

El relato de Jezabel (2 Re 9,30-37). Lectura fenomenológica de un texto bíblico.

Julio Trebolle Barrera
Univ. Complutense

RESUMEN: El asesinato de Jezabel es narrado con términos y símbolos prestados de los mitos que refieren el *exterminio del monstruo primordial* y de relatos que narran la *desacralización de un ídolo*. El tipo de lectura "fenomenológica" aquí propuesto trata de percibir en el texto aquellos elementos que elevan la anécdota a categoría y convierten la historia en símbolo y eco de los grandes mitos y ritos.

SUMMARY: The story of Isebel's murder is constructed with terms and symbols borrowed from the myths that depict the *destruction of the priemaeval monster* and acconts that relate the *profanation of a pagan idol*. The kind of phenomenological reading here developed aims to percieve in the text those elements that transform the history in symbol and imitation of the great myths and rituals.

Los estudios bíblicos han seguido en la época moderna, como no podía ser menos, una orientación filológica e histórica. En el estudio moderno de la Biblia han predominado por ello el llamado método histórico-crítico y la hermenéutica nacida de la Ilustración y del Romanticismo¹. La sociología y la antropología no han dejado de ejercer también un influjo considerable en el estudio de la Biblia². Las dos grandes corrientes de la sociología moderna representadas por Weber y Durkheim han tenido su correlato en los estudios de historia bíblica. La tradición weberiana ha influido en la corriente de estudios que giran en torno a la oposición entre sociedad nómada y sociedad sedentaria, entre autoridad carismática y autoridad institucionalizada (Alt, Noth, Herrmann, Thiel, Dietrich, Frick, Lang, Hanson, etc.). La tradición funcionalista de Durkheim influyó primeramente en la obra de Causse y en la actualidad en la corriente representada por autores como Mendenhall, Gottwald, Wilson, Petersen, etc., que estudian preferentemente la dualidad sociedad agrícola - sociedad urbana, y el paso de un tipo de sociedad segmentada a la sociedad estatal y monárquica³.

Las diversas orientaciones de la antropología moderna desde Frazer hasta Lévy-Strauss han tenido también sus correlatos en el estudio de la sociedad y de

¹ H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 1982³.

² R.E. Clemts, (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

³ R.R. Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia, 1984.

la religión del antiguo Israel⁴. A nadie se le escapa que la aplicación de los métodos de análisis sociológico y antropológico al estudio de sociedades antiguas, como es la del Israel bíblico, se enfrenta a serias dificultades, dada la carencia de datos necesarios para la investigación y la imposibilidad, por otra parte, de verificar muchos de los conocidos.

La fenomenología parece haber tenido una incidencia menor en los estudios sobre la Biblia. Los biblistas, como también los teólogos de las tres religiones monoteístas, suelen ser reacios a toda consideración fenomenológica o comparatista de la religión bíblica. Insisten en los aspectos peculiares y distintivos de la Biblia, dejando a un lado los trazos que hacen de la religión de Israel una más entre las religiones cananeas del Antiguo Oriente. Por otra parte, la fenomenología sufre una cierta indefinición como disciplina científica, pues en unas ocasiones se ve reducida al estudio comparado de las religiones y en otras a una hermenéutica de mitos, ritos y símbolos religiosos. La fenomenología ha hecho, sin embargo, grandes aportaciones al estudio de las religiones del Antiguo Oriente y de la religión del antiguo Israel. La más significativa es posiblemente la que se refiere al concepto y mundo simbólico de la realeza sagrada en el Antiguo Oriente. Frazer, Frankfort, Mowinckel y otros autores han llamado la atención sobre el influjo de la ideología regia de Mesopotamia en la monarquía israelita, centrando para ello la atención preferentemente en el estudio de la poesía bíblica, en los himnos o salmos y en los oráculos proféticos⁵.

El propósito del presente trabajo es desarrollar un ejemplo de "lectura fenomenológica" sobre un texto de prosa historiográfica. El pasaje elegido, 2 Re 9,30-37, forma parte del ciclo de relatos en torno al profeta Eliseo. En él se narra el asesinato de Jezabel, hija de 'Etba'al, rey de los Sidonios (1 Re 16,31). En el año 841 a.C., Jehú, un general golpista, prototipo de fanático fundamentalista, puso fin a la dinastía de Omrí en el reino de Israel, asesinando a la casi totalidad de sus miembros.

"Jehú fué a Yizreel. Enterada Jezabel, se alcoholó los ojos con antimonio⁶, se adornó cabeza y se asomó al balcón. Cuando Jehú llegó a la puerta (LXX: a la ciudad), le gritó: "¿Te va bien, Zimrí, asesino de su señor? Jehú alzó la vista (TM: el

⁴ J.W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, Atlanta, GA, 1979. D. Davies llega a considerar la Biblia como texto antropológico, desprovisto de todo significado histórico, cfr. D. Davies, "An Interpretation of Sacrifice in Leviticus", *ZAW* 89, 1977, pp. 388-398.

⁵ H. Frankfort, *Reyes y dioses*, Madrid 1981; S. Mowinckel, *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, New York, 1956.

