתְחַתֵּן בִּי הַיּוֹם
22 וַיְצַו שָׁאוּל אֶת־עֲבָדָו
דַּבְּרוּ אֶל־דָּוִד בַּלָּט לֵאמֹר
c הִנֵּה חָפֵץ בְּךָ הַמֶּלֶךְ
וְכָל־עֲבָדָיו אֲהֵבוּךָ
e וְעַתָּה הִתְחַתֵּן בַּמֶּלֶךְ
23 וַיְדַבְּרוּ עַבְדֵי שָׁאוּל בְּאָזְנֵי דָוִד
÷אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
וַיֹּאמֶר דָּוִד
c הִנָּקְלָה בְעֵינֵיכֶם הִתְחַתֵּן בַּמֶּלֶךְ
וְאָנֹכִי אִישׁ־רָשׁ וְנִקְלֶה
24 וַיַּגִּדוּ עַבְדֵי שָׁאוּל לוֹ לֵאמֹר
כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר דָּוִד
25 וַיֹּאמֶר שָׁאוּל
כֹּה־תֹאמְרוּ לְדָוִד
c אֵין־חֵפֶץ לַמֶּלֶךְ בְּמֹהַר
כִּי בְּמֵאָה עָרְלוֹת פְּלִשְׁתִּים
÷ לְהִנָּקֵם בְּאֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ
↑ e וְשָׁאוּל חָשַׁב לְהַפִּיל אֶת־דָּוִד
÷בְּיַד־פְּלִשְׁתִּים
26 וַיַּגִּדוּ עַבְדָיו לְדָוִד אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
וַיִּשַׁר הַדָּבָר בְּעֵינֵי דָוִד
÷לְהִתְחַתֵּן בַּמֶּלֶךְ
c וְלֹא מָלְאוּ הַיָּמִים
27 וַיָּקָם דָּוִד
וַיֵּלֶךְ הוּא וַאֲנָשָׁיו
c וַיַּךְ בַּפְּלִשְׁתִּים מָאתַיִם אִישׁ
וַיָּבֵא דָוִד אֶת־עָרְלֹתֵיהֶם
e וַיְמַלְאוּם לַמֶּלֶךְ לְהִתְחַתֵּן בַּמֶּלֶךְ
וַיִּתֶּן־לוֹ שָׁאוּל אֶת־מִיכַל בִּתּוֹ לְאִשָּׁה
28 וַיַּרְא שָׁאוּל
וַיֵּדַע
↑ c כִּי יְהוָה עִם־דָּוִד
↑ וּמִיכַל בַּת־שָׁאוּל אֲהַבַתְהוּ
29 וַיֹּסֶף שָׁאוּל לִרְא מִפְּנֵי דָוִד עוֹד
וַיְהִי שָׁאוּל אֹיֵב אֶת־דָּוִד כָּל־הַיָּמִים

19 Y en el tiempo de dar
a Merab hija de Saúl a David,
ella había sido dada
a Adriel el Mejolatita como mujer.
20 Mical, hija de Saúl, amó a David
y ellos contaron a Saúl
y el asunto pareció llano a sus ojos.
21 Saúl se dijo:
La daré a él,
y será para él como una trampa,
y será contra él la mano de filisteos.
Dijo Saúl a David (por) dos veces:
Serás mi yerno este día.
22 Saúl ordenó a sus siervos:
Hablen a David en secreto, diciendo:
mira, el rey te desea
y todos sus siervos te aman,
y ahora, sé yerno del rey.
23 Los siervos de Saúl hablaron en el oído de David
esas palabras.
David dijo:
¿Ligero a vuestros ojos ser yerno del rey?
Mientras que yo soy un hombre pobre y ligero.
24 Los siervos de Saúl le contaron, diciendo:
Según estas palabras ha hablado David.
25 Saúl dijo:
Así hablaréis a David:
No hay placer para el rey en una dote
sino en cien prepucios de filisteos.
para vengarse de los enemigos del rey
Pero Saúl había planificado hacer caer a David
en la mano de filisteos.
26 Sus siervos contaron a David estas palabras
y el asunto pareció llano a los ojos de David
para ser yerno del rey.
Y los días no se completaron.
27 David se levantó,
y fue él y sus hombres.
Y golpeó entre los filisteos unos doscientos.
David trajo sus prepucios,
los entregó al rey para ser yerno del rey
y Saúl le dio a Mical, su hija, como mujer.
28 Saúl vio
y supo
que era YHWH estaba con David,
mientras que Mical, hija de Saúl, lo amaba.
29 Saúl temió todavía más enfrente de David.
Y Saúl fue enemigo de David todos los días.

[30]Salieron los jefes de los filisteos [de campaña],	[30] וַיֵּצְאוּ שָׂרֵי פְלִשְׁתִּים
y siempre que salían,	↑ וְהָיָה מִדֵּי צֵאתָם
más éxito tenía David que todos los siervos de Saúl.	↑ [c] שָׂכַל דָּוִד מִכֹּל עַבְדֵי שָׁאוּל
Y su nombre se hizo muy valioso.	וַיִּיקַר שְׁמוֹ מְאֹד

Comentario a la sintaxis narrativa

8,17. Un nuevo episodio comienza. El nuevo episodio de abre con un diálogo entre Saúl y David. El discurso es interrumpido en el v. 17f mediante una oración waw-x-Qatal que sirve al narrador para informar al lector del fondo del discurso anterior, es decir, la motivación de Saúl para proponer a David su hija mayor en matrimonio. El diálogo entre Saúl y David es retomado por este último en 18,18.

18,19. Luego de la circunstancia temporal del v. 19a, el v. 19b introduce una acción mediante waw-x-Qatal. Dos interpretaciones son posibles. La acción de 19b (Merab dada como mujer) es anterior a la acción del v. 19a, es decir, llegado el momento del matrimonio de David, éste ya *había tenido lugar*, pero con Adriel.

18,25. Nuevamente el narrador entrega información del fondo de la narración, como en el v. 17.

18,28. La cadena de Wayyiqtol comenzada al final del v. 25 termina con una construcción que expresa el fondo de la narración. Saúl ve y constata que el Señor estaba con David (28c). Por el contrario, el amor de Mical por David no forma parte de la percepción de Saúl, sino que es la información entregada desde el punto de vista del narrador (28d). El comentario del v. 28c explica el éxito de la empresa de David en los versículos anteriores.

18,29. En el v. 29b, el וַיְהִי es un verbo pleno, es decir, el sujeto es Saúl, traducible como "Saúl fue enemigo de de David". Es, por tanto, parte de la línea principal de la narración.

Análisis narrativo

La escena puede dividirse en tres secuencias. Las dos primeras corresponden a sendas historias relacionadas con historias de matrimonios de David con las hijas de Saúl. En la primera el matrimonio se frustra, en la segunda se lleva a cabo. La tercera secuencia es un sumario y como tal es bastante similar en los motivos literarios a 18,5 y B2. El cuadro siguiente muestra la división de la escena C en tres partes.

C1	vv. 17-19	David - Merab
C2	vv. 20-27	David - Mical
C3	vv. 28-30	Sumario

Cuadro 18.9: División tripartita de escena C.

C1. La primera secuencia se desarrolla en cuatro puntos. Saúl propone a David en matrimonio a su hija Merab si éste logra cumplir una nueva condición (v. 17a-e)[81]. El resto del v. 17 es el narrador que advierte al lector de la verdadera dirección de la mente de Saúl. Luego de la respuesta de David, el narrador avanza rápidamente hacia el final de la secuencia. Veámosla con más detalle.

En C1 puede apreciarse una disposición de los diálogos que recalca el interés de Saúl[82]. La conclusión refuerza la caracterización de Saúl.

v. 17b-c	Saúl dijo a David	matrimonio
v. 17d-e	Saúl dijo a David	batalla
v. 17g-h	Saúl dijo(se)	batalla
v. 18b-d	David dijo a Saúl	matrimonio

Cuadro 18.10: Diálogos en C1: interés de Saúl.

Como puede verse, el interés planteado por Saúl en el discurso exterior y al cual David responde indirectamente[83], arropa otra temática, la batalla. Este ropaje es precisamente la trampa puesta en acto por el rey. Algo más de la estrategia de Saúl puede descifrarse al mirar sus palabras en el v. 17:

v. 17b-c	propuesta	dar Merab a David como mujer	אֶתֶּן־לְךָ לְאִשָּׁה
v. 17d-e	condición	ser hijo valiente para mí	לִי לְבֶן־חַיִל

Cuadro 18.11: 1Sam 18,17c-e: Estrategia de Saúl para con David.

La interpretación más inmediata y correcta de la propuesta de Saúl es revelada por un monólogo interno de Saúl. La intensión del rey es hacer caer al héroe en las manos del enemigo. La retórica de Saúl disfraza la trampa con ropaje de mujer y disimula la muerte con los combates de YHWH. Haciendo así, Saúl desfigura simultáneamente la imagen de Merab y de YHWH. ¿Pero por qué esta selección de motivos para enmascarar una idolatría[84]?

La estrategia consiste en captar el interés de David por medio de la oferta de su hija Merab. Pero Saúl sugiere otro elemento: «sé para mí

81. Habría que decir una *nueva* condición ya que el rey había prometido su hija al vencedor de Goliat en 17,25

82. FOKKELMAN, por sus medios, también concluye este interés; ver FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 231.

83. David no responde sino desde su propio interés y punto de vista (ver a este propósito WÉNIN, «Marques linguistiques du point de vue dans le récit biblique. L'exemple du mariage de David (1 S 18,17-29)», pág. 325). Sin embargo, es aún una repuesta a la proposición de matrimonio.

84. Volveremos sobre este tema al final del comentario de la secuencia presente (C1), unas líneas más abajo.

como un hijo». La puesta en paralelo de la sintaxis de ambas propuestas no es casual ni superficial, ya que la falta de paternidad de David es algo que ya se ha evocado anteriormente [85].

La respuesta de David es ambigua en cuando a la aceptación o rechazo, no lo es en relación al objeto que lo vincula: el rey. La estrategia de Saúl calza completamente con la psicología de David, influenciada por el descuido de su padre. Queda saber si Saúl no es víctima de su propio juego hablando desde su propia falta, su falta de poder. ¿Pretende Saúl someter el poder de YHWH controlando a David? Saúl se coloca en la misma posición de Goliat.

Junto con resaltar este interés de Saúl por defender su posición de poder, el narrador informa sobre el interés de David en llegar a ser parte de la familia real de Israel. La expresión del v. 18 es ambigua, pero en virtud de lo que el narrador cuenta en el v. 19a, es evidente que se trataba de una aceptación del trato. El lector, más tarde, tendrá la certeza que David aloja en su interior un interés por llegar a ser yerno de Saúl (Cf. 18,26). En ambas propuestas de matrimonio, se aprecia un desinterés por parte de David en la dimensión afectiva del matrimonio [86].

El final de la secuencia revela, desde el punto de vista imparcial del narrador, que Saúl se esconde ahora tras la cortina de la burocracia real, desde allí el rey (de)muestra su poder frente al ungido, goza su maniobra [87].

Antes de pasar a la secuencia siguiente, es necesario precisar lo que comprendemos por *idolatría* en el actuar de Saúl. Este último personaje, para atraer a David al matrimonio, sugiere como condición ejercer como combatiente de las guerras de YHWH; un tema que, como hemos visto arriba, es atractivo para David. El mecanismo idolátrico se coloca en marcha alimentado por la lógica típica. Saúl ofrece a David satisfacer la totalidad de su deseo. Mujer, familia real, padre preocupado y campeón militar de YHWH. ¿Puede el favorito de un dios desear algo más? Pero esta propuesta no es sino un disfraz. En el plan de Saúl no habrá ni mujer, ni familia, ni padre. Por el contrario, sí habrá un combate mortal, donde el ungido de Dios caerá gracias a las manos del enemigo. La fe de David deviene carnada y YHWH deviene, realmente, para Saúl un asesino. El lector, conocedor del favoritismo de YHWH por David, comprende que el

85. Sobre relación de David con su padre, hemos escrito un párrafo más arriba (ver página 211). También la fe de David es puesta como carnada: David mismo desafió al gigante filisteo de la parte de YHWH (17,36.45-47), lo que hace la proposición de matrimonio más interesante para David.

86. Como punto de contraste, nótese la reacción de Jacob, en Gn 29,21 frente a una situación similar.

87. FOKKELMAN comenta: «Unconsciously he enjoys the fact that he has taken David down a peg». (FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 233).

acto de Saúl pretende volver a Dios contra Dios mismo, pues manipula la fe de David en él para que sea víctima de ella[88]. Finalmente, para Saúl, detrás de la potencia de YHWH se esconde un Dios totalmente débil y manipulable.

C2. El amor de Mical se transforma en una nueva tentativa por cazar a David mediante la mano de los filisteos. Saúl coloca en acto una nueva estrategia más complicada e, irónicamente, más contraproducente. La secuencia consta de dos partes principales y una conclusión doble. En la primera (v. 20-26b) luego de una breve exposición, Saúl prepara la puesta en escena de la trampa en la forma de una negociación matrimonial. En la segunda (vv. 26c-27), David interpreta su rol en el escenario creado por Saúl, pero subvirtiendo el resultado que él espera. Luego de estas dos partes se encuentra una conclusión que también es doble (vv. 28-29). La tabla siguiente esquematiza las tres partes siguientes.

I	v. 20ab	desencadenante	Mical ama David
	v. 20c	fachada Saúl	llano a los ojos
	v. 21a-d	monólogo Saúl	Mical trampa para David
	v. 21e-f	fachada Saúl	serás hoy mi yerno
	vv. 22-26b	negociación	ser yerno del rey
II	vv. 26c-27	David	ejecución negociación
III	vv. 28-29	efecto final	reconocer; miedo; enemistad; amor-Mical
	v. 30	segundo final	David célebre

Cuadro 18.12: División tripartita de C2.

La primera parte del esquema (vv. 20-26b) cuenta las tratativas para la segunda opción de matrimonio de David con una hija del rey. Es notoria, en comparación con los otras dos partes de C2 la incidencia del campo semántico de verbos *dicendi*, propio de una negociación complicada. Verbos en este campo son los siguientes: **נגד** Hifil, «contar, informar» (3x); **אמר**, «decir» (7x); **צוה** Piel, «dar una orden» (1x); **דבר** Piel, «hablar» (3x[89]). En las dos partes siguientes hay una ausencia de discurso. La larga negociación con David obedecería al resultado de la primera estrategia de Saúl; David estaría seguramente en guardia contra un nuevo ardid de la parte del rey.

El v. 20a-b corresponde al desencadenante de la nueva historia. El narrador anuncia que Mical ama a David. Debe entenderse acá por **אהב**

88. Sobre la comprensión de la idolatría como defiguració engendradora de violencia puede verse WÉNIN, «Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le Premier Testament».

89. Más dos ocurrencias del sustantivo plural **דברים** con el significado de «palabras».

una experiencia emocional y no un vínculo político entre David y Mical. Pese a esta revelación del interior de Mical, David parece no tener reacción sino frente al aspecto político que conlleva el matrimonio con Mical. Es de notar esta pasividad de David frente a dos de los hijos que, según la noticia del narrador, tienen un lazo basado en **אבה**. Al parecer, David no parece conmovido por estas declaraciones. En un plano similar, ni Jonatán ni Mical parecen sentirse afectados por compartir el mismo objeto de amor [90].

La información es rápidamente comunicada a Saúl. El v. 20c indica mediante la voz del narrador el punto de vista de Saúl en lo referente a este vínculo. El secreto para el lector no dura sino un instante ya que tiene acceso a las palabras que Saúl se dice: *se trata de una trampa.* El secreto es reemplazado por el suspenso respecto de la forma en que Saúl llevará a cabo su plan. El v. 21c da cuenta de la representación que Saúl tiene de su relación con David. El hebreo **מוֹקֵשׁ**, «trampa» indica que para Saúl, David no es sino un animal a perseguir y neutralizar. Volveré sobre el tema más adelante [91], porque David entra en ese escenario propuesto por Saúl. La casi totalidad de los usos de esta palabra ocurren dentro de una metáfora que implica una animalización de lo humano [92]. Pero además, la expresión es usada corrientemente para expresar la relación de los ídolos con el israelita [93]. Mical es visualizada por Saúl no como su hija sino como ese instrumento que permitirá la caída de David. Nótese que el narrador observa desde otro punto de vista ya que para él es «hija de Saúl» en el v. 20a y 27f; en el monólogo de Saúl no hay espacio para ese vínculo: **אֶתְּנֶנָּה**.

La negociación entre Saúl y David ocurre entre los vv. 22-26b. Veamos en detalle esta segunda parte:

90. Esta configuración de los personajes coloca nuestra escena en una continuidad con otras historias de hermanos; Raquel y Lía por una parte y Amnón y Tamar, por otra. Sin embargo, en estos episodios, ninguna violencia fraterna parece desprenderse.

91. Ver página 240. En todo caso, la representación del enemigo como animal a derrotar no es ajena al relato en general. David trata a Goliat como tal frente a las huestes de Israel (1Sam 17,36-37). Goliat no es indiferente a la forma en que David lo trata, como un animal despreciable que no trae peligros (v. 43).

92. Cf. *HALOT*, in loco.

93. Por ejemplo Ex 23,33; Jue 2,3; 8,27; Sl 106,36.

v. 22	Saúl-Siervos	orden 1	discurso: **אהב-חפץ**	secreto
v. 23a	siervos-David	ejecución 1		
v. 23b-d	David-siervos	reacción 1	pobre y ligero	
v. 24	siervos-Saúl	reporte 1		
v. 25	Saúl-siervos	orden 2	**לא חפץ** dote **חפץ** prepucios	público
v. 26a	siervos-David	ejecución 2		
v. 26b	David-siervos	reacción 2	llano a los ojos	

Cuadro 18.13: Secuencia C2: Negociación entre David y Saúl.

En dos ocasiones Saúl envía sus siervos para tratar de convencer a David de ser su yerno ese mismo día. La estrategia de Saúl se apoya en el interés y en el deseo de David, según la forma en que él mismo lo ha manifestado anteriormente. David quiere ser yerno del rey y no tanto el esposo de Mical, como lo deja entrever la forma en la cual David se refiere al malogrado matrimonio con Merab [94]. Para Wénin, Saúl asume el punto de vista de David («ser yerno del rey») para poder convencerlo fácilmente [95]. Pero no es solamente el punto de vista que entra en la estrategia. Saúl hecha mano a **חפץ** y a **אהב** para envolver a David. Así, el deseo de David es integrado bajo la forma del deseo de Saúl. Sutilmente, asumiendo en ardid la mirada de David, Saúl curva su deseo y lo orienta hacia sí. Astutamente redirige la mirada de David hacía Saúl. El gesto es rápido y preciso, como lo requiere la técnica del cazador. La reacción de David, sin embargo, parece aún más rápida. El narrador no da espacio para el reporte 2 (ver tabla anterior), sino que pasa rápidamente a la ejecución por parte de David. El discurso que Saúl hace decir a los siervos los implica directamente; ellos, los mensajeros, son parte del mensaje, y así crean el espacio ficcional para que David juegue su rol.

La rápida y desmesurada ejecución de la orden por parte de David en los vv. 26c-27 invierte el desenlace esperado por Saúl [96]. David lleva 200 prepucios y los lleva delante del rey (enfáticamente redoblado en el v. 27d-e). La insistencia en la presencia de Saúl aumenta su ridiculización. Si la negociación de Saúl era compleja y sofisticada, la reacción de David es rápida y directa y, al mismo tiempo, aparentemente ingenua. David ha salido triunfante en virtud de la fuerza bruta y ha entrado en el juego persecutorio de Saúl.

94. Ver 18,18d: Saúl propone a su hija *como mujer y esposa* mientras que David la percibe como una vía de emparentamiento con la familia del rey.

95. Cf. «Marques linguistiques du point de vue dans le récit biblique. L'exemple du mariage de David (1 S 18,17-29)», pág. 327.

96. Nicholson comenta sobre esto: «David's doubling the bride price is a sneer at Saul's attempt to get him killed» (*Three Faces of Saul. An Intertextual Approach to Biblical Tragedy*, pág. 62).

Toda la sección C2 está enmarcada por la mención del amor de Mical: al inicio en 18,20 y al inicio de C3 en la información dada en segundo plano por el narrador. En la historia, el campo semántico del amor y placer aparecen en momentos claves: en el encuadre y en el mecanismo para atraer a David (ver tabla al inicio de C2, en la página 236). En la mencionada tabla, puede apreciarse que amor y placer aparecen para Saúl bajo la forma de deformación mientras que para Mical es un vínculo con David. En cambio, para David, aparentemente, ella juega un rol únicamente en su acercamiento a la familia real. Volvamos sobre la deformación.

Saúl manda a decir a David que los siervos le aman (v. 22). En realidad, el narrador informa en 18,5 que los siervos de Saúl lo miran con buenos ojos[97]. Esta deformación alcanza por tanto a Jonatán y Mical, a quien es usurpada su voz amorosa. En lugar de ella, Saúl interpone su propio deseo y placer: *no deseo dotes, deseo prepucios* para *vengarme de mis enemigos*, sin contar el v. 22: «el rey te desea», que los mensajeros también tienen que transmitir a David. Saúl sustituye el amor y el deseo que se orientan a David mediante un simbolismo fálico. David debe abocarse a cortar prepucios, un acto que implicaría converstirse en un experto castrador. Para Saúl, el amor y el placer no son sino una oportunidad para instalar una trampa. Ésta puede funcionar si David se convierte en un capador, pareciera insinuar el narrador por medio de Saúl[98].

C3. La última secuencia conecta esta escena con el nivel general de la narración, ayudando a la cohesión de la historia.

Los vv. 28-29 describen el efecto final para Saúl de todo lo narrado en el episodio; este efecto es el miedo, que se instala así, en un nivel escénico central. Este miedo está motivado por un proceso de toma de conciencia de Saúl. Saúl *ve* y Saúl *comprende* que YHWH está con David. El narrador interviene desde su propio punto de vista para indicar la persistencia real del amor de Mical y David. Para WÉNIN, el v. 28d no es parte del proceso cognitivo de Saúl sino una información de segundo

97. Por el contrario, Saúl pareciera no querer admitir ni ver que Jonatán y Mical sí lo aman. Esta omisión no puede pasar inadvertida para el lector que ha visto la insistencia, al menos en lo que respecta a Jonatán, con la cual el narrador ha informado de estos dos vínculos en los vv. 1-4 y 20 respectivamente. La información enviada por Saúl a David por medio de los sievos que concierte el amor de éstos por David puede no necesariamente ser falsa, si se considera que los siervos están incluidos en el recuento de 1Sam 18,16a: «Todo Israel y Judá amaba a David».

98. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 246, para quien, en Saúl, el amor, la muerte y la mujer van unidos.

plano del narrador: *Mical amaba (continuaba amando) a David*[99]. Si se acepta esta interpretación del texto, el narrador pretende caracterizar a Mical de forma independiente y divergente a su padre en la relación con David[100].

La situación del v. 30 es difícil de decidir. Formalmente es un mini-relato del éxito militar —superlativo— de David en relación a los otros siervos de Saúl. Por una parte, puede funcionar como un antecedente a 19,1, en cuyo caso sería la motivación de Saúl para hablar de la ejecución de David a sus siervos y a Jonatán. Por otra parte, el v. 30 puede ser una repercusión del éxito de David luego de cortar 200 prepucios. El tema y los personajes son los mismos que en la secuencia C2. En esta lectura del relato, se trata de un rebote de la conclusión y pertenece a la escena C.

En breve, al final de la escena C, el lector percibe que el esfuerzo de Saúl por destruir a David se convierte en un instrumento de su propia decadencia. La razón del éxito de David es claramente YHWH, pero las acciones de Saúl transparentan no sólo paranoia sino también desprecio por el otro. David, por su parte, entra en el ámbito real motivado por llegar a ser yerno del rey.

En el episodio siguiente David comienza a huir de Saúl tomando distancia geográfica del rey. Saúl se representa a David como un animal que debe ser perseguido y David está obligado a entrar en ese esquema porque es parte de la familia real a causa del matrimonio con Mical y de su ungimiento por YHWH. En un nivel distinto, el lector sabe que David es explícitamente un enemigo del rey. La venganza de los enemigos del rey que Saúl propone a David como motivación para obtener los prepucios de los filisteos, es ahora claramente vista por el lector como una ironía, Saúl no ha mentido en ese punto, pero la identificación de los enemigos del rey es diferente por el lector y por David.

18.6. La escena D: 19,1-7

Traducción literal

19[1]Saúl habló a Jonatán, su hijo,	[1] וַיְדַבֵּר שָׁאוּל אֶל־יוֹנָתָן בְּנוֹ
y a todos sus siervos de hacer morir a David.*	÷ וְאֶל־כָּל־עֲבָדָיו לְהָמִית אֶת־דָּוִד

99. Siguiendo las marcas de enunciación, el autor plantea que de tratarse del punto de vista de Saúl, el narrador se referiría a Mical como «su hija», con el posesivo y no con el nombre completo de la mujer בַּת־שָׁאוּל. En el enunciado del v. 28d, en efecto, la formulación «Mical, hija de Saúl,. . . » enuncia el punto de vista del narrador (Cf. «Marques linguistiques du point de vue dans le récit biblique. L'exemple du mariage de David (1 S 18,17-29)», pág. 331).

100. Cf. WÉNIN, «Marques linguistiques du point de vue dans le récit biblique. L'exemple du mariage de David (1 S 18,17-29)», pág. 331.

Pero Jonatán, hijo de Saúl, deseaba mucho a David.	↑ וִיהוֹנָתָן בֶּן־שָׁאוּל חָפֵץ בְּדָוִד מְאֹד	
[2]Y Jonatán contó a David, diciendo:	[2] וַיַּגֶּד יְהוֹנָתָן לְדָוִד לֵאמֹר	
Saúl, mi padre, busca hacerte morir.	מְבַקֵּשׁ שָׁאוּל אָבִי לַהֲמִיתֶךָ	
Ahora, cuídate, te pido, durante la mañana,	וְעַתָּה הִשָּׁמֶר־נָא בַבֹּקֶר	*c*
quédate en el escondite y ocúltate.	וְיָשַׁבְתָּ בַסֵּתֶר	
y ocúltate	וְנַחְבָּאתָ	*e*
[3]Y yo saldré	[3] וַאֲנִי אֵצֵא	
y estaré a la mano de mi padre en el campo	וְעָמַדְתִּי לְיַד־אָבִי בַּשָּׂדֶה	
donde tú estarás	אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם	*c*
Yo, hablaré de ti a mi padre	וַאֲנִי אֲדַבֵּר בְּךָ אֶל־אָבִי	
y veré qué hay	וְרָאִיתִי מָה	*e*
y te contaré.	וְהִגַּדְתִּי לָךְ	
[4]Jonatán habló bien de David a Saúl su padre,	[4] וַיְדַבֵּר יְהוֹנָתָן בְּדָוִד טוֹב אֶל־שָׁאוּל אָבִיו	
y le dijo:	וַיֹּאמֶר אֵלָיו	
No ofenda el rey a su siervo, a David,	אַל־יֶחֱטָא הַמֶּלֶךְ בְּעַבְדּוֹ בְדָוִד	*c*
porque él no te ha ofendido,	כִּי לוֹא חָטָא לָךְ	
y porque sus obras, son muy bien para ti	וְכִי מַעֲשָׂיו טוֹב־לָךְ מְאֹד	*e*
[5]y ha colocado su vida en su palma	[5] וַיָּשֶׂם אֶת־נַפְשׁוֹ בְכַפּוֹ	
y ha golpeado al filisteo	וַיַּךְ אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי	
y YHWH ha hecho una gran salvación	וַיַּעַשׂ יְהוָה תְּשׁוּעָה גְדוֹלָה	*c*
para todo Israel.	÷ לְכָל־יִשְׂרָאֵל	
Tú viste	רָאִיתָ	
y te alegraste	וַתִּשְׂמָח	*e*
¿Por qué ofendes a sangre inocente	וְלָמָּה תֶחֱטָא בְדָם נָקִי	
haciendo morir a David gratuitamente?	÷ לְהָמִית אֶת־דָּוִד חִנָּם	
[6]Y Saúl oyó la voz de Jonatán	[6] וַיִּשְׁמַע שָׁאוּל בְּקוֹל יְהוֹנָתָן	
y Saúl juró:	וַיִּשָּׁבַע שָׁאוּל	
¡Vive YHWH!	חַי־יְהוָה	*c*
No será ejecutado.	אִם־יוּמָת	
[7]Jonatán llamó a David.	[7] וַיִּקְרָא יְהוֹנָתָן לְדָוִד	
Jonatán le contó todas estas palabras	וַיַּגֶּד־לוֹ יְהוֹנָתָן אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה	
y Jonatán trajo a David hacia Saúl	וַיָּבֵא יְהוֹנָתָן אֶת־דָּוִד אֶל־שָׁאוּל	*c*
y fue frente a él como ayer y anteayer.	וַיְהִי לְפָנָיו כְּאֶתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם	

Notas a la traducción

19,1a Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §124i, traduce: «in order to kill David». En Gesenius y Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §115a.1 encontramos: «that they should slay David». Por otro lado, Klein, *1 Samuel*, pág. 192: «Saul told [...] about his intention to kill David», al igual que la traducción de Jenni, *Die hebräischen Präpositionen, vol. 3*, pág. 250 «Saul sprach [...] von seiner Absicht, David umzubringen» parecen más coherentes con el relato. En la interpretación de Gesenius y Kautzsch el narrador presentaría el asunto como si Saúl viera una posible complicidad entre sus intensiones y las de Jonatán o como si el primero intentara incluir al segundo en su plan. En nuestra traducción, Saúl piensa poder ganar para su causa tanto a sus siervos como a Jonatán mismo. La diferencia está en el grado de conciencia

de Saúl en relación al vínculo entre David y Jonatán. En el análisis narrativo interpretamos esta actitud de Saúl como una «disfunción cognitiva» [101].

Comentario a la sintaxis narrativa

19,1. El v. 1b es una construcción waw-x-Qatal. Como tal, no aporta un elemento nuevo a la narración sino que se conecta con el Wayyiqtol anterior o con el siguiente y puede tener tres funciones: circunstancial, simultaneidad o contraste. Pienso que se trata de una construcción de fondo con función de contraste: Saúl intenta matar y Jonatán desea a David.

19,4. El discurso de Jonatán, contiene un *discurso narrativo*. El narrador cede la palabra a Jonatán para que cuente la historia de David (vv. 4e-5b). Este discurso narrativo comienza con una mención general de la acción de David en el v. 4e que es luego desglosada mediante Wayyiqtol narrativo dentro del discurso. Jonatán pasa de David a YHWH como sujeto del relato (v. 5c) y termina con Saúl como sujeto (v. 5d-e).

Análisis narrativo

La presencia de Jonatán y el inicio de la persecución de David por parte de Saúl marcan el inicio del capítulo 19. El hecho que el narrador coloque estos dos elementos (Jonatán / ejecución de David) en forma simultánea indica la importancia que Saúl da a Jonatán para el desarrollo de un proyecto futuro. Por otra parte, indica la persistencia de la relación amor-muerte que tan claramente se expresaba en la escena anterior.

El bloque se mantiene junto gracias al desarrollo de un conflicto puntual, a saber, el peligro que David corre en la corte de Saúl (v. 1) que se resuelve gracias a la mediación de Jonatán que lo hace regresar (v. 7). Una división interna más precisa permite observar con más detalle el conflicto así como la estrategia de Jonatán para superarlo.

v. 1a	Desencadenante	S habla de ejecutar D	וַיְדַבֵּר לְהָמִית
vv. 1b-5	Obstáculo	J se interpone a S	
v. 6	Solución	S desiste	וַיִּשְׁמַע בְּקוֹל
v. 7	Equilibrio	D regresa con S	

Cuadro 18.14: División interna de la escena D.

El obstáculo que Jonatán crea para evitar la ejecución de David puede también mirarse más detalladamente en el siguiente cuadro.

101. Véase la página 243.

v. 1b	Motivación	J desea D
v. 2-3	Planificación	J persuadirá S
v. 2b	Información	S busca matar D
v. 2c-e	Misión de D	cuidado, escondido, oculto
v. 3	Misión de J	salir, estar, persuadir, ver, contar
vv. 4-5	Implementación	
v. 4a-b	Narrador	
vv. 4c-5	J	
v. 4c-d	Principio	No ofender / no ofende
v. 4e	Argumento	él te beneficia
v. 5a-e	Ilustración	riesgo, G, salvación, emoción
v. 5f	Conclusión	no matar sangre inocente

Cuadro 18.15: Discurso de Jonatán a Saúl.

En este episodio, por primera vez Saúl plantea de forma explícita, para una parte de su corte, su deseo de matar a David. En principio, los destinatarios del discurso de Saúl sorprenden al lector ya que David cuenta con la aprobación de los siervos de Saúl y con el amor y deseo de Jonatán. Estamos en presencia de la misma disfunción cognitiva y afectiva de Saúl mencionada anteriormente a propósito del desprecio del vínculo de Mical y David.

Gran parte de esta escena está dedicada a escenificar la voz de Jonatán. Tres discursos ocupan la mayor parte del material: vv. 2b-3 + 4c-5 + 6bc. En total son 21 líneas de un total de 32, es decir, dos tercios. Al observar de cerca esta escena, este criterio cuantitativo se refleja en un elemento estructural que explicita la intriga del episodio como un acto de la palabra. Inicialmente es Saúl que habla de matar a David (v. 1a) y es un gesto fundamentalmente discursivo el que detiene ese ímpetu de Saúl, quien termina acogiendo la voz de Jonatán, como se puede apreciar en la relación entre los vv. 1a a 6a:

v. 1a	Saúl	**וַיְדַבֵּר לְהָמִית**
v. 4a	Jonatán	**וַיְדַבֵּר טוֹב**
v. 6a	Saúl	**וַיִּשָּׁמַע**

Cuadro 18.16: Saúl cede ante el discurso de Jonatán.

En el v. 1b Jonatán actúa como un obstáculo para las intensiones de su padre. Al deseo de muerte que Saúl expresa contra David se contrapone el **חָפֵץ בְּדָוִד מְאֹד** de Jonatán, de responsabilidad del narrador omnisciente [102]. No cabe duda que es el deseo de Jonatán por David que es presentado como el motivo por el cual el primero se opone a su

102. El narrador habla aquí desde su propio punto de vista: nótese que Jonatán es evocado como **בֶּן־שָׁאוּל**.

padre. Esto mapea bastante bien el conflicto y la significación de חפץ. El narrador recalca, así, el aspecto emocional del vínculo homoerótico entre Jonatán y David [103].

El narrador caracteriza a Jonatán en contraste con Saúl. El contenido del discurso de Saúl en 18,22d y en el v. 25c-d contiene la misma expresión del mundo interior (חפץ / אהב), pero en el caso de Jonatán muestra un contenido auténtico del personaje y no un ardid para cazar a David. El discurso de Jonatán colocará el esquema de esta emoción, mostrándola como antagonista de las palabras de Saúl que expresan la voluntad de muerte [104].

La disposición temática del discurso de Jonatán es quiástica, como puede verse en el siguiente cuadro:

David			Jonatán
v. 2b	información recibida	investigación y reporte	v. 3d-e
v. 2c	cuidarse	exponerse	v. 3b-c
v. 2d-e	ocultarse	salir	v. 3a

Cuadro 18.17: Quiasmo en el discurso de Jonatán a David.

Este esquema temático permite mostrar que Jonatán realiza las acciones opuestas a las que deberá realizar David. Jonatán toma, de esta forma, a su cargo el destino de David. En este marco, podemos ubicar la pregunta que el lector atento podría plantearse: ¿Por qué Jonatán lleva a David al mismo lugar, el campo, donde él hablará con Saúl? [105] La ausencia de explicación por parte del narrador merece que el lector conjeture respecto al significado de la disposición espacial (escénica) de los personajes. A parte de la explicación más evidente, en la cual un lugar abierto es lugar de expresión de los afectos sinceros, vemos otras dos posibles respuestas. Por una parte, tal ausencia de explicación por parte del narrador resalta la acción discursiva de Jonatán, ayudando al lector a que se concentre en el argumento que el hijo de Saúl va a plantear a su padre [106]. Por otra parte, entrando en la carne de los personajes, ¿no sería posible que Jonatán intentara crear un lazo de confianza con David convirtiéndolo en testigo de su fidelidad que llega incluso a oponerse a la voluntad asesina de su padre? Creemos que Jonatán intenta solidifi-

103. Véase por ejemplo Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 250 que traduce «fond of David».

104. Para Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 252, se trata de la oposición de palabras de vida a las palabras de muerte.

105. Es de notar que Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 252 se hace la pregunta y para él se trata de un «gap-filling». Sin embargo, el autor deja sin respuesta sobre qué implica para el lector lo *no dicho* por el narrador.

106. Volveremos sobre este punto inmediatamente.

car su relación David, buscando hacerle entender la profundidad de su deseo.

Volvamos sobre las palabras que Jonatán dirige a su padre y que, indirectamente, alza como prueba de su deseo y amor a David, testigo de la escena. Al analizar el material discursivo, puede identificarse una estructura argumentativa [107]:

v. 4c-d	principio	no ofender-porque no ofende
v. 4e	argumento	sus acciones te benefician
v. 5a-e	ilustración	riesgo, goliat, salvación, emoción
a		david arriesga vida
b		batió al filisteo
c		YHWH realizó salvación para israel
d		tú viste
e		tú te alegraste
v. 5f	conclusion	no ofender sangre inocente-no matar en vano

Cuadro 18.18: Argumentación de Jonatán a Saúl.

En su argumentación, Jonatán presenta a David como *siervo de Saúl* y termina cualificándolo como *sangre inocente*. Este es el trascurso que Jonatán quiere que Saúl realice y corresponde a la oferta que el hijo hace al padre para salir de la marca de la brutalidad de su pasión. Para Saúl, David no es su enemigo, dice Jonatán, no es una amenaza, sino un beneficio ligado una acción de David, mediante la cual YHWH ha realizado una acción benéfica para todo Israel, del cual el rey forma, evidentemente, parte. En primera instancia, la argumentación de Jonatán pareciera ignorar que la paranoia de Saúl está motivada en parte por la presencia selectiva de YHWH sobre David y su lejanía de Saúl. Pero veremos que Jonatán pretende más bien reubicar el punto de vista de Saúl y puede hacerlo aún si él ignora la cuestión en juego para Saúl, la pérdida del poder debido al cambio de preferencia de YHWH.

El razonamiento de Jonatán comienza con la enunciación de un principio claro: *No cometer* **חטא** *contra un inocente*. Sin embargo, el mecanismo para desbloquear la relación con David no es exclusivamente racional. La argumentación de Jonatán puede verse, según el esquema anterior, en varios pasos. El hijo del rey arguye que la hazaña de David con Goliat tiene una lectura teológica y una repercusión en el mundo emocional de Saúl: *ha visto y se ha alegrado*. El principio tiene un correlato comunicacional-emocional, como lo refleja de forma sintética 5de: **רָאִיתָ וַתִּשְׂמָח**.

107. Para la estructura retórica de la argumentación de Jonatán y una interpretación —bastante coincidente con la nuestra, por lo demás— puede verse Rossier, *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*, pág. 92.

Jonatán ilustra que las acciones de David son un bien para Saúl. ¿En qué sentido? ¿Saúl puede sacar beneficio personal (emocional) de las acciones de David? No creemos que sea ese el sentido de **טוב** aquí. Arriesgar la vida y batir al filisteo son para Jonatán ese *bien* para el rey. ¿Cómo interpretar este argumento? Inicialmente el lector se sorprende, porque es la celebración de las mujeres —que aplaude esta victoria que en parte pertenece a David— la que desgarra la autoestima de Saúl. Jonatán no busca remover la herida psicológica de su padre. Sus palabras, nos parece, pueden referirse a la misión que YHWH ha encomendado a Samuel transmitir a Saúl en 1Sam 9,16 [108]. Esta es la razón por la cual Jonatán establece un paralelo entre la acción de David y la de YHWH, porque ha sido él quien ha cumplido esa misión. Mediante este argumento, Jonatán no pretende que Saúl reconozca la realeza de David, sino que incita al rey a leer la realidad con coherencia, según lo que Saúl es, el rey de Israel bajo la custodia de YHWH y no como propietario del trono.

La apelación de Jonatán a la coherencia entre su mundo afectivo y su mundo político es seguida por la llamada a la conexión entre los eventos exteriores y el mundo interior de Saúl [109]. En este punto, una pregunta queda en el lector. Jonatán argumenta que Saúl *ha visto y se ha alegrado*, pero el narrador no ha entregado al lector esa información. El lector está más bien al tanto del *temor* que Saúl siente ante la presencia de David. ¿De dónde viene esta información que Jonatán entrega? ¿Corresponde al punto de vista de Jonatán dependiente de 17,55-58? Es posible, si Jonatán hubiese sido testigo de la escena, asunto que no puede descartarse visto el ágil paso de 18,1a a 18,1b. En todo caso, nuestra interpretación ha supuesto que Jonatán se encuentra como testigo de la victoria de David sobre Goliat. En lo que respecta a 19,5e, es posible que Jonatán no busque sino provocar un buen sentimiento en Saúl, sin que Jonatán esté convencido de la existencia de tal emoción positiva.

18.7. La escena E: 19,8-18

Traducción literal

19[8]Y hubo de nuevo guerra.	[8] וַתְּהִי מִלְחָמָה לְהִיוֹת
Y David salió [de campaña]	וַיֵּצֵא דָוִד
y combatió contra los filisteos	[c] וַיִּלָּחֶם בַּפְּלִשְׁתִּים
y golpeó contra ellos una gran golpe	וַיַּךְ בָּהֶם מַכָּה גְדוֹלָה
y huyeron de enfrente de él.	[e] וַיָּנֻסוּ מִפָּנָיו

108. En la unción (1Sam 10,1), sin embargo, la mención explícita a los filisteos ha desaparecido.

109. En este sentido FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 256 comenta: «This reciprocity of support and recognition makes a Saul-David dialogue possible around the body of the giant in the middle».

[9]Y fue un espíritu maligno de YHWH hacia Saúl,	[9] וַתְּהִי רוּחַ יְהוָה רָעָה אֶל־שָׁאוּל
mientras que él estaba sentado en su casa,	׀וְהוּא בְּבֵיתוֹ יוֹשֵׁב
su lanza en su mano,	÷ וַחֲנִיתוֹ בְיָדוֹ
y David pulsaba con la mano.	׀ [c] וְדָוִד מְנַגֵּן בְּיָד
[10]Saúl buscó golpear con la lanza	[10] וַיְבַקֵּשׁ שָׁאוּל לְהַכּוֹת בַּחֲנִית
a David y a la pared	÷ בְּדָוִד וּבַקִּיר
y se escapó de enfrente de Saúl	וַיִּפְתַּר מִפְּנֵי שָׁאוּל
y golpeó la lanza en la pared.	[c] וַיַּךְ אֶת־הַחֲנִית בַּקִּיר
Pero David había huido	׀ וְדָוִד נָס
y se libró aquella misma noche.	[e] וַיִּמָּלֵט בַּלַּיְלָה הוּא
[11]Saúl envió mensajeros a la casa de David	[11] וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל מַלְאָכִים אֶל־בֵּית דָּוִד
para vigilarlo y para hacerlo morir en la mañana.	÷ לְשָׁמְרוֹ וְלַהֲמִיתוֹ בַּבֹּקֶר
Contó a David su mujer Mical, diciendo:	וַתַּגֶּד לְדָוִד מִיכַל אִשְׁתּוֹ לֵאמֹר
Si tú no eres librador de tu vida la noche,	[c] אִם־אֵינְךָ מְמַלֵּט אֶת־נַפְשְׁךָ הַלַּיְלָה
mañana tú serás ejecutado.	מָחָר אַתָּה מוּמָת
[12]Mical bajó a David por la ventana.	[12] וַתֹּרֶד מִיכַל אֶת־דָּוִד בְּעַד הַחַלּוֹן
Y él fue,	וַיֵּלֶךְ
y arrancó	[c] וַיִּבְרַח
y se libró.	וַיִּמָּלֵט
[13]Mical tomó los terafim	[13] וַתִּקַּח מִיכַל אֶת־הַתְּרָפִים
y colocó sobre el lecho	וַתָּשֶׂם אֶל־הַמִּטָּה
y al mismo tiempo colocó un cojín de cabra	׀ [c] וְאֵת כְּבִיר הָעִזִּים שָׂמָה
en su cabecera	÷ מְרַאֲשֹׁתָיו
y cubrió con el vestido.	וַתְּכַס בַּבָּגֶד
[14]Saúl envió mensajeros para prender a David.	[14] וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל מַלְאָכִים לָקַחַת אֶת־דָּוִד
Y ella dijo:	וַתֹּאמֶר
Él está enfermo.	[c] חֹלֶה הוּא
[15]Saúl envió los mensajeros	[15] וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל אֶת־הַמַּלְאָכִים
para ver a David, diciendo:	÷ לִרְאוֹת אֶת־דָּוִד לֵאמֹר
Tráiganlo en el lecho hacia mí para hacerlo morir.	[c] הַעֲלוּ אֹתוֹ בַמִּטָּה אֵלַי לַהֲמִתוֹ
[16]Los mensajeros vinieron/entraron,	[16] וַיָּבֹאוּ הַמַּלְאָכִים
y he aquí que estaban los terafim sobre el lecho	׀ וְהִנֵּה הַתְּרָפִים אֶל־הַמִּטָּה
y el cojín de cabra de su cabecera.	׀ [c] וּכְבִיר הָעִזִּים מְרַאֲשֹׁתָיו
[17]Saúl dijo a Mical:	[17] וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל־מִיכַל
¿Por qué me has engañado así?	לָמָּה כָּכָה רִמִּיתְנִי
Dejaste ir a mi enemigo	[c] וַתְּשַׁלְּחִי אֶת־אֹיְבִי
y él se libró.	וַיִּמָּלֵט
Mical dijo a Saúl:	[e] וַתֹּאמֶר מִיכַל אֶל־שָׁאוּל
Fue él que me dijo:	הוּא־אָמַר אֵלַי
Déjame ir	[g] שַׁלְּחֵנִי
¿Porqué debería hacerte morir?	לָמָּה אֲמִיתֶךָּ
[18]David había arrancado	[18] ׀ וְדָוִד בָּרַח
y se había librado.	׀ וַיִּמָּלֵט
Vino hacia Samuel a Ramá	[c] וַיָּבֹא אֶל־שְׁמוּאֵל הָרָמָתָה
y le contó todo lo que le había hecho Saúl.	וַיַּגֶּד־לוֹ אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה־לוֹ שָׁאוּל
Fue, él y Samuel	[e] וַיֵּלֶךְ הוּא וּשְׁמוּאֵל
y se quedaron en Nayot.	וַיֵּשְׁבוּ בְּנָיוֹת

Notas a la traducción

19,9a Véase la nota a la traducción de 18,10b en la página 223.

19,13d La traducción de בֶּגֶד por «vestido» disimula la polisemia; בֶּגֶד significa también «engaño» o תַּלְלִים como en Is 24,16 o Jr 12,1.

19,18a Sobre el uso adverbial de יֶסֶף véase Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §§102g y 177b y Waltke y O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §39.3.1b.

Comentario a la sintaxis narrativa

19,9. El Wayyiqtol del v. 9a es seguido por dos oraciones nominales que interrumpen el desarrollo narrativo para pasar al fondo de la narración, la cual es reanudada en el v. 10a. En el el plano de fondo de la narración, el narrador contrasta dos elementos: Saúl en casa, lanza en mano y David tocando un instrumento musical. Este plano es el fondo tanto para el v. 19,9a como para como para el v. 10a-c, que se suceden en la narración.

19,10. El v. 10a-c reanuda la línea narrativa interrumpida por el comentario de 9b-c y 10d. En esta caso el waw-x-Qatal expresa una acción anterior a 10c, que explica el yerro de Saúl. La acción del v. 10e será continuada más tarde en el v. 18a-b creando una escena simultánea de gran poder evocador: mientras Saúl envía emisarios para agarrar a David y, luego, interroga a su hija, su enemigo, David, huye y se escapa.

19,18. El v. 18a reemprende la narración mediante un waw-x-Qatal en el lugar del v. 12c-d). Así, mientras Saúl interroga a David, éste continúa su marcha escapatoria. El v. 18b contiene un Wayyiqtol consecutivo y por tanto pertenece al antecedente de la narración, tal como la proposición anterior. Este antecedente es necesario para volver a focalizar al lector sobre David, ya que entre 19,13-17 el lector lo pierde de vista. La narración propiamente tal comienza en 18c con la entrega de una información nueva, la llegada de David al lugar donde se encuentra Samuel.

Análisis narrativo

La intervención de Mical, ahora nominada *mujer de David* (v. 11b), aporta una resonancia a la escena anterior y tiene un efecto amplificador del conflicto de Saúl con David. El conflicto que el narrador pone en escena es el mismo en lo que respecta Saúl: su deseo frustrado de matar a David (vv. 8-10). La resolución también es similar a la escena D: un hijo de Saúl aporta los medios para el escape de David. Sin embargo, tres diferencias mayores se aprecian en cuanto a la trama. En primer lugar, la motivación de la agresión contra David es la presencia de un *espíritu*

maligno de YHWH y no el miedo frente al primero [110]. En segundo lugar, Mical propone a David una fuga inmediata, sin mediaciones ni negociaciones con Saúl, al contrario de Jonatán, para quien el habla jugaba un rol de primer orden. En tercer lugar, si la escena anterior terminaba con David regresando a la corte, ésta termina con David huyendo definitivamente para ganar el territorio de Samuel (v. 18) [111]. Otras diferencias y semejanzas aparecen a la hora de analizar la caracterización de los personajes, volveremos sobre el tema al final del análisis. La división interna de la escena permite apreciar tres partes.

v. 8	Estado equilibrio para D (éxito de D)
vv. 9-18b	Conflicto (S intenta matar D)
vv. 9-10	Intento 1 con lanza
v. 10d-e prolepsis	D huye
vv. 11-17	Intento 2 con mensajeros
v. 18a-b analepsis	D huyó
v. 18c-f	nuevo estado de D (D fracasa) + transición

Cuadro 18.19: 1Sam 19,8-18: División tripartita.

David logra salvar su vida, pero alejándose del éxito militar y de la familia real, que, como vimos en la escena C, es el punto de interés de David. Por esta razón, en el esquema anterior, hemos marcado como fracaso el nuevo estado de David. En la segunda parte de la presente escena Mical se despliega con mayor notoriedad. La yuxtaposición de los dos intentos de asesinato realza este personaje e invita a lector a fijarse en la esposa de David. El narrador lo atrae a un cierto número de puntos, que no han pasado inadvertidos por los y las comentaristas del episodio [112]. De una u otra forma, todos estos trabajos describen con más o menos detalle el rol de Mical en la narración. Sin embargo, ha

110. Sobre el «espíritu maligno», véase la nota a la traducción de 18,10b, en la página 223.

111. El v. 18 juega un rol de transición entre esta escena y la siguiente: en principio muestra a David huyendo de Saúl. El comienzo de la escena siguiente mostrará la otra medalla —más positiva— de la escapada.

112. Entre los trabajos de corte literario, nos parecen particularmente iluminadores los siguientes: Alter, *The Art of Biblical Narrative*; Berlin, «Characterization in Biblical Narrative: David's Wives»; Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses*; Exum, *Tragedy and Biblical Narrative. Arrows of the Almighty*; Bodi, «La tragédie de Mikal en tant que critique de la monarchie israélite et préfiguration de sa fin»; Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a Woman*; Nicholson, *Three Faces of Saul. An Intertextual Approach to Biblical Tragedy*; White, «Michal the Misinterpreted».

sido White quien ha mostrado que la interpretación del rol de Mical ha sido guiada por principios externos al texto [113].

Antes de aprovechar la mirada de estos autores, miremos de cerca los intentos de asesinato de David por parte de Saúl. El primero de ellos es un evento directamente motivado por el espíritu maligno de YHWH [114].

La segunda parte coloca en escena a David en su relación con Mical y sobretodo a esta última en su intento de cubrir a David para protegerlo de su padre. El rol de Mical en este punto ha sido calificado como un actuar masculino. Berlin afirma que Mical es asociada a un comportamiento normalmente asumido por machos, mientras que, en contraste, Jonatán asumiría rasgos femeninos [115]. Según la misma autora, estos rasgos serían tanto una mayor agresividad como una presencia notoria de la fuerza física, por ejemplo, al descolgar a David por la ventana. No creemos, a pesar de esta caracterización correcta, que sea necesario intercambiar los roles de género de los personajes, por lo demás, se corre el riesgo de reforzar aún más los estereotipos en lugar de captar el mensaje del narrador. Por otro lado, una situación similar, transcurre en Jos 2 cuando Rajab descuelga a los espías enviados por Josué a Jericó (cf. Jos 2,15). La acción de Mical (vv. 11-17) puede analizarse de la forma siguiente, según la progresión de la acción.

v. 11	persecución por S
v. 12	Mical advierte a David
vv. 13-17d	cobertura 1 David
	vv. 16-17d develación
v. 17e-h	cobertura 2 Mical

Cuadro 18.20: Mical presta auxilio a David.

David huye raudo con la ayuda de Mical. Pero el narrador ya nos acostumbró a mostrar muy poco de David y dejarnos mucho espacio para especulaciones. David se va sin decir palabra y los únicos verbos de los cuales David es sujeto denotan la fuga: **הלך**, «irse», **ברח**, «arrancarse» y **מלט** Nifal, «librarse». David no realiza ningún gesto de apreciación por Mical, la única mujer en la Biblia a la cual el narrador le concede la expresión verbal del amor por su futuro esposo. La fuga de David se acompaña con una atención especial a la acción de Mical.

113. Cf. «Michal the Misinterpreted», pág. 464.

114. Véase la nota a la traducción de 18,10b en la página 223.

115. Cf. «Characterization in Biblical Narrative: David's Wives», pág. 70. Esta caracterización ha sido llevada a un análisis más detallado por Peleg, «Love at First Sight? David, Jonathan, and the Biblical Politics of Gender» para quien la feminización de Jonatán es una forma de desacreditar su posible sucesión al trono de Israel.

La primera cobertura que ella establece se basa en un juego de sustituciones [116]. Mical sustituye la presencia de David con los *Terafim*. Tal como lo ve Fokkelman, la sustitución tiene una doble dirección. Por una parte, reemplaza la presencia de David para con ella y, por otra parte, puede ser un mensaje para el rey Saúl [117]. En el primer caso, según el autor, el gesto de Mical podría ser un acto mágico con un doble sentido: «a symbol of her hope for children by David and a magic invocation or protection of her chance of motherhood» [118]. Tarde o temprano, continua Fokkelman, el rey Saúl encontrará las figuras, lo que plantea la pregunta por el significado del signo para el rey, ya que Mical escogió explícitamente los *Terafim* como relleno y substituto. En este sentido, el mismo autor recuerda que estos objetos tienen un uso oracular. En este marco, dos pueden ser los significados del acto de Mical. Por una parte, ella puede querer indicar a su padre que la partida de David es el resultado de una consulta oracular y, por tanto, evitar que siga buscando su muerte. Por otra parte, el guiño de Mical podría hacer referencia a 1Sam 15,23, un verso donde Saúl es rechazado como rey de Israel; la causa de su rechazo es comparada a un crimen de *Terafim*. Mical, mediante su gesto, indicaría que la persecución de David pertenece al mismo tipo de acción por la cual ha sido rechazado como rey, a saber, la idolatría [119].

La complejidad de la escena hace que la caracterización de los personajes se realize de forma muy sutil [120]. El narrador yuxtapone a dos personajes: Mical y David. Ella con su presteza en la acción y él con su rápida desaparición de escena. Mientras que el narrador dedica 14 líneas a la representación de la acción de Mical, los de David no se merece más de nueve. De éstas las sentencias del v. 12b-d se repiten parcialmente al final de la escena. El lector percibe el desnivel de complejidad, ya que mientras que Mical aparece como una esposa amante, David huye sin

116. Es Fokkelman quien desarrolla este punto más que otros estudios. En él me baso para la interpretación del pasaje.

117. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, págs. 273-274.

118. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 273.

119. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 274. La interpretación de la persecución de David como idolatría ha sido ya planteada en este estudio a propósito de la secuencia C1 (ver página 234).

120. Ver en este sentido el análisis de Alter, *The Art of Biblical Narrative* en el octavo capítulo titulado «Characterization and the Art of Reticence», pág. 115: el autor argumenta que cada gesto, rasgo y disposición de los personajes y del escenario tiene una significación en relación al marco antropológico y teológico del texto: la libertad del hombre creado.

ningún gesto de condescendencia a ese amor: huye y se salva [121]. Este comportamiento es coherente con el mayor interés demostrado por el emparentamiento familiar con el rey que por Mical en la escena C.

El caso de Mical es más delicado y complejo. La actitud hacia David parece cambiar en la medida que avanza el relato. Ésta es completamente diferente en este episodio en comparación con su actuación 2Sam 6,16-23. Entre estas dos escenas ocurre un encuentro que es decisivo para Mical. Ella es separada de su nuevo marido, Paltiel, para volver a encontrarse con David debido a que éste ha colocado tal reunión como condición de una negociación con Isbaal. La separación es dramáticamente contada por el narrador [122], mostrando un Paltiel que llora y no se resigna a perderla mientras que, en contraste, David argumenta para su recuperación que ha pagado 100 prepucios de filisteos (2Sam 3,14-16).

En 2Sam 6,16-23, la mujer reaparece criticando duramente el comportamiento festivo de David a la llegada del arca a su ciudad. White no se equivoca al concluir, con evidencias en mano, que «historically, David has been viewed as the hero, and, as an extension of that, Michal has taken the blame for all wrongs, tensions, or difficulties in the text». El narrador despliega la narración a fin de evidenciar el conflicto entre los personajes. Dos elementos orientan al lector hacia esta interpretación, a saber, la forma de nominalizar a Mical y la conclusión de la ausencia de descendencia por su parte.

El primer indicio consiste en la forma en que Mical es mencionada en el relato. Dado que en este estado del texto Saúl está muerto y que David ha recuperado a su mujer, el lector no puede menos que sorprenderse de que el narrador no la llame אֵשֶׁת דָּוִד, «mujer de David», sino בַּת־שָׁאוּל, «hija de Saúl». Este giro expresivo lo coloca en guardia, avisándole que sus expectativas deben ajustarse al hilo narrativo. Pero, además, indica el estado de las relaciones entre los personajes. Mical se ha distanciado de David y el narrador la coloca bajo el alero de la memoria de su padre.

Este primer indicio invita a mirar el final del episodio (v. 23), donde Mical desaparece del horizonte narrativo. Creemos que es ella quien decide su propia falta de hijos [123]. Desde un punto de vista literario, Mical vive un conflicto profundo con David, tanto que desaparece del relato

121. Alter comenta: «These three verbs for the one in Michal's breathless instructions underline David's singleminded attention to the crucial business of saving himself» (*The Art of Biblical Narrative*, pág. 120).

122. En efecto, siguiendo la forma en que el narrador presenta la historia, se trata de la separación de Paltiel más que de Mical, lo que indica que el narrador quiere que el lector compare este personaje con David.

123. A nivel sintáctico, el texto hebreo no establece ninguna relación causal explícita entre el hecho que Mical se dispute con David y la falta de hijos. Como bien lo señala Alter, el narrador evita una subordinación de estos dos elementos (*The Art of Biblical Narrative*, pág. 125).

de David. El lector puede ahora situar el conflicto en el plano humano de la convivencia y del reconocimiento y no en el plano del castigo divino, como algunos comentaristas proponen, calificando la falta de hijos como «esterilidad», lo que no se condice con la forma de contar la historia [124] ni con lo que el texto hebreo comunica [125]. La apuesta de Mical de amar al elegido de YHWH va en contra del deseo profundo de su padre. Además, la posterior distanciación de David la deja en mal pie cuando descubre que a éste lo impulsa la ambición y no una respuesta a su **אהב** inicial, como lo muestra la actitud de David en 2Sam 3,14. David, por su parte, vio en Mical una forma de *llegar a ser yerno del rey* y redefine, coherentemente con esa motivación, su relación con ella en virtud del precio pagado y del riesgo corrido (2Sam 3,14) y no en términos de reconocimiento o reciprocidad [126]. Se instala así un esquema de cobros y pagos, de expectativas fijas y nostalgias (¡Mical sueña con lo imposible: **בַּת־שָׁאוּל**!), que lleva a cada cual a mirarse desde lo que da y pierde. Es en ese contexto que el narrador introduce la ausencia de hijos. Adelantando la falta de descendencia de Mical, el narrador muestra al lector que el camino realizado por David al trono no es ni perfecto ni ideal. Mical indica al lector que un rey que coloca la ambición como principal criterio de comportamiento debe ser el objeto de una crítica, aunque sea el ungido de YHWH.

