

PROFETISMO Y MAGIA EN EL ANTIGUO ISRAEL

Natalio Fernández Marcos
C.S.I.C., Madrid

1. Poderosas palabras

Ningún tema, pero menos aún el de profetismo y magia en el Israel bíblico, puede abordarse hoy de forma inocente, como si no nos precediera un caudal de publicaciones y presupuestos que han condicionado la interpretación durante generaciones. Sociólogos como Max Weber o filósofos de la religión como André Neher han visto en el profetismo un fenómeno constitutivo del pueblo de Israel⁽¹⁾. Y en cuanto instancia ética el profetismo tal vez represente la mayor aportación del legado judío a nuestra cultura occidental. Por otra parte, de las casi cien páginas que incluye el artículo sobre la magia en la conocida enciclopedia de la religión de Hastings, sólo se dedican seis a Israel y todas se refieren a los judíos de la Edad Media y Moderna. Nada por supuesto que empañe la imagen del Israel antiguo y bíblico⁽²⁾.

Obviamente como punto de partida se tomaban a la letra las denuncias proféticas contra profetas y magos tal como aparecen, por ejemplo, en Ez 13, 17-23, o el pasaje de Dt 18, 9-14 donde se condenan las distintas formas de magia y adivinación: “Cuando hayas entrado en el país que Yahveh, tu Dios, te otorga, no aprenderás a imitar las abominaciones de aquellas naciones. No ha de hallarse en ti quien haga pasar a su hijo o su hija por el fuego, quien practique la adivinación, agorero por las nubes, adivino, mago, quien obre encantamiento, consultor de espectros u oráculos, o evocador de muertos; pues constituye una abominación para Yahveh el hombre que hace tales cosas, y por causa de estas abominaciones, Yahveh, tu Dios, arroja a esas naciones de delante de ti. Has de ser perfecto con relación a Yahveh, tu Dios. Pues esas naciones que tú vas a expulsar escuchan a agoreros y adivinos, mientras que a ti no te consiente cosa parecida Yahveh, tu Dios”⁽³⁾. Frente a estas prácticas de las naciones del entorno se propone al pueblo de Israel un profeta como

¹ “Il offre à la pensée hébraïque une dimension propre, un univers bien à elle. De la tradition de cette pensée se réclament uniformément tous les Hébreux”, dirá A. Neher, *L'essence du prophétisme*, 13.

² J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VIII, Edimburgo: T.& T. Clark 1930.

³ La lista de prácticas mágicas y sus nombres en hebreo merece un estudio propio en el marco del Antiguo Oriente Próximo. No menor interés tiene la actualización e interpretación que de ellas hacen los traductores de la Biblia al griego (los Setenta) y al latín (Vulgata). La Septuaginta menciona las siguientes prácticas mágicas en su traducción: περικαθάρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἢ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρὶ, μαντευόμενος μαντεῖαν, κληδονίζομενος καὶ οἰωνίζομενος, φαρμακός, ἐπάδων ἐπαιδιήν, ἐγγαστρίμυθος καὶ τερατοσκόπος καὶ ἐπερωτῶν τοὺς

Moisés al que deben escuchar: “Un profeta de en medio de ti, de tus hermanos, como yo, te suscitará Yahveh, tu Dios; a él debéis escuchar” (Dt 18, 15).

Se olvidaba al interpretar estos textos que el Antiguo Testamento ha estado sometido a sucesivas redacciones y ediciones y en concreto a la edición deuteronomista que afectó a los Profetas Anteriores y Posteriores, redactada bajo la urgencia más tardía de la unidad de culto y el monoteísmo. Con este nuevo prisma se enfocaban las situaciones anteriores. Pero al principio no fue así. A pesar de las advertencias del Deuteronomio Israel adoptó las prácticas mágicas de las otras naciones y las hizo parte integrante de sus costumbres y creencias. Afortunadamente la Biblia es una reserva de biodiversidad cultural, toda una biblioteca del Antiguo Oriente Próximo en el sentido borgiano, donde se conservan restos de esas culturas que es preciso detectar y descifrar. Hoy haremos un breve recorrido por videntes que bendicen o maldicen con eficacia, visitaremos la sede de una nigromante, asistiremos a las danzas orgiásticas de los profetas extáticos, nos quedaremos mudos ante las gestas maravillosas de los profetas taumaturgos. Y ahí nos detendremos sin asomarnos apenas a los profetas clásicos y literarios, los más conocidos, que emergen a partir del s. VIII, si no es para sorprendernos ante el lenguaje corporal de los gestos proféticos. De esta forma habremos completado un circuito hermenéutico que va desde el conjuro y la palabra mágica hasta la magia de la palabra.

Un par de precisiones metodológicas. De tiempos inmemoriales el hombre ha buscado canales de comunicación con la divinidad. Hubo una época en la que diversos historiadores de las religiones (L. Lévy Brühl, J. G. Frazer, W. Robertson Smith o B. Malinowski) asociaban la magia a un estadio de mentalidad primitiva de la humanidad, que andando el tiempo se purificaría evolucionando hacia la religión. Pero recientes estudios antropológicos han minado este esquema simplista. Magia y religión, definámoslas como queramos, coexisten en todas las culturas. Es más, se puede decir que hoy se han desdibujado todavía más las fronteras y no resulta fácil discernir dónde empieza una y dónde acaba la otra. Cuando escuchamos que el viernes, 3 de marzo de 2000, más de 250.000 personas han hecho cola ante el Cristo de Medinaceli de Madrid porque, según se cree, besando los pies de la imagen se obtiene el deseo que se solicita, ¿es magia o es religión?

También se ha llamado religión a lo que practicaba el grupo social dominante, y magia a lo que se desviaba de estas normas, pasando por alto la falta de perspectiva.

νεκρούς (“purificar por completo al hijo o la hija, adivinar una adivinación, hacer un presagio, adivinar por los chillidos o vuelo de las aves, ser mago, recitar un encantamiento, ser ventríloco, ser observador de prodigios, consultar a los muertos”). Por su parte la Vulgata enumera al traducir las siguientes prácticas: “qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia. atque auguria, ne sit maleficus, ne incantator, ne pythones consulat, ne divinos et quaerat a mortuis veritatem”.