⁶ "Se alcoholó los ojos con antimonio", *wattāšem bapūk 'ēnehā*. Es interesante observar que, según el Libro de los Vigilantes (1 Henoc 6-36), fue 'Asa'el, el décimo de los jefes de los ángeles caídos, el que enseñó a las mujeres "cómo alcoholar los ojos y embellecer las cejas" (1 Henoc 8,1). F. Corriente-A. Piñero, "Libro 1 de Henoc (et y gr)", *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo IV, ed., A. Díez Macho, Madrid 1982, 13-143, p. 44. "[A las mujeres les reveló] acerca del antimonio y acerca del sombreado de ojos", 4QHenoc^b (4Q202) col. II,28, F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid, 1992, p. 299. El mismo demonio les enseñó a los hombres a fabricar armas de metal y a trabajar los metales y piedras preciosas.

rostro) hacia el balcón y preguntó: "¿Quién está conmigo? ¿Quién? (LXX: ¡Que baje junto a mí!)" Dos o tres eunucos miraron hacia Jehú, y éste les ordenó: "Arrojadla abajo". Ellos la arrojaron (+ al suelo [hexaplar]/ a un lugar de ruinas [VL]); su sangre *salpicó* (*asperjó*) la muralla y los caballos. Estos la *pisotearon* (LXX: Jehú la *pisoteó*), luego entró, comió y bebió.

Jehú dió órdenes: "Atended a esa *maldita* y dadle sepultura, pues no deja de ser hija del rey". Cuando fueron a enterrarla, no encontraron de ella más que *el cráneo, los pies y las palmas de las manos*. Volvieron a dar cuenta a Jehú, quien sentenció: "Se cumple la palabra de Yahveh, que dijo por medio de su siervo Elías el Tesbí, "En la heredad de Yizreel comerán los perros la carne de Jezabel. El cadáver de Jezabel será como *estiércol sobre la superficie del campo* [en la heredad de Yizreel], de modo que nadie podrá decir "Esa es *Je-zabel*" (LXX: y nadie hará duelo con ayes)".

1. Este relato admite una *lectura histórica* obvia. Lo narrado tiene un fondo histórico incuestionable: la revuelta liderada por Jehú que puso fin a la dinastía de Omrí en el Reino de Israel⁷.

2. El relato admite también una *lectura literaria*, que explota los elementos de ficción y los valores estilísticos del relato. Jezabel es presentada como prototipo de mujer fatal. Arrastra a la muerte a su marido y a toda su familia. Antes de su propia muerte se engalana con las mejores joyas para asomarse desafiante al balcón de palacio, acusando a Jehú de traidor, "asesino de Zimrí". Estos y otros elementos del relato son sin duda ficticios y retóricos. Las narraciones de los ciclos de Elías-Eliseo y de las llamadas guerras arameas constituyen la prosa más expresiva y agitada de la literatura bíblica. El motivo literario de "la mujer asomada a la ventana" (2 Re 9,30ss., cfr. también Jue 5,28 y Jer 22,14), es también un conocido *motivo iconográfico* reproducido en marfiles de Samaría, de Arslan Tash y de Nimrud⁸.

3. Una *lectura crítica* del texto trata de identificar posibles interpolaciones en el mismo. La referencia a la profecía de Elías (entre corchetes y en letra pequeña en el texto) es seguramente un añadido redaccional, que pone este episodio

⁷ La lectura historicista de este pasaje puede llegar a precisiones que resulta imposible de todo punto controlar, como es la de suponer que el banquete celebrado por Jehú fue "una típica comida comunal semítica, que debía servir para establecer lazos entre Jehú y la comunidad, sirviendo al mismo tiempo como una prueba del apoyo con el que Jehú podía contar entre los notables locales". Así Gray, citando a Montgomery, quien sigue a Ehrlich: J. Gray, *I and II Kings. A Commentary*, London, 1970², p. 551.

⁸ The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, ed. J.B. Pritchard, Princeton, 1969, figura 131, pp. 39 y 265. Los marfiles de Samaría, o una parte considerable de los mismos, pueden proceder de la época de Jezabel, en la primera mitad del s. IX a.C. Cfr. J.W. Crowfoot- G.M. Crowfoot, *Samaría Sebaste II: Early Ivories from Samaria*, London, 1938, P. 29. Cabe discutir si la figura representada corresponde a una mujer, una diosa o una hierodula que representa a una diosa, Winter, Urs, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, OBO 53, Freiburg-Göttingen, 1983, 1987², pp. 296-301.

en relación con otro anterior (2 Re 9,10; 1 Re 21,23). Tal glosa procede de las corrientes teológicas características de los círculos proféticos. No es fácil precisar, sin embargo, la extensión exacta de lo interpolado ni determinar la autoría de la glosa⁹.

4. La aquí llamada *lectura fenomenológica* trata de percibir en el relato una serie de elementos que elevan lo histórico a la categoría de símbolo y de mito, el caso particular a categoría típica y universal. El asesinato de Jezabel es narrado con términos y símbolos prestados de mitos que refieren el *exterminio del monstruo primordial* (I) y de relatos que describen la forma de *desacralización de un ídolo* (II).