¿Qué significado tiene este conflicto entre David y Mical? Bajo nuestra mirada, ALTER da en el blanco al no interpretar a YHWH como un facto ético cumplido ni mucho menos un manipulador de libertades humanas [127]. La elección y unción de David como rey *para* YHWH no es un incondicional antropológico ni menos teológico, bastaría mirar el caso de Saúl para desencantarse de cualquier sospecha de ello. Toda una compleja trama se desencadena en este encuentro entre un gesto divino y la libertad humana donde no hay absolutos ni destinos prefijados. Elección y unción no son garantía de entronización ni de desarrollo de una monarquía en justicia y derecho. El conflicto entre David y Mical, sobretodo en su climax en la segunda parte del libro de Samuel, puede verse como la puesta en escena del humano en un escenario donde el poder juega un rol tan intenso como ineludible.

124. Mical no es castigada ni por el narrador ni mucho menos por YHWH, que no aparece en el texto, contra FUCHS, *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a Woman*, pág. 141.

125. El hebreo puede hacer la diferencia entre la falta de hijos y la esterilidad. Véase la historia de Raquel y Léa en Gn 29. De Raquel se dice que **וְרָחֵל עֲקָרָה**, «pero Raquel era estéril» (v. 31c) mientras que de Léa puede decirse que **וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת**, «terminó de dar a luz» (v. 35f).

126. Nótese que David dice haber pagado 100 prepucios por Mical lo que puede significar que los otros 100 no tienen ninguna relación con el pago de una dote.

127. Cf. *The Art of Biblical Narrative*, pág. 115.

En un estudio de amplio espectro de la literatura deuteronomista, McConville afirma, en relación al relato de los inicios de la monarquía en Israel: «The question posed to the reader here is not so much whether any particular form of rule is recommended, but in what way humans can bear the responsibilities of rule at all» [128]. Me parece que este juicio sobre la embrionaria forma de gobierno es aplicable al conjunto de los relatos que colocan en escena el poder en una etapa más madura de su desarrollo, como es el caso de David. Así lo cree A. Wénin [129]:

> Le récit [...] peut alimenter une réflexion sur le pouvoir. Car le récit donne à penser sur les circonstances difficiles de toute pratique du pouvoir [...] Mais le récit ouvre aussi la voie à une réflexion proprement théologique sur cette question du pouvoir. En effet, non seulement il raconte comment le Dieu d'Israël s'inscrit dans une telle histoire, mais aussi comment les acteurs utilisent son nom soit pour appuyer une conduite droite, soit pour couvrir leurs manigances et leurs excès [...] Et sa manière à lui (le narrateur) de raconter Dieu face aux pouvoir des hommes pousse le lecteur à mettre en question ses propres représentations de Dieu ainsi que sa façon de penser et de vivre la relation entre le pouvoir et l'absolu.

El narrador escoge, así, narrar lo humano desde lo humano, con la ambigüedad que constata en cada paso de la narración sin que por lo mismo la historia se convierta en una trágica fatalidad, como lo indica la sarcástica advertencia de Mical «¡Cómo un bufón cualquiera!» [130] La vida de David está cambiando profundamente: de pastor y defensor del rebaño a ungido sin reino en busca de poder y honor. Si David pasa de la honda a la espada de Goliat y esto es claramente un signo del acrecentamiento de la violencia en la monarquía [131], este último encontrón entre David y Mical muestra que, junto con Mical, él también vive un conflicto interior, a saber, pasar de ser el más pequeño (קָטָן, 1Sam 16,11) a ser el centro de admiración y deseo de las sirvientas (כבד Nifal 2Sam 6,22). Lo que resulta interesante para la interpretación porque estas dos transiciones correlacionarían erotismo y política [132].

128. *God and Earthly Power*, pág. 134
129. «David roi, de Goliath à Bethsabée», págs. 111-112.
130. Traducción de Luis Alonso Schökel, *Biblia del peregrino*.
131. Ver en este sentido Cazeaux, *Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël*.
132. Mical mira a David desde la ventana. Esto proporciona una connotación erótica a la escena, según Bodi, «La tragédie de Mikal en tant que critique de la monarchie israélite et préfiguration de sa fin».

El final de la escena E, para volver a nuestro lugar, muestra a David huyendo a encontrar a Samuel. Es la primera vez que David se aleja físicamente del ambiente de la corte. El narrador resalta esta nueva condición de David como fugitivo con un uso más notorio del vocabulario de la evasión y la persecución: **פטר** «escapar», **נוס** «huir», **מלט** Nifal «librarse» (v. 10), **ברח** «arrancar» (v. 18) y **שלח** (piel) «dejar ir» (v. 17). Este nueva situación de David viene sumarse a otras situaciones donde David es aproximado al territorio simbólico del enemigo, representados por los filisteos (espacio simbólico situado fuera de la monarquía). El paralelismo entre el v. 8e (filisteos huyen de David) con el v. 10d (David huye de Saúl) es relevante, en este sentido. ¿La reunión con el punto de origen de la monarquía puede ser indicador de una profunda revisión del significado del elegido? Tal vez David se interroga por la estrategia que está usando para llegar a convertirse *de facto* en el rey de Israel. David, por lo demás, sólo se sabe ungido, pero no tiene idea alguna de cómo se llevará a cabo el proceso de llegada al trono, un punto crucial del conjunto narrativo que tratamos [133].

18.8. La escena F: 19,19-24

Traducción literal

19[19]Fue informado a Saúl, diciendo:	[19] וַיִּנּוֹד לְשָׁאוּל לֵאמֹר
Mira, David está en Nayot en Ramá.	הִנֵּה דָוִד בְּנָיוֹת בָּרָמָה
[20]Saúl envió mensajeros para tomar a David.	[20] וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל מַלְאָכִים לָקַחַת אֶת־דָּוִד
Y vio el conjunto de los profetas que profetizaban.	וַיַּרְא אֶת־לַהֲקַת הַנְּבִיאִים נִבְּאִים
Samuel estaba de pie frente a ellos.	↑ [c] וּשְׁמוּאֵל עֹמֵד נִצָּב עֲלֵיהֶם
Y vino sobre los mensajeros de Saúl el espíritu de Dios	וַתְּהִי עַל־מַלְאֲכֵי שָׁאוּל רוּחַ אֱלֹהִים
y profetizaron también ellos.	[e] וַיִּתְנַבְּאוּ גַּם־הֵמָּה
[21]Y le contaron a Saúl	[21] וַיַּגִּדוּ לְשָׁאוּל
y envió otros mensajeros	וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֲחֵרִים
y profetizaron también ellos.	[c] וַיִּתְנַבְּאוּ גַּם־הֵמָּה
Saúl nuevamente envió unos terceros mensajeros	וַיֹּסֶף שָׁאוּל וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים שְׁלִשִׁים
y profetizaron también ellos.	[e] וַיִּתְנַבְּאוּ גַּם־הֵמָּה
[22]Fue también él a Ramá	[22] וַיֵּלֶךְ גַּם־הוּא הָרָמָתָה

133. Sobre el valor del «cómo» de la llegada al poder de David compartimos el punto de vista de Sonnet, «“ Que ne suis-je mort à ta place ! ” De la cohérence narrative du cycle de David (1S16 - 1R2)», págs. 283-288, al que hemos llegado de forma independiente. Sonnet escribe: «Voici David porteur de l'onction royale, mais confronté aussi à la question du “comment cela va-t-il se faire?” [...] Deux hommes gravitent, donc l'un autour de l'autre, porteurs chacun d'un secret. Saül porte le secret de sa destitution [...] Et David, de son côté, porte le secret de son onction [...] Cette configuration narrative, des plus puissantes, combinée avec la quête par David du “comment” de son accès à la royauté, intègre en son intrigue la séquence des épisodes qui suivent». Véase también el interesante artículo del mismo autor: «Narration biblique et (post)modernité», págs. 260-263.

y vino hasta el gran pozo que está en Sécu	וַיָּבֹא עַד־בּוֹר הַגָּדוֹל אֲשֶׁר בַּשֶּׂכוּ
y preguntó	[c] וַיִּשְׁאַל
y dijo:	וַיֹּאמֶר
¿Dónde están Samuel y David?	[e] אַיפֹה שְׁמוּאֵל וְדָוִד
Dijo:	וַיֹּאמֶר
Mira, en Nayot en Ramá.	[g] הִנֵּה בְנָיוֹת בָּרָמָה
[23]Fue allá, hacia Nayot en Ramá.	[23] וַיֵּלֶךְ שָׁם אֶל־נָיוֹת בָּרָמָה
Y fue sobre él, también él, el espíritu de Dios	וַתְּהִי עָלָיו גַּם־הוּא רוּחַ אֱלֹהִים
y mientras fue, profetizaba,	[c] וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְיִתְנַבֵּא
hasta que el vino a Nayot en Ramá.	÷עַד־בֹּאוֹ בְנָיוֹת בָּרָמָה
[24]Se desvistió también él de sus ropas	[24] וַיִּפְשַׁט גַּם־הוּא בְּגָדָיו
y profetizó también él frente a Samuel.	וַיִּתְנַבֵּא גַם־הוּא לִפְנֵי שְׁמוּאֵל
Y cayó desnudo todo aquel día y toda la noche.	[c] וַיִּפֹּל עָרֹם כָּל־הַיּוֹם הַהוּא וְכָל־הַלָּיְלָה
Por ello dirán:	↑ עַל־כֵּן יֹאמְרוּ
¿También Saúl está entre los profetas?	[e] הֲגַם שָׁאוּל בַּנְּבִיאִם

Notas a la traducción

19,20c La preposición **על** puede indicar la posición en un eje horizontal, véase Arnold y Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, págs. 120-121 y Waltke y O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §11.2.13b. En este sintagma puede traducirse por «a la cabeza de ellos» o «en frente de ellos» o incluso «al lado de ellos». Sea cual sea la traducción, Samuel forma parte del grupo de profetas extáticos y él se sitúa en una posición destacada y diferente dentro del grupo.

Análisis narrativo

En cuatro ocasiones, el narrador repite la localidad de **נָיוֹת בָּרָמָה**[134]. Este lugar llega ha ser una palabra clave para entender el acento que el narrador quiere dar a la historia: el necesario desplazamiento de Saúl para encontrar y derrotar a su enemigo. La escena se cierra con la llegada de Saúl a la localidad, lo que impulsa la partida de David.

La construcción interna de la escena le aporta aún más solidez. Tres veces Saúl envía mensajeros que fracasan en la misión de arrestar a David (vv. 20 + 21a-c + 21d-f). Finalmente es él mismo que va en su busca, corriendo similar suerte.

20-21	Tres envíos frustrados de arrestar a David 20a=14a
22-24c	Saúl va él mismo a Ramá sin éxito
24de	epilogo

Cuadro 18.21: 1Sam 19,19-24: division tripartita

Saúl repite tres veces la acción de enviar mensajeros para arrestar a David. En las tres ocasiones, Saúl aparece como irreflexivo. La acción que él realiza es mecánica; así lo indica la yuxtaposición de **נגד** Hifil y **שלח**: Saúl es informado y él actúa sin planificar. La caracterización de Saúl en

134. vv. 19b.22g.23a.c. Una quinta vez únicamente **רָמָה** en 22a.

cuando a sus capacidades cognitivas es deficiente, toda vez que realiza la misma acción que se demostró infructuosa en el episodio anterior (vv. 11a.14a) [135].

El gasto energético y temporal no pasa desapercibido. Mientras Saúl insiste en enviar mensajeros que fracasan en su misión, David podría tener tiempo para huir. No es el caso, David mora con Samuel en Ramá hasta que el rey mismo le da alcance. Tanto Saúl como David y Samuel son presentados inicialmente como inamovibles. Saúl realiza el gesto de enviar y la lentitud del paso narrativo obliga al lector a preguntarse por la quietud de David frente a las oleadas de **מַלְאָכִים** enviadas por el rey en busca de David [136].

Una que vez que Saúl decide emprender él mismo la persecución de David, es el espíritu de Dios interviene nuevamente para evitar todo exceso de movilidad o cualquier fruto resultante. Es en este momento donde termina sin su traje real y sin su posición erguida, que simboliza el estado decadente (¡**נפל**!) final del rey y su muerte. Pero esta postura del rey, siguiendo a Fokkelman, puede arrastrar más significados [137]. La escena de Saúl desnudo y tendido en el suelo evoca de forma silenciosa el encuentro de David y Jonatán en 18,4. No sólo la repetición del verbo **פשט** sino la delicada alusión a la derrota de los hombres de Saúl que implica el triunfo de David. El desarme de Jonatán frente a David en 18,4 ocurre inmediatamente luego de que el narrador ironiza con la ignorancia y la impotencia del ejército de Saúl que ha perdido la oportunidad de derrotar al temible Goliat. En la escena actual es Saúl que se desviste y deja sus signos reales luego del fracaso de la arrestación de David por medio de sus hombres.

La movilidad de Saúl y sus hombres se ve comprometida por la presencia de un «espíritu de Dios» que los hace profetizar, o delirar si se toma otro posible significado de **נבא** Hitpael / Nifal. Como sea, se trata de un impedimento en relación a la misión de arrestar a David y, finalmente, de una restricción de movimiento contra Saúl. Esta restricción de movimiento invierte los términos en que esto había sido planteado. En más de una ocasión hemos apreciado a Saúl intentando fijar a David en un espacio donde Saúl pueda controlarlo. En un principio este espacio es bajo las órdenes del rey, pero más adelante Saúl intenta fijarlo a la pared —bajo la influencia de la acción de la **רוּחַ רָעָה** de **יהוה** o **אֱלֹהִים**— quitarle todo movimiento: matarlo. La intervención del espíritu de Dios

135. «[I]nability to learn», concluye Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 278.

136. La inamovilidad es también subrayada por Cazeaux en *Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël*, págs. 118-119.

137. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 285.

en este punto del relato es crucial porque invierte esta situación. Saúl queda fijo en un lugar mientras que David aprovecha la circunstancia y arranca de Ramá. Esta discreta intervención de Dios en el relato indica que a Saúl se le ofrece una pausa, un momento de detener la persecución del elegido.

El final del episodio (v. 24d-e) desacredita a Saúl como profeta. En efecto, el narrador explica que su éxtasis o sus éxtasis son debidos a una acción de Dios que impide la caza de David. Es evidente que la repetición marca el inicio y el final de la carrera de Saúl en la monarquía de Israel [138]. El espíritu divino que afecta a Saúl no es relacionado con efectos negativos, al contrario que en 19,9 y 18,10 y, en efecto, ningún acontecimiento lamentable ocurre por la mano de Saúl en este episodio.

18.9. La escena G: 20,1-21,1

La larga escena G puede, a su vez, dividirse en cuatro secuencias:

G1	vv. 1-11b	G1α vv. 1-4	G1β vv. 5-11
G2	vv. 12d-24a	G2α vv.11d-17	G2β vv. 18-24a
G3	vv. 24b-34		
G4	20,35-21,1	G4α vv. 35-40	G4β 20,41-21,1

Cuadro 18.22: 1Sam 20,1-21,1: Subdivisión en 4 escenas.

La lectura que haremos de esta escena está conducida por la siguiente hipótesis : David y Jonatán realizan una puesta en escena con el fin de revelar la verdadera cara del rey, quien deberá expresar el verdadero conflicto que le interesa, la perpetuación del poder real por sobre la voluntad de YHWH.

18.10. G1: 20,1-11c

Traducción literal

20[1]David arrancó de Nayot de Ramá	[1] וַיִּבְרַח דָּוִד מִנָּיוֹת בָּרָמָה
y vino	וַיָּבֹא
y dijo frente a Jonatán:	[c] וַיֹּאמֶר לִפְנֵי יְהוֹנָתָן
¿Qué he hecho?	מֶה עָשִׂיתִי
¿Cuál es mi culpa?	[e] מֶה־עֲוֹנִי
¿Cuál es mi ofensa frente a tu padre*	וּמֶה־חַטָּאתִי לִפְנֵי אָבִיךָ

138. Pareciera ser la opinión mayoritaria de los comentaristas; véase TSUMURA, *The First Book of Samuel*, págs. 499-500 con indicaciones de otros autores. En la misma línea NICHOLSON comenta que la repetición del proverbio indica que el don otorgado a Saúl ha degenerado en locura (Cf. *Three Faces of Saul. An Intertextual Approach to Biblical Tragedy*, pág. 66).

que busca mi vida	כִּי מְבַקֵּשׁ אֶת־נַפְשִׁי	÷
[2]Le dijo:	2 וַיֹּאמֶר לוֹ	
¡De ninguna manera!	חָלִילָה	
¡No morirás!	לֹא תָמוּת	c
Mira, mi padre no hará cosa grande	הִנֵּה לֹא־יַעֲשֶׂה אָבִי דָבָר גָּדוֹל	
o cosa pequeña	אוֹ דָבָר קָטֹן	÷
sin descubrir mi oído.	וְלֹא יְגַלֶּה אֶת־אָזְנִי	e
¿Y por qué motivo mi padre esconderá de mí	וּמַדּוּעַ יַסְתִּיר אָבִי מִמֶּנִּי	
este asunto?	אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה	÷
No es esto.	אֵין זֹאת	g
[3]David juró nuevamente*	3 וַיִּשָּׁבַע עוֹד דָּוִד	
y dijo:	וַיֹּאמֶר	
Tu padre sabe bien	יָדֹעַ יָדַע אָבִיךָ	c
que yo encontré gracia a tus ojos	כִּי־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ	
y se dijo:	וַיֹּאמֶר	e
Que Jonatán no sepa esto	אַל־יֵדַע־זֹאת יְהוֹנָתָן	
para que no se apene.	פֶּן־יֵעָצֵב	g
Pero ¡Vive YHWH!	וְאוּלָם חַי־יְהוָה	
¡Y vive tú mismo!*	וְחֵי נַפְשֶׁךָ	i
Sí, ¡como un paso hay entre yo y la muerte!	כִּי כְפֶשַׁע בֵּינִי וּבֵין הַמָּוֶת	
[4]Jonatán dijo a David:	4 וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן אֶל־דָּוִד	
Lo que diga tu deseo*	מַה־תֹּאמַר נַפְשֶׁךָ	
yo lo haré para ti.	וְאֶעֱשֶׂה־לָּךְ	c
[5]David dijo a Jonatán:	5 וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־יְהוֹנָתָן	
Mira, mañana es nuevaluna	הִנֵּה־חֹדֶשׁ מָחָר	
y yo me debería sentar con el rey para comer.	וְאָנֹכִי יָשֹׁב־אֵשֵׁב עִם־הַמֶּלֶךְ לֶאֱכוֹל	c
Tú me dejarás ir	וְשִׁלַּחְתַּנִי	
y yo me esconderé en el campo	וְנִסְתַּרְתִּי בַּשָּׂדֶה	e
hasta la tercera tarde.	עַד הָעֶרֶב הַשְּׁלִשִׁית	÷
[6]Si tu padre se interesa en mí*	6 אִם־פָּקֹד יִפְקְדַנִי אָבִיךָ	
tu dirás:	וְאָמַרְתָּ	
David me pidió insistentemente	נִשְׁאֹל נִשְׁאַל מִמֶּנִּי דָוִד	c
para correr a Belén, su ciudad,	לָרוּץ בֵּית־לֶחֶם עִירוֹ	÷
porque el sacrificio de los días es allá	כִּי זֶבַח הַיָּמִים שָׁם	
para todo el clan.	לְכָל־הַמִּשְׁפָּחָה	e
[7]Si así dice:	7 אִם־כֹּה יֹאמַר	
Bien,	טוֹב	
paz para tu servidor.	שָׁלוֹם לְעַבְדֶּךָ	b
Si se enciende su cólera,	וְאִם־חָרֹה יֶחֱרֶה לוֹ	
sabe tú	דַּע	d
que la maldad está completa de su parte.	כִּי־כָלְתָה הָרָעָה מֵעִמּוֹ	
[8]Tú mostrarás lealtad sobre tu servidor*	8 וְעָשִׂיתָ חֶסֶד עַל־עַבְדֶּךָ	
porque en una alianza de YHWH	כִּי בְבְרִית יְהוָה	
has traído a tu siervo contigo.	הֵבֵאתָ אֶת־עַבְדְּךָ עִמָּךְ	÷
Si hay en mí una culpa,	וְאִם־יֶשׁ־בִּי עָוֹן	c
hazme morir tú mismo.	הָמִיתֵנִי אַתָּה	
Pero hasta tu padre ¿Para qué me traerías?	וְעַד־אָבִיךָ לָמָּה־זֶּה תְּבִיאֵנִי	e
[9]Jonatán dijo:	9 וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן	
profanación para ti,	חָלִילָה לָּךְ	
si yo supiera	כִּי אִם־יָדֹעַ אֵדַע	c

que la maldad está completa de parte de mi padre	כִּי־כָלְתָה הָרָעָה מֵעִם אָבִי	
de venir contra ti	לָבוֹא עָלֶיךָ	÷
y que no te hubiera contado.	וְלֹא אֹתָהּ אַגִּיד לָךְ	*e*
[10]David dijo a Jonatán:	[10] וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־יְהוֹנָתָן	
¿Quién me contará?,	מִי יַגִּיד לִי	
¿o qué (si) tu padre te responde duramente?	אוֹ מַה־יַּעֲנְךָ אָבִיךָ קָשָׁה	*c*
[11]Jonatán dijo a David:	[11] וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן אֶל־דָּוִד	
Ve,	לְכָה	
salgamos al campo.	וְנֵצֵא הַשָּׂדֶה	*c*

Notas a la traducción

20,1f Otra posible traducción: «¿Cuál es mi ofensa *según* tu padre. . . », tomando la preposición לְ en sentido perceptual: ver Arnold y Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, pág. 116.

20,3a El sentido más común de **עוד** es reiterativo, pero puede comprenderse como aumentativo: ver Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. 1* que propone «de plus», «en outre». David retoma aquí su discurso luego de la intervención de Jonatán con la intensión de hacer notar su punto de vista.

20,3i Siguiendo a Westermann, «נֶפֶשׁ».

20,4b La polisemia de נֶפֶשׁ, «vida, deseo, garganta» es aprovechada por Jonatán. Sobre el último significado, nótese la referencia al habla mediante el verbo de dicción.

20,4c Debido a la pausa, la forma del sufijo de la preposición (לְךָ) no permite desambiguar si el antecedente es David (masculino) o la נֶפֶשׁ (femenino) de David.

20,6a Sobre este significado del verbo **פקד** véase André, «פָּקַד», pág. 54 donde cita Gn 50,24 y Ex 4,31 como ejemplos. El sentido de «notar la ausencia» es el resultado negativo debido a la ausencia del objeto de interés.

20,8a El sintagma **עשׂה חֶסֶד** puede traducirse como «mostrar lealtad»; ver *HALOT*, in loco, 1.a. Así también la BP «Sé leal con este servidor. . . ».

Análisis narrativo

La secuencia inicial presenta una alternancia de diálogos entre Jonatán y David. Este contrapunto se compone de dos preguntas de David, que captan toda la atención de la secuencia, sin que por el momento Jonatán pueda percatarse de la gravedad de la situación. El lector, por su parte, dispone de más información que Jonatán para resolver la situación. La disposición narrativa concentra al lector sobre la relación entre David y Jonatán y la (in)estabilidad que puedan alcanzar una vez que Jonatán conozca la verdadera motivación de Saúl para acorralar la vida (נֶפֶשׁ) de David. La escena termina con un cambio de escenario: la salida a un espacio abierto. Este espacio representa un gesto de libertad y una búsqueda de la discreción necesaria para la planificación de los pasos a seguir.

Dentro de la secuencia G1, dos partes son identificables. La repetición de נֶפֶשׁ funciona como una inclusión que permite considerar los vv. 1-4

como una microunidad retórico-narrativa que es el umbral de la escena G (G1α). En la segunda secuencia (G1β = vv. 5-11) el tema dominante es la planificación de un escenario para verificar la reacción de Saúl frente a un pretendido desplazamiento de David a Belén.

En G1α David expresa el acoso por parte del padre de Jonatán: el acorralamiento al cual es sometido por el constante deseo de matarlo. Al final, Jonatán entrega la oportunidad a David de, siguiendo la metáfora espacial, dilatar el espacio de existencia y permitir que su *nepeš* hable, en una hermosa metáfora que da a David la oportunidad de desplegar su mundo interior (v. 4b). De esta forma, Jonatán es nuevamente caracterizado de forma opuesta a su padre Saúl.

En el conjunto de la secuencia, David intenta comprender el motivo de los intentos de asesinato de Saúl (v. 1), pero se encuentra con una resistencia de parte de Jonatán (v. 2). La argumentación decisiva para Jonatán se encuentra en el v. 3. David advierte a Jonatán de su ignorancia respecto de la motivación de Saúl y entrega una clave de lectura de la actitud de su padre. Es luego de este argumento, que Jonatán se muestra disponible para ayudar a David (v. 4).

La interrogación inicial de David se compone de tres partes. David se interroga por algo que hubiera hecho (**עשׂה**), por una culpa que tuviese (**עָוֹן**) o por algo que hubiese, específicamente, cometido contra Saúl (**חטא**) [139]. La negativa de Jonatán es totalmente enfática y se debe a la confianza que tiene en las palabras de Saúl. En efecto, Jonatán es tan enfático —**לֹא תָמוּת**— como lo fue el juramento de Saúl en 19,6d: **אִם־יוּמָת**. El argumento de Jonatán no toma en consideración el episodio de Mical y el de Ramá, donde es claro el intento recalcitrante de Saúl de matar a David. El efecto narrativo es la comprobación de un cierto estado de aislamiento de Jonatán y tal vez de los hijos de Saúl en general. En este punto, pareciera que cada cual tiene una esfera propia donde la información no puede transitar libremente. ¿Se trata de una caracterización indirecta de Saúl en relación a sus hijos, un padre fuerte que impide que sus hijos compartan información y puedan conspirar contra él? Es posible, pero nada formal parece indicarlo. Lo cierto es que en el estado actual del texto, Jonatán no ha tenido ninguna información sobre la huida de David a Ramá a causa del nuevo intento de Saúl de matar a

139. La diferencia entre **עון** y **חטא** es sutil y la utilización de ambos vocablos por David puede ser retórica. El primer término, según Koch, «**עָוֹן**», pág. 550, en este caso, dice relación con la deslealtad hacia el rey. En todo caso, **חטא** es siempre su paradigma semántico. En lo referente a **חטא**, Koch, «**חָטָא**», pág. 311 piensa que refiere a una conducta antisocial dirigida contra una persona, en este caso, el rey. El matiz, entonces, es una ofensa a un pacto, una deslealtad personal, mientras que en el segundo caso, podría estar comprometida la fama de la persona ofendida.

David. No se ha enterado ni por Saúl, ni por su hermana Mical ni por la corte.

El argumento que dinamiza la comprensión de Jonatán es la hipótesis que explica el porqué de su falta de conocimiento de las acciones de su padre. En la opinión de David, Saúl no ha querido decir nada a su hijo para que éste no se aflija. El uso del verbo **עצב**-2 Nifal, «afligirse, disgustarse» es estratégico y está relacionado con la constatación anterior: «tu padre sabe perfectamente que yo encontré gracia a tus ojos».

La expresión hebrea **מצא חן בעיני** podría indicar, dentro de este contexto, un estado de atención cognitiva en el objeto de placer [140]. No se trata de una expresión completa de erotismo ni de placer, sino de un agradable y atento interés que se despierta por el otro.

Según David, entonces, Saúl está al tanto de este estado de espíritu de Jonatán y por tanto no ha querido provocar un sentimiento de aflicción y disgusto. Ahora bien, **עצב**-2 expresa un estado emocional de aflicción o dolor interior, o un estado de disgusto que es opuesto a estado descrito por **מצא חן בעיני** [141]. Del total de 15 ocurrencias de este verbo [142], al menos en 11 de ellas se trata de una emoción que surge en el contexto de una relación personal donde una de las partes se siente lesionada por la otra o por una acción de la otra [143]. El significado es, entonces, ambiguo en nuestro texto. Puede significar —la mayoría de los casos van en este sentido— que Jonatán se sentirá afligido por la acción de su padre de desaparecer a David. El objeto del dolor sería la traición del padre. Pero el lector puede comprender también que Jonatán se afligirá por la pérdida de David en tanto que compañero. Este es el significado para David en la expresión del dolor a propósito de la muerte de Absalón. Sea cual fuere el matiz que tenga en esta página particular, David parece consciente de que entre él y Jonatán hay algo más que un lazo político entre un ex-heredero y el elegido/ungido al trono de Israel [144].

140. La expresión podría formar parte del acervo de expresiones que evocan metonímicamente el prototipo del placer. En el campo de la expresión erótica puede verse: Rut 2,2.10.13; Est 5,8.

141. Véase Gn 6,6.8 donde ambas emociones aparecen claramente como opuestas.

142. Gn 6,6; 34,7; 45,5; 2Sam 19,3; 1Re 1,6; Neh 8,10.11; Sl 56,6; 78,40; Is 6,10; 54,6; Qo 10,9.

143. Esta dimensión está ausente en Neh 8,10.1 donde el pueblo se aflige por la lectura del libro de la Ley, sin que el narrador precise el motivo. En 2Sam 19,3 es David que llora la muerte de Absalón. Finalmente, en Qo 10,9 es una expresión de dolor físico causado por el trabajo físico, aunque metafóricamente puede/debe aplicarse a las relaciones interpersonales.

144. Esta constatación puede iluminar la discusión sobre el significado político de **אהב** al cual hemos hecho alusión a propósito de la secuencia A1 (ver página 214). El verbo **עצב**-2, por lo demás, no designa nunca las consecuencias de una ruptura política. Esto entrega indirectamente la percepción que David tiene de la relación

La afirmación sobre la conciencia de David en cuanto a un lazo homoerótico entre él y Jonatán merece una puntualización. En lo que va del relato, David se ha mostrado impávido frente a Jonatán y el amor que el narrador atribuye de parte del hijo de Saúl hacia el futuro rey [145]. En este punto del relato, David hace, por primera vez, eco de esta relación. Este grado de reconocimiento de los sentimientos de Jonatán por él se encuentran, empero, en un discurso directo de David y no dichos por el narrador y, por tanto, no podemos atribuirle el mismo crédito. En efecto, David puede simplemente hacer eco de los deseos de Jonatán para crear una complicidad con el deseo de Jonatán [146]. En todo caso, si David reconoce la existencia de este vínculo, lo hace desde el punto de vista de Jonatán [147].

En G1β, luego que la resistencia inicial de Jonatán de paso a una aceptación del mundo interior de David, este último toma largamente la palabra durante 19 líneas. El narrador deja así el espacio para que David planifique un escenario donde Jonatán tiene un rol preciso para probar la reacción de Saúl y, así, probar a su compañero que Saúl verdaderamente quiere asesinarlo. Globalmente, David prevé dos posibles escenarios y programa la actuación de Jonatán en cada caso, aunque, como veremos, Jonatán no toma al pie de la letra las disposiciones de su compañero.

En este punto, se constata un cambio en la manera de actuar de David. Hasta ahora, David no había recurrido a ningún ardid o treta en la forma de relacionarse con Saúl o con algún otro personaje [148]. Pero en este punto de la trama, David asume una impostación distinta de cara a Saúl, echando mano a un ficticio programa de viaje. Probablemente David ha aprendido de la política de corte y se suma en consecuencia a ella. En efecto, hasta el momento, David ha estado vacilando entre las trampas de Saúl y las astucias de sus hijos. Sin lugar a dudas que las cuentas le han favorecido, pero ¿cuánto podrá durar hasta que Saúl no se decida a golpear más fuerte? David parece estar dispuesto, entonces, a tomar un papel más activo en su llegada al trono y, para ello, obtener la

---

con Jonatán: entre ellos hablan tanto de política palaciega como del mundo afectivo que los une.

145. Véase 18,1-4; 19,1. En ambas ocasiones, si bien Jonatán no habla explícitamente de su amor por David —es el narrador que lo indica— él realiza acciones que dan a entender su deseo de conducir a David a una relación más formal, nombrada ésta como בְּרִית en 18,3 (véase el discurso de David a Jonatán en 20,8 y más adelante 23,18).

146. Recuérdese la respuesta ambigua de David a Saúl a propósito de las propuestas de matrimonio con Merab y Mical.

147. 20,3: «tu padre sabe bien que yo encontré gracia a tus ojos».

148. Salvedad hecha sobre las respuestas a las propuestas de matrimonio y a 20,3, sobre su reconocimiento del vínculo homoerótico con Jonatán, aunque en aquellas ocasiones, no vemos nítidamente todas las intensiones de David.

credibilidad de Jonatán aunque sea trucando su agenda es crucial para el asunto político.

En los vv. 5-6 David planifica pensando en aprovechar una instancia festiva para confrontar a Saúl por medio de Jonatán. La ausencia de David debe ser explicada mediante su partida a Belén con ocasión de un sacrificio del clan. La reacción de Saúl podrá ser positiva (v. 7a-b) y la consecuencia para David es ventajosa (v. 7c). Pero Saúl podrá entrar en cólera (v. 7d) y las consecuencias son más complejas. La cólera es signo de la imparable violencia de Saúl que Jonatán no podrá seguir ignorando (v. 7e-f). Tal reacción envuelve consecuencias para el actuar de Jonatán, quien, a juicio de David, debe ajustar su comportamiento a la situación (v. 8). Pero, a pesar del discurso de David, Jonatán intenta tranquilizar a su compañero (v. 9), signo que la resistencia no está totalmente vencida, por lo cual David insiste en la posibilidad de que Saúl responda rudamente (v. 10). En ese momento Jonatán decide un cambio de lugar en el desarrollo del diálogo (v. 11a-c) que David acepta.

El escenario que compone David se basa en la explicación de su ausencia que Jonatán debe dar a su padre cuando éste note la ausencia de David durante la comida de nuevaluna (20,6c-d). Saúl debe oír que David ha ido a Belén, su ciudad, para un sacrificio de su clan; David habría partido rápidamente bajo la autorización de Jonatán. El plan de David prevé que la reacción que Saúl tenga frente este grupo de enunciados será indicativa de la relación entre él y el padre de Jonatán. Dado que David está convencido que Saúl será violento en su respuesta, podemos preguntarnos qué proporciona tanta seguridad a David en que la cólera de Saúl se desatará.

Antes que todo, que el narrador no entregue información que explique la forma en que David actúa a lo largo de estos episodios que venimos analizando, como es habitual en el presente relato, implica que la repuesta a esta pregunta debe encontrarse en el contenido del plan de David. Las palabras que Jonatán debe referir a Saúl contienen elementos que excitarán la hipersensibilidad de Saúl [149]. Según el mismo Fokkelman, la idea de David es resaltar dos elementos: la familia y el desprecio. El primer elemento es muy visible y será resaltado aún más por Jonatán en el momento de comunicar el mensaje. Saúl, además, debería sentir que David le he hecho un desprecio al ausentarse de la comida festiva y partir hacia otra mesa y hacia otra fiesta [150]. Sin perjuicio de lo anterior, estos elementos no actúan de forma aislada. El conjunto de éstos

149. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, págs. 300-301.

150. Fokkelman pretende que Saúl decodifique «Belén» como בֵּית־לָחֶם, casa/lugar del pan (cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 333).

puestos en el contexto más amplio de las escenas que hemos analizado, recuerdan a Saúl su constante e irreversible pérdida de poder. David se escapa de su control y es tal constatación la que desata la agresividad de Saúl durante el relato.

Frente a la propuesta de David, la respuesta de Jonatán pretende tranquilizar a David. Si Saúl quisiera el mal para David, Jonatán lo informaría. La preocupación de David por la comunicación de la información la expresa en 20,10: «¿Quién me contará o qué (si) tu padre te responde duramente?». El hebreo קָשָׁה, que hemos traducido por el adverbio «duramente», puede tener varios sentidos. ¿Prevé David que la respuesta verbal de Saúl será una respuesta negativa, es decir, que reflejará la violencia que piensa ejercer sobre él? ¿O piensa David en una respuesta no verbal de Saúl? En este segundo caso, קָשָׁה designaría una acción violenta y agresiva, cruel, inclusive [151]. Creo que David tiene en mente una respuesta física de Saúl. De hecho, en 20,7d no es evocada una respuesta verbal, sino un estado emocional que puede llevar a la violencia física. Es más, la pregunta de David «¿Quién me contará...?» implica que la respuesta de Saúl puede eclipsar a Jonatán como transmisor de lo que ocurra. En breve, David consideraría posible que Saúl pueda encolerizarse pero, en su planteamiento, el objeto de la cólera puede llegar a ser Jonatán. De esta forma, el escenario planteado por David corre el riesgo de degenerar en una violencia contra él y contra el hijo del rey. Tal como en el caso de las tratativas en vistas al matrimonio (18,18b-c y 23c.d), la locución de David es ambigua. Al parecer, David se alarma por su propio destino en caso de que Saúl las emprenda contra Jonatán. En todo caso, el texto deja entrever con más claridad esta posibilidad que una preocupación por el bienestar de Jonatán: «¿Qué será de ti si tu padre reacciona duramente?».

18.11. G2: 20,11d-24a

Traducción literal

20[11d]Y ambos salieron al campo.	וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם הַשָּׂדֶה	11d
[12]Jonatán dijo a David:	וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן אֶל־דָּוִד	12
¡YHWH Dios de Israel!*	יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	
Que sondearé a mi padre como a esta ahora*	כִּי־אֲחַקֹּר אֶת־אָבִי כָּעֵת	c
mañana y pasado mañana.	מָחָר הַשִּׁלְשִׁית	÷
¡Mira! hay bien hacia David,*	וְהִנֵּה־טוֹב אֶל־דָּוִד	
por lo que, entonces, no te enviaré*	וְלֹא־אָז אֶשְׁלַח אֵלֶיךָ	e

151. En hebreo, **ענה** puede tener este sentido, como en castellano «respuesta» puede tenerlo también. Véase 1Re 18,24 (Dios responde con fuego); Sl 65,6 (Dios responde con portentos). No hay ningún caso atestiguado donde nuestro sintagma indique una *acción violenta*, pero tal posibilidad existe.

y no descubriré tu oído.*	וְגָלִיתִי אֶת־אָזְנֶךָ	
[13]¡Que así haga YHWH a Jonatán y así agregue!	כֹּה־יַעֲשֶׂה יְהוָה לִיהוֹנָתָן וְכֹה יֹסִיף	13
Es así, si él [YHWH]	כִּי־יִיטַב	
tendrá como bien el mal de mi padre hacia ti*	אֶל־אָבִי אֶת־הָרָעָה עָלֶיךָ	÷
descubriré tu oído	וְגָלִתִי אֶת־אָזְנֶךָ	*c*
y te dejaré ir	וְשִׁלַּחְתִּיךָ	
y te irás en paz	וְהָלַכְתָּ לְשָׁלוֹם	*e*
y (de manera) que YHWH sea contigo	וְיִהִי יְהוָה עִמָּךְ	
como ha sido con mi padre.	כַּאֲשֶׁר הָיָה עִם־אָבִי	*g*
[14]Y entonces, si aún estoy vivo,	וְלֹא אִם־עוֹדֶנִּי חָי	14
ojalá pudieras mostrar conmigo	וְלֹא־תַעֲשֶׂה עִמָּדִי	
la fidelidad de YHWH*	חֶסֶד יְהוָה	÷
Pero si muriere,	וְלֹא אָמוּת	*c*
[15]no quites tu fidelidad	וְלֹא־תַכְרִת אֶת־חַסְדְּךָ	15
para con mi casa jamás.	מֵעִם בֵּיתִי עַד־עוֹלָם	÷
Y en efecto cuando YHWH quite*	וְלָא בְּהַכְרֹת יְהוָה	
a los enemigos de David,	אֶת־אֹיְבֵי דָוִד	÷
cada uno de sobre la faz de la tierra,	אִישׁ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה	*c*
[16]como Jonatán ha sellado un pacto	וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן	16
con la casa de David,	עִם־בֵּית דָּוִד	÷
YHWH buscará (cuentas)	וּבִקֵּשׁ יְהוָה	
de la mano de los enemigos de David.	מִיַּד אֹיְבֵי דָוִד	÷
[17]Y Jonatán insistió	וַיּוֹסֶף יְהוֹנָתָן	17
en hacer jurar a David en su amor a él	לְהַשְׁבִּיעַ אֶת־דָּוִד בְּאַהֲבָתוֹ אֹתוֹ	÷
porque (como) el amor de su vida lo amaba.	כִּי־אַהֲבַת נַפְשׁוֹ אֲהֵבוֹ	↑
[18]Jonatán le dijo:	וַיֹּאמֶר־לוֹ יְהוֹנָתָן	18
Mañana es nuevaluna	מָחָר חֹדֶשׁ	
tú serás echado de menos*	וְנִפְקַדְתָּ	*c*
porque faltará tu puesto*	כִּי יִפָּקֵד מוֹשָׁבֶךָ	
[19]Al tercero, desciende rápidamente,*	וְשִׁלַּשְׁתָּ תֵּרֵד מְאֹד	19
ven hacia el lugar	וּבָאתָ אֶל־הַמָּקוֹם	
donde te habías escondido el día de suceso	אֲשֶׁר־נִסְתַּרְתָּ שָּׁם בְּיוֹם הַמַּעֲשֶׂה	*c*
y siéntate cerca de la piedra Azel.	וְיָשַׁבְתָּ אֵצֶל הָאֶבֶן הָאָזֶל	
[20]Yo, tres flechas de esa parte tiraré,	וַאֲנִי שְׁלֹשֶׁת הַחִצִּים צֵדָּה אוֹרֶה	20
como apuntando al blanco.	לְשַׁלַּח־לִי לְמַטָּרָה	÷
[21]Y mira, yo enviaré al muchacho:	וְהִנֵּה אֶשְׁלַח אֶת־הַנַּעַר	21
Ve,	לֵךְ	
encuentra las flechas	מְצָא אֶת־הַחִצִּים	*c*
Si digo al muchacho:*	אִם־אָמֹר אֹמַר לַנַּעַר	
Mira, las fechas están de ti a aquí,	הִנֵּה הַחִצִּים מִמְּךָ וָהֵנָּה	*e*
tómala,	קָחֵנּוּ	
tú puedes venir,	וָבֹאָה	*g*
porque hay paz para ti;	כִּי־שָׁלוֹם לְךָ	
ningún problema;	וְאֵין דָּבָר	*i*
¡Vive YHWH!	חַי־יְהוָה	
[22]Pero si dijiera al chico:	וְאִם־כֹּה אֹמַר לָעֶלֶם	22
Mira, las fechas de ti hacia delante,	הִנֵּה הַחִצִּים מִמְּךָ וָהָלְאָה	
ve,	לֵךְ	*c*
porque te deja ir YHWH.	כִּי שִׁלַּחֲךָ יְהוָה	

[23]En cuanto a la palabra que nos hemos dicho yo y tú, וְהַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְנוּ אֲנִי וָאָתָּה 23
mira, YHWH está entre yo y tú hasta siempre. הִנֵּה יְהוָה בֵּינִי וּבֵינְךָ עַד־עוֹלָם
[24]David se escondió en el campo. וַיִּסָּתֵר דָּוִד בַּשָּׂדֶה 24

Notas a la traducción

20,12b Fórmula de juramento. Aunque no atestiguada como tal, parece ser una forma abreviada, según BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. 1*, pág. 196.

20,12c La partícula כִּי es usada acá en sentido enfático. Véase WÉNIN, «Le discours de Jonathan à David (1 S 20,12-16) et autres notes (2,20; 9,24; 15,9)», pág. 7. También puede verse WALTKE y O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §39.3.4 y ARNOLD y CHOI, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, pág. 153.

20,12d Además de los argumentos aportados por WÉNIN, «Le discours de Jonathan à David (1 S 20,12-16) et autres notes (2,20; 9,24; 15,9)», págs. 8-9, véase NICCACCI, *Sintaxis del hebreo bíblico*, §68, que ha puesto de relieve que la partícula הִנֵּה en el discurso, tiene la función de «[i]ntroducir un hecho presente, pasado, o bien una circunstancia que tenga una relevancia especial con respecto al momento actual de la comunicación». NICCACCI proporciona varios ejemplos donde la misma información es entregada con o sin esta partícula. 2Sam 19,1-2 es un buen ejemplo de esto. En nuestro texto, la partícula realza la información entregada con el fin de colocarla en un lugar visible y constatable. En la traducción, «¡mira!» intenta traducir este matiz.

20,12e Construcción sintética que puede traducirse «enviaré (a alguien) a informar».

20,12f וְגָלִיתִי En el discurso la construcción weQatal continua una construcción precedente; véase NICCACCI, *Sintaxis del hebreo bíblico*, §57.

20,12f אֶת־אָזְנֶךָ Es decir, lo informará abiertamente.

20,13b Sobre el sentido ingresivo del Hiffil véase ARNOLD y CHOI, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, pág. 51. Un sentido similar, también con un verbo de expresión del mundo emocional positivo, se encuentra en Is 40,2, que hemos tratado a propósito de la raíz רצה (ver el apartado 9.3, en la página 88).

20,14b Sobre el sintagma עשׂה חֶסֶד, véase la nota a la traducción de 20,8 en la página 260.

20,15b Sobre la partícula enfática ל, véase, además de la bibliografía citada por WÉNIN, «Le discours de Jonathan à David (1 S 20,12-16) et autres notes (2,20; 9,24; 15,9)», 15 n.54, WALTKE y O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §11.2.10i, con más bibliografía. La scripta plena es posible según HUEHNERGARD, «Asseverative *la and Hypothetical *lu/law in Semitic», 571 n.18 y 590 n.18, aunque no se pronuncia categóricamente sino en un texto bíblico: 2Re 5,26. Por su parte, DAHOOD, *Psalms, vol. 3*, pág. 406 la propone para el Sl 101,5 (donde, según Dahood la confusión con la partícula negativa לא se verifica).

20,18c-d El verbo פקד aparece en Qal y Nifal en nuestros episodios. En el v. 18 aparece en dos ocasiones en Nifal. En 18c es David el sujeto del verbo, será él quién será echado de menos, la razón de ello es que el puesto de David (מוֹשָׁב) estará vacío. El relato coloca de relieve la ausencia de David a los ojos de Saúl.

20,19a BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. 1* cita, en apoyo al TM, Jr 2,26 (verbo de movimiento + מאד = movimiento rápido). De

forma análoga Dhorme, *La Bible – L'Ancien Testament* traduce «tu attendras le troisième jour, tu descendras vite et tu arriveras à . . . ». Por su parte, Tsumura, *The First Book of Samuel* sugiere que por *brachylogy*, la sentencia deba ser traducida como: «And you shall wait three days / and come after dark». Según este autor, «the sun», sería omitido por *brachylogy*, por tanto es posible traducir, completando, «let her (the sun) go down well on the working day to the place where you hid yourself and stay near the stone Ezel».

20,21d Según Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §123g la construcción infinitivo absoluto seguido de imperfecto en frase condicional introducida con אם expresa un matiz del tipo «por una parte. . . por otra parte». Esta oposición la logra el texto introduciendo esta posibilidad en el primer miembro, la más probable para la convicción de Jonatán. El camino alternativo es indicado en el v. 22a. En nuestra traducción empleamos la frase condicional con indicativo para plantear la opción más posible (21b) y el subjuntivo para la opción más alejada del espíritu y del deseo de Jonatán (22a).

Análisis narrativo

La secuencia que comprende 20,11d-24a es complicada desde el punto de vista textual [152].

La secuencia G2 puede dividirse en dos partes. Ambas sitúan a los personajes en el campo, pero difieren en el tema que abordan. En la primera, G2α (vv. 11d-17), Jonatán se proyecta a un futuro distante. En la segunda parte, G2β (vv. 18-24a), Jonatán retoma el tema de la nuevaluna e inventa una estrategia de encuentro con David basada en un código particular que acuerdan en ese momento: la enigmática escena de las flechas.

G2α conviene analizarla en su estructura argumentativa, porque el narrador toma distancia para dejar la palabra a Jonatán en un espacio de 20 líneas. El narrador no hace más que indicar el espacio, introducir el discurso y terminar con una indicación sobre el amor que se tienen, indicación que puede ser vista también como una transición a G2β.

Los vv. 11d-12a sitúan la escena en el campo. Enseguida Jonatán aporta solemnidad a su discurso iniciándolo con un juramento (v. 12b). Esta primera parte contiene dos informaciones para David. En primer lugar, Jonatán se ocupará de sondear a su padre (v. 12c) para poder asegurar a David que Saúl le es bienintencionado (v. 12d). En segundo lugar, y como consecuencia de lo primero, David no será contactado por Jonatán (v. 12e-f). En el fondo, Jonatán no logra convencerse de las aprensiones de David respecto de su padre. Después de todo, en la escena D (19,1-7) Jonatán ha recibido una confirmación formal de parte de su padre de que nada hará en contra de David.

En el versículo siguiente, Jonatán afirma que avisará en secreto a David en el caso que, como lo piensa su amigo, Saúl tenga algo en su

152. Sobre los puntos específicos, véanse las notas a la traducción.

contra (v. 13c). En el v. 13b, Jonatán deja entrever que es YHWH quien causa esta predisposition al mal de Saúl por David [153], lo que no es para nada alejado del conflicto de fondo del relato [154]. Jonatán se colocará de la parte de David, dejándolo partir y deseando que YHWH esté con él como con su padre. Se trata del deseo explícito por parte de Jonatán de la llegada al trono de David. Si tal deseo estaba presente de forma implícita en 18,3-4 cuando Jonatán sella un pacto con David y le da sus vestimentas, ahora llega a ser una formulación explícita.

Jonatán se sitúa en el caso de que David esté en el trono de Israel (v. 14a-b). En este caso, pide a David un comportamiento basado en el חֶסֶד יהוה una apelación a la solidaridad y la fidelidad que se deben en base al pacto sellado entre ellos. Este comportamiento es exigido también si Jonatán no sobrevive (vv. 14c-16b). La muerte de Jonatán no debe impedir que el rey trate con bondad su casa. Jonatán pide, de esta forma, colocar un límite a la violencia potencial de David cuando ejerza como rey de Israel al frente de una nueva casa; David debe seguir tratando con חֶסֶד a los descendientes de la casa de Jonatán. Esta limitación de la violencia y de la venganza se exige en virtud de un pacto sellado entre él y David. En virtud de éste, cuando YHWH las emprenda contra los enemigos de David, Jonatán espera salir indemne.

El último versículo de esta parte (v. 17) devuelve la voz al narrador. Según el TM, Jonatán hace *nuevamente* jurar a David mientras que en la LXX es Jonatán que jura [155]. En realidad, no hay razón de peso para rechazar el TM. En efecto, éste puede mantenerse sin necesariamente

153. WÉNIN traduce: «s'il [YHWH] a disposé comme bien chez mon père le mal à ton égard» («Le discours de Jonathan à David (1 S 20,12-16) et autres notes (2,20; 9,24; 15,9)», 7 y 11).

154. Lo que GUNN escribe a propósito del espíritu de YHWH puede perfectamente aplicarse al conjunto de la historia: «Yahweh functions as Fate itself, as the "dark destiny" which holds away over the king» (GUNN, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*, pág. 30).

155. Según DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, pág. 166 el hecho que Jonatán haga jurar a David no concuerda con el contexto precedente. Para el autor, el intenso y emocional discurso de Jonatán en los vv. 14-16 no puede terminar con esta acción; sería Jonatán que *repite* el juramento de 1Sam 19,13. En la misma línea había ido SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, pág. 189 para quien el amor de Jonatán no es razón para hacer jurar a David. El sentido del juramento, según este último autor, es asegurar a David que no lo traicionará junto con su padre (este autor lee el juramento ya desde el v. 12). Por su parte, MCCARTER, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, pág. 342 es de la idea de leer אהב como expresión de lealtad política y el juramento es una expresión de su «political loyalty to David». Desde ahí, la lectura de la LXX se hace más tentadora: KLEIN, *1 Samuel*, pág. 203 va directamente a ella. Al contrario, la lectura masorética es retenida por STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*, pág. 376 y por TSUMURA, *The First Book of Samuel*, pág. 507; para este último, el amor de Jonatán es más personal que político, mientras que para el anterior, no hay razones suficientes para preferir el griego al TM.

afirmar la existencia de un juramento por parte de David. El sentido causativo del **שׁבע** no es el único posible. Sabiendo que la taxonomía de sentidos del Hifil hebreo es amplia y complicada, no sería imposible entender el uso de la forma verbal en nuestro texto como un Hifil modal con el matiz de solicitud o permisión [156], y ver en la acción de Jonatán un *intento* de hacer jurar a David. Jonatán puede estar decidido a provocar de David una respuesta al pacto sellado en el momento del primer encuentro (18,1.3-4).

Además, en 1Sam 20,3a, el discurso de David ha sido introducido por el narrador mediante el mismo verbo **שׁבע** [157], y este intento de Jonatán podría relacionarse con ésas palabras de David. En todo caso, aquellas tampoco reflejan reciprocidad de la parte de David: «yo he encontrado gracia a tus ojos», dice David, casi como transpasando la responsabilidad al hijo de Saúl.

G2β 18-24a narra la planificación de una misteriosa escena entre Jonatán y David. En caso que durante la cena de nuevaluna todo transcurra de forma pacífica, Jonatán llegará al escondite de David con una persona. David deberá reaccionar de distinta forma dependiendo de las palabras que Jonatán dirija a su acompañante:

v. 21d	נַעַר	הִנֵּה הַחִצִּים מִמְּךָ וָהֵנָּה קָחֶנּוּ	David puede venir
v. 22a	עָלֶם	הִנֵּה הַחִצִּים מִמְּךָ וָהָלְאָה	David debe partir

Es opinión corriente entre los autores considerar que lo que está en juego en este episodio es la comunicación del resultado de la puesta en escena de G1β [158]. Dado que, en el peor de los casos, David estaría en peligro, sería conveniente ser precavidos e inventar una estrategia

156. Cf. Waltke y O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §27.5b.

157. Para ciertos críticos, es imposible ver esta relación porque el v. 17 pertenece sea a un redactor distinto al v. 3 (un redactor a cargo de los vv. 4-17) sea porque los vv. 11-17 son un inciso que interrumpe el hilo principal de la narración (Cf. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, pág. 188; también Dhorme, *Les livres de Samuel*, págs. 191-192). Para Vermeylen, la diferencia textual entre el TM y los LXX corresponde a un problema de la historia de la redacción. Para él, originalmente, sería Jonatán quien se compromete con David y el v. 13 comunica el contenido de tal compromiso. Un redactor deuteronomista había alterado la frase pensando un compromiso mutuo de David y Jonatán, lo que es ciertamente el caso en la forma en que encontramos hoy el texto (*La loi du plus fort*, págs. 123-124). Para Fokkelman, Jonatán da un paso adelante en su fundamentación del pacto que mantiene con David. Ahora, el hijo del rey basa el pacto en el amor que existe entre los dos héroes (cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 316).

158. Así McCarter, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, pág. 344: «Jonathan ... will signal him in a sham archery session as

de comunicación secreta, reza la lógica que interpreta acá un mensaje codificado sobre la reacción de Saúl. Pero esta interpretación se estrella con dos problemas.

El primer problema dice relación con la compatibilidad de esta planificación de la comunicación secreta y con el hecho que, en la puesta en práctica del proceso, David y Jonatán dialogan cara a cara (20,41-42) [159].

El segundo problema dice relación con la forma en la cual una comunicación de tal importancia estaría configurada. Si la advertencia que Jonatán debe transmitir a David es tan crucial, no parece plausible que la diferencia fonética de las instrucciones dadas al acompañante de Jonatán sea así de sutil. En efecto, de las 14 sílabas que tiene la frase primera, 9 son idénticas. Frente a esta situación, es posible que en la escena el sonido juegue un papel secundario y que sea la visión lo que realmente haga la diferencia [160]. Volveremos sobre la interpretación conjunta de esta escena y de su puerta en marcha al momento de analizar la secuencia correspondiente a esta última (G4) [161].

En esta parte del relato, Jonatán planifica el escenario mientras David tiene un rol pasivo, como en la escena D, cuando Jonatán le da cita al lado de su padre para que sea testigo de la mediación que efectuará para evitar su muerte. Como en aquella escena, Jonatán continúa confiando en la palabra de su padre o en una respuesta positiva para David de su parte. La secuencia se cierra con una referencia de Jonatán a un intercambio de palabra (v.23) que habría ocurrido entre ellos dos. El lector no tiene información de la reciprocidad que Jonatán pretende tener con David. Si bien es posible que el narrador oculte esa información al lector, creo más bien que tal reciprocidad, hasta ahora, no ha existido entre los compañeros y que Jonatán intenta crearla.

---

soon as he learns his father's mind». Tsumura, *The First Book of Samuel*, pág. 523, señala sin exclusión el carácter informativo y la expresión emocional de la escena.

159. Fokkelman observa con perspicacia que el secreto no puede formar parte de las motivaciones del plan ya que Jonatán pretende lanzar las flechas y llevar al joven consigo aún cuando Saúl reaccione de forma positiva, en cuyo caso el ningún secreto sería necesario (cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 323). Desde un punto de vista histórico-crítico, este problema no existe, puesto que la secuencia de las flechas y el encuentro cara a cara pertenecen a dos momentos distintos de la historia de la redacción: véase Hertzberg, *I & II Samuel. A Commentary*, págs. 176-177; y recientemente McKenzie, *King David. A Biography*, pág. 83.

160. Fokkelman da también importancia a este punto, indicando que es el gesto de lanzamiento de flechas más la posición del esclavo en la escena que indica a David el contenido del mensaje (cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, págs. 323-324).