Por ejemplo, en la religión y culto israelitas se aceptan el efod (vestidura del Sumo Sacerdote) y las suertes sagradas (*Urim* y *Tummim*) como medios de adivinación y se rechazan otros mecanismos porque los usan pueblos extranjeros. Ya Tácito desde su perspectiva de la religión oficial romana calificó al cristianismo de superstición⁽⁴⁾. Y siguiendo esa misma pauta especialistas del Antiguo Testamento han considerado hasta hace poco, y algunos siguen considerando todavía, que el profetismo de Mari, Ugarit, Fenicia, Uruk, Asiria y Egipto eran magia pero el profetismo bíblico se distinguía por una relación distinta con la divinidad que lo convertía en religión. Pero tampoco esta afirmación es del todo exacta. Estos pueblos del Antiguo Oriente Próximo no creen en el poder automático de las palabras ni pretenden coaccionar a sus dioses, antes bien les suplican e intentan prevenir sus influjos maléficos contrarrestando los efectos de sus conjuros. Como observa certeramente Ricks (p. 143), “where religion ends and magic begins on the religion-magic continuum depends upon the stance of the person speaking or writing, since it is not possible to divide religion and magic on the basis of any objective set of criteria”⁽⁵⁾.

En otro tiempo incluso se llegó a creer en el poder inmanente de la palabra profética, es decir, curiosamente prevalecía una concepción mágica de la palabra en el Antiguo Testamento. No faltaban textos que parecían confirmarlo y a los que se recurría una y otra vez como el de Isaías 55, 10-11: “Pues así como la lluvia y la nieve descienden del cielo y allá no vuelven, sino que abrevan la tierra y la fecundan y la hacen germinar, de suerte que otorgan sementera al sembrador y pan al que come, tal será mi palabra, que salga de mi boca: no volverá a mí de vacío, sin que haya realizado lo que yo deseaba y llevado a efecto feliz aquello para que la envié”; o Jeremías 23,29: “¿No es mi palabra como el fuego -oráculo de Yahveh- y cual martillo que desmenuza la roca?” y Oseas 6, 5: “Por eso los he golpeado fuerte por medio de los profetas, los maté con las palabras de mi boca”⁽⁶⁾.

Podría parecer con razón que las palabras proféticas son poderosas, están cargadas de fuerza y actúan mecánicamente, son efectivas y peligrosas, a modo de pro-

⁴ *Annales* XV,44:3: “Repressaque in praesens extitabilis superstitio rursus erumpebat non modo per Judaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque”. Para una bibliografía y comentario de este debatido pasaje cf. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* II, Jerusalén 1980, 88-93.

En general *superstitio* es el término con el que los escritores y legisladores paganos describen al judaísmo y cristianismo. A partir de Constantino los escritores y legisladores cristianos comenzarán a designar a su vez la religión pagana y judía como *superstitio*.

⁵ Ver asimismo Kuemmerlin-McLean, p. 470: “An important trend in this synthesis has been the decreasing tendency to distinguish sharply between magic and religion. Instead, more recent models either emphasize the close interrelationship between magic and religion or see them as operating on a continuum”.

⁶ Texto que algunos traductores consideran demasiado fuerte y proponen leer *hoda'ti* = ‘lo enseñé’ en lugar del *harag'tim* = ‘los maté’ del manuscrito.

yectiles o misiles que alcanzan su objetivo. Y que esas expresiones son algo más que una simple metáfora poética al modo de las ἔπεα πτερόεντα (*Iliada* I, 201 y *passim*), “las aladas palabras que escapan del cerco de los dientes” de los poemas homéricos. Las maldiciones y bendiciones, se pensaba, poseían vida propia y funcionaban con una especie de poder innato. De ahí que no se pudieran revocar. Isaac no puede revocar la bendición que ha impartido a Jacob, aunque éste la haya conseguido con una trampa, y deja a su primogénito Esaú sin bendición (Gén 27, 33.37). El vidente Balaán ha bendecido a los israelitas acampados en las llanuras de Moab y no puede revocar su bendición (Núm 23,20). Se pensaba (Hempel) que tanto Israel como los pueblos del Antiguo Oriente Próximo compartían una particular visión de la lengua y de cómo las palabras se relacionaban con las cosas. Seducidos por el sentido de la palabra hebrea *dabar* que puede significar a la vez ‘palabra’ y ‘cosa’, pensaban que las palabras tenían poder creativo por sí mismas para conjurar las cosas, una concepción lo más próxima a la magia. Dios llama a las cosas por su nombre en el relato de la creación (Gén 1) y éstas vienen a la existencia; cada ser vivo lleva el nombre que Adán les pone (Gén 2,19). Y se contrastaba esta visión enriquecedora con la de nuestras culturas modernas en las que las palabras se habían empobrecido hasta el punto de no ver en ellas más que signos convencionales⁷.

Fue Thiselton quien a principios de los setenta denunció dicha concepción de la lengua precisamente desde los presupuestos de la moderna lingüística. Ya F. de Saussure en su *Curso de lingüística general* (1916) proclamó que dicha concepción de la lengua no sólo está lejos de ser más rica sino que es sencillamente falsa. Demostrada la arbitrariedad del signo lingüístico, la relación entre las palabras y las cosas no es natural (φσει) sino que descansa en convenciones sociales y de uso.

La concepción mágica de la palabra profética que ha estado vigente hasta hace muy poco en los estudios de la Biblia hebrea descansa en un equívoco sobre el carácter polisémico de las palabras. Los sentidos de ‘palabra’ y ‘asunto’ del hebreo *dabar* son alternativos y determinados por el contexto, pero no es que el hablante emplee los dos a la vez e indistintamente. Asimismo se han aplicado a las palabras en general características que proceden de palabras pronunciadas por un dios, un rey o un profeta. En estos casos, como en las bendiciones y maldiciones, se está haciendo uso del lenguaje performativo, es decir, se pronuncian dentro de un procedimiento convencional aceptado en el que tienen un determinado efecto convencional, pero no comparable al efecto automático, físico, de causa-efecto. Más que al poder mecánico propio de la magia se asemejan al poder de las palabras de un

⁷ Para algunos pensadores del Renacimiento como M. Ficino, Pico de la Mirandola, J. Reuchlin y otros, este poder natural de las palabras se limitaba al hebreo, considerado como lengua santa, arquetipo de todas las lenguas, lengua de Dios y del paraíso, en la que los nombres correspondían a las cosas.

moderno juez o jurado para enviar a un reo a prisión o ponerlo en libertad. No es una concepción particular de la lengua lo que determina el poder de las palabras sino la autoridad del dios o profeta que las pronuncia, o especiales fórmulas que emiten determinados personajes sobre la base de procedimientos aceptados convencionalmente.

Pero como veremos al final de este ensayo la tensión entre la arbitrariedad del signo y la energía creadora del signo lingüístico no ha desaparecido. La filosofía del lenguaje de M. Heidegger recupera cierta potencialidad mágica para la lengua que llama a las cosas a la existencia en el momento de nombrarlas (Greene 269-272). No en vano se está volviendo a hablar de la necesidad de un nuevo encantamiento del mundo sobre todo en la expresión artística y en el lenguaje poético.