Frente a la exégesis entendida como interpretación de la "intención" del autor o del texto escrito, el tipo de interpretación fenomenológica se propone poner al descubierto la "intencionalidad" subyacente al propio contenido del texto, poniendo de manifiesto las estructuras simbólicas y arquetípicas que se esconden en el propio texto¹⁰. Consiste en descubrir los arquetipos o paradigmas que entran en juego en el texto y que construyen dentro del mismo todo un mundo de significaciones¹¹. Busca comprender el relato a partir no ya de la intención del autor o del propio texto, sino partiendo de la intencionalidad o de la conciencia latente en quienes transmitían este género de historiografía profético-religiosa, en la que volcaban sus vivencias proféticas y de la que recibían inspiración para su acción política y reformadora.

Para no caer en la arbitrariedad o en la subjetividad, este tipo de análisis precisa el control que ofrece siempre el seguimiento riguroso de un método filológico y literario de tipo comparativo, cuya preocupación no sea ya tanto conocer las fuentes y los procesos diacrónicos de formación literaria del texto en cuestión, sino captar antes bien el universo simbólico de un relato, que narra un

⁹ En nuestra opinión la interpolación redaccional alcanza sólo al texto entre corchetes (2 Re 9,36 a partir de *debar ywhw...*); el texto que sigue en el v. 37 no tiene correspondencia alguna en el pasaje de 1 Re 21,23, por lo que no se justifica se exclusión del relato de 2 Re 9,30-37. La mayoría de los autores piensan, por el contrario, que los vv. 36-37 dependen de 1 Re 21,23 (Steuerhagel, HÖlscher, Eissfeldt, Gressmann, Jepsen, Fichtner, Dietrich, Hentschel); se manifiestan en contra de tal dependencia Šanda, Fohrer, Steck y Jepsen, cfr. W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen, 1972, p. 26; H. Ch. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloh, 1972, p. 21; G. Hentschel, *2 Könige*, Die Neue Echter Bibel, Würzburg, 1985, p. 45. Würthwein considera el v. 36 añadido deuteronomista y el v. 37 de época todavía posterior, E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1 Kön. 17-2. Kön. 25*, Göttingen, 1984, p. 334.

¹⁰ Según H. Corbin, "...la investigación fenomenológica (que) se rige por la divisa *sôzeîn ta phainomena*, salvar los fenómenos, es decir exponer el fundamento de los fenómenos tal como se muestran a aquellos a quienes se muestran... Lo que el fenomenólogo trata de descubrir es la Imagen primordial, la *Imago mundi a priori*, que es el órgano y la forma de percepción de estos fenómenos", H. Corbin, H., *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, 1994, p. 251. El análisis fenomenológico trata de "capire il comportamento di una persona religiosa, il suo significato interior e l'intenzionalità como si esprime negli atti esteriori, nei simboli e nelle parole", M. Dhavamony, "Fenomenologia della religione", *Le Scienze della religione oggi*, eds. Aldo N. Terrin-U. Bianchi-M. Dhavamony-C. Prandi, Bologna, 1983, pp. 177-195 (194).

¹¹ D. Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid, 1985, p. 58.

acontecimiento histórico utilizando palabras y expresiones características de mitos de victoria sobre el monstruo primordial y de rituales de profanación de ídolos.

I. TERMINOLOGÍA Y SIMBOLOGÍA MÍTICA.

Un texto tan breve como es el que narra el asesinato de la reina Jezabel (2 Re 9,30-37) acumula, sobre todo en sus últimas frases, toda una serie de términos y de símbolos que arrastran consigo referencias mitológicas evidentes. Cada término o símbolo por separado puede no llamar la atención del lector, pero la acumulación de los mismos no podía pasar desapercibida al lector de la época, familiarizado con las resonancias simbólicas y mitológicas del vocabulario utilizado en tal relato.

a. Jezabel es declarada "maldita" ('rr).

El término 'rr es utilizado en referencia al monstruo primordial declarado maldito, sea Yam/Leviatán o Nahas (la Serpiente): "Que la condenen los que maldicen a Yam (= Mar), los preparados para maldecir a *Leviatán*" (Job 3,8, conforme a la alusión mitológica reconocida por Gunkel y confirmada por los textos de Ugarit, Yam en lugar de TM yom, "día")¹². El mismo término 'rr es también el utilizado en el relato del paraíso para expresar la maldición de la Serpiente primordial: "maldita tú [entre todos los animales domésticos y] entre todas las fieras salvajes" (Gen 3,14). Jezabel es declarada maldita con un demostrativo haz 'ot, que tiene un tono claramente despectivo: "esa maldita". Por lo general, la maldición forma parte del ritual previo a toda batalla, cósmica o histórica. El mito ugarítico de la batalla de Baal no hace referencia explícita a la maldición del Príncipe Yam, pero las armas con las que Baal vence a Yam habían sido objeto de un encantamiento pronunciado por Kôtaru, patrono de la magia y de la metalurgia. Tal encantamiento equivalía a una verdadera maldición.

b. Jezabel "pisoteada" (rms).