161. Más adelante, en la página 278.

18.12. G3: 20,24b-34

Traducción literal

20[24b]Y fue la nuevaluna,	וַיְהִי הַחֹדֶשׁ	24b
y el rey se sentó a la comida para comer.	וַיֵּשֶׁב הַמֶּלֶךְ אֶל־הַלֶּחֶם לֶאֱכוֹל	
[25]El rey se sentó en su puesto, como de vez en vez,	וַיֵּשֶׁב הַמֶּלֶךְ עַל־מוֹשָׁבוֹ כְּפַעַם בְּפַעַם	25
en el puesto de la pared.	÷ אֶל־מוֹשַׁב הַקִּיר	
Jonatán se puso de pie	וַיָּקָם יְהוֹנָתָן	
y Abner se sentó al lado de Saúl	וַיֵּשֶׁב אַבְנֵר מִצַּד שָׁאוּל	c
y quedó vacío el lugar de David.	וַיִּפָּקֵד מְקוֹם דָּוִד	
[26]Pero Saúl no habló nada en ese día	וְלֹא־דִבֶּר שָׁאוּל מְאוּמָה בַּיּוֹם הַהוּא	26
porque se había dicho:	↑ כִּי אָמַר	
Es un accidente,	מִקְרֶה הוּא	c
él ya no está puro.	בִּלְתִּי טָהוֹר הוּא	
Sí, no está puro.	כִּי־לֹא טָהוֹר	e
[27]Y al día siguiente, el segundo de la nuevaluna	וַיְהִי מִמָּחֳרַת הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי	27
quedó vacío el lugar de David.	וַיִּפָּקֵד מְקוֹם דָּוִד	
Saúl dijo a Jonatán, su hijo:	וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל־יְהוֹנָתָן בְּנוֹ	c
¿Por qué motivo no ha venido el hijo de Yisay	מַדּוּעַ לֹא־בָא בֶן־יִשַׁי	
tampoco ayer, tampoco hoy a la comida?	÷ גַּם־תְּמוֹל גַּם־הַיּוֹם אֶל־הַלָּחֶם	
[28]Jonatán respondió a Saúl:	וַיַּעַן יְהוֹנָתָן אֶת־שָׁאוּל	28
David me pidió insistentemente (ir) hasta Belén.	נִשְׁאֹל נִשְׁאַל דָּוִד מֵעִמָּדִי עַד־בֵּית לָחֶם	
[29]Él dijo:	וַיֹּאמֶר	29
Déjame ir, por favor,	שַׁלְּחֵנִי נָא	
porque un sacrificio de clan	כִּי זֶבַח מִשְׁפָּחָה	c
hay para nosotros en la ciudad.	÷ לָנוּ בָּעִיר	
Él me lo ordenó, mi hermano.	וְהוּא צִוָּה־לִי אָחִי	
Y ahora, si he encontrado gracia a tus ojos,	וְעַתָּה אִם־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ	e
permíteme librarme, por favor,	אִמָּלְטָה נָּא	
para ver a mis hermanos.	וְאֶרְאֶה אֶת־אֶחָי	g
Por ello, no ha venido a la mesa del rey.	עַל־כֵּן לֹא־בָא אֶל־שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ	
[30]Se encendió la nariz de Saúl contra Jonatán	וַיִּחַר־אַף שָׁאוּל בִּיהוֹנָתָן	30
y le dijo:	וַיֹּאמֶר לוֹ	
¡Hijo de perversa hasta la rebeldía!	בֶּן־נַעֲוַת הַמֹּרְדוּת	c
Acaso no sé	הֲלוֹא יָדַעְתִּי	
que escoges el hijo de Yisay para tu vergüenza	כִּי־בֹחֵר אַתָּה לְבֶן־יִשַׁי לְבָשְׁתְּךָ	e
y para la vergüenza de la desnudez de tu madre.	וּלְבֹשֶׁת עֶרְוַת אִמֶּךָ	
[31]Porque todos los días	כִּי כָל־הַיָּמִים	31
que el hijo de Yisay viva sobre la tierra	÷ אֲשֶׁר בֶּן־יִשַׁי חַי עַל־הָאֲדָמָה	
no estará firme tú, ni tu reinado.	לֹא תִכּוֹן אַתָּה וּמַלְכוּתֶךָ	
Y ahora, envía	וְעַתָּה שְׁלַח	c
y préndelo hacia mí,	וְקַח אֹתוֹ אֵלַי	
porque él es hijo de muerte.	כִּי בֶן־מָוֶת הוּא	e
[32]Jonatán respondió a Saúl su padre.	וַיַּעַן יְהוֹנָתָן אֶת־שָׁאוּל אָבִיו	32
Le dijo:	וַיֹּאמֶר אֵלָיו	
¿Por qué será ejecutado?	לָמָּה יוּמָת	c
¿Qué ha hecho?	מֶה עָשָׂה	
[33]Saúl lanzó la lanza contra él para golpearlo.	וַיָּטֶל שָׁאוּל אֶת־הַחֲנִית עָלָיו לְהַכֹּתוֹ	33

Y Jonatán supo	וַיֵּדַע יְהוֹנָתָן
que aquello estaba completo de parte de su padre,	↑ [c] כִּי־כָלָה הִיא מֵעִם אָבִיו
de hacer morir a David.	÷ לְהָמִית אֶת־דָּוִד
[34]Jonatán se levantó de la mesa con ardiente nariz	[34] וַיָּקָם יְהוֹנָתָן מֵעִם הַשֻּׁלְחָן בָּחֳרִי־אָף
y no comió alimento el segundo día de nuevaluna,	וְלֹא־אָכַל בְּיוֹם־הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לֶחֶם
porque estaba afligido por David	↑ [c] כִּי נֶעְצַב אֶל־דָּוִד
porque lo había humillado a él su padre.	↑ כִּי הִכְלְמוֹ אָבִיו

Notas a la traducción

20,25b Es posible, según Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. 1*, que pueda corregirse el verbo **קום**, «levantarse» por **קדם** Piel «estar en frente». el TM deja a Jonatán de pie, mientras que la LXX lo sienta al frente de Saúl usando προφθάνω que traduce 15 veces el piel de **קדם**.

Análisis narrativo

La etapa de planificación de las flechas da paso a la acción previamente planificada por David (vv. 5-8) y retomada por Jonatán (v. 18): la puesta en escena de la comida de nuevaluna (vv. 24b-34). En este punto, nos interesa analizar dos elementos: la explicación de la ausencia de David dada por Jonatán a su padre y la reacción de Saúl frente a esa explicación.

Los primeros versos de la secuencia (vv. 24b-26) corresponden al preámbulo del conflicto. El narrador aumenta la tensión narrativa gracias a la disposición de los cuerpos en la escena. Saúl *sentado* hacia la *pared* recuerdan al lector dos escenas de violencia contra David [162]. Jonatán se mantiene de pie en la escena en señal confrontación o de impaciencia [163]. El narrador cambia de dirección a pesar que Saúl constata la ausencia de David en la cena. Este retraso en el ritmo narrativo entraña una pregunta en el lector: tal vez Jonatán obtendrá nuevamente una respuesta positiva de Saúl y David podrá volver en paz y en seguridad a la corte.

La situación no pasa de la misma forma al día siguiente. El narrador se ahorra la disposición de los asistentes y Saúl esta vez sí pregunta por la ausencia repetitiva del *hijo de Yisay*. Saúl se refiere a David de forma oblicua, hablando de él sin nombrarlo, haciendo notar la distancia que hay entre él y David, fijándolo a su punto de partida. De esta forma, el lector constata que Saúl no ha cambiado su actitud negativa contra David lo que conlleva un aumento de la tensión narrativa.

162. Dos veces intenta Saúl clavar a David contra la pared: 18,11c y 19,10a. En esta última escena, además, Saúl se encuentra sentado (19,9b).

163. Si se prefiriera la enmendación en base a la LXX, que deja a Jonatán sentado al frente, la situación no cambia ya que el verbo en cuestión —**קדם** Piel— puede expresar, en el ámbito militar, la presencia hostil del enemigo (véase 2Sam 22,19, por ejemplo), al igual que el verbo **קום**, por lo demás.

La respuesta de Jonatán a la pregunta amerita un análisis algo más detallado.

Palabras de Jonatán (29b-g)	**Plan de David(6c-d)**
me pidió con insistencia (ir) hasta Belén	me pidió con insistencia
déjame ir, por favor	correr
porque hay un sacrificio de clan para nosotros	un sacrificio de los dias para todo el clan
en la ciudad	a Belén su ciudad
mi hermano me lo ordenó	
si he encontrado gracia a tus ojos	
permíteme librarme, por favor	
para ver a mis hermanos	

Cuadro 18.23: Plan de David y su ejecución por Jonatán.

La intervención de Jonatán no deja de sorprender al lector ya que los cambios saltan a la vista incluso en una primera lectura. Jonatán imprime una tonalidad diferente al programa que David había propuesto. El discurso del hijo del rey tiene cambios, supresiones y adiciones. El discurso de Jonatán cambia el acento algo impersonal de la visita de David «para todo el clan» por un tono de cercanía familiar: «para nosotros», entrando en relación con la mención que Saúl hace de David: «hijo de Yisay». La indeterminación del sacrificio va en la misma línea [164].

Plan	v. 6d	el sacrificio de los días es allá para todo el clan
Ejecución	v. 29c	un sacrificio de clan hay para nosotros en la ciudad

Cuadro 18.24: Plan de David y su ejecución por Jonatán: el sacrificio.

La forma en que Jonatán describe a Saúl el movimiento de David es diferente. En el plan de David, éste iría a Belén en un movimiento ágil (לָרוּץ). Jonatán, por su parte, explica a su padre que David le ha pedido dejarlo partir (שׁלח Piel) a Belén y escaparse (מלט Nifal) para encontrar a sus hermanos. Según lo que Saúl oye de su hijo, es claro que Jonatán está ayudado a David a evadirse nuevamente. El vocabulario utilizado por Jonatán es idéntico al empleado por Saúl cuando interpela a Mical por la escapatoria de David: «¿Por qué me has engañado así? Dejaste ir (שׁלח Piel) a mi enemigo y él se libró (מלט Nifal)». De esta forma, Saúl

164. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, págs. 331-332.

piensa que se enfrenta a una nueva traición por parte de uno de sus hijos, lo que desata su cólera [165].

Pero son las adiciones las más numerosas e importantes, a saber:

- El hermano ordena este desplazamiento.
- Jonatán deja partir a David porque éste ha encontrado gracia a sus ojos.
- Agrega en dos ocasiones la partícula נָא, lo que transmite una cierta idea de la relación entre David y Jonatán: Jonatán habría interpuesto una resistencia a la partida de David, frente a la cual David habría tenido que insistir con particular cuidado.
- El desplazamiento es caracterizado como liberación.
- Las palabras de Jonatán mencionan dos veces a los hermanos de David, mientras que en la planificación de David estaban completamente ausentes. Así, el desplazamiento es presentado con la finalidad de ver a los hermanos.

Jonatán remodela el discurso de David dándole, en síntesis, un matiz personal y familiar. Al mismo tiempo, Jonatán presenta el desplazamiento ficticio de David como un escape, lo que Saúl interpreta como una nueva traición por parte de uno de sus hijos. El narrador no dice nada sobre las motivaciones que Jonatán tendría para interpretar de esta forma el escenario propuesto por David. Si bien la actitud de Jonatán es intrigante, es posible seguir el camino trazado por Fokkelman en este punto. Para él se trata de un lapsus por el cual Jonatán «crystallize completely out and rubbing salt in the king's wounds» [166].

Lo cierto es que la reacción de Saúl es de irritación y violencia. ¿Por qué esta rabia? El narrador no lo dice, pero no sorprende, ya que su carácter explosivo se ha manifestado con anterioridad contra David. Al inicio de nuestro recorrido Saúl aparecía preocupado por la paternidad de David. Ése y otros elementos como la colocación estratégica de David, permitieron levantar la hipótesis de la voluntad de control de Saúl sobre su familia. David era visto por Saúl como el substituto del díscolo Jonatán. Si bien en otros momentos de la trama la rabia de Saúl se ha dirigido hacia David, en este caso se orienta contra Jonatán. Él es quien encarna a David en ese momento y en su discurso nada deja suponer

165. Ya Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, págs. 332-334 señalaba que la explosión emocional de Saúl se debía, entre otros, a estas dos sentencias claves.

166. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 333.

que él toma distancia de la soltura con que David se toma su rol de hijo obediente. Estas dos palabras no están cargadas del mejor significado para Saúl, como hemos visto más arriba. Al margen del diálogo Saúl-Mical en cuestión, el verbo **מלט** aparece en 5 ocasiones en aquel episodio siempre con David como sujeto. En conclusión, Saúl ve que David se escapa nuevamente y bajo la colaboración activa y decidida de otro de sus hijos.

A este argumento habría que agregar el destino y la motivación que Jonatán presenta para el desplazamiento de David. El hecho que él vaya a Belén, a su lugar de origen, dice al rey que el hijo de Yisay no está al alcance del rey. Es más, en lugar de estar con él en la celebración de la nuevaluna, una orden de su hermano lo ha arrancado de su dominio de poder. La treta de David, modelada por Jonatán, hace creer a Saúl que David tiene una familia a la cual recurrir en busca de apoyo, pese a que en realidad está oculto y solitario. Por otra parte, la partida virtual de David coloca un límite al ejercicio del poder de Saúl toda vez que Saúl había desautorizado explícitamente este movimiento en 18,2b. La permisión de Jonatán, entonces, choca directamente con la voluntad de su padre.

La reacción que Saúl tiene contra Jonatán muestra la cara oculta del rey. Aquello que no ha podido verbalizar durante la trama desde que David aparece como competencia en el poder. Saúl está preocupado por el acceso al trono de sus descendientes. Esto lo coloca explícitamente en una posición de rebeldía de cara a YHWH. Saúl pretende torcer la mano al fracaso que significa ser rechazado como rey de Israel (1Sam 13,13) [167] y actúa conforme a su propia desesperación intentando matar a Jonatán en lugar de David porque aquel se ha convertido en un aliado de su enemigo. Así, Saúl dispara su lanza contra Jonatán, sin que el narrador intervenga con su «**רוּחַ רָעָה**», como en 18,10b y 19,9a. Así, el narrador da su interpretación del origen de la violencia de Saúl, la pérdida constante y sin retorno del poder.

La reacción de Jonatán hace eco parcial de las palabras de David en G1 (20,1d-e). Jonatán no logra articular todo su discurso cuando Saúl intenta golpearlo con su lanza. La conciencia de Jonatán se aclara frente a la reacción de su padre y de esta forma llega al mismo nivel de conocimiento que David y que el lector: Saúl ha ya decidido la muerte para David. De esta forma, un ciclo se completa en el juego narrativo porque lo que David había intentado que decir a Jonatán en 20,1f y 20,3j y qué éste no había aceptado (20,2).

167. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 335 habla de la penuria que ejerce sobre Saúl el conflicto con Samuel desatado a propósito de 1Sam 13,13.

La misma reacción emocional que Saúl acompaña a Jonatán: *la nariz ardiente*, sin que eso impida que el comportamiento de cada personaje sea totalmente desemejante. Pero aquello que es diferente entre padre e hijo no es únicamente un comportamiento frente a una emoción similar. Saúl ve rivalidad ahí donde Jonatán experimenta amor; Saúl lee enemistad ahí donde Jonatán ve placer y fidelidad. En el fondo, para Jonatán el deseo profundo por David no corre a contracorriente de los deseos de YHWH mientras que para Saúl, su voluntad de mantener la monarquía en sus manos se confunde con su placer en el ejercicio dominante del poder.

18.13. G4: 20,35-21,1

Traducción literal

20[35]En la mañana,	[35] וַיְהִי בַבֹּקֶר
Jonatán salió al campo para la cita de David.	וַיֵּצֵא יְהוֹנָתָן הַשָּׂדֶה לְמוֹעֵד דָּוִד
Un muchacho pequeño estaba con él.	↑ [c] וְנַעַר קָטֹן עִמּוֹ
[36]Dijo al muchacho:	[36] וַיֹּאמֶר לְנַעֲרוֹ
¡Corre!,	רֻץ
encuentra, por favor, las fechas que yo tiro.	[c] מְצָא נָא אֶת־הַחִצִּים אֲשֶׁר אֲנֹכִי מוֹרֶה
Y mientras el muchacho corría,	↑ הַנַּעַר רָץ
él tiraba la fecha para sobrepasarlo.	↑ [e] וְהוּא־יָרָה הַחֵצִי לְהַעֲבְרוֹ
[37]El muchacho vino al lugar de la flecha	[37] וַיָּבֹא הַנַּעַר עַד־מְקוֹם הַחֵצִי
que Jonatán había tirado.	↑ אֲשֶׁר יָרָה יְהוֹנָתָן
Jonatán gritó detrás del muchacho.	[c] וַיִּקְרָא יְהוֹנָתָן אַחֲרֵי הַנַּעַר
Dijo:	וַיֹּאמֶר
¿No está la fecha hacia delante de ti?	[e] הֲלוֹא הַחֵצִי מִמְּךָ וָהָלְאָה
[38]Jonatán gritó detrás del muchacho:	[38] וַיִּקְרָא יְהוֹנָתָן אַחֲרֵי הַנַּעַר
Rápido, apresúrate,	מְהֵרָה חוּשָׁה
no te quedes parado.	[c] אַל־תַּעֲמֹד
El muchacho de Jonatán recogió las fechas	וַיְלַקֵּט נַעַר יְהוֹנָתָן אֶת־הַחִצִּים
y vino hacia su señor.	[e] וַיָּבֹא אֶל־אֲדֹנָיו
[39]Pero el muchacho no sabía nada,	↑ [39] וְהַנַּעַר לֹא־יָדַע מְאוּמָה
solamente Jonatán y David sabían el asunto.	↑ אַךְ יְהוֹנָתָן וְדָוִד יָדְעוּ אֶת־הַדָּבָר
[40]Jonatán dio sus armas al muchacho	[40] וַיִּתֵּן יְהוֹנָתָן אֶת־כֵּלָיו אֶל־הַנַּעַר
que estaba para él,	↑ אֲשֶׁר־לוֹ
le dijo	[c] וַיֹּאמֶר לוֹ
Ve,	לֵךְ
llévalas a la ciudad.	[e] הָבִיא הָעִיר
[41]Habiendo entrado el muchacho	↑ [41] הַנַּעַר בָּא
y David habiéndose levantado del lado sur	↑ וְדָוִד קָם מֵאֵצֶל הַנֶּגֶב
cayó con el rostro a tierra	[c] וַיִּפֹּל לְאַפָּיו אַרְצָה
y se inclinó tres veces	וַיִּשְׁתַּחוּ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים
y se besaron uno a su compañero	[e] וַיִּשְּׁקוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ
y lloraron uno a su compañero	וַיִּבְכּוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ
hasta que David se hizo grande.*	↑ [g] עַד־דָּוִד הִגְדִּיל

42 Jonatán dijo a David:	42 וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן לְדָוִד
Ve en paz	לֵךְ לְשָׁלוֹם
pues nos hemos jurado –nosotros dos–	c אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְנוּ שְׁנֵינוּ אֲנַחְנוּ
en el nombre de YHWH diciendo:	÷ בְּשֵׁם יְהוָה לֵאמֹר
Yhwh será entre yo y tú	יְהוָה יִהְיֶה בֵּינִי וּבֵינֶךָ
y entre mi descendencia y tu descendencia por siempre.	e וּבֵין זַרְעִי וּבֵין זַרְעֲךָ עַד־עוֹלָם
21 1 Y se levantó	1 וַיָּקָם
y partió	וַיֵּלֶךְ
mientras Jonatán volvió a la ciudad.	c ↑ וְיהוֹנָתָן בָּא הָעִיר

Notas a la traducción

20,41g Traducimos **גדל** Hifil literalmente. Atendiendo a su valor metafórico, puede significar «armarse de valor»; ver *HALOT*, *in loco*, 2b. Otras soluciones: Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 350, n. 88, mantiene el TM. El autor piensa que la expresión hebrea completa es **הִגְדִּיל לִבְכּוֹת**. McCarter, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, 334.341 no traduce la expresión y en nota se inclina tímidamente por «unto weeping greatly». Alter, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, pág. 130: «though David the longer». Recientemente, Tsumura, *The First Book of Samuel*, pág. 524: «until David cried louder». El autor piensa que en una expresión idiomática, una palabra puede ser omitida por braqueología, que es, con otras palabras, la solución de Fokkelman.

Análisis narrativo

20,35-20,1 Es conclusivo de la escena G, pero en alguna medida es también un término a la historia de David y Jonatán que ha comenzado en la conclusión de la derrota del filisteo. Dos secuencias son discernibles: 20,35-40 (G2α) que corresponde a la ejecución del plan de las flechas y 20,41-21,1 (G2β) que escenifica la despedida de los compañeros.

G4α 35-40 es una secuencia bastante enigmática que ha concentrado relativamente poco la atención de los críticos ya que, en general, se le atribuye una función de transmitir a David la actitud de Saúl a propósito de su viaje a Belén. La sección, sin embargo, encierra una carga emocional y poética intensa que no siempre es apreciada.

La secuencia se encuentra enmarcada por la salida del muchacho de la ciudad y su regreso a ella (vv. 35b-40e). Esto ya anticipa un rol más complejo del joven de Jonatán en la narración [168]. El espacio donde se desarrolla la acción, el campo, posee un peso simbólico importante. El narrador podría haberse contentado sin esta precisión, pero actuando de esta manera, coloca esta escena en paralelo con las secuencias G1 y G2. Es la respuesta de Jonatán a la alianza que lo une a David.

168. Entre los vv. 35-40 la palabra **נער** se repite 9 veces, constituyéndose en una palabra clave que atrae la atención del lector.

En esta secuencia David está ausente en la superficie del texto, pero en cada momento el lector piensa en él, ya que, en el trasfondo de las acciones y discursos, se percibe su presencia. Este elemento es de una gran belleza narrativa puesto que enuncia de forma literaria el estado de espíritu de Jonatán, que se apronta a la despedida de su compañero. Tal pérdida es potencialmente definitiva porque Jonatán considera como posible que él muera en las agitadas aguas de la transición de poder. Esta ausencia de David es substituida por la presencia del muchacho. Al encuadre y la repetición de **נער** hay que sumar las palabras que Jonatán pronuncia para el muchacho pero que están destinadas a David [169]. Así, «corre, rápido, apresúrate, no te quedes parado» (vv. 36b.38c-d) son señales que el joven interpreta para sí pero que informan a David de lo que debe hacer: huir [170]. Por otra parte, estas palabras dan cuenta del agitado estado emocional de Jonatán. Este segundo nivel de comunicación es advertido para el lector por el v. 39: «pero el muchacho no sabía nada, solamente Jonatán y David sabían el asunto».

El carácter simbólico del encuentro es ya anunciado por el misterioso uso de las flechas. Es claro que si el objetivo fuera sólo la comunicación de lo ocurrido en la fiesta de nuevaluna, otro medio más útil —y menos ambiguo [171]— podría haberse vislumbrado. Este carácter simbólico de las flechas ha sido puesto de relieve por Fokkelman a propósito del uso mántico del arco y la flecha. Según este autor «Jonathan's shooting of arrows is a religious and symbolic action related to David's fate and fortune» [172]. El autor se apoya sobre datos arqueológicos y antropológicos que atestiguan este uso de las flechas [173]. Dado que las flechas son lanzadas al aire al mismo tiempo que el muchacho corre por buscarlas, el significado del signo sería que «David's true destiny will not crystallize out until he is in exile», dice Fokkelman [174]. Este significado es completamente coherente con el tono de la relación política entre David y Jonatán (cf. 20,14-17). No obstante, dos elementos apuntan a otro ámbito.

169. Sobre este punto véase Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 344.

170. La sugerencia es antigua y plausible, se encuentra ya en Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, pág. 195. Véase además Campbell, *1 Samuel*, pág. 213.

171. Recuérdese la similitud fonética de ambas respuestas posibles evocada anteriormente.

172. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 348.

173. Se trata de Iwry, «New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia».

174. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, pág. 347.

En primer lugar, Jonatán había entregado a David su arco (18,4c) y tal gesto, visto desde el punto actual del relato, significa que el destino de David no se separará del destino de Jonatán, al menos en el deseo de éste último. De hecho, más tarde, en 23,17d-e, Jonatán augura a David que reinará sobre Israel y que él será su segundo, lo que reafirme que Jonatán no concibe su futuro sin David. Un segundo elemento no considerado por Fokkelman es que en la adivinación por flechas, es corriente que el nombre de la persona involucrada esté grabado sobre la punta [175]. ¿Qué nombre puede haber estado en la flecha sino el de Jonatán? De otra forma, el joven que acompañaba a Jonatán hubiese descubierto el verdadero sentido de la excursión al campo. Ahora, si las flechas simbolizan el destino de Jonatán y el muchacho a David [176]: Jonatán, mediante este elaborado gesto, está expresando el deseo de estar juntos, de nunca separarse, ¡así lo quiera YHWH o el destino! De esta forma, Mical con los *Terafim* y Jonatán con las flechas, ambos hijos de Saúl, realizan un gesto simbólico que expresa de una u otra forma el deseo profundo de compartir el destino de David y eso en un sentido no exclusivamente político.

G4β 20,41-21,1. Una vez que el muchacho hubo partido, David aparece en el primer plano de la escena. El ingreso de David al campo visual del lector es de gran emotividad. Se trata del primer gesto de cariño y reconocimiento que David tiene por Jonatán. Por primera vez la acción de Jonatán permite que David reinscriba su cuerpo en la narración por medio de la inclinación de su cuerpo y, luego, el beso y el llanto de ambos cuerpos. La narración resiente de este encuentro y en 20,41e-f por primera vez los verbos están al plural llevando en forma conjunta a David y Jonatán como sujetos y como objetos: «se besaron, se abrazaron». Esta escena marca un punto crucial en la transformación del personaje. En efecto, rompe con una cierta pasividad vis à vis Jonatán. La cuestión de la pasividad de David la hemos visto presente en varios puntos del relato, sin embargo, un paulatino movimiento de reconocimiento de David hacia Jonatán parece haberse producido. El presente gesto puede implicar una cierta relectura del comportamiento previo de David, visto como titubeante en relación al hijo de Saúl.

Pese a este climax en la narración, las últimas palabras de Jonatán en la escena sorprenden al lector porque pretende que el juramento tiene un carácter recíproco. Por su parte, el narrador no dice nada de ello y deja a Jonatán sin respuesta de David, que parte raudo y silencioso, actitud que recuerda la escena de la fuga por la ventana gracias a Mical. En

175. Véase la evidencia presentada en IWRY, «New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia».

176. Cf. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, págs. 346-348.

todo caso, la aproximación física de los personajes es notable e implica un acercamiento emocional creciente entre David y Jonatán.

La partida de David y Jonatán, cada cual en direcciones distintas deja al lector con la visión de un campo desierto y desolado que invita a compartir el estado emocional de los personajes que acaban de separarse.

18.14. El placer en 1Sam 17,55-21,1

Luego de recorrer con detalle las siete escenas anteriores, es el momento de detenerse en un análisis de los datos recopilados que 'puedan darnos alguna luz para comprender el rol del placer en la puesta en escena. Para ello, nos proponemos dos objetivos. Primero, describir la representación del placer que tienen los personajes del relato. Segundo, describir el lugar que la temática del placer ocupa en el desarrollo de la trama. Para el primer punto la noción de *punto de vista* será interesante de considerar. Para la segunda, nos preguntamos cómo y en qué medida la representación del placer afecta el desarrollo del conflicto y la relación entre los personajes.

Las representaciones del placer

En la primera escena del corpus (A). El narrador entrega la información desde el exterior de Jonatán. Se trata de una información de calidad donde las palabras del narrador transparentan el interior del personaje y, dado que es lo primero que se narra del encuentro de estos personajes, impacta profundamente en la trama del relato. El lector se enfrenta así a las representaciones del placer y del erotismo que son propias del narrador, aunque no le sean exclusivas. Dicha representación es discernible en la secuencia siguiente:

קשׁר ב, «apegarse» → **אהב**, «amar» → **כרת ברית** «sellar un pacto»

Cuadro 18.25: Representación del placer según el narrador.

Esta representación se expresa de forma metafórica con el dominio de la fuerza física [177]: EL AMOR ES UN LAZO FÍSICO que une a dos personas. En efecto, el significado físico del verbo **קשׁר** en Qal es «atar» [178] y en sentido metafórico se usa para expresar el «apego» [179]. En Nifal ocurre en dos ocasiones en la BH: en Neh 3,38 (con sentido físico) y en 1Sam 18,1 con sentido emocional. En 1Sam 18,1-4 el sujeto y el objeto de esta

177. Sobre el apego y la experiencia del placer, véase nuestro análisis de la raíz **חפץ**, especialmente 10.2, en la página 123.
178. Gn 38,28; Job 40,29.
179. Gn 44,30

secuencia es נֶפֶשׁ que en 18,1b hemos traducido por «deseo», que conviene con el domino de la fuerza de atracción de קשר.

La celebración de una alianza es la institucionalización de esa representación. Esta representación es una llamada a la empatía con Jonatán que ama a David como así mismo. Interpelado de esta forma, el lector puede comprender el vínculo entre los personajes porque conoce la experiencia del apego a una persona o a un objeto querido. Además, en tanto que lector canónico que conoce Lv 19,18b, sabe que el narrador no escarmienta al hijo del rey por su deseo.

La representación del placer y la alegría en la escena B han sido puestas de relieve en el análisis narrativo correspondiente [180]. De aquel análisis se desprendía una representación de la alegría como movimiento e interconectividad. Saúl se sustrae de la fiesta entrando en una situación de anhedonia [181] y disforia [182]; se repliega sobre sí leyendo, en consecuencia, toda entrega como pérdida. Tal análisis cobra más sentido luego de mostrar la representación del placer en la escena A, donde el placer es acompañado del deseo de estar con el otro. Simbólicamente, el *desprendimiento* de Jonatán se contrapone con la actitud mezquina e introvertida de Saúl.

En la siguiente unidad (escena C) el lector verá este conflicto puesto en escena. Si bien Mical no es, en ese momento, explícitamente presentada en la esfera del placer, el paralelo con su hermano Jonatán es indudable, paralelo que el narrador explotará más de una vez en el relato. Para Saúl, אהב no forma parte de la secuencia asociada al lazo afectivo sino que es se constituye en una oportunidad para armar una trampa contra David. Nuevamente Saúl establece un valor inverso a la misma situación. Al final de la escena (18,25e), tres elementos indican que se trata del punto de vista de Saúl el que acaba de ponerse en escena: (1) la actividad cognitiva del personaje (חשׁב), (2) el segundo plano sintáctico de la sentencia y, (3) el énfasis en la persona de Saúl puesto de relieve por el orden de la frase. Este último elemento es la forma que tiene el narrador de hacer notar que es Saúl, y sólo él, quien planifica la caída de David, quitando responsabilidad a los siervos que transmiten el mensaje y resaltando el poder manipulador del rey. En esta puesta en escena, la carnada para la trampa es el deseo y placer del rey: חפץ (vv. 22c y 25cd). Saúl intenta atraer a David mediante la proposición siguiente: «anda, satisface mi deseo, haz lo que me gusta, mata a mis enemigos; yo satisfaré tu deseo de llegar a ser yerno del rey». De paso, el deseo del rey simbólicamente implica la erradicación de toda potencia

180. Ver página 225.
181. Incapacidad para experimentar placer.
182. Mezcla de apatía, malestar e irritabilidad.

viril en su enemigo, que, en una lectura fina, es el mismo David. El ardid del rey consiste en hacer creer a David que tiene el poder de satisfacer el placer del rey. Este poder de David no es completamente falso; de hecho, David satisfacería el deseo más profundo del rey si se dejara asesinar en la guerra: sólo le basta morir.

La representación del placer de Saúl en esta escena es la de una fuerza física que atraería a David. Esto es en parte coincidente con la representación del narrador en la escena A. Pero la representación es parcial, porque es sólo la fuerza de atracción la que es considerada y no el efecto de la atracción sobre el sujeto. Dicho en otras palabras, la representación del placer de Saúl priva al deseo de todo límite a su control. Ese límite es la existencia del otro —escenificado por David y Jonatán— y es por eso que la dimensión relacional (expresada metafóricamente mediante קשׁר en la escena A) es inexistente e impotente para él. En base a esa representación funcional es que Saúl es incapaz de incluir a Mical y su אהבה por David y, luego, banalizar a su hija Mical.

En la escena D, Saúl socializa, en el círculo de la corte, su intensión de ejecutar a David. Jonatán es parte de este círculo y actúa como un oponente de su padre. El narrador expresa su propio punto de vista para indicar que «Jonatán deseaba mucho a David». En la puesta escena correspondiente, Jonatán habla con David para prevenirlo y obstaculizar —definitivamente piensa él— el deseo mortuorio de Saúl. En esto, es הפץ que es señalado por el narrador como la motivación del actuar de Jonatán [183]. Un deseo fuerte por David que se verifica en el diálogo que establece con su padre para, como hemos visto en el análisis correspondiente, intentar proponerle un punto de vista distinto. En esta escena, el placer impacta en la trama en un punto crucial. David, habíendose hecho parte de la familia real actual, está en el círculo de los cercanos y la proposición de Saúl puede entenderse como si éste estuviera hábilmente buscando apoyo político para perpetrar su asesinato. Jonatán y su deseo por David aparecen como escudos defensores de este intento de toma de poder de la parte de Saúl. En este punto es interesante evocar la polisemia de קשׁר Qal «atar» y «urdir un complot» [184]. Saúl vería el apego de Jonatán por David como una coalición política en su contra, mientras que para Jonatán se trataría de la expresión de su amor y de su deseo, en la línea de 1Sam 18,1-4. En todo caso, Saúl no está totalmente equivocado, porque la fidelidad de Jonatán a David se expresará más adelante, sino ya en 18,3-4, en un incondicional apoyo político. En lo que Saúl se equivoca, es en medir las fuerzas del deseo de Jonatán

183. Por el narrador y desde su propio punto de vista: «Pero Jonatán, *hijo de Saúl*, deseaba mucho a David».

184. El sintagma קשׁר על con este sentido se encuentra en 1Sam 22,8, para no ir más lejos de nuestro corpus extendido de análisis.

por David en relación a la ambición de poder de Jonatán que, a la vista del lector, es una proyección de Saúl hacia su hijo. Así, el placer hace avanzar la trama puesto que evita la muerte del héroe y lo provee de un aliado en su búsqueda de la forma precisa en la cual debe asirse del trono.

En la escena G (E y F no contienen referencias al placer), el narrador crea el climax del encuentro de estas dos formas de representar el placer. En G1 David intenta convencer a Jonatán que Saúl intenta matarlo. David, viendo que Jonatán no está convencido de tal situación —aquí Jonatán no ha integrado bien la representación de Saúl—, evoca el tipo de relación que los une. En la representación que David se hace del punto de vista de Saúl, **עצב**, «apenarse, afligirse», corresponde a la emoción contraria al placer. En el discurso de David, Saúl no habría querido provocar este displacer en su hijo. A la luz de lo visto hasta ahora, esto no coincide con el punto de vista de Saúl, puesto que para él el placer es un refuerzo de su propio poder y no un límite a la violencia. Más tarde, Saúl lo expresará claramente, cuando discuta frente a Jonatán su relación con David (20,30). ¿Interpreta incorrectamente David el actuar de Saúl o manipula sutilmente a Jonatán? Esta pregunta quedará abierta hasta que David asuma el trono y se verifique su fidelidad hacia la casa de Jonatán, ya muerto. La respuesta de Jonatán «lo que diga tu **נֶפֶשׁ**, yo lo haré para ti» (20,4b) implica una representación del deseo en el dominio de la fuerza, tal como Saúl en la escena del matrimonio con Mical; sin embargo, la expresión metafórica evocada mediante **אמר**, «decir» entrega el contenido relacional a esta representación. Además, la expresión implica que Jonatán está dispuesto a arriesgarse a mirar la realidad desde el punto de vista del otro, en este caso, de David y comprobar la distancia entre su propia manera de comprender el placer y aquella de su padre. Así, la conclusión de esta representación es el intento de salvar a David.

En la secuencia G2 (20,17b), el narrador utiliza una expresión casi idéntica a 18,3b, allá con **בְּ** acá con **כִּי**, pero la misma representación es colocada de relieve: **אהב** conlleva un lazo firme que Jonatán pide que David honore. Algo similar puede decirse de la intervención de Saúl en G3. Luego de la explicación de Jonatán, la reacción de Saúl en 20,30c-31b revela que Saúl percibe un lazo entre David y Jonatán. Tal concepción es expresada mediante **בחר**, «escoger». La segunda parte de la respuesta de Saúl muestra que la reacción frente a la relación de su hijo con David está ligada al tema de la pérdida del propio poder. El carácter narcisista del placer en la versión de Saúl es reforzado por el insulto proferido contra Jonatán. La negativa alusión materna sugiere la completa falta

de identificación de Saúl con un placer que no sea autosatisfactorio [185]. Para Saúl, la existencia de un placer que no lo satisfaga significa la exclusión del poder, el término de su existencia perpetua.

En síntesis, en el relato que hemos analizado, dos representaciones del placer se enfrentan de forma violenta a propósito de la figura de David. Por una parte Saúl, precipitado en la desesperación por el retiro del soporte de YHWH, se lanza en un deseo de control de David. Saúl quiere controlar a ése que tiene éxito entre las mujeres de las ciudades de Israel, entre sus hijos; que llega a oscurecer su éxito militar y a humillarlo por partida doble con los prepucios de los filisteos; ése con quien YHWH está a su lado. En el relato, el control que Saúl pretende ejercer sobre David es total y se identifica con su muerte. La oportunidad de sustituir a Jonatán, el hijo indócil, fracasa radicalmente impulsando a Saúl a la persecución de David. El placer del rey es visto en ese marco como una posible trampa para David. Disimulado como venganza contra los filisteos, Saúl intenta encorvar la acción de David para la satisfacción de su propio placer: eliminar la competencia a su poder. Por otra parte, Jonatán posee todo el aire y el comportamiento de un héroe digno de dirigir la monarquía. Pese a ello, su amor, apego, deseo y fidelidad por David detienen súbitamente todo temor del lector que, viendo la conjunción del elegido y del héroe acreditado para el trono, se produzca un enfrentamiento sanguinario entre David y Jonatán. La visión que Jonatán tiene del placer y del erotismo es de un lazo que exige la reciprocidad y no el control y sumisión del otro.

El placer en movimiento narrativo

En el desarrollo de la intriga, el prototipo del placer interviene en repetidas ocasiones. En esta parte nos interesa describir sintéticamente el impacto sobre el desarrollo de la trama de tales intervenciones.

La relación de Jonatán frente al David triunfante ha sido ampliamente caracterizada en el ámbito del erotismo y más propiamente en el homoerotismo. La puesta en escena de ese encuentro está cuidadosamente preparada gracias a la descripción de Goliat mediante la forma de *waṣf*. Esta puesta en escena advierte ya al lector de la relación entre poder, erotismo y violencia. Sin embargo, la reacción de Jonatán se desvía completamente de una previsión ambiciosa del poder por parte del hijo de Saúl. Él otorga a David un valor a su existencia igual a la propia y blinda, así, la relación de un violento ataque de envidia. La

185. Para JOBLING, *1 Samuel*, pág. 161, el insulto de Saúl implica el reconocimiento furioso de la homosexualidad de su hijo. Saúl, a causa de una irracional experiencia homofóbica, «tries to destroy the possibility that there is anything *in himself* that could have made the boy turn out like this».

reacción de Saúl, en la escena siguiente (B), será de un tono completamente distinto. Enfrentado al mismo triunfo de David y en el ambiente festivo de la celebración del regreso del ejército a casa, Saúl hace gala de una falta de claridad en la visión de la realidad, «un mal ojo» y un delirio persecutorio contra David. Desde ahí, dos esquemas se colocan en funcionamiento, como se ha pertinentemente explicado en el punto anterior.

La escena C escenifica la doble proposición de matrimonio que Saúl realiza a David. Pese a que Saúl simula interés real en David, no pretende sino hacer caer a David en una trampa mortal, trampa animada por el mecanismo del deseo de poder sin fin y por la fantasía de la satisfacción del deseo del rey. Sin que el narrador lo exprese de manera directa, muestra a David preocupado por «llegar ser el yerno del rey» (18,18.23.26). Sin importar si se trate vía el matrimonio con Merab o Mical, sin importar el vínculo que una u otra tenga con David, él desea acceder a esa esfera de poder.

La huída de David comienza en la escena D. En ella, la trampa establecida por Saúl utiliza el mecanismo del placer y del deseo. Gracias a ellos, el rey pretende hacerlo fantasear con un acceso al poder mediante la satisfacción del rey. Jonatán intentará limitar la violencia pretendiendo cambiar la forma en que Saúl mira los acontecimientos (19,5). Si esta es una lectura de la trama a los ojos del narrador, en la escena G encontramos la misma lectura, pero esta vez representada en los diálogos de los personajes. Tanto David como Jonatán son conscientes del rol que el erotismo que los une juega en la mente de Saúl (20,3-4), pero también de lo crucial que ese vínculo resulta para la limitación del mal (20,17). Esas dos miradas, se encuentran en el nivel del trama en 20,30, cuando Saúl reacciona con violencia y humillación contra su hijo Jonatán.

En síntesis, el placer parece jugar un rol importante en el movimiento de la trama ya que se encuentra a la base de la motivación de los personajes del episodio: de Saúl y su intento controlador y destructivo; de Jonatán y su acción a la vez catalizadora del ascenso de David al trono y contenedora de los intentos asesinos de Saúl; de David en su intenso deseo de llegar a pertenecer a la familia real; de Mical y su vínculo con David que la impulsa a enfrentar a su padre sin descartar que los *terafim* puedan significar un deseo de conexión sustitutoria con David; en el amor y satisfacción que todo Israel y los siervos de Saúl experimentan en el actuar de David (18,16.30).

La temática del placer y del erotismo tiene ecos más allá de la separación de David y Jonatán en 21,1. Más arriba, a propósito de la escena C, se mostró la evolución de Mical y las repercusiones para nuestro tema

derivadas de su intervención en ese punto de la trama [186]. Sin embargo, Jonatán vuelve a aparecer con David en 1Sam 23 y en 2Sam 1,17-27. Es este último texto que quisiéramos evocar antes de concluir nuestro recorrido.

David se entera de la muerte de Saúl y Jonatán y esto es para él motivo de gran pesar, pero a la vez, motivo de un canto de singular belleza literaria y de potente erotismo. La historia de David y Jonatán es evocada en varias oportunidades en el texto. El amor que David confiesa por Jonatán está arropado por el valor heroico atribuido a Saúl y su hijo. Finalmente, el amor de Jonatán es puesto en un doble contraste: Saúl y las mujeres.

v. 22c *Sin sangre de transfijo ni con la grasa de los héroes, el arco de Jonatán no retrocedía.* David evoca «el arco» de Jonatán. Este instrumento tiene una carga simbólica importante en el relato. Tal como se puso de relieve en el comentario a la escena G [187], el arco simboliza el deseo de Jonatán es estar junto a David. En esta elegía, las armas exaltan el valor de los guerreros vencidos y la presencia del arco evoca una doble dimensión en la vida de Jonatán. Una dimensión política —su primor guerrero— y una dimensión amorosa, que corresponde al arco es evocado en 18,4 y en el capítulo 20. En este canto, David responde al deseo de su compañero de no separarse y de no faltar a la alianza que los une.

v. 23a *Saúl y Jonatán, amados y exquisitos.* Esta alusión al vínculo emocional se realiza en el dominio semántico del sabor [188]. Es un buen ejemplo de la unión del plano erótico y el plano político en la historia, motivo literario que será constante en la historia de David en el trono de Israel.

v. 26a *Angustia por mí a causa de ti, hermano mío, Jonatán.* David se refiere a Jonatán con el epíteto «hermano mío». La amada del cantar se refiere de esta forma a su deseo de cercanía «si fueras mi hermano...». Por otra parte, אָח puede significar también «hermanastro» hijo del mismo padre [189], lo que viene a reforzar la doble lectura de la psicología de David como compañero de Jonatán e «hijo» de Saúl.

v. 26b *eras mi gran delicia.* Como en el v. 23a, el dominio del sabor es evocado para referirse, esta vez, exclusivamente a Jonatán. Es una

186. Véase páginas 252 en adelante.
187. Ver página 279.
188. Véase el análisis de la raíz נעם.
189. Cf. 1Re 1,10.

expresión de la reciprocidad erótica, una dimensión de David casi ausente de la puesta en escena que hemos analizado.

v. 26c *Era una maravilla tu amor para mi, más que el amor de las mujeres.* David reconoce que Jonatán proporcionaba una amor más intenso que el amor de las mujeres. En este caso, **אהבה** no puede hacer referencia al ámbito de lo político.

El amor entre David y Jonatán es visto en contraste con aquel de las mujeres. Esto parece explícitamente en el v. 26c. Pero también Saúl aparece como punto de referencia en este contraste; en el v. 24, las mujeres de Israel —las mismas que irritaron a Saúl con su canto de victoria— son llamadas a llorar por un Saúl que las viste y las adorna. Para Fokkelman, esto es una ironía contra Saúl [190], pero al mismo tiempo puede verse como una comparación indirecta con las mujeres; el amor de Jonatán es más maravilloso, más que el de mujeres. Al fin y al cabo, ha sido la relación con Jonatán lo que le permitió llegar donde está.

El final del poema plantea una comparación entre el amor de Jonatán y el amor de mujeres, indeterminado en hebreo. Hasta el momento, en la historia de David hemos encontrado a las mujeres que salen al encuentro del ejército de Saúl en 18,6, a Merab, a su hermana Mical, a Abigail, y a Ahinoam [191].

190. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 2*, págs. 672-673.

191. De quien no sabemos sino su nombre (**אֲחִינֹעַם**, «mi hermano es placer»), curiosamente el mismo que la esposa de Saúl. Levenson, «I Samuel 25 as Literature and as History», piensa que se trata de la misma mujer: David habría tomado la esposa de Saúl como un medio para acreditar su asenso al trono (el autor muestra plausiblemente la existencia de la acreditación del sucesor del trono por medio del matrimonio con la esposa del predecesor). Levenson piensa que se trata de la misma mujer a partir por las razones siguientes: (1) la conveniencia de David de acreditarse progresivamente en el trono (De Judá a todo Israel); (2) la crítica de Natán en 2Sam 12,8: «te he dado las mujeres de tus señores»; (3) la acción de Saúl descrita en el el 1Sam 25,44 de transferir la esposa de David, Mical, a otro hombre, que sería una acción *quid pro quo*, en relación a la acción de David de tomar a su propia esposa. Por su parte, Edelman, «Ahinoam», pág. 118, lo cree poco probable, aunque no da argumentos. Si bien el narrador no dice que Ahinoam sea la esposa de Saúl, la cuestión es más que «sugerente» (cf. Hackett, «1 and 2 Samuel», págs. 97-98). Entre los comentaristas, Jobling, *1 Samuel*, no descarta que sea la misma persona aunque la mayoría de ellos lo niega explicitamente: McCarter, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*; Tsumura, *The First Book of Samuel*; Klein, *1 Samuel*. La mayoría la identifican unicamente com la madre de Amnón, dejando entrever que para ellos se trata de dos personas distintas: Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*; Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*; Hertzberg, *I & II Samuel. A Commentary*; Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*; Alter, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel.*

David ha de referirse a ellas más que a la todas las mujeres, es la lectura más natural del texto. Él, en una mirada retrospectiva, podría percibir que la actitud de Jonatán ha sido distinta a cada una de ellas, aunque multiples puntos de comparación son posibles. Merab pasa por la vida de David como una víctima más de la manipulación de Saúl. Mical comparte con Jonatán la complicidad en la ayuda prestada a David para sus fugas y el vínculo emocional, definido por el narrador con אהב. Como hemos visto, el destino de Mical es distinto al de Jonatán en lo que respecta la durabilidad de ese vínculo. Abigaíl proporciona los víveres necesarios para alimentar a David y a sus tropas. De toda esta lista, sólo Jonatán ayuda a David desinteresadamente y recibe algún gesto de reconocimiento de la parte de David. Mical, que ha tenido un rol activo en la fuga de David, no recibe gesto alguno de la parte del futuro rey. En síntesis, David habría reducido su relación con las mujeres a la obtención de su trono deseado. Jonatán ha tenido una mirada distinta sobre David desde el primer momento y David en este momento lo reconoce.

Capítulo **19**

Espuma en las caderas

Introducción

Si bien este texto pide ser leído en el marco más amplio de la historia de David, esta aproximación se focaliza en el microrelato de 2Sam 13,1-22. La lectura propuesta se aleja decididamente de una lectura moralizante de la literatura bíblica para instalarse en el terreno de la heurística antropológica, tal como ha sido descrita en la introducción al estudio de la puesta en escena [1].

19.1. Hipótesis de lectura

El relato de Amnón y Tamar en 2Sam 13,1-22 ha sido ampliamente comentado desde el punto de vista narrativo. El presente trabajo propone un acercamiento posible a la narración manteniendo un diálogo con otros comentarios literarios al texto. Siguiendo los conceptos de la ficción anteriormente presentados, este capítulo se basa en las siguientes hipótesis:

1. La composición de este capítulo tiene una historia de la cual el lector notará sus huellas. Una primera versión se presentó como estudio narrativo para el seminario de Antiguo Testamento de la facultad de teología de la «Université catholique de Louvain» en el año académico 2005-2006. El seminario, conducido por el profesor André Wénin, llevó como título «Récits de ruse dans l'Ancient Testament». Posteriormente, el trabajo fue ampliado, reescrito y publicado como Van Treek, M. «Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia». En: *EstBíb* 65 (2007). Págs. 3-32. Para la inclusión en este trabajo, hemos intentado uniformar el estilo del texto para hacerlo coincidir con el resto de los capítulos. Hemos retocado aquí y allá el texto para dirigir el análisis a la cuestión del placer.

1. El narrador ofrece una mirada detallada al desarrollo de un estado emocional caracterizado inicialmente por la raíz hebrea **אהב**, «amar».

2. En la puesta en escena de los personajes, el narrador tematiza la falta de reconocimiento del otro que termina en un proceso de dominación y control.

3. El placer aparece en la tensión entre fantasía locuaz y el placer frantaseado *sin* el otro.

4. Para ello utiliza tanto la ambigüedad semántica de ciertos vocablos como la llamada intertextual para implicar al lector en el mundo ficcional.

19.2. Traducción literal

13[1] Ocurrió, luego,	[1] וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן
que Absalón hijo de David tenía una hermana hermosa.	ו וְלְאַבְשָׁלוֹם בֶּן־דָּוִד אָחוֹת יָפָה
Su nombre era Tamar.	[c] ו וּשְׁמָהּ תָּמָר
Y Amnón hijo de David la amó.	וַיֶּאֱהָבֶהָ אַמְנוֹן בֶּן־דָּוִד
[2]Fue angustiante para Amnón hasta volverlo enfermo	[2] וַיֵּצֶר לְאַמְנוֹן לְהִתְחַלּוֹת
a causa de Tamar su hermana	÷ בַּעֲבוּר תָּמָר אֲחֹתוֹ
porque ella era virgen.	↑ [c] כִּי בְתוּלָה הִיא
Pareció difícil a los ojos de Amnón	וַיִּפָּלֵא בְּעֵינֵי אַמְנוֹן
de hacerle alguna cosa.	÷ לֵעָשׂוֹת לָהּ מְאוּמָה
[3]Y Amnón tenía un amigo,	[3] ו וּלְאַמְנוֹן רֵעַ
su nombre era Jonadab hijo de Samá hermano de David.	ו וּשְׁמוֹ יוֹנָדָב בֶּן־שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד
Y Jonadab era un hombre muy hábil.	[c] ו וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד
[4]Él le dijo:	[4] וַיֹּאמֶר לוֹ
¿Por qué tú estás así débil, hijo del rey,	מַדּוּעַ אַתָּה כָּכָה דַּל בֶּן־הַמֶּלֶךְ
mañana tras mañana?	÷ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר
¿no me lo contarás?	[c] הֲלוֹא תַּגִּיד לִי
Amnón le dijo:	וַיֹּאמֶר לוֹ אַמְנוֹן
A Tamar, hermana de Absalón, mi hermano,	[e] אֶת־תָּמָר אֲחוֹת אַבְשָׁלֹם אָחִי
yo amo.	÷ אֲנִי אֹהֵב
[5]Jonadab le dijo:	[5] וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב
acuéstate sobre tu lecho y haz(te) el enfermo	שְׁכַב עַל־מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחָל
y cuando venga tu padre para verte le dirás:	[c] וּבָא אָבִיךָ לִרְאוֹתֶךָ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו
que venga, por favor, Tamar, mi hermana	תָּבֹא נָא תָּמָר אֲחוֹתִי
para que me haga alimentarme (de) pan.	[e] וְתִבְרַנִי לֶחֶם
Hará a mis ojos el alimento	וְעָשְׂתָה לְעֵינַי אֶת־הַבְּרִיָה
para que yo vea	[g] לְמַעַן אֶרְאֶה
y comeré de su mano.	וְאֹכְלָתִי מִיָּדָהּ
[6]Amnón se acostó	[6] וַיִּשְׁכַּב אַמְנוֹן
e hizo el enfermo.	וַיִּתְחָל
Y el rey vino para verlo	[c] וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ לִרְאֹתוֹ
y Amnón dijo al rey:	וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל־הַמֶּלֶךְ

que venga, por favor, Tamar, mi hermana	תָּבוֹא־נָא תָּמָר אֲחֹתִי	*e*
para que prepare a mis ojos dos bollos	וּתְלַבֵּב לְעֵינַי שְׁתֵּי לְבִבוֹת	
y coma de su mano.	וְאֶבְרֶה מִיָּדָהּ	*g*
[7]David envió (a decir) a Tamar, a la casa de ella,	[7] וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל־תָּמָר הַבַּיְתָה	
diciendo:	÷ לֵאמֹר	
anda a la casa de Amnón, tu hermano,	לְכִי נָא בֵּית אַמְנוֹן אָחִיךְ	
y haz para él el alimento.	וַעֲשִׂי־לוֹ הַבְּרִיָּה	*c*
[8]Tamar fue a la casa de Amnón, su hermano.	[8] וַתֵּלֶךְ תָּמָר בֵּית אַמְנוֹן אָחִיהָ	
Él estaba acostado.	↑ וְהוּא שָׁכֵב	
Ella tomó la masa	וַתִּקַּח אֶת־הַבָּצֵק	*c*
y la amasó	וַתָּלָשׁ	
y preparó a sus ojos	וַתְּלַבֵּב לְעֵינָיו	*e*
y cocinó las preparaciones.	וַתְּבַשֵּׁל אֶת־הַלְּבִבוֹת	
[9]Ella tomó la sartén	[9] וַתִּקַּח אֶת־הַמַּשְׂרֵת	
y vertió delante de él,	וַתִּצֹק לְפָנָיו	
y él negó comer	וַיְמָאֵן לֶאֱכוֹל	*c*
y Amnón dijo:	וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן	
¡Hagan salir a todo hombre desde cerca mío!	הוֹצִיאוּ כָל־אִישׁ מֵעָלַי	*e*
Y todo hombre salió desde cerca de él.	וַיֵּצְאוּ כָל־אִישׁ מֵעָלָיו	
[10]Y Amnón dijo a Tamar:	[10] וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל־תָּמָר	
trae el alimento a la habitación	הָבִיאִי הַבְּרִיָּה הַחֶדֶר	
para que me alimente de tu mano.	וְאֶבְרֶה מִיָּדֵךְ	*c*
Tamar tomó los bollos	וַתִּקַּח תָּמָר אֶת־הַלְּבִבוֹת	
que había hecho	אֲשֶׁר עָשָׂתָה	*e*
y (los) trajo a Amnón, su hermano, a la habitación	וַתָּבֵא לְאַמְנוֹן אָחִיהָ הֶחָדָרָה	
[11]y ella los acercó hacia él para que comiera.	[11] וַתַּגֶּשׁ אֵלָיו לֶאֱכֹל	
Y él la aferró	וַיַּחֲזֶק־בָּהּ	
y le dijo:	וַיֹּאמֶר לָהּ	*c*
ven, acuéstate junto a mí, hermana mía.	בּוֹאִי שִׁכְבִי עִמִּי אֲחוֹתִי	
[12]Ella le dijo:	[12] וַתֹּאמֶר לוֹ	
No, hermano mío,	אַל־אָחִי	
no me sometas	אַל־תְּעַנֵּנִי	*c*
porque no se hace así en Israel.	כִּי לֹא־יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל	
No hagas esta infamia.	אַל־תַּעֲשֶׂה אֶת־הַנְּבָלָה הַזֹּאת	*e*
[13]Y yo, ¿adónde llevaré mi afrenta?	[13] וַאֲנִי אָנָה אוֹלִיךְ אֶת־חֶרְפָּתִי	
Y tú,	וְאַתָּה	
tú serás como uno de los insensatos de Israel.	÷ תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל	
Entonces, habla, te ruego, al rey	וְעַתָּה דַּבֶּר־נָא אֶל־הַמֶּלֶךְ	*c*
porque él no me negará a ti.	כִּי לֹא יְמָנָעֵנִי מִמֶּךָּ	
[14]Pero él no quiso oír la voz de ella	[14] וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ	
y él fue más fuerte que ella	וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה	
y él la sometió	וַיְעַנֶּהָ	*c*
y él la acostó.	וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ	
[15]Amnón la odió con un odio muy grande,	[15] וַיִּשְׂנָאֶהָ אַמְנוֹן שִׂנְאָה גְּדוֹלָה מְאֹד	
más grande fue el odio con que la odió	↑ כִּי גְדוֹלָה הַשִּׂנְאָה אֲשֶׁר שְׂנֵאָהּ	
que el amor con que la amaba.	↑ *c* מֵאַהֲבָה אֲשֶׁר אֲהֵבָהּ	
Y Amnón le dijo:	וַיֹּאמֶר־לָהּ אַמְנוֹן	
¡Lavanta, ve!	*e* קוּמִי לֵכִי	
[16]Ella le dijo:	[16] וַתֹּאמֶר לוֹ	

No (hay) motivo,	אַל־אוֹדֹת
este gran mal es más que el otro	*c* הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאֲחֶרֶת
que hiciste conmigo, de despedirme.	אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי
Pero él no aceptó escucharla.	*e* וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ לָהּ
[17]Él llamó a su muchacho que le servía	[17] וַיִּקְרָא אֶת־נַעֲרוֹ מְשָׁרְתוֹ
y dijo:	וַיֹּאמֶר
envía ésta de mi lado, afuera,	*c* שִׁלְחוּ־נָא אֶת־זֹאת מֵעָלַי הַחוּצָה
y cierra la puerta detrás de ella.	וּנְעֹל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ
[18]Ella vestía una túnica larga	[18] וְעָלֶיהָ כְּתֹנֶת פַּסִּים
porque así vestián las hijas del rey	÷ כִּי כֵן תִּלְבַּשְׁן בְּנוֹת־הַמֶּלֶךְ
que eran vírgenes, con este tipo de vestido.	ז הַבְּתוּלֹת מְעִילִים
El que lo servía la hizo salir afuera	*c* וַיֹּצֵא אוֹתָהּ מְשָׁרְתוֹ הַחוּץ
y cerró la puerta tras ella.	וְנָעַל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ
[19]Tamar tomó polvo sobre su cabeza	[19] וַתִּקַּח תָּמָר אֵפֶר עַל־רֹאשָׁהּ
mientras rasgaba la túnica larga qué estaba sobre ella	↑ וּכְתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלֶיהָ קָרָעָה
y puso su mano sobre su cabeza	*c* וַתָּשֶׂם יָדָהּ עַל־רֹאשָׁהּ
y mientras se iba, gritaba.	וַתֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְזָעָקָה
[20]Su hermano Absalón le dijo:	[20] וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ
¿Ha estado contigo tu hermano Amnón?	הֲאַמְנוֹן אָחִיךְ הָיָה עִמָּךְ
Ahora, hermana mía, cállate,	*c* וְעַתָּה אֲחוֹתִי הַחֲרִישִׁי
él es tu hermano,	אָחִיךְ הוּא
no pongas tu corazón en este asunto.	*e* אַל־תָּשִׁיתִי אֶת־לִבֵּךְ לַדָּבָר הַזֶּה
Tamar se quedó, y desolada,	וַתֵּשֶׁב תָּמָר וְשֹׁמֵמָה
en la casa de Absalón, su hermano.	÷ בֵּית אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ
[21]Y el rey David escuchó todas estas cosas	[21] וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד שָׁמַע אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
y se inflamó mucho.	וַיִּחַר לוֹ מְאֹד
[22]Y Absalón no habló con Amnón,	[22] וְלֹא־דִבֶּר אַבְשָׁלוֹם עִם־אַמְנוֹן
ni para bien ni para mal,	÷ לְמֵרָע וְעַד־טוֹב
porque Absalón odiaba a Amnón	↑ כִּי־שָׂנֵא אַבְשָׁלוֹם אֶת־אַמְנוֹן
porque había sometido a Tamar, su hermana.	↑ *c* עַל־דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת תָּמָר אֲחֹתוֹ

19.3. Análisis narrativo

Presentación de los personajes y el conflicto (vv. 1-2)

Los dos primeros versículos del relato están consagrados a la presentación del conflicto y los personajes que se desenvolverán en él. Después de la presentación de Absalón como hijo de David y de su hermana Tamar como una mujer bella, el narrador presenta a Amnón. Se recuerda que él también es hijo de David. El relato se desarrolla, así, en un escenario familiar y político a la vez; el desarrollo de la historia nos mostrará el motivo de esta opción. Creemos que el escenario se presenta como una baliza importante para el lector puesto que situarlo en el ambiente familiar es un modo inteligente de involucrar al lector para llevarlo, luego,

al ámbito político, e incluso, como veremos, teológico, ya que que se trata de la familia real de Israel.

El nivel de lectura político parece justificado además por los siguientes puntos:

- Nuestro relato parece poner en escena el discurso de Adonay —comunicado a David por Natán— en 2Sam 12,7-11.
- Absalón continúa con la politización de la vida familiar, llevando la venganza de Tamar al terreno de un intento de toma de poder.
- La corte real de David es difícilmente distinguible de su familia extendida, de tal suerte que la historia narrada de la familia de David coincide en múltiples puntos con el relato del estado davídico [2].

El narrador se introduce en el mundo emocional de Amnón a través de cuatro verbos: **אהב**, «amar», **צרר**, «encerrar» [3], **חלה** Hitpael, «estar enfermo» y **פלא** Nifal, «exceder». Así, la información sobre el estado emocional se entrega desde dos ángulos distintos. Los tres primeros verbos provienen de la descripción del narrador en grado cero [4]. Amnón ama a Tamar, su media hermana, pero al mismo tiempo está ansioso o angustiado y enfermo.