Pero, una vez esbozadas estas mínimas precisiones metodológicas, volvamos al tema que nos ocupa de la mano de algunos ejemplos concretos.

2. Un vidente extranjero profeta de Yahveh

Dos asnos famosos han pasado al acervo de nuestra cultura hasta el punto que no es raro encontrarlos asociados y hasta confundidos en el lenguaje de la calle y de las tertulias radiofónicas: el asno de Buridán⁽⁸⁾ y la burra de Balaán. Es ésta la única leyenda de toda la Biblia que describe a un animal dotado momentáneamente de la capacidad del habla si exceptuamos la serpiente del paraíso (Gén 3,1-3), motivo que volverá a aparecer en los Hechos apócrifos de los apóstoles (Matthews y Adamik). El relato es importante no sólo por presentar un animal parlante sino también por intentar transmitirnos una habilidad innata por parte de los animales para percibir lo divino. Pero esto no deja de ser una anécdota en el pasaje de Balaán que aparece en el libro de los Números 22-24.

Los israelitas en su éxodo de Egipto camino de la tierra prometida acampan en las llanuras de Moab, junto al Jordán, cerca de Jericó. Balaq, rey de Moab, está aterrado porque ha visto la derrota que Israel ha propinado a los amorreos y envía una embajada con generosas recompensas hasta Balaán, hijo de Beor, un vidente (*hozeh*) mesopotámico que reside en Petor, en la orilla derecha del Éufrates⁽⁹⁾. Quiere que Balaán maldiga al pueblo israelita porque es más poderoso y sólo así podrá derrotarlo. Los embajadores pernoctan junto a Balaán, quien recibirá la respuesta de Yahveh en sueños durante la noche en lo que parece un rito de *incubatio*. Pero Elohim se le aparece y le dice que no ha de volver con los hombres de Balaq ni mal-

⁸ Llamado así por el científico francés del s. XIV a quien se le atribuye el sofisma de que un asno igualmente urgido por el hambre y la sed, si se le coloca entre un manojo de heno y un cubo de agua moriría de sed o hambre por falta de motivación que le inclinara a decidirse por el heno o por el agua.

⁹ Otra tradición (Núm 31:9-16) hace de él un madianita, lo que explicaría más fácilmente su relación con Yahveh.

decir al pueblo de Israel porque este pueblo está bendito. Volvió Balaq a enviar emisarios mas ilustres con la misma petición a Balaán. Pero éste insiste en que por todo el oro del mundo no puede transgredir la orden de Yahveh. Con todo, espera de nuevo la consulta de Yahveh en sueños durante la noche. Según el redactor Elohista, Yahveh le permite ir con ellos pero hacer sólo lo que Él le dijere; según el redactor Yahvista, se pone en camino sin expreso consentimiento de Yahveh. Y entonces ocurre el episodio de la burra. El Angel de Yahveh se planta en medio del camino sin que Balaán lo vea. Éste, irritado, descarga su furia sobre la burra moliéndola a palos con su bastón. Entonces el animal abre su boca y se inicia el diálogo maravilloso con su dueño: “¿Qué te he hecho para que me apalees por tercera vez?”.

El resultado es que Yahveh le permite acompañar a los hombres de Balaq pero sólo pronunciar lo que Yahveh le indique. Después de los primeros intercambios entre Balaq y Balaán ambos se dirigen a Qiryat-Husot (‘la ciudad de las ratas’). Balaq degolló allí vacas y ovejas (22,40) antes de consultar el oráculo conforme al ritual mesopotámico y a la mañana tomó a Balaán y lo hizo subir al monte Baal desde donde se divisaba parte del pueblo de Israel. Balaq construyó siete altares y ofreció en sacrificio siete novillos y siete carneros mientras Balaán se retiró a la búsqueda del encuentro con Yahveh. Y Yahveh pone en su boca el primer oráculo: “Desde Siria me hace venir Balaq, el rey de Moab, desde los montes de Oriente, –¡Ven, maldíceme a Jacob! ¡Ven, fulmina a Israel!– ¿Cómo voy a maldecir a quien *’El* no ha maldecido? Y ¿cómo voy a execrar a quien no execró Yahveh?” (23, 7-8).

Balaq, contrariado, lo llevó a otro lugar, a S^edeh Sofim (‘el campo de los vigías’), desde donde se divisaba parte del pueblo para que lo maldijera. Pero mientras hace un nuevo sacrificio sobre siete altares Yahveh sale al encuentro de Balaán y le hace proferir otro oráculo de bendición en vez de execración: “He recibido una bendición y no puedo dejar de bendecir” (23,20).

Balaq vuelve a irritarse y le ruega que, ya que no puede maldecirlos, al menos no los bendiga. Balaán replica que sólo puede hacer lo que diga Yahveh. Por tercera vez lo lleva a otro lugar, a la cima del Peor por ver si desde allí los puede maldecir después del sacrificio ritual. Pero Balaán vio a Israel acampado por tribus, le invadió el espíritu de Elohim y profirió su tercer oráculo de bendición: “¿Qué bellas son tus tiendas, oh Jacob; tus pabellones, oh Israel...; Benditos quienes te bendigan, y quienes te maldigan, malditos sean!” (24,5.9).

Balaq encendido de cólera y palmoteando en señal de protesta lo despacha sin paga alguna porque le llamó para que maldijera a sus enemigos y los ha bendecido tres veces. Antes de regresar a su pueblo Balaán pronuncia un cuarto oráculo enigmático: “Lo veo, más no ahora; lo divisó, pero no de inmediato: Avanza la constelación de Jacob y sube el cetro de Israel. Triturará la frente de Moab y el cráneo de los hijos de Set (los moabitas)” (24,17).

He elegido la historia de este vidente extranjero porque es el primer profeta bíblico que ha encontrado un refrendo espectacular en los hallazgos arqueológicos. En 1967 se encontró en Sukkot (la actual Tell Deir 'Alla) de Jordania una inscripción aramea fragmentaria que contiene un "Escrito de Bileam, hijo de Beor, el vidente de los dioses (*ḥazeh 'ilahin*)"¹⁰, de ca. 700 aEC. Este personaje tiene una visión durante la noche y recibe una revelación enigmática de un grupo de divinidades (*šdyn*) reunidos en asamblea (Hackett 25-30). Por este hallazgo casual sabemos que los autores del Antiguo Testamento, y en concreto el autor del libro de los Números, echaron mano de tradiciones que ya existían. Balaán era un vidente extranjero, tal vez de origen mesopotámico, capaz de proferir maldiciones eficaces. Balaq, rey de Moab, busca a Balaán como profeta de Yahveh y le ofrece dinero para que maldiga a Israel.

