

CB
89

André Wénin

Samuel, juez y profeta

Lectura narrativa



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1996

D

e Samuel muchas veces sólo se conocen su nacimiento, tan deseado por de su madre, Ana la estéril, y su llamada nocturna por Dios en Siló, cuando era todavía un niño. Pero eso es únicamente el comienzo de una vida muy rica en acontecimientos. Samuel es el último de los jueces y el primero de los profetas; entra en la historia bíblica por haber sido el que la orientó durante más de cuatro siglos, mediante el establecimiento de la monarquía. Él dio la unción real, aunque clandestinamente, a los dos primeros reyes, Saúl y David. Ante el poder real naciente, él representa la autoridad de Dios y su Palabra. Samuel es el héroe de una historia agitada, narrada de manera admirable.

La originalidad de este Cuaderno reside en su método de lectura: el análisis narrativo (o narratología). Según este método, no se trata ni mucho menos de intentar hallar los acontecimientos históricos a partir de las diversas tradiciones que dieron origen a estos textos tan elaborados. Al contrario, el lector se sitúa de antemano ante el texto final como obra literaria, con la coherencia narrativa y teológica que le dieron sus últimos redactores. Este tipo de lectura supone, evidentemente, una observación atenta del propio texto, el descubrimiento de sus articulaciones y simetrías. Es lo que podría llamarse un estudio estructural. Pero se necesita, además, un estudio de las relaciones entre los diversos personajes, para seguir, como en cualquier novela, sus transformaciones sucesivas, que constituyen la trama misma del relato.

André WÉNIN, biblista, enseña en Bruselas y en Louvain-la-Neuve; tiene gran experiencia en análisis narrativo; por otra parte, ha publicado su tesis sobre el personaje de Samuel. Sus cualidades pedagógicas hacen que sea muy accesible la lectura de este Cuaderno. Hará descubrir el personaje de Samuel a muchos lectores; y estamos seguros de que les comunicará también el gusto por esta lectura narrativa y los medios para abordar de este modo otros relatos de la Biblia.

Philippe GRUSON

INTRODUCCIÓN

Leer la historia bíblica de Samuel

Samuel es, en la Biblia, un personaje muy denso y significativo. ¿Acaso no están en el origen de la realeza y del profetismo, esas dos instituciones fundamentales del pueblo de la alianza? Dejando de lado a Moisés, que es un caso muy especial, se le presenta como el primer profeta. Por lo demás, todos recuerdan la escena de su vocación como «hombre de la palabra». Pero el relato, después de hablar largo y tendido sobre las circunstancias de su nacimiento y de su infancia, pasa luego a hacer de él un servidor del santuario, un juez, un intercesor, un vidente, un mediador y un hacedor de reyes. Samuel se presenta entonces como un ser excepcional entre las figuras que pueblan las páginas del Primer Testamento.

UNA NUEVA APROXIMACIÓN: LA NARRATOLOGÍA

Los comentaristas del primer libro de Samuel se complacen en subrayar el carácter sumamente heterogéneo, y a veces contradictorio, de los textos que tienen que ver con nuestro personaje. Proviene de numerosas fuentes distintas que han sido objeto por

lo menos de dos redacciones sucesivas (lo cual subraya hasta qué punto marcó este personaje a las siguientes generaciones). Por eso, la historia de la composición de los capítulos relativos a Samuel sigue siendo aún una cuestión seriamente discutida por los especialistas (véase el recuadro p. 11). Las páginas siguientes no pretenden rehacer esta historia del texto para intentar llegar al Samuel histórico y procurar reconstruir el trabajo multiforme de las generaciones sucesivas que contribuyeron a forjar su figura actual. Se trata, más bien, de *leer el relato final buscando la coherencia de conjunto del personaje y de los diversos episodios que describen su itinerario*.

Esta coherencia no resulta sencilla. El texto lleva las cicatrices de su larga historia bajo la forma de repeticiones, de discordancias y hasta de contradicciones. Bastarán unos ejemplos. Dos oráculos del Señor condenan a los sacerdotes infieles de Siló (1 Sm 2,27-36 y 3,11-14). Igualmente, tres relatos, divergentes entre sí, narran cómo Saúl se convirtió en rey (9,1-10,16; 10,17-25 y 10,26-11,15). También, en dos ocasiones, el mismo Saúl sufre un trance profético (10,10-12 y 19,23-24). Junto con las discordancias, encontramos, por ejemplo, un largo paréntesis en la historia de Samuel: las aventuras del arca, de

las que podemos preguntarnos por qué interrumpen un relato que apenas ha comenzado (cap 4 a 6) Hablando de contradicciones, la más clara es la del capítulo 9 En las páginas anteriores, Samuel ocupa un lugar central en Israel: gracias a él se ha superado el peligro filisteo y él es a quien se dirigen los ancianos del pueblo para obtener un rey (cap 7–8) Pero en el capítulo 9, curiosamente, vuelve a aparecer Samuel con los rasgos de un simple vidente de aldea. Estas dificultades han hecho decir a un comentarista reciente que las tensiones internas del relato impiden una lectura seguida de la historia de Samuel ¿Pero no será posible ver las cosas de otro modo? ¿No habrá una manera sensata de leer el texto actual de un relato bíblico como el primer libro de Samuel?

Es lo que propone un nuevo método exegético, la «narratología», llamada también «análisis narrativo» Las abundantes anomalías que chocan en el relato constituyen para este método otros tantos enigmas que desafían a la inteligencia del lector Manifiestan que el sentido no está dado de antemano, sino que hay que construirlo en el acto de la lectura Estos puntos de interrogación, estas lagunas, estas incoherencias se aprecian entonces como signos que el narrador ¹ hace al lector, para provocarle a una lectura activa en la que ha de comprometerse Le toca al lector responder a las cuestiones que plantea la narración, ya que sin su respuesta el texto quedaría inacabado y su unidad y coherencia permanecerían ocultas Esto no significa, sin embargo,

¹ El hecho de que haya una historia implica que alguien tiene que contarla Tal es el concepto que designa la palabra «narrador» (o «autor implícito») Por tanto, es un personaje ficticio que suele estar en el trasfondo de un relato que no existiría sin él y que lo cuenta sin intervenir directamente en la acción No hay que confundirlo con el «autor real» (o los «autores reales», en el caso de 1 Sm) estos son personajes históricos que contribuyeron a formar el relato, desde las primeras creaciones orales hasta la redacción final

que el lector pueda dejarse llevar por la arbitrariedad de su criterio puramente subjetivo Porque si el narrador plantea preguntas, ofrece igualmente de vez en cuando algunos elementos de respuesta, que es preciso encontrar antes de utilizarlos como claves de lectura Todo este trabajo representa la aportación indispensable del lector, y la narratología detalla sus reglas.