La mención de la virginidad de Tamar apunta tanto a explicar la debilidad (**חלה**), como la situación de estupefacción de Amnón expresada mediante el cuarto verbo. Esta última sentencia, además, modifica el punto de vista de la narración [5], permitiendo al lector reconstruir el estado emocional del personaje con cierta precisión [6]. Con todo, el sentido del verbo en este sintagma no es del todo claro. Por una parte,

2. Para un detalle de estos argumentos véase Rosenberg, *King and Kin. Political Allegory in the Hebrew Bible*, Cazeaux, *Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël*. Al parecer, es David quien, desde el inicio de su carrera al trono, privilegió la vía familiar como forma de asir el asiento real; sobre esta temática véase Levenson y Halpern, «The Political Import of David's Marriages», quienes analizan la geopolítica de la vida marital de David. En el artículo se habla del David histórico, nosotros lo enfocamos desde el punto de vista de la construcción del personaje literario.

3. Como expresión emocional indica una sensación de aprieto o angustia (véase *HALOT*, §B,3.4).

4. Con la expresión «grado cero» nos referimos al nivel narrativo del texto, en contraste con el nivel de comentario. Mediante el cambio de perspectiva el texto produce una llamada constante a implicarse en la narración.

5. En el v. 2 la expresión **וַיִּפָּלֵא בְּעֵינֵי אַמְנוֹן לַעֲשׂוֹת לָהּ מְאוּמָה** tanto en el nivel semántico del verbo como en la insistencia «en/a sus ojos» coloca el acento en la dimensión subjetiva de la percepción.

6. La frase podría servir también como una explicación de lo que sigue, es decir, la imposibilidad de hacerle algo a Tamar. Gramaticalmente ambas lecturas son posibles: ver Amit, *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*, pág. 40. La ambigüedad puede ser mantenida, sin embargo, como una forma de

puede significar que «excedía a la capacidad de Amnón el hacer alguna cosa a Tamar» en el sentido de no saber cómo comportarse ante ella. Por otra parte, puede expresar el estado emocional de alguien que se encuentra frente a una cosa maravillosa, que desborda los límites de la imaginación. Esta segunda opción no es descartable si pensamos que el verbo está construido con la preposición בְּ, que puede indicar el «lugar» donde se realiza la acción; en otras palabras, su terreno de impacto de la acción [7]. En ambos casos expresa cierta indisposición o incapacidad cognitiva para elaborar la situación emocional que Amnón experimenta. A esta interpretación ayuda la amplitud de posibilidades que el uso de מְאוּמָה, «alguna cosa, ninguna cosa» pueda tener [8]. De esta forma, la ambigüedad textual se convierte en un medio para reflejar la turbación interna del personaje. Podría decirse que Amnón se encuentra frente a una frontera, un límite ante el cual debe construir su respuesta [9].

En síntesis, el narrador presenta un escenario propicio para analizar el mundo emocional humano en relación a elementos de gran importancia: el amor, el poder, el género y la violencia y explorará el posible despliegue de un conflicto que tiene alcances incluso en nuestra propia cultura.

Jonadab y la programación de un escenario polimorfo (vv. 3-5)

El narrador entrega la información del nuevo personaje mediante una serie de tres oraciones nominales [10]. Esta descripción es comparativamente amplia respecto a las de Amnón y Tamar en los dos primeros versículos. El narrador se quiere hacer visible para insistir en el carácter amplio del escenario narrativo: el nuevo personaje llamado Jonadab, amigo de Amnón y perteneciente también a la familia real, es presentado como un hombre hábil (חָכָם). Si bien la conexión no es léxica, la alusión a Gn 3

implicar al lector en el relato. Desde el punto de vista de la lingüística textual, el paso de la perspectiva narrativa a la del comentario introduce en el lector un grado de tensión. El lector es advertido que la virginidad de Tamar es un dato relevante para el estado emocional de Amnón y para el desarrollo de la historia.

7. Véase, por ejemplo Ex 3,20; 34,10.

8. Por ejemplo, Amit, *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*, pág. 40 se pregunta: «And what is that "anything" —a kiss on the cheek, a friendly chat, or something more?».

9. Otros personajes en la Biblia hebrea se enfrentan a situaciones similares. El narrador —y el lector— la aprovechan para profundizar en distintos aspectos de la experiencia. Véase, por ejemplo: Wénin, «Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique»; Wénin, «Aux racines du mal humain. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4». Esta tensión contribuye a que el lector se comprometa a una lectura antropológica de la narración.

10. El cambio de wayyiqtol a oraciones nominales indica el paso de la narración al comentario, según Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico*, §81-84.

parece no ser inocente [11]. El autor agrega que en ambos relatos aparecen los mismos motivos literarios: *ver, comer*; el nombre de Tamar que podría resonar como el *árbol* por homofonía תָּמָר, «palma» [12]. A ello habría que agregar que la misma construcción se encuentra en los dos textos: אכל מן dicho por la serpiente (Gn 3,1) y por Jonadab (v. 5). Tanto la serpiente como Jonadab pueden ser, además, considerados personajes catalizadores.

Lo anterior permite que el relato encuentre una posible vía de desarrollo. En primera instancia, Jonadab constata el estado en el que se encuentra Amnón (דָּל) [13]. El lector, siguiendo la información del narrador, está en mejor nivel de conocimiento que Jonadab. Gracias a esto comprenderá que Jonadab interpela a Amnón desde su propio punto de vista e interés.

Nótese que Jonadab no coloca la pregunta en el plano de la amistad. Por el contrario, aquello sobre lo cual focaliza su atención pareciera ser el hecho que Amnón esté débil *a pesar* que sea el heredero directo del trono davídico (2Sam 3,2). De esta forma, Jonadab, en un nuevo índice intertextual a la serpiente de Gn 3, sugiere la carencia de un poder ilimitado. Jonadab, tal como la serpiente, coloca el acento en lo que no se tiene; no contrapone salud y debilidad —lo que sería, por lo demás, lo más predecible—, sino *realeza* y enfermedad [14]. Si la serpiente desfigura en Gn 3 la imagen de Dios, proponiendo «un dieu qui ne met pas de limite à son pouvoir, un dieu potentiellement violent et meutrier» [15], Jonadab introduce la desfiguración de la propia imagen, sugiriendo a Amnón que en tanto príncipe de Israel, su poder puede extenderse sin límites o su deseo comprenderse como una fuerza sin control. Paradojalmente, aquello que limita este deseo de totalidad es el propio amor de Amnón. El conflicto está en saber cómo se desarrollará esta confrontación. En la percepción de Jonadab, efectivamente, דָּל puede significar la pérdida de la influencia política, la «pérdida de terreno» en relación a la posible sucesión de David o a la injerencia en los asuntos de palacio. Si bien es cierto que el tema de la sucesión de David no es directamente evocado

11. Así lo cree Rosenberg, *King and Kin. Political Allegory in the Hebrew Bible*, pág. 142: «The resonance with the Garden story seems thus more than casual. . . ».

12. Véase Lv 23,40.

13. Expresa el ámbito de la carencia ya sea ésta económica (pobre, indigente: Jr 39,10), socioeconómica (Is 10,2) sociopolítica (Jc 6,15; 2Sam 3,1) o física (Gn 41,19).

14. Sobre el rol de la serpiente visto desde esta óptica, véase Wénin, «Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le Premier Testament», págs. 28-33, especialmente.

15. Wénin, «Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le Premier Testament», pág. 29.

por Jonadab [16], la contraposición entre la debilidad y la pertenencia a la esfera real activan en Amnón una fantasía de poder sin límites. Esto constituye el núcleo del desarrollo emocional de Amnón.

La respuesta de Amnón resiente su propio estado de conmoción. La sintaxis no es confusa pero pierde el orden normal [17].

El orden dentro de la frase tiene algunas particularidades. La mención de Tamar al inicio sugiere que es la preocupación principal de Amnón, ocupa el primer lugar en su pensamiento. En segundo lugar, la distancia entre la mención de Tamar al inicio de la frase y el amor al final de ella, insinúa el problema interno de Amnón: la imposibilidad de unir el amor y Tamar. Entre estos extremos se encuentra la mención de Tamar como hermana de Absalón y éste como su propio hermano. Visto que Tamar y Amnón están uno a cada extremo, el lector puede esperar dos cosas de la respuesta de Jonadab: un consejo que desahogue al príncipe o bien una respuesta en relación a la debilidad política de Amnón. La primera correspondería al punto de vista de Amnón, la segunda al de Jonadab. Frente a este último escenario, Absalón se presentaría como un obstáculo para concretar lo que Tamar representa.

Implicado en la intriga, el lector puede preguntarse en este punto si Amnón no ha jugado hábilmente con la percepción de Jonadab, presentando al final de la frase el problema amoroso, dejando que Jonadab se forme una imagen mental de la situación desde su propia percepción política. En efecto, Amnón omite el punto que le angustia, según ha dicho el narrador: Tamar es virgen. Podría pensarse que Amnón deja de lado el ámbito sexual del amor para presentarlo a Jonadab como una vía de adquisición de mayor influencia política o como vía de asegurar una sucesión para David mediante un matrimonio conveniente. Más tarde, Jonadab se muestra preocupado por la sucesión de David: primero evitando que David piense que todos sus hijos han muerto (2Sam 13,32) y luego eliminando a un filisteo que amenazaba la vida de un David físicamente decaído (2Sam 21,15-22).

El lector, en este punto, pese a los esfuerzos del narrador, no puede estar seguro que Amnón no oculte algún aspecto de su vida interior. No

16. Nótese que tampoco el camino de David al trono es evocado directamente. Allí, es un misterio el *cómo* llegará David al trono (Véase la página 255, donde se abordó el tema pertinentemente). En el caso presente, Jonadab puede evocar la sucesión con el mismo estilo.

17. Rendsburg, «Confused Language as a Deliberate Literary Device in Biblical Hebrew Narrative», analiza varios casos donde el lenguaje y/o la sintaxis son poco claros. En particular, en Gn 37,28 no se expresa claramente quién es el sujeto del verbo מכר, «vender» que tiene como objeto a José (el sujeto pueden ser los madianitas o los hermanos de José). Este uso confuso del lenguaje reflejaría el punto de vista de José, que, encerrado en el fondo del pozo percibe escasamente lo que ocurre en su entorno, para él no es claro quién lo ha vendido ni por qué lo han sacado del pozo.

saber si Amnón esconde o no el verdadero obstáculo para acercarse a Tamar, a saber: la virginidad o el parentesco, impulsa al lector a interesarse en el conflicto interno de Amnón. Este interés será explotado por el narrador como una forma de activar la capacidad indagativa del lector.

En otro orden de cosas, la respuesta de Jonadab construye un escenario polimorfo: aquella podría tanto desahogar el amor de Amnón como orientarse hacia el problema de la sucesión. Una mirada detallada al guión propuesto por Jonadab a Amnón permite captar la habilidad del personaje para programar la acción del hijo de David a la hora de la visita de su padre:

acuéstate sobre tu lecho y haz(te) el enfermo	שְׁכַב עַל־מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחָל	5*b*
y cuando venga tu padre para verte le dirás:	וּבָא אָבִיךָ לִרְאוֹתֶךָ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו	
que venga, por favor, Tamar, mi hermana	תָּבֹא נָא תָמָר אֲחוֹתִי	*d*
para que me haga alimentarme (de) pan.	וְתַכְבֵּרְנִי לֶחֶם	
Hará a mis ojos el alimento	וְעָשְׂתָה לְעֵינַי אֶת־הַבְּרִיָּה	*f*
para que yo vea	לְמַעַן אֶשְׁר אֶרְאֶה	
y comere de su mano.	וְאֹכְלָתִי מִיָּדָהּ	*h*

Pese a su simpleza, el escenario diseñado por Jonadab coloca en juego ciertos elementos que se han venido presentando en la trama y los conjuga para crear una escena eficaz. Jonadab propone traducir el estado de debilidad en una posición física ambivalente, a saber, frustración y enfermedad inocente. Jonadab construye, pues, un personaje verosímil, explotando de forma doble la debilidad de Amnón (ver v. 2). Éste no tiene que fingir una enfermedad, simplemente debe saber ponerla en escena [18]. A los ojos de David será una situación creíble. Desde su papel de enfermo, Amnón está en una posición paradojalmente superior para proponer a David la visita de Tamar. Además de este paradójico emplazamiento de fuerza, Amnón, al presentarse como un enfermo, oculta su deseo por su hermana y su placer de ver a Tamar, toda vez que la enfermedad implica un estado emocional desagradable, no placentero y una posición corporal atípica para la expresión de emociones agradables [19].

Es importante recalcar que Jonadab no sugiere a Amnón que la proximidad de Tamar se traduzca en un encuentro sexual, menos aún que Amnón la violente [20]. Recuérdese que Jonadab ignora la ansiedad que

18. La traducción: «haz(te) el enfermo» es aproximativa. Jonadab sugiere que Amnón interprete un rol de enfermo sin sugerir que la enfermedad sea sólo una farsa, de hecho, es bien real.

19. La temática de la posición corporal y el placer ha sido abordada con cierto detalle en el capítulo 18, en el momento en que las mujeres que salen al recibimiento festivo de las tropas de Israel luego de haber vencido a Goliat; véase la página 226.

20. Sugerir que Tamar vaya a la casa de Amnón a través de una orden de David, puede incluso insinuar al lector que se quiere mantener una cierta protección en torno a Tamar.

la virginidad de Tamar provoca a Amnón. Con estos datos, es posible que el lector imagine que el escenario predispuesto por Jonadab pueda incluso servir para un encuentro orientado a la seducción, al encuentro gozoso con el otro por medio de una declaración de amor, que es lo que Amnón pretende según sus mismas palabras en el v. 4.

La puesta en escena prevista por Jonadab se expresa en un conjunto de 5 sentencias que no constituyen una secuencia cronológica. El análisis sintáctico del discurso deja entrever una composición más compleja.

Las dos primeras sentencias que Amnón debe decir a su padre (v. 5d-e) están coordinadas para expresar un sentido de finalidad [21]: «Que venga Tamar mi hermana *para que* me alimente». El enunciado siguiente (v. 5f) es una construcción weQatal que expresa una consecuencia [22], por esa razón lo hemos traducido con un futuro, lo mismo que el v. 5h. En medio de estas dos construcciones se encuentra una oración de finalidad (v. 5g). El discurso se orienta, en síntesis, para que Amnón *vea* a Tamar realizando una serie de acciones frente al enfermo. También es posible comprender el weQatal (v. 5h) como una consecuencia del v. 5f, formando así un mismo bloque con el v. 5g. En este caso, la insistencia recae sobre la aproximación física de Amnón y Tamar y no únicamente sobre la experiencia visual.

En resumen, después de una presentación del fenómeno que Amnón experimenta con Tamar, Jonadab propone un escenario para el encuentro amoroso. La situación enunciada por Jonadab apunta a que Amnón vea a Tamar. Por otra parte, la contraposición entre debilidad y realeza activa en Amnón la fantasía de un poder sin límites. De esta forma, el narrador anuncia una posible vía de desarrollo de la crisis de Amnón que, como vimos en la primera parte, ha sido reorientada por la constatación inquietante de un vacío de poder.

Un relato para David (vv. 6)

Amnón se recuesta enfermo y su padre le visita. Mirando de cerca el discurso del personaje se descubre que el guión propuesto por Jonadab es reelaborado por Amnón, constituyendo un reflejo de su propia situación:

que venga, por favor, Tamar, mi hermana	תָּבוֹא־נָא תָּמָר אֲחֹתִי	6*e*
para que prepare a mis ojos dos bollos	וּתְלַבֵּב לְעֵינַי שְׁתֵּי לְבִבוֹת	
y coma de su mano.	וְאֶבְרֶה מִיָּדָהּ	*g*

21. Sobre este aspecto de la sintaxis véase Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §168b y Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico*, §64.

22. Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico*, §62-64 analiza múltiples ejemplos, entre los cuales puede verse Ex 14,2-4.

El desplazamiento manifiesta la elaboración que Amnón realiza del escenario propuesto por su amigo Jonadab. Bar-Efrat propone un cambio de punto de vista [23]. Pero además, parece importante notar que ese punto de vista es producto de una imagen particular que Amnón tiene de Tamar y de David. Al menos cuatro cambios son relevantes para la trama.

Ante todo, el objetivo de la visita de Tamar. En la instrucción Jonadab explica con el verbo **ברה** Hifil, «dar de comer, hacer comer» la finalidad alimenticia de la visita de Tamar (v. 5e). El verbo **ברה** aparece media docena de veces en la Biblia hebrea: cinco de ellas en el segundo libro de Samuel, de las cuales tres se encuentran en nuestro texto y dos en referencia a David. El rey rehúsa alimentarse ya sea debido a la tristeza causada por la muerte de Abner (2Sam 3,35) o por la enfermedad de su primer hijo con Betsabé (2Sam 12,17).

Durante su discurso a David, Amnón pospone el uso de este verbo escogiendo una forma verbal de la raíz **לבב** Piel, «cocinar», pero también «seducir», como en Ct 4,9. Es posible ver aquí un juego de palabras en torno a esta raíz. Amnón evocaría cierto contenido erótico en su discurso a David. También para Fokkelman el cambio de palabras de Amnón refleja el carácter del personaje, evocando un deseo que no verbaliza pero que se transparenta en el discurso proponiendo un alimento afrodisiaco [24].

En segundo lugar, Amnón especifica la preparación que Tamar deberá realizar. A pesar de que el significado del sustantivo **לִבְבָה** no es del todo claro, la conexión con la raíz **לבב** es sostenible [25] y, desde el punto de vista fonético, casi evidente ya que la aliteración sugiere esta conexión.

En tercer lugar, el verbo **ברה**, («comer») es usado en último momento por Amnón (v. 6g). Esta vez en Qal y no en Hifil, sin el objeto directo **לֶחֶם**, «comida», pero con el complemento preposicional **מִיָּדָהּ**, «de su mano», que correspondía al complemento del verbo **אכל**, «comer» en la instrucción de Jonadab. Volveremos sobre este desplazamiento lexical en el punto siguiente.

En cuarto y último lugar, debemos mencionar que la cuidada sintaxis de Jonadab, que matizaba y colocaba los acentos de forma estratégica, se convierte ahora en una serie de tres verbos que narran tres acciones secuenciales: la llegada de Tamar, la preparación del alimento bajo sus ojos y la comida. La actitud de Amnón no difiere en mucho de la de su

23. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, pág. 254.

24. Cf. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 1*, págs. 103-104.

25. Por ejemplo, Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, *in loco*, propone «bollos con forma de corazón».

padre en 2Sam 11. En efecto, durante el *affaire* Betsabé, David está al centro como origen de todo movimiento a su entorno. En este sentido, 2Sam 11,4 no se distancia mucho de la petición de Amnón: hacer venir a la mujer, acostarse con la mujer, regresar a la mujer. Nótese, además, que Amnón tiene un doble rol en el discurso: es el enunciador del discurso y es el punto de fuga de todas las sentencias que enuncia. Puede observarse, en efecto, que en el v. 6e-g prevalecen sendos elementos que orientan el enunciado hacia el enunciador: «*mi* hermana», «a *mis* ojos» y «que *yo* coma».

Concluyendo, estos cambios en el discurso muestran que Amnón coloca en acto una estrategia que da cuenta de una interpretación propia del escenario mencionado por Jonadab. Amnón resalta la proximidad de Tamar, mientras que el discurso de Jonadab resaltaba la visión de Tamar. Amnón ve en el escenario una vía posible para «hacer alguna cosa», un desarrollo al problema inicial.

Es difícil aventurar una explicación del proceso emocional de Amnón. Es posible pensar en una estrategia elaborada por él mismo pero que, de alguna forma, le es independiente. La coincidencia entre enunciador y punto de fuga hace pensar que Amnón se habla a sí mismo en una especie de relato interior. ¿A qué podría responder la estructura de ese relato? El narrador lo anticipa en los primeros versículos. La estructura discursiva corresponde a un posible desarrollo de una emoción precisa: אהב. Esta locuacidad interior, avivada o intensificada por Jonadab, la expande ulteriormente Amnón. La dirección de esta estructura emocional puede ser variada. El narrador ha escogido aquí meterse dentro de esta estructura para explorar su relación con el poder: la falta de éste comprendida no como una carencia cualquiera, sino como privación fundamental.

Es pertinente notar, en resumen, que Amnón realiza una modificación relativa al consejo de Jonadab. Transportando el acento del *ver* a Tamar al *estar próximo* a Tamar, Amnón resuelve su inquietud de falta de poder en un escenario físico y visual. Sin embargo, resiente la dificultad de integrar a Tamar como ser autónomo, entrando en un proceso de rechazo del otro. Aún si este deseo de Amnón se entrevé en su discurso, oculta voluntariamente a David el espíritu de su deseo.

Un relato para Tamar (v. 7)

El discurso de Amnón provoca efecto en David. Así y todo, la petición de Amnón no es transmitida de manera literal a Tamar, más todavía podríamos decir que David utiliza ciertos elementos del escenario previsto por Jonadab.

Cuatro elementos parecen notables en el discurso de David (v. 7a-f).

1. David utiliza un intermediario para comunicarse con Tamar. El lector se encuentra nuevamente con una correspondencia con 2Sam 11, ya que David sigue siendo punto de partida de los movimientos de los personajes. La manera en que David interactúa con Tamar no difiere, en este ámbito, de la forma en que trata a los personajes de la citada historia.

2. La orden de David a Tamar en el v. 7b especifica, además, que debe ir *a la casa* de Amnón, elemento que el lector debe integrar ahora al escenario.

3. En el v. 7c, David usa la expresión de Jonadab en su diálogo con Amnón, a saber **בְּרִיָּה** (v. 5f) y que este último omitió en su propio diálogo con David.

4. David omite el deseo específico de Amnón que implica la preparación de los bollos frente a sus ojos y también la finalidad de ese gesto, a saber, el comer de la mano de Tamar.

Resumiendo, el mensaje de David a Tamar omite tanto aquellos elementos que implican una proximidad física entre ella y Amnón, como la instrucción específica de realizar «dos bollos». Bar-Efrat cree que la actitud de David es «naïve» [26], pero puede ser leída con coherencia en relación a la caracterización del personaje; creemos, se trata de una manera de actuar de David. Da la impresión que el narrador quiere mostrar a David actuando tras una cortina de luz, evitando su presencia, mostrándolo distante y despreocupado por su pueblo (2Sam 11,1), sus hombres (2Sam 11,25) y ahora por su familia.

Esta forma de actuar de David se ajusta perfectamente con la estrategia discursiva de Amnón frente a su padre. En el punto anterior, hemos visto que Amnón utilizó el verbo **ברה** en lugar de **אכל** para señalar a David la acción que él deseaba realizar al momento de la visita de Tamar (v. 6f). Este cambio no es sin interés. Este verbo, utilizado raramente en la Biblia hebrea, recuerda a David sus experiencias de dolor a causa de la muerte de Abner (2Sam 3,35) y la enfermedad de su hijo con Betsabé (2Sam 12,17). En ambos textos, la inapetencia de David se expresa mediante el mentado verbo. De esta forma, la connotación sensual que la preparación de bollos pueda tener es, desde el punto de vista de David, inexistente, puesto que ignora el estado emocional real de Amnón.

Para David, Amnón aparece como un hijo apocado, enfermo y débil. El personaje que Amnón ha construido para David difiere de la forma

26. Cf. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, pág. 255.

habitual en que este último plantea sus relaciones. En el episodio que precede a nuestro relato (2Sam 11) es su posición como rey la que le proporciona una plataforma para tomar ilícitamente a una mujer. El papel representado por Amnón impide a David verse reflejado en su hijo. El lector atento, sin embargo, nota que Amnón usa la superioridad de información de la misma forma que David su superioridad social. Amnón y David son, en cierta forma similares; es el hijo que se ve reflejado en su padre.

En resumen, David interpreta el rol que Amnón construye para él. El rey envía a Tamar a la casa de su hermano sin poder intuir el grado de proximidad física que Amnón pretende con ella. Mediante un uso cuidado y detallado de las palabras, Amnón logra evocar en David la representación de un hijo debilitado y decaído, evitando así que David comprenda el fondo del estado emocional de su propio hijo.

Amnón y Tamar: negación y reconocimiento (vv. 8-9)

La disposición de David no tarda en ser ejecutada por Tamar. Ella se dirige a la casa de Amnón y realiza la serie de acciones destinadas a preparar el alimento. El narrador cuenta la escena extendiendo el tiempo narrante, provocando un efecto concomitante tanto de aumento de la tensión narrativa como de focalización por parte del lector sobre la escena en desarrollo.

Es bastante discreta la forma en que el narrador introduce a Tamar en el relato. Se limita a caracterizarla de forma indirecta: Tamar se pone a trabajar rápidamente sin desviarse a entablar una relación con Amnón. Ella realiza, sin más, la tarea específica para la cual ha sido enviada por David. Gracias al narrador el lector sabe que Amnón sigue inmóvil en su lecho. Sin embargo, este comentario se comprende a su vez como una constatación realizada por la misma Tamar.

La noticia de Amnón yaciente sobre la cama ha sido ya dada en la línea principal de la narración en el v. 6a. En este caso se trata de una información de segundo plano y no una simple analepsis [27]. El narrador da, así, espacio a la perspectiva de Tamar. Que se trate del punto de vista de Tamar puede pensarse por la construcción de la frase: Tamar entra en la casa de Amnón y ella *constata* que Amnón está enfermo. Es pertinente evocar el estudio de Rabatel sobre el punto de vista [28]. El autor afirma que el punto de vista de un personaje puede ser expresado

27. Pueden verse algunos ejemplos de la diferencia en Tadiello, «Sintassi testuale e narratologia», págs. 131-133.

28. Rabatel, *La construction textuelle du point de vue*.

sin la necesidad de un verbo de percepción o de proceso mental [29]. Además, el v. 8 introduce la llegada de Tamar desde su punto de vista [30]. Por lo demás, no hay que olvidar que David no ofreció a Tamar ninguna razón que explicara la actividad que debía realizar en casa de Amnón ni ninguna información adicional sobre el estado físico de su hermano.

Para Tamar, el hecho que su hermano yazga sobre lecho es una información que acelera su trabajo mientras que para el lector es un indicio de tensión dramática importante. En efecto, el lector está enterado de las intenciones de Amnón: verla y comer de su mano. Ignorando esta intención de Amnón, Tamar intenta llevar a cabo su trabajo de forma desconectada o distante de su hermano, involuntariamente excluyendo la proximidad física tan deseada por él.

Por su parte, Amnón no conoce qué tipo de información David ha traspasado a Tamar. Si Amnón piensa que su hermana está al tanto de su enfermedad, es de suponer que él espera cierto gesto de reconocimiento, lo que ciertamente no ocurre. De esta forma, sin interactuar mayormente con él, Tamar vacía la preparación frente a su hermano en lugar de dársela desde su mano. En ese momento, Amnón cae en la cuenta que su plan no funciona tal como lo había previsto durante la visita de su padre. Este gesto produce en Amnón un estado emocional más agitado. Irritado, expulsa a todo el mundo de la habitación. Este deseo de aislamiento puede explicarse a causa de un estado de frustración y falta de reconocimiento [31].

El lector puede preguntarse cuál es la causa de la frustración de Amnón. Puede ser, por una parte, que Tamar no realiza el gesto de reconocimiento esperado por su hermano enfermo que monta en cólera. Puede haber una segunda posibilidad, no incompatible con esta primera. Amnón habría comprendido que es más bien su padre quien no habría seguido sus instrucciones. Sea el uno o el otro caso, la fantasía de control y poder se ve desarticulada. El conflicto de reconocimiento impulsa a Amnón a una relación de dominación y violencia contra Tamar. El narrador

29. Dice Rabatel, *La construction textuelle du point de vue*, pág. 72: «[D]ans ce cas le procès de perception est sous entendu [sic] ... par une situation interprétée par le lecteur comme propice à des perceptions et pensées représentées du personnage en vertu de sa connaissance du monde (il est convenu que lorsqu'on s'approche d'une fenêtre, *entre dans une pièce*, est sur un lieu élévé [sic], *on regarde*...)». (El *énfasis* nuestro).

30. Así lo interpreta Conroy, *Absalom Absalom!*, pág. 22: «One can note a momentary shift in perspective at v.8aα from Amnon's room to Tamar: the use of the verb *hlk* there (not *bw*ʾ as in v.6) may indicate a closer interest in Tamar».

31. Estado emocional similar al de Saúl, luego de su reacción al canto de las mujeres; véase el análisis del personaje en la secuencia B1 del capítulo 18, desde la página 224 en adelante.

parece decidido a mostrar con una lupa inteligente y hábil la forma en que el abismo se va progresivamente construyendo en la fraternidad.

Hasta el momento, el lector no había tenido indicios claros para suponer que Amnón violentará a Tamar. Amnón no ha planificado un escenario de violación ya que sólo cuando su hermana sirve el alimento decide hacer salir a todos del lugar. Esto permite comprender —con cierto retardo en relación a los personajes— que había más gente y que la presencia de otras personas no impedía la ejecución del plan de Amnón. Plan que puede incluso consistir en estar en la presencia de la mujer que ama. El disfrutar de la presencia de la amada no conduce necesariamente a la intimidad sexual ni mucho menos a la planificación de una violación. La expulsión de los testigos, es un detalle importante, porque nada hace pensar que Amnón pueda abusar de ella en presencia de otras personas.

El final del v. 9 muestra a Amnón por primera vez dando una orden, y mediante ésta, queda a solas con Tamar: él, aún tumbado y ella, impedida de terminar la tarea encomendada. La frase que Amnón enuncia para vaciar el lugar es utilizada dos veces en la Biblia hebrea. Aquí, al igual que en Gn 45,1 —otra historia de hermanos— la tensión narrativa es intensa. La intertextualidad entre esta escena y el descubrimiento de José frente a sus hermanos se ve reforzada por la similitud de la técnica narrativa. En Gn 45, el narrador informa que hay más gente en la habitación en la que se encuentra José y sus hermanos e inmediatamente muestra a José expulsándolos [32]. En nuestra escena, el lector se entera de la presencia de otras personas en la sala cuando Amnón los expulsa. Creemos que se trata también de una forma de representar el estado interior del personaje focalizado. Para Amnón lo único visible en la sala es Tamar, los otros aparecen en el momento en que pueden poner en riesgo el secreto que Amnón mantiene oculto en su lecho. En este caso, Amnón, igual que José, ha tenido que contener un estado emocional agitado e intenso y lidiar con un profundo problema de falta de reconocimiento: en el caso de José, la violencia ejercida por sus hermanos y en el caso de Amnón, Tamar que se comporta de la forma en la cual su fantasía se la representa.

Desde un punto de vista estético, es muy notable que el narrador utilice una técnica similar para contar una historia que transcurre en sentido inverso a la relatada en Gn 45. El destape emocional de Amnón no es sino el inicio de un drama en el cual la vida de tres hermanos está a punto de ser marcada por la violencia que se transmitirá como

32. Véase el análisis de Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, págs. 273-274, a propósito de esta escena: la forma de narrar es un calco del estado emocional de uno de los personajes, José.

un dispositivo que tocará a Amnón y más tarde a Absalón, también él dominado por la venganza y el amor herido.

Este amor se caracteriza por querer sustituir el lugar del padre. Como David, Absalón llamará con el nombre de Tamar a su propia hija (2Sam 14,27) y, posteriormente, querrá ocupar el mismo lugar de gobierno que su padre (2Sam14,27; 15) y hasta su lugar con las concubinas del rey (2Sam 16,21-22).

En resumen, Amnón, inquieto frente a una falta de poder que Jonadab percibe y alimenta, utiliza a David para aproximarse físicamente a Tamar en su propia casa. La actividad concentrada y distante de Tamar y el constatar que David no ha seguido al pie de la letra sus instrucciones ahondan la angustia frente a la confirmación de la falta de poder ya evocada. El narrador, mediante signos intertextuales, invita al lector a ampliar el alcance de la historia, no sólo a nivel emocional personal, sino a toda la extensión posible del poder.

Tamar y la lógica de yhwh (v. 10-13)

En el v. 10, por primera vez Amnón dirige la palabra a Tamar [33] y lo hace para dar una orden. Tamar responde ejecutándola exactamente. La primera palabra del amante a su amada es de dominación y no de reconocimiento. El guiño narrativo es casi inasible, pero deja ver que la relación dominador-dominado está instaurada entre Amnón y Tamar. Amnón logra, de esta forma, que Tamar entre en una nueva habitación de la casa.

En relación al lector, el narrador prepara la siguiente escena con una técnica de enmarque cognitivo donde todos los elementos sucesivos en un discurso se incorporan al dominio semántico evocado por las palabras cuidadosamente elegidas (vv. 10b-11a).

Mediante un vocabulario de connotación sexual, el narrador aumenta la tensión narrativa al máximo. Tres son los vocablos que provocan este efecto:

1. Amnón ordena trasladar la comida a la habitación. La palabra חֶדֶר, «habitación» puede significar «recinto» en sentido genérico (Pr 24,4) o específicamente dormitorio. En el *Cantar de los cantares* es uno de los lugares de encuentro amatorio [34].

33. En el v. 9 es la voz del narrador que cuenta el rechazo de la comida por parte de Amnón.

34. Ct 1,4; 3,4.

2. La doble mención del verbo **בוא** Qal, «entrar» y Hifil, «traer», además de su sentido habitual de movimiento se utiliza para expresar la relación sexual [35].

3. El sintagma **נגש אל**, «acercar», en cuanto sinónimo de **קרב**, «aproximarse», puede expresar también la relación sexual [36].

Así, elevando la expectación del lector, el narrador tiene perfectamente preparada la escena siguiente.

En todo el relato, Amnón ha sido sujeto sólo de verbos de estado emocional que no reflejan ninguna actividad física. Durante el transcurso de la historia, Amnón se ha quedado tumbado sintiendo y hablando. Cuando Tamar está próxima y aún sin que Amnón coma del alimento, el narrador muestra su nueva faceta.

Amnón apresa a Tamar y le dirige por segunda vez la palabra. Nuevamente en imperativos orientados a conseguir de Tamar la compañía sexual. Según Alter, la expresión del v. 11d es una cita intertextual a Gn 39,7, la petición de la mujer de Putifar a José [37]. La alusión reforzaría la idea de que el narrador ha preparado la escena de forma cuidadosa. La tensión emocional de Amnón había aumentado hasta no poder controlarla. Sin poder contenerse, toma por la fuerza a Tamar.

Sujeta por su hermano, Tamar propone un discurso (vv. 12-13) que vale la pena analizar con algo de detalle.

En principio, el discurso de Tamar se orienta a poner límites al deseo de Amnón. Se suceden cuatro negaciones [38].

Sin perjucio de la visión de Bar-Efrat, la intervención de Tamar puede mirarse desde otro punto de vista, colocando de relieve la tensión entre Tamar y Amnón y la transición que Tamar intenta proponer a Amón como vía de salida a la violencia:

35. Sobre el uso de esta construcción para expresar la relación sexual véase la nota a la traducción de Gn 29,21 en la página 326. En nuestro texto no tiene ese sentido; se trata de una alusión. El verbo puede presentarse con doble sentido, es decir, de movimiento y de relación sexual: Jos 2,3 y Ct 5,1 donde aparece construido con **ל** como en nuestro relato. En el *Cantar de los cantares*, la referencia a la amada es sólo metafórica. El sentido sexual no está explícitamente presente en Hifil, aunque en ciertos casos puede suponerse gracias al contexto; véase por ejemplo: Est 1,11 (cf. v.17); Gn 29,23; Jc 21,12.

36. Con indudable sentido de «aproximación sexual» existe la construcción **קרב אל** en Gn 20,4; Lv 20,16; 18,6.14.19; Nm 25,8; Is 8,3 y también **נגש אל** (Ex 19,15) (cf. Brenner, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and «Sexuality» in the Hebrew Bible*, pág. 24).

37. Alter, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, pág. 268.

38. Bar-Efrat, divide la intervención de Tamar de la misma forma. Para él, la argumentación se divide en una parte emocional, una segunda racional y una tercera que es una vía de solución (cf. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, págs. 260-264).

1. Negación puntual de la situación (v. 12b).
2. Negación que comporta la calificación de la situación por parte de Tamar (v. 12c). En efecto, Tamar califica la situación usando otro verbo **ענה** distinto al que usa Amnón **שכב**.
3. Negación que coloca la situación en un contexto más amplio: étnico o político (v. 12d: Israel).
4. Apelación a un nivel humano más general (v. 12e: insensatez).

La intervención de Tamar pretende hacer que Amnón mire la situación desde otro ángulo. Tamar desplaza inteligentemente el conflicto emocional de Amnón, como si comprendiera perfectamente su encierro. La apertura del discurso, «hermano mío», enuncia la relación a partir desde su propio punto de vista: «tú eres mi hermano» puede parafrasearse. Tamar no ve que el lazo sanguíneo impida la relación sexual o marital sino que apela a la fraternidad como una forma de evitar o superar la violencia. Posteriormente, la reclamación quiere mostrar que lo que está proponiendo no es simplemente «venir» y «acostarse» con ella. Enuncia la realidad tal como ella la experimenta. La situación adquiere significado diferente cuando es colocada en tensión con el otro «no me sometas» [39]. De esta forma, Tamar intenta llevar a Amnón a mirar la situación desde un punto de vista que integre, de alguna forma, el de ella [40]. La tercera negación muestra un punto de vista externo a ambos: Israel. Finalmente, incita a Amnón a mirarse a sí mismo en la situación presente, reenviando la responsabilidad de la acción sobre él.

En este discurso Tamar juega el mismo rol que YHWH en el capítulo anterior, cuando Natán se presenta como su enviado con un discurso que encara a David [41]. De esta forma, sin que el discurso de Tamar recurra a elementos explícitamente teológicos, el alcance del relato se ve ampliado. Tamar no comprende la violencia como una fatalidad. Para que el amor esté libre de violencia necesita del otro y del otro en su total alteridad. Tamar, en tanto que personaje literario, proporciona esa lógica al texto.

39. El verbo **ענה** denota la violación sexual sólo cuando hay otros verbos que acompañan y apoyan este sentido. Véase la variedad de opciones y un buen análisis semántico del término en VAN WOLDE, «Does **עִנָּה** Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word». En su artículo, la autora propone (p. 544) que el significado básico es «debase» que en castellano puede equivaler a «degradar, rebajar», porque traduce el sentido de humillación física y/o social que la autora encuentra en el término.

40. STONE, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, pág. 113: «[T]amar focalizes the intended act of Amnon, showing him that his intentions are shameful as well.».

41. En el episodio Natán-David (2Sam 12,1-15) el verbo **עשׂה**, «hacer» aparece 6 veces, siempre en boca de Natán o de YHWH en discurso indirecto.

La segunda parte del discurso de Tamar (v. 13) profundiza esos puntos de vista, dándoles un contenido concreto y una dirección de escape. Primero, encontramos dos construcciones enfáticas coordinadas. Tamar coloca los sujetos en evidencia (v. 13ab: yo-tú), así como las repercusiones sociales de la acción que Amnón pretende realizar. Las dos partes del discurso quedan unidas por נְבָלָה y נָבָל, «infamia» e «insensato» (12e y 13b). La alusión intertextual para el lector es dramática. El narrador pone con libertad en boca de Tamar las palabras de otro personaje conocido por el lector: el hombre que protege a un visitante de otros hombres que también quieren acostarse con él pero por la fuerza (Jue 19-20) [42]. De esta forma, el narrador permite que el lector aproxime el sentido de sendos textos y muestra el estado de desesperación interior, evocando tal vez en su mente el desenlace de la concubina en la historia aludida. Es el terror del abuso y la muerte que Tamar evoca en sus palabras. Sutil ironía del narrador, el episodio aludido ocurre «cuando aún no había rey en Israel» (Jue 19,1).

En la última parte de su discurso (v. 13c), Tamar pretende proponer una salida. Según ella, existe una alternativa a la degradación (v. 12). Plantea esta opción con una estrategia sabia: Amnón puede hablar al rey de la situación, es decir, que puede hacer público lo que ha tenido escondido, que es, por lo demás, la lógica que YHWH propone como dispositivo inverso al actuar de David en el capítulo anterior (2Sam 12,12). Este paralelismo refuerza la lectura del discurso de Tamar como «reflejo narrativo», podría decirse, del discurso de YHWH en el capítulo anterior. Enseguida, Tamar se presenta ella misma como el objeto del verbo (v. 13d). De esta forma, Tamar sugiere a Amnón que ella no pone impedimentos a la relación en sí misma, sino al hecho que sea una relación basada en una dominación. Plantea las cosas mostrando a su hermano que el impedimento está fuera de ella. Así, no cancela la fuerza y el deseo de Amnón sino que propone una dilación temporal que disuelve la violencia.

En síntesis, Tamar parece querer reponer la alteridad amenazada por la articulación monológica del amor de Amnón. La estructura retórica de su discurso juega con el vaivén de «yo-tú» y de la posibilidad de que ambos puedan existir dentro de un determinado conjunto de reglas. Impulsa a Amnón a hablar con David, asunto que, frente a Amnón y al lector, la muestra como un personaje de valor inverso al de Jonadab. En efecto, Amnón ya habló una vez al rey; en este caso, Tamar lo apremia a hablar con la verdad. El discurso de Tamar refleja la estrategia del personaje, dejando nuevamente al lector la responsabilidad de determinar si

42. נְבָלָה aparece en 4 ocasiones en aquel relato: 19,23.24; 20,6.10.

se trata de una astucia para escapar de la situación o de una proposición sincera.

Casi en el clímax del conflicto, Tamar, enfrentada a una profunda violencia instalada por medio de una compleja red discursiva, muestra que Amnón tiene otras vías de desarrollo, no violentas, frente a la carencia de poder que lo desespera. Tamar, de la misma forma que YHWH, propone un límite a su deseo de posesión y reducción del otro: incluirla a ella como un ser autónomo con las reglas que organizan el amor y el deseo en el mundo ficcional planteado. Proponiendo tal límite, insta a Amnón a encontrar una vía de escape a la violencia. El camino que escoge para esto es la variación del punto de vista, una forma que obliga a verse a sí mismo tanto en relación con el otro como con la sociedad de Israel.

Eclipse del erotismo y eclipse del otro (v. 14-18)

Si antes Amnón negó comer el alimento que venía de Tamar, ahora rechaza escucharla a ella[43]. Conviene notar que Amnón rechaza el alimento que no ha sido ofrecido en las condiciones que él esperaba, según el relato/plan que él tenía. En seguida, Amnón rechaza a Tamar que no se presenta como compañera sexual en las condiciones que él pretendía según su programa. Esto refuerza el paralelismo comida/Tamar que la sintaxis presenta de igual forma[44]. Tamar ya no es una voz, no es *un otro frente a él*, es un objeto utilizable para saciar un deseo.

En este nivel de representación del conflicto, el relato aproxima dos dominios: COMER y DESEO-PLACER. Avecinar dos dominios es parte del proceso de la creación metafórica. Por ello podemos hablar de una forma de *narrativización de la metáfora* PLACER ES COMER.

El narrador no se limita a decir que Amnón violentó sexualmente a Tamar. La violación, según la manera en la cual el narrador bíblico la presenta, es una escena dinámica y compuesta por varios elementos. La violencia sexual no comienza ni termina con el coito sin consentimiento. Negar al otro hace que la relación se transforme en violencia, en reducción y en posesión; la violación es una expresión de ese proceso.

43. La formulación, no obstante, no es la misma. La negación de la comida en el v. 9c: וַיְמָאֵן לֶאֱכֹול, «él se negó a comer» es sensiblemente diferente que el rechazo, en dos ocasiones, de oír la voz de Tamar: v. 14a: וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ בְּקֹולָהּ, «pero él no quiso oír la voz de ella» y v. 16e: וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ לָהּ, «pero él no aceptó escucharla».

44. También en Gn 39 el narrador aproxima el ámbito alimenticio al deseo, particularmente en los vv. 6.10.

Así, el narrador, al emplear estos tres verbos —חזק, ענה y שׁכב— *desagrega* el hecho de la violación [45].

Esto último es un ejercicio de antropología narrativa de la violencia. Según esta narración la violación no es una acción aislada sino un mecanismo. Un dispositivo que comienza por la superficie de las palabras y se adentra en el cuerpo y en el otro para lograr su dominación [46]. Aquello que el narrador muestra es el desarrollo de un deseo construido como avidez frente a la carencia. Tal deseo no integra al otro en el relato y en consecuencia lo reduce a una posesión violenta. Tal es la diferencia entre erotismo y violencia. En ésta última, el otro no es sino un personaje de un relato construido para el divertimiento y empoderamiento a costa del otro.

En síntesis, no es un erotismo indisciplinado el que el narrador coloca en escena, sino más bien un amor (אהב) sin erotismo. Es este último el que permite que el otro no se eclipse, que la alteridad exista equilibradamente.

Después de la violación sobreviene un profundo cambio emocional en Amnón. Ante todo, igual que al inicio del relato, el narrador muestra el interior de Amnón. El lector es invitado a realizar el paralelo con el comienzo gracias a esta focalización del mundo interior de Amnón y a la mención explícita de אהב. De esta forma, se propone una suerte de evaluación del recorrido de los personajes en este estadio de la trama. Dos emociones contrapuestas son colocadas una a cada extremo del desarrollo de la intriga. ¿Cómo explicar este cambio en primera instancia sorprendente?

No se trata de un amor enfermizo, de un amor que comenzara mal, que fuera herido desde su gestación. Se trata del fracaso de una narración de amor que no se despliega en un diálogo amoroso sino en un monólogo que no encuentra forma de incluir al otro como co-narrador [47].

---

45. Obsérvese que la serie está precedida del rechazo a escuchar la voz de Tamar. Además, el verbo ענה queda como rodeado de la fuerza física y de la expresión sexual de la humillación.

46. La construcción de la frase 14d indica a Tamar como el objeto directo del verbo שׁכב. En efecto, la vocalización אֹתָהּ corresponde al indicador de objeto directo y no a la preposición, en cuyo caso sería אִתָּהּ (Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 1*, pág. 105), quien también nota el contraste entre esta descripción del narrador (v. 14d) y la petición de Amnón en el v. 11d. Este desplazamiento invita a ver en el narrador una valorización diferente del acto que Amnón realiza con Tamar. Véase Luciani, «Violences sexuelles : comment l'Ancien Testament en parle-t-il ?», para un estudio detallado de los contextos en que aparece שׁכב + CD. El autor concluye que sólo el contexto permite discernir entre una expresión de relación sexual consentida o una relación de dominación.

47. Nótese el contraste entre la historia de David y Jonatán. Éste último intenta provocar la reciprocidad de David en varias ocasiones, según el análisis que hemos realizado. En tal acción, vemos un intento de integrar al otro en lo que el narrador y

La paradoja es notable: *ama al otro, pero construye una fantasía de él que le es funcional a su locuacidad interior*, podría decirse, tomando el relevo del narrador. En tal relato los otros juegan el papel que el dominador entregua. El otro ya no es un ser autónomo, no es libre y puede sólo permanecer en la medida que se ajusta a mi escenificación. Tal es el funcionamiento inverso del amor en la falta de reconocimiento mutuo: el otro no puede existir sino bajo la forma de la esclavitud y del rechazo. Luego, frente a la desaparición funcional del otro efectuada mediante la construcción fantasiosa de una imagen distorsionada de él, el amante tiene la impresión que la única salida es el aislamiento total; la expulsión física del otro.

Esta ausencia del otro se registra en el texto como un otro innombrable. Compárese las tres veces que Amnón dirige la palabra a Tamar, en tres diferentes momentos:

v. 10b-c	«Trae el alimento a la habitación para que me alimente de tu mano».
v. 11d	«Ven, acuéstate conmigo, hermana mía».
v. 15e	«¡Levanta y ve!»

Cuadro 19.1: Palabras de Amnón a Tamar.

Primero, la mención del parentesco se eclipsa en el narrador desde el v. 10, y entre los personajes con Tamar en el v. 12.

Segundo, como se ha señalado antes, todas las palabras de Amnón a Tamar son imperativos, con una inversión de dirección importante que tiene a Amnón como gozne: v. 11d: שׁכב-בוא ‖ v. 15e: הלך-קום.

Tercero, como lo señala Conroy [48], el discurso de Amnón es cada vez más breve, desapareciendo primero el alimento y luego Tamar. En esta serie de textos, Tamar, si bien está presente, está siempre nombrada con un imperativo que la arropa, sugiriendo que para Amnón, ella sólo puede existir dentro de una cápsula de mando y dominación. Fokkelman señala que el desplazamiento de Tamar hacia la habitación de Amnón y la salida de los siervos (v. 8-9) por una parte y la expulsión de la casa por parte del siervo de Amnón por otra, enmarcan el encuentro terrible entre Tamar y Amnón [49]. Este esquema acentúa la representación que Amnón tiene de Tamar como una sirvienta más a su disposición y recalca el entorno de poder y dominio, construido con el lenguaje imperativo gracias al cual puede realizarse la agresión.

Jonatán llaman un pacto donde el erotismo abre la puerta al reconocimiento y a la alteridad.

48. Conroy, *Absalom Absalom!*, pág. 33.

49. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. 1*, pág. 102.

Tamar vuelve a protestar. Esta vez con una intervención más breve que la anterior. Si intentamos dejar el texto masorético sin corregir [50], su reclamo podría ser traducido de la siguiente manera:

No (hay) motivo,	אַל־אוֹדֹת	16*b*
este gran mal es más que el otro	הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאֲחֶרֶת	
que hiciste conmigo, de despedirme.	אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי	*d*

La sintaxis es ciertamente confusa, pero creo que la traducción tiene probabilidades de sostenerse. En principio, una sintaxis confusa puede explicarse, como en el caso del v. 3, como una expresión del estado emocional de Tamar: ya no argumenta como en la primera vez. Su reacción ahora está marcada por el abuso de Amnón. La situación, vista desde el punto de vista de Tamar, es todavía más brutal que para el lector. En efecto, este último conoce bien el desarrollo de la trama y está al tanto de los desvaríos emocionales de Amnón. El lector ha podido prepararse a la escena porque dispone de la información necesaria. Para Tamar, en cambio, la situación es impredecible y violenta. Desde la experiencia de la hija de David, la secuencia de eventos es la siguiente: preparación del alimento, violación y expulsión.

El narrador insiste en que Amnón no presta atención a la voz de Tamar pero no será él quien ejecute la orden. Las siguientes palabras de Amnón revelan que no estaban solos en la casa. Amnón pide a su sirviente que expulse a la mujer. Tamar ha perdido incluso su nombre. El discurso de mando se ha extendido ya sobre toda la superficie de la casa de Amnón.

Finalmente Amnón resuelve su conflicto interior creado por la falta de poder mediante la subyugación del otro como un objeto de posesión. El deseo se comprende en esa situación puntual como un relleno de una necesidad y no como una relación erótica justa y equilibrada. El erotismo permitiría que el **אהב** se desplegara como encuentro con Tamar y no como abuso de ella. El narrador ha escogido la vía del ocultamiento del erotismo en lugar de proponer un relato piadoso o moralizante.

Ocultamiento de Tamar y conclusión (v. 19-22)

A la salida de Tamar de la habitación de Amnón, el narrador mantiene la atención del lector puesta sobre ella. Una nueva relación intertextual con

50. El versículo 16b suele leerse como **אל־אחי**, «no hermano mío»: Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, págs. 298-299. Por su parte, Anderson, *2 Samuel*, pág. 171 ve una forma de **ארה**, «ser grave».

la historia de José caracteriza a Tamar como la víctima de la violencia ejercida por los hermanos [51].

Esta violencia no termina con el encuentro con Absalón: Tamar, devastada, será el único personaje de la historia que no emergerá en las repercusiones del relato y no tendrá derecho a elaborar sino en el silencio, la humillación cometida en su contra. Su relato, en tanto que víctima, es un índice al lector: será éste el que sobreviva al relato como un testigo de la historia de barbarie desencadenada. El lector no puede, sin embargo, sentirse ajeno a la historia y esto no sólo porque el narrador ha desplegado una estrategia narrativa que lo implica profundamente en la interpretación del relato, sino porque él mismo se reconoce como un producto histórico de la historia que se narra.

El narrador, de esta forma, pacta con el lector un tipo de interpretación que no puede ser triunfalista. Testigo de la brutalidad, el lector activo busca ahora la forma en que la violencia lo traspasa ya sea en tanto que víctima o como sujeto de ella.

Tamar desaparece de la historia introducida en la casa de su custodio. Parece importante para la comprensión de la concatenación de episodios, el hecho que Absalón pida a Tamar mantener el silencio. Tal ocultación se presentará útil para urdir el plan de la venganza contra Amnón en la segunda parte del capítulo. De esta forma, también Absalón se dispone a sacar provecho de la violencia ejercida contra su hermana. En cuanto a la caracterización del personaje, el narrador colorea a Absalón y a Amnón de maneras similares. Ambos tienen la misma reacción frente a la voz propia de Tamar: Amnón no quiere escucharla (vv. 14.16: **לא אבה שמע**) y Absalón le impone el silencio (**חרשׁ**) [52]. El narrador sugiere entender esta forzada discreción impuesta por Absalón a la luz del rechazo de Amnón. Si Tamar representa la lógica de YHWH, la acción de Absalón y de Amnón puede ser leída como una forma de obstinación institucional contra YHWH.

El resultado de este silencio es la desolación y el confinamiento de Tamar en la casa de Absalón, como bien lo muestra el narrador al final del v. 20. Tamar queda desolada (**שׁמם**). Esta raíz se usa con frecuencia en el campo semántico demográfico para expresar la ausencia de habitantes («deshabitado, desértico»). De este sentido da cuenta, por ejemplo, el inicio de Lamentaciones (Lam 1,4). En el ámbito de la experiencia emocional, la raíz traduce ese mismo matiz. Una persona «desolada»

51. Sólo en dos ocasiones el narrador viste a uno de sus personajes con una túnica similar (**כְּתֹנֶת פַּסִּים**). El otro personaje es José hijo de Jacob (Gn 37,3).

52. Otros autores también han visto el paralelo entre Amnón y Absalón. Por ejemplo, CAMPBELL, *2 Samuel*, pág. 127: «It is not inappropriate to the store that she is featured at the start sandwiched between the two men who will reduce her to the status of "a desolate woman" (13:30)».

es una persona que experimenta la desconexión de los otros. Con cierta frecuencia en los textos bíblicos, esta soledad es producto de una acción destructiva contra el objeto en cuestión [53]. En este contexto, Lam 1,16 resulta esclarecedor: «mis hijos están desolados porque el enemigo ha prevalecido»; la desolación se ve agudizada porque «está lejos de mí el que consuela, el que consuela mi vida».

La desolación de Tamar no se debe únicamente a lo recién ocurrido con Amnón. El tono conclusivo del narrador invita a extender la causa de la desolación más allá de la violación y posterior rechazo. Tamar está, además, obligada al silencio. Más tarde, el lector descubrirá que la venganza tramada por Absalón tardará dos años en concretarse (2Sam 13,23), lo que equivale a dos años de ausencia de justicia para la mujer; injusticia que se concretará definitivamente con la desaparición violenta y vengativa del violador. El versículo tiene, por tanto, una cobertura temporal bastante amplia y una función que se extiende hasta el episodio siguiente.

La narración termina cerrando la escena con dos noticias.

En primer lugar, se informa del estado emocional de David a causa de la violación de Tamar (חרה). Esta raíz expresa el ámbito de la cólera o de la rabia que puede evolucionar en violencia (Gn 4,5-6; 1Sam 20,30-33). En el caso de David, el texto omite cualquier reacción de su parte. Exum insiste en la complicidad de David en relación a la violación de Tamar. Esta complicidad, en nuestra opinión, no reside tanto en la culpabilidad de David como en la indolencia frente al dolor femenino. Más tarde, al ocurrir la muerte de Amnón, el lector apreciará él mismo el contraste, viendo claramente el doble juego de David. También en 2Sam 11-12, David se muestra más consternado por el dolor de un varón (2Sam 12,5) que por el dolor y duelo futuros de Betsabé producto de la trampa preparada contra Urías (2Sam 11,16-17). A estos ejemplos, hay que añadir el contraste entre la expresión emocional de David y Paltiel, el nuevo esposo de Mical (2Sam 3,15-16). Esta frialdad contrasta con la actitud desesperada frente al crimen, bastante menos grave, con el cual Natán ejemplifica su comportamiento con Urias (2Sam 12,5).

En segundo lugar, se narra el estado de calma y de inacción de Absalón que no dirige la palabra a su hermano. Desde el punto de vista del lector, esta aparente calma incuba la posibilidad de un desarrollo posterior: la calma que precede a la venganza que Absalón planificará contra Amnón. En efecto, el rol de «hermano vengador» pareciera una suerte de *typos* literario (Gn 34). Además, en el trasfondo sociocultural del lector inmediato del texto, se espera una reacción de Absalón con

53. Meyer, «שמם», págs. 241-242.

la cual recupere el honor de la hermana deshonrada [54]. Resulta muy interesante en este contexto el trabajo de Ester Fuchs [55]. Ella analiza el rol cultural-literario de los hermanos frente a la hermana violada (Gn 34; 2Sam 13). Según su estudio, en el sistema sociocultural que abriga a nuestro relato, la ofensa de una mujer recaería no sobre ella sino sobre sus custodios (padre, hermanos varones), de ahí la preocupación de ellos por restablecer el honor mediante la venganza. Pero esto que en el *theatrum mundi* es cierto, en el mundo narrado —inventado con plena libertad por el narrador— puede funcionar de otra forma. De hecho, como se ha visto es posible comprender nuestro texto como una crítica a esa institución que Fuchs ve calcada en el texto. Para la autora, la intervención de los custodios de la mujer restaura no a la víctima sino al orden patriarcal alterado por la presencia de estas mujeres en la línea de transmisión del poder. El principal punto de desacuerdo entre la presente investigación y el libro de Fuchs es que el lector es impulsado por el narrador a mirar críticamente esa institución, mientras que para ella el texto pretendería perpetuarla.

El término del episodio se presenta, puede decirse, colocando en paralelo las tres figuras masculinas del relato: Amnón, Absalón y David. Sordos y acalladores de la voz de Tamar, ellos representan el rechazo institucional de la justicia y de la lógica de la alianza adoptada por Tamar. El lector, heredero de la violencia interpretada frente a sus ojos, ve cernirse un avenir de injusticia institucionalizada.

19.4. Conclusiones

Se ha abordado el análisis de un texto narrativo desde la perspectiva del texto de ficción y hemos establecido esta perspectiva como un medio heurístico de antropología narrativa. El texto, colocado en la escena de un conflicto humano habitual, lo explora desde una perspectiva particular.

El conflicto es la experiencia de la carencia de poder, vivida como defecto no placentero frente a la fantasía de poder ilimitado. De esta forma, el amor-deseo se vive como una búsqueda de colmar la carencia

54. Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, págs. 106-107: «The ability to guard against threats to a sister's sexual purity or to avenge sexual misconduct against one's sister is often an index of masculine honor». La respuesta de Absalón y su relación al nivel de la trama con la violación de Tamar deberían ser, sin embargo, motivo de análisis narrativo para detectar los desplazamientos que seguramente están presentes.

55. Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a Woman*.

vía la posesión ilimitada y el placer como una satisfacción narcisista de ese vacío.

La expresión verificable de ese conflicto es la construcción de una relación de dominación que se caracteriza por un rechazo de la alteridad. Para indagar en este asunto, el narrador escoge la familia real de Israel y dentro de ella, una relación entre un varón y una mujer. Esta construcción se presenta propicia para extender el problema a las instituciones y a las relaciones de género.

Frente a la carencia del poder ilimitado, escenificado como apropiación y control, Tamar presenta una lógica de encuentro y de alianza bajo parámetros que colocan un límite a la fantasía de adquirir un poder ilimitado sobre los otros. Mediante la alusión intertextual, el rol de Tamar es colocado en relación al rol de YHWH en otros relatos.

Finalmente, es preciso recordar que este relato pone en juego el deseo y el placer sin naturalizar una visión negativa de estos. En efecto, como se ha dicho en la introducción, la ficción no fija los conceptos, sino muy al contrario, apunta a problematizarlos, es decir, a mostrar sus diferentes aristas y matices. Al mismo tiempo, la puesta en escena permite darse cuenta que la ocultación o disimulación del erotismo dificulta la vivencia del אהבה como fiesta con-el-otro o *placer con el otro*.