Varios son los componentes mágicos de estas actuaciones conocidas por el ritual mesopotámico: la búsqueda del lugar apropiado para proferir el oráculo, el rito de la *incubatio*, los sacrificios preparatorios, la condición de que ha de divisarse al menos parte del pueblo al que se maldice. El relato, tal como aparece en Números 22-24, está reconducido, transformado y hasta convertido en una sátira antiprofética (Marcus), una parodia didáctica por la que se aprende a distinguir lo que es un verdadero profeta insobornable (Moberly).

Las enseñanzas que el autor del libro pretende inculcar al insertar este oráculo extranjero son: la futilidad de las prácticas adivinatorias contra Israel; el contraste entre el concepto de profecía de los otros pueblos representados por Balaq y el de Israel que el autor del libro presenta a través de la figura de Balaán. El redactor ha convertido a éste vidente extranjero, de Mesopotamia, y ahora atestigüado por las inscripciones de Deir 'Allah, en un ejemplo andante y contrastado de lo que ha de ser el verdadero profeta de Israel, un instrumento de Yahveh que sólo pronuncia lo que él quiere que diga.

Los elementos mágicos afloran aquí y allá, pero la bendición de Balaán, como más tarde la palabra de los profetas literarios, se encuentra en una relación quebrada o dialéctica con la magia: surte su efecto no por su fuerza inmanente como quería Balaq sino por ser palabra de Yahveh (Fohrer). Y ya se enuncia tímidamente un tema que recorrerá los principales momentos del profetismo clásico: el del enfrentamiento entre la figura del profeta, instrumento de Yahveh, y el poder real. Balaq queda frustrado porque no ha sido capaz de sobornar a Balaán a pesar de sus halagos y la promesa de pingües recompensas.

¹⁰ Compárese con Núm 24, 15-16: "Oráculo de Bileam, hijo de Beor... oráculo... de quien ve las visiones de Šad-day".

3. Saúl y la nigromante

En I Samuel 28 nos transmite la Biblia otro relato en el que se percibe la distancia entre la normativa deuteronomista enunciada en diversos pasajes de la Ley y la práctica de la vida diaria. La redacción deuteronomista del pasaje procede de mediados del primer milenio aEC (Schmidt). Adviértase la fina ironía del autor cuando dice al comienzo del capítulo que Saúl, el primer rey de Israel, había hecho desaparecer del país a los nigromantes y adivinos (*'obot* y *yide 'onim*, v. 3). Pero Saúl, que se encuentra acampado en Gilboa, ve el ejército de los filisteos acampado en Sunem y le entra pánico. Así que el contexto es de consulta oracular previa a la batalla como era práctica común en la antigüedad y en concreto en el Antiguo Oriente Próximo. El relato muestra la familiaridad del autor con la nigromancia mesopotámica para predecir el desenlace de una guerra o el destino de la casa real. Saúl consultó primero a Yahveh que no le contestó ni por sueños, ni por los *Urim*, ni por los profetas (v. 6). Entonces busca el conocimiento del futuro a través de una nigromante en la aldea de Endor. Saúl se disfraza para que no lo reconozca, como se disfrazará la mujer de Jeroboán cuando va a consultar al profeta Ajjiah de Silo (I Reyes 14), y se llega hasta la mujer nigromante (*ba 'alat 'ob*) por la noche para que le adivine el porvenir evocando a los muertos. La mujer que es consciente de la prohibición real teme que se trate de una trampa urdida para matarla. Saúl la tranquiliza y pide que le evoque a Samuel. Cuando la nigromante ve aparecer el espectro de Samuel reconoce al rey Saúl y se siente engañada. Pero Saúl la calma e insiste en que le describa lo que ve. Y ella contestó: “dioses veo (*'elohim ra'iti*) que suben de lo hondo de la tierra” (v. 13)⁽¹¹⁾. Y a la pregunta de Saúl sobre su aspecto responde: “el de un anciano⁽¹²⁾ que sube envuelto en su manto” (v. 14). Entonces compren-

¹¹ Traducido literalmente por la Septuaginta: θεοὺς εἶδον ἐγὼ ἀναβαίνοντος ἐκ τῆς γῆς, y por la Vulgata: “deos vidi ascendentes de terra”. Los traductores a lenguas modernas suelen traducir aquí *'elohim* (= ‘dios’ y uno de los nombres principales del dios de Israel) por espectro o espíritu del difunto. En esta designación ven una prueba de la divinización de los difuntos, cf. C. Grotanelli, “Mensajes de los infiernos en la Biblia Hebrea: La nigromante de En-dor”, en P. Xella (ed.), *Arqueología del Infierno. El más allá en el mundo antiguo Próximo Oriental y Clásico*, Sabadell: AUSA 1991, 161-175, pp. 165 y 167. Sin embargo, a la luz de las culturas mesopotámicas, de Siria y de Palestina, donde no se da la identificación de los muertos con los dioses, tienen razón las versiones antiguas en traducir aquí *'elohim* por “dioses”. Y se refieren, como opina Schmidt (pp. 126-127), a las divinidades etónicas que asisten al rito de la evocación de los difuntos. Sólo en un segundo momento, al preguntar por el aspecto en el verso 14, se refiere la descripción a la figura de Samuel.

¹² Los Setenta traducen *zaqen* = ‘anciano’ por ἄνδρα ὀρθιον = ‘varón derecho’, obviamente traducción interpretativa que intenta poner de relieve la autoridad de Samuel, el conjurado, pues como explica el Midrás (Van Beuken, p. 9) si los muertos son gente corriente levantan primero los pies, es decir, sus figuras aparecen invertidas; pero si son reyes levantan primero la cara, es decir, aparecen en posición normal. Ὀρθιος, ‘derecho’, es también un epíteto de Asclepio. Dios creó al hombre ἐν εἰκόνι διαφόρων ὀρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν según el traductor Símmaco a Génesis 1.27. Sobre las tradiciones subyacentes a esta exégesis cf. A. Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch*, Manchester, University 1991, 6-7.

de Saúl que se trata de Samuel, se prosterna ante él y comienza el diálogo en el que le anuncia que tanto él como su ejército caerán en poder de los filisteos y que el reino pasará a manos de David por no haber escuchado la voz de Yahveh. Es lo que se narra como ocurrido en el cap. 31,4.8: el suicidio de Saúl y las muertes de sus tres hijos en el monte Gilboa.