UNAS NOCIONES SOBRE EL MÉTODO

En efecto, un texto literario corresponde siempre a unos elementos convencionales propios de una época y de una cultura. En este sentido, los relatos bíblicos nos resultan extraños, aunque cierta familiaridad con los textos puede ir atenuando poco a poco esta extrañeza Se comprende entonces la necesidad de un método riguroso, aunque el carácter inductivo del análisis literario implique una cierta dosis de empirismo y aunque el empleo de una técnica concreta no dispense al lector del compromiso que le exige el texto

Para estudiar una historia como la de Samuel se necesitan dos pasos previos. El primero es un estudio estructural o retórico que intenta poner en evidencia la estructura literaria del conjunto narrativo y de sus diversas partes ². Poniendo al desnudo el cuadro donde se desarrolla el relato, se hacen destacar las articulaciones internas capaces de guiar la interpretación. A partir de los indicios que aparecen en la «superficie» del texto —inclusiones, palabras-clave y palabras-gancho, rupturas en la sintaxis, paralelismos—

² A Vanhoye ha presentado e ilustrado este método en el Cuaderno bíblico nº 19, titulado *El mensaje de la Carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella 1994

mos y otras simetrías— se puede descubrir la organización literaria. Pero tampoco hay que olvidar las posibles conexiones en el plano narrativo —relaciones entre los actores, técnica del relato, diálogos en eco, etc.—, para poner en paralelismo las escenas que pueden iluminarse mutuamente.

El segundo paso consiste en estudiar el personaje de Samuel con la ayuda de técnicas que tienen que ver con la narratología, propiamente dicha. Se trata de observar cómo actúa el personaje respecto a los demás actores. Para ello se analizará con precisión el juego de actores, las transformaciones que sufren o que provocan. Se examinará el contenido y la función de los discursos y de los diálogos, concediendo una especial atención a los diversos puntos de vista que se expresan. Se estudiarán los elementos de descripción directa o indirecta del personaje, la terminología y los títulos utilizados para describirlo o cualificar su acción, así como las comparaciones con otros personajes literarios, bíblicos la mayor parte de las veces, comparaciones a las que recurre finalmente el narrador para subrayar de forma discreta tales o cuales rasgos de su héroe.

Ante las anomalías que perturban la narración, pueden resultar útiles algunos principios. Así, si se

encuentra ante una repetición, en vez de postular dos fuentes distintas, el lector pensará en distinguir los puntos de vista del narrador de la historia y de los diferentes actores; intentará comprender la función de esa repetición, el efecto que producen en ella las variantes (por muy ligeras que sean), etc. Si observa una contradicción, el lector recordará que un relato puede situarse en diversos niveles. Así, cuando se perturba la lógica de la trama narrativa, se preguntará si esto no adquiere un sentido en un nivel inter-textual, es decir, si el narrador no remitirá quizás a otro episodio del mismo relato e incluso a otro relato bíblico, que podría iluminarlo; a no ser que el juego de la aparente incoherencia no tenga importancia en el nivel de la relación entre el narrador y el lector.

Como se ve, este método intenta pegarse lo más posible al texto, para permitir que él mismo brinde sus claves de interpretación. Así pues, su actuación encierra forzosamente un aspecto pragmático que revela su origen anglosajón. Porque de lo que se trata, en definitiva, es de hacer que hable el relato, recrearlo de alguna manera para que aparezca su coherencia de fondo. Por eso el estudio va siguiendo el relato paso a paso, sin olvidar en absoluto las escenas en que no interviene Samuel.

Las grandes articulaciones del relato

Antes de leer el relato en busca de Samuel, se impone un primer contacto con el conjunto del material narrativo. Una buena manera de hacerlo es poner en él un poco de orden para estructurarlo.

El primer libro de Samuel tiene tres grandes partes. La *primera* (capítulos 1 a 7) narra el ascenso del joven Samuel: eclipsado algún tiempo por la pre-

ferencia de los israelitas por el arca de la alianza, se impone en una victoria aplastante contra los filisteos. Samuel se convierte entonces en juez, gobernando a Israel «todos los días de su vida». Se plantea luego el problema de la realeza, que ocupa la *segunda* parte. Al principio, la nueva institución política parece complicarle las cosas a Samuel (cap.

8), que acaba, sin embargo, ratificándola e integrándola solemnemente en la alianza (cap. 12). Entre tanto, con la ayuda del profeta, el Señor pone un rey aceptado por el pueblo, Saúl (capítulos 9 a 11). El resto del libro forma la *tercera* parte, dedicada a narrar el reinado trágico de este rey. Rechazado desde sus primeras intervenciones militares (capítulos 13 y 15), Saúl emprende bajo muy negros auspicios una carrera que terminará con una derrota vergonzosa y un suicidio miserable (cap. 31). En esta tercera parte, la más larga, se narran las calamidades de Saúl, inexorablemente sustituido por David, al que intenta desesperadamente, pero en vano, apartar del trono.

CONTENIDO Y ESTRUCTURA DE LA PRIMERA PARTE (Cap. 1-7)

El libro de Samuel comienza con una serie de relatos bien hilvanados que van desde la concepción del héroe hasta su actividad de juez en Israel. La amarga esterilidad de Ana alcanza un feliz resultado con el nacimiento de Samuel (1,1-20). Sin embargo, éste ha sido consagrado al Señor con un voto que Ana tiene que cumplir. Por eso, lleva a su hijo al santuario de Siló (1,21-2,11a). Pero incluso antes de que su aventura termine con la victoria definitiva sobre la esterilidad (2,19-21), se abre una nueva crisis: en Siló, el pequeño Samuel se ve enfrentado con unos sacerdotes decadentes, ante los que resultan inútiles las blandas protestas de un padre caprichoso, Elí (2,11b-18.21b-16). Esta obstinación en el mal exige una condena. El oráculo que la fulmina termina sin embargo con la promesa de un sustituto fiel (2,27-36), promesa que parece cumplirse cuando el Señor llama a Samuel para confirmarle la decisión ante la que se resigna Elí (3,1-18). Una vez acreditado Samuel como profeta (3,19-21), el antiguo poder no tie-

ne más remedio que desaparecer, en conformidad con los oráculos divinos.

Desaparece realmente (4,11-22), pero en medio de una catástrofe de toda la nación, cuyo anuncio ya había recibido Samuel: es que Israel había creído que podía doblegar a Dios a sus caprichos (4,1-10). Apenas termina una crisis, surge otra en el horizonte. Esta vez se trata de una doble crisis: por un lado, la derrota militar del pueblo; por otro, la captura del arca por los filisteos. Se trata de signos evidentes. El relato prosigue con el segundo problema de esta crisis: el arca demuestra su poder de manera prodigiosa, tanto entre los vencedores filisteos (5,1-6,13), como entre sus adoradores israelitas (6,14-7,1). Cuando Israel suspire ante el Señor y, siguiendo las palabras de Samuel, renuncie a su idolatría, entonces sonará finalmente la hora de su revancha sobre el enemigo. La súplica del profeta y la victoria del Señor dan una solución a la crisis (7,2-14). Vienen entonces los años serenos durante los cuales Samuel «juzga» a Israel: tal es el objeto del sumario final (7,15-17).