Esta lectura nos permite observar que en este episodio no es el amor el que debe elevar o disciplinar el erotismo, sino muy por el contrario, es el amor que abandonando el erotismo se lanza «en un salto de fuego, sangre y dientes», como un tigre, a la caza del cuerpo que devora. El otro, la otra, no son ya sino «pechos y caderas». Es una posibilidad del amor, una que, sin duda el narrador como el poeta, deciden no esconder bajo tierra, sino mostrar para desenmarañar en algo la insoportable violencia de quien pretende mirar(se) sin confiarse al otro.

Capítulo **20**

La mitad del amor

Introducción

La serie de tres escenas que analizaremos (Gn 29,1-30,24), narra el arribo y una parte de la estadía de Jacob en el destino encomendado tanto por su madre como su padre. Por una parte, su madre lo conmina a refugiarse en la casa de su hermano Labán para escapar del intento de venganza de Esaú. Por otra, Isaac lo emplaza a encontrar una esposa en la familia del mismo hermano de su madre. Si bien Isaac actúa motivado por una treta de Rebeca, el impulso paterno se traducirá en un comportamiento concreto por parte de Jacob. No obstante esto último, el espíritu del hombre en fuga marca la forma en que Jacob establece sus nuevas relaciones humanas.

La narración sobre la cual nos focalizaremos, se interesa primordialmente a las relaciones familiares entre los personajes [1]. Prestamos especial atención a los juegos a los que el placer se presta en el desarrollo de la trama y en la caracterización de los personajes.

20.1. Hipótesis de lectura

Nuestra hipótesis de lectura puede resumirse en 4 puntos.

1. Para analizarlas, asumimos como marco general de nuestra lectura principal, entre otros, los trabajos siguientes: Wénin, «Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6»; Wénin, «Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse»; Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*; Mirguet, «Gn 21-22: Maternité et paternité à l'épreuve. Les personnages comme clef de lecture»; Fokkelman, «Jacob as a Character». En una etapa final del trabajo, hemos confrontado nuestra lectura con Turner, *Genesis*, que nos ha permitido reforzar más de alguna intuición.

En primer lugar, la estadía de Jacob en la casa de Labán se presta para que el narrador aborde diferentes aspectos de la experiencia humana, a saber, la dominación, el engaño, la substitución, la maternidad, la paternidad, la relación sexual, el placer y la seducción así como el don y la esperanza en una relación justa.

En segundo lugar, la situación en la cual Jacob se encuentra al huir de la casa paterna marca profundamente su destino bajo el techo de Labán. Así Jacob, al contrario de Isaac, al momento de buscar esposa sólo posee un puñado de promesas: una cierta riqueza (fertilidad, trigo y vino: 27,28.37), poder total sobre las naciones y sobre la gente y, para finalizar, un estatus superior frente a sus hermanos (27,29) [2]. En un principio Labán acepta a Jacob bajo su alero debido a su condición de familiar, no sin que exprese cierta reticencia de manera muy sutil e indirecta. Enseguida, Labán introduce a Jacob en una relación asimétrica de servicio, a la cual Jacob no opone resistencia motivado por su amor y por su deseo por Raquel. Labán, jugando con el placer de Jacob instala su propio deseo en el seno de la relación. Mediante el engaño (substitución de Raquel por Lía), Labán extiende temporalmente este tipo de vínculo y, al mismo tiempo, traspasa —con la complacencia y pasividad de Jacob— su lógica a una nueva familia. Así, en coherencia con la trama del *Génesis*, nuevamente se arriesga un don del Señor, la bendición mutua, colocando una nuevo obstáculo al reconocimiento necesario para romper la lógica de la codicia.

En tercer lugar, el crecimiento de la familia de Jacob se realiza de forma hiperbólica en relación a sus ascendientes. Por una parte, tal crecimiento está en consonancia con la bendición de su padre (28,3) y con la bendición de Dios en Gn 1,28. Por otra, el lector no deja de preguntarse por la relación con Gn 3,16 —la sentencia de la multiplicación de los embarazos— debido a los nacimientos que se cuentan por 12 en Gn 29,31-30,24. En esta verdadera competencia, el relato coloca en escena la falta de reconocimiento que afecta a Lía por parte de Jacob y la desesperación de Raquel por su esterilidad temporal. Los celos se desatan entre

2. La bendición posterior de Isaac a Jacob en 28,3-4, si bien es diferente a ésta, no cambia el estatus con el cual Jacob llega a la casa de Labán. En todo caso, la oportunidad de constituir una vida autónoma para Jacob está presente en la bendición de Jacob, que habla de llegar a constituir una «comunidad de pueblos», una comunidad definida más allá de las solas relaciones familiares, aunque pase por ellas. En 28,13-15, YHWH habla en sueños a Jacob. El Señor le promete —a él y a su descendencia— la tierra en la cual se encuentra y una descendencia «como el polvo de la tierra». La bendición continúa en términos comprables a la segunda bendición de Jacob (28,3-4). Luego, ésta sigue muy similar a los términos de aquella de su abuelo (12,3): la vocación de Jacob es a una relación de justicia y reconocimiento mutuo (ver, en este sentido, la interpretación de WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, págs. 240-244, sobre la bendición de Abrán).

Raquel y Lía; Jacob prácticamente desaparece del relato mientras que las mujeres no se vislumbran así mismas sino como madres y esposas. Una vez que la envidia y los celos ataquen la relación familiar, los hijos —que podrían haber representado el don— se convierten en cicatrices de la relación de sus padres.

En cuarto lugar, el relato levanta una paradoja. Los elementos del placer: belleza, amor, deseo, preferencia, apego, seducción, se ven enfrentados al fantasma de la substitución. El caso más visible es la substitución de Raquel por Lía, pero también está el intercambio de mandrágoras por una noche con Jacob y las historias de madres sustitutas. A estos casos visibles hay que agregar la substitución del deseo de Jacob por el de Labán, que está a la base del engaño nupcial. La lista se alarga una vez más con la recriminación de Jacob a Raquel: «¿estoy yo en el lugar de Dios…?» Y más todavía con la extraña substitución del goce conyugal por el goce maternal. Lo que en la literatura que analizamos se representa como substitución o reemplazo, indica la amenaza a la alteridad que supone la ruptura del equilibrio entre la aceptación del placer del otro y la imposición del propio deseo, en otras palabras, la cuestión de la dominación-sumisión o del reconocimiento mutuo. En este marco, el caso de Dina y José representan casos paradigmáticos.

20.2. Traducción literal

Texto castellano-hebreo Gn 29,1-30,24

29[1]Jacob alzó sus pies*	[1] וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו
y partió hacia la tierra de los hijos de Qédem*.	וַיֵּלֶךְ אַרְצָה בְנֵי־קֶדֶם
[2]Miró	[2] וַיַּרְא
y he aquí, un pozo en el campo	↑ וְהִנֵּה בְאֵר בַּשָּׂדֶה
y he aquí, que allí había tres manadas de rebaño	↑ וְהִנֵּה־[c]שָׁם שְׁלֹשָׁה עֲדָרֵי־צֹאן
tumbadas cerca de él,*	÷ רֹבְצִים עָלֶיהָ
porque del pozo aquel se abreva a las manadas.	ז כִּי מִן־הַבְּאֵר הַהִוא יַשְׁקוּ הָעֲדָרִים
Pero la piedra era grande sobre la boca del pozo.	ז [e]וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל־פִּי הַבְּאֵר
[3] (Cuando) se reunían allí todas las manadas,	ז [3]וְנֶאֶסְפוּ־שָׁמָּה כָּל־הָעֲדָרִים
se volteaba la piedra de sobre la boca del pozo	ז וְגָלְלוּ אֶת־הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר
y se abrevaba el rebaño	ז [c]וְהִשְׁקוּ אֶת־הַצֹּאן
y se devolvía la piedra	ז וְהֵשִׁיבוּ אֶת־הָאֶבֶן
sobre la boca del pozo a su lugar.	÷ עַל־פִּי הַבְּאֵר לִמְקֹמָהּ
[4]Jacob les dijo:	[4] וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב
Hermanos míos ¿de dónde son ustedes?	אַחַי מֵאַיִן אַתֶּם
Ellos dijeron:	[c] וַיֹּאמְרוּ
Somos de Harán.	מֵחָרָן אֲנָחְנוּ
[5]Él les dijo:	[5] וַיֹּאמֶר לָהֶם
¿Conocen a Labán, hijo de Najor?	הֲיְדַעְתֶּם אֶת־לָבָן בֶּן־נָחוֹר
Ellos dijeron:	[c] וַיֹּאמְרוּ
Conocemos.	יָדָעְנוּ

[6]Les dijo:	[6] וַיֹּאמֶר לָהֶם
¿Hay paz para él?	הֲשָׁלוֹם לוֹ
Dijeron:	[c] וַיֹּאמְרוּ
Paz,	שָׁלוֹם
y he aquí que Raquel, su hija, viene con el rebaño.	[e] וְהִנֵּה רָחֵל בִּתּוֹ בָּאָה עִם־הַצֹּאן
[7]Dijo:	[7] וַיֹּאמֶר
¡Hey! aún el día está grande,	הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל
no es tiempo de que sea reunido el ganado.	[c] לֹא־עֵת הֵאָסֵף הַמִּקְנֶה
Abréven el rebaño,	הַשְׁקוּ הַצֹּאן
y partan	[e] וּלְכוּ
pastoreen	רְעוּ
[8]Ellos dijeron:	[8] וַיֹּאמְרוּ
No podemos	לֹא נוּכַל
hasta que sean reunidas todas las manadas.	÷ עַד אֲשֶׁר יֵאָסְפוּ כָּל־הָעֲדָרִים
Se voltea la piedra de la boca del pozo	[c] וְגָלְלוּ אֶת־הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר
y abrevamos el rebaño.	וְהִשְׁקִינוּ הַצֹּאן
[9]Él aún hablaba con ellos	[9] ל עוֹדֶנּוּ מְדַבֵּר עִמָּם
y Raquel vino con el rebaño que era de su padre,	ל וְרָחֵל בָּאָה עִם־הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאָבִיהָ
porque ella era pastora.	[c] ל כִּי רֹעָה הִוא
[10]Entonces, cuando Jacob vio	[10] וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב
a Raquel hija de Labán hermano de su madre	÷ אֶת־רָחֵל בַּת־לָבָן אֲחִי אִמּוֹ
y al rebaño de Labán hermano de su madre,	÷ וְאֶת־צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ
Jacob se aproximó	וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב
y volteó la piedra que estaba sobre la boca del pozo	[c] וַיָּגֶל אֶת־הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר
y abrevó el rebaño de Labán hermano de su madre.	וַיַּשְׁקְ אֶת־צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ
[11]Jacob besó a Raquel,	[11] וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל
alzó su voz	וַיִּשָּׂא אֶת־קֹלוֹ
y lloró.	[c] וַיֵּבְךְּ
[12]Jacob contó a Raquel	[12] וַיַּגֶּד יַעֲקֹב לְרָחֵל
que él era hermano de su padre	כִּי אֲחִי אָבִיהָ הוּא
y que él era hijo de Rebeca.	[c] וְכִי בֶן־רִבְקָה הוּא
Ella corrió	וַתָּרָץ
e informó a su padre.	[e] וַתַּגֶּד לְאָבִיהָ
[13]Cuando Labán escuchó	[13] וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ לָבָן
la noticia de Jacob hijo de su hermana,	÷ אֶת־שֵׁמַע יַעֲקֹב בֶּן־אֲחֹתוֹ
corrió a su encuentro.	וַיָּרָץ לִקְרָאתוֹ
Lo abrazó,	[c] וַיְחַבֵּק־לוֹ
lo besó	וַיְנַשְּׁק־לוֹ
y lo llevó a su casa	[e] וַיְבִיאֵהוּ אֶל־בֵּיתוֹ
Y él contó a Labán todo este asunto.	וַיְסַפֵּר לְלָבָן אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
[14]Labán le dijo:	[14] וַיֹּאמֶר לוֹ לָבָן
Ciertamente tú eres mi hueso y mi carne.	אַךְ עַצְמִי וּבְשָׂרִי אָתָּה
Y se quedó con él un mes de días.	[c] וַיֵּשֶׁב עִמּוֹ חֹדֶשׁ יָמִים
[15] Labán dijo a Jacob:	[15] וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב
¿Porque tú eres mi hermano me servirás gratis?	הֲכִי־אָחִי אַתָּה וַעֲבַדְתַּנִי חִנָּם
Infórmame cuál es tu salario.	[c] הַגִּידָה לִּי מַה־מַּשְׂכֻּרְתֶּךָ
[16]Labán tenía dos hijas.	[16] ל וּלְלָבָן שְׁתֵּי בָנוֹת
El nombre de la grande era Lía	ל שֵׁם הַגְּדֹלָה לֵאָה
y el nombre de la pequeña era Raquel.	[c] ל וְשֵׁם הַקְּטַנָּה רָחֵל

[17]Los ojos de Lía eran tiernos*	[17] וְעֵינֵי לֵאָה רַכּוֹת	ן
y Raquel era hermosa de aspecto	וְרָחֵל הָיְתָה יְפַת־תֹּאַר	ן
y hermosa de figura.	÷וִיפַת מַרְאֶה	
[18]Jacob amó a Raquel	[18] וַיֶּאֱהַב יַעֲקֹב אֶת־רָחֵל	
y dijo:	וַיֹּאמֶר	
Te serviré siete años por Raquel	c אֶעֶבָדְךָ שֶׁבַע שָׁנִים בְּרָחֵל	
, tu hija pequeña.	÷בִּתְּךָ הַקְּטַנָּה	
[19]Labán dijo:	[19] וַיֹּאמֶר לָבָן	
Mejor que yo la de a ti	טוֹב תִּתִּי אֹתָהּ לָךְ	
que yo la diera a otro hombre.	÷מִתִּתִּי אֹתָהּ לְאִישׁ אַחֵר	
Quédate conmigo.	c שְׁבָה עִמָּדִי	
[20]Jacob sirvió por Raquel siete años,	[20] וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרָחֵל שֶׁבַע שָׁנִים	
y fueron en sus ojos como algunos días	וַיִּהְיוּ בְעֵינָיו כְּיָמִים אֲחָדִים	
por el amor de él a ella.	c בְּאַהֲבָתוֹ אֹתָהּ	
[21]Jacob dijo a Labán:	[21] וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־לָבָן	
Dame a mi mujer,	הָבָה אֶת־אִשְׁתִּי	
porque se han cumplido mis días	c כִּי מָלְאוּ יָמָי	
y quiero ir hacia ella*.	וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ	
[22]Labán reunió a todos los hombres del lugar	[22] וַיֶּאֱסֹף לָבָן אֶת־כָּל־אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם	
e hizo un banquete.	וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה	
[23]Entonces, al atardecer,	[23] וַיְהִי בָעֶרֶב	
tomó a Lía, su hija,	וַיִּקַּח אֶת־לֵאָה בִתּוֹ	
y la llevó a él	c וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו	
y él fue hacia ella.	וַיָּבֹא אֵלֶיהָ	
[24]Labán dio a ella Zilpáh, su criada,	[24] וַיִּתֵּן לָבָן לָהּ אֶת־זִלְפָּה שִׁפְחָתוֹ	
para Lía, su hija, (como) criada.	÷לְלֵאָה בִתּוֹ שִׁפְחָה	
[25]Y entonces, en la mañana,	[25] וַיְהִי בַבֹּקֶר	
he aquí ella: Lía.	↑ וְהִנֵּה־הִוא לֵאָה	
Y dijo a Labán:	c וַיֹּאמֶר אֶל־לָבָן	
¿Qué me has hecho?	מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִי	
¿No fue por Raquel que servido contigo?	d הֲלֹא בְרָחֵל עָבַדְתִּי עִמָּךְ	
¿Por qué me has engañado?	וְלָמָּה רִמִּיתָנִי	
[26]Labán dijo:	[26] וַיֹּאמֶר לָבָן	
No se hace de este modo en nuestro lugar	לֹא־יֵעָשֶׂה כֵן בִּמְקוֹמֵנוּ	
de dar la más joven antes de la primogénita.	c לָתֵת הַצְּעִירָה לִפְנֵי הַבְּכִירָה	
[27]Completa la semana de ésta	[27] מַלֵּא שְׁבֻע זֹאת	
y te daremos también ésta*	וְנִתְּנָה לְךָ גַּם־אֶת־זֹאת	
por el servicio que servirás conmigo	c בַּעֲבֹדָה אֲשֶׁר תַּעֲבֹד עִמָּדִי	
aún otros siete años.	עוֹד שֶׁבַע־שָׁנִים אֲחֵרוֹת	
[28]Jacob hizo de este modo*	[28] וַיַּעַשׂ יַעֲקֹב כֵּן	
y cumplió la semana de ésta	וַיְמַלֵּא שְׁבֻע זֹאת	
y le dio a Raquel su hija para él como mujer.	c וַיִּתֶּן־לוֹ אֶת־רָחֵל בִּתּוֹ לוֹ לְאִשָּׁה	
[29]Labán dio para Raquel, su hija,	[29] וַיִּתֵּן לָבָן לְרָחֵל בִּתּוֹ	
a Bilhah, su criada, para ella como criada.	÷אֶת־בִּלְהָה שִׁפְחָתוֹ לָהּ לְשִׁפְחָה	
[30]Fue también hacia Raquel	[30] וַיָּבֹא גַּם אֶל־רָחֵל	
y amó también a Raquel más que a Lía*	וַיֶּאֱהַב גַּם־אֶת־רָחֵל מִלֵּאָה	
y sirvió con él aún por otros siete años.	c וַיַּעֲבֹד עִמּוֹ עוֹד שֶׁבַע־שָׁנִים אֲחֵרוֹת	
[31]YHWH vio que Lía era odiada*	[31] וַיַּרְא יְהוָה כִּי־שְׂנוּאָה לֵאָה	
y abrió su útero,	וַיִּפְתַּח אֶת־רַחְמָהּ	

pero Raquel era estéril.	וְרָחֵל עֲקָרָה	↑ c
32Lía concibió	32 וַתַּהַר לֵאָה	
y dio a luz un hijo.	וַתֵּלֶד בֵּן	
Ella llamó su nombre Rubén	וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן	c
porque había dicho:	כִּי אָמְרָה	↑
¡Sí!, YHWH ha visto en mi aflicción*	כִּי־רָאָה יְהוָה בְּעָנְיִי	e
¡Sí!, ahora, mi hombre me amará.	כִּי עַתָּה יֶאֱהָבֵנִי אִישִׁי	
33Ella concibió aún	33 וַתַּהַר עוֹד	
y dio a luz a un hijo	וַתֵּלֶד בֵּן	
y dijo:	וַתֹּאמֶר	c
Porque YHWH ha escuchado	כִּי־שָׁמַע יְהוָה	
que yo era odiada	כִּי־שְׂנוּאָה אָנֹכִי	e
y me dio también a éste.	וַיִּתֶּן־לִי גַּם־אֶת־זֶה	
Y ella llamó su nombre Simeón.	וַתִּקְרָא שְׁמוֹ שִׁמְעוֹן	g
34Ella concibió aún	34 וַתַּהַר עוֹד	
y dio a luz un hijo.	וַתֵּלֶד בֵּן	
Y dijo:	וַתֹּאמֶר	c
Ahora, esta vez, se unirá mi hombre a mí	עַתָּה הַפַּעַם יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלָי	
porque he dado a luz para él tres hijos.	כִּי־יָלַדְתִּי לוֹ שְׁלֹשָׁה בָנִים	e
Por ello, él ha llamado su nombre Leví.	עַל־כֵּן קָרָא־שְׁמוֹ לֵוִי	↑
35Ella concibió aún	35 וַתַּהַר עוֹד	
y dio a luz un hijo	וַתֵּלֶד בֵּן	
y dijo:	וַתֹּאמֶר	c
Esta vez agradeceré a YHWH.	הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת־יְהוָה	
Por ello, ella ha llamado su nombre Judá.	עַל־כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה	↑ e
Y dejó de dar a luz.	וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת	
30[1]Raquel vio	1 וַתֵּרֶא רָחֵל	
que no daba a luz para Jacob	כִּי לֹא יָלְדָה לְיַעֲקֹב	
y Raquel se puso celosa de su hermana.	וַתְּקַנֵּא רָחֵל בַּאֲחֹתָהּ	c
y dijo a Jacob:	וַתֹּאמֶר אֶל־יַעֲקֹב	
Dame hijos,	הָבָה־לִּי בָנִים	e
si no hay, estoy muerta.	וְאִם־אַיִן מֵתָה אָנֹכִי	
[2]Se encendió la nariz de Jacob contra Raquel	2 וַיִּחַר־אַף יַעֲקֹב בְּרָחֵל	
y dijo:	וַיֹּאמֶר	
¿Estoy yo en lugar de Dios	הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי	c
que reprime de ti un fruto de vientre?	אֲשֶׁר־מָנַע מִמֵּךְ פְּרִי־בָטֶן	
[3]Ella dijo:	3 וַתֹּאמֶר	
He aquí mi sierva Bilhah.	הִנֵּה אֲמָתִי בִלְהָה	
Ve hacia ella,	בֹּא אֵלֶיהָ	c
para que dé a luz sobre mis rodillas;	וְתֵלֶד עַל־בִּרְכַּי	
así, seré construida también yo a través de ella.*	וְאִבָּנֶה גַּם־אָנֹכִי מִמֶּנָּה	e
[4]Ella le dio a Bilhah, su criada, como mujer,	4 וַתִּתֶּן־לוֹ אֶת־בִּלְהָה שִׁפְחָתָהּ לְאִשָּׁה	
y Jacob fue hacia ella.	וַיָּבֹא אֵלֶיהָ יַעֲקֹב	
[5]Bilhah concibió	5 וַתַּהַר בִּלְהָה	
y dio a luz para Jacob un hijo.	וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֵּן	
[6]Y Raquel dijo:	6 וַתֹּאמֶר רָחֵל	
Dios me ha hecho justicia,	דָּנַנִי אֱלֹהִים	
también ha escuchado mi voz	וְגַם שָׁמַע בְּקֹלִי	c
y me dio un hijo.	וַיִּתֶּן־לִי בֵּן	

Por ello ella ha llamado su nombre Dan.	↑ ^{e} עַל־כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ דָּן
[7]Concibió aún	[7] וַתַּהַר עוֹד
y Bilha, criada de Raquel, dio a luz	וַתֵּלֶד בִּלְהָה שִׁפְחַת רָחֵל
un segundo hijo para Jacob.	÷ בֵּן שֵׁנִי לְיַעֲקֹב
[8]Y Raquel dijo:	[8] וַתֹּאמֶר רָחֵל
Los combates de Dios	נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים
he combatido con mi hermana,	÷ נִפְתַּלְתִּי עִם־אֲחֹתִי
también he vencido.	^{c} גַּם־יָכֹלְתִּי
Y ella llamó su nombre Neftalí.	וַתִּקְרָא שְׁמוֹ נַפְתָּלִי
[9]Lía vio	[9] וַתֵּרֶא לֵאָה
que había dejado de dar a luz	כִּי עָמְדָה מִלֶּדֶת
y tomó a Zilpa, su criada,	^{c} וַתִּקַּח אֶת־זִלְפָּה שִׁפְחָתָהּ
y la dio a Jacob como mujer.	וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְיַעֲקֹב לְאִשָּׁה
[10]Zilpa, la criada de Lía, dio a luz	[10] וַתֵּלֶד זִלְפָּה שִׁפְחַת לֵאָה
para Jacob un hijo.	÷ לְיַעֲקֹב בֵּן
[11]Lía dijo:	[11] וַתֹּאמֶר לֵאָה
¡Por fortuna!*	בָּגָד
Y ella llamó a su nombre Gad.	^{c} וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ גָּד
[12]Y Zilpa, criada de Lía, dio a luz	[12] וַתֵּלֶד זִלְפָּה שִׁפְחַת לֵאָה
un segundo hijo para Jacob.	÷ בֵּן שֵׁנִי לְיַעֲקֹב
[13]Lía dijo:	[13] וַתֹּאמֶר לֵאָה
¡Por mi felicidad!,	בְּאָשְׁרִי
¡me han felicitado hijas!.*	^{c} כִּי אִשְּׁרוּנִי בָנוֹת
Y llamó a su nombre Aser.	וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ אָשֵׁר
[14]Rubén partió en los días de la siega de trigo,	[14] וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בִּימֵי קְצִיר־חִטִּים
y encontró mandrágoras en el campo,	וַיִּמְצָא דוּדָאִים בַּשָּׂדֶה
y las llevó a Lía, su madre.	^{c} וַיָּבֵא אֹתָם אֶל־לֵאָה אִמּוֹ
Raquel dijo a Lía:	וַתֹּאמֶר רָחֵל אֶל־לֵאָה
Dame, por favor, de las mandrágoras de tu hijo.	^{e} תְּנִי־נָא לִי מִדּוּדָאֵי בְנֵךְ
[15]Ella le dijo:	[15] וַתֹּאמֶר לָהּ
¿Es poco que tomes a mi hombre	הַמְעַט קַחְתֵּךְ אֶת־אִישִׁי
para que tomes también las mandrágoras de mi hijo?	^{c} וְלָקַחַת גַּם אֶת־דּוּדָאֵי בְנִי
Raquel dijo:	וַתֹּאמֶר רָחֵל
Pues bien, él se acostará contigo esta noche,	^{e} לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלַּיְלָה
en lugar de las mandrágoras de tu hijo.	÷ תַּחַת דּוּדָאֵי בְנֵךְ
[16]Jacob vino del campo al atardecer.	[16] וַיָּבֹא יַעֲקֹב מִן־הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב
Lía salió a su encuentro	וַתֵּצֵא לֵאָה לִקְרָאתוֹ
y dijo:	^{c} וַתֹּאמֶר
Hacia mí ven	אֵלַי תָּבוֹא
porque pagar te he pagado	^{e} כִּי שָׂכֹר שְׂכַרְתִּיךָ
por las mandrágoras de mi hijo.	÷ בְּדוּדָאֵי בְנִי
Y él se acostó con ella esa noche.	^{f} וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ בַּלַּיְלָה הוּא
[17]Dios escuchó a Lía,	[17] וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל־לֵאָה
concibió	וַתַּהַר
y dio a luz para Jacob un quinto hijo.	^{c} וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֵּן חֲמִישִׁי
[18]Lía dijo:	[18] וַתֹּאמֶר לֵאָה
Dios me dio mi renta	נָתַן אֱלֹהִים שְׂכָרִי
porque yo he dado mi criada a mi hombre.	^{c} אֲשֶׁר־נָתַתִּי שִׁפְחָתִי לְאִישִׁי
Y ella llamó su nombre Isacar.	וַתִּקְרָא שְׁמוֹ יִשָּׂשכָר

[19]Lía, aún, concibió	[19] וַתַּהַר עוֹד לֵאָה
y dio a luz un sexto hijo para Jacob.	וַתֵּלֶד בֵּן־שִׁשִּׁי לְיַעֲקֹב
[20]Lía dijo:	[20] וַתֹּאמֶר לֵאָה
Dios me ha regalado un buen regalo.	זְבָדַנִי אֱלֹהִים אֹתִי זֵבֶד טוֹב
Esta vez, mi hombre me levantará*	*c* הַפַּעַם יִזְבְּלֵנִי אִישִׁי
porque di a luz para él seis hijos.	כִּי־יָלַדְתִּי לוֹ שִׁשָּׁה בָנִים
Y ella llamó a su nombre Zebulón.	*e* וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ זְבֻלוּן
[21]Luego, ella dio a luz una hija.	[21] וְאַחַר יָלְדָה בַּת
Y ella llamó a su nombre Dina.	וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמָהּ דִּינָה
[22]Dios recordó a Raquel.	[22] וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רָחֵל
Dios la escuchó	וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים
y abrió su útero.	וַיִּפְתַּח אֶת־רַחְמָהּ
[23]Ella concibió	[23] וַתַּהַר
y dio a luz un hijo.	וַתֵּלֶד בֵּן
Ella dijo:	*c* וַתֹּאמֶר
Dios ha reunido mi afrenta.	אָסַף אֱלֹהִים אֶת־חֶרְפָּתִי
[24]Ella llamó a su nombre José, diciendo:	[24] וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יוֹסֵף לֵאמֹר
YHWH me agregue otro hijo.	יֹסֵף יְהוָה לִי בֵּן אַחֵר

Notas a la traducción

29,1a «Retomó el viaje»; «Emprendió un largo viaje». La expresión es única en la BH. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, pág. 251, sigue a EHRLICH que da ejemplos de uso idiomático del verbo **נשׂא** en el sentido de «poner en acción». Varias otras expresiones se componen con verbo que indica el movimiento ascendente y partes del cuerpo, por ejemplo **הֵרִים אֶת־יָדוֹ וְאֶת־רַגְלָו** que BABUT, *Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et traduction. Un essai d'analyse componentielle*, pág. 56, da el sentido de «entreprendre quelque chose» y la aproxima a la expresión francesa «lever le petit doigt».

29,1b O «habitantes del oriente».

29,2c Sobre la preposición **עַל** con sentido de proximidad véase JOÜON y MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §133f; WALTKE y O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §11.2.13b#3; resulta instructivo 2Re 2,7: «Se detuvieron en el Jordán (**עַל־הַיַּרְדֵּן**)».

29,17 Hemos traducido **רַךְ** por «tierno», aunque el sentido preciso en el texto no es claro. Puede tener una connotación positiva general, pero puede expresar una desventaja en una circunstancia particular como en Gn 33,13.

29,21 El sintagma **בוא אל** es una de las formas del hebreo para expresar la relación sexual. En general es el varón el sujeto y la mujer el objeto, aunque en ocasiones puede invertirse la relación. BRENNER cita como posible excepción 2Sam 11,4 (Betsabé). Según la autora, las ocurrencias

de este sintagma en *Ester* no pasan de ser juegos de palabras con doble sentido (Cf. Est 2,12.13.15; 4,11.16) [3].

29,27 **וְנִתְּנָה** Qal, imperfecto, 1°pers. común pl. cohortativo, «nosotros daremos» o Nifal perfecto 3°fem. sing., «ella será dada» [4]. Lee el Nifal Hamilton [5].

29,28 O también «Jacob obró honestamente». En efecto, por una parte, **כֵּן** puede calificar directamente la acción de Jacob, como en la traducción alternativa. Por otra parte, puede indicar que se actuó en acuerdo a un principio definido con anterioridad. Diferenciar entre uno y otro no es fácil (cf. *HALOT*, in loco).

29,30b Para Fokkelman, el amor de Jacob por Raquel excluye a Lía. La preposición **מן** tiene sentido excluyente en este caso. Su traducción, en efecto es, «Besides, Jacob loved Rachel and he did not loved Leah» (*Narrative Art in Genesis*, 129 n. 10). Ver, además, el sentido privativo en Waltke y O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §11.2.11e (2).

29,31 La traducción literal es demasiado fuerte. Probablemente se trate de una condición sociocultural de la segunda mujer. Véase Dt 21,15 [6].

29,32 Las dos sentencias del discurso interior de Lía están introducidos por sendos **כִּי** recitativos. Al darles un valor en la traducción podría optarse por «¡Sí!, el Señor...» y «¡Sí!, ahora...», respectivamente. Por otra parte, en el sintagma **ראה** + **ב**, la preposición no indica meramente el complemento directo, sino que expresa una cualidad emocional del sujeto del verbo [7]. Esta cualidad emocional puede ser la mirada atenta (Ct 3,11), el placer (Qo 2,1), la satisfacción frente a la victoria (Sl 112,8), el dolor (Gn 21,16). En nuestro caso, la percepción de Lía es que YHWH la mira con empatía. Para traducir el matiz podría recurirse a una perífrasis: «¡Sí!, El Señor ha empatizado con mi aflicción».

30,3 Traducimos de forma coordinada la secuencia del v. 3c-d *imperativo + jusivo + cohortativo*: orden + finalidad + consecuencia o resultado. En el v. 3e, existe un juego de palabras entre el Nifal de **בנה**, «constuir» y **בֵּן**, «hijo», además del sentido figurado de «fundar una familia» (ver Gn 16,2).

30,11 El K lee **בָּגָד** que ha sido comprendido como **בְּגָד**, «con fortuna» por la LXX y otros. El Q lee **בָּא גָד**, «la fortuna ha venido» [8]. El Q es leído por Seebass [9]. Por su parte, Andersen y Forbes notan que la letra **א** es

3. Cf. Brenner, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and «Sexuality» in the Hebrew Bible*, 22-23, n. 44.

4. Cf. Wenham, *Genesis 16-50*, 234 n. 27b.

5. Cf. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, 261 n. 7.

6. Cf. Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, pág. 163.

7. Cf. *HALOT*, in loco, Qal §7a.

8. Cf. Wenham, *Genesis 16-50*, 240 n. 11a-a.

9. Cf. Seebass, *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1-36,43)*, 336 n. g.

frecuentemente omitida en razón de su inutilidad. El caso de Gn 30,11 es citado explícitamente como un ejemplo de esta situación, entre otros numerosas ocurrencias [10].

30,13 Sobre la partícula כִּי véase la nota a 29,32 más arriba.

30,20c El verbo זבל es un hapax en la BH. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, pág. 276 propone «exalt, elevate»; Wenham, *Genesis 16-50*, pág. 239 traduce «to honor».

30,23 אסף, «reunir» en este caso con el sentido de «retirar, recoger» (ver *HALOT*, Qal, §4).

Notas a la sintaxis narrativa

La sintaxis narrativa del relato es bastante simple. La secuencia narrativa es interrumpida o suspendida brevemente 10 veces, pero sólo en tres ocasiones se trata de una interrupción mayor. La sintaxis narrativa, por sí sola, no permite, en este caso, aislar unidades narrativas. Este nivel de análisis será integrado más adelante a la segmentación de nuestro relato.

Las tres interrupciones mayores son 29,2d-3; 29,9; 29,16-17. La sola constatación de estas interrupciones puede hacer pensar que se trata de escenas diferentes, pero su función narrativa es de introducir un elemento importante en la narración que servirá, más tarde, como antecedente a un desarrollo de la trama. El narrador así, difiriendo la exposición de un elemento de la narración, permite al lector de penetrar poco a poco en la historia, logrando un estilo narrativo rico y agradable a la lectura.

En la primera interrupción (29,2d-3) el texto cambia de actitud lingüística, pasando de la narración propiamente tal al comentario narrativo. En el v. 1 el narrador introduce el movimiento del personaje de manera escueta. En el v. 2 da cuenta del punto de vista de Jacob mediante un verbo de percepción ראה, «ver» seguido de dos oraciones nominales simples, que indican el contenido de la visión de Jacob (v. 2b-c). Ambas oraciones están introducidas por וְהִנֵּה, como medio de indicar que se trata sin lugar a dudas de la percepción de Jacob. Enseguida (v. 2d-3), el narrador se desplaza al fondo de la narración, desarrollando un mini relato que contextualiza la acción que comenzará a desplegarse. Esta interrupción de la narración no agrega elementos a la acción del relato, sino que prepara al lector para la comprensión del episodio que se abre a sus ojos mediante la exposición de elementos que difieren del tiempo narrativo principal. La interrupción se abre con una construcción x-Yiqtol que retoma el elemento central de la percepción de Jacob y provee una explicación de tal elemento [11]. El narrador agrega una descripción mediante

10. Cf Andersen y Forbes, *Spelling in the Hebrew Bible*, pág. 86.

11. En efecto, el כִּי puede ser explicativo en relación a la percepción de Jacob (véase Joüon y Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §170da).

una oración nominal simple (v. 2e). Si bien el tamaño de la piedra no es una acción propiamente tal, la magnitud física tendrá una importancia en la caracterización del personaje principal de esta parte del relato, a saber, Jacob. Por lo demás, la explicación la requiere la sorpresa de ver las manadas tumbadas al lado del pozo. El v. 3 está compuesto por 4 oraciones weQatal que no tienen existencia autónoma en el comentario sino que continúan la construcción x-Yiqtol anterior. Por esta razón, la traducción utiliza el pretérito imperfecto indicativo, que indica el fondo repetitivo de la narración. El relato vuelve a su hilo principal en el v. 4, con la interacción de Jacob con la gente del lugar. Nótese que la misma explicación es dada a Jacob en v. 8 en el discurso directo. Pese a que se trata de la misma estructura sintáctica x-Yiqtol seguido de weQatal, el modo discursivo obliga a comprender la información de otra manera.

En la segunda interrupción (29,9), mientras Jacob pregunta por la suerte de su tío Labán (v. 6b), los pastores le indican a Jacob que su hija se aproxima con el rebaño. Esta información comunicada al personaje, es retomada en el v. 9 por el narrador integrándola a la narración mediante tres oraciones nominales (dos simples [v. 9a.c] que encuadran una compleja waw-x-Qatal [v. 9b]) que son construcciones de comentario y de fondo. La primera información que el lector recibe es a través del diálogo entre los pastores y Jacob, y está estilizada adecuadamente para focalizar la atención de Jacob en la respuesta a la pregunta que él realizó: «¿Cómo está Labán? — Bien; ahí llega justo su hija y el rebaño». El narrador explica en el v. 9 que el rebaño es de su padre y que ella se encarga de su función habitual, pues es pastora. Esa información no la conoce aún Jacob.

La tercera y última gran interrupción (29,16-17) corresponde a la descripción de la familia de Labán que se focaliza sobre Raquel y Lía. En efecto, se trata de una serie de 6 oraciones nominales descriptivas. La descripción prepara al lector para la comprensión del episodio siguiente. Que se detenga tanto en esta situación es importante para el lector y lo predispone a utilizar esta información en la construcción del significado del relato. El narrador utiliza la misma técnica que en los vv. 2d-3, para entregar información en un plano temporal diferente al hilo de la narración. En este caso, es el v. 15 que es dejado en suspenso mientras el narrador se desplaza por la historia.

A parte de éstas interrupciones mayores, hay otros momentos donde la narración cambia su ritmo. En siete ocasiones se trata de sentencias del fondo narrativo. En cuatro ocasiones se trata de un וַיְהִי que señala al lector momentos importantes de integrar a la trama del relato:

29,2b-c Corresponde a la percepción de Jacob. Al mismo tiempo, mete en realce los elementos de la percepción y enriquece la textura del relato incitando el placer de la lectura.

29,25a-b En la mañana, tal como en 29,2b-c el narrador hace coincidir la mirada del lector con aquella de Jacob: Lía está en el lugar donde debería estar Raquel. La sorpresa es para Jacob, no para el lector. El v. 23a entra en tensión con el v. 25a: **וַיְהִי בָעֶרֶב** ... **וַיְהִי בַבֹּקֶר** es el encuadre temporal hacia el cual la atención del lector se dirige.

29,31c La breve interrupción del relato mediante una oración nominal provee un contraste entre la situación de Lía y aquella de Raquel. La intensión del narrador es contar una historia donde la esterilidad de Raquel juegue un rol en relación a la situación de Lía. Entregando una formación del fondo narrativo, el narrador crea una tensión dramática importante y logra que el lector integre a Raquel en su proceso lector.

29,32d Expresa una acción única; Lía se había dicho que el Señor empatizaba con la situación de detrimento en que se encuentra [12]. Esta acción de Lía es anterior al nacimiento de su hijo y posterior a su concepción. El narrador, mediante este cambio de plano, proporciona volumen al personaje que, de otra forma, tendría un carácter plano y pasivo.

29,34f.35e; 30,6e En estas tres ocasiones, la narración es interrumpida por la nominación de un hijo. En el primer caso es Jacob quien interviene [13], en el segundo Lía y en el tercero Raquel. De las doce veces en que en el relato se nominan los hijos, sólo en estas tres ocasiones se interrumpe la narración para hacerlo, siempre con la expresión **עַל־כֵּן**.

En cuatro ocasiones, **וַיְהִי** introduce una nueva escena o una acción importante para el relato. Parece indicar que la trama se mueve hacia un punto de mayor complicación. En 29,10a, **וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה** expresa la simultaneidad de la acción de ver a Raquel que llega al lugar y la puesta en movimiento de Jacob para mover la piedra y dar de beber al ganado. En 29,13a la respuesta de Labán es similar a la de Jacob en 29,10. Una vez que se entera de algo, actúa. De esta forma, la sintaxis coloca en paralelo la psicología de dos personajes que explotará más adelante

12. Véase la nota a la traducción de este versículo en la página 327.
13. Estando en verbo en una forma masculina, nos ha parecido que lo más simple es atribuir a Jacob el sujeto de la sentencia.

en el relato. Ya hemos dicho que en 29,23a y 29,25a la mención de la situación temporal está al servicio del encuadre del ardid de Labán.

En conclusión, el narrador utiliza un estilo variado para contar su historia, dejando balizas de referencia para el lector. Esto es particularmente claro en la primera parte de nuestro cuadro narrativo. En la proxima sección, intentaremos integrar esta información en la delimitación de las unidades narrativas.

20.3. Delimitación de las unidades narrativas

En la sección anterior, hemos visto que la sintaxis narrativa no permite una delimitación clara de las unidades narrativas. Cuando nos buscamos los criterios para la división adecuada de nuestro flujo narrativo, nos damos cuenta que la sintaxis ayuda a la cohesión interna de cada episodio y, de esa forma, indirectamente sustenta una delimitación como la que propondremos en las líneas siguientes.

En 30,25, Jacob manifiesta ya su deseo de dejar el techo de Labán, lugar que había conseguido gracias a su servicio y parentesco. Si la partida propiamente tal demora, el lector sabe que se encuentra en otro cuadro narrativo gracias a la indicación del v. 25a: «Y cuando (**וַיְהִי כַּאֲשֶׁר**) Raquel hubo dado a luz a José» que vincula la acción emprendida por Jacob al capítulo anterior. De esta forma, la llegada y la partida (potencial) de Jacob de la casa de Labán forman un encuadre adecuado para un análisis independiente, pero no autónomo, de este segmento narrativo. Éste, como se verá, se caracteriza de una estructura tripartita.

En el conjunto podemos distinguir tres escenas bien delimitadas por criterios literarios[14]. El contenido de cada unidad es también bastante diferente. La tercera unidad es a su vez, divisible en tres subsecuencias, como lo muestra el cuadro 20.1:

A	29,1-14	Inicio viaje	**הלך+נשׂא רגל**
		Establecimiento	**ישׁב עמו** + tiempo
B	29,15-30	No servirás gratis	**עבד חנם**
		Servicio	**עבד עמו** + tiempo
C	29,31-30,24	Abrir útero de Lía	**פתח רחם**
		Abrir útero de Raquel	**פתח רחם**

Cuadro 20.1: División sección Gn 29,1-30,24.

14. Nuestra delimitación es similar a la aportada por Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, págs. 123-141, aunque añadimos varios elementos que complementan el criterio del autor (Fokkelman considera principalmente el número de hijos) y segmentamos más detalladamente la tercera secuencia de la tercera escena.

La unidad A se distingue del resto por el movimiento del personaje principal, Jacob. En 29,1a (re)comienza su viaje y termina estableciéndose en la casa de Labán, en principio, por un corto período de tiempo (29,14). El punto final del viaje de Jacob, se refuerza por el indicador de destino en 29,1b. En esta escena, la sintaxis narrativa permite al lector mantener la cohesión del relato. En efecto, el narrador interrumpe el primer plano de la narración en dos ocasiones (vv. 2d-3 y v.9). En estas dos ocasiones el narrador entrega información en forma de comentario narrativo.

En el primer caso se trata de la explicación de por qué los tres rebaños que están junto al pozo no están siendo abrevados por los pastores. Esta información aparece luego en dos ocasiones: bajo la forma de discurso directo de los pastores a Jacob y, más tarde, en la línea principal de la narración en la acción de Jacob. El **וַיְהִי** del v. 13a se relaciona estrechamente con aquel del v. 10a, como se ha señalado anteriormente. De esta forma, el narrador coloca en paralelo a dos personajes, a saber, Jacob y Labán. Al mismo tiempo, el narrador permite que las diferentes etapas de la narración se mantengan fuertemente cohesionadas.

En el segundo caso, el narrador anticipa, en relación a Jacob, la aparición en escena de Raquel. El resultado es una narración de rica textura y, a la vez, invita a que el lector se involucre plenamente en ella.

La unidad B introduce una nueva temática en la historia: el servicio de Jacob para Labán. Al inicio, Labán dice a Jacob, con una pregunta retórica, que no se quedará sin su paga. La unidad termina con la indicación del tiempo servido por Jacob «otros siete años», 7+7 es el tiempo de servicio de Jacob para Labán. A este doble periodo corresponde un doble pago de la parte de Labán, Lía y Raquel. En esta unidad, la sintaxis narrativa funciona de manera similar que en la unidad A. La información crucial para la comprensión del relato el narrador la entrega en modo de comentario, anticipando al lector frente a los personajes sobre el contexto de la problemática. Así, en el v. 16, el narrador informa de la composición familiar de Labán y describe con detalle a sus dos hijas: sus nombres, sus edades relativas y sus características físicas relevantes. El orden peculiar de sus hijas será el argumento que Labán dará a Jacob para defenderse de la acusación de engaño en el v. 26. En síntesis, la sintaxis narrativa proporciona al texto una indudable cohesión.

Tanto la unidad A como la unidad B finalizan de manera similar: verbo + **עִמּוֹ** + indicación temporal, reforzando la estructura de las dos escenas descritas. Como se aprecia, A y B son parte de un recorrido de Jacob que desde el exterior se inserta en la vida de la familia de Labán. La unidad C mostrará el crecimiento numérico de la nueva familia de Jacob.

La unidad C está enmarcada por la inclusión que tiene a la divinidad como sujeto:

a		YHWH ve	29,31
	b	YHWH abre útero de Lía	
	c	Raquel es estéril / Lea encinta	29,31-32
a		ʾĕlohîm recuerda + escucha	30,22
	b	ʾĕlohîm abre útero de Raquel	
	c'	Raquel encinta	30,23

Cuadro 20.2: Encuadre general de C.

Entre esta inclusión tiene lugar la concepción y nacimiento de 12 de los 13 hijos de Jacob.

Al terminar cada una de las escenas, Jacob adquiere un nuevo estatus. Al final de la escena A, Jacob pasa de ser un extraño en el país a ser reconocido como parte de una familia (29,14). Al final de la escena B, Jacob ha adquirido, por partida doble, el estatus de esposo (29,28-30). Al final de la escena C, Jacob adquiere la paternidad de 12 hijos. Esta forma de estructurar las escenas proporciona más solidez a nuestra propuesta de división.

La escena C tiene, a su vez, una estructura tripartita (cuatro hijos por parte; ver cuadro 20.3) y las últimas dos partes de este tríptico presentan la misma estructura triple (ver cuadro 20.4). En detalle, la segmentación de la tercera parte (secuencia C) sería la siguiente:

C1	29,31-35	4 hijos de Lía
C2	30,1-13	2 hijos de Raquel/Bilha
		2 hijos de Lía/Zilpa
C3	30,14-24	2 hijos de Lía + 1 hija (sin explicación)
		1 hijo de Raquel (doble descripción)

Cuadro 20.3: División tripartita de C.

A su vez, las subsecuencias C2 y C3, presentan una regularidad propia: los nacimientos están precedidos de un antecedente narrativo significativamente más desarrollado que el parco 29,31. Ambos antecedentes tienen elementos comunes: la substitución de una persona por otra: Jacob por Dios, Raquel por Bilha, Lía por Zilpa en C2. En C3 la substitución es más compleja: tomar el hombre de otra [15], tomar las mandrágoras [16], sexo por mandrágoras. El cuadro 20.4 (página 334) muestra la división de C2 y C3.

15. Substituir la compañera de Jacob.
16. Substituir el dueño de las mandrágoras.

C2	α	vv. 1-4	Narración
	β	vv. 5-8	2 hijos de Raquel por Bilha
	γ	vv. 9-14	2 hijos de Lía por Zilpa
C3	α	vv. 14-16	Narración
	β	vv. 17-21	2 hijos + 1 hija de Lía (Dina, sin explicación)
	γ	vv. 22-24	1 hijo de Raquel (José, doble explicación)

Cuadro 20.4: División tripartita de C2 y C3.

Nótese que en estas dos secuencias, además, en las dos partes terceras de cada una (C2γ y C3γ), se rompe dos veces la regularidad de los nacimientos.

En el caso de Dina, se trata de la única hija nacida de Jacob y la única que no está rodeada de la explicación previa de la situación de la madre y la posterior explicación del nombre. En el caso de José, una doble alusión al origen de su nombre aparece en virtud del juego de palabras: «Dios ha retirado (אָסַף) mi afrenta», el sonido juega, aliteración, entre יוֹסֵף y el verbo אָסַף, «reunir, recoger», sin embargo, otra posibilidad de explicación aparece mediante otro juego sonoro: «YHWH me agregue (יֹסֵף) otro hijo».

20.4. Análisis Narrativo

20.5. La escena A

La escena A, tal como ha sido mostrado anteriormente, se distingue del resto de las escenas gracias a la trayectoria del personaje principal, Jacob. En 29,1a Jacob reanuda el viaje que había inciado en 28,5. En 29,14, Jacob llega a su destino, la casa de Labán, hermano de su madre.

El inicio del viaje muestra desde ya algunas complicaciones, ya que el personaje es enviado a su destino en dos ocasiones diferentes, por dos expedidores, Rebeca e Isaac, cada cual con dos motivaciones diferentes. En principio (27,42-45), Rebeca, al tanto de las intensiones vengativas de Esaú, conmina a Jacob a partir a la casa de su hermano Labán. ¿Con qué objetivo? ponerlo al abrigo de la ira de Easú, decidido a vengar el timo del que fue víctima. Rebeca habla de ברח, «huir» a la casa de su hermano por un periodo de tiempo, a la espera de que la cólera y la ira de Esaú se calmen [17]. El personaje, en su actitud y en su manera de relacionarse, estará marcado por está condición de huída.

Una vez que Jacob ha recibido esta instrucción de su madre, ella se dirige a Isaac (27,46). Un simple comentario sobre su malestar con las mujeres hititas de Esaú sirven para fertilizar el terreno a fin que su marido comprenda que Jacob debe evitar esa opción. De lo contrario, es

17. Cf. Gn 27,44: Jacob debe residir en la casa de Labán יָמִים אֲחָדִים, «algunos días».

la misma vida de Rebeca que se colocaría en riesgo. Delicada y suave, la manipulación de Rebeca tiene efecto inmediato. Isaac, convoca a Jacob para enviarlo a Padán Aram en busca de esposa (28,1-4). Nada dice sobre el verdadero riesgo vital, el de su hijo Jacob, sobre el cual pesa la cólera de su hermano. El objetivo del viaje, según lo encomendado por su padre Isaac, es encontrar una mujer entre las hijas de Labán, hijo de Betuel y hermano de Rebeca. Impulsándolo a escoger una mujer del mismo techo que su madre, Isaac lo incita a reproducir el mismo camino de vida de sus antepasados, cumpliendo los deseos de éstos [18].

En este punto, el lector comparte con Rebeca el grado de conocimiento de la situación. Isaac ignora que Rebeca lo manipula para salvar la vida de su hijo preferido y, Jacob, por su parte, ve en las instrucciones de Isaac una razón extra para ir a la casa de Labán. Dos fuerzas se ejercen sobre este personaje, dos vectores que tocan dos puntos claves de la vida del hombre, su sobrevivencia en la amenaza y su avenir [19].

De esta forma, el narrador construye a Jacob como un personaje complejo. Para la trama del relato es un dato a tomar en cuenta, ya que al menos dos facetas — sobrevivencia y avenir— pueden desarrollarse de forma independiente; Jacob podría privilegiar cualquiera de ellas y, por tanto, la trama queda abierta a múltiples desarrollos y a múltiples evoluciones del personaje.

La división de la escena nos ayudará a vislumbrar la forma en que Jacob recibe este conflicto. La escena puede ser dividida en tres secuencias.

A1	vv. 1-3	Marco.
A2	vv. 3-8	Primer contacto con su nuevo contexto.
A3	vv. 9-14	Encuentro con Raquel en el pozo.

Cuadro 20.5: Escena A: División tripartita.

Esta división permite apreciar que el narrador introduce con cuidado y oficio la llegada de Jacob a la casa de Labán, donde se instala al final de la escena. Analicemos, paso a paso, los diferentes acentos de esta construcción.

18. Cf. Turner, *Genesis*, págs. 125-126. Dada la complicidad entre Jacob y Rebeca, la motivación proporcionada por la instrucción paterna (matrimonio e hijos) aparece como un excedente. Sin embargo, se convertirá en el principal desarrollo narrativo del ciclo de Jacob. ¿Estamos frente a una expresión en la trama del «principle of reversals» de la historia de Jacob? La expresión es de Fokkelman, «Jacob as a Character», pág. 5.

19. Más delante, podremos complejizar este cuadro y agregar una tercera clave: obedecer al padre para obtener su reconocimiento faltante (véase la página 351).

La secuencia A1

Luego que Jacob ha emprendido el viaje y que ha tenido la confirmación —parcial— por parte de YHWH de las bendiciones de Isaac, Jacob reanuda su viaje.

En la secuencia A1 la única acción que forma parte de la línea principal de la narración es la reanudación del viaje de Jacob [20]. Sin que el narrador traslade realmente a su personaje, lo sitúa ya frente a una escena que impresiona a Jacob (vv. 2b-c: **וְהִנֵּה** 2x). El grupo de objetos que choca con la percepción está constituido por dos elementos, a saber, el pozo y tres manadas de rebaño.

El narrador explica de inmediato la percepción de su personaje (v. 2d-3) con un efecto retardante de la acción bastante notable. En efecto, el lector del *Génesis* está al tanto del encuentro matrimonial de Rebeca, madre de Jacob, con el mensajero de Abrahán cuando éste decide buscar una esposa para Isaac, padre de Jacob (Gn 24). Además, el lector conoce la motivación introducida en el viaje de Jacob por su padre Isaac, a saber, encontrar una esposa en la casa de su tío Labán [21]. El largo comentario del narrador referido al pozo y a las costumbres que lo rodean, permiten a éste generar una gran expectativa en el lector. Volveremos sobre la relación entre esta escena y Gn 24 más tarde, al final de la secuencia A3.

En la presentación del escenario, el narrador recurre a un juego simbólico para introducir al lector en la intriga que prepara. Es posible que él quiera movilizar al lector para llevarlo a una cierta empatía con Jacob. Después de todo, pese a su deshonesto actuar, Jacob es un personaje que huye de su hermano y que busca refugio para salvar su vida. La empatía, creemos, es creada por medio de la alusión al desarraigo de la casa materna de Jacob. Nótese que en la representación metafórica de la mujer puede emplearse la palabra **בְּאֵר**, «pozo» (Ct 4,14; Pr 5,15) [22].

20. Como lo hemos notado a propósito de la sintaxis narrativa de A1 (ver 328 sobre los vv. 1-3), el narrador pasa rápidamente desde la línea principal de la narración a concentrarse en la percepción de Jacob y, luego, en la descripción del escenario.

21. El lector conoce la escena-tipo de Gn 24 y será sobre aquella que intentará interpretar la presente. El narrador se sirve de este conocimiento del lector para provocar en éste un efecto; véase ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, págs. 52-56, para un análisis de las diferencias entre las escenas y su significación en el proceso de lectura. En menor medida, pero en la misma línea de una memoria interpretativa del lector en relación a esta escena, puede verse SKA, «Jésus et la Samaritaine (Jn 4)».

22. Esta representación de la mujer como un ser cóncavo se refleja también en el léxico; por ejemplo, la palabra **נְקֵבָה**, «hembra, mujer», proviene de la raíz **נקב**, que expresa sea el ámbito de la apertura sea el de la cavidad: **נֶקֶב**, «pasaje, mina, perforación»; **נקב** Qal, «atravesar, perforar» (véase BRENNER, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and «Sexuality» in the Hebrew Bible*, págs. 11-12 para más detalles, bibliografía e interpretación). Súmese, además, la representación del aparato reproductor femenino en la cual la vulva es figurada como una boca abierta hacia el exterior (véase MONTREYNAUD, *Appeler une chatte. . .*, particularmente el capítulo

En la representación del narrador, entonces, el lector es atraído por la simbología para compatir una cierta tensión. Jacob será puesto en una situación de lejanía de Rebeca, pese a que se dirige a la casa de su tío materno. La resolución de una tal tensión será uno de los elementos de la trama que cobrará plena importancia en lo que sigue del relato.

Junto con esta función comunicativa con el lector, el narrador prepara el terreno para la primera interacción de Jacob en tierra extranjera. Esta interacción, como veremos, tiene relación con la historia de Jacob y su personalidad. El pozo es un lugar que contiene un elemento que permite saciar una necesidad, un deseo. Esta oportunidad de saciarse, sin embargo, está condicionada por la presencia simultánea de todas las manadas implicadas en el asunto (v. 3a). La satisfacción de un deseo, aparece, pues, condicionada por la presencia de otros y no necesita una satisfacción inmediata.

En la historia de Jacob, el engaño y el aprovechamiento del otro —Esaú— están ligados a estos dos elementos. En una primera instancia, Jacob aprovecha la insatisfacción de su hermano para sacar partido y obtener sus derechos de progenitura (25,29-34). Más tarde, será el deseo de su padre por su plato de caza preferido que será aprovechado por Rebeca y Jacob para obtener la bendición paterna (Gn 27). Si bien estos dos episodios muestran la habilidad de Jacob para valerse de la premura de otros, revelan también algo de su propia personalidad impaciente que ya se manifestaba en su propio alumbramiento de la mano del talón de su hermano.

La secuencia A2

En la secuencia anterior, el narrador describió con cierto detalle la percepción de Jacob a la llegada al país de su parentela. Luego, el narrador describe con detalle una costumbre del lugar que implicará un conflicto con la personalidad de Jacob. El narrador anticipa de esta forma el conflicto que vivirá su personaje y entrega las claves para que el lector descifre el mensaje.

Esta secuencia se divide en dos partes. En la primera (A2α: vv. 4-6d), Jacob interroga a los pastores por Labán y su situación. En la segunda (A2β: vv. 7-8), un pequeño conflicto se desata a propósito de la intervención de Jacob que pretende la partida anticipada de los pastores con los cuales conversa. El v. 6e, que corresponde a la segunda parte de un discurso directo de los pastores cumple el rol de transición de una parte a otra. El v. 6a, como decíamos, opera como una transición ya que

octavo: «Une autre bouche»). En hebreo la asociación fonética entre בְּאֵר, pozo y מִשְׁבָּר, «cervical opening», según *HALOT*, *in loco* y «mouth of womb» según *BDB*, *in loco* resulta, asimismo, sugerente desde una perspectiva estrictamente simbólica.

entrega información sobre el personaje buscado por Jacob y, al mismo tiempo, introduce uno nuevo, Raquel, la hija de Labán.

En la secuencia A2α, al encontrar a los pastores a cargo de los rebaños, Jacob les dirige la palabra. Es la primera palabra que Jacob dirige a un personaje humano desde que inició su viaje: אַחַי, «¡hermanos míos!». Que se trate de un saludo habitual no quita importancia visto el contexto conflictivo del cual huye el personaje, como si Jacob quisiera evitar todo conflicto con sus nuevos interlocutores.

Lo mismo puede decirse respecto de su pregunta por Labán: הֲשָׁלוֹם לוֹ, «¿hay paz para él?». Nuevamente, lo ordinario del saludo no oculta la preocupación de alguien que huye de la muerte. Nótese, además, la parquedad de las respuestas de los pastores a las dos primeras preguntas de Jacob. Sólo cuando Raquel aparece en el horizonte, los pastores agregan más información de la que Jacob solicita, información que Jacob no tardará en aprovechar para su beneficio.

En A2β, si el lector espera que se produzca el encuentro entre Jacob y Raquel, su cumplimiento se ve dilatado. Frente a la entrada de la hija de Labán, Jacob reacciona. Tres imperativos se suceden para conminar a sus interlocutores a continuar con la labor de pastoreo. El lector conoce los motivos por los cuales los pastores esperan: es necesaria la presencia de todos para proceder a abrevar las bestias. Jacob lo ignora. Su discurso, entonces, tiene como finalidad a crear un ambiente propicio para el encuentro con Raquel. Él desea, entonces, que los pastores dejen el lugar y conseguir, junto al pozo, un encuentro solitario con Raquel.