Saúl había ayunado antes de la consulta a la nigromante (28,20) como preparación para recibir el oráculo. Pese a la prohibición del Deuteronomio el rey se sirve de la nigromancia para conocer el futuro. Esta página está incorporada a la Biblia canónica y referida al primer rey de Israel. La nigromante de Endor sirve de médium y el espíritu de Samuel le comunica a Saúl la repulsa por parte de Yahveh, el desenlace de la batalla y de su propia vida, y prepara la narración de la subida al trono de David. La práctica de la nigromancia, como otras muchas prácticas de carácter mágico comunes a los pueblos del Antiguo Oriente Próximo, Asiria y Babilonia, Siria y Palestina, coexistieron en Israel con el yahvismo en el período monárquico (cf. 2 Re 21,6 e Is 8,19) y sobrevivieron a pesar de convertirse más tarde en el blanco de las denuncias proféticas.

4. Profetas extáticos

Junto al vidente solitario o la nigromante con poderes para evocar a los difuntos topamos también en la Biblia con grupos de profetas extáticos entre los siglos XI y IX, un fenómeno bien conocido por las literaturas de los otros pueblos circundantes. Aparte de los profetas extáticos de Baal en Fenicia/Ugarit, el término *muhhû/muh-hutu* que deriva de una raíz acadia que significa 'entrar en éxtasis' es el título profético más común en los archivos reales de Mari (en el Éufrates Medio). El éxtasis, asociado con divinidades como Nergal, Itur-Mer y sobre todo Dagan puede incluir la autolesión, o incisiones sangrientas en el cuerpo. El libro primero de los Reyes 18,18-46 incluye un testimonio singular de este profetismo de Baal en Fenicia. Aparece en el relato de confrontación o juicio de Dios del profeta Elías con los profetas de Baal, cuyo culto estaba muy arraigado en el Monte Carmelo. En esta sátira mordaz contra el baalismo se describen algunos de los ritos que practicaban: "Entonces gritaron más fuerte, y se hicieron cortaduras, según su costumbre, con cuchillos y punzones, hasta chorrear sangre por todo el cuerpo. Pasado el mediodía, entraron en trance, y así estuvieron hasta la hora de la ofrenda. Pero no se oía una voz, ni una palabra, ni una respuesta" (1 Reyes 18,28-29). Es el profetismo fenicio o cananeo con ritos de mutilación sangrienta⁽¹³⁾.

¹³ El profetismo de Mari incluye tanto a hombres como a mujeres.

Pero en varias ocasiones se mencionan también en Israel estas agrupaciones o cofradías de profetas (*nebi'im*) que caminan desnudos y entran en trance colectivo al son de la música, danza y otros movimientos rítmicos violentos a la manera de los modernos derviches. El término *nabi'* no es de origen hebreo y parece estar emparentado con el acadio *nabitu* y el título *nabu* (¿adivino?) atestiguado ahora en Mari, mientras que el concepto *nabi'um* se encuentra ya en las tablillas de Ebla (Siria) en el tercer milenio aEC¹⁴.

Estos profetas extáticos itinerantes o agrupados en torno a lugares de culto son asaltados o invadidos por el espíritu de Yahveh. Cuando Saúl es ungido rey, Samuel le encarga que vaya a Gibat Elohim donde se halla la guarnición filisteá. Allí “te toparás con un grupo de profetas que baja del cerro en danza frenética detrás de una banda de arpas y cítaras, panderos y flautas. Te invadirá (*šlh* = “estar en forma, conseguir, ser eficaz”)¹⁵ el espíritu de Yahveh, te convertirás en otro hombre y te mezclarás en su danza” (1 Sam 10,5-6). Así ocurrió y Saúl se puso a profetizar con ellos; de ahí salió el proverbio “¡Hasta Saúl anda con los profetas!”.

En otra ocasión Saúl envía unos emisarios para prender a David en Nayot de Ramat. Éstos se encuentran con una cofradía de profetas en trance presididos por Samuel. El espíritu de Elohim se apoderó de los emisarios y ellos también entraron en trance. Saúl despachó otras dos embajadas que también entraron en trance. Por fin decide ir él mismo y también se apoderó de él el espíritu de Elohim, entró en trance y caminó así hasta que llegó a Nayot de Ramah. Se quitó la ropa como el resto de los profetas y estuvo en trance delante de Samuel, tirado por tierra, desnudo, todo aquel día y toda la noche (1 Sam 19, 18-24).

En la primera mitad del s. IX aEC Josafat rey de Judá y Ajab rey de Israel deciden aliarse y llevar la guerra contra los sirios en Ramot de Galaad. Pero antes, como es preceptivo, consultan a Yahveh por medio de los profetas. El rey de Israel reunió a los profetas, en número de unos cuatrocientos hombres. La consulta resulta favorable a la campaña pero Josafat pregunta si no hay todavía algún profeta de Yahveh a quien consultar. El rey de Israel responde que queda Miqueas, hijo de Yimlah a quien odia porque nunca le profetiza cosas buenas sino malas. Pese a ello deciden llamarlo y mientras éste llega se describen las acciones de estos grupos de profetas: “El rey de Israel y Josafat de Judá estaban sentados en sus tronos, con sus vestiduras reales, en una era, junto a la puerta de Samaria, mientras todos los profetas gesticulaban ante ellos. Sedecías, hijo de Cananá, se hizo unos cuernos de hierro

¹⁴ Cf. Schmitt 482 y Koch 505. El verbo empleado en hebreo en estos casos *nb'* no significa necesariamente “proferir oráculos” sino que en *hitpael* quiere decir “caer en trance, ser presa de frenesí, gesticular”, cf. L. Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Madrid, Trotta 1994.

¹⁵ O ‘te pondrá en forma’, ‘te hará fuerte’, cf. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* by L. Koehler y W. Baumgartner, Leiden, Brill 1999.

y decía: Así dice Yahveh: Con éstos acornearás a los sirios hasta acabar con ellos” (1 Re 22,10-11). Y todos los profetas gesticulaban por el estilo. Pero cuando llega Miqueas le advierte que Yahveh ha puesto oráculos falsos en todos sus profetas porque ha decretado su ruina. Ajab le da una bofetada y lo mete en prisión, pero su oráculo se cumple y Ajab muere en la batalla contra los sirios (1 Re 22,35-38).

Naturalmente que estos grupos extáticos de profetas, invadidos o asaltados por el espíritu de Elohim, nos evocan concepciones sobre la enfermedad en la Antigüedad clásica en las que ésta se concebía como una acometida de un espíritu o un demon; o concepciones de la inspiración poética en las que al poeta se le representa como poseído por una fuerza divina⁽¹⁶⁾.