Así pues, esta primera parte del libro está compuesta de dos conjuntos articulados entre sí por el destino trágico de la familia de Elí, el sacerdote de Siló, y por la ascensión de Samuel. El *primer conjunto* (cap. 1-3) tiene como teatro el santuario de Siló y como objeto las historias, entrelazadas en parte, de dos familias: la de Samuel y la de los sacerdotes, cuya decadencia hace destacar más los méritos del joven héroe. Una inclusión entre 1,3 y 3,20-21 enmarca el cuadro (el Señor, en Siló) y la oposición principal del relato: los dos hijos de Elí, sacerdotes del Señor por un lado; Samuel, profeta a quien el Señor se revela con su palabra, por otro. El *segundo conjunto* (cap. 4-7) ensancha la perspectiva: todo Israel se ve ahora implicado directamente en una campaña militar lanzada por Samuel contra los filisteos. Según el relato del libro de los Jueces, se sabe que éstos oprimían a Israel desde los tiempos de Sansón, cuya ca-

rera se saldó con un fracaso Samuel lanza entonces un combate de liberación (4,1)³, que no concluye hasta la victoria de Israel y el regreso de la paz (7,12-14). Una vez más, el nombre del lugar decisivo se menciona en una inclusión es Eben-ha-Ezer, la «Piedra del Socorro»

CONTENIDO Y ESTRUCTURA DE LA SEGUNDA PARTE (Cap. 8-12)

Al final de la primera parte se recuerda en un sumario la actividad del último juez, Samuel (7,15-17). Al comienzo de la tercera, una fórmula consagrada anuncia el comienzo de un reinado (13,1). Entre las dos, se narra, pues, la transición del régimen de los Jueces al de los Reyes. Todo comienza con los hijos de Samuel que, como los de Elí, no siguen las huellas de su padre. Por eso, los ancianos de Israel acuden a Samuel para pedirle un rey. El anciano jefe reacciona mal y, atendiendo a una orden ambigua del Señor, intenta apartar al pueblo de su proyecto con una descripción negativa de la monarquía. Pero el pueblo no se deja convencer. Esta vez, y contra la orden expresa del Señor, Samuel disuelve la asamblea (cap 8).

³ En este lugar muchas de las traducciones se apartan del texto masorético. Osty y la *Biblia de Jerusalén* optan por el texto de los Setenta, que es más largo y atribuye a los filisteos la responsabilidad de la guerra, lo cual no tiene sentido más que en la medida en que estos son los amos e Israel no amenaza su supremacía. La *Traducción ecuménica*, por su parte, sigue el texto hebreo, pero creo que se equivoca al vincular la primera parte de 4,1 a lo que precede, dado que gramaticalmente no es muy correcto traducir allí el verbo en imperfecto. Si se respeta la puntuación del texto hebreo, el relato es claro: «Y la palabra de Samuel se dirigió a todo Israel e Israel salió para la guerra contra los filisteos »

Entonces comienza de nuevo la historia en otra parte, con un joven llamado Saúl, enviado por su padre a buscar unas asnas que se habían perdido. Un poco más adelante (9,15-16) sabemos que se trata de un plan del Señor: quería conducir a Saúl hasta el profeta, para conferirle la unción real. Al final de una escena sibilina, Samuel lo unge en secreto, le anuncia lo que va a pasar y le da sus instrucciones. Las predicciones de Samuel se cumplen puntualmente, dejando una aureola de misterio que Saúl sabe proteger adecuadamente (9,1-10,16). Samuel convoca entonces al pueblo en Mispá para proceder a echar suertes para la designación del rey. Es designado Saúl y, cuando se presenta, destacando por su estatura sobre los hombros de todo el mundo, el pueblo lo aclama como rey (10,17-25). Pero algunos critican esta elección. Una victoria indiscutible sobre el rey de Amón, que amenazaba a los aliados de Israel, viene a confirmar la elección de Saúl. Y todo el pueblo se dirige a Guilgal para celebrar la entronización del rey (10,26-11,15).

En medio de esta asamblea, el anciano jefe se levanta para despedirse del pueblo, que admite de buen grado la justicia de su gobierno. A continuación, Samuel recuerda al pueblo todo lo que el Señor ha hecho por Israel desde la salida de Egipto hasta el nombramiento de un rey. Reafirmando entonces la soberanía del Señor, insiste en que el establecimiento de la monarquía no suprime la alianza ni la fidelidad necesaria a Dios. Finalmente, en medio de un escenario grandioso, Samuel invita al pueblo a reconocer que ha pecado al pedir un rey, siendo así que solo el Señor es rey. El profeta urge por última vez al pueblo al temor del Señor antes de dejar definitivamente su sitio al rey (cap 12).

Este conjunto narrativo se estructura fácilmente en tres actos. En el centro (cap 9 a 11) se impone la figura de Saúl. Presentado en las primeras líneas como un joven de la tribu de Benjamín que supera en estatura y en cualidades a todos los demás israelitas (9,1-2), sigue estando en el centro de la escena final,

en la que el pueblo lo reconoce como rey ante el Señor por invitación de Samuel (11,14-15). No se puede resumir mejor este acto que narra cómo Saúl es nombrado rey. Por otro lado, inmediatamente antes, resuena la orden divina de dar al pueblo un rey (8,22a), y viene luego la constatación de la ejecución de esta orden (12,1). En ambas partes, dos relatos sobre asambleas nos informan de las discusiones entre Samuel y el pueblo sobre la monarquía como institución. El capítulo 8 deja el problema sin solución, ya que termina con la reiterada petición de que se nombre un rey, petición que Samuel no parece tener la intención de acoger. Por otra parte, el acto queda como «encerrado» por una inclusión entre la reunión y la disolución de la asamblea (8,4 y 22b). Al contrario, en Guilgal, el problema se soluciona con la introducción de la monarquía en la alianza (cap. 12). Aquí la escena sigue «abierta»: se cierra con puntos suspensivos..., sin que se despidan a la asamblea y sin inclusión de ningún tipo. Es que comienza una nueva historia: la de la monarquía.

PAPEL DE SAMUEL EN LA HISTORIA DE SAÚL (Cap. 13-31)

Al retirarse Samuel del gobierno de Israel, es lógico que deje de ocupar el primer plano tras la llegada de Saúl. Pero sólo poco a poco va desapareciendo de la escena.

El relato del reinado del primer rey se desarrolla en cuatro fases. La primera narra cómo Samuel rechaza a Saúl en dos ocasiones en nombre del Señor por desobediencias aparentemente anodinas. Por el contrario, Jonatán, el hijo del rey, se gana las simpatías del pueblo con un ataque a los filisteos (cap. 13-15). Una vez reprobado Saúl, la sucesión queda abierta. Tal es el objeto de la segunda fase. De antemano, la unción secreta de David designa claramen-

te al candidato del Señor. El relato nos hace asistir entonces al ascenso del futuro rey. Puesto al servicio de Saúl, pasa a ser su yerno tras su victoria sobre Goliat y otras hazañas contra el enemigo filisteo. Trae entonces amistad con el delfín de Saúl, Jonatán, que renuncia a sus derechos en favor suyo y lo protege contra las ideas asesinas de su padre (cap. 16-21). La tercera fase ve a David transformarse en un jefe guerrillero, perseguido inútilmente por Saúl, que busca su muerte. En dos ocasiones, David respeta la vida del rey, que estaba a su merced (cap. 22-26). Finalmente, David se refugia entre los enemigos jurados de Saúl, los filisteos, que entran en campaña para vengarse de Israel. Apartado de esta guerra por sus nuevos aliados, David se gana a Judá para su causa con su victoria sobre Amalec. En cuanto a Saúl, su enfrentamiento con los filisteos acaba en desastre, como se lo había predicho Samuel, evocado de la morada de los muertos por una nigromante (cap. 27-31).