El lector tiene de qué inquietarse frente a un impaciente Jacob que no sabe que se enfrenta a una costumbre del lugar. En efecto, el narrador ha informado largamente sobre la forma de proceder para abrevar a las bestias. La explicación más plausible del tamaño de la piedra es proteger el pozo de un acaparamiento individualista del agua, pues será necesaria la presencia de la colectividad para desbloquear el acceso al bien preciado.

Los pastores llevan a Jacob a un grado de conocimiento mayor. Como resultado, el lector se enfrenta a la interrogación sobre la continuidad de la historia ¿Cómo reaccionará Jacob frente a un límite interpuesto entre su deseo y su cumplimiento? ¿Será capaz de integrar respetuosamente la presencia de otros en su plan?

La explicación de los pastores es totalmente creíble para el lector, ya que ella coincide con la información entregada por el narrador momentos antes. Para Jacob, por el contrario, significa una primera constatación de que su punto de vista no es el único. Este límite colocado por los pastores a su deseo servirá de contraste cuando él tenga que enfrentarse a otra explicación de los usos sociales en la escena siguiente.

En síntesis, nuestro Jacob cree llegar a un punto donde encontrará satisfacción a su preocupación: un lugar donde la hermandad no sea un problema, un lugar donde todo marche correctamente. Pese a ello, aparece un primer índice de conflicto con las costumbres del lugar. Jacob tiene un obstáculo que superar para poder insertarse adecuadamente. Sin embargo, el obstáculo visualizado por Jacob y por el lector no coinciden. Jacob quiere hacer espacio para su deseo y poder encontrar a Raquel en un ambiente propicio. El lector sabe que Jacob necesita de los otros tanto como integrar un límite a su deseo. Este límite está representado en el texto por aquello que podemos llamar la costumbre del lugar.

20.6. La secuencia A3

En síntesis, en la escena anterior, Jacob viene a la tierra de su madre marcado por el color de la huída (**ברח**). Jacob hará todo lo posible por obtener un recibimiento positivo en la casa de Labán. En esta estrategia, intentará manejar adecuadamente el espacio de encuentro con Raquel. El encuentro con Labán se realiza, empero, no sin un deje de aspereza de la parte de este último.

Al igual que la secuencia anterior, sacaremos provecho en reconocer dos partes en el relato. Una primera sección se desarrolla en torno a la dupla Raquel-Jacob, (A3α: vv. 9-12c) y otra en torno a Jacob-Labán (A3β: vv. 12d-14). El rápido movimiento de Raquel en 12d-e actúa como transición entre ambas.

En A3α, el narrador toma la información entregada por los pastores a Jacob en el v. 6e y que flotaba en el ambiente: Raquel se acerca. Ahora, mientras Jacob hablaba con ellos, entra en su espacio más inmediato. Es ahí cuando el narrador anuncia que Jacob la percibe. Como si la llegada de la manada de Raquel (A2β) ocupara todo su campo visual, Jacob desatiende los otros pastores e intenta, incluso, que se aparten físicamente del pozo, situación a la cual ellos se niegan explicándole, por fin, el sentido de la gran piedra sobre el pozo. Nótese que el narrador señala la simultaneidad del diálogo de Jacob con los pastores con la llegada de Raquel (v. 9a: **עוֹד** + participio activo [**דבר** Piel], «aún habla»). La reacción de Jacob no sólo no toma en cuenta la presencia de los pastores, sino que no da ningún peso a sus explicaciones.

El narrador insiste en el vocabulario de las relaciones familiares: «hijo, hija, madre, padre, hermano, madre» [23]. Un desplazamiento desde el punto de vista del narrador al de Jacob es, en todo caso, discernible. En el v. 9b, es el rebaño del *padre* de Raquel, mientras que en el v. 10 todas las relaciones familiares pasan por la madre de Jacob: en tres

23. Súmese para la contabilidad de la secuencia A3, «hermana», en el v. 13.

ocasiones leemos «Labán hermano de su madre». Los dos motivos de su ansiedad presentes en las secuencias anteriores, a saber, conflicto con el hermano y dependencia materna, se reúnen de un sólo golpe frente al arribo de Raquel. En efecto, Jacob ha llegado al lugar donde su padre y su madre lo han enviado. El lector que conoce la continuación de la historia sabe, sin embargo, que la estadía en la casa de Labán cumplirá las expectativas de los padres de una manera bien particular.

El v. 9 marca, además, de una nueva secuencia, un cambio en la forma de narrar. En la secuencia A3, la sucesión narrativa transcurre prácticamente sin interrupciones desde el inicio al fin. En contraste, las dos secuencias anteriores se caracterizan por una narración bastante más texturizada. La secuencia A1, por ejemplo, presenta un cambio dinámico desde la narración al comentario (vv. 2d-3) pasando por la representación de la percepción del personaje (v. 2b-c). A su vez, la secuencia A2 se caracteriza por una ausencia casi total de narración; es el diálogo que se lleva todo el peso del relato; el narrador se limita a gestionar la alternancia de las intervenciones.

A la llegada de Raquel al pozo —decíamos— el narrador cambia visiblemente de táctica. El v. 10a-b corresponde a la llegada de Raquel al campo visual de Jacob. Luego, en 10c-d, Jacob, podríamos decir, se mete en escena: se aproxima, voltea la piedra, abreva las bestias, transgrediendo las indicaciones dadas detalladamente por los pastores. El tiempo narrante es breve, pero el trabajo de dar a beber toma cierto tiempo, durante el cual nadie parece colaborar con Jacob. El lector debe notar que él ha asumido de forma individual una labor destinada a la colectividad. Acaparando el trabajo, Jacob se presenta como indispensable a los ojos de Raquel [24]. Así, el recién llegado busca ganar la atención de Raquel y facilitar una relación. En efecto, en el prototipo central del placer que hemos establecido [25], éste puede activarse mediante la percepción de un objeto que es advertido como *saliente* del medio, es decir, que ocupa un lugar especial, por ejemplo, en el campo visual [26]. Como lo hemos mostrado en ese mismo capítulo, una consecuencia inicial de la activación de las vías neuronales del placer es la *apertura a la sociabilidad*, a la recepción del otro. Este elemento también pertenece al prototipo central del placer. Jacob da, así, un primer paso hacia una relación de confianza con su nuevo techo.

24. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, pág. 125 llama la atención sobre este punto: en contraste con los pastores, Jacob logra mover por sí solo la piedra.

25. Véase el capítulo *Hacia un prototipo del placer*, particularmente la página 75.

26. La saliencia puede ser advertida por cualquier otro sentido. Piénsese, por ejemplo, a un aroma especial en un espectro olfativo determinado, o una sensación gustativa particular en una gama corriente de sabores: en la degustación vinícola, por ejemplo, se habla de una *predominancia* de ciertas notas gustativas.

La imagen que el relato forma realza el encuentro de dos personas y es verdaderamente plástica. Raquel viene hacia el pozo, cerca del cual se encuentra Jacob. Al verla, Jacob se aproxima y quita la piedra y da de beber a las bestias. Al terminar la tarea —el tiempo narrado no es necesariamente breve—, Jacob besa a Raquel y alza su voz. La aliteración suena como el agua fresca: **וַיִּשָּׂא-וַיִּשַּׁק-לְרָחֵל** (*wayyašq, wayyiššaq, wayyiśśāʾ*). Al mismo tiempo, mantiene dentro de un mismo marco la secuencia de acciones de Jacob.

Sólo luego de haber entrado en relación con el rebaño de Labán, Jacob se aproxima realmente a Raquel. En el v. 11, Jacob realiza otros tres gestos, esta vez, creando contacto físico con Raquel: besar, expresar la voz, llorar [27]. En otras palabras, la forma histriónica en la que Jacob se (re)presenta frente a Raquel intenta crear un lazo de confianza: Jacob es un hombre trabajador y eficaz, pero plácido y fiable. Gran estrategia de Jacob, generar la expectación, la curiosidad, el retardo del encuentro. Otro tanto hace el narrador para el lector, extendiendo el interés por toda la superficie del texto.

Una vez que Jacob se ha «mostrado» a Raquel, el narrador cuenta que Jacob le habla (v, 12a-c). Nótese que el narrador descubre parcialmente la información al lector. Jacob se presenta a Raquel en su relación con su padre, Labán, y con Rebeca, su tía. Raquel corre a contar a su padre la llegada, ya no de un extranjero, sino de un familiar. En el v. 13b, el narrador habla, desde el punto de vista de Labán («. . . Jacob hijo de *su hermana*»). Este desvelo progresivo de la identidad de Jacob por parte del narrador ¿corresponde a un desvelo progresivo de su identidad a Raquel? Creemos que si. Dándose a conocer paulatinamente, Jacob se presenta como una persona a curiosear, a interrogar, a hacerse el interesante frente a Raquel. Por otra parte, permite ir tanteando la reacción del otro, cuestión fundamental cuando se busca refugio [28].

El lector ya está advertido de una escena similar en Gn 24, cuando el criado de Abrahán busca esposa para Isaac, su hijo. En la ocasión, el narrador desarrolla varios elementos que el lector podrá integrar a

27. Besar y hablar implican cercanía física y, por tanto, la saturación del campo visual del otro. Además, esta aproximación física implica la percepción aromática del otro, un elemento que podría fortalecer la recepción social y la confianza. Recuérdese que en 27,27, cuando Jacob engaña a su padre, el olor de los vestidos de Esaú que Jacob llevaba puesto (27,15), juegan un rol decisivo en el convencimiento de Isaac. De esta experiencia se recuerda Jacob y puede jugar un rol en la forma en que se presenta ante Raquel.

28. Esta es la actitud de Jacob en A2, al interrogar a los pastores: de manera estratégica desde su procedencia hasta la situación de Labán.

su lectura de Gn 29[29]. Al margen del tiempo de la narración, el lector sabe que el pozo puede ser un lugar para encontrar a la futura esposa. Pese a este telón de fondo matrimonial, Jacob no realiza ningún signo de conquista[30]. En efecto, como hemos visto, la activación del dominio emocional del placer, en este caso, tiene que ver con la creación de un lazo de confianza más que con una conquista erótica. ¿Cómo integrar, entonces, la atmósfera matrimonial del pozo a la trama? Creemos que es plausible evocar la doble motivación del viaje de Jacob. Como lo hemos mostrado más arriba, Jacob viene impulsado tanto por la huída —motivación relacionada con Rebeca— como por la búsqueda de esposa —cuestión introducida por Isaac bajo la manipulación de Rebeca—. Por una parte, a la llegada al lugar, Jacob coloca en acto las dos motivaciones. Así, en coherencia con el marco de la huída, Jacob crea voluntariamente lazos que le permitan sentirse y permanecer protegido. Por otra parte, tal vez sin darse cuenta, Jacob cumple también con la motivación paterna, cuestión que sería indicada de forma indirecta por el narrador. Sea como sea, Jacob realiza un programa predefinido por uno de sus padres.

Una parte de un ciclo se cierra. El movimiento de Jacob hacia un lugar donde pueda encontrar un vínculo protector termina al llegar la familia de su madre. La situación del personaje está cambiando; el narrador lo comunica gracias a dos expresiones idiomáticas que coinciden con sendas aliteraciones en los verbos.

29,1a	וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו וַיֵּלֶךְ	Alzar los pies y caminar.
29,11b-c	וַיִּשָּׂא אֶת־קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ	Alzar la voz y llorar.

Cuadro 20.6: Nueva fase en viaje de Jacob.

El primer enunciado indica la reanudación de un viaje y el segundo marca un cierto alivio, una etapa en la situación de tensión para Jacob. El lector, por el contrario, sabe que volver sobre los pasos de la familia para encontrar allí su mujer no es un signo de distension narrativa.

La información llega con rapides a Labán y éste corre al encuentro de su sobrino. El narrador coloca en paralelo esta reacción con aquella, años antes, que lo condujo adonde el siervo de Abrahán que buscaba

29. En particular, véase la distinta gestión del tiempo narrante. En Gn 24, el narrador desagrega una serie de acciones de Rebeca en orden a «dar de beber» a los animales. Con ocasión del abrevaje de Jacob, el narrador las reúne en un único verbo.

30. De la misma idea es Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, págs. 124-125: «[B]lood-relationship is what gives Jacob joy, strength and security. Marriage and love [...] are out order now».

mujer para Isaac en Gn 24,29-31 [31]. La reacción de Labán es similar en ambos casos, según una reconstrucción parcial de ambos escenarios [32]:

24,30	וַיְהִי כִּרְאֹת וּכְשָׁמְעוֹ [. . .] וַיָּבֹא אֶל־הָאִישׁ [. . .] וַיֹּאמֶר בּוֹא
29,13	וַיְהִי כִשְׁמֹעַ לָבָן [. . .] וַיָּרָץ לִקְרָאתוֹ [. . .]וַיְבִיאֵהוּ אֶל־בֵּיתוֹ

Cuadro 20.7: Similitud de reacciones de Labán (Reconstrucción).

En Gn 29 él no ve ningún signo proveniente de Jacob, aún así, sale a su encuentro. El gesto de bienvenida involucra el contacto corporal (abrazar, besar) y no sólo un discurso de bienvenida y de acogida. Hasta este punto, el esquema es prácticamente el mismo. Sin embargo, Jacob tiene una historia que contar y ésta indica que ha venido a refugiarse. La reacción de Labán es diferente. En Gn 24 habla de bendiciones, de acogida, de invitación a venir a casa, de sitio para las bestias. En Gn 29, hasta el sonido es áspero (אַךְ, *ʾak*) en comparación con la dulzura de las primeras palabras (בּוֹא בָּרוּךְ, *bôʾ bārûk*) dirigidas al emisario de Abrahán. Enseguida, es el narrador que indica que Jacob se queda en casa, no encontramos ninguna invitación explícita de la parte de Labán [33].

Decíamos que Labán repite *en parte*, el esquema de Gn 24. Pese a que vemos un esquema de conducta similar, el narrador presenta las cosas de forma diferente. En Gn 24 lo que motiva la acogida de Labán es la visualización de las joyas que lleva Rebeca. En Gn 29,13a-b es otra la motivación, a saber, el lazo familiar: «Jacob hijo de su hermana». Esta constatación nos debe llevar a matizar la aspereza con que hemos descrito la acción de Labán en el párrafo anterior. El lazo sanguíneo es puesto en primer plano por Jacob y por su tío materno. En esto, Jacob ha ganado un punto ya que logra hacerse alojar en su casa. Sin embargo, Labán deja en claro que ésa la *única* razón por la cual lo acoge [34].

En síntesis, en la escena A, la reanudación del viaje de Jacob trae consigo un encuentro gradual con la tierra que le depara, según los envíos originarios, refugio, matrimonio y descendencia. En la conciencia de Jacob, el viaje está más bien teñido de la preocupación por salvar la piel de las garras del hermano, que de cortejar a una hija de Labán. Luego de una auto-puesta en escena bastante notoria de su parte, Jacob

31. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, pág. 126.

32. En Gn 24,30: «Cuando [Labán] vio el anillo y las pulseras de su hermana y oyó lo que contaba su hermana Rebeca de lo que había dicho el hombre, salió corriendo [. . .] y le dijo: "ven, el Señor te bendiga. . . "». En Gn 29,13: «Cuando Labán escuchó la noticia de Jacob hijo de su hermana, corrió a su encuentro. Lo abrazó, lo besó y lo llevó a casa».

33. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, pág. 126 parafrasear así a Labán: «[S]o you do not bring riches, oh well, but I cannot and will not refuse to accommodate you».

34. Nótese la proximidad fonética entre אַךְ y אָח.

logra asirse de la confianza de Rebeca y, con ciertas reticencias, también de aquella de Labán. Sin embargo, Labán se encuentra frente a un Jacob que no posee riquezas similares a las del emisario de Abrahán años antes. La focalización sobre el servicio de Jacob en la escena siguiente confirmará esta aprehensión.

Al inicio de la escena A, encontramos a Jacob huyendo del peligro. Al final de la escena, lo encontramos en una posición de dependencia frente a Labán. La relación de fuerzas entre ellos será un motivo literario en la escena B. Al mismo tiempo, en un telón de fondo del cual Jacob parece no ser totalmente consciente, el narrador crea un escenario donde la motivación paterna de fundar una familia encontrará también un desarrollo narrativo.

20.7. La escena B

En la escena anterior, Jacob reanuda su viaje hacia un techo protector en la casa de Labán, hermano de su madre. En la llegada, vemos a Jacob hacerse un espacio para ser recibido en casa de Labán. Para tal fin, vemos a Jacob interpretando una estrategia para ganar la confianza de Raquel. En aquella interpretación, la narración evoca ciertos aspectos prototípicos del placer como son la *saliencia* y la *apertura a la socialización*. La instalación de Jacob en la casa de Labán se debe, en primera instancia, al respeto de una relación basada en la sangre familiar. Sin perjuicio de lo anterior, el narrador podría evocar ya una cierta reticencia por parte de Labán.

La presente escena desarrolla esta última intuición. Para su análisis, la escena B puede dividirse en dos secuencias atendiendo al quiasmo entre los vv. 20a y 30b - 20b y 30a. Así, una primera secuencia (B1) cubre los vv. 15-20. A su vez, la secuencia B2, puede subdividirse en tres, según se muestra en el cuadro 20.8.

B1	vv. 15-20	Contrato de matrimonio.	
	v. 20a	Sirvió por Raquel	a
	v. 20c	Amor por Raquel	b
B2	vv. 21-30	Doble matrimonio.	
B2α	vv. 21-25b	Primer matrimonio.	
B2β	vv. 25c-27	Pleito Jacob-Labán.	
B3γ	vv. 28-30	Segundo matrimonio.	
	v. 30a	Amó a Raquel	b
	v. 30b	Sirvió con él	a’

Cuadro 20.8: División de la escena B: Gn 29,15-30.

En la escena B, veremos que Labán utiliza como base para generar un vínculo de dependencia y servitud la relación sanguínea que lo une con Jacob e, incluso, sus propias hijas. Jacob, pasa de ser llamado *hermano* a ser un servidor de Labán (v. 15b) como si lo último primara sobre lo primero [35]. Los términos del contrato establecido son puestos por Jacob, pero Labán usará hábilmente el deseo del primero para obtener un trato más conveniente, como Jacob en Gn 25,29-34. Jacob funda, así, su familia sobre la base de una injusticia que se transmitirá a su vida matrimonial, como lo constata el narrador al final de la escena.

La secuencia B1

Tal como decíamos más arriba, en toda la escena B, el verbo **עבד**, «servir» se encuentra, en efecto, un total de 7 veces; un número que nos indica una cierta clave de lectura del texto [36]. Por una parte, esta clave de lectura muestra el verdadero interés de Labán en retener a Jacob en casa. Por otra parte, indica que él está en una posición de poder en relación con su sobrino. Jacob acepta esta situación sin contestarla. La habilidad de Labán es sorprendente, pues aún si establece con Jacob un trato de servicio, permite que éste escoja su propio salario, cuestión que se revelará puramente estratégica cuando se descubra la verdadera identidad de la novia y deban renegociarse los términos de la servidumbre.

Los vv. 16-17 corresponden a una descripción de las hijas de Labán realizada de manera bien ordenada por el narrador: número de hijas de Labán, edad relativa de las hermanas, nombres y características físicas. El narrador no establece un contraste entre las hijas de Labán. Los ojos tiernos (**רַךְּ**) de Lía no tienen una conotación negativa en el relato [37]. Simplemente el narrador constata una diferencia entre las hermanas, no la valora. Una tiene los ojos tiernos, la otra linda figura y Jacob ama a esta última. Es Jacob quien establece una preferencia, sin que el narrador le reproche por ello.

La afirmación anterior sobre la valoración del narrador debe ser, en cierto modo, matizada. En efecto, el narrador otorga más atención a la descripción de Raquel que a Lía; a esta última se la describe en tres palabras, a la primera en seis. Además, a los ojos del lector, la descripción de Raquel es más plástica: tiene hermosa silueta, de aspecto hermoso a la vista. Por su parte, la descripción de Lía es difícil de representar mentalmente, como lo demuestra variedad de significados de que puede

35. En la escena B la raíz **עבד**, «servir» se cuenta 7 veces, lo que contrasta con la profusión de vocabulario familiar en la escena anterior, sobretodo en la secuencia A3.

36. Cf. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, pág. 126.

37. Véase la nota a la traducción al versículo correspondiente, en la página 326.

tener רַךְּ [38]. En resumen, la diferencia en la presentación tiene que ver con la definición que Jacob —y secundariamente el lector— pueda hacerse de las hijas de Labán. En todo caso, pese a la diferencia, el narrador no quiere contraponer una a la otra [39]

Jacob no expresa directamente su gusto por Raquel, sino que la tematiza como un pago por un servicio. Manifiesta su deseo desde su posición inferior que ya ha internalizado: «te serviré por siete años», la frase lo dice, Jacob es un correcto lacayo.

La respuesta de Labán deja entrever cierto menosprecio tanto por Jacob como por su hija Raquel. Tomada en sentido literal, la comparación de Labán es totalmente correcta, pero colocada en contexto muestra que es un mecanismo de encubrimiento de la verdad. Nótese que, aunque sea de manera muy sutil, Labán evoca la existencia potencial de otro candidato para el matrimonio: *Mejor que yo la de a ti que yo la diera a otro hombre*. El final del trato, tal y como lo acepta Labán, no tienen nada que ver con el matrimonio, sino con la presencia servicial de Jacob bajo el techo de Labán, como lo verá el lector, cuando descubra que escondía otros planes para Jacob [40]. Rápidamente Labán sella el trato: «quédate conmigo», como sugiriendo que su estadía está condicionada

38. Véase Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, págs. 258-259 para detalles.

39. Sobre la cuestión del valor estético de Lía los comentaristas no encuentran punto de acuerdo. Algunos otorgan a la descripción de Lía un sentido positivo. Para Speiser, *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*, pág. 225, Lía tiene ojos lindos, pero Raquel tiene claramente una belleza fuera de lo común. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, pág. 259 comenta: «Leah may be older, but her eyes are the beatiful eyes of a person who looks much younger». Jacob, *Genesis*, pág. 589, hay que rechazar la traducción «blöde»; además, רַךְּ no debe indicar un aspecto negativo de su personalidad, pues se aprecia un temperamento vivo en el personaje. Otros comentaristas creen a Lía francamente poco atractiva. Gunkel, *Genesis*, pág. 319 es tajante: «The ancient Hebrew loves maidens with especially brilliant eyes. Dull eyes are a severe beauty blemish». Lo sigue Von Rad, *Genesis. A Commentary*, pág. 291, con cierta duda sobre el sentido preciso, pero sin dudas sobre su connotación negativa; los ojos serían pálidos y con falta de atractivo; también cita el gusto de los orientales. Por su parte, Wenham, *Genesis 16-50* traduce contrastando a las hermanas, tomando el ו como adversativo (pag. 233) y, luego, lleva la comparación más allá de lo físico comentando: «Leah was outshone by her sister in *various* ways» (pag. 235, *énfasis nuestro*). Recientemente, Waltke y Fredricks, *Genesis*, pág. 405 se ubica en la misma lína que Gunkel y von Rad: «[I]mplies that Leah's eyes lack the fire and sparkle that orientals prize as beauty». Más cauteloso, pero siempre en la línea de lo negativo, encontramos a Turner, *Genesis*, pág. 128. Nos parece más ponderado Cotter, *Genesis*, pág. 222, quien considera que la descripción de Lía es ambigua. Se pregunta si no es el equivalente bíblico para «a nice personality». Menciona algo importante: Lía sufre por la comparación con su hermana.

40. Hamilton es de la idea que Labán es ambiguo en el cierre del contrato. En efecto, frente a la claridad de Jacob en el v. 18c: «te serviré 7 años por Raquel, tu hija pequeña», Labán es poco claro ya que, en el v. 19, no nombra ni a Raquel ni a Lía, simplemente usa אֹתָהּ dos veces (cf. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters*

por su servicio. En efecto, la cuestión planteada inicialmente por Labán no colocaba en entredicho la presencia de Jacob en lo de Labán, sino su servicio sin mediar un acuerdo salarial.

Hemos dejado para este punto el comentario de una frase de la escena anterior. Labán, viendo que que Jacob se aproxima a la casa materna sin las riquezas que tanto lo movilizaron en Gn 24, responde a Jacob: «tú eres mi hueso y mi carne». En principio, Labán expresa que su recibimiento en casa es debido a la existencia de un lazo familiar vinculante y respetable. Del mismo modo, el lector no puede impedirse de ver en este texto una cita intertextual a Gn 2,23.

Allá, otro personaje gritaba con cierto júbilo y no con menos incongruencia que su mujer era hueso y carne de los suyos. El ensimismamiento del cual el ser humano da cuenta intenta ser corregido por el narrador anunciando un proceso de construcción de alteridad: «el hombre abandonará su padre y su madre para apegarse a su mujer y serán una carne única» [41].

En Gn 29 encontramos el mismo contexto, pero la dirección contraria. Jacob regresa sobre los pasos de sus antepasados buscando la protección y encuentra allí a su futura mujer, Raquel. Jacob la impide, al menos por el momento, no sólo de abandonar la casa paterna, sino que la lleva compartir su hombre con su propia hermana, su criada y la criada de ésta.

Pero Jacob —volviendo a nuestra escena B— ama a Raquel y la pretende tomar como mujer. Mas, también la concibe —al menos en parte— como el pago por un servicio, frente a lo cual Labán no se inquieta. Para éste, a su vez, se trata de un buen *affaire*, de la oportunidad de poder casar a sus dos hijas con el mismo hombre.

Es de notar que el arreglo matrimonial al que llegan Jacob y Labán es completamente extraño a la trama del libro del *Génesis* y, en general, al Primer Testamento. En lo relativo al primer libro de la Torah, nada nos dice sobre un posible valor monetario de la mujer. Tampoco, en el

18-50, pág. 259). La misma idea se encuentra ya en Sarna, *Genesis* **בראשית**, pág. 204 y Wenham, *Genesis 16-50*, pág. 235.

41. Para la análisis de Gn 2,23-24 nos plegamos a la interpretación de Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, ver particularmente págs. 76-82. Inútil de resumir la argumentación, nos contentamos con la conclusión: «En d'autres mots, il [el ser humano] doit, dans un processus de différenciation, de séparation, laisser l'univers familier; [...] il doit quitter le monde sécurisant du même, dans le cadre duquel vient spontanément s'inscrire toute nouvelle relation. Alors il peut entrer dans un juste attachement à celle qu'il a d'abord reconnue autre, loin de toute fusion» (cita de la pág. 82).

resto de la Biblia hebrea se encuentra una formulación positiva sobre un arreglo familiar de un futuro matrimonio [42].

En este punto, el placer ha aparecido evocado conforme al prototipo de la emoción. Jacob se ha apegado a una de las hijas de Labán, expresando su preferencia —no menos fusional [43]— por ella. La notoriedad de Raquel frente a Jacob se traduce en su amor y en su deseo, expresado gracias a la técnica del narrador de acelerar el tiempo de la narración: siete años pasan como días a causa del **אהבה**. No hay expresión directa de la intensidad de esta emoción, pero sí experiencia de la transformación de la percepción temporal [44].

En síntesis, en la secuencia B1, luego que Labán evocara los lazos familiares para acoger a Jacob (fin de la escena A3), éste interpela a Jacob para construir otro tipo de relación basada en el trabajo y el salario. Jacob pasa, así, de ser su hermano ha ser su servidor. El narrador presenta a las dos hijas de Labán de forma diferente, otorgando a Raquel una descripción más definida y representable de su belleza que la de su hermana. Jacob escoge a Raquel como su salario por siete años de trabajo. Por la parte de Jacob, el trato parece claro, cuestión menos segura de la parte de Labán, que acepta no sin que él se muestre ambiguo sobre la identidad de la hija aludida.

En la siguiente secuencia encontraremos a Labán instalando una manera de engañar a Jacob en base al intenso deseo que éste experimenta por Raquel. Además, Laban aprovecha y refuerza su posición de poder frente a Jacob para sustituir la hija pequeña por la grande, anteponiendo su propio beneficio ante el cumplimiento del trato salarial que los une y a la fidelidad implícita del lazo fraternal. La asimetría en la relación Labán-Jacob será profundizada con un nuevo trato de servidumbre por Raquel y aquella asimetría se transmitirá a una nueva dimensión en la relación de Jacob con sus esposas.

42. El caso de Agar, que busca una esposa para Ismael en Egipto, obedece a la lógica de la diferenciación: Agar impulsaría a Ismael a dejar la casa de su padre, Abrahán. Ver, en este sentido: Wénin, «Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse», pág. 23 y Mirguet, «Gn 21-22: Maternité et paternité à l'épreuve. Les personnages comme clef de lecture». En el caso de Abrahán, éste envía a su criado a buscar una mujer para su hijo Isaac, pero es la codicia de Labán, asumida temporalmente por el narrador para escenificarla, que coloca de relieve los regalos que el servidor aporta y que están destinados a la mujer, no a la familia.

43. Raquel es descrita de manera similar, aunque no idéntica, a la madre de Jacob, Rebeca (ver 24,16 y también 26,7).

44. Ver el prototipo central del placer en página 75.

La secuencia B2

La secuencia B2 puede ser subdividida en tres otras partes, como lo hemos mostrado en el el cuadro 20.8 [45].

En la primera parte (B2α), al cabo de los años —días para Jacob— éste constata que es el momento de que Labán le dé a *su* mujer. La percepción temporal de Jacob se debe, por una parte, al amor que tiene por Raquel, sin duda. No obstante, el tiempo pasado en casa de Labán corresponde al consejo dado por Rebeca en Gn 27,44 [46]. Jacob sigue, de alguna forma, entrampado en las motivaciones de sus padres que, en este punto parecen coincidir.

La formulación de la petición de Jacob no es para nada neutra; en relación a los vv. anteriores, hay desplazamientos interesantes de notar.

En primer lugar, ha desaparecido de su enunciación el nombre de Raquel. En segundo lugar, junto con llamarla **אִשְׁתִּי**, «mi mujer», la nombra bajo un imperativo **הָבָה**, que podría traducirse: «¡Vamos! dame mi mujer», que debería traducir una sensación de impaciencia [47]. En tercer lugar, la motivación ha sido desplazada desde **אהב** hasta **בוא אל**, lo que corresponde a una intensificación de la sensación del placer y del deseo, según nuestro modelo prototípico [48]. Al mismo tiempo, significa una reducción de Raquel a un relleno de un vacío.

En los vv. 22-24, es el turno de Labán de cumplir su parte del compromiso, dando a Raquel en matrimonio a Jacob. El v. 22 retarda este cumplimiento mediante la organización de un banquete que reúne a *toda* la gente del lugar. Esta particular gestión del tiempo está en manos de Labán, que continúa en una posición de poder en relación a Jacob. Sin perjuicio de lo anterior, Labán prepara el ambiente para poder intercambiar a Raquel por Lía, pero el intercambio no puede hacerse sin que Labán tenga de su lado a la comunidad. Si esto es así, es decir, si el banquete comunitario es una forma de instrumentalizar a la colectividad para lograr el cumplimiento de los propios deseos y para mantener el control sobre el otro, entonces éste ha sido convertido en una forma dominar para hacer prevalecer el propio placer.

El v. 23 formula de manera intempestiva el engaño programado por Labán. En narrador no caracteriza esta acción, simplemente vemos al

45. Ver página 344.

46. Es Turner, *Genesis*, pág. 127 que nos sugiere esta coincidencia de lenguaje.

47. La semejanza sonora entre **בְּאַהֲבָתוֹ**, **וַיֶּאֱהַב** y **הָבָה** reaforzaría una lectura unificada del movimiento emocional de Jacob. También Turner, *Genesis*, pág. 128 habla de impaciencia, colocando en paralelo la actitud de Jacob hacia Raquel con la de Esaú por la comida (25,30-32).

48. Es posible interpretar el pasaje como una pérdida del equilibrio cognitivo debido a la intensificación de la emoción, como lo indica el modelo planteado. Véase, por ejemplo, Turner, *Genesis*, pág. 127 que habla de «lack of judgment» de Jacob.

padre que toma su hija [49] y gestiona su vida sexual (**וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו**), lo que puede catalogarse como una fuerza ejercida sobre su comportamiento. Incluso si el sentido sexual no pudiera prestarse a la construcción **בוא אל** Hifil, no deja, al menos en este texto, de tener un doble sentido, en virtud de lo expresado por Jacob y de su acción posterior (**בוא** 3x).

La acumulación de este verbo con sentido erótico impulsa a pensar en la arquitectura de la estrategia de Labán. Veamos la cuestión en el contexto emocional de Jacob. Al cabo de los siete años de trabajo, Jacob se dirige a Labán. Obsérvese que, además de señalar el cumplimiento del tiempo desde un punto de vista personal (v. 21c: «se han cumplido *mis* días»), Jacob expresa directamente su deseo (v. 21d), como lo hemos señalado más arriba. En consecuencia, Jacob se expone a Labán al expresarle, en confianza, el intenso deseo por su hija. Más tarde, en el momento en que éste conduce a Lía hacia Jacob, el narrador caracteriza ese movimiento mediante el mismo verbo (**בוא**). Así, el narrador indica que Labán se hace partícipe de una parte del deseo de Jacob: «quiero ir hacia ella» (v. 21e). De esta forma, Labán se presente como un cómplice de los deseos de Jacob y los usa para sustituir a una de las hijas por otra. En consecuencia, Jacob reacciona según su deseo —alimentado por la complicidad de Labán— y se acuesta con Lía, asunto que el narrador representa con el mismo verbo **בוא**.

Luego de la consumación del engaño, el narrador señala el traspaso de una de las siervas de Labán a la nueva familia fundada por Lía. Esta mención del narrador que parece fuera de lugar en la narración tiene el efecto de retardar el descubrimiento del engaño y, así, aumentar la tensión narrativa.

Al final de cuentas, en la secuencia B2α, Labán, aprovechando su posición superior respecto de Jacob, lo engaña sustituyendo a Raquel por Lía. De esta forma, el deseo de Labán se antepone al deseo de Jacob. Labán acrecienta su posición de poder debilitando a Jacob mediante un hábil manejo de su placer.

Aquello que el lector ya conoce, que Jacob ha estado con Lía en lugar de Raquel, es descubierto por Jacob en el v. 25b junto con la aparición de la luz del día. La oposición **בַּבֹּקֶר-בָּעֶרֶב** (v. 23a-25a) acompaña el hallazgo del engaño de Labán, de forma análoga al engaño realizado contra Isaac. En Gn 27, Jacob, el hijo menor, substituye —bajo la incitación y estrategia de Rebeca, su madre— a su hermano mayor para lograr la bendición de su padre malvidente. En nuestra escena, el pa-

49. Nótese la expresión de coerción física: **וַיִּקַּח אֶת־לֵאָה בִתּוֹ**.

dre —hermano de Rebeca— engaña al hijo pequeño sustituyendo la hija menor por la mayor [50].

El hecho de encontrar a Lía en el lugar de Raquel provoca en el lector el recuerdo del descubrimiento del intercambio entre Jacob y Esaú por parte de Isaac (Gn 27,33-35). La similitud de los casos ha sido puesta en evidencia muchas veces. Nos interesa aquí mostrar un elemento menos tomado en cuenta en la literatura. Se trata de mostrar que la victoria de quien perpétra un engaño se transforma en tragedia de reconocimiento.

En efecto, Jacob, impulsado por su madre, logra engañar a su padre aprovechándose de su ceguera y simulando tanto la textura de la piel de su hermano como su olor corporal. Pero esta victoria desencadena, al mismo tiempo, una falta de reconocimiento. Lograr engañar al padre implica, por una parte, la sagacidad de Jacob y de Rebeca para gestionar las condiciones necesarias para el engaño; en tal sentido los engañadores tienen éxito. Mas si por una parte hay éxito, por otra hay decepción: Isaac no logra diferenciar a los hijos, no lo logra reconocer que se trata de Jacob pese a que su voz no está enmascarada. El juego de substitución que pone en marcha Jacob implica, de alguna forma, que él asume, temporalmente al menos, la identidad de Esaú. El envés de esto último es la supresión de su propia identidad, una existencia disociada sin acceso al reconocimiento, situación que —como hemos mostrado— implica la carencia de un placer fundamental [51].

Al momento en que Labán sustituye a Raquel por Lía, Jacob reproduce el mismo rol de Isaac. También ella —Lía—, como él antes con su padre, vivirá este conflicto. Esto parece claro a partir de la escena siguiente, cuando Lía lucha por hacerse *visible* a los ojos de Jacob [52], aún cuando esta visibilidad pase por la exageración de uno de los trazos de la mujer, la maternidad.

En B2β, Jacob se dirige a Labán con presteza, sin tardarse, introduciendo tres preguntas. La primera de ellas es claramente judiciaria y tiñe del color del pleito toda la escena [53]. La acusación de Jacob tipifica

50. Nuevamente la sorpresa de la percepción de Jacob es introducida por el narrador mediante וְהִנֵּה, como en 29, 2b-c. En ambas ocasiones un personaje le explica que se trata de una costumbre del lugar. La primera vez Jacob transgrede la costumbre para hacerse exitosamente visible para Raquel (29,10d-e). La segunda el resultado es distinto.

51. Véase 2.2, en la página 16.

52. En este sentido, es significativo que el primer hijo de Lía y Jaob, Rubén, lleve un nombre que evoca la raíz ראה, «ver».

53. Véase Bovati, *Ristabilire la giustizia*, pág. 65: «nel rîb, la domanda accusatoria compare perfino quando l'accusato è sorpreso in flagranza di reato, e ha proprio lo scopo di segnalare alla parte (che diviene "avversa") il motivo della contesa». Véase, además, pags. 50 y 64, sobre la introducción mediante מָה y la designación del delito mediante עשׂה.

claramente el delito del cual Jacob se siente, con toda razón, víctima: **רמה**, «engañar». Jacob caracteriza de la misma forma que Isaac su suplantación (Gn 27,35) [54]. La acusación es directa: Labán ha suplantado a Raquel por Lía y haciendo esto, ha faltado al trato que los ha unido durante un servicio de siete años que ahora Jacob no debe encontrar tan breve.

El trato establecido inicialmente entre los dos «hermanos» se revela ahora, totalmente falso (v. 15b). Formaba parte, en realidad, de la estrategia de Labán. Era una estrategia ficcional para que Jacob pudiera jugar el rol que Labán quería. El trato de Labán se basaba en la fraternidad [55], pero tal no pasa de ser una ilusión creada para justificar un golpe de poder, una toma de control. Desde un punto de vista sociológico, la fraternidad y la negociación *deben* evocar la paridad, la creencia de una igualdad que permitirá que el equilibrio se mantenga [56]. Pese ello, la paridad no existe, porque la asimetría de poder está presente ya desde el inicio.

La respuesta de Labán se encuentra en la misma línea. Si es cierto que una negociación establece un trato e impulsa a que basen sobre éste su confianza —una suerte de punto de apoyo externo de ambos—, entonces, la respuesta de Labán viene a reforzar la idea de falsedad de la negociación anterior porque informa a Jacob que hay otro principio que es más respetable que el primero; las costumbres colectivas del lugar son más importantes que un contrato privado entre dos «hermanos». Así, la explicación de Labán muestra que una parte de su estrategia residía en la disimulación de la información sobre las costumbres.

La primera parte de la respuesta de Labán ataca un punto débil de Jacob: «no se hace de este modo en este lugar», señalando su origen extraño al país. Labán muestra su verdadera cara, un cinismo que desmiente las intensiones de negociar rectamente con Jacob que, pese a esta nueva faceta, no rechaza del todo. Sin negar la impertinencia de Labán, son las palabras que deberían haber servido a Isaac para poner un límite a la codicia de Jacob [57].

La respuesta de Labán a la acusación de Jacob hace hincapié, además, en la manera en que el mismo Jacob ha tratado con su familia. El juego de palabras se orienta a hacerlo notar. Labán se refiere a sus hijas con un

54. En efecto, la raíz **רמה** expresa el engaño por substitución (cf. Kartveit, «**רמה**», pág. 501).

55. Gn 29,14b: «tú eres mi hueso y mi carne»; v. 15b: «¿Porque tú eres mi hermano me servirás gratis?»

56. Cf. Chiodi, «La rivalité entre frères – Paradigme de la conflictualité politique», pág. 179.

57. «Labán lo frena con una burla cazurra», comenta Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, pág. 162.

vocabulario diferente al del narrador en el v. 16. Su padre habla de Lía como la «primogénita». De esta forma desanima cualquier tentativa de continuar con un pleito; realmente, Jacob es del mismo hueso y carne que Labán ¿como podría Jacob reprochar su conducta visto que él ha hecho lo mismo y que Labán lo sabe porque se lo ha contado todo (29,13)?

La estrategia de Labán ha tenido éxito en engañar a Jacob. Jugando sobre la culpa de un engañador engañado [58], Labán sigue en posición de fuerza para proponer una continuación a la situación servil de Jacob. Es de notar que Labán materializa la nueva propuesta hablando en plural: «te daremos también a ésta» [59]. La retórica es la adecuada para mostrarse coherente con la explicación consuetudinaria de su conducta anterior. Además, enfatiza el hecho que Jacob tendrá más (גַּם) de lo que pensaba tener. Al mismo tiempo, su manera de presentar las cosas, implica un desprecio por las emociones de Jacob [60].

La proposición de Labán no abandona su actitud de anteponer su provecho al deseo de Jacob. En efecto, solicita de Jacob siete años más de servicio. Este tema ocupa dos líneas completas en el discurso de Labán, indicador de lo que realmente colma su deseo. Asimismo, Labán expresa la insistencia en este punto mediante la repetición: «por el servicio (עֲבוֹדָה) que servirás (עבד) conmigo aún (עוֹד) otros (אַחֵר) siete años» [61]. La situación para Jacob se presenta, así, totalmente diversa a los términos de la bendición paterna, que le aseguraba el servicio (27,29) de los pueblos [62].

En la última parte —B2γ—, el narrador cuenta que Jacob cumple correctamente la propuesta de Labán, sin que enuncie otra cosa que la realización de los deseos de éste último. En efecto, el narrador informa la acción de Jacob: וַיַּעַשׂ יַעֲקֹב כֵּן y enlaza la descripción de la acción de Jacob con el mismo verbo que Labán: מלא Piel, «completar».

Esta vez, Labán cumple con el trato. La sentencia del v. 28c tiene un tono diferente a aquella de la entrega de Lía. En el primer matrimonio, ella fue introducida por su padre (בוא Hifil) mediando, como hemos visto, una coerción que el narrador representa más o menos físicamente (לקח). La primera acción ocurre, además, durante el anochecer. Esta vez Raquel es dada como mujer a Jacob (וַיִּתֶּן־לוֹ אֶת־רָחֵל בִּתּוֹ לוֹ לְאִשָּׁה es la expresión

58. En esta línea lo interpretan varios autores; véase, por ejemplo, Turner, *Genesis*, pág. 128, que habla de una critica implícita de Labán. Como lenguaje indirecto tiene plena y nefasta eficacia.

59. Véase la nota a la traducción sobre la posibilidad de traducir de de otra manera la intervención de Labán. La traducción alternativa no debilita el sentido que vemos en la estrategia de Labán.

60. ¿No esperaría Jacob una repuesta similar a «Esta vez (הַפַּעַם) te daré a Raquel»?

61. Es decir: «por siete años de servicio».

62. Cf. Turner, *Genesis*, pág. 129.

corriente para tal acto) según el acuerdo alcanzado por ambos. Constatar esta diferencia en el trato de las hijas tiene su importancia porque indica el estatuto de reconocimiento familiar y social de las mujeres de Jacob. Luego de esto, Labán traspasa a su hija otra de sus criadas, como en el caso de Lía, aunque esta vez el orden es el inverso y, por lo demás, más natural.

El v. 30a reanuda de forma lógica la secuencia de 28c y, más atrás, de 23a, al momento de la substitución de las hijas de Labán. Sin embargo, el asunto se complica nuevamente. El narrador constata que Jacob establece una diferencia entre las dos mujeres: Jacob ama a Raquel; Lía queda al extremo de la frase, lejos de **אהב**[63]. Es de notar que la relación asimétrica que hasta ahora afectaba el nivel de la fraternidad[64], se traspasa ahora a otro nivel.

El final de la escena deja a Jacob en la misma situación de servidumbre que al inicio, como si el narrador quisiera indicar que el lector debiera encontrar cierta correlación entre la servidumbre bajo Labán y la reproducción de la asimetría que acabamos de mencionar. En todo caso, en la escena siguiente y durante formación de la familia de Jacob, él permanecerá con Labán en las mismas condiciones (30,26a).

En síntesis, en la escena B, tenemos una puesta en escena en la cual la asimetría del poder constituye el motor de avance de la trama. Jacob, en posición de inferioridad en relación a Labán, se involucra en una relación de servidumbre con un miembro de su familia; fraternidad y servidumbre, para Jacob, no se oponen. El placer que hay en Jacob por Raquel se intensifica en la medida que pasan los años. Pero Labán, por el contrario, lo *constituye* una debilidad que será, luego, explotada. El placer y el amor de Jacob no es *per se* una debilidad, es constituida como tal en una relación de dominación previamente condicionada; una *debilidad ordinaria*. La constitución de esta debilidad mediante la cual lo engañará, se realiza mediante la aparente complicidad de Labán en cuando al deseo que Jacob experimenta por Raquel.

20.8. La escena C

Lo que llamamos «escena C», tiene los elementos mínimos de una narración. Personajes que actúan que se colocan en relación unos con otros. La trama de estos versículos —o la evolución de un conflicto ya enunciado—

63. Véase la nota a la traducción del versículo en la página 327 y el punto de vista de YHWH, en el versículo siguiente.

64. Porque uno de los hijos es preferido por uno de los padres

aparece frente al lector por la boca de los personajes y por dos narraciones de mínima extensión (30,1-4; 14-16) [65].

Nuestra hipótesis de lectura consiste en que el narrador coloca en escena la instalación del problema de la falta de reconocimiento del otro en el interior de la familia de Jacob [66]. Este problema de reconocimiento está, a su vez, asociado a una paradoja. Ésta hace referencia al lugar que encuentra el don de YHWH en la constitución de la familia de Jacob marcada desde su comienzo por el engaño, los celos y la envidia.

La escena cuenta el nacimiento de 12 de los hijos de Jacob de cuatro distintas mujeres. En la secuencia C1, Lía da a luz sus cuatro primeros hijos. La narración transcurre teniendo como telón de fondo la escena B. Ésta terminaba, recordemos, con la instauración de la asimetría en el seno de la familia fundada por Jacob al interior de la casa de Labán (v. 30b). Esta secuencia arranca con la constatación por YHWH de que Lía es una mujer odiada [67]. La acción de YHWH de abrir el útero de Lía marca el inicio de su fructuosa maternidad. Raquel, la amada, permanece, en contraste, estéril.

Del primero al último, el repertorio de nacimientos responde a la misma estructura de tres elementos. En primer lugar hallamos la dupla **ילד-הרה**, «concebir-dar a luz», que encontramos siempre ubicada al inicio de cada nacimiento [68]. En general, la explicación del nombre del hijo precede a su nominación, salvo en el caso de Rubén —el primogénito de Lía— donde el orden es inverso. La excepción son los dos dos últimos nacimientos: Dina, para la cual no hay explicación de su nombre, y José, que tiene, al menos aparentemente, más de una.

La secuencia C1: Rubén y Simeón

La escena C, como se ha dicho más arriba, se abre con una acción de YHWH. Él constata la situación de Lía y abre su matriz. Su fertilidad aparece, en consecuencia, como un don. La acción de YHWH se orienta, entonces, a producir una lógica distinta en las vidas de Jacob y Lía. Esta lógica se caracteriza por la integración de la dinámica de la gratuidad.

65. Pese a esta economía narrativa extrema, nuestro juicio a la estética del texto no es tan duro como el de Alonso Schökel: «[U]na lista de once paronomasias, con un par de anécdotas y algún relleno» (*¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, pág. 165). También Gunkel se expresa con cierto desdén: «This account is not properly "narrative." The treatment is too superficial» (*Genesis*, pág. 321).

66. Para la división de la escena C, véase el cuadro 20.3 en la página 333.

67. Véase la nota a la traducción, en la página 327.

68. Excepción hecha para el caso de Dina, donde está ausente la mención de su concepción.

Este motivo literario se introduce en el texto gracias a dos procedimientos.

En primer lugar, gracias al contraste de la fertilidad de Lía con la esterilidad de Raquel: teniendo como telón de fondo esta segunda, el lector puede apreciar el valor de la primera. El segundo procedimiento es la ausencia de verbos de relación sexual. En efecto, en la serie de concepciones de hijos, esta acción aparece sólo dos veces [69]. En ambas ocasiones, Jacob mantiene relaciones en las cuales hay un componente de fuerza en su contra. En el primer caso, el reclamo de Raquel y, en el segundo, la negociación por las mandrágoras aportadas por Rubén.

Con estos antecedentes comienza la serie de nacimientos de hijos de Jacob. La secuencia C1, con los cuatro nacimientos de Lía, parece poder dividirse en dos, según el tipo de explicación que se provee para los nombres de los hijos.

El primer hijo de Lía y Jacob, **רְאוּבֵן** —como toda la serie de nacimientos, salvo Dina— recurre al mismo juego retórico de aproximación semántica entre nombre y significado por medio de la similitud fonética o paronomasia [70].

En el caso de Rubén, esta aproximación se da con el v. 32e: **כִּי־רָאָה יהוה בְּעָנְיִי**, «¡Sí!, YHWH ha visto en mi aflicción» y con el v. 32f: **כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי**, «¡Sí!, ahora, mi hombre me amará» [71]. De esta forma, el nacimiento del primer hijo de Lía se relaciona con tres elementos que provienen de las escenas A, B y C. Las dos primeras escenas ayudan a la cohesión del relato; la tercera arranca realmente la acción.

En primer lugar encontramos la alusión al ámbito visual. Al respecto, en la primera escena, Jacob reacciona ante la presencia de Raquel que llega con el ganado, Jacob ve a Raquel y todo el movimiento comienza (29,10a). En el mismo registro visual encontramos lo que hemos llamado la «auto puesta en escena de Jacob» frente a Raquel [72].

Más significativa es la conexión con la escena B1: Labán introduce secretamente a Lía al espacio de Jacob y éste va hacia ella en un ambiente de penumbra (29,23a: **בָּעֶרֶב**). El encuentro entre Lía y Jacob se

69. En 30,4a (Jacob-Bilhah, con **בוא אל**) y 30,16f (Jacob-Lía, con **שכב עם**).

70. En este mismo sentido se encuentra STRUS, «Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24», págs. 58-59, con quien compartimos la idea de la valoración positiva de los procedimientos estilísticos ligados a los nombres propios. Este autor clasifica las etimologías en tres tipos: históricas (busca el significado a partir de la razón de creación de una palabra), estáticas (busca establecer el significado actual según el uso corriente de una palabra) y poéticas o paronomásticas (busca la fuerza expresiva de una palabra basándose en la proximidad fonética). Ver STRUS, *Nomen-Omen* para más detalles sobre el método de trabajo del autor.

71. Ver STRUS, «Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24», pág. 63 para los pormenores de esta segunda conexión.

72. Véase 20.6 en la página 339 para los detalles.

da, además, en la ausencia del ver; la vista es invocada implícitamente en el v. 25a por la presencia de la claridad (**בַּבֹּקֶר**) [73].

El tercer elemento del ámbito visual es el que hace realmente avanzar la acción. En efecto, 29,31a comienza con una percepción de YHWH que desencadena, como decíamos anteriormente, la serie de eventos posteriores. El Señor «ve» (**ראה**) la situación inicua de Lía y actúa. Esta tercera alusión permite al lector contrastar los modos de mirar entre los personajes. Mientras que en los dos primeros los personajes maniobran estratégicamente para sacar un provecho para sí (Jacob pretende ser acogido en casa y Labán mantener a Jacob bajo su techo como asalariado), el tercero, YHWH, inserta un esquema distinto, como hemos ya enunciado más arriba.

El nombre de Rubén refiere, además, al ámbito del amor faltante entre Jacob y Lía y el deseo de ésta de ser amada (32f). En efecto, en la escena B, como ya lo hemos dicho más de una vez, el amor de Jacob está lejos (**מִן**) de Lía (29,30b). De esta forma, Rubén, llega al mundo a insertarse en medio de un conflicto familiar.

Sin que el narrador establezca una relación causal ni menos una referencia temporal, Lía vuelve a concebir. Esta vez el lector se encuentra con la explicación antes que con el nombre propiamente tal. El nombre del segundo hijo de Jacob y Lía —Simeón (**שִׁמְעוֹן**)— se explica mediante un recurso poético similar al de Rubén, a saber, la aproximación fonética de dos palabras. En este caso, el verbo **שמע**, «escuchar» y el pronombre personal **אֲנֹכִי**, «yo» [74]. También el segundo hijo viene al mundo marcado por el contexto relacional de sus padres.

STRUS anota dos elementos en la relación de los nombres de Rubén y Simeón con la biografía de Lía: «la faveur dont elle a été l'objet de la part de Yahvé [...] et le tourment qu'elle a subi d'un amour conjugal non partagé» [75]. Hemos visto que en el caso de Rubén las alusiones se extienden también a un conflicto de reconocimiento, aludido por el contexto narrativo de la visibilidad/no visibilidad del otro [76].

En el caso de Simeón, las palabras de Lía invitan, de la misma forma, a considerar otro elemento, cual es la relación paterna que marca el inicio de su relación con Jacob. En efecto, la explicación de Lía contiene tres líneas. La tercera: **וַיִּתֶּן־לִי גַּם־אֶת־זֶה**, «y me dio también a éste», corresponden a las palabras dichas por Labán a Jacob en 29,27b: **וְנִתְּנָה לְךָ**

73. El ámbito visual es evocado también en la descripción de Lía (29,17a). Recuérdese, además, lo dicho a propósito de la relación entre el ver y el reconocimiento, a propósito del engaño de Jacob a su padre (véase pág. 351).

74. Cf. STRUS, «Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24», pág. 65.

75. STRUS, «Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24», págs. 64-64. La formulación no es del todo exacta: el narrador no dice que Lía ame a Jacob.

76. Sobre este conflicto hemos tratado más arriba; véase página 351.

גַּם־אֶת־זֹאת, «y te daremos también ésta [Raquel]». En este grito de Lía vemos la presencia de un vacío que existe en la raíz de la relación entre Jacob y Lía. De alguna manera, Raquel se interpone entre ellos: es ella la amada, es ella la escogida por Jacob [77]. Ella lleva escrita en su lengua la acción paterna que la tomó (לקח) y la condujo (בוא Hifil) a Jacob [78]. El vacío de reconocimiento existente también se origina, entonces, en una acción del progenitor. En este marco, Simeón es visto como una compensación del amor que no tiene de Jacob.

En síntesis, los dos primeros hijos de Lía y Jacob llevan en sus nombres dos tipos de huellas. Por una parte, son el don de YHWH y representan la lógica opuesta a la apropiación-dominación del otro. En estos nacimientos encontramos el placer de Lía asociado al reconocimiento por el Señor. Este reconocimiento se expresa en la fertilidad, la visibilidad y la escucha. Por otra parte, ellos portarán las cicatrices de los conflictos paternos al ser vistos como una manera de superar el drama de la falta de amor marital y el desprecio paterno. Sin perjuicio de lo anterior, también están marcados por la esperanza de Lía en el amor de Jacob. Así, los dos primeros descendientes de Jacob reciben sus nombres en virtud de experiencias *pasadas*, ya presentes en la relación de sus padres. El caso de Leví y Judá será distinto [79].

Al mismo tiempo, las palabras de Lía dicen algo en relación a las *expectativas*. Cuando nace el primogénito Lía espera que Jacob la ame (32f); el segundo es ya una compensación por el odio (33d-f); es patente que algo decae en Lía.

La secuencia C1: Leví y Judá

La segunda parte de la secuencia C1 narra los nacimientos de otros dos hijos de Lía, Leví y Judá.

Leví (לֵוִי) —tercer hijo de Lía y Jacob— lleva ese nombre por asociación a la expresión verbal יִלָּוֶה (לוה Nifal, «unirse a») en la sentencia pronunciada por Lía עַתָּה הַפַּעַם יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלָי, «Ahora, esta vez, se unirá mi hombre a mí».

77. La situación de los personajes puede ser descrita, nuevamente, como paradojal: Raquel se interpone entre Lía y Jacob, mas Lía fue inter-puesta por su padre entre Jacob y Raquel.

78. Vale la pena adelantar que el verbo לקח es nuevamente utilizado por Lía antes de «dar» a su criada a Jacob. En contraste, Raquel, antes que Lía, «da» (sin לקח) su criada a Jacob.

79. Que el don de Dios aparezca en el relato como un don *frágil* no es sorprendente. Se trata de un don que busca hacerse camino no violento y, por tanto, nace arriesgado al fracaso: se trata de una forma de renuncia a la violencia, puesto que el don no se impone por su violencia, sino por su moderación.

Al observar este nombre, notamos que la distancia entre Jacob y Lía sigue existiendo. La dislocación entre Lía y Jacob marca, entonces, el nacimiento del tercer hijo. Al mismo tiempo, Leví llevará el peso de la frustración asociada a Rubén y Simeón, cuyos nacimientos no han podido acortar la distancia entre sus progenitores. Luego veremos, además, que el nacimiento de Leví tiene algo que ver con los celos de Raquel. En efecto, el nombre de Leví es el único en toda la serie que es otorgado por Jacob [80].

Si el nombre de Leví es deseo de unión de Lía con su hombre, el nombre del cuarto hijo —יְהוּדָה, «Judá»— es, probablemente, expresión del agradecimiento a YHWH por lo obrado. En efecto, este nombre es el único que contiene una referencia teofórica (יְהוּ) a la cual se le adiciona una forma (דָה) que evoca el verbo **ידה** Hifil, «reconocer, agradecer» [81].

Así, el cierre de los nacimientos de Lía indica que su relación con Jacob experimenta una evolución positiva: comienza odiada por él y termina agradeciendo una intervención divina que ha provocado su abundante fertilidad. Entretanto, Jacob responde positivamente a las expectativas de Lía, respondiendo a su deseo de unión con el nombre del tercer hijo —Leví— que evoca literalmente ese deseo de su primera esposa. Jacob responde, así, por primera vez a Lía.

Por otra parte, los cuatro primeros hijos aparecen claramente motivados por la acción de YHWH orientada a poner término a una relación asimétrica de dominación y falta de reconocimiento. Su acción, para el lector, es totalmente transparente en relación a las acciones de engaño y substitución dolosa que hemos observado en la historia de Jacob.

La actitud agradecida de Lía no puede venir sino de haber encontrado un lugar de reconocimiento cara a cara a Jacob [82]. En base a los dos últimos nombres, hemos podido ver que Jacob se «une» a Lía en la nominación de uno de los hijos. Pese a esto, la lógica del don de YHWH encontrará en Raquel una resistencia. Ella verá esta relación como una amenaza y su remedio será un combate con su hermana.

80. Nótese, además, que, al igual que Leví, los nacimientos de las siervas comienzas a ser etiquetados como בֶּן לְיַעֲקֹב. El acento se desplaza, además, hacia la cantidad de hijos, pues también comienza, a la siga de Leví, el conteo de hijos.

81. Para STRUS, *Nomen-Omen*, pág. 65 se trata de una etimología estática, es decir, que si bien no tiene una base histórica, esta voz se comprendía a partir del uso corriente de la expresión entre los lectores implícitos del relato. En lo que dice relación con nuestro marco interpretativo, aceptamos el componente teofórico a partir del componente poético expresado en el nivel fonético del texto.

82. Ver en este sentido EISENBERG y ABECASSIS, *Jacob, Rachel, Léa, et les autres. . .*, particularmente págs. 199-211.

La secuencia C2: De Dan a Aser

Si una lógica positiva se comienza a instalar entre Jacob y Lía, Raquel la percibe como una amenaza. En efecto, la secuencia C2 se abre con una constatación: «Raquel vio que no daba a luz para Jacob» (30,1). La expresión del narrador expresa el punto de vista de Raquel sobre las palabras de Lía en 29,34a: «he dado a luz para él tres hijos».

La secuencia C2 contiene la relación del nacimiento de cuatro nuevos hijos de Jacob. Dos con la sierva de Raquel, Bilha, y otros dos con la sierva de Lía, Zilpa. Con anterioridad, encontramos una breve narración (30,1-4) que les proporciona un contexto dramático.