5. Profetas taumaturgos

El ciclo de Elías y Eliseo (1 Reyes 17-19 y 2 Reyes 1-2; 4-8 y 13,14-25) nos transmite una serie de portentos llevados a cabo por estos dos profetas que han contribuido, al igual que las gestas del Éxodo y las hazañas realizadas por medio de Moisés en el desierto, a configurar la historia e identidad del pueblo de Israel. Baste señalar cómo han quedado impresas en la memoria colectiva del pueblo y descritas en un autor del s. II aEC., Ben Sira. En su elogio de los antepasados los dedica nada menos que quince versos (Sir 48,1-15)⁽¹⁷⁾. Sea lo que fuere del fondo histórico de estas leyendas, lo importante de estos personajes es que son profetas de hechos o acciones, no profetas oraculares. Realizan portentos, gestas maravillosos, no profieren oráculos ni transmiten mensajes divinos. Concretamente Eliseo no tiene mensaje ni sus acciones están guiadas por normativas éticas o morales. Elías hace degollar a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal (1 Reyes 18,40), hace bajar fuego del cielo que devora dos veces consecutivas al capitán y los cincuenta soldados enviados por Ocozías (2 Reyes 1,10.12). Eliseo maldice a unos chiquillos que se burlan de su calvicie y a cuarenta y dos de ellos los despedazan dos osas (2 Reyes 2,24). En lugar de combatir el baalismo, despertar la conciencia del rey o dar imperativos éticos al rey o al pueblo, Eliseo es un profeta itinerante que recorre el país haciendo milagros (Bergen). Según estas narraciones antiguas Elías controla la sequía y la

¹⁶ Cf L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid: Guadarrama 1969, pp. 262-270 y ———, *Los antiguos y la “inspiración” poética*, Madrid: Guadarrama 1967, 96-103.

Para la profecía en la historia cf. Neher, 198-212 y en especial p. 204 para los rasgos comunes de este profetismo colectivo y extático con el de otros pueblos vecinos como Frigia, Fenicia o Grecia.

¹⁷ vv. 4-5: “¿Qué terrible eras, Elías!, ¿quién se te compara en gloria? Tú resucitaste un muerto sacándolo del Hades por voluntad del Altísimo” y vv. 12-14: “Elías fue arrebatado en el torbellino, y Eliseo recibió dos tercios de su espíritu. En vida hizo múltiples milagros y prodigios con sólo decirlo; en vida no temió a ninguno, nadie pudo sujetar su espíritu; no hubo milagro que lo excediera: bajo él revivió la carne; en vida hizo portentos y en muerte obras asombrosas”.

lluvia, hace bajar fuego del cielo (1 Re 18,38 y 2 Re 1,10), multiplica la harina y el aceite, resucita un muerto⁽¹⁸⁾.

En estos relatos de hazañas proféticas los elementos mágicos abundan: Elías divide las aguas del Jordán tras golpearlas con su manto doblado (2 Reyes 2,8); cuando Elías es arrebatado en un carro de fuego hacia el cielo le transmite a Eliseo el espíritu profético rasgando su manto en dos pedazos (2 Reyes 2,12-13). Eliseo sana un manantial arrojando una escudilla de sal (2,21). Cuando subía a Betel unos chiquillos se reían de él llamándole calvo. Se quedó mirándolos, los maldijo en nombre de Yahveh e inmediatamente sus palabras surten efecto: dos osas salieron del bosque y despedazaron a cuarenta y dos de ellos (2,23-24). Eliseo, al igual que su maestro, multiplica el aceite de las vasijas de una mujer esposa de uno de los discípulos de los profetas (2 Re 4,1)⁽¹⁹⁾; promete un hijo a la sunamita y al cabo de un año ésta lo obtiene. Muere el niño de calenturas y el hombre de Dios (*'iš ha'elohim*, otro de los nombres frecuentes para estos profetas) lo resucita al contacto con su cuerpo (magia simpática)⁽²⁰⁾. Previamente había enviado por delante a su siervo Guejazí con el encargo de poner su bastón sobre el rostro del niño, pero no consigue reanimarlo (2 Reyes 4,31). El bastón es otro de los instrumentos más empleados en la magia. Baste recordar el cayado de Moisés convertido en serpiente y el de los magos egipcios en Éxodo 7,17-25.

A diferencia de Elías, el profeta solitario, Eliseo está en estrecha relación con los discípulos de los profetas, una especie de comunidad o grupo en el que Eliseo participa activamente. El lugar donde habitan se les ha quedado pequeño y quieren hacer una nueva vivienda junto al Jordán. Cuando estaban cortando madera y derribando un árbol a uno de ellos se le cayó el hierro del hacha en el río. Ante el apuro del discípulo porque el hacha era prestada Eliseo cortó un palo lo arrojó al agua y sacó el hierro a flote (2 Re 6,1-7). Antes de morir ejecuta una acción simbólica basada en antiguas prácticas mágicas para transmitir al rey de Israel su fuerza: pone sus manos sobre las manos del rey y le ordena disparar el arco hacia oriente a través de la ventana a la vez que pronuncia el conjuro: “Saeta de victoria de Yahveh, saeta de victoria contra Siria; pues batirás a los sirios en Afeq hasta exterminarlos”. Después le ordena herir la tierra con las flechas. El rey disparó tres veces y se detuvo. Entonces

¹⁸ Curiosamente, entre las diversas tradiciones que compiten por recuperar el núcleo del Jesús histórico a partir de las fuentes antiguas destaca como un elemento clave de la tradición su imagen de profeta escatológico, obrador de milagros a la manera de Elías y Eliseo. Moisés nunca resucitó a un muerto pero estos dos profetas sí (Meier). Sobre la imagen de Jesús como mago en la tradición judía cf. R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres 1903, 54-56.

¹⁹ Los *benê 'elohim* o “hijos de los profetas”, especie de hermandades o cofradías que seguían al líder en sus desplazamientos.

²⁰ Cf. N. Fernández Marcos, “La reanimación del hijo de la Sunamita en el texto antioqueno”, en G. Dorival y O. Munnich (eds.), *Selon les Septante. Hommage à Marguerite Harl*, Paris, Cerf 1995, 119-129.

el hombre de Dios se enojó contra él y exclamó: “si hubieras disparado cinco o seis veces, hubieras batido a los sirios hasta exterminarlos; pero ahora, sólo tres veces los derrotarás” (2 Reyes 13, 15-19). El rito mágico no puede ser más explícito. Se trata de anticipar y controlar con la acción mágica lo que ha de ocurrir en el futuro. El disparo de las flechas, los golpes en la tierra, son una premonición y anticipo de la victoria.

Por fin el relato que culmina el ciclo de Eliseo quiere confirmar que el poder de Eliseo sigue actuando aún después de muerto. En efecto, una vez fallecido y sepultado Eliseo, las guerrillas de Moab hacían incursiones por el país de Israel todos los años. Mientras estaban enterrando a un muerto divisaron los israelitas a una de estas bandas, echaron el cadáver en la tumba de Eliseo, y se marcharon. Y al contacto del cadáver con los huesos de Eliseo el muerto revivió y se puso en pie (2 Reyes 13, 20-21).