La serpiente primordial del paraíso es también pisoteada (Gen 3,15). En el mito de *Enūmna Eliš* (Tablilla IV 118), Marduc captura a los aliados de Tiamat y los "pisotea"¹³. Gunkel consideraba que las referencias del Antiguo Testamento a la lucha con el dragón o el Mar son una versión israelita de la lucha entre Marduc y Tiamat narrada en *Enuma Elish*. Los descubrimientos de Ugarit han venido a demostrar que tales referencias bíblicas encuentran su verdadero trasfondo literario y simbólico en el mundo cananeo al que pertenecía Israel y no tanto en el mundo mesopotámico. Hay que pensar, por tanto, en una fusión de la tradición

¹² H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895, p. 59, *cfr.* la referencia de M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery*, Leiden, 1973, p. 63, nota 1; igualmente H.M. Pope, *Job*, Garden City, N.Y., 1973, p. 30. Es de advertir que la "corrección" propuesta por Gunkel no es aceptada por todos los estudiosos.

¹³ "For all their resistance, he trampled (them) underfoot", ANET 67.

cananea y babilónica. Según Jacobsen, el conflicto Tiamat-Marduc es un tema semítico-occidental, hipótesis rechazada por Lambert. Cabría distinguir, según Day, entre el conflicto de Baal y Yam por una parte y, por otra, el conflicto de Ba'al/Anat con Leviatan, Yam Arš, Atik y otros, éste último asociado con la creación¹⁴.

En la mitología ugarítica Baal vence a un dios marino rebelde, *Yam* (KTU 1.2), o a *Leviatán*, monstruo de siete cabezas (KTU 1.5.I.1-3, *cfr.* en Sal 74,14 el plural "cabezas"), designado en los textos bíblicos como "la Serpiente huidiza" (*btñ.brh*, *cf.* *nāhāš bāriah* en Job 26,13 e Is 27,1) o "la Serpiente tortuosa" (*btñ. 'qltn*, también en KTU 1.3 III.41, *cfr.* Is 27,1).

En el mito de la "Lucha entre Ba'lu y Yammu" (KTU 1.1-2), se puede leer el siguiente texto (KTU 1.2IV.7-10), en el que Kōtaru anima a Baal a aplastar a su enemigo¹⁵:

Ahora a tu enemigo, *Ba'lu*, ahora a tu enemigo debes
aplastar (tmḥs), ahora debes destruir (*tšmt*) a tu
 adversario,
 (y así) posesionarte de tu reino eterno, de tu dominio
 (*drkt*) por los siglos de los siglos".

Igualmente en el mito de la "Lucha entre Ba'lu y Mōtu" se dice (KTU 1.5.I.1-3)¹⁶:

"Cuando *aplastaste (tmḥs)* a *Lōtanu*, la
 serpiente huidiza,
 acabaste (*tkly*) con la serpiente tortuosa, el
 "Tirano" de siete cabezas"

Un texto del mito de "El palacio de Ba'lu" contiene las siguientes expresiones (KTU 1.3 III 38-46)¹⁷:

"¿No aplasté (*mḥš*) yo al Amado de *Ilu*, *Yammu*, no
 acabé (*kly*) con *Naharu*, el Dios grande?
 Sí, amordacé a *Tannanu* cerré su boca, aplasté (*mḥš*) a
 la Serpiente tortuosa, al Tirano de siete
 cabezas"
 aplasté al Amado de *Ilu*, *Aršū*, aniquilé (*smt*) al Novillo divino,
 'Ataku;

¹⁴ J. Day, *God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge, 1985, p. 13.

¹⁵ G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, 1981, p. 175.

¹⁶ G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán*, p. 213.

¹⁷ G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán*, p. 185.

aplasté a la Perra divina, *Išatu*, acabé con (*kly*) la hija de *Ilu, Dububu*".

Finalmente, el mito de la "Lucha entre Ba'lu y Yammu" reproduce expresiones parecidas en el pasaje de KTU 1.2IV.7-10¹⁸:

"golpeó (*hlm*) en la mollera al Príncipe (*zbl*) *Yammu*, en la frente al Juez *Naharu*,
(y así) se desplomó (*prsh*) *Yammu*, cayó a tierra".

En los textos bíblicos el monstruo primordial, Yam, Rahab, Naḥāš o Tannin, es "aplastado" (*dkh* o *rss*), "roto" (*šbr*), "machacado" (*mhs*)¹⁹, "hendido" (*pr*), "atravesado" (*hl*), "destrozado" (*hsb*), "abatido" (*šhh*), etc. Baste citar algunos textos:

"Tú dominas la soberbia del *mar*..., Tú aplastaste (*dkh*) a *Rahab* como a quien ha sido atravesado (*hl*)" (Sal 89,10-11).

"Con su poder calmó (*rg'*, "hendió", según la versión de Cantera citando a Dohrme) al *mar* (con artículo, *hayyām*), y con su destreza machacó (*mhs*) a *Rahab*.

Con su viento atrapó a *Yam*, y con su mano atravesó (*hl*) la *Serpiente* (*nāhāš*) huidiza" (Job 26,12-13)²⁰.

"¿No eres tú quien destrozó (*hsb*) a *Rahab*, y traspasó (*hl*) a *Tannin*?" (Is. 51,9).

"Dios no cede en su enojo, bajo él fueron abatidos (*šhh*) los secuaces de *Rahab*" (Job 9,13).