Al lector de *Génesis*, la escena de las madres sustitutas no lo toma por sorpresa. Una astucia idéntica es propuesta por Sara a Abrám en el capítulo 16[83]. Estos versículos representan la reacción de Raquel frente la fertilidad de su hermana. En efecto, Raquel *ve* que no da a luz para Jacob y que Lía ya va en tres y cuatro[84]. Además de tal constatación, Raquel se pone celosa de Lía como consecuencia de la incipiente cercanía entre Jacob y Lía[85].

Raquel interpela a Jacob colocando el problema de forma dramática: La vida de Raquel pareciera depender de los hijos que Jacob le dé. Para Raquel, la única forma de vivir es vivir como vive su hermana. La petición de Raquel resuena fuerte: **הָבָה־לִּי בָנִים**. Raquel exige tal como antes Jacob había exigido a su padre dársela por fin luego de siete años de trabajo[86]. La petición de Raquel lanza la responsabilidad de la procreación a Jacob: «dame tú a mí hijos».

Pero la petición de Raquel señala, al mismo tiempo, otra dirección. Raquel desea los hijos como su marido la deseaba a ella. Cierto que el narrador no habla aquí de deseo, pero lo coloca en escena, lo muestra a través de las palabras de sus personajes y lo representa como petición urgente, vital. En el caso de Raquel, este deseo es un deseo de emulación tematizado como envidia del útero fértil de su hermana. Pareciera que en Raquel sólo hay espacio para el deseo de hijos, pero no para ellos en

83. Ver la interpretación de Wénin, «Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6» sobre este episodio (principalmente las págs. 37-43). La escena a la cual nos enfrentamos puede ser analizada como un eco de aquella otra.

84. En 29,34d, Lía utiliza la expresión: «he dado a luz para él tres hijos».

85. Recordemos: Jacob proporciona el nombre a Leví, lo que da a pensar que el deseo de unión ente Lía y Jacob se cumple. Además, el nacimiento de Judá no muestra ninguna huella de la infelicidad inicial de Lía.

86. El verbo **יהב**, «dar» aparece 34 veces en la BH (siempre en imperativo). De las 8 veces que se registran en *Génesis*, dos se encuentran en nuestras escenas: 29,21b y 30,1e. La relación entre el estado emocional de Jacob y Raquel ha sido puesta de relieve por algunos comentaristas: a modo de ejemplo, véase Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, pág. 270.

tanto que don gratuito. En efecto, cuando venga el primero, será casi como si no estuviera; cuando venga el segundo, no podrá coexistir con él.

Raquel demanda una acción de su marido en orden a obtener aquello que desea. La explicación de Jacob responsabiliza a Dios por su esterilidad. Haciendo de esta forma, él confirma que Dios es el causante de la fertilidad de Lía, según lo dicho por el narrador en 29,31b y por la misma Lía en 29,32e.33d-f.35d; un elemento más a agregar al acercamiento mutuo y a los celos de Raquel.

Raquel le presenta su propia criada, Bilha, para que ella de a luz en su lugar (v. 3). La petición de Raquel revela la misma motivación que Sara en Gn 16,2: «así, seré construida también yo a través de ella». Pero donde Sara exprimía una posibilidad o una esperanza cierta (**אוּלַי אִבָּנֶה מִמֶּנָּה**, «tal vez/ojalá pueda construirme a través de ella»), Raquel expresa una confianza total. Además, en Gn 16, Sara nombra a su sirvienta como **שִׁפְחָה**, «criada», igual que Labán cuando traspasa a Bilha de su servcio al de Raquel (Gn 29,29); en nuestro relato, Raquel se refiere a ella como **אָמָה**, «sierva», definiéndola a partir de la utilidad que pueda prestarle. Jacob, emulando el comportamiento de Abrán, va hacia Bilha luego de que su propia mujer se la diera como esposa.

El lector sabe que, en las historias del *Génesis* los hijos son una bendición de Dios (1,28; 17,16 y el mismo Jacob en 30,2). Frente a este telón de fondo, la acción de Raquel parece querer forzar la situación sobre la cual no tiene control [87]. En lo que concierte Jacob, ha sido notado por muchos comentaristas, actúa de forma pasiva [88], sin manifestar ningún reparo frente a la acción de su mujer.

La acción de Raquel proporciona al relato un nuevo impulso y da como resultado dos nuevos hijos para Jacob por parte de Raquel: **דָּן**, «Dan» y **נַפְתָּלִי**, «Neftalí». Lía constata que ha dejado de dar a luz y repite la acción de Raquel, esta vez, sin embargo, el lector no asiste a ningún tipo de explicación de este hecho, como si se tratase de una simple imitación en orden a no perder una posición ganada con anterioridad, como lo pide la lógica de la rivalidad de la emulación instaurada por Raquel e institucionalizada en el nacimiento de Neftalí.

87. Para el lector que está al tanto de Gn 25,21 (siendo Rebeca estéril, Isaac implora a YHWH por la fertilidad de su esposa), la conducta de Raquel y de Jacob no dejan de sorprenderle.

88. Por ejemplo COTTER, *Genesis*, pág. 230. Véase más recientemente LACOQUE, «Une descendance manipulée et ambiguë (Genèse 29,31-30,24)», pág. 126. Por su parte, EISENBERG y ABECASSIS, *Jacob, Rachel, Léa, et les autres...*, afirman —con razón— que Jacob en este capítulo no es más que un progenitor.

El nombre del primer hijo de Bilha-Raquel y Jacob —דָּן— es una versión abreviada de דָּנִיֵּאל/דָּנֵאל[89]. Además, la etimología poética coloca en relación el nombre con dos raíces. En primer lugar: דין, «hacer justicia». En segundo lugar, נתן, «dar» que corresponde a la acción de dar a Bilha como mujer a Jacob. La respuesta de Raquel al nacimiento por sustitución es representativa del estado psicológico en que se encuentra. El narrador describe este estado como קנא Piel, «envidiar, ser celoso» (v. 1c). En efecto, Raquel percibe a Dan como una reparación de una injusticia cometida contra ella. A sus ojos, el nacimiento significa que Dios le ha hecho justicia a su favor (v.6b) escuchando su voz (v. 6c), declaración que sólo se comprende en relación a las palabras de Lía en 29,33d a propósito del nacimiento de Simeón.

El segundo hijo de esta unión es נַפְתָּלִי, también —según Strus— un nombre que denota cariño de quien lo proporciona por quien lo porta (hipocorístico). Se inspira este nombre en la raíz פתל Nifal, «rivalizar», pero la sonoridad acompaña el significado hasta incluir el complemento directo del verbo: אֲחֹתִי, «mi hermana».

Los dos nombres de esta unión llevan un elemento divino. El primero de ellos clama la victoria de la justicia. Así, Raquel se pone en el mismo plano que Lía (29,33d). En el segundo, Raquel expresa su punto de vista en relación a su hermana: la rivalidad. Una compite por el cariño de Jacob, la otra por la fertilidad: cada una quiere lo que tiene la otra[90] y así, la relación con Jacob se presenta como un campo de batalla, como un cruce de violencias miméticas.

Lía reacciona ejecutando el mismo plan que Raquel y entrega como esposa a su propia criada, Zilpa, para acrecentar el número de hijos. La alegría de Lía encuentra expresión en los nombres de sus hijos. Ambos —גָּד y אָשֵׁר— provienen de exclamaciones populares. Es notoria la ausencia de toda alusión a algún elemento ajeno a la relación madre-hijo: no se nombra a Dios, ni al padre, ni menos las circunstancias que ligan los nacimientos con la vida de los padres, como es el caso en los seis primeros[91]. Lía proclama su felicidad (בְּאָשְׁרִי) (v. 13b) y todo otro elemento resulta ajeno, incluso la rivalidad que Raquel expresa contra ella[92] resulta en un eco mudo sin consecuencias aparentes.

89. Siguiendo a Strus, «Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24», pág. 66, se trata de un nombre teofórico e hipocorístico.

90. Cf. Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, pág. 169.

91. Strus, «Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24», págs. 68-69.

92. Recuérdese lo dicho más arriba sobre el v. 6b-c y la mención explícita de un combate contra Lía en el v. 8b.

La secuencia C3

Tal y como la secuencia anterior, C3 comienza con una breve narración que coloca en escena un conflicto que contextualiza la serie de nacimientos posteriores. De la misma forma que en C2, la solución al conflicto representado aquí es la fertilización y el nacimiento de más hijos. La regularidad que el reporte de nacimientos presentaba en las secuencias anteriores se diluye bastante en los dos últimos nacimientos, a saber, Dina y José.

La secuencia C3α (vv. 14-16) narra la negociación entre Lía y Raquel para pasar una noche con Jacob. Rubén, el primer hijo de Lía, regresa del campo con mandrágoras, un fruto con propiedades estimulantes de la fertilidad o del deseo sexual. Al menos cinco elementos conectan esta micronarración con las escenas anteriores.

En primer lugar, Raquel ve como insuficiente la estrategia de la madre sustituta; ella aún se sabe estéril y por esa razón interviene en la escena para pedir las mandrágoras de Rubén, pensando que le ayudarán a superar su aridez. Es de notar que es la primera vez que las hermanas cruzan palabras. La una exige y la otra acusa, pero en lugar de solucionar el conflicto, se reparten a Jacob, profundizándolo aún más [93].

En segundo lugar, Lía reclama que Raquel ha tomado (לקח) a su hombre (אִישִׁי). Este reclamo puede referirse a la entrega de Bilha como mujer, que Lía puede haber resentido como un verdadero desplazamiento de Jacob hacia otro centro de interés o la pérdida de control-posesión sobre Jacob que considera *su* hombre. Sin embargo, puede referirse también a una disputa fraternal debido al segundo matrimonio de Jacob con Raquel [94].

En tercer lugar, si bien la escena ocurre probablemente en pleno día, el intercambio organizado entre Raquel y Lía tendrá lugar en la noche. La relación con el intercambio organizado por Labán es indiscutible. En tal sentido, la sentencia del narrador en el v. 16f —«y él se acostó con ella esa noche»— puede ser una referencia irónica al primer encuentro de Jacob con Lía en 29,23.25.

93. Es lo que harán Jacob y Labán en el capítulo siguiente; ver sobre este asunto Wénin, «Des chemins de réconciliation. Récits du Premier Testament», pág. 314 y Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, pág. 20. La relación de las dos escenas se ve reforzada por el paralelo entre el diálogo de las dos hermanas con la escena del intercambio del plato de comida por los derechos de progenitura entre Jacob y Esaú en Gn 25,29-34.

94. En ambas escenas el verbo לקח es utilizado en algún punto de narración. En 29,23b: ella es el objeto del verbo cuando Labán la conduce a Jacob; en 30,9c: ella es sujeto del verbo al tomar y dar a su criada como mujer a Jacob. Esta distribución hace difícil discernir entre uno y otro referente, si fuera necesario.

En cuarto lugar, tanto en esta escena como en A3, Jacob es interceptado por un personaje que, siendo parte de la familia, espera algo para sí de su parte. En efecto, en A3 (29,13b), Labán corre a su encuentro (**לִקְרָאתוֹ**) motivado en parte por las riquezas posibles y en parte por el lazo familiar que los une. En esta escena, es Lía que sale al encuentro (**לִקְרָאתוֹ**) para obtener lo que desea de Jacob.

En en quinto lugar, al igual que en la escena B1, Jacob se halla al interior de una relación compuesta por el lazo familia y por la rentabilidad económica. En la escena B1, junto con ser el objeto de amor de Jacob, Raquel es lo que él considera una «renta» (**מַשְׂכֶּרֶת**) por el servicio a Labán, su tío materno. Si el pago de Jacob en B2 fue, por engaño de Labán, Lía, ella lo renta ahora por mandrágoras (**כִּי שָׂכֹר שְׂכַרְתִּיךְ**) siendo su esposa.

En el v. 17a, nuevamente encontramos un verbo de percepción (**שׁמע**, «escuchar») teniendo como sujeto a YHWH. El narrador sitúa, de esta forma, esta secuencia (C3β) con el inicio de la escena en curso. Se trata nuevamente del don que pretende hacerse paso en una relación marcada ahora por los celos y la envidia. Al mismo tiempo, y tal vez aquí está la alusión más importante del v. 17a, la escucha de YHWH tiene que ver con el discurso de Raquel en el v. 6c: **וְגַם שָׁמַע בְּקֹלִי**, «también [Dios] ha escuchado mi voz». El narrador zanja por el lado de Lía y desacredita la versión de Raquel sobre el nacimiento de los hijos nacidos de los celos.

El nombre de Isacar (**יִשָּׂשכָר**) representa la complejidad de la situación en que se encuentra la familia. La composición del nombre del quinto hijo de Lía y Jacob lo refleja. Por una parte, corresponde a una forma hipocorística de **יִשַּׂשכָר־אל**, un nombre teofórico que significaría «Dios acuerda su favor» [95]. Por ese lado, el nombre responde completamente a lo dicho por el narrador en el v. 17a y expresaría el agradecimiento de Lía por esta acción divina. Veremos, en todo caso, que esto revela una profunda ironía en el texto.

El nombre de Isacar, empero, es explicado complementariamente por medio de la asociación fonética [96]. Según STRUS, varias palabras son sonoramente aludidas por el nombre: **אִישׁ**, «hombre» (v. 15); **שׁכב**, «acostarse» (vv. 15.16) y **שׁמע**, «escuchar» (v. 17) para la primera parte del nombre. Para la segunda parte, hay que considerar también —siempre según STRUS— la expresión de Lía **שָׂכֹר שְׂכַרְתִּיךְ**, traducido literalmente «pagar te he pagado», pero que debe reflejar la seguridad de sí en relación a la acción que realiza [97] así como su deseo.

95. STRUS, «Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24», pág. 68.
96. STRUS, «Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24», págs. 68-69.
97. Cf. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, pág. 275.

La motivación de Lía para nombrar de esta manera a Isacar es doble: por una parte la renta pagada por Jacob (mandrágoras) y por otra parte la acción de Dios que favorece a Lía. De esta forma, la referencia al hijo es únicamente ella: por su acción de intercambiar las mandrágoras obtuvo de su hombre un hijo. Asimismo, por la acción de dar a su criada a su marido, Dios la ha escuchado y la premiado.

El punto de vista del narrador (v. 17a) es que Dios escuchó a Lía. En otras palabras, para el narrador, Isacar es presentado desde el punto de vista del don, desde la gratuita iniciativa de Dios, resaltada por la ausencia de cualquier acción hablante de Lía hacia Dios. Además, es lo que parece confirmar más tarde Lía, cuando nombre a su siguiente hijo como Zebulón, como se verá más abajo.

El segundo hijo de esta serie —**זְבֻלוּן**— lleva tal nombre gracias a la combinación de dos elementos, uno proveniente de la raíz **זבד**, «regalar» y otro de la raíz **זבל**, «levantar, honrar». Al igual que Leví, Zebulón viene a colmar un vacío existente en la relación Lía-Jacob [98]. Ella expresa su expectativa en el v. 20c: el respeto, el honor, una posición visible frente a Jacob. Volveremos sobre este asunto en el párrafo subsiguiente.

El nombre del último hijo de Lía —**דִּינָה**—, la única mujer nombrada en el repertorio de nacimientos, no recibe ninguna explicación [99]. Puede remontarse su etimología a la misma raíz que Dan; así, ella llevaría un nombre que recuerda la justicia [100]. Dina es la séptima hija y corresponde al último parto de Lía. Como coronación simbólica de la serie, su nacimiento no carece de importancia [101], sobretodo a la luz de Gn 34, donde ella es ocasión de una narración que coloca en escena la violencia de sus hermanos. Con el nacimiento de Dina, se establece un equilibrio en la narración. En efecto, el primer hijo de Raquel —**דָּן**, «Dan»— lleva un nombre que revindica la justicia para ella. Pero tal reclamo de justicia, recordemos, nace de los celos de Raquel por Lía, de la envidia de su fertilidad y, finalmente, de la propia estrategia de Raquel de dar su criada a Jacob por mujer. Ninguna justicia ha sido hecha con el naci-

98. Sólo en el caso de Leví y de Zebulón, Lía da a sus hijos un rol en la relación con Jacob. Además, nótese el **הַפַּעַם**, «esta vez», presente en este nacimiento así como en el de Leví y Judá. Nótese, además, que la argumentación de Lía es idéntica tanto en 29,34e como en 30,20d: «porque di a luz para él tres/seis hijos».

99. En general, los comentarios sólo constatan tal ausencia. Por su parte, Sarna, *Genesis* **בראשית**, pág. 210, cree que el nombre es introducido para anticipar Gn 34.

100. Así lo piensa Meyers, «Dinah (Person)». Véase, además, Strus, *Nomen-Omen*, págs. 175-177 para un análisis completo del aspecto sonoro de su nombre. Para Strus, el nombre de Dina agruparía en torno a él la temática del matrimonio mixto (pág. 176).

101. La misma estructura $(6+1)$ se aprecia con los días de la creación en Gn 1,1-2,3 expresando la realización de la creación del mundo. El valor simbólico del séptimo nacimiento es reforzado, además, por la repetición de 2×7 del nombre divino en la escena C: 5 veces **יהוה** + 9 veces **אֱלֹהִים**.

miento de Dan, y el último hijo de Lía, la séptima, viene a corroborar esta situación, como si Lía dijera: «esta sí es justicia».

Anteriormente, a propósito del nacimiento de Zabulón, evocamos las expectativas de Lía en relación a Jacob. Al llegar al final de la serie de nacimientos se impone una breve revisión del desarrollo de éstas.

Así, en la primera serie de nacimientos de Lía (secuencia C1), ella expresa un primer deseo en relación a Jacob: «¡Sí!, ahora, mi hombre me amará» (29,32f). Esta esperanza está en perfecta armonía con la trama del relato; Lía, en efecto, se ve privada del amor de Jacob. A propósito de su segundo hijo, Simeón, Lía se limita a señalar su angustia: «YHWH ha escuchado que yo era odiada» (v. 32d-e); el lector nota la afirmación de sí con la ausencia de referencia al sujeto del odio: Jacob, su hombre, ha desaparecido de la formulación. Al momento del nacimiento de Leví, la insistencia de Lía «Ahora, esta vez, se unirá mi hombre a mí» (v. 34d) parece renunciar al amor de Jacob. El placer de Lía se contenta con la unión con Jacob (placer que Jacob acepta, puesto que participa de la nominación del hijo [v. 34f]). Además, Lía argumenta: «he dado a luz para él tres hijos» (v. 34e), como si la afirmación de sí ahora se concentrara sobre su función maternal. Más tarde, cuando llega el cuarto hijo, Judá, no hay ninguna referencia a Jacob y su atención se dirige a YHWH. En el fondo, es en Leví donde las expectativas con Jacob se terminan: Lía es una fértil madre, pero una adjunta, al parecer no podrá pasar más allá de eso.

Más adelante, en la segunda serie de hijos de Lía —Gad y Aser— encontramos únicamente referencia a su propia situación el placer. La nominación de los hijos está en directa relación a ella, sin pasar siquiera por un reconocimiento de Zilpah.

La última serie de hijos de Lía —Isacar, Zebulón y Dina— aparecen bajo el marco narrativo de las mandrágoras. El primero es, para Lía, producto de un pago [102]. La expectativa de Lía vuelve a la superficie del texto con Zebulón, a causa del cual ella espera que su marido la levante o la honore [103]. Dina, finamente, expresa su propia reivindicación de justicia frente a la interpretación del nacimiento de Dan, primer hijo de Raquel-Bilha.

En síntesis, las expectativas de Lía con relación a Jacob son cada vez más modestas: del amor al respeto, pareciera indicar Lía [104]. La necesidad de reafirmación de sí pasa primero por el amor y el reconocimiento;

102. Un doble pago, en efecto: Lía justifica el nombre tanto por haber dado a su criada a Jacob como por la renta de las mandrágoras (30,18d), las mismas por las cuales pagó por Jacob (v. 16e).

103. Véase la nota a la traducción de 30,20c, en la página 328 para ciertos detalles.

104. La interpretación de TURNER, *Genesis*, págs. 129-130 va exactamente en la misma línea que la nuestra.

luego, únicamente por su maternidad y, más tarde, por una justificación de una situación de pago, en la cual, el apocamiento de Jacob le ha permitido unirse a él[105]. Finalmente, sólo reafirma su situación de cara a su hermana en una relación de combate.

La última parte de la secuencia C3 lleva al lector a focalizar su atención sobre la situación de Raquel.

El primer hijo de Raquel —**יוֹסֵף**— recibe una doble explicación. La etimología poética —Según STRUS— está relacionada con **אָסַף**, que refleja situación vital de Raquel en la cual nace José. La segunda explicación recurre a otro verbo **יָסַף**, que liga a José con el deseo de otro hijo. Lo que encontramos en esta expresión de Raquel, es coherente con su contexto previo. Veamos. La esterilidad de Raquel sirve de motivo de contraste para la fertilidad de todas las otras mujeres presentes. La competencia iniciada entre Raquel y Lía, ha colocado a esta última a la cabeza con la *plenitud* de la maternidad, Dina.

En el v. 22, tres acciones de YHWH se suceden para provocar la fertilidad de Raquel. Las sentencias del v. 22b-c ya las hemos visto a propósito de Lía. En efecto, en 29,31a-b YHWH abre su útero a la siga de un verbo de percepción, a saber «ver». En 30,17a nuevamente Dios es sujeto de un verbo de percepción: él escucha a Lía y ésta concibe. De esta forma, todos los hijos de Lía son concebidos luego de una intervención de YHWH/Dios. Llegado al v. 22, el lector se encuentra con que la percepción de Dios que provoca la fecundidad de Raquel está precedida de **זכר**, «recordar». De esta manera, la serie resulta compacta: *recordar, escuchar, abrir el útero, concebir y dar a luz*, como si todo lo hecho por Lía anteriormente se hiciera en una única vez para Raquel. Así, Dios busca compensar la situación de Raquel, una situación provocada por él al privilegiar la fecundidad y sólo la fecundidad en Lía y hasta ahora, sólo en ella. Al final, lector descubre una nueva dimensión del relato y una densidad mayor de la lógica del don, ella misma factible de ser atacada.

Así, Raquel, no logra dejar la lógica que la colocaba en competencia con Lía. La existencia de José a los ojos de Raquel es efímera: tan rápido nace, tan veloz pasa a evocar en Raquel el punto de partida de una carrera. La paradoja surge nuevamente: a pesar que José posee dos referencias a su nombre, él es nombrado únicamente en referencia al otro hijo que desea.

Al final de la escena C, una síntesis breve se impone. Salta a la vista que con elementos mínimos el narrador logra contar una historia. Ésta se orienta hacia un desarrollo de la situación inicial de Jacob en la casa de Labán. Jacob se establece en casa de su tío materno y comienza la fundación de su propia descendencia. Vista la trama «familiar» del *Génesis*,

105. Véase 30,15b: Lía da a Jacob por perdido.

no es de extrañar que el narrador muestre sin inocencia el desarrollo de tal situación. Labán ha sometido a servicio a Jacob jugando con la complicidad de sus deseos y, al mismo tiempo, aduciendo torcidamente los lazos sanguíneos.

No es de extrañar que la familia de Jacob sea heredera de un sistema que genera y mantiene relaciones de asimetría y no de justa igualdad. En la más larga y detallada lista de nacimientos del libro, el narrador no pasa por alto las implicaciones antropológicas de una configuración social como aquella. Si el narrador recurre a elementos mínimos para narrar la historia, lo hace porque lo esencial está ya dicho y lo que le interesa es preparar un clima narrativo adecuado para abordar la problemática de la violencia en un nivel que integra la lógica familiar en lo sociopolítico. Con el nacimiento de José, en efecto, vemos venir el largo relato de su historia. Él y sus hermanos, desde el nacimiento, serán como una metáfora de todo un tejido social afectado por los mismos problemas del ser humano. Nos parece que ésta es una función de la escena C en el contexto más amplio del libro del *Génesis*. La continuación de la historia de los hijos de Jacob confirmará esta lectura [106].

20.9. El placer en Gn 29,1-30,24

En la serie de escenas que acabamos de analizar, el placer juega diversos roles.

La primera evocación del placer que encontramos es en el encuentro entre Jacob y Raquel al borde del pozo, en la escena A3. Esta representación literaria del placer es discernible gracias al modelo prototípico del placer que hemos establecido. Jacob intenta aparecer visualmente atractivo a Raquel. El texto no otorga espacio al físico de Jacob y es por ese motivo que hablamos de *visual*: Jacob se representa frente a Raquel como un hombre diferente del resto de los personajes presentes en el escenario. La saliencia visual de Jacob no pasa inadvertida para Raquel, puesto que ella correrá a su casa para contar la escena. En esta primera representación del placer, éste es evocado para provocar la confianza, la apertura a la sociabilidad, en otras palabras. Como Jacob ha sido acogido en casa de Labán, suponemos que la impresión que Raquel se ha llevado de Jacob es más bien agradable, aunque esto no es sino una mera hipótesis.

La segunda alusión del placer en el relato es, prácticamente recíproca a la anterior. En la escena B1, el narrador reporta la preferencia de Jacob

106. Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, pág. 18 escribe: «Reçus de leurs mères, leurs noms témoignent de l'exacerbation de l'envie qui obsède les deux femmes dans la course au mari et à l'enfant».

por Raquel y no por Lía. La preferencia de Jacob está ligada aquí al אהב, el amor que experimenta el hijo de Rebeca por la sobrina de ésta, descritas en términos similares. Dos elementos se coordinan en la expresión del placer. Primero, la saliencia de Raquel; segundo, el amor por una figura que recuerda la madre. El primero de estos elementos es recíproco al placer de Raquel por Jacob evocado en la escena A3. El narrador, en efecto, describe a Raquel con definición plástica y a Lía con ambigüedad semántica, podríamos decir. El segundo elemento no es desarrollado por el narrador pero podemos hipotetiza que la selección cognitiva de Jacob tiene que ver con el recuerdo placentero de su madre [107].

La tercera vez que el relato representa el placer es en relación a la percepción del tiempo. Jacob, que se ha fijado a Raquel como paga por siete años de servicio para Labán, siente que los años pasan como días por el amor que le tiene. Esta distorsión cognitiva del tiempo es típica de la experiencia intensa del placer así como de la viva atención cognitiva. Ambos elementos aparecen ligados en nuestro modelo prototípico del placer [108].

La cuarta vez en que el placer juega un rol en el relato, es en el momento en que Jacob expresa su intenso deseo por Raquel. Luego de siete años de trabajo, Jacob habla a Labán para que éste entregue su hija porque desea «ir hacia ella». En el texto se interpreta la intensificación del deseo de Jacob, mas gracias al contexto de las anteriores expresiones del placer, el lector comprende que es la dupla placer-deseo que está en juego en este pasaje del relato.

En respuesta a esta petición de Jacob, encontramos por quinta vez el placer, esta vez en la estrategia de Labán, que se hace como cómplice de los deseos de Jacob y conduce a su hija Lía hacia el encuentro sexual de Jacob. Este último responde con un comportamiento de inmediato contacto sexual, sin reconocer que se trata de otra de las hijas de Labán. Este es otro elemento de distorsión cognitiva aportado por una vivencia intensa del placer, siempre según la forma en que hemos presentado nuestro modelo prototípico del placer. Así, hasta este momento de la trama, Jacob aparece motivado enteramente por el placer.

En nuestro análisis hemos hablado de la pérdida del placer fundamental, cual es aquel relacionado con el reconocimiento mutuo del otro. El momento en que Jacob descubre que ha pasado la noche con Lía en lugar de Raquel, es para él un momento de verificación de esta ausencia. Para Jacob, es un momento de frustración de su placer-deseo por Raquel

107. El *recuerdo placentero* es uno de los elementos del prototipo del placer, según lo hemos oportunamente descrito en el capítulo 8 (página 69 en adelante).

108. Véase Saint-Arnaud, *La guérison par le plaisir*, 449s y Bressan y Crippa, «The Role of Dopamine in Reward and Pleasure Behaviour – Review of Data from Preclinical Research», pág. 18 para una explicación neurocognitiva del fenómeno.

y, al mismo tiempo, el momento de darse cuenta de lo que significa engañar al padre; ser capaz de burlar al padre en la forma en que Jacob lo ha hecho —suplantando a su hermano— implica perder el reconocimiento, tanto en el sentido lato del término, como en el sentido psicológico en que lo hemos enfocado en nuestra investigación. Este momento, negativo en cuanto al placer, es la sexta vez en que el relato lo evoca.

En la escena C, el placer se evoca mediante los alumbramientos de las mujeres de Jacob. Sin vocabulario específico, el placer aparece cada vez que se evoca un nacimiento como victoria de una hermana sobre la otra. Es Raquel quien evoca por primera vez la confrontación con Lía (los celos en 30,1c y en 30,8b a propósito del nacimiento de Neftalí). El placer, sin embargo, aparece en un desplazamiento, en que las mujeres gozan con los nacimientos y parecen renunciar al placer con su hombre. Esto último es más claro en el caso de Lía, como hemos mostrado a propósito del cambio de sus expectativas con Jacob. De este desplazamiento da cuenta el placer de Lía, primero ligado a la búsqueda de reconocimiento por parte de Jacob. Luego de haberlo obtenido de la parte de aquel (el signo es el nacimiento de Leví), Lía entra en la batalla con Raquel al imitar la entrega de su criada a su marido. Desde ese momento, la relación sexual de Lía con Jacob habla de pago y no de placer. En este paso, el placer es evocado por las mandrágoras en tanto que estimulantes del placer o la fertilidad. Allí reside su importancia en la narración, por cuanto hace emerger el deseo y el placer de cada una de las hermanas. En el caso de Lía, es claro que se trata de la relación con Jacob; es lo que ha proclamado como deseo en repetidas oportunidades (29,32f.33e.34d). En el caso de Raquel, visto el contexto (infecundidad [29,31c], celos contra la hermana fértil [30,1a-c], interpelación a Jacob [30,1d]), es el placer de llegar a ser madre y vencer, así, en la lucha contra su hermana (30,8b). Pese al valor que las hermanas le dan al fruto, éste se presenta del todo ineficaz: ni Raquel concibe gracias a éste, ni Lía logra atraer a su marido gracias a ellos [109].

En esta serie de nacimientos, el nombre de Dina y de José merecen unas líneas. Si el placer de dar a luz está presente en la escena C, el hecho que Dina ocupe el séptimo lugar, el lugar de la plenitud de la maternidad de Lía, indica un lugar paradojal de la fruición toda vez que, siendo cúspide del placer, será víctima de violación y, a causa de esta violencia, motivo de genocidio por parte de sus hermanos.

José, por su parte, primero de los dos hijos de Raquel, tiene una existencia efímera a los ojos de su madre. Nada más nace y su madre ya piensa en el siguiente. También José ocupa un lugar paradojal puesto

109. Turner, *Genesis*, pág. 131.

que, efímero como él, será el personaje central de una gran puesta en escena del camino de humanización y reconocimiento.

Conclusión

Al final de este trabajo, quisiéramos recapitular brevemente el trayecto realizado en estas páginas, a fin de recalcar los puntos más importantes de esta marcha y vislumbrar los nuevos espacios que se nos abren.

En los dos primeros capítulos hemos indicado el lugar vital en el cual nos situamos para promover un discurso sobre el placer a partir de la Biblia hebrea. Las fuertes transformaciones de nuestra cultura [110] hacen que sea imperativo repensar la actitud cristiana sobre el placer [111]. Este desafío afecta no sólo la credibilidad del cristianismo sino el camino humano de los fieles, quienes perciben insuficiente e irrelevante un discurso que, en general, no toma con seriedad ni su experiencia de laicos ni su punto de vista. En este desafío hemos creído totalmente pertinente interrogar los textos fundadores y, dentro de ellos, exclusivamente el Primer testamento, convencidos que la literatura puede promover una mirada nueva a algunos problemas humanos ligados a la experiencia del placer, a saber, el problema del reconocimiento, la alteridad, la dominación y el poder.

En la primera parte, hemos abordado el trabajo lexicográfico de una serie de raíces que expresan y describen el mundo de la fruición emocional. Hemos prestado particular atención al dominio del placer erótico.

A fin de realizar este trabajo, hemos propuesto una herramienta que integra diversos elementos de la lingüística. Partiendo del concepto de dominio semántico (ver capítulo *Dominios semánticos*) y análisis componencial (ver capítulo *Análisis componencial*), pero al mismo tiempo tomando distancia de ellos, hemos desembocado en la lingüística cognitiva y en el estudio de la metáfora conceptual. En efecto, hemos visto que una consideración paradigmática de los lexemas no es suficiente para dar cuenta del lenguaje figurado ni para coger los elementos periféricos de la constelación lexical. De esta forma, hemos procedido a una búsqueda de los elementos básicos que podrían ser parte de una herramienta heurística aplicable a la expresión emocional en textos escritos. De esta manera,

110. Cf. Giddens, *La transformation de l'intimité*.
111. Cf. Pohier, *Le chrétien, le plaisir et la sexualité*.

en el capítulo llamado *Lingüística cognitiva*, planteamos los conceptos de base que nos permitieron concebir el lenguaje como una actividad ligada a otras actividades cognitivas del ser humano y, además, incluir la experiencia corporal como parte integrante de tales operaciones mentales. La metáfora conceptual emergió como componente clave de un aparejo apropiado para analizar el lenguaje por cuanto permite acceder a un nivel de base de conceptualización y representación del mundo. Así, hemos podido mostrar que en los procesos cognitivos de todo nivel, las experiencias de base del ser humano son utilizadas para generar pensamiento abstracto y comunicar ideas o emociones complejas. Como hemos pertinentemente mostrado, este proceso se realiza mediante la metáfora y la metonimía, aplicando un dominio de base a un dominio final diferente, donde éste último es comprendido (conceptualmente mapeado) a partir del primero. Este mismo fenómeno está a la base de la generación de la polisemia en varias unidades léxicas, donde se aprecia el paso (y la posterior cohabitación) de un dominio raíz a un dominio epistémico (ver capítulo *La metáfora conceptual*).

En el capítulo 7, titulado *La metáfora y el mundo emocional*, damos cuenta de una aplicación de esta herramienta realizada por Kövecses al lenguaje del amor. Así, en el capítulo siguiente (*Hacia un prototipo del placer*), estudiamos las principales correlaciones entre el mundo emocional del placer y su base fisiológica. De esta forma hemos podido descubrir la variedad de expresiones corporales y mentales que conlleva el placer y colocar las bases para un planteamiento hipotético de un «prototipo central del placer» así como uno «ideal» y uno «específico» para la excitación sexual.

Se constata, entonces, en estos primeros capítulos, que la experiencia del placer tiene tanto una base ecológica-cultural como fisiocognitiva. Al asentar esta afirmación en el ámbito de nuestra investigación, se desprende que el estudio del vocabulario que expresa el placer tiene que tener en cuenta estas dimensiones, por cuanto la facultad de lenguaje del ser humano da cuenta de esta múltiple fundación. Un estudio lexicográfico completo, debería aportar, entonces, su atención tanto a los elementos centrales de la expresión emocional como a los elementos que se derivan metonímicamente de los prototipos propuestos. En consecuencia, para realizar un programa completo de análisis lexicográfico —hemos de concluir— deben determinarse el léxico central, los dominios de base a partir de los cuales se constituye la expansión epistémica y el vocabulario metonímico del placer. En nuestro trabajo, hemos prestado atención

a los dos primeros puntos, dejando de lado el estudio del vocabulario derivado de los modelos prototípicos [112].

En lo que respecta el estudio lexicográfico propiamente tal, pueden señalarse algunas conclusiones importantes tanto en relación a cada raíz estudiada como al conjunto de ellas.

En relación al capítulo 9 (*La raíz* **רצה**) hemos de remarcar cuatro elementos. En primer lugar, hemos contestado la existencia de la raíz **רצה**-2 que se encontraría en 7 ocasiones en la BH con el significado de «aceptar, expiar». Proponemos, por el contrario, una interpretación de los enunciados involucrados que recupera el aspecto fruitivo de los textos en los cuales se emplea esta conjetural segunda forma. En segundo lugar, hemos propuesto una lectura polisémica del K/Q de Pr 23,26, en la cual la lectura simultánea de ambos favorecería un balance mutuo entre las dos versiones del proverbio, a saber, autoridad y placer. En tercer lugar, y como consecuencia de la constestación de la existencia de **רצה**-2, hemos planteado una relación estrecha entre descanso sabático y placer de tal forma que el primero es entendido en términos del primero, dando origen a una metáfora: EL DESCANSO SABÁTICO ES PLACER. En cuarto lugar, siguiendo el estudio de LÓPEZ PEGO, hemos podido insistir en el aspecto fruitivo de la relación del ser humano con Dios, aspecto enmascarado por la tradición interpretativa de **רצה** como expresión del dominio de la VOLUNTAD DE DIOS en desmedro del PLACER DE DIOS. La cuestión no es menos importante, puesto que la insistencia en el primero tiende a sustentar una teología *de la obediencia a Dios* y de la *sumisión a su voluntad* mientras que, muy por el contrario, en los textos fundadores se insiste en una relación de *reconocimiento mutuo*.

El recorrido realizado a propósito del capítulo *La raíz* **חפץ** —nuestro capítulo 10— permite destacar tres conclusiones importantes. En primer lugar, hemos mostrado que en los textos analizados, el dominio de la FUERZA FÍSICA y del MOVIMIENTO permiten topicalizar abundantemen-

112. En relación a este punto, debemos decir que hemos hecho los estudios preliminares de vocabulario para cada uno de los elementos del prototipo central del placer. El estudio se mostró prometedor y en parte coincidente con el ya elaborado por GRUBER en su *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*. Sin embargo, hemos decidido no incluirlo en este informe porque su estado de elaboración es embrionario. Hubiéramos necesitado mucho espacio y tiempo para establecer un catastro completo de expresiones literarias de cada aspecto del prototipo (por ejemplo, uno de los elementos del prototipo como la sensación de apego y unión [ver el prototipo central del placer en la página 75], constituye, a su vez, un campo de estudio lexicográfico en sí mismo que englobaría, al menos, los dominios de la elección, la atracción, el apego). Pese a esto, hemos ocupado los datos de este estudio preliminar y hemos señalado su aparición en los textos analizados (tanto en el corpus lexicográfico como en el narrativo) cuando nos ha parecido pertinente y relevante hacerlo.

te el placer. Así, éste es visto ya sea como causa o motivo de movimiento, lo que, además, permite comprender חפץ como deseo, por cuanto aparece como motivación o impulso para realizar alguna acción o para comportarse de una u otra forma. El placer, tal como es expresado por esta raíz, entonces, se presenta como un especial terreno para tematizar la relación con el otro. En segundo lugar, el modelo prototípico del placer parece ser el adecuado para entender por qué esta raíz es usada en el ámbito cultual con el significado de «aceptar, aceptación». El mundo emocional, en consecuencia, permite mapear el domino cultual sin que éste último pierda su tonalidad relacional; es más, permite inyectar a una temática tan importante como ésta la dimensión de reconocimiento y preocupación por el otro. En tercer y último lugar, el análisis nos ha permitido confirmar una parte de nuestro prototipo central del placer, aquella que dice relación con el apego a lo que se goza, a lo que se considera como placentero.

En lo que respecta al capítulo *La raíz* **ענג**, los datos son tan parcos que es poco lo que podemos concluir. En general, nos limitamos a decir que hemos recuperado uno que otro texto para la expresión del erotismo (Is 57,4) y que hemos refozado la idea del que el descanso sabático tiene una base cognitiva en la experiencia del placer (Is 58,13-14). Además, aunque queda a nivel de hipótesis, el dominio semántico del SABOR parece ser la base experiencial desde la cual nacen otros significados de la raíz.

Esta última conclusión es aplicable, de la misma forma, al estudio conducido en el capítulo *La raíz* **ערב**. Adicionalmente, podemos decir que, frente a la multiplicación de raíces homógrafas que proponen los diccionarios [113], hemos podido proponer ciertos casos de polisemia que evitaría, al menos hipotéticamente, la atomización de las etimologías de la raíz.

Gracias al capítulo *La raíz* **נעם**, hemos podido establecer una relación entre el dominio de base de la raíz, SABOR, con su expresión erótica más clara. Al mismo tiempo, ambos dominios parecen conjugarse para la expresión del ámbito sapiencial. Esto implica que la dimensión del placer que expresa esta raíz, puede servir para la elaboración cognitiva de ideas complejas y para la categorización de experiencias. Ambos elementos pueden dar origen a una reflexión sapiencial sobre diversos campos [114].

El capítulo *La raíz* **ערן** presenta varias palabras que se asocian entre ellas con esta raíz. Aún si la relación entre ellas no es etimológica en sentido histórico, el breve análisis que hemos realizado permite afirmar que pertenecen a la misma constelación de significado. Igual que en otras raíces, el SABOR aparece como posible dominio raíz. Por su relación con

113. *BDB* propone 6.
114. Véase la página 159 para los detalles.

el mundo vegetal, también hay que considerar el placer visual como un ámbito experiencial de base, este dominio distingue a esta raíz de otras que hemos estudiado.

En el análisis de la raíz **יאל**, llegamos a concluir que ésta expresa el placer en tres diversos ámbitos de la experiencia [115], entre los cuales destaca el dominio de la ACCIÓN. A la hora de esta conclusión general, aquella afirmación se ve reforzada, puesto que este ámbito kinésico tanto en la raíz **חפץ** como en **שׂוׂשׂ**.

En lo que respecta al capítulo *La raíz* **שׂוׂשׂ**, es a recalcar el uso que Is 62,5 realiza del verbo, en el cual emplea el placer conjugal para mapear la relación del creyente con Dios.

Quisiéramos proponer, a continuación algunas conclusiones de orden general respecto al estudio lexicográfico.

En nuestro estudio, hemos podido observar una diferencia en la función de topicalización del verbo en relación al sustantivo-adjetivo. Pensamos que el verbo tiene un rol preponderante en proporcionar el dominio-fuente en el proceso metafórico, mientras que el sustantivo o el adjetivo representan con mayor frecuencia el domino-final. Subsecuentes estudios de este tipo son necesarios, en todo caso, para asegurar la conclusión. Al mismo tiempo, profundizar en ésta podría ser útil en la determinación de criterios para determinar si tal o cual expresión es o no metafórica.

Nos parece importante recalcar que nuestro estudio ha permitido «desempolvar» algunas expresiones, mostrando que el lenguaje erótico, o la expresión emocional del placer, debería aparecer en un plano más notorio. Se trata de los casos en que **רצה** en relación a la voluntad de Dios y el caso de la expresión del culto en múltiples raíces.

Esta conclusión nos lleva al planteamiento de un tema que, si bien desborda nuestro objetivo, sí tiene relación con la situación vital de nuestra investigación. Se tata del uso del lenguaje erótico para hablar de la relación entre el ser humano y Dios. Hemos visto que en cada raíz estudiada, esta relación puede ser tematizada en el plano del placer. Dios es visto como un sujeto que puede sentir agrado y desagrado; atracción y repulsión; placer y displacer en relación al ser humano y sus acciones. En esta línea podría interpretarse la relación entre placer, deleite y descanso sabático: un espacio creado para el *placer con el otro*.

Tal como lo hemos dicho en la introducción a este trabajo, aproximadamente el 70 % de las sentencias analizadas se encuentra en la literatura poética de la Biblia hebrea. Se he dicho también, que el léxico analizado representa el corazón de la constelación lingüística de la expresión del placer. Si bien es cierto que esto constituye una debilidad en nuestro trabajo, el análisis conducido ha permitido identificar varios dominios

115. Ver la página 178 para los detalles.

de base sobre los cuales se construye la expresión y la experiencia del placer. En el cuadro 1 (página 379) se muestra un repertorio de las metáforas encontradas en los análisis lexicográficos. Pese a la multiplicidad de metáforas, creemos que es posible determinar cuatro dominios experienciales en los cuales el placer forja su expresión lingüística.

El cuadro aludido, muestra la lista completa de las metáforas que hemos encontrado en el análisis lexicográfico anterior. Esta lista considera únicamente las metáforas que tienen un papel en la representación del placer. La tabla no permite distinguir ni la cantidad de veces que aparece la metáfora, ni lo significatividad que ésta representa para la comprensión del placer.

La estructura de los datos permite visualizar dos tipos de datos. En primer lugar, la organización de algunas metáforas particulares bajo otras más generales. Para destacar esta relación recurrimos al sangrado de las metáforas particulares. El segundo tipo de datos es la presencia de tal o cual metáfora en el corpus analizado de una determinada raíz, asunto que marcamos con un signo de adición (+).

Las metáforas pueden agruparse en base a experiencias humanas de base. Éstas representan el ámbito desde el cual se construye cognitivamente el placer. Las agrupamos bajo 4 categorías:

Kinésico El placer se metaforiza a partir del dominio de la fuerza física. Aquí mismo debemos ubicar la noción de causa. Las raíces **חפץ** y **רצה** son las más concernidas por este dominio.

Manipulacion La manipulación de objetos y, en menor medida su posesión, en la metáfora LA EMOCIÓN ES UN OBJETO son la base de numerosas metáforas repartidas en casi todas las raíces salvo **ערב** y **ענג**.

Movimiento El grupo de metáforas LA VIDA ES UN VIAJE se funda sobre este dominio. Debido a que la experiencia del movimiento por el espacio tiene una estrecha relación con el dominio de la fuerza física, no es raro ver que **חפץ** recurra masivamente a este dominio.

Sociabilidad Bajo este gran dominio incluimos las metáforas siguientes: EL DESCANSO SABÁTICO ES PLACER, EL PLACER ES COMER, LA ALIANZA ES NUTRIENTE, LAS IDEAS SON OBJETOS COMESTIBLES y las diferentes formas de PERSONALIZACIÓN. La metaforización del placer a partir de este domino es una actividad cognitiva bastante compleja. Como hemos visto en los análisis, implican una elaboración literaria y teológica de envergadura a partir de dominios sensitivos de base.

Metáfora	חפץ	נעם	ערב	ענג	רצה	עדן	שׂוש	יאל
El placer es una fuerza	+				+			+
La fuerza de la emoción es la cercanía							+	
El placer es una fuerza militar					+			
El placer es una fuerza natural					+			
Causar es fabricar	+							
Los propósitos/objetivos son objetos deseados	+				+			
Lograr propósitos es obtener alimentos	+							
El placer es un nutriente divino					+			
Lograr propósitos es obtener objetos deseados					+			
La emoción es un objeto	+	+						
La emoción es un objeto manipulable							+	
La emoción es un objeto con valor	+							
Experimentar una emoción es compartir un objeto	+							
La emoción compartida es un objeto entre dos personas					+			
La emoción es un objeto en un contenedor	+	+						
Las personas son recipientes		+						
Experimentar una emoción es estar revestido de ella						+		
La vida es un viaje	+							
La existencia es movimiento								
Maneras de viajar son maneras de vivir	+							
La vida bajo los mandamientos de YHWH es un viaje placentero	+							
La manera de caminar es la manera de vivir	+							
Los objetivos son destinos	+							
Cumplir un propósito es llegar a un destino	+							
Los estados emocionales son localidades		+					+	
Los estados emocionales son etapas en un trayecto					+			
El descanso sabático es placer				+	+			
Personalización								
Las personas son objetos deliciosos				+				
Las personas son nutrientes		+		+				
El placer es comer			+	+				
La Alianza es un nutriente		+		+				
Las entidades son objetos		+						
Las ideas son objetos comestibles		+						

Cuadro 1: Agrupación y distribución de metáforas sobre el placer en el corpus estudiado.

Hemos visto, en conclusión, que el placer recurre, como cualquier otra emoción y experiencia humana, a la metáfora como medio de expresión literaria y como herramienta de producción de conocimiento. Siguiendo los presupuestos de la *metáfora conceptual*, hemos planteado que el lenguaje refleja las representaciones mentales del ser humano.

Llegados a este punto, podemos plantear algunas conclusiones en relación a la expresión *narrativizada* del placer, es decir, en relación a la forma en que éste es puesto en escena en los textos que hemos analizado. Dado que al final de cada uno de los análisis hemos propuesto algunas conclusiones específicas, el interés recae ahora en recuperar sintética y brevemente lo que existe de común y diferente en el conjunto de textos analizados, sabiendo que cada uno de los elementos abordados recibe un peso y un tratamiento distinto en cada relato.

Existe una serie de motivos que se repiten en los tres relatos y que ayudan a cernir el tema del placer en un espesor humano significativo. Estos son: la substitución del otro, el reconocimiento del otro, la cuestión de la fraternidad, el poder, la confianza en el otro y el comer.

El primero de ellos es la cuestión de la *substitución*. En los tres episodios un personaje o un elemento es puesto en el lugar de otro por un mecanismo de fuerza o coerción. El caso más evidente se encuentra en el capítulo 20 (*La mitad del amor*), cuando Labán intercambia Raquel por Lía durante la celebración del matrimonio con Jacob. Más tarde, se pondrá en escena un juego de auto-substitución por parte de Raquel, al dar como esposa a su criada a fin que dé a luz en lugar de ella. Lía realiza, a la siga de su hermana, la misma acción. El fenómeno se repite en la anécdota de las mandrágoras, que son intercambiadas por el derecho a una noche con Jacob quien, a su vez, resulta un objeto de alternancia entre las mujeres de su familia.

En el capítulo (*Traje desastre*), la substitución aparece a lo largo de todo el relato. En algunas escenas el fenómeno parece con toda evidencia a los ojos del lector: la substitución de David por un nuevo marido para Merab y el envío de los *terafim* por parte de Mical en lugar de David, sin olvidar el verdadero motor del conflicto, a saber, que YHWH ha substituido al rey de Israel sin que el nuevo rey sepa cómo se llevará a cabo este proceso. Pero en otras ocasiones aparece con más disimulo o sutileza: el intento de Saúl de revestir a David con su armadura (una substitución del objeto desde el punto de vista de los espectadores de la batalla), el deseo de David de sustituir un padre ausente, el deseo de Saúl de sustituir a su hijo díscolo, la lectura que Saúl realiza a propósito del canto de las mujeres (ve su mérito sustituido por el de David), la violencia ejercida por Saúl contra Jonatán de una manera similar a la realizada contra David, la escena de las fechas entre Jonatán, su criado

y David y, aunque fuera de nuestra delimitación textual, el oscilar de Merab entre David-Paltiel-David.

En el caso del capítulo 19 (*Espuma en las caderas*), este mecanismo es menos visible y deja espacio a otro similar: la disimulación del deseo y del placer. Con todo, este motivo aparece en substitución del objeto de deseo de Amnón, Tamar, por otro que se coloca en su lugar en los discursos que organizan la visita de su media hermana, la comida [116].

El segundo elemento que encontramos es un motivo que se opone al anterior. Se trata de del *reconocimiento del otro*. En el capítulo *Traje desastre*, el movimiento narrativo parte, podríamos decir, por un desplazamiento del reconocimiento de YHWH desde Saúl hacia un nuevo rey. Este movimiento causa un profundo conflicto en Saúl quien, en una reacción en cadena, se precipita en una relación de celos y envidia hacia David a causa de su propia lectura del canto de las mujeres (lectura que debe basarse en la negativa autoimagen producto del conflicto fundamental de reconocimiento con YHWH). El conflicto se extiende hasta su hijo Jonatán en la escena G3, en la cual Saúl expresa con claridad que la agresividad se debe a que su hijo no comparte las ambiciones de su padre. El fracaso de la relación de reconocimiento mutuo se aprecia también entre David y Mical. El amor unilateral que ella profesa por David no tiene contraparte en el futuro rey; el conflicto explotará más tarde cuando Mical decida, según nuestra interpretación, no dar descendencia a David. Diferente es el caso en la relación de David y Jonatán. Desde el principio, Jonatán se coloca en un plano que le permite una alianza con David, cuestión que conseguirá poco a poco y que se verá sellada en 1Sam 23 y exaltada por David en la elegía por Jonatán en 2Sam 1.

En el capítulo *Espuma en las caderas*, el conflicto de reconocimiento se da en una relación atravesada por el fantasma irreal del otro. Tamar no funciona en la fantasía de Amnón como él pretende. Él percibe este comportamiento como un fracaso del reconocimiento. Tamar se esfuerza, en su discurso, de hacer notoria su existencia real frente a su hermano, pero como si existiera únicamente la voz de su locuacidad interior, Amnón sella la relación con un gesto de dominación y humillación total. Tamar no logra ser rehabilitada del fracaso debido a una nueva falta de reconocimiento por parte de su hermano, Absalón, al parecer más preocupado por asirse del trono de Israel que de hacer justicia y promover la misericordia.

En el tercer capítulo analizado —*La mitad del amor*— el conflicto de reconocimiento reviste incluso varios episodios antes. Jacob y Esaú nacen marcados por un proceso de reconocimiento faltante de parte de

116. Amnón insiste en ver la preparación de la comida, cuando lo que en realidad quiere —y lo que el lector sabe— es ver y estar con Tamar.

uno de sus padres. En el caso de Jacob, él es preferido de su madre, en detrimento del reconocimiento paterno. Jacob reproduce este conflicto en su relación con Lía, al establecer una relación asimétrica entre sus dos primeras mujeres, la una amada, la otra no. A su vez, Lía y Raquel harán llevar a sus hijos el peso de sus propias heridas, constituyéndolos imágenes del vacío que experimentan en relación a sus aspiraciones: de Lía el reconocimiento de Jacob; de Raquel la fertilidad.

El tercer elemento que los textos tienen en común es la cuestión de la *fraternidad*. En la historia de Tamar y Amnón la cuestión es evidente desde el principio; se trata de un relato de hermanos que entran en conflicto precisamente debido a su lazo sanguíneo. El caso de Absalón (y David) con Tamar no es distinto, como hemos mostrado en el análisis del capítulo [117].

En el caso de Gn 29-30*, el conflicto fraternal es el motor del desplazamiento de Jacob. Llegado a la casa de Labán huyendo de la amenaza vengativa de su hermano, éste lo recibe en virtud del lazo fraterno, aunque rápidamente esta relación se convertirá en otra cosa bien distinta. Por otra parte, el conflicto entre Raquel y Lía se sustenta en base a otros elementos, a saber, los celos, la envidia y la lucha por lo que la otra obtiene. La última escena analizada en ese capítulo coloca los cimientos para contar una historia donde la hermandad será un tema recurrente y dominante.

En lo que respecta al capítulo *Traje desastre*, la presencia de los hermanos es más discreta. Pese a ello, y visto el conjunto de las historias tratadas, es destacable que ni Jonatán ni Mical entran en una lucha por David, amado y deseado por ambos. Al parecer, estos dos primeros personajes renuncian a toda codicia sobre David y a una posible lucha fraterna. Es el papel de Jonatán que el narrador coloca en escena con más detalle, lo que nos permite ver aquello que sustenta esta no violencia o, mejor, este límite a la violencia: la proposición de una alianza dentro de la cual David se deja llevar poco a poco.

En cuarto lugar, en los textos analizados narrativamente, el placer aparece relacionado de diversas formas con la cuestión del *poder*. El análisis es complejo como para abordarlo en toda su amplitud, nos contentamos con mencionar sus coordenadas más notorias. En *Traje desastre* el poder está expuesto como una herida abierta en Saúl, llamado a dejar de lado la realeza porque YHWH se ha escogido un nuevo rey. Pero es en la manipulación del deseo y del placer de David donde Saúl colocará en contacto estos elementos. La proposición que Saúl realiza a David está marcada por la (falsa) asunción de los deseos de David. Saúl aduce el amor de la corte por David y su propio deseo por él (חפץ) para atraerlo

117. Véase la página 317 para los detalles.

a una trampa. Así, él pretende usar el placer para constituir la debilidad del otro y doblegarlo. Cuestión que consigue en parte, puesto que obliga a David a entrar en una lógica de violencia gratuita contra los filisteos. El amor y el placer de Jonatán por David funcionan como un escudo contra los ataques de la ambición de poder a los cuales el hijo de Saúl podría estar expuesto. Esto queda claro en la escena G3, donde la ira de Saúl se declara explícitamente contra la confrontación de dos realidades: en primer lugar, Jonatán se ha escogido a David y, en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, coloca en riesgo la sucesión de la casa de Saúl. Podríamos decir que Saúl comprende perfectamente que es a causa de esta elección de Jonatán que éste no codicia el trono.

En el capítulo siguiente, *Espuma en las caderas*, el poder arropa todas las relaciones de los personajes. Además de tratarse de la familia real de Israel, Amnón parece fantasear con un poder sin límites. Concibe el príncipe, así, un placer sin bordes, capaz de deglutir al otro en su avidez de satisfacción. Es el caso inverso al de Jonatán, ya que Amnón no logra integrar el erotismo del otro, que lo abría protegido contra el ataque de esta fantasia. Tamar intenta crear esa protección presentándose ella misma como disponible a entrar en una relación con Amnón, bajo condición de respetar los límites que impone la alianza.

En el caso de *La mitad del amor*, Labán pone en marcha una estrategia similar a la de Saúl. Aprovechando el deseo de Jacob por su hija Raquel crudamente expresado por Jacob, Labán se muestra como un cómplice del placer de su sobrino. Éste, confiado, cae en la trampa preparada por su tío. La similitud de la estrategia reside en que ésta pretende doblegar al otro utilizando su propio placer y deseo, transformándolos en debilidades y así, logrando que uno se imponga frente al otro.

La anterior conclusión nos lleva a plantear un quinto elemento común: la *confianza* en el otro. En efecto, hemos visto que el placer tiene la virtud de generar la apertura a la sociabilidad y a la recepción del otro. En los relatos analizados, esta relación de confianza creada por medio del placer tiene altos y bajos. Recorramos los textos en su orden canónico. En primer lugar, Jacob establece una relación de confianza con Raquel en base a elementos básicos del placer: atención, curiosidad, gentileza, etc. La confianza creada ayuda a generar un espacio para Jacob en la casa de su tío materno, quien lo recibe principalmente por su lazo sanguíneo. Al momento de la concretización del matrimonio entre Jacob y Raquel, Labán deja entrever una cierta complicidad entre su voluntad y los deseos de su sobrino. Esta confianza es la que permitirá, en parte, hacer de las suyas intercambiando a las hermanas.

En el análisis de la historia siguiente (*Traje desastre*), Jonatán intenta crear un lazo de confianza con David. Resulta bastante claro que

esta confianza está motivada por su amor y por su apego al futuro rey. El lector será testigo de los continuos intentos de Jonatán por lograr una reciprocidad en David a la cual éste se confía paulatinamente. Al contrario, la relación de confianza y complicidad que Saúl pretende crear con David en la escena C, no es sino un intento de hacer morir a David.

Una generación más tarde, Amnón intentará crear un ambiente de confianza y confidencia con Tamar gracias a una estrategia que va poco a poco arrastrando a su hermana primero a su casa, luego a su habitación y finalmente a su lecho. Cuando Tamar salga de la casa de Amnón entrará en la casa de Absalón sin confiar en la propuesta de su hermano, ella, en efecto, permanece desolada en la casa de su hermano. En el fondo, la relación de confianza se establece ya sea por un lazo previamente existente, como es el caso de la familia o por la presencia de otro que se percibe como agradable. Esta confianza es un equilibrio débil que el displacer puede atacar hasta diluir la fuerza del lazo sanguíneo.

En sexto lugar, destacamos un elemento que reviste una notoria importancia simbólica. En las tres historias que hemos analizado, el placer tiene alguna relación con el *comer*. Veamos brevemente, partiendo de lo más a lo menos evidente, los escenarios donde se presenta esta dimensión para luego trazar un denominador común. Es claro que el narrador quiere aproximar el dominio del apetito alimenticio con el deseo sexual de Amnón. La idea, sugerida por Jonadab a Amnón es lejos de ser ingenua. El comer implica dimensiones humanas importantes: el placer, la confianza, la seguridad, la amistad, el compartir, el don y la presencia del otro que realiza un acto cariñoso. Comer con otro es un acto complejo que coloca en juego dimensiones profundas de sí. Amnón quiere, al menos en apariencia, participar de todo esto. Al igual que el placer, que evoca elementos constitutivos del humano bien similares, el comer puede pervertirse cuando se niega al otro, es decir, cuando se le convierte en un objeto de apropiación. En el caso de Amnón, en la configuración del comer —solitario, mirando al otro como espectáculo— se expresa la verdad de la forma de su placer y de su deseo.

Con este modelo paradigmático bajo la vista, no es difícil captar los otros dos escenarios. Así, el episodio de las mandrágoras (Gn 30,14-16) provoca por primera vez que las hermanas se hablen y que expresen aunque sea de forma indirecta, sus deseos: el de Raquel por llegar a ser fértil y el de Lía por recuperar a Jacob [118].