Samuel interviene ante todo al comienzo de esta larga historia. Siempre aparece ligado de una u otra forma al fracaso de la realeza de Saúl. Su primera aparición era esperada, ya que el profeta se la había anunciado al rey inmediatamente después de su consagración (10,8). Le resulta ya fatal a Saúl que, cogido en falta, oye a Samuel declarar que no se mantendrá su realeza (13,7b-15a). ¿Le da éste, sin embargo, una oportunidad mandándolo a combatir a Amalec y a entregarlo al exterminio? De todas formas, Saúl se muestra incapaz de ejecutar fielmente la orden recibida. Por eso, advertido por el Señor, Samuel vuelve a señalar al rey su rechazo definitivo (cap. 15). Es entonces cuando el Señor envía al profeta a Belén para ungir un nuevo rey sin que lo sepa Saúl: es David, el hijo más pequeño de Jesé (16,1-13).

A continuación, retirado en su aldea de Ramá, Samuel desaparece de la historia casi por completo. Volvemos a encontrarlo una vez cuando David, para escapar de Saúl, se dirige a su casa y goza de su

ayuda eficaz (19,18-24). Se le vuelve a mencionar para anunciar su muerte y el duelo que por él hizo Israel (25,1a). Pero, curiosamente, no es ésta su última «aparición» en el relato, ya que la medium de Ein-Dor lo evoca de la morada de los muertos y lo hace presente a Saúl como un fantasma. Samuel le recuerda al rey su condenación antes de anunciarle la inminencia de su fin trágico y de la derrota de sus tropas en la guerra contra los filisteos, aquella guerra de to-

da su vida, en la que tanto le habría gustado vencer (28,3-25).

En los siguientes capítulos tomaré el relato leyéndolo página por página. Por razones de comodidad, lo dividiré en seis actos que corresponden a las grandes secciones de las tres partes que hemos descrito, agrupando en el último acto las intervenciones de Samuel durante el reinado de Saúl.

HISTORIA DE LA REDACCIÓN DE LOS TEXTOS SOBRE SAMUEL

El origen y la historia de la composición de los libros de Samuel siguen siendo puntos muy discutidos entre los exegetas. Se han hecho varias propuestas, pero ninguna ha obtenido un consenso suficiente. Ha sido M. Noth¹ el que ha dado a la investigación su orientación actual, avanzando la hipótesis de una redacción deuteronomista de un material preexistente en forma de tradiciones aisladas o de bloques ya constituidos. Su hipótesis ha sido recogida por muchos, que la han hecho más compleja todavía. Es imposible dar cuenta aquí de las muchas investigaciones realizadas. Me contentaré con presentar brevemente dos hipótesis recientes, limitándome a los pasajes de 1 Sm que se refieren a Samuel.

Junto a otros ensayos que multiplican las redacciones deuteronomistas, P. K. McCarter², en su comentario aparecido en 1980, propone distinguir tres estratos. La primera está formada por las antiguas tradiciones recogidas ya en ciclos; reconoce de este modo un antiguo relato sobre el arca (4,1-7,1), así como un ciclo de

Saúl que muestra cómo aquel «salvador» se convirtió en rey, según el anuncio de un vidente y tras una hazaña guerrera (9,1-10,16; 11,1-15). Estas tradiciones que se remontan al menos al siglo IX fueron recogidas, reelaboradas y unificadas en un documento procedente de los ambientes proféticos del reino del norte, probablemente a finales del siglo VIII. Se trata de una historia seguida de los orígenes de la realeza en Israel. Para su autor, esta nueva institución es inútil, ya que basta con el poder profético encarnado en Samuel (cap. 3 y 7). Fue tras una petición del pueblo cuando Dios le concedió un rey (cap. 8). Pero el profeta sigue conservando su poder, ya que es el auténtico portavoz de Dios (cap. 12). Como tal pronuncia Samuel en tres ocasiones la condenación de Saúl (13,7-15; cap. 15 y 28). En la época de Josías (Jerusalén, final del siglo VII), esta historia profética fue integrada por un escritor de la corriente «deuteronomista» en una obra más amplia que va desde Josué hasta el tiempo de Josías. Con este motivo, se lleva a cabo una revisión de la misma. Así, la petición de un rey se parece mucho a una apostasía, dado que la realeza sólo deriva su legitimidad de su introducción en la alianza (8,8; 12,6-15.20-25). Para McCarter, lo esencial de la figura de Samuel se remonta a la redacción profética, mientras que la redacción deuteronomista le añade la función de juez.

¹ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* Königsberg 1943 (p. 1-110).

² P. K. McCarter, *1 Samuel* (Anchor Bible 8), Nueva York 1980

En un reciente artículo, A Caquot³ propone otra hipótesis sobre la composición de estas páginas. Sin pronunciarse sobre el origen y la antigüedad de las tradiciones primitivas, distingue también él tres estratos redaccionales. El texto primitivo es ya un relato seguido, con un arte narrativo excelente. Es obra de alguien cercano a David, del linaje del sacerdote Elí (el «biógrafo abiatárida»). Narra cómo el venerable sacerdote Elí forma en Siló al joven Samuel (cap 1), descrito como un nuevo Moisés, mediador entre el Señor y el pueblo más que como sacerdote y profeta (cap 3). Lo mismo que Moisés, obtiene la salvación de Israel con su sola intercesión (cap 7). El Señor le envía a Saúl para que lo consagre y la unción se revela eficaz bajo el impulso del Espíritu divino, el rey obtiene una victoria (11,1-11). Rival del primer redactor por pertenecer a una casa sacerdotal enemiga, el «revisor sadócida» modifica esta obra poco después de la muerte de Salomón. Su

³ A Caquot, «Samuel (Livres de)» en *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, XI, Letouzey 1991, col 1048-1098

juicio negativo sobre el santuario de Siló y sus sacerdotes lo lleva a interpretar la muerte trágica de Elí y de sus hijos como la consecuencia de las faltas culturales condenadas por Dios (cap 2 y 3,11-14). Su preocupación religiosa lo lleva igualmente a hacer de Samuel un nazir (1,11), luego un sacerdote que ofrece sacrificios (7,9-10a, 13,7-15 y 16,2), que procede a ritos de expiación (7,6) y que da la unción a David lo mismo que Sadoc ungió a Salomón (cap 16). Más tarde, tras la caída de Jerusalén y la desaparición de la monarquía (año 587 a. C.), un redactor deuteronomista dio la última mano al relato. Con diversos retoques, insiste en el profetismo de Samuel, que se convierte en el hombre de la palabra (3,1b-21b, 4,1), pero también en el último de los jueces (7,15-17). Presenta la realeza con acentos negativos: el Señor la rechaza (8,7-10, 10,18b-19) y sólo es legítima en cuanto que se somete a la ley y a su mediador (cap 12). Porque, si este redactor no condena la realeza como tal, está claro que sus preferencias lo inclinan por la teocracia. Por otra parte, es en nombre de ésta como Samuel acabará rechazando a Saúl, prefiguración del fracaso de la monarquía (cap 15 y 28).

ACTO I

NACIMIENTO E INFANCIA DE SAMUEL O EL RETORNO DE LA PALABRA (1 Sm 1-3)

Este acto es demasiado largo para que podamos abarcarlo de una sola mirada. Por otra parte, algunas inclusiones permiten distinguir en él dos cuadros. En efecto, los padres de Samuel, Elcaná y Ana, intervienen solamente hasta 2,21, donde su mención y otros elementos forman inclusión con el comienzo del capítulo 1: en ambas partes se habla de peregrinaciones regulares y de sacrificios ofrecidos «todos los años» por estas gentes (1,3a y 2,19). Por otra parte, algunas relaciones significativas subrayan el contraste entre las situaciones inicial y final de Ana. Así, en 2,20, es a ella a quien designa la palabra «su mujer», y no a Feniná, como al principio (1,4). Igualmente, Ana tiene «hijos e hijas», a pesar de que no los había tenido antes, a diferencia de su rival (1,2.4 y 2,21a). Es que ha cambiado la actitud del Señor para

con ella (1,5-6 y 2,20-21a), y el relato da cuenta de esta transformación.