"Tú hendiste (*pr*) con tu poder a *Yam*; / rompiste (*šbr*) las cabezas de los *tannînm* sobre las aguas; tú aplastaste (*rss*) las cabezas de *Leviatán*, / se la echaste en pasto (*ntn m'kl*) a las bestias del *Mar* (conjetura *le'amleš yām*)" (Sal 74,13-14).

El verbo utilizado en nuestro texto es *rms*, "pisotear". Este verbo forma paralelo con *drk 'l* en Sal 91,13, en un contexto cargado de resonancias mitológicas: "caminarás (*drk 'l*) sobre chacales y serpientes, pisotearás (*rms*) al

¹⁸ G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán*, p. 176.

¹⁹ Cfr. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of the Canaanite Myth in the Old Testament*, Oriental Publications 35, Cambridge, 1985, p. 14.

²⁰ Cfr. M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, p. 58, nota 3.

león y al dragón (*tannin*). Este paralelismo verbal, *rms // drk 'l*, hace más evidente la connotación mitológica de la expresión contenida en el relato de Jezabel: "Jehú (a caballo) la pisoteó". Tal es la lectura del texto hebreo masorético. Las traducciones y comentarios modernos siguen con rara unanimidad la lectura en plural *wayyirmesūhā*, supuesta por LXX *kai sunepátēsan autēn* y reflejada en las restantes versiones antiguas²¹. La expresión, "pisoteas a Yam (lit. 'marchas sobre Yam') con tus caballos" (*drkt bym swsyk*, Hab 3,15) induce a pensar que la lectura en singular *wayyirmesennāh* (*lectio difficilior*) conserva mejor las resonancias mitológicas del texto que no la lectura en plural *wayyirmesūhā*, la cual "facilita" el texto y trivializa el sentido de lo sucedido. Jehú, posiblemente a caballo y no con sus pies, pisotea a Jezabel, como el dios al monstruo primordial o como más tarde San Jorge al Dragón.

Otros textos reproducen la misma expresión: "(Él solo despliega el cielo), y marcha sobre las espaldas de Yam (*drk 'l bmt ym*)", Job 9,8²²; "(hizo la aurora y las tinieblas), y marcha sobre las espaldas de 'Eres = Tierra (*drk 'l bmt y'rs*)", Amós 4,13; "Yahveh sale de su morada, (desciende y) marcha sobre las espaldas de 'Eres", Miq 1,3. El texto correspondiente de Qumrán (cfr. BHS) añade el artículo, en alusión genérica a "la tierra", perdiendo así la connotación mitológica que tenía el pasaje. Basándose en la expresión de los pasajes anteriores, *drk 'l bmt ym/'rs*, Albright propuso una brillante conjetura para el texto de Hab 3,19: "Sobre las espaldas de Yam me hace marchar". Supone el término *ym* tras *bmwty*, con lo que se rescata una nueva referencia a Yam pisoteado²³.

c. El cadáver de Jezabel descuartizado y sus miembros esparcidos "por la superficie del campo" (*'l pny hśdh*).

De nuevo en *Enuma Eliš* Marduc descuartiza el cuerpo de Tiamat: "Se detuvo entonces el señor para ver el cuerpo muerto, porque iba a desmembrar al monstruo y hacer obras estupendas"²⁴. Vitra es presentado como una serpiente que habita en las montañas y tiene poder para impedir el nacimiento de los ríos. Ha de ser vencido por Indra. Vitra implora entonces ser dividido pero no totalmente aniquilado. Tras ello las aguas pueden brotar y fluir por sus canales naturales (*Rigveda* i, 32)²⁵.

²¹ No deja de ser sorprendente que incluso la versión *The New Jewish Publication Society Translation According to the Traditional Hebrew Text* (Philadelphia-New York, 1988), a pesar de proclamar en el propio título su fidelidad al texto masorético, traduzca en este caso mediante un plural, "and they (the horses) trampled her", en lugar del singular del TM.

²² Cfr. M.H. Pope, *Job*, p. 70.

²³ W.F. Albright, "The Psalm of Habakkuk", *Studies in Old Testament Prophecy*, ed. h.H. Rowley, Edinburgh 1950, 1-18, p. 18. Cfr. la expresión final de otro poema también antiguo, Dt 33,29, "(tus enemigos te adularán), y tú pisarás sus espaldas".

²⁴ "That he might divide the monster and do artful works. He split her like a shellfish into two parts", *Enuma Eliš* Tablilla IV 136-7, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J.B. Pritchard, Princeton 1955, p. 67. Cfr. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, IV. *Las religiones en sus textos*, Madrid, 1980, p. 118.

²⁵ M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, IV, p. 49.

En la mitología egipcia, Seth defiende a Re contra la serpiente Apofis, a la que corta la cabeza y descuartiza, esparciendo luego sus miembros²⁶. Una pintura mural de Tebas de la época de Ramsés IV (ca. 1164-1157) representa a un gato que, armado con un cuchillo alargado, mata a la serpiente Apofis²⁷.