En *Traje desastre*, los diálogos entre David y Jonatán de la escena G tienen como telón de fondo el banquete donde David debería encontrar a Saúl. Será ese momento el adecuado, según David, para hacer que Saúl muestre su verdadera cara. Esto ocurre efectivamente así y, como lo he-

118. Este último punto nos lo sugiere Turner, *Genesis*, pág. 131.

mos señalado más arriba, destapa el verdadero temor frente a la relación entre su hijo Jonatán y David, el alejamiento definitivo del poder.

Finalmente, es pertinente enunciar que los tres relatos proponen una salida al fracaso de la relación de reconocimiento o *placer con el otro*. En el caso del capítulo *Traje desastre* se trata de la proposición de alianza por parte de Jonatán a David. Ésta está caracterizada, como lo mostramos en su momento, por ser un límite a la violencia destructiva. Sin embargo, detener esta violencia pasa por el reconocimiento profundo del otro como un otro *no amenazante*: «¿Por qué ofendes a sangre inocente, haciendo morir a David gratuitamente?» (1Sam 19,5). En el caso de *Espuma en las caderas*, Tamar propone a Amnón un límite a su fantasía de poder total, insistiendo en la creación de una distancia o límite temporal entre ellos dos y promoviendo una real integración del otro su locuacidad. En el último capítulo abordado —*La mitad del amor*— creemos que es la lógica del don que es propuesta como salida a una relación donde el reconocimiento ha fracasado transformándose en una relación marcada por la posesión celosa.

A partir de estas tres salidas al jaque del reconocimiento y del *placer con el otro*, es posible comprender por qué los tres textos que hemos analizado integran el motivo literario de la *substitución*. En el fondo, substituir al otro es negar su singular alteridad; desplazar al otro borrando su existencia significativa, es renunciar a la deliciosa fiesta de su pluralidad.

Al terminar las conclusiones, nos parece válido proponer tres caminos por los cuales la presente investigación puede evolucionar.

En primer lugar, el trabajo de análisis lexicográfico puede proseguir en la misma línea con otras raíces que expresan el ámbito del placer, como por ejemplo חמד Qal, «desear, deleitarse» o אוה Piel, «desear».

En segundo lugar, es crucial realizar un estudio más completo del lenguaje del placer que permite asentar y mejorar los diversos prototipos del placer que hemos planteado en modo hipotético durante las páginas de esta investigación.

En tercer lugar, resultaría deseable expandir el estudio de la expresión literaria al ámbito poético. Mucho se ha realizado en relación al *Cantar de los cantares*, pero los *Salmos* son aún un terreno a explorar. En este mismo sentido, el estudio de la poesía podría correlacionarse con el estudio de la narrativa, siguiendo algunas de las intuiciones que hemos descubierto al analizar la elegía de David por Saúl y Jonatán.

Abreviaturas

Abreviaturas generales

a.C.	Antes de Cristo.
AR	Argentina.
BdA	*Biblia de América*. 10.ª ed. Madrid, Salamanca y Estella (Navarra): La casa de la Biblia, 1997.
BCI	*Bíblia catalana. Traducció interconfessional*. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret y Societats Bíbliques Unides, 1994.
BDB	Brown, F., Driver, S. R. y Briggs, C. *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. BibleWorks, 2001.
BeO	*Bibbia e Oriente*.
BH	Biblia hebrea.
BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia*.
BHK	*Biblia Hebraica Kittel*.
Bib	*Biblica*.
BJ	*Bible de Jérusalem*. Paris: Les éditions du Cerf, 1973.
BP	Alonso Schökel, L. *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino (América Latina)*. 3.ª ed. Quezon City y Bilbao: Pastoral Bible Foundation y Ediciones Mensajero, 2006.
BZ	*Biblische Zeitschrift*.
CA	California.
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly*.
CD	Complemento directo.
CEI	*Testo biblico secondo la traduzione della Conferenza Episcopale Italiana*. s.l.: s.e., 1974.
Cf.(cf.)	*Confer*.
col.	Colaboradores.
cnst.	(Estado) constructo.
D.	David.
DBHE	Alonso Schökel, L. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta, 1994.

DHAB	Reymond, P. *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques.* Paris: Cerf y Société biblique française, 1998.
etc.	*Et cetera.*
Ed.	Editado.
ed.	Edición.
EstBíb	*Estudios Bíblicos.*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses.*
fem.	Femenino.
G.	Goliat.
Greg	*Gregorianum.*
HALOT	Koehler, L. y Baumgartner, W. *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament, CD-ROM Edition.* Trad. del alemán por Richardson, M. Leiden: Brill, 2000.
HTR	*Harvard Theological Review.*
HUCA	*Hebrew Union College Annual.*
ICM(s)	Idealized Cognitive Model(s).
IL	Illinois.
inf.	Infinitivo.
J.	Jonatán hijo de Saúl.
JAB	*Journal for the Aramaic Bible.*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society.*
JBL	*Journal of Biblical Literature.*
JHS	*Journal of Hebrew Scriptures.*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages.*
JSB	*The Jewish Study Bible. Tanakh Translation.* New York: Oxford University Press, 1985-2004.
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament.*
JTS	*Journal of Theological Studies.*
K	Ketib.
KY	Kentucky.
LXX	Septuaginta.
MA	Massachusetts.
MI	Michigan.
MN	Minnesota.
m.	Masculino.
n.	Nota.
NRS	*New Revised Standard Version Bible.*
NRT	*Nouvelle revue théologique.*
NY	New York.
op.	Opocisión.
PA	Pennsylvania.
p.e.	Por ejemplo.
par.	Paralelismo, Paralelo.

pág(s).	Página(s).
pers.	Persona.
pl.	plural.
Q	Qeré.
Ref.	Referencia bíblica.
RTL	*Revue Théologique de Louvain.*
S.	Saúl.
s(ss).	Siguiente(s).
s.e.	Sin editor.
s.l.	Sin lugar de edición.
sing.	Singular.
TDOT	Botterweck, J., Ringgren, H. y Fabry, H.-J., eds. *Theological Dictionary of the Old Testament.* 15 vols. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1974-2006.
TM	Texto masorético.
TN	Tennessee.
TOB	*Traduction œcumenique de la Bible.* Société biblique française y Cerf, 1988-2004.
Trad.	Traducido.
TX	Texas.
v(vv).	Versículo(s).
vol(s).	Volumen, volúmenes.
VT	*Vetus Testamentum.*
www	World Wide Web.
x	Junto a un número, equivale a «veces».
ZAW	*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.*

Abreviaturas de libros bíblicos

Gn	*Génesis.*
Ex	*Éxodo.*
Lv	*Levítico.*
Nm	*Números.*
Dt	*Deuteronomio.*
Jos	*Josué.*
Jue	*Jueces.*
1-2Sam	*1-2 Samuel.*
1-2Re	*1-2 Reyes.*
1-2Cr	*1-2 Crónicas.*
Esd	*Esdras.*
Ne	*Nehemías.*

Est	*Ester.*
Sl	*Salmos.*
Pr	*Proverbios.*
Qo	*Qohelet.*
Ct	*Cantar de los cantares.*
Is	*Isaías.*
Jr	*Jeremías.*
Lam	*Lamentaciones.*
Ez	*Ezequiel.*
Dan	*Daniel.*
Os	*Oséas.*
Jl	*Joel.*
Am	*Amós.*
Jon	*Jonás.*
Mi	*Miqueas.*
Na	*Nahún.*
Sof	*Sofonías.*
Za	*Zacarías.*
Mal	*Malaquías.*

Símbolos

÷	En el texto hebreo, indica que una línea es la continuación de la anterior.
≀	En el texto hebreo, indica que la línea es una sentencia de fondo de la narración.
↑	En el texto hebreo indica que la línea representa una información recuperada o un antecedente de la sentencia siguiente. En la traducción de un texto, indica que la sentencia tiene una nota explicativa. En las citas bíblicas, indica que se consideran algunos versículos del capítulo.
‖	Texto paralelo.
⇒	Implica.
∼	Negación.
⊃	Relación de comprehensión.
→	Relación de causa y efecto.
↔	Relación de causa y efecto reversible.
•	Relación de causa y efecto bloqueada.

Bibliografía

Aaron, D. H. *Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*. 2.ª ed. Leiden y Boston: Brill, 2001-2002.

Ackerman, S. «The Personal Is Political: Covenantal and Affectionate Love (ʾĀHĒB ʾAHĂBÂ) in the Hebrew Bible». En: *VT* 52 (2002). Págs. 437-458.

Aguiló, A. *¿Hay algo malo en el placer?* Encuentra Networks. 2006. URL: `http://www.encuentra.com` (visitado 08-04-2006).

Alarcón Hernandez, P. «El acto sexual es comer: descripción lingüístico-cognitiva». En: *Revista de lingüística teórica y aplicada* 40 (2002). Págs. 7-24.

Allegro, J. M. *Qumrân Cave 4. I (4Q158-4Q186)*. Discoveries in the Judean Desert of Jordan 5. Oxford: Clarendon, 1968. With the collaboration of Arnold A. Anderson.

Allen, L. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1976.

— *Psalms 101-150*. Word Biblical Commentary 21. Waco (TX): Word Books, 1983.

Alonso Schökel, L. *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*. 3.ª ed. Institución San Jerónimo 19. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1985-1997.

— *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta, 1994.

— *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino (América Latina)*. 3.ª ed. Quezon City y Bilbao: Pastoral Bible Foundation y Ediciones Mensajero, 2006.

Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.

— *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York: W.W. Norton & Company, 1999.

Amit, Y. *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis (MN): Augsburg Fortress, 2001.

ANDERSEN, F. y FORBES, D. *Spelling in the Hebrew Bible*. Biblica et orientalia 41. Rome: Biblical Institute Press y Gregorian University Press, 1986.

ANDERSEN, F. y FREEDMAN, D. N. *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 24. Garden City (NY): Doubleday & Company, 1980.

— *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 24E. New York: Doubleday, 2000.

ANDERSON, A. A. *2 Samuel*. Word Biblical Commentary 11. Dallas (TX): Word Books, 1989.

ANDRÉ, G. «פָּקַד». En: *TDOT* 12. 2003. Págs. 50-63.

ARNOLD, B. T. y CHOI, J. H. *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*. New York: Cambridge University Press, 2003.

AUBIN, M. «"She is the beginning of all the ways of perversity": Femininity and Metaphor in 4Q184». En: *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 2 (2001). Págs. 1-23.

BABUT, J.-M. *Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et traduction. Un essai d'analyse componentielle*. Cahiers de la Revue Biblique 33. Paris: Gabalda, 1995.

BAR-EFRAT, S. *Narrative Art in the Bible*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 70. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984.

BARR, J. «Hebrew Lexicography: Informal Thoughts». En: *Linguistics and Biblical Hebrew*. Ed. por BODINE, W. Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 1992. Págs. 137-151.

BARSTAD, H. M. «רָצָה». En: *TDOT* 13. 2004. Págs. 618-630.

BARTHES, R. *Le plaisir du texte*. Points 135. Paris: Seuil, 1973.

BARTHÉLEMY, D. *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. Vol. 1: Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther; Vol. 2: Isaïe, Jérémie, Lamentations; Vol. 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes; Vol. 4: Psaumes*. Orbis Biblicus et Orientalis 50/1-4. Fribourg y Göttingen: Editions Universitaires y Vandenhoeck & Ruprecht, 1982-2005.

BAUDRILLARD, J. *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Trad. del francés por JORDÁ, J. Argumentos 115. Barcelona: Anagrama, 1991.

BAUMANN, G. *Love and Violence. Mariage as Metaphor for the Relationship between Yhwh and Israel in the Prophetic Books*. Trad. del alemán por MALONEY, L. M. Collegeville (MN): Liturgical Press, 2003.

Bíblia catalana. Traducció interconfessional. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret y Societats Bíbliques Unides, 1994.

Beauchamp, P. «La violence dans la Bible». En: *Testament Biblique, Recueil d'articles parus dans Études*. Paris: Bayard, 2001. Págs. 163-183.

Ben Zivi, E. *Hosea*. The Forms of the Old Testament Literature 21A/1. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2005.

Benedictus XVI. *Dieu est amour : lettre encyclique*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Benjamin, J. *Les liens de l'amour*. Trad. del inglés por Rivière, M. Paris: Éditions Métailié, 1992. Préface de Joyce McDougall.

Berlin, A. «Characterization in Biblical Narrative: David's Wives». En: *JSOT* 23 (1982). Págs. 69-85.

Bernat, D. «Biblical *Waṣfs* Beyond Song of Songs». En: *JSOT* 28 (2004). Págs. 327-349.

Bewer, J. A. «A Critical and Exegetical Commentary on Abadiah and Joel». En: *Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*. Ed. por Powis Smith, J. M., Ward, W. H. y Bewer, J. A. The International Critical Commentary 38A. Edinburgh: T & T Clark, 1911. Págs. 2-146.

Báez, S. J. «Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea». Tesis doctoral. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000. Dirección de Bruna Costacurta.

Bible de Jérusalem. Paris: Les éditions du Cerf, 1973.

Biblia de América. 10.ª ed. Madrid, Salamanca y Estella (Navarra): La casa de la Biblia, 1997.

Blenkinsopp, J. *Isaiah. A New Translation with Introduction and Commentary. Vol. 1: Isaiah 1-39; Vol. 2: Isaiah 1-39; Vol. 3: Isaiah 56-66*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2000-2003.

Block, D. I. *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*. 2 vols. The New International Commentary on the Old Testament 33/2. Grand Rapids (MI) y Cambridge: Eerdmans, 1998.

Bodi, D. «La tragédie de Mikal en tant que critique de la monarchie israélite et préfiguration de sa fin». En: *Foi et vie* 95 (1996). Págs. 65-105.

Boeve, L. «Linguistica ancilla Theologiae: The Interest of Fundamental Theology in Cognitive Semantics». En: *The Bible through Metaphor and Translation. A Cognitive Semantic Perspective*. Ed. por Feyaerts, K. Religions and Discourse 15. Bern: Peter Lang, 2003. Págs. 37-53.

Bogaert, M. «Les suffixes verbaux non accusatifs dans le sémitique nord-occidental et particulièrement en hébreu». En: *Bib* 45 (1964). Págs. 220-247.

Botterweck, J. «חָפֵץ». En: *TDOT* 5. 1986. Págs. 92-107.

Botterweck, J., Ringgren, H. y Fabry, H.-J., eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. 15 vols. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1974-2006.

Bovati, P. *Ristabilire la giustizia*. Analecta Biblica 110. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1986.

Bremmer, J. N. «Paradise: From Persia, via Greece, into the *Septuagint*». En: *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*. Ed. por Luttikhuizen, G. P. Themes in Biblical Narrative 2. Leiden: Brill, 1999. Págs. 1-20.

Brenner, A. «On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament». En: *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*. Ed. por Radday, Y. y Brenner, A. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 92. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. Págs. 39-58.

— *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and «Sexuality» in the Hebrew Bible*. Biblical Interpretation Series 26. Leiden: Brill, 1997.

— «Gendering in/by the Hebrew Bible-Ten Years Later». En: *OTE* 15 (2002). Págs. 42-51.

— ed. *A Feminist Companion to the Latter Prophets*. 2.ª ed. First published 1995. London: T & T Clark, 2004.

Bressan, R. y Crippa, J. «The Role of Dopamine in Reward and Pleasure Behaviour – Review of Data from Preclinical Research». En: *Acta Psychiatrica Scandinavica* 111 (2005). Págs. 14-21.

Briggs, C. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*. Vol. 2. 2 vols. The International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1907.

Brown, F., Driver, S. R. y Briggs, C. *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. BibleWorks, 2001.

Brueggemann, W. *A Commentary on Jeremiah. Exile & Homecoming*. Grand Rapids (MI) y Cambridge: Eerdmans, 1998.

Calvo Cubillo, Q. *Para comprender el placer en la ética cristiana*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.

Campbell, A. *1 Samuel*. The Forms of the Old Testament Literature 7. Grand Rapids (MI) y Cambridge: Eerdmans, 2003.

— *2 Samuel*. The Forms of the Old Testament Literature 8. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2005.

Carr, D. *The Erotic Word. Sexuality, Spirituality, and the Bible*. New York: Oxford University Press, 2003.

Carroll, R. P. *Jeremiah. A Commentary*. Old Testament Library 30. London: SCM Press, 1986.

Cazeaux, J. *Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël*. Lectio Divina 193. Paris: Cerf, 2003.

Charteris-Black, J. *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. New York: Palgrave MacMillan, 2004.

Chiodi, M. G. «La rivalité entre frères – Paradigme de la conflictualité politique». En: *Politiques de Caïn. En dialogue avec René Girard*. Ed. por Mazzù, D. Paris: Desclée de Brouwer, 2004. Págs. 153-200.

Chomsky, N. «Introduction à la théorie standard étendue». En: *Langue. Théorie générative étendue*. Ed. por Ronat, M. Savoir. Paris: Hermann, 1977. Págs. 19-39.

Cienki, A. «Frames, Idealized Cognitive Models, and Domains». En: *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Ed. por Geeraerts, D. y Cuyckens, H. New York: Oxford University Press, 2007.

Clines, D. *Job 1-20*. Word Biblical Commentary 17. Dallas (TX): Word Books, 1989.

— *The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 1:* א*; Vol. 2:* ב – ו*; Vol 3:* ז – ט*; Vol. 4:* י – ל*; Vol. 5:* ם – ן*; Vol. 6:* ס – ף Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-2007.

Cohn, D. *Le propre de la fiction*. Trad. del inglés por Hary-Schaeffer, C. Poétique. Paris: Seuil, 2001.

Conroy, C. *Absalom Absalom!* Analecta Biblica 81. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1978.

— «Reflections on the Present State of Old Testament Studies». En: *Greg* 72 (1992). Págs. 597-609.

Costacurta, B. *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*. Analecta Biblica 119. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1988.

— «Implicazioni semantiche in alcuni casi di Qere-Ketib». En: *Bib* 71 (1990). Págs. 226-239.

— *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*. Studi Biblici 42. Bologna: EDB, 2003. Prima edizione ED, Roma 1994.

Cotter, D. W. *Genesis*. Berit Olam 1. Collegeville (MN): The Liturgical Press, 2003.

Craigie, P. C. *The Book of Deuteronomy*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1976.

— *Psalms 1-50*. Word Biblical Commentary 19. Waco (TX): Word Book, 1983.

Crenshaw, J. L. *Joel. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 24C. New York: Doubleday, 1995.

Croft, W. y Cruse, A. *Cognitive Linguistics*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Dahood, M. *Psalms. Introduction, Translation, and Notes. Vol. 1: Psalms I: 1-50; Vol. 2: Psalms II: 51-100 Vol. 3: Psalms III: 101-150 – With an Appendix: the Grammar of the Psalter*. The Anchor Bible 16, 17, 17A. New York: Doubleday & Company, 1966-1970.

Davidson, R. M. *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*. Peabody (MA): Hendrickson, 2007.

DesCamp, M. T. y Sweetser, E. «Metaphors for God: Why and How Do Our Choices Matter for Humans? The Application of Contemporary Cognitive Linguistics Research to the Debate on God and Metaphor». En: *Pastoral Psychology* 53 (2005). Págs. 207-238.

Dhorme, E. *La Bible – L'Ancien Testament*. La Pléiade. Paris: Gallimard, 1956.

Dhorme, P. *Les livres de Samuel*. Études Bibliques. Paris: Gabalda, 1910.

— *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*. Collection d'études bibliques. Paris: Gabalda, 1923.

Di Pede, E. y Wénin, A. «Aux origines du Jardin d'Éden : de la Genèse à Ézéchiel». En: *Graphè* 17 (2008). Págs. 19-42.

Doyle, B. «God as a Dog. Metaphorical Allusions in Psalm 59». En: *Metaphor in the Hebrew Bible*. Ed. por Van Hecke, P. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 187. Leuven: Leuven University Press y Peeters, 2006. Págs. 41-53.

Driver, G. R. «Studies in the Vocabulary of the Old Testament. V». En: *JTS* 34 (1933). Págs. 33-44.

— «Problems in the Hebrew Text of Job». En: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Ed. por Noth, M. y Winton Thomas, D. Vetus Testamentum Supplement 3. Leiden: Brill, 1955. Págs. 72-93.

Driver, S. R. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*. Oxford: Clarendon, 1913.

Drodge, E. «A Cognitive-Embodiment Approach to Emotioning and Rationality, Illustrated in the Story of Job». En: *The International Journal for the Psychology of Religion* 10 (2000). Págs. 187-199.

Eaton, J. *The Psalms. A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation*. New York: T & T Clark, 2003.

Edelman, D. «Ahinoam». En: *The Anchor Bible Dictionary*. Ed. por Freedman, D. N. Vol. 1. 6 vols. New York: Doubleday, 1992. Págs. 117-118.

Eidevall, G. «Spatial Metaphors in Lamentations 3,1-9». En: *Metaphor in the Hebrew Bible*. Ed. por Van Hecke, P. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 187. Leuven: Leuven University Press y Peeters, 2006. Págs. 133-137.

Eisenberg, J. y Abecassis, A. *À Bible ouverte*. Vol. 4: *Jacob, Rachel, Léa, et les autres...* Paris: Albin Michel, 1981.

Eslinger, L. M. *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1Samuel 1-12*. Bible and Literature Series 10. Sheffield: Almond Press, 1985.

Exum, C. *Tragedy and Biblical Narrative. Arrows of the Almighty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FABRY, H.-J. «שׂוּשׂ / שִׂישׂ». En: *TDOT* 14. 2004. Págs. 50-58.

FABRY, H.-J. y LAMBERTY-ZIELINSKI, H. «ערב II/III». En: *TDOT* 11. 2001. Págs. 331-334.

FELDMAN, J. A. *From Molecule to Metaphor. A Neural Theory of Language*. Cambridge (MA): The MIT Press, 2006.

FISCHER, G. «Die Redewendung דבר על-לב im AT – Ein Beitrag zum Verständnis von Jes 40,2». En: *Bib* 65 (1984). Págs. 244-250.

FLOWERDEW, J. y LEONG, S. «Metaphors in the Discursive Construction of Patriotism: the Case of Hong Kong's Constitutional Reform Debate». En: *Discourse & Society* 18 (2007). Págs. 273-294.

FOKKELMAN, J. P. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses. Vol. 1: King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2); Vol. 2: The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1); Vol. 3: Throne and City (II Sam. 2-8 & 21-24) ; Vol. 4: Vow and Desire (I Sam. 1-12)*. Studia Semitica Neerlandica 20, 23, 27, 31. Assen: Van Gorcum, 1981-1993.

— *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Prosody and Structural Analysis. Vol. 1: Ex 15, Deut. 32, and Job 3; Vol. 2: 85 Psalms and Job 4-14; Vol. 3: The Remaining 65 Psalms; Vol. 4: Job 15-42*. Studia Semitica Neerlandica 37, 41, 43, 47. Assen: Van Gorcum, 1998-2004.

— *Reading Biblical Narrative. A Practical Guide*. Tools for Biblical Study 1. Leiden: Deo, 1999.

— *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. 2.ª ed. The Biblical Seminar 12. Eugene (OR): Wipf & Stock, 2004. Previamente publicado en Studia Semitica Neerlandica 17, 1975 y JSOT Press, 1991.

— «Jacob as a Character». En: *Analyse narrative et Bible*. Ed. por FOCANT, C. y WÉNIN, A. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 191. Leuven: Leuven University Press y Peeters, 2005. Págs. 3-17.

FORNARA, R. *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia Ebraica*. Analecta Biblica 155. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2004.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. Vol. 1: La volonté de savoir; Vol. 2: L'usage des plaisirs; Vol. 3: Le souci de soi*. Tel 248, 279, 280. Paris: Gallimard, 1976-1984.

FOX, M. V. *Ecclesiastes (*קהלת*)* The JPS Bible Commentary. Philadelphia (PA): The Jewish Publication Society, 2004.

FRAENKEL, S. «Zur Wurzel רצה». En: *ZAW* 19 (1899). Pág. 181.

FREUD, S. «Au-delà du principe de plaisir». En: *Essais de psychanalyse*. Trad. del alemán por LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. Petite Bibliothèque Payot 15. Paris: Payot y Rivages, 2001. Págs. 47-128.

Frezza, F. *Il libro di Michea. Ascendenze filologico-letterarie semitico-nordoccidentali: capitoli 1-2*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1985.

Fuchs, E. *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a Woman*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 310. London: Sheffield Academic Press, 2000.

Geller, S. A. «A Poetic Analysis of Isaiah 40:1-2». En: *HTR* 77 (1984). Págs. 413-420.

Gesenius, W. y Kautzsch, E. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Trad. del alemán por Cowley, A. E. 2.ª ed. Oxford: Clarendon, 1910. Second English Edition Revised in accordance with the twenty-Eighth German Edition.

Giddens, A. *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*. Trad. del inglés por Mouchard, J. Les incorrects. Rodez: Le Rouergue y Chambon, 2004.

Giguère, P.-A. «Trois textes bibliques sur le plaisir sexuel». En: *Église et Théologie* 17 (1986). Págs. 311-320.

Gordon, R. P. y Cathcart, K. J. *The Targum of the Minor Prophets*. The Aramaic Bible 14. Edinburgh: T & T Clark, 1989.

Gray, G. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah (I-XXXIX)*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1912.

Greenfield, J. C. «A Touch of Eden». En: *Acta Iranica, Deuxième Série* 9 (1984). Págs. 219-224.

Gruber, M. I. *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*. Studia Pohl 12/I-II. Roma: Biblical Institute Press, 1980.

Guilbert, P. *La morale revisitée. Vers la vie heureuse*. Racines. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2007.

Guillaume, A. *Studies in The Book of Job. With a New Translation*. Supplement to The Annual of Leeds University Oriental Society 2. Leiden: Brill, 1968.

Guillebaud, J.-C. *La tyrannie du plaisir*. Points 668. Paris: Seuil, 1998.

Gunkel, H. *Genesis*. Trad. del alemán por Biddle, M. E. 3.ª ed. Mercer Library of Biblical Studies. Macon: Mercer University Press, 1997.

Gunn, D. *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 14. Sheffield: JSOT Press, 1980.

Hackett, J. A. «1 and 2 Samuel». En: *Women's Bible Commentary*. Expanded Edition. Ed. por Newsom, C. A. y Ringe, S. H. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 1998. Págs. 91-101.

Hamilton, V. P. *The Book of Genesis. Chapters 18-50*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1995.

Hanson, P. D. *Isaiah 40-66*. Interpretation. Louisville (KY): John Knox, 1995.

Harkins, J. y Wierzbicka, A. «Language: A Key Issue in Emotion Research». En: *Innovation: The European Journal of Social Sciences* 10 (1997). Págs. 319-332.

Harper, W. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. The International Critical Commentary 35A. Edinburgh: T & T Clark, 1905.

Harrel, T. y Stolp, R. «Effects of Erotic Guided Imagery on Female Sexual Arousal and Emotional Response». En: *The Journal of Sex Research* 21 (1985). Págs. 292-304.

Hartley, J. E. *The Book of Job*. The New International Commentary on the Old Testament 22. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1988.

Hawkes, G. *Sex and Pleasure in Western Culture*. Cambridge y Malden (MA): Polity, 2004.

Hertzberg, H. W. *I & II Samuel. A Commentary*. Trad. del alemán por Bowden, J. Old Testament Library. London: SCM, 1964.

Hiller, J. «Speculations on the Links between Feelings, Emotions and Sexual Behaviour: Are Vasopressin and Oxytocin Involved?». En: *Sexual and Relationship Therapy* 19 (2004). Págs. 393-412.

Hossfeld, F.-L. y Zenger, E. *Psalms 2*. Trad. del alemán por Maloney, L. M. Hermeneia. Minneapolis (MN): Augsburg y Fortress, 2005.

Huehnergard, J. «Asseverative *la and Hypothetical *lu/law in Semitic». Inglés. En: *JAOS* 103 (1983). Págs. 569-593.

Husson, G. «Le paradis de délices (Genèse 3,23-24)». En: *Revue des études grecques* 101 (1988). Págs. 64-73.

Iwry, S. «New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia». En: *JAOS* 81 (1961). Págs. 27-34.

Jacob, B. *Das Buch Genesis*. Stuttgart: Calwer, 1934-2000.

Jacquet, L. *Les psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale. Vol. 1: Psaumes 1 à 41; Vol. 2: Psaumes 42 à 100 ; Vol. 3: Psaumes 101 à 150*. Gembloux: Duculot, 1975-1979.

Janssen, A., Everaerd, W. y Janssen, J. «Automatic Processes and the Appraisal of Sexual Stimuli: Toward an Information Processing Model of Sexual Arousal». En: *The Journal of Sex Research* 37 (2000). Págs. 8-23.

Jeammet, N. *Le plaisir et le péché. Essai sur l'envie*. Les chemins du sens. Paris: Desclée Brouwer, 1998.

— «Un sadisme ordinaire». En: *Revue française de psychanalyse* 66 (2002). Págs. 1117-1132.

JENNI, E. *Die hebräischen Präpositionen. Vol. 1: Die Präposition Beth; Vol. 2: Die Präposition Kaph; Vol. 3: Die Präposition Lamed*. Stuttgart, Berlin y Köln: Kohlhammer, 1992-2000.

JOBLING, D. *1 Samuel*. Berit Olam 9. Collegeville (MN): Liturgical Press, 1998.

JONES, B. A. «1 Samuel 20:1-17». En: *Interpretation* 58 (2004). Págs. 172-174.

JOÜON, P. y MURAOKA, T. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Trad. del francés por MURAOKA, T. 2 vols. Subsidia Biblica 14. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1993.

JUNG, P. B. «Sexual Pleasures: A Roman Catholic Perspective on Women's Delight». En: *Theology & Sexuality* 12 (2000). Págs. 26-47.

KAHR, B. *Sex and the Psyche*. London: Penguin Group, 2007.

KAISER, O. *Isaiah 13-39. A Commentary*. Trad. del alemán por WILSON, R. Old Testament Library. London: SCM, 1978.

KAMP, A. *Inner Worlds. A Cognitive Linguistic Approach to the Book of Jonah*. Biblical Interpretation Series 68. Boston: Brill, 2004.

KAPELRUD, A. S. «**יאל**». En: *TDOT* 5. 1986. Págs. 357-358.

KARTVEIT, M. «**רמה**». En: *TDOT* 13. 2004. Págs. 500-504.

KEDAR-KOPFSTEIN, B. «**עֵדֶן**». En: *TDOT* 10. 1999. Págs. 481-490.

KLEIN, R. W. *1 Samuel*. Word Biblical Commentary 10. Waco (TX): Word Books, 1983.

KNOPPERS, G. N. *I Chronicles 10-29*. The Anchor Bible 12A. New York: Doubleday, 2004.

KOCH, K. «**חָטָא**». En: *TDOT* 4. 1980. Págs. 309-319.

— «**עָוֹן**». En: *TDOT* 10. 1999. Págs. 546-562.

KOEHLER, L. y BAUMGARTNER, W. *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament, CD-ROM Edition*. Trad. del alemán por RICHARDSON, M. Leiden: Brill, 2000.

KOOLE, J. L. *Isaiah III. Vol. 1: Isaiah 40-48; Vol. 2: Isaiah 49-55; Vol. 3: Isaiah 56-66*. Historical Commentary on the Old Testament. Kampen y Leuven: Kok Pharos y Peeters, 1997-2001.

KRONHOLM, T. «**נָעַם**». En: *TDOT* 9. 1998. Págs. 467-474.

KRUGER, P. A. «A Cognitive Interpretation of the Emotion of Anger in the Hebrew Bible». En: *JNSL* 26 (2000). Págs. 181-193.

— «A Cognitive Interpretation of the Emotion of Fear in the Hebrew Bible». En: *JNSL* 27 (2001). Págs. 77-89.

— «On Emotions and the Expression of Emotions in the Old Testament: A Few Introductory Remarks». En: *BZ* 48 (2004). Págs. 213-228.

KÖVECSES, Z. *Metaphors of Anger, Pride, and Love. A Lexical Approach to the Structure of Concepts*. Pragmatics & Beyond 7: 8. Amsterdam y Philadelphia (PA): John Benjamins, 1986.

— *The Language of Love. The Semantics of Passion in Conversational English*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1988.
— *Emotion Concepts*. New York: Springer y Verlag, 1990.
— *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*. Studies in Emotion and Social Interaction Second Series. Cambridge y Paris: Cambridge University Press y Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2000.
— *Metaphor. A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

LaCoque, A. «Une descendance manipulée et ambiguë (Genèse 29,31 - 30,24)». En: *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de – Ein mehrstimmiger Kommentar zu – A Plural Commentary of Gen 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*. Ed. por Macchi, J.-D. y Römer, T. Le monde de la Bible 44. Genève: Labor et Fides, 2001. Págs. 109-127.

Lakoff, G. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chigaco (IL) y London: The University of Chicago Press, 1987.

Lakoff, G. y Johnson, M. *Metaphors we Live by*. Chicago (IL): The University of Chicago Press, 1980.
— *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1997.
— «Why Cognitive Linguistics Requires Embodied Realism». En: *Cognitive Linguistics* 13 (2002). Págs. 245-263.

Lakoff, G. y Nuñez, R. *Where the Mathematics Come From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. New York: Basic Books, 2000.

Lakoff, G. y Turner, M. *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. Literary Criticism. Chicago (IL) y London: The University of Chicago Press, 1989.

Lawton, R. B. «Saul, Jonathan and the 'Son of Jesse'». En: *JSOT* 58 (1993). Págs. 35-46.

Lee, E. P. *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 353. Berlin: de Gruyter, 2005.

Lefebvre, J.-F. *Le jubilé biblique. Lv 25 – Exégèse et théologie*. Orbis Biblicus et Orientalis 194. Fribourg y Göttingen: Editions Universitaires y Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Lehrer, A. *Semantics Fields and Lexical Structure*. North-Holland Linguistic Series 11. Amsterdam y London: North-Holland Publishing Company, 1974.

Lelièvre, A. y Maillot, A. *Commentaire des Proverbes. Vol. 1: Chapitres 10-18; Vol. 2: Chapitres 19-31; Vol. 3: Chapitres 1-9.* Lectio Divina - Commentaires 1, 4, 8. Paris: Cerf, 1993-2000.

Levenson, J. D. «I Samuel 25 as Literature and as History». En: *CBQ* 40 (1978). Págs. 11-28.

Levenson, J. D. y Halpern, B. «The Political Import of David's Marriages». En: *JBL* 99 (1980). Págs. 507-518.

Levin, R. «An Orgasm is... Who Defines What an Orgasm Is?». En: *Sexual and Relationship Therapy* 19 (2004). Págs. 101-107.

Lisowsky, G. *Konkordanz zum hebräischen alten Testament.* 2.ª ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958.

Longman III, T. *The Book of Ecclesiastes.* The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (MI) y Cambridge: Eerdmans, 1998.

López Pego, A. «Evolución del significado de ΘΕΛΗΜΑ, "voluntad" del Antiguo al Nuevo Testamento». En: *EstBíb* 58 (2000). Págs. 309-346.

Luciani, D. *Sainteté et pardon. Vol. 1: Structure littéraire du Lévitique; Vol. 2: Guide technique.* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 185A-B. Leuven: Peeters, 2005.

— «Violences sexuelles : comment l'Ancien Testament en parle-t-il ?». En: *BZ* (por aparecer).

Lyons, J. *Linguistic Semantics. An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MacDonald, M. Y. *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos.* Trad. del inglés por Gonzales, I. Biblioteca de Estudios Bíblicos 87. Salamanca: Sígueme, 1994.

— *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica.* Trad. del inglés por Pikaza, X. Agora 17. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004.

Macchi, J.-D. *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* Orbis Biblicus et Orientalis 171. Fribourg y Göttingen: Éditions Universitaires y Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Macdonald, M. «Le langage de la fiction». En: *Esthétique et Poétique.* Ed. por Genette, G. Essais 249. Paris: Seuil, 1992. Págs. 203-228.

Madl, H. «צָבִי I and II». En: *TDOT* 12. 2003. Págs. 232-238.

Marsman, H. J. *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East.* Oudtestamentische Studiën 49. Leiden: Brill, 2003.

Martinez Ruiz, C. M. «Eros y Natura. El discurso "cristiano" del placer». En: *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisci-*

plinares. Ed. por SCHICKENDANTZ, C. Córdoba (AR): Universidad Católica de Córdoba, 2004. Págs. 173-226.

MAYS, J. L. *Hosea. A Commentary*. Old Testament Library 35. London: SCM, 1969.

MCCARTER, P. K. *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. The Anchor Bible 8. New York: Doubleday, 1980.

— *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. The Anchor Bible 9. New York: Doubleday, 1984.

MCCONVILLE, J. G. *God and Earthly Power*. Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 454. New York: T&T Clark, 2006.

MCKANE, W. *Proverbs. A New Approach*. The Old Testament Library. London: SCM, 1970.

MCKENZIE, S. L. *King David. A Biography*. New York: Oxford University Press, 2000.

MECK, W. «Neuropsychology of Timing and Time Perception». En: *Brain and Cognition* 58 (2005). Págs. 1-8.

MESTON, C., LEVIN, R., SIPSKI, M., HULL, E. y HEIMAN, J. «Women's Orgasm». En: *Annual Review of Sex Research* 15 (2004). Págs. 181-265.

MEYER, I. «שמם». En: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, VIII*. Ed. por FABRY, H.-J. y RINGGREN, H. Stuttgart, Berlin y Köln: Kohlhammer, 1995. Págs. 241-251.

MEYERS, C. «Dinah (Person)». En: *The Anchor Bible Dictionary (CD-ROM)*. New York: Doubleday, 1992.

MILLARD, A. R. «The Etymology of Eden». En: *VT* 34 (1984). Págs. 103-105.

MIRGUET, F. «Gn 21-22: Maternité et paternité à l'épreuve. Les personnages comme clef de lecture». En: *ETL* 79 (2003). Págs. 307-328.

MITCHELL, H., SMITH, J. y BEWER, J. *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah*. The International Critical Commentary 39A. Edinburgh: T &T Clark, 1912.

MONTREYNAUD, F. *Appeler une chatte... Mots et plaisirs du sexe*. 2.ª ed. Petite bibliothèque Payot 550. Paris: Payot & Rivages, 2005.

MORAN, W. L. «The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy». En: *CBQ* 25 (1963). Págs. 77-87.

MORGENSTERN, J. «David and Jonathan». En: *JBL* 78 (1959). Págs. 322-325.

MORLA, V. *Poemas de amor y de deseo: Cantar de los cantares*. Estudios bíblicos 26. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004.

MOTL, R. W. y col. «Measuring Enjoyment of Physical Activity in Adolescent Girls». En: *American Journal of Preventive Medicine* 21 (2001). Págs. 110-117.

Motofei, I. y Rowland, D. «The Physiological Basis of Human Sexual Arousal: Neuroendocrine Sexual Asymmetry». En: *International Journal of Andrology* 28 (2005). Págs. 78-87.

Müller, H.-P. «פָּחַד». En: *TDOT* 11. 2001. Págs. 517-526.

Muraoka, T. «On Verb Complementation in Biblical Hebrew». En: *VT* 29 (1979). Págs. 425-435.

Murphy, R. E. *The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*. Hermeneia. Minneapolis (MN): Augsburg Fortress, 1990.

— *Ecclesiastes*. Word Biblical Commentary 23a. Dallas (TX): Word Books, 1992.

— *Proverbs*. Word Biblical Commentary 22. Nashville (TN): Thomas Nelson Publishers, 1998.

Navajas, G. *Mímesis y cultura en la ficción. Teoría de la novela*. Támesis–Serie A: Monografías 115. London: Tamesis Books, 1985.

Negoiță, A. y Ringgren, H. «דָּשַׁן». En: *TDOT* 3. 1978. Págs. 310-312.

Nelson, R. D. *Deuteronomy. A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville (KY): Westminster John Knox, 2002.

New Revised Standard Version Bible. s.l.: s.e., 1989.

Niccacci, A. *Sintaxis del hebreo bíblico*. Trad. del italiano por de los Ríos-Zarzosa, G. S. Instrumentos para el estudio de la Biblia 8. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.

Nicholson, S. *Three Faces of Saul. An Intertextual Approach to Biblical Tragedy*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 339. London y New York: Sheffield Academic Press, 2002.

Nida, E. A. *Componential Analysis of Meaning. An Introduction to Semantic Structures*. Approaches to Semiotics 57. The Hague: Mouton, 1975.

Nida, E. A. y Taber, C. R. *The Theory and Practice of Translation*. Helps for Translators 8. Leiden: Brill, 1969.

Noort, E. «Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible». En: *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*. Ed. por Luttikhuizen, G. P. Themes in Biblical Narrative 2. Leiden: Brill, 1999. Págs. 21-36.

Oswalt, J. N. *The Book of Isaiah. Vol. 1: Chapters 1-39; Vol. 2: Chapters 40-66*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1986-1998.

Peleg, Y. «Love at First Sight? David, Jonathan, and the Biblical Politics of Gender». En: *JSOT* 30 (2005). Págs. 171-189.

Pohier, J.-M. *Le chrétien, le plaisir et la sexualité*. Paris: Cerf, 1974.

Pope, M. H. *Job. Introduction, Translation and Notes*. The Anchor Bible 15. Garden City (NY): Doubleday, 1965.

PÉREZ AGUIRRE, L. *Incroyable Église! Pauvreté, pouvoir, sexualité, féminisme*. Trad. del español por SUPERVIELLE, T. Débattre. Paris: Les Éditions de l'Atelier y Éditions Ouvrières, 1994.

RABATEL, A. *La construction textuelle du point de vue*. Sciences des discours. Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1998.

RAVASI, G. *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Vol. 1: Salmi (1-50) ; Vol. 2: Salmi (51-100); Vol. 3: Salmi (101-150)*. Bologna: Dehoniane, 1984-1985.

REIMER, D. J. *The Oracles against Babylon in Jeremiah 50-51. A Horror Among the Nations*. San Francisco (CA): Mellen Research University Press, 1993.

RENDSBURG, G. «Confused Language as a Deliberate Literary Device in Biblical Hebrew Narrative». En: *JHS* 2 (1999). Págs. 1-20.

RENDTORFF, R. «The Paradigm is Changing: Hopes – and fears». En: *Biblical Interpretation* 1 (1993). Págs. 34-53.

REYMOND, P. *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*. Paris: Cerf y Société biblique française, 1998.

RICŒUR, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Points 377. Paris: Seuil, 1986.

RÖMER, T. y BONJOUR, L. *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*. Essais Bibliques 37. Genève: Labor et Fides, 2005.

ROSENBERG, J. *King and Kin. Political Allegory in the Hebrew Bible*. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington e Indianapolis (IN): Indiana University Press, 1986.

— «1 and 2 Samuel». En: *The Literary Guide to the Bible*. Ed. por ALTER, R. y KERMODE, F. Cambridge (MA): Hardvard University Press, 1987. Págs. 122-145.

ROSSIER, F. *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès Dieu*. Orbis Biblicus et Orientalis 152. Fribourg: Universitätsverlag y Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

ROWLAND, D. «Issues in the Laboratory Study of Human Sexual Response: A Synthesis for the Nontechnical Sexologist». En: *The Journal of Sex Research* 36 (1999). Págs. 3-15.

ROWLEY, H. H. *Job*. The Century Bible (New Series). Johannesburg: Thomas Nelson & Sons, 1970.

RUDOLPH, W. *Hosea*. Kommentar zum Alten Testament 13/1. Gütersloher: Gerd Mohn, 1966.

RUSSELL, J. «Introduction: the Return of Pleasure». En: *Cognition and Emotion* 17 (2003). Págs. 161-165.

SADA FERNÁNDEZ, R. *Castidad o pureza. Un acto voluntario del ser humano que evita reducir la capacidad sexual a instrumento de pla-*

cer. Encuentra Networks. 2006. URL: `http://www.encuentra.com` (visitado 08-04-2006).

Saer, J. J. *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Espasa Calpe y Ariel, 1997.

Saint-Arnaud, Y. *La guérison par le plaisir*. Ottawa: Novalis, 2002.

Sarmiento, A. y Escrivá-Ivars, J. *Enchiridion Familiae. Textos del magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia*. 2.ª ed. Vol. 10. 10 vols. Pamplona: Eunsa, 2003.

Sarna, H. M. *Genesis* **בראשית** The JPS Torah Commentary. Philadelphia, New York y Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1989.

Sawyer, J. *Semantics in Biblical Research. New Methods of Definig Hebrew Words for Salvation*. Studies in Biblical Theology Second Series 24. London: SCM Press, 1972.

Schaefer, K. *Psalms*. Berit Olam 23. Collegeville (MN): The Liturgical Press, 2001.

Schroer, S. y Staubli, T. «"Jonathan aima beaucoup David". L'homoérotisme dans les récits bibliques concernant Saül, David et Jonathan». En: *Foi & Vie* 99 (2000). Págs. 53-64.

Schunck, K.-D. «**טוּחַ**». En: *TDOT* 5. 1986. Págs. 318-319.

Scott, R. B. Y. *Proverbs – Ecclesiastes. Introduction, Translation and Notes*. The Anchor Bible 18. New York: Doubleday, 1965.

Seebass, H. *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1-36,43)*. Neukirchen: Neukirchener, 1999.

Seow, C. L. *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 18C. New York: Doubleday, 1997.

Sherwood, S. K. *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Berit Olam 3. Collegeville (MN): The Liturgical Press, 2006.

Sicre, J. L. *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Estudios y monografías 3. Valencia y Madrid: Institución San Jerónimo y Cristiandad, 1979.

Ska, J. L. «Jésus et la Samaritaine (Jn 4)». En: *NRT* 118 (1996). Págs. 641-652.

Smith, H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1899.

Sokoloff, M. *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Bizantine Period*. Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 1990.

Sonnet, J.-P. «Narration biblique et (post)modernité». En: *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*. Ed. por Marguerat, D. Le monde de la Bible 48. Genève: Labor et fides, 2003. Págs. 253-263.

— «“ Que ne suis-je mort à ta place ! ” De la cohérence narrative du cycle de David (1S16 - 1R2)». En: *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert*. Ed. por Abadie, P. Le livre et le rouleau 25. Bruxelles: Lessius, 2006. Págs. 274-295.

Speiser, E. A. *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*. The Anchor Bible 1. New York: Doubleday, 1964.

Stoebe, H. J. *Das erste Buch Samuelis*. Kommentar zum Alten Testament 8/1. Gütersloh: Gerd Mohn, 1973.

Stone, K. *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 234. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Strus, A. *Nomen-Omen*. Analecta Biblica 80. Roma: Biblical Institute Press, 1978.

— «Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24 : valeurs littéraires et fonctionnelles». En: *Salesianum* 40 (1978). Págs. 57-72.

Stuart, D. *Hosea – Jonah*. Word Biblical Commentary 31. Waco (TX): Word Books, 1987.

Sweeney, M. A. *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*. The Forms of the Old Testament Literature 16. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1996.

Sweetser, E. *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge Studies in Linguistics 54. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Sysling, H. «The Use of Dramatic and Erotic Elements as a Literary Technique in Targum Pseudo-Jonathan». En: *JAB* 1 (1999). Págs. 147-161.

Szlos, M. B. «Body Parts as Metaphor and the Value of a Cognitive Approach. A Study of the Female Figures in Proverbs via Metaphor». En: *Metaphor in the Hebrew Bible*. Ed. por Van Hecke, P. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 187. Leuven: Leuven University Press y Peeters, 2006. Págs. 185-195.

Tadiello, R. «Sintassi testuale e narratologia». En: *BeO* 217 (2003). Págs. 129-154.

Taggar-Cohen, A. «Political Loyalty in the Biblical Account of 1 Samuel xx-xxii in the Light of Hittite Text». En: *VT* 55 (2005). Págs. 251-268.

Talmy, L. *Toward a Cognitive Semantics. Vol. 1: Concept Structuring System ; Vol. 2: Typology and Process in Concept Structuring*. 2 vols. Cambridge (MA): The MIT Press, 2000.

Tate, M. *Psalm 51-100*. Word Biblical Commentary 20. Dallas (TX): Word Books, 1990.

Taylor, J. R. *Linguistic Categorization. Protopypes in Linguistics Theory*. New York: Clarendon Press y Oxford University Press, 1989.

Testo biblico secondo la traduzione della Conferenza Episcopale Italiana. s.l.: s.e., 1974.

The Jewish Study Bible. Tanakh Translation. New York: Oxford University Press, 1985-2004.

THOMPSON, J. A. «The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives in 1Samuel». En: *VT* 24 (1974). Págs. 334-338.

— «Israel's "Lovers"». En: *VT* 27 (1977). Págs. 475-481.

— *The Book of Jeremiah*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1980.

TOY, C. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1899.

Traduction œcumenique de la Bible. Société biblique française y Cerf, 1988-2004.

TSUMURA, D. T. *The First Book of Samuel*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (MI) y Cambridge: Eerdmans, 2007.

TURNER, L. A. *Genesis*. Readings. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

ULLMANN, S. *The Principles of Semantics*. Glasgow University Publications 84. Oxford y Gasgow: Basil Blackwell y Jackson Son & Co., 1957.

VALLET, O. *Le honteux et le sacré. Grammaire de l'érotisme divin*. Spiritualités. Paris: Albin Michel, 1998.

VAN SEVENANT, A. *Sexual Outercourse. Philosophy of Lovemaking*. Leuven: Peeters, 2005.

VAN STEENBERGEN, G. «Componential Analysis of Meaning and Cognitive Linguistics: Some Prospects for Biblical Hebrew Lexicography (Part 1)». En: *JNSL* 28 (2002). Págs. 19-37.

— «Componential Analysis of Meaning and Cognitive Linguistics: Some Prospects for Biblical Hebrew Lexicography (Part 2)». En: *JNSL* 28 (2002). Págs. 109-126.

VAN TREEK, M. «Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia». En: *EstBíb* 65 (2007). Págs. 3-32.

— «Compte rendu: VAN HECKE, Pierre (éd.), *Metaphor in the Hebrew Bible*». En: *RTL* 38 (2007). Págs. 400-404.

— «Le temps eschatologique dans l'évangile de Jean. Une approche linguistique et cognitive de la représentations métaphorique du temps dans le quatrième évangile». http://nonglobal.wikispaces.com/space/showimage/temps4ev.pdf. 2007. Eposición para el seminario de exégesis del Nuevo Testamento (2006-2007), conducido por el Sr. J.M.Sevrin en la facultad de teología (Université catholique de Louvain).

Van Wolde, E. «A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, Illustrated With Noah and Job». En: *JBL* 113 (1994). Págs. 19-35.
— «Does עִנָּה Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word». En: *VT* 52 (2002). Págs. 528-544.
Veenker, R. A. «Forbidden Fruit. Ancient Near Eastern Sexual Metaphors». En: *HUCA* 70-71 (1999-200). Págs. 57-73.
Vermeylen, J. «"Connais-tu les lois des cieux?" Une lecture de Job 38-41». En: *La foi et le temps* 20 (1990). Págs. 197-210.
— *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 154. Leuven: Leuven University Press – Peeters, 2000.
Vivian, A. *I campi lessicali della «separazione» nell'ebraico biblico, di qumran e della mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico*. Quaderni di Semitistica 4. Firenze: Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali y Università di Firenze, 1978.
Von Rad, G. *Genesis. A Commentary*. Old Testament Library. London: SCM, 1972.
Walker, N. «The Renderings of רָצוֹן». En: *JBL* 81 (1962). Págs. 182-184.
Waltke, B. *The Book of Proverbs. Chapters 15-31*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2005.
Waltke, B. y Fredricks, C. J. *Genesis. A Commentary*. Grand Rapids (MI): Zondervan, 2001.
Waltke, B. y O'Connor, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 1990.
Watts, J. D. W. *Isaiah 1-33*. Word Biblical Commentary 24. Waco (TX): Word Books, 1985.
— *Isaiah 34-66*. Word Biblical Commentary 25. Waco (TX): Word Books, 1987.
Weinrich, H. *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*. Trad. del alemán por La Valva, M. P. y Rubini, P. Collezione di testi e di studi – Filologia e critica letteraria. Bologna: Il mulino, 2004.
Weiser, A. *The Psalms. A Commentary*. Trad. del alemán por Hartwell, H. Old Testament Library. London: SCM, 1962.
Weiss, A. L. *Figurative Language in Biblical Prose Narrative. Metaphor in the Book of Samuel*. Vetus Testamentum Supplements 107. Leiden: Brill, 2006.
Wenham, G. J. *Genesis 16-50*. Word Biblical Commentary 2. Dallas (TX): Word Books, 1994.
Westermann, C. *Isaiah 40-66. A Commentary*. Trad. del alemán por Stalker, D. Old Testament Library. London: SCM, 1969.

WESTERMANN, C. «נֶפֶשׁ». En: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Ed. por JENNI, E. y WESTERMANN, C. Vol. 2. 2 vols. München y Zürich: Kaiser y Theologischer Verlag, 1976. Págs. 71-96.

WHITE, E. «Michal the Misinterpreted». En: *JSOT* 31 (2007). Págs. 451-464.

WINTON THOMAS, D. «Notes on Some Passages in the Book of Proverbs». En: *The Journal of Theological Studies* 38 (1937). Págs. 400-403.

WÉNIN, A. «Le discours de Jonathan à David (1 S 20,12-16) et autres notes (2,20; 9,24; 15,9)». En: *Bib* 64 (1983). Págs. 1-19.

— *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12) : une recherche littéraire sur le personnage*. Publications Universitaires Européennes – Série XXIII Théologie 342. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988.

— «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur». En: *RTL* 25 (1994). Págs. 145-182.

— «Des chemins de réconciliation. Récits du Premier Testament». En: *Irenikon* 68 (1995). Págs. 307-324.

— *David & Goliath. Le récit de 1 Samuel 16-18*. Bruxelles: Lumen Vitae, 1997.

— «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie». En: *La loi dans l'un et l'autre Testament*. Ed. por FOCANT, C. Lectio Divina 168. Paris: Cerf, 1997. Págs. 9-43.

— *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*. Lectio Divina 171. Paris: Cerf, 1998.

— «David roi, de Goliath à Bethsabée. La figure de David dans les livres de Samuel». En: *Figures de David à travers la Bible*. Ed. por DESROUSSEAUX, L. y VERMEYLEN, J. Lectio Divina 177. Paris: Cerf, 1999. Págs. 75-112.

— «Aux racines du mal humain. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4». En: *Imaginaires du mal*. Ed. por WATTHÉE-DELMOTTE, M. y DEPROOST, P.-A. Louvain-la-Neuve: UCL y Cerf, 2000. Págs. 21-29.

— «Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6». En: *RTL* 32 (2001). Págs. 24-54.

— «Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse». En: *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»* 225 (2003). Págs. 11-34.

— «Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le Premier Testament». En: *RTL* 34 (2003). Págs. 27-42.

— *L'homme biblique. Lectures dans le Premier Testament*. 2.ª ed. Théologies Bibliques. Paris: Cerf, 2004.

— *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*. Le livre et le rouleau 21. Bruxelles: Lessius, 2005.

— *Le Sabbat dans la Bible*. Connaître la Bible 38. Bruxelles: Lumen Vitae, 2005.
— «Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique». En: *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, Avril 2004*. Ed. por Focant, C. y Wénin, A. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 191. Leuven: Leuven University Press y Peeters, 2005. Págs. 43-71.
— *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 – 12,4*. Lire la Bible 148. Paris: Cerf, 2007.
— «Marques linguistiques du point de vue dans le récit biblique. L'exemple du mariage de David (1 S 18,17-29)». En: *ETL* 83 (2007). Págs. 319-337.
Wright, D. P. «Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden». En: *Bib* 77 (1996). Págs. 305-329.
Zatelli, I. F. *Il campo lessicale degli aggettivi di purità in ebraico biblico*. Quaderni di Semitistica 7. Firenze: Istituto di Linguistica e di Lingue orientali y Università di Firenze, 1978.
— «Functional Languages and Their Importance to the Semantic of Ancient Hebrew». En: *Studies in Ancient Hebrew Semantics*. Ed. por Muraoka, T. Abr-Nahrain Supplement Series 4. Louvain: Peeters, 1995. Págs. 55-64.
— «The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the Concepts of Lexical Field and Functional Language». En: *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments un seiner Umwelt* 5 (2004). Págs. 129-159.

Índice general

Agradecimientos v

Introducción vii

1 La encrucijada del placer 1

2 El placer revisado en la cultura 7
2.1. Permisividad o moralismo 8
2.2. Erotismo y transformaciones de fondo 11

I Lexicografía del placer en la Biblia hebrea 21

3 Dominios semánticos 25
3.1. Antecedentes en los estudios bíblicos 26
3.2. Delimitación de un campo semántico 30

4 Análisis componencial 35

5 Lingüística cognitiva 43
5.1. Lenguaje, mente y cuerpo 43
5.2. Principios de la lingüística cognitiva 45

6 La metáfora conceptual 51
6.1. La metáfora, una base del lenguaje 51
6.2. Metáfora y polisemia 55

7 La metáfora y el mundo emocional 59
7.1. Caso de estudio: el amor 60
7.2. Emociones y prototipos 64

8 Hacia un prototipo del placer 69

8.1. Placer y fisiología 71
8.2. Una hipótesis de prototipo ideal del placer 75

9 La raíz רצה 81
9.1. El uso de la forma Qal 81
9.2. Las otras conjugaciones 87
9.3. Casos especiales 88
9.4. El sustantivo רָצוֹן 94
9.5. Dominios semánticos 105
9.6. Metáfora y metonimia 106

10 La raíz חפץ 109
10.1. Régimen sintáctico del verbo 109
10.2. Metáfora y corpus verbal 114
10.3. Metáforas del corpus nominal 129
10.4. Metonimia en el corpus nominal 133

11 La raíz ענג 135
11.1. Régimen sintáctico del verbo 135
11.2. El sustantivo עֹנֶג 139
11.3. El sustantivo עָנֹג 140
11.4. El sustantivo תַּעֲנוּג 141
11.5. Dominios semánticos 144
11.6. Uso metafórico 145

12 La raíz ערב 147
12.1. Régimen sintáctico del verbo 148
12.2. El adjetivo עָרֵב 150
12.3. Dominios semánticos 150
12.4. Hipótesis sobre la metáfora 150

13 La raíz נעם 153
13.1. Régimen sintáctico del verbo 154
13.2. Los sustantivos comunes de la raíz 154
13.3. El adjetivo נָעִים 156
13.4. Visión de conjunto de los dominios semánticos 158
13.5. Metáforas implicadas 160

14 La raíz ערן 165
14.1. Análisis lexicográfico 165
14.2. Dominios semánticos 170
14.3. Metáforas 171

15 La raíz יאל 173

15.1. Descripción tradicional del corpus 173
15.2. Análisis de los contextos 175

16 La raíz שׂוׂשׂ 181
16.1. Expresión verbal de la raíz 181
16.2. El sustantivo שָׂשׂוֹן 183
16.3. El sustantivo מָשׂוֹשׂ 186

II La puesta en escena del placer 189

17 Introducción 193
17.1. Ejes teóricos de nuestro análisis narrativo 195
17.2. Traducción y aclaraciones tipográficas 198

18 Traje desastre 201
18.1. Hipótesis de lectura 203
18.2. Delimitación de las unidades narrativas 204
18.3. La escena A: 17,55-18,5 207
18.4. La escena B: 18,6-16 222
18.5. La escena C: 18,17-30 231
18.6. La escena D: 19,1-7 240
18.7. La escena E: 19,8-18 246
18.8. La escena F: 19,19-24 255
18.9. La escena G: 20,1-21,1 258
18.10. G1: 20,1-11c 258
18.11. G2: 20,11d-24a 265
18.12. G3: 20,24b-34 272
18.13. G4: 20,35-21,1 277
18.14. El placer en 1Sam 17,55-21,1 281

19 Espuma en las caderas 291
19.1. Hipótesis de lectura 291
19.2. Traducción literal 292
19.3. Análisis narrativo 294
19.4. Conclusiones 317

20 La mitad del amor 319
20.1. Hipótesis de lectura 319
20.2. Traducción literal 321
20.3. Delimitación de las unidades narrativas 331
20.4. Análisis Narrativo 334
20.5. La escena A 334

20.6. La secuencia A3 339
20.7. La escena B 344
20.8. La escena C 354
20.9. El placer en Gn 29,1-30,24 368

Conclusión **373**

Abreviaturas **387**
Abreviaturas generales 387
Abreviaturas de libros bíblicos 389
Símbolos 390

Bibliografía **391**

Índice general **413**