6. El lenguaje corporal de los gestos proféticos

Veámos antes cómo un grupo de profetas se encontraba ejerciendo de profetas, es decir, gesticulando. Uno de ellos, Sedecías, se había fabricado unos cuernos de hierro e iba diciendo “con éstos acornearás a los sirios hasta acabar con ellos” (1 Reyes 22,11). Y se infiere que acompañaba sus palabras con la acción de acornear. Es lo que se ha llamado una acción simbólica o gesto profético, actos que practican los profetas literarios con relativa frecuencia (Fohrer 1967, 248-252). Yahveh le ordena a Isaías caminar descalzo y desnudo durante tres años como señal de que los egipcios y etíopes marcharán así, con las vergüenzas al aire, deportados por el rey de Asiria (Is 20, 3-4). El hecho profético choca, provoca, llama la atención, porque transgrede la norma de comportamiento razonable del hombre en sociedad. A Jeremías le ordena Yahveh que compre una vasija de barro, salga al Valle de Ben-Hinnom y la haga añicos en presencia de los hombres de Jerusalén mientras les dice: “Así destrozaré a este pueblo y esta ciudad como se hace añicos un cacharro de loza, y no se puede recomponer” (Jer 19,1-2.10-11). En otra ocasión le ordena fabricarse un yugo y colocárselo sobre el cuello para hacer ver a las naciones circundantes y al propio Sedecías, rey de Judá, que todos van a ser vasallos de Nabucodonosor, rey de Babilonia (Jer 27,2.6.12). A Ezequiel le ordena hacerse un hatillo de emigrante en pleno día y marchar a otro lugar abriendo un boquete en el muro a la vista de todos mientras dice a la gente: “Soy una señal para vosotros”. Lo que yo he hecho lo tendrán que hacer ellos: irán al destierro (Ez 12,3-4.7.11).

La acción simbólica consiste en la imitación anticipada de lo que va a ocurrir con un doble propósito: o bien acelerarla por magia simpática o bien intentar evitarla de forma apotropaica o provocando un cambio de conducta en las personas implicadas.

La interpretación de estas acciones simbólicas ha oscilado entre dos extremos bien definidos. Hay quienes las han asociado con la magia como gestos que crean el

futuro por medio de un acto de imitación anticipatoria (Fohrer 1968). Otros especialistas más recientes las consideran una especie de teatro callejero o mimo que acompaña al oráculo profético, una especie de representación que encaja mejor dentro de la retórica y los recursos comunicativos de la lengua que en el campo de la magia: “The prophetic acts belong to the history of teaching aids and provocative street theater rather than to the phenomenology of magic” (Lang 305). Lang insiste en que la categoría de la magia sólo se aplica a unos pocos gestos proféticos y, en consecuencia, no se debería emplear como paradigma para construir y explicar el simbolismo profético en su conjunto. El profeta está más cerca del improvisado actor de teatro callejero, muy creativo, que del mago. Estas acciones pertenecerían al nivel de comunicación no verbal que es más universal que la verbal, porque el gesto no depende de la diversidad lingüística, y caerían de lleno dentro de la pragmática de la lengua que se interesa por los fenómenos de efecto y contra-efecto que acompañan a todo acto de comunicación (Amsler).

Sin embargo estudios recientes sobre la profecía que tienen en cuenta otros métodos procedentes del campo de la sociología y antropología se niegan a que la discusión se polarice en torno a estas dos alternativas. Dichos estudios no aceptan la separación tradicional entre magia y religión, antes bien admiten que religión es la forma de culto socialmente reconocida mientras que magia es lo que realizan los grupos socialmente marginados. Incluso hay autores que ponen la magia al mismo nivel que la religión y que la ciencia, siendo todas ellas medios por los que los humanos intentan controlar la realidad. Es más, hoy en día no falta quien propugna una vuelta a un re-encantamiento de nuestro entorno para recuperar aspectos positivos de la antigua visión del cosmos y superar la brecha insalvable entre sujeto y objeto de nuestra moderna visión del mundo (Lang 252). Por otra parte, modernos estudios sobre los aspectos performativos⁽²¹⁾, ilocutorios⁽²²⁾ y perlocutorios⁽²³⁾ del lenguaje han demostrado que la eficacia de las palabras no depende de asociaciones automáticas con el mundo de la magia sino de que sean pronunciadas por la persona apropiada y en el contexto apropiado (J. L. Austin, J. Searle, J. Habermas). Es decir, la eficacia de las palabras se debe a las convenciones de la sociedad en la que se pronuncian y acogen (Hutton 254). Si las acciones proféticas (tanto oráculo como dramatización del mismo) se entienden como una forma de conjuro tienen a la vez una

²¹ Se llama así a los verbos cuya enunciación misma realiza la acción que expresan y que describen una determinada acción del hablante como “digo, prometo, juro”. Al pronunciar la oración se realiza la acción de decir, prometer, jurar etc.

²² Todo acto verbal que realiza o tiende a realizar la acción denominada. Se distinguen los verbos performativos como “ordenar” y los verbos de actitud como “jurar”.

²³ Funciones del lenguaje que no están directamente inscritas en el enunciado sino que dependen por completo de la situación del que habla, como “agradar”, “asustar” etc.

función ilocutoria y perlocutoria. Su propósito es por un lado iniciar una realidad, llamarla a la existencia, hacer que algo ocurra, generar una nueva circunstancia. Pero por otro lado parte de esa nueva circunstancia es la respuesta que se suscita de parte de la audiencia, los “sentimientos” que se generan. De forma que el poder de los oráculos proféticos no reside en las palabras mismas sino en la constelación de convenciones sociales que las sustentan y les atribuyen dicho poder. Esa red de convenciones sociales adscribe poder a las palabras apropiadas, pronunciadas en contextos apropiados por las personas apropiadas (Hutton 256).

Tanto en Israel como en el Antiguo Oriente Próximo se entendía que estos oráculos eran pronunciados por fuerzas personales poderosas, ya fueran divinidades, démones o espíritus de los muertos. Por consiguiente, ni el modelo de la magia ni el del teatro callejero explican adecuadamente las realidades sociales que subyacen al fenómeno profético. Los oráculos proféticos y las acciones proféticas tienen poder en virtud de las convenciones sociales que contextualizan y sustentan dicho poder.