En la mitología cananea Ba'al disemina los miembros de *Môtu* por el campo, como se lee en el mito de la "Lucha entre Ba'lu y Môtu":

"Cogió al divino *Môtu*, con un cuchillo le partió,
con un biello le bielló, en el fuego le quemó,
con piedras de molienda le trituró, *en el campo le
diseminó (bšd tdr'nn)*.

Su carne la comieron (*tikl*), sí, los pájaros, sus trozos
los devoraron (*tkly*) las aves; la carne a carne
fue invitada" (KTU 1.6 II.30-37)²⁸.

En referencia al Faraón egipcio identificado como el monstruo cósmico *Tannin*, el pasaje de Ez 29,5 presenta el siguiente texto: "Te extenderé por el desierto, a ti (*tannin*=Faraón, v. 3) y a los peces de tu Nilo; caerás sobre la superficie del campo, sin que nadie te recoja y te *entierre* (conjetura, *tiqqābēr*, TM *tqbs*); a las bestias del campo y a las aves del cielo te echaré como pasto". En Ez 32,4-5 el Faraón aparece igualmente identificado como el gran dragón (*hattannîm*) que mora en los mares: "te arrojaré por tierra, sobre la superficie del campo te lanzaré, y haré posar sobre ti todas las aves del cielo, y de ti saciaré las bestias todas de la tierra. Expondré tu carne sobre las montañas y llenaré los valles de tu carroña".

d. El cadáver es dado en pasto a fieras y aves.

Los pasajes últimamente citados incluyen el motivo del cadáver sin enterrar, entregado como pasto para las fieras del campo y las aves del cielo. La referencia de Jehú a un oráculo de Elías, "En la heredad de Yizreel comerán los perros la carne de Jezabel", es seguramente un elemento añadido en el relato. Responde en todo caso a una fórmula de maldición muy frecuente especialmente en los libros de los Reyes. El mero hecho de no ser enterrado era ya toda una maldición.

II. TERMINOLOGÍA Y SIMBOLOGÍA RITUAL.

El asesinato de Jezabel es narrado además con términos y símbolos que corresponden a descripciones o narraciones sobre la desacralización de un ídolo. Moisés profana el becerro de oro al modo como Anat procede con Mot: "Luego

²⁶ Wakeman, *God's Battle with the Monster*, p. 15.

²⁷ Cfr. ANEP n° 669, p. 218 y 329 y el texto reproducido en ANET 6s., que comienza con las palabras "The book of knowing the creations of Re and of overthrowing Apophis".

²⁸ Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán*, pp. 227-8.

(Moisés) tomó el becerro que habían hecho, lo quemó en el fuego y lo molió hasta dejarlo hecho polvo, esparciéndolo después en el agua, que hizo beber a los hijos de Israel" (Ex 32,20). Según el texto ya citado del mito de la "Lucha entre Ba'lu y Môtu", Anat "en el fuego lo quemó (*tšrpnn*), con piedras de molienda lo trituró (*tthnn*), en el campo lo diseminó" (KTU 1.6 II.33-34). El orden de términos es el mismo: quemar, triturar, esparcir, y, lo que es más significativo, en ambos casos se reproduce una misma serie de acciones, sin tener en cuenta si las imágenes empleadas son compatibles entre sí²⁹.

a. Profanación de un ídolo, Jezabel, arrojándolo a un lugar impuro y convirtiéndolo en estiércol.

El relato sobre el asesinato de Jezabel forma parte de un ciclo narrativo en el que se encuentra otro relato que hace referencia a una destrucción y profanación de la *massebah* de Ba'al: "Entonces sacaron la *massebah* del templo de Ba'al y la quemaron. Luego destrozaron la *massebah* del Ba'al, demolieron el templo de éste y lo convirtieron en cloacas [que perduran] hasta hoy" (2 Re 10,26-27)³⁰. Se verifica la misma sucesión de acciones: quemar, demoler y, en tercer lugar, convertir el objeto sagrado, en este caso el templo de Ba'al, en un lugar impuro, una cloaca. La impureza y la suciedad son elementos característicos de la figura del monstruo primordial y acompañan a la profanación de un ídolo³¹.

En nuestro relato se dice: "el cadáver de Jezabel será como *estiércol* (*domen*) sobre la superficie del campo" (2 Re 9,37). Con anterioridad, en el v. 33, se lee: "ellos la arrojaron". Una lectura hexaplar añade "al suelo", mientras que una lectura de la *Vetus Latina* especifica "a un lugar de ruinas". El añadido hexaplar *en tō oikopedō* ("al suelo") está conservado únicamente en los manuscritos h i z (que representan posiblemente el texto de la recensión de Hesiquio) así como en la versión sirohexaplar. Por otra parte, dos lecturas marginales de la *Vetus Latina* ofrecen dos traducciones diferentes de aquel término griego³². La primera, *in plano pede*, constituye una traducción literal del griego *oikopedon* ("the site of a house", Liddell-Scott). La segunda, *in ruinoso loco*, "un lugar de ruinas", supone

²⁹ Según Loewenstamm, "the biblical description of the destruction of the Golden Calf constitutes an Israelite development of an early literary pattern that was employed in Canaan to describe the total annihilation of a detested enemy", S.E. Loewenstamm, "The Making and Destruction of the Golden Calf", *Biblica* 48, 1967, pp. 481-490 (485); *cfr.* igualmente, F.C. Fensham, "The Burning of the Golden Calf and Ugarit", *Israel Exploration Journal* 16, 1966, pp. 191-193; O. Hvidberg-Hansen, "Die Vernichtung des Goldenen Kalbes und der Ugaritische Ernteritus. Der rituelle Hintergrund für Exod. 32,20 und andere alttestamentliche Berichte über die Vernichtung von Götterbildern", *Acta Orientalia* 33, 1971, pp. 5-46.