La continuación del texto forma un segundo cuadro. También éste está enmarcado por una inclusión que subraya de nuevo una evolución sensible del personaje principal, Samuel. Así, en 2,21b, se lee: «El joven Samuel crecía junto al Señor». Y el resumen que concluye el acto, en 3,19, comienza con estas palabras: «Samuel crecía, y el Señor estaba con él». En adelante, Samuel no es ya un muchacho, un pequeño criado que depende del sacerdote; y el Señor está con él, lo mismo que él estaba con el Señor. También aquí la historia refiere las circunstancias de estos cambios. Otra inclusión pone además el acento en el punto decisivo del asunto: está aquí en juego la suerte de «todo Israel» (2,22 y 3,20). Volvamos ahora sucesivamente sobre los dos cuadros.

Primer cuadro: Samuel, el hijo del don (1,1-2,21a)

ESTRUCTURA LITERARIA Y NARRATIVA

Si se consideran las menciones formales de la peregrinación en este cuadro, se observa que, en los límites de la inclusión que hemos señalado, donde se evocan las peregrinaciones periódicas de la familia de Samuel (1,3a y 2,19), el relato se entretiene en dos peregrinaciones concretas de Elcaná. Una comienza en 1,4 («Elcaná ofrecía el sacrificio») para acabar en 1,19a; la segunda va de 1,21 a 2,11a. En estos relatos, la acción central se refiere a Ana y a Samuel en el primero, la mujer estéril reza para obtener un hijo, en el segundo, viene a ofrecérselo al Señor, según lo había prometido en su oración (1,11 y 26-28). Entre las dos peregrinaciones, en el centro, tiene lugar el nacimiento del niño (1,19a-20)

Los dos relatos así aislados son paralelos entre sí. Cada uno de ellos comprende dos escenas similares. Las dos primeras tienen lugar en el seno de la familia, entre Ana y su marido. Se expone un problema concreto que afecta a Ana y luego es objeto de una palabra que se intercambian los dos esposos. Así, en 1,4-8, el problema es la esterilidad de Ana y las vejaciones que sufre por parte de Feniná, Elcaná reacciona intentando consolarla. En 1,21-23, el hecho de que Ana no participe en la peregrinación plantea una cuestión que se resuelve en un diálogo. Las segundas escenas de cada relato consisten en un encuentro entre Ana y Elí en el santuario de Siló (cf 1,9 y 24a). En ambas partes asistimos a una oración de la mujer, una súplica primero y una alabanza después («ella oró y dijo». 1,10-11 y 2,1). Igualmente, en ambas ocasiones se plantea un problema, que viene a aclarar una palabra entre Elí y la mujer. así, en 1,12-18, por un lado, la oración silenciosa de Ana

es interpretada por Elí como un signo de embriaguez, y un diálogo restablece la verdad de la situación, por otro lado, en 1,24b-28 la corta edad de Samuel constituye un obstáculo para su admisión en el templo, pero ante la explicación de Ana se inclina el sacerdote Elí¹. Finalmente, en cada ocasión la escena desemboca en la alegría de Ana (1,18b y 2,1-10). El esquema adjunto sintetiza los datos que hemos destacado y pone de relieve los múltiples paralelismos entre las dos partes del cuadro

Desde una perspectiva narrativa, nos encontramos con dos secuencias enlazadas entre sí por el relato del nacimiento de Samuel. Este nacimiento culmina la primera secuencia (Ana tiene un niño, en respuesta a su súplica) y es el punto de partida de la segunda (Ana tiene que cumplir su voto y entregar a su hijo). La historia de Ana que se cuenta en la primera secuencia (1,4-19a) guarda así relación con la llegada de Samuel al santuario de Siló (1,21-2,11a). Pero el cuadro no es un conjunto cerrado sobre sí mismo: la presencia de los hijos de Elí ya en la introducción (1,3b) y luego al final, inmediatamente antes de la mención de los padres de Samuel (2,12-17), está pidiendo una continuación.

Esta observación del paralelismo concreto entre las dos partes del primer cuadro puede ayudarnos a

¹ El v 24b es elíptico y plantea un problema a los traductores. Creo que hay que traducir la frase así: «(24) Entonces ella (Ana) lo hizo subir (a Samuel) con ella, cuando lo desteto, con tres toros una medida de harina y un odre de vino, y lo presento en la casa del Señor en Siló. Y aunque el niño era pequeño, (25) inmolaron al toro y presentaron al niño a Elí». En el v 28b creo, con una parte de la tradición judía, que el sujeto implícito del verbo «postarse» es el sacerdote Elí, que indica de ese modo su respeto ante la conducta, de suyo sorprendente, de la mujer (v 26-28a).

ACTO I - CUADRO 1º (1 Sm 1,1-2,21)

ESTRUCTURA Y PARALELISMOS

A. Introducción (1,1-3)

- a Personajes Elcaná y Ana estéril (1-2)
- b Peregrinaciones (subir todos los años a sacrificar) 3a)
- c Hijos de Elí, sacerdotes del Señor (3b)

B. Secuencia I: primera peregrinación (1,4-19a)

(*la súplica por Samuel*)

- a *Introducción* (1,4a)
- b *Escena I en familia* (1,4b-8)
 - Problema de Ana esterilidad, vejaciones (4b-7)
 - Reacción hablada de Elcaná (8)
- c *Escena II con Elí, en el santuario* (1,9-18)
 - Personajes en situación (9)
 - Oración de Ana petición y voto (10-11)
 - Diálogo Elí-Ana
 - + Problema ¿Ana borracha? (12-13)
 - + Palabras explicación, deseo (14-17)
 - + Ana se tranquiliza - gozo (18)
- d *Conclusion fin de la peregrinacion* (1,19a)
(«a su casa, a Ramá»)

A'. Conclusión (2,11b-21a) (1)

- c' Los hijos de Elí, sacerdotes contra el Señor (11b-18)
- b' Peregrinaciones (subir todos los años a sacrificar) (19)
- a' Personajes Elcaná y Ana que da a luz (20-21a)

B'. Secuencia 2: segunda peregrinación (1,21-2,11a)

(*el don de Samuel*)

- a' *Introducción* (1,21)
- b' *Escena I en familia* (1,22-23)
 - Problema de Ana no sube en peregrinación (22a)
 - Reacción hablada diálogo Ana-Elcaná (22b-23)
- c' *Escena II con Elí en el santuario* (1,24-2,10)
 - Personajes en situación (24a)
 - Diálogo Elí-Ana
 - + Problema Samuel niño (24b)
 - + Palabras explicación de Ana (25-28a)
 - + Elí condesciende (28b)
 - Oración de Ana (2,1-10)
- d' *Conclusion fin de la peregrinación* (2,11a)
(«a su casa, a Ramá»)