Como prueba de que el marco de las acciones simbólicas de los profetas se ha desplazado del campo de la magia al de la retórica y teoría de la comunicación no verbal baste mencionar la reciente monografía de Friebel (1999)⁽²⁴⁾. El uso de estos gestos no procedía de la naturaleza inherentemente eficaz de este tipo de acciones sino de la capacidad de estos comportamientos (gestos) no verbales para comunicar gráficamente mensajes cuyo contenido querían resaltar. Lo hicieron con un propósito comunicativo y retórico y se comprenden mejor desde la teoría de la comunicación y de la retórica que desde la magia (Friebel 466). Con ello cerraríamos el círculo iniciado al comienzo de este ensayo con una frase que de alguna manera refleja y condensa el contenido del mismo: hemos recorrido el itinerario hermenéutico que va desde la palabra mágica a la magia de la palabra en el antiguo Israel.

²⁴ Titulada precisamente *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication*.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMIK T. (1996), "The baptized lion in the Acts of Paul", en *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, J. N. Bremmer (ed.), Kampen: Pharos, 60-74.
- ANDRÉ G. (1982), "Ecstatic Prophecy in the Old Testament", en N. G. Holm (ed.) *Religious Ecstasy*, Estocolmo, 1870-1200.
- AMSLER S. (1980), "Les prophètes et la communication par les actes", en R. Albertz, H.-P. Müller, H. Wolff y W. Zimmerli (eds.), *Werden und Wirken des Alten Testament. Festschrift Claus Westermann*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 194-201.
- AUSTIN J. L. (1975), *How to Do Things with Words*, 2ª edición, Oxford: Clarendon Press.
- BERGEN W. J. (1999), *Elisha and the End of Prophetism*. JSOTS 286, Sheffield: Academic Press.
- BEUKEN W. A. VAN (1978), "I Samuel 28: The Prophet as a 'Hammer of Witches'", *JSOT* 6, 3-17.
- FOHRER G. (1967), "Prophetie und Magie", en G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*. BZAW 99, Berlin: Töpelmann, 242-264.
- (1968), *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, 2a. edición. ATANT 25, Zürich: Zwingli Verlag.
- FRIEBEL K. G. (1999), *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication*. JSOTS 283, Sheffield: Academic Press.
- FRYE N. (1996), *Poderosas palabras. La Biblia y nuestras metáforas*, Barcelona: Muchnik Editores.
- GREENE THOMAS M. (1997), "Language, Signs and Magic", en P. Schäfer and H. G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic*. Numen Suppl. 75, Leiden: Brill, 255-272.
- HABERMAS J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 2ª edición.
- HAYWARD C. T. R. (1999), "Balaam's prophecies as interpreted by Philo and the Aramaic Targums of the Pentateuch", en P. J. Harland & R. Hayward (eds.), *New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium: Essays in honour of Anthony Gelston*. VTS 77, Leiden: Brill, 19-36.
- HEINTZ F. (1997), *Simon "Le Magicien": Actes 8,5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité*, Paris: Gabalda.
- HEMPEL J. (1925), "Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischen Parallelen", *ZDMG* 4, 20-110.
- HUFFMON H. B. (1992), "Prophecy: Ancient Near Eastern Prophecy". *ABD* V, 477-482.

- HUTTON RODNEY R. (1995), "Magic or Street-Theater? The Power of the Prophetic Word", *ZAW* 107, 247-260.
- KARPPH. (1954), "Bileam". *RAC* 2, 366-273.
- KOCH S. K. (1998), "Propheten/Prophetie". *TRE* 27, 479-499.
- KUEMMERLIN-MCLEAN J. K. (1992), "Magic"(OT). *ABD* 4, 468.471.
- LANG B. (1986), "Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy", en J. Lust (ed.) *Ezekiel and his Book*. *BETL* 74, Lovaina: University Press, 297-616.
- LUST J (1974), "On Wizards and Prophets", en *Studies on Prophecy*. *VTS* 26, Leiden: Brill, 133-142.
- MARCUS D. (1995), *From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible*. *Brown Judaic Studies* 301, Atlanta: Scholars Press.
- MATTHEWS C. R. (1999), "Articulate Animals: A Multivalent Motif in the Apocryphal Acts of the Apostles", en F. Bovon, A. G. Brock and C. R. Matthews (eds.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Cambridge MA, 205-233.
- MEIER JOHN P. (1999), "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain", *Bib* 80, 459-487.
- MOBERLY R. W. L. (1999), "On Learning to be a true Prophet: The Story of Balaam and his Ass", en *New Heaven & New Earth*, 1-17.
- NASRALLAH L. S. (1999), "'She Became What the Words Signified': The Greek Acts of Andrew's Construction of the Reader-Disciple", en *The Apocryphal Acts of the Apostles*, 233-259.
- NEHER A. (1955), *L'essence du prophetisme*, Paris: PUF.
- RICKS S. D. (1995), "The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and the New Testament", en M. Meyer y P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden: Brill, 131-143.
- RÖSEL M. (1999), "Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt", *Bib* 80, 506-524.
- SCHÄFER P. (1997), "Magic and Religion in Ancient Judaism", en P. Schäfer and H. G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic*. *Numen Suppl.* 75, Leiden: Brill, 19-43.
- SMELIK K. A. D. (1977), "The Witch of Endor. I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A.D.", *VC* 33, 160-178.
- SCHMIDT B. B. (1995), "The 'Witch' of En-Dor, 1 Sam 28, and Ancient Near Eastern Necromancy", en *Ancient Magic and Ritual Power*, 111-129.
- SCHMITT J. J. (1992), "Prophecy: Preexilic Hebrew Prophecy". *ABD* V, 482-489.
- SCULT A. M. (1979), "Rhetoric and Magic: A Comparison of Two Types of Religious Action", en R. Brown and M. Steinmann (eds.), *Rhetoric* 78, Minneapolis: Univer-

- sity of Minnesota, Center for Advanced Studies in Language, Style and Literary Theory, 320-338.
- SEARLE J. (1980), *Actos de habla*, Madrid: Cátedra.
- THISELTON A. C. (1974), "The Supposed Power of Words in the Biblical Writings", *JTS* 25, 283-299.
- TOLONI G. (1999), *Alle origini della profezia d'Israele. I profeti non scrittori*, Milán: San Paolo.
- TRACHTENBERG J. (1974), *Jewish Magic and Superstition*, Nueva York: Atheneum.
- TROPPEL J. (1989), *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*. AOAT 223, Kevelaer & Neukirchen-Vluyn.
- VERSNEL H. (1991), "Some reflections on the relationship magic-religion", *Numen* 38, 177-197.
- WEBER M. (1923), *Das antike Judentum*, Tubinga: J. C. B. Mohr.
- WEVERS J. W. (1999), "The Balaam Narrative According to the Septuagint", en *Lectures et Relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*. BETL 144, J.-M. Auwers et A. Wénin (eds.), Lovaina: University Press, 133-144.
- WIDENGREN G. (1948), *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, Upsala/Leipzig.