³⁰ Sobre las numerosas variantes, en particular de la *Vetus Latina*, y las dificultades críticas de este pasaje, *cfr.* J. Trebolle, *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9-11*, Valencia 1984, pp. 126-138.

³¹ *Cfr.* M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, 1966.

³² *Cfr.* A. Moreno Hernández, *Las glosas marginales de Vetus Latina en las biblias vulgatas españolas*, Madrid, 1992, p. 132.

que el término *oikópedon* u otro término griego no conservado corresponden al hebreo *horbah*, "ruina", "lugares en ruinas" (cfr. Sal 102,7 (LXX 101); Sal 109,10 (LXX 108); Sir 49,13). El verbo griego aquí utilizado, *kuliō/kulindō* (cfr. la expresión *kulindesthai kata korpon* = "roll, wallow in the dirt", Liddell-Scott), responde bien a la lectura *in ruinoso loco*. Esta lectura ofrece una clave de comprensión del relato. Jezabel es "arrojada" (*šmt*) a un lugar de ruinas (*horbah*). Es de advertir que el término *horbah* es utilizado únicamente en textos de tradición profética como es el caso de nuestro texto. Así pues, estiércol (*domen*) y ruina (*horbah*) constituyen aquí la referencia al último acto de la desacralización de un ídolo.

Jezabel es tratada como el ídolo de una diosa, arrojado a un lugar impuro y convertido él mismo en estiércol e impureza.

b. Los pies y las "palmas de las manos" (*kapōt hayyādāyīm*), únicos restos esparcidos por tierra.

El relato de Jezabel dice que "cuando fueron a enterrarla, no encontraron de ella más que *el cráneo, los pies y las palmas de las manos*". La expresión *kapōt hayyādāyīm*, "las palmas de las manos", sólo se vuelve a encontrar en toda la Biblia en otras dos ocasiones. Una corresponde al relato que narra la desacralización de la imagen del Dios Dagón: "(Los filisteos) cogieron el arca de Yahveh, la metieron en el templo de Dagón y la colocaron junto a Dagón. A la mañana siguiente se levantaron los asdodeos y encontraron a Dagón caído de bruces delante del arca de Yahveh, lo recogieron y lo colocaron en su sitio. A la mañana siguiente se levantaron y encontraron a Dagón caído de bruces ante el arca de Yahveh, con la *cabeza y las palmas de las manos (kapōt hayyādāyīm)* cortadas encima del umbral; sólo le quedaba el tronco" (1 Sam 5,2-4)³³.

La presencia en nuestro relato de la expresión *las palmas de las manos (kapōt hayyādāyīm)* asocia la caída de Jezabel con una verdadera profanación del ídolo: el cadáver de la reina de origen fenicio, Jezabel, es profanado como si de la estatua de una diosa se tratara.

La tercera ocasión en la que se encuentra la expresión *kapōt hayyādāyīm*, "las palmas de las manos", corresponde a un relato sobre una visión de Daniel: "Quedé sin fuerzas, mi euforia se me trocó en abatimiento y me faltaron arrestos. Y oí el rumor de sus palabras, y, al percibirlo, caí de bruces desfallecido, rostro en tierra. Pero he aquí que una mano me tocó y, sacudiéndome, hizo me enderezara sobre mis rodillas y las *palmas de mis manos*" (Dan 10,8-10). La escena representa a Daniel, postrado rostro en tierra y con las manos pegadas al suelo. El contexto es el que corresponde a una acción sagrada, aunque no sea en este caso de profanación sino de veneración. El uso de la expresión *palmas de las manos* en el relato de Jezabel sugiere asociaciones de carácter sagrado, de profanación de un ídolo en este caso.

³³ El Diccionario de F. Brown-S.R. Driver-Ch.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1974, p. 49, advierte que el uso del término *caf*, "palma", unido a *ydm*, "manos", es raro.

c. "Salpicar" la sangre o "asperger" con sangre (*nzh*).

La sangre de Jezabel "salpicó (asperjando) la muralla y los caballos" (2 Re 9,33). La traducción "asperjar", en lugar de "salpicar", expresaría mejor las asociaciones que el uso del verbo *nzh* comporta. Este verbo es utilizado exclusivamente en contextos de culto: Ex 29,12; Lev 4,6.17; 5,9; 6,20; 8,11,30; 14,7; 16.14.15.19.27; Num 8,7; 19,18s. El uso a primera vista profano de *nzh* en Lev 6,20, *yizzeḥ middāmāh*, se refiere en realidad a la sangre del sacrificio expiatorio, que, si salpicaba las vestiduras de los sacerdotes, debía ser lavada en lugar sagrado: "Todo lo que tocare la carne de aquél quedará santificado, y si salpicare de su sangre sobre una vestidura, lavarás en lugar santo aquello sobre que hubiere salpicado". La advertencia de que se lave la sangre en lugar santo contrasta con la referencia al lugar impuro en el que se comete la profanación o en el que se convierte lo profanado (*supra*).