C. Centro: nacimiento de Samuel (1,19b-20)

¹ Los tres elementos de la conclusión recogen en orden inverso los de la introducción, procedimiento frecuente para encuadrar una unidad literaria

iluminar ciertas incoherencias narrativas poco visibles a primera vista. Hemos visto que Ana no acompaña a su marido a Siló después del nacimiento de Samuel, prefiriendo aguardar a que sea destetado su hijo (1,22); no va hasta más tarde (v. 24), y el relato da a entender que alcanza a su marido, ya que no se señala que él haya dejado el santuario antes de 2,11a. Se trata de algo imposible, ya que normal-

mente el destete de un niño se solía hacer a los tres años (cf. 2 Mac 7,27). Por otro lado, Samuel tenía que poder prescindir de su madre para poder quedarse en el santuario. Además, en la segunda peregrinación, Ana no parece ser que vuelva a casa con su marido, ya que no se la menciona en la noticia del regreso de 2,11a. Por tanto, da la impresión de que se queda con el niño en Siló. Solamente en 2,19 se

comprende que ha regresado a su casa con el resto de la familia, ya que vuelve todos los años a Siló. Por tanto, el autor se ha permitido algunas inconsecuencias. De hecho, todo ocurre como si, para él, la claridad estructural del paralelismo prevaleciese sobre la lógica del desarrollo del relato. Por otra parte, este procedimiento tenía otra ventaja: la de mantener o relanzar la tensión narrativa del relato. Así, el retraso de Ana en 1,22-23 deja surgir la duda de si quería entregar realmente a su hijo al Señor; y cuando no regresa con su marido (2,11), el lector puede preguntarse si es que fue realmente capaz de desprenderse de Samuel.

LECTURA DEL RELATO

Ana y el Señor

Si el narrador se entretiene en la figura de Ana, lo hace evidentemente para mostrar de antemano quién es Samuel: un niño nacido de una alianza, de un extraño vínculo que une fuertemente a Ana con el Señor. Un detalle significativo: siempre que aparece el Señor en el relato hasta el nacimiento de Samuel, aparece ligado casi exclusivamente con Ana (1,5-6.10-12.15.17.19-20). Pues bien, su acción se reduce al mínimo: causa de la esterilidad de Ana al principio (1,5-6), le pone término al final (1,19). La confianza de la mujer hace todo lo demás.

Observemos el comportamiento de Ana: todas sus reacciones van guiadas por su vínculo con el Señor, lo cual hace de ella una mujer excepcional. Generalmente, en el Antiguo Testamento, cuando un hombre tiene dos esposas, la estéril tiene celos de la otra. Pensemos en Sara y Agar (Gn 16,4-6) o en Raquel y Lía (Gn 30,1). Aquí es curioso que se produzca lo contrario: Ana es víctima de las vejaciones de Feníná; y su marido, cuyas preferencias por Ana son la fuente del conflicto, no hace más que hurgar en la

llaga, al parecer con las mejores intenciones (1,5-8). Pero Ana guarda silencio ante ellos: los celos, la irritación, las reacciones violentas, no servirán para nada. Su desgracia no viene de ellos, sino de la esterilidad, y Ana lo sabe (1,5-6.10). Por eso, sus quejas se dirigen al Autor de la vida.

Pero lo hace con audacia. En efecto, en todos los casos de esterilidad femenina que vemos en la literatura del Próximo Oriente antiguo, Ana es la única mujer que implora personalmente a Dios la fecundidad. En otros lugares, es el hombre quien lo hace, ya que tiene necesidad de una descendencia, como Isaac (Gn 25,21). En cuanto a las mujeres, buscan más bien subterfugios para tener hijos: prestar una esclava (Gn 16,1-3; 30,3-4.9), emborrachar al hombre (Gn 19,30-38), comer mandrágoras (Gn 30,15), disfrazarse (Gn 38,14) o adoptar al hijo de otra (Rut 4,16-17). Pero Ana no es una mujer ordinaria: ruega ella misma al Señor, y su oración es tan desinteresada que no le pide al Señor, más que algo que ella misma le pueda devolver (1,11).

La escena con Elí es igualmente sintomática. Ana parece estar borracha porque no reza en voz alta, como exige la costumbre. Además, se levanta de la mesa (1,9), y el sacerdote no sabe que la tristeza le impedía comer (1,7). La actitud de la mujer no es muy edificante, y se lo reprocha con dureza. Con calma, ella le expone su penosa situación y hace observar a Elí que, en contra de lo que aconsejaba la sabiduría popular (Prov 31,6-7), ella no ha ahogado su amargura en vino o alcohol. Se vuelve hacia el Señor, embriagada de su propia pena. El sacerdote entonces la tranquiliza pronunciando una frase que tiene un sentido incierto: ¿es un deseo, una súplica, una promesa?: «Vete en paz, y que el Dios de Israel te conceda (o bien: te concederá) lo que le has pedido» (1,17). De hecho, Elí no sabe lo que Ana le ha pedido al Señor en su oración silenciosa. Utiliza por eso una frase anodina, que puede venir bien en cualquier situación. Sin embargo, Ana recibe sus palabras como una promesa, como una especie de anuncio de naci-

miento por parte de Dios. Esto es lo que la transforma completamente (1,18): un nuevo signo de su inmensa confianza.

En resumen, Ana es una figura sorprendente, fuera de lo normal, por sus relaciones privilegiadas con Dios.

El hecho de que manifieste su gozo, no ya en el nacimiento de su hijo, sino sólo después de cumplir su voto ante el Señor, retrata muy bien al personaje (2,1-10: véase el recuadro). Igualmente, al Señor le va bien visitar y hacer fecunda a Ana «en recompensa del préstamo que ella le había hecho» (2,20-21). Fruto de este encuentro entre el Señor y Ana en su voluntad de vida, Samuel se presenta desde el principio como un hombre de alianza. Pero hemos de precisar esta intuición global.

Samuel, el «dado»

En todo este cuadro no aparece Samuel. Dejando aparte las dos menciones de su servicio en Siló (2,11b y 18), es siempre objeto de lo que hacen los demás. Pero la manera en que se habla de él está ya revelando al personaje.

La primera alusión se encuentra en el voto de su madre (1,11). Si las palabras un tanto enigmáticas parecen designar a un niño de sexo masculino, es importante subrayar sobre todo su posición. Se encuentran en el centro del voto, en medio de dos verbos «dar»: «Si *das* a tu sierva una semilla de hombres, yo lo *daré* al Señor». Aquí está toda la dialéctica del voto: dame para que yo pueda darte, que nuestra generosidad mutua se encuentre. A esto es a lo que tiene que hacer eco en Ana la respuesta de Elí: «Que el Dios de Israel te *dé...*» (1,17); quizás sea esto lo que la mueve a interpretar esta respuesta como una promesa.

Pero las palabras que el sacerdote pronuncia entonces sin saber exactamente lo que ocurre vienen a

EL CÁNTICO DE ANA (2,1-10)

Este grito de alegría y de gratitud fue pronunciado por Ana en el momento en que culmina la gratitud mutua entre el Señor y ella misma. Esta pieza poética se apoya en la historia concreta de Ana (2,5b-8a), pero amplía su horizonte hasta tal punto que el cántico anticipa, de un modo casi «profético», los acontecimientos que van desde la salvación de Ana (v. 1) hasta la exaltación del rey mesías (v. 10b).

Repetido en los dos extremos y en el centro (dos veces), el verbo «exaltar» describe la acción fundamental del Señor: exaltó a Ana (v. 1a), lo mismo que exalta al humillado y al pobre (vv. 7b y 8a) y exaltará el poder de su mesías (v. 10b). Así es como este juez universal ejerce su juicio para confundir a los arrogantes (vv. 2-3 y 10a). Como lo hizo con Ana, invierte el destino de los hombres (centro: vv. 4-7). Pero no se trata en él de ningún capricho arbitrario: la acción del Señor del mundo intenta proteger a sus amigos de los *malhechores*, reduciendo a estos a la impotencia (vv. 8b-10a).

Sacando lecciones de su experiencia, Ana desvela así la lógica y la ética de la actuación del Señor. A esta lógica obedecerán los acontecimientos venideros: la elevación de Samuel, la de Saúl, pero sobre todo la de David y, en definitiva, la de todo el pueblo de Israel. El mérito de este cántico consiste en que pone en evidencia, desde el principio, las fuerzas que habrán de permitir la llegada de una nueva era, de forma que la historia de Ana se puede leer como un esbozo y un paradigma de todo lo siguiente. El nacimiento de Samuel se convierte así en la aurora de un nuevo día.

ensanchar el horizonte: es el «Dios *de Israel*» el que dará. Por tanto, no es extraño que el don no se refiera solamente a Ana, sino a todo el pueblo, cuya lamentable decadencia ha expuesto el contexto narrativo (Jue 13-21). Así pues, si es dado, el niño será el

fruto del don mutuo que se hacen el uno al otro, el Señor y Ana, pero esto se refiere al conjunto del pueblo judío, cuyo Señor es Dios. Por otra parte, ¿no tiene acaso Samuel un rasgo común con Sansón, el último liberador que el Señor había suscitado en favor de Israel? En efecto, Ana promete que «la navaja no pasara por su cabeza», como ocurrió con Sansón. Samuel heredará así el símbolo y la garantía de que el poder del Señor morará sobre él (1,11 cf Jue 13,5 y 16,17)

En su respuesta a Ana, Elí introduce igualmente una palabra cargada de sentido el verbo «pedir»

EL NOMBRE DE SAMUEL

La etimología del nombre de Samuel (en hebreo *Shemû'el*) es oscura, lo mismo que su sentido. La explicación que da Ana en 1,20 se debe a un juego de asonancias escogido en función del sentido que produce. El Sirácida afina más aún esta relación su alabanza de *Shemû'el* empieza por la palabra *m^eshû'al*, uno de los participios pasivos del verbo *sha'al*, pedir (Eclo 46,13)

En cuanto a la verdadera etimología existen varias propuestas. Si el 'el final es un elemento teóforo, es decir un nombre divino, el sentido podría ser «el Nombre es Dios», o bien «su nombre es El», o también «hijo de Dios». Otra hipótesis supone la caída del elemento teóforo, fenómeno conocido en otros lugares. El nombre contendría un relativo y un participio pasivo de un verbo que significa «querer bien, aceptar» «que es el fruto del querer» (divino)

Nótese además que en el Antiguo Testamento se habla de otros dos Samueles: un jefe de la tribu de Simeón (Nm 34,20) y uno de los jefes de familia del clan de Tola, en la tribu de Isacar (1 Cr 7,2)

(*sha'al*) Ana lo repite por primera vez cuando forja para su hijo, con un juego de palabras, el nombre de Samuel, nombre que subraya su reconocimiento de la intervención divina. «¡Al Señor se lo pedí!» (1,20; véase el recuadro) Confiesa de este modo que Dios ha escuchado su petición dándole aquel hijo. Más adelante, en su discurso de ofrenda, Ana repite de nuevo este verbo, cuando explica al sacerdote quién es Samuel. En efecto, Elí no sabe aún nada de lo que ha pasado y tiene que preguntarse por el sentido de la presentación de aquel niño «Yo soy la mujer que estuvo aquí, junto a ti, rezando al Señor. Este niño es lo que yo pedía, y el Señor me ha dado lo que le pedí. Y ahora yo hago de él un objeto de petición para el Señor, porque él ha sido pedido al Señor» (1,26-28). Eso es precisamente Samuel «un pedido para el Señor», y esto justifica el comportamiento de Ana. Elí sabría reconocerla, ya que en sus últimas palabras a Ana describió a Samuel como «la petición que ella ha pedido al y para² el Señor» (2,20)

En cuanto a la escena de presentación propiamente dicha, se mueve en una atmósfera de culto. No solamente la introducción coloca el relato en el marco de una peregrinación con sacrificio y ofrenda votiva (1,21), sino que su continuación está saturada de términos técnicos que tienen que ver con una ofrenda. Así por ejemplo, «aparecer en presencia del Señor» se usa para describir la peregrinación en la que cada uno ofrece a Dios un don proporcional a la bendición recibida (1,22 cf Dt 16,16-17), «hacer subir» (1,24) y

² La preposición hebrea que aquí se utiliza puede tener los dos sentidos: se trata de una ambigüedad buscada. Por otra parte, es curioso que en 1,28 se utilice el participio pasivo de la palabra «pedir» para hablar de Samuel, en efecto, ¿se trata del nombre de Saul (*sha'ul*)? El autor parece incluso que empleó un giro posible, pero insolito en hebreo (participio + verbo ser), de manera que pudiera aparecer ese nombre. Para él, el verdaderamente «pedido» es Samuel. También lo será Saul, pero el pueblo hará de él una petición por su propio interés, e incluso contra Dios (8 5 7)

«hacer venir» (1,22-24,25) son dos verbos utilizados para los sacrificios y oblaciones. Aquí tienen como objeto a Samuel, mencionado al lado de otros dones, llevados como él al templo y presentados al sacerdote (1,24-25), representa una ofrenda sagrada. Desde entonces, Samuel queda como sustraído del mundo profano para entrar en la esfera de Dios³.

Desde su juventud, Samuel se pone al servicio del Señor: su vestimenta es la de un sacerdote (2,18) y es denominado «servidor» (vv. 11,18), término que, en el contexto, designa al criado de los sacerdotes

³ Para confirmar lo dicho, compárese 1,24-28 con las instrucciones de Dt 26,1-11 sobre la ofrenda de las primicias tras la presentación de los dones al sacerdote en el templo, el fiel evoca la historia de lo que ha ofrecido: la situación pasada, la oración al Señor y su respuesta. Viene luego una declaración sobre el sentido de la ofrenda y una postración, antes de que estalle el gozo del oferente, como en 2,1-10

(vv. 13,15 y 17). En cuanto al verbo «servir», del primero de cuyos usos es sujeto Samuel, hace referencia normalmente a la función de los sacerdotes (2,11,18).

Además, sólo Samuel «sirve» verdaderamente al Señor que los sacerdotes no conocen (2,12), pues «trataban con desprecio las ofrendas hechas al Señor» (2,17). De hecho, la escena típica relatada en 2,13-16 presenta a esos sacerdotes «tomando» y exigiendo, en acusado contraste con el «pedir-dar» del cuadro precedente. Así, aunque el narrador no lo llame sacerdote, no por ello deja de presentar a Samuel como el único garante del servicio fiel al Señor frente a un sacerdocio definitivamente corrompido. Pero las cosas van a cambiar: ¿No sugiere Ana en su cántico que el nacimiento de este niño es el signo de que Dios derriba a los poderosos y destrona a los arrogantes en beneficio de los humildes (2,4-10)?

Segundo cuadro: la llamada del Señor (2,21b-3,21)

ESTRUCTURAS LITERARIA Y NARRATIVA

Al comienzo de este cuadro se percibe una primera escena gracias a la inclusión formada por las noticias relativas a Samuel, que va creciendo (2,21b y 26). Elí descubre en ella las faltas de sus hijos, y les hace unos reproches que ellos desoyen. Por su estructura y por su tema, esta escena está emparentada con el comienzo de la conclusión del primer cuadro: la descripción del pecado de los hijos de Elí, enmarcado también por las menciones positivas de Samuel (2,11b-18). Todo esto hace suponer que se trata aquí de escenas concebidas pa-

ra enlazar entre sí los dos cuadros asegurando la transición.

La escena de los reproches de Elí está también cerca del final del cuadro, donde Elí entra de nuevo en conversación, pero esta vez con Samuel (3,15b-18). La construcción narrativa es idéntica frente a una situación problemática —el pecado de sus hijos por un lado (2,22) y el temor de Samuel por otro (3,15b)—. Elí interviene haciendo primero una pregunta y luego interpelando vivamente a sus interlocutores («hijos míos» o «hijo mío»). Viene luego la reacción de éstos, negativa en los hijos, que se niegan a obedecer (2,25b), y positiva en Samuel, que hace lo que le pide Elí (3,18). Además, los dos finales parecen co-

responderse mutuamente en 3,18b, Elí se resigna a aceptar la voluntad del Señor que, según 2,25, es la de que sus hijos mueran

Hay otras dos partes de este cuadro que se corresponden formalmente: las dos condenaciones que el Señor pronuncia contra Elí, bien sea por boca del hombre de Dios (2,27-36: «Así dice el Señor»), bien directamente, pero a Samuel (3,10-14 «El Señor le dijo») Las dos escenas comienzan por el verbo «venir» y tienen un contenido semejante, como subrayan los numerosos contactos verbales entre los dos oráculos. De hecho, la palabra dirigida a Samuel recoge lo esencial de la condenación transmitida por el hombre de Dios a Elí (2,31-34) y se refiere además expresamente a ella ⁴ Al contrario, prescinde de las cir-

⁴ En 3,12-13, el Señor alude claramente a la intervención del hombre de Dios, pero en el v 13 esto no siempre se advierte en las traducciones. Según la acentuación masorética, hay que leer el verbo en pasado (y desde luego en primera persona) «Y yo le he anunciado que voy a juzgar su casa para siempre»

cunstancias agravantes (2,27-30) y del anuncio de un sustituto fiel (2,35-36). Habrá que preguntarse por el significado de la repetición de este oráculo de juicio a Samuel

En el centro del cuadro encontramos una última escena aislada la triple llamada de Samuel por el Señor, un relato que las muchas repeticiones hacen que sea característico (3,1-9). Así lo pone de relieve el esquema adjunto. Pero la estructura concéntrica no da cuenta de la unidad narrativa del capítulo 3. Se cuenta una sola historia en tres escenas: cómo llega la palabra del Señor a Samuel, que es reconocido entonces como profeta. En cuanto a las dos escenas precedentes, tienen un papel de exposición para presentar el trasfondo de la llamada de Samuel la obstinación en el pecado de los sacerdotes, la condenación que cae sobre ellos y el anuncio de un nuevo sacerdote. Así es como vamos a leer el relato

ACTO I - 2º CUADRO (1 Sm 2,21-3,18)

ESTRUCTURA CONCÉNTRICA

A. Escena 1 - Elí y sus hijos (2,21b-26)

- Situación problema: pecado de los hijos (2,21b-22)
- Intervención de Elí: reproches (2,23-25a)
- Desobediencia (2,25b)

B. Escena 2 - Oráculo divino a Elí (2,27-36)

- Introducción (2,27a)
- Oráculo sobre Elí y su casa (2,27b-36)

A'. Escena 5 - Elí y Samuel (3,15b-18)

- Situación problema: temor de Samuel (3,15b)
- Intervención de Elí: insistencia (3,16-17)
- Obediencia a Samuel (3,18)

B'. Escena 4 - Oráculo a Samuel (3,10-15a)

- Introducción (3,10)
- Oráculo sobre Elí y su casa, conclusión (3,11-15a)

C. Escena 3 - Tres llamadas infructuosas del Señor a Samuel (3,1-9)

LECTURA DEL RELATO

Frente a Samuel: los sacerdotes condenados a desaparecer (2,21b-36)

Una de las constantes de este cuadro es la condena sin remedio de los hijos de Elí, cuyo pecado va a causar la ruina de toda la familia sacerdotal. La escena de los reproches del padre, que hace eco a la descripción del pecado, es una buena introducción a los dos oráculos siguientes. Pero desde el final del primer cuadro hay varios estribillos que ponen ritmo al relato de las faltas en que se obstinan los hijos de Elí (2,11a.18.21a.26 y 3,1a). Subrayan el contraste que opone a Samuel y a estos sacerdotes indignos: mientras que ellos pecan contra los hombres y contra el Señor (2,25), él «iba creciendo y se ganaba el aprecio del Señor y de los hombres» (2,26),

En este contexto es en el que el hombre de Dios fue a entregar su oráculo a Elí: una condena inapelable por los pecados de sus hijos, que agrava más aún la falta de gratitud ante los numerosos beneficios prodigados por el Señor a esta familia de sacerdotes (2,27-33). La señal del juicio es clara: los dos hijos y sucesores de Elí morirán el mismo día (2,34), y la casa sacerdotal conocerá un fin miserable (2,36). Por el contrario, un sacerdote fiel actuará según la voluntad del Señor, que afianzará su sacerdocio (2,35). En este punto del relato el lector piensa espontáneamente que este anuncio se refiere a Samuel: su presencia como «servidor» en Siló y la cercanía de que goza con el Señor hacen creer que éste ha decidido ya su elección. En realidad no será así, pero esto no se sabe todavía ⁵.

⁵. La espera no se verá colmada más que con Sadoc, el sacerdote de la época de Salomón, preferido a un descendiente de Elí, Abiatar: véase 1 Re 2,26-27.

Por eso, la figura de Samuel se ve provisionalmente enriquecida por esta promesa divina, sobre todo si se piensa que Samuel no estuvo nunca ligado a los sacerdotes decadentes, ya que el narrador se preocupa de yuxtaponerlo regularmente a ellos para crear y reforzar el contraste.

La palabra confiada a Samuel (3,1-21)

La secuencia que forma el capítulo 3 queda limitada por una inclusión muy significativa de las transformaciones esenciales que aquí se llevan a cabo. Encontramos en primer lugar dos nuevas noticias sobre Samuel (3,1a y 19). La primera se parece mucho a las anteriores y repite lo mismo que ellas: Samuel está con el Señor y le sirve. Pero al final se afirma algo inédito hasta ahora: el Señor está con él. Más importante todavía: mientras que al principio el narrador indica que la palabra es rara y las visiones inexistentes (3,1b), al final afirma que el Señor sigue dejándose ver y se revela a Samuel por su palabra, a la vista de todo Israel (3,20-21). Así pues, el relato intenta mostrar cómo puede hacerse de nuevo presente el Señor a su pueblo, gracias a una vinculación, desde ahora recíproca, con Samuel.

Pero se plantea una cuestión: ¿por qué una escena tan larga para una cosa tan simple? ¿Por qué todo este juego nocturno con Elí y la repetición del oráculo del hombre de Dios? ¿Por qué esta insistencia