Es muy significativo el último pasaje en el que aparece el término *nzh*, Is 63,3. La sangre, "jugo rojo", salpica la vestidura del héroe victorioso, que ha pisoteado a los enemigos:

"¿Quién es ese (*mi zeh*) que viene de Edom, rojos los vestidos, de Bosra, ese (*zeh*) vestido de gala que avanza lleno de fuerza?

- Yo, que sentencio con justicia y soy poderoso para salvar.
- ¿Por qué están rojos tus vestidos y la túnica, como quien pisa en el lagar?
- Yo sólo he pisado (*drk*) el lagar y de otros pueblos nadie me ayudaba.

Los *pisé* (*drk*) con cólera, los *pisoteé* (*rms*) con furor: su sangre *salpicó* mis vestidos y me manché toda la ropa.

Porque es el día en que pienso vengarme (*nqm*), el año del rescate ha llegado.

Miraba sin encontrar un ayudante, consternado al no haber quien me apoyara; pero mi brazo me dio la victoria, mi furor fue mi apoyo;

pisoteé a los pueblos con mi cólera, los destrucé en mi ira, e hice bajar a la tierra su sangre (jugo rojo)" (Is 63,1-6).

El héroe que pisa al enemigo, cuya sangre salpica su vestidura, es aquí seguramente el mismo Yahveh. Las expresiones repetidas *pisar* (*rms*) y *salpicar* (*nzh*) son las mismas que se encuentran en el relato de Jezabel, cuya sangre salpica las patas de los caballos o los pies de Jehú. Así pues, el relato de la muerte de Jezabel no podía dejar de suscitar en los oyentes o lectores de la época connotaciones que dan a la escena un carácter mitológico, ritual y simbólico, más allá de la pura referencia histórica.

Cabe fijarse, finalmente, en la expresión "¿Quién es ese... ese...?" (*mi zeh...zeh...*), con la que se acoge al héroe que regresa del combate (Is 63,1). Es la misma pregunta con la que se recibe a Yahveh tras la batalla: "¿Quién es ese (*mi zeh*) Rey de la gloria? - Yahveh, fuerte y poderoso; Yahveh, poderoso en la batalla" (Sal 24,6.10). Esta expresión en contexto de guerra y de victoria se encuentra también en Jer 46,7; 49,19 (= 50,44) (cfr. Jer 30,20). Otra pregunta característica de un contexto de guerra es la que hace Jehú dirigiéndose a Jezabel y a los presentes: "¿Quién está conmigo?" (*mi 'itti*) (2 Re 10,32, cfr. Num 14,9; Jos 14,12; Jue 1,19; 2 Re 6,16). El relato de Jezabel concluye con la constatación puesta en boca de Jehú: "nadie podrá decir: 'Esa es *Je-zabel*' (*zō't 'Izābel*)". El demostrativo "esa" tiene en este y en otros muchos casos un sentido despectivo. El tono de la respuesta de Jehú contrasta con la pregunta amenazante anterior. Por otra parte, el nombre "Jezabel" en su vocalización masorética es una doble parodia. El nombre original *'Izebūl*, "¿Dónde está el Príncipe?", se trastocó primeramente en *'I-zebūl*, "No existe (ya) el Príncipe (= Ba'al)" y luego se transformó en *'Izebel*, "No existe (ya) el 'Príncipe' = 'Basura' (*zebel*)". Por otra parte, la utilización de los términos *zebel - zebul* ("basura") y *domen* (cadáver no sepultado) sugiere una relación entre ambos e incide sobre el motivo del lugar impuro y del estiércol, característico de toda ceremonia de profanación y desacralización³⁴.

Este trabajo ha mostrado cómo Jezabel, mujer fatal e influyente reina extranjera acusada de propagar en Israel el culto de Baal, es asesinada como si de la serpiente primordial o del ídolo de una Ashera se tratara. Un estudio de otros términos y símbolos (espada, carro, arco, lluvia, etc.) utilizados en los relatos de Elías y Eliseo (1 Rey 17 - 2 Re 13) contribuiría a completar esta lectura fenomenológica, que trata de poner de relieve la historización de lo mítico o la mitologización de lo histórico en estos relatos, que oponen a la ideología regia de la dinastía omrida un contramodelo israelita y yahvista, propugnado por grupos proféticos que tratan de atribuir a Yahveh y a sí mismos, como intermediarios de Yahveh, las características de la ideología regia.

³⁴ Cfr. J. Gray, *I and II Kings*, p. 551. Entre la bibliografía que no he podido utilizar para este trabajo figuran las obras siguientes, que pueden tener observaciones importantes con relación al tema aquí debatido: P.R. Ackroyd, "Goddesses, Women and Jezebel", *Images of Women in Antiquity*, eds. A. Cameron and A. Kurht, Detroit 1983, pp. 245-259; A. Brenner, *The Isrealite Woman*, Sheffield, 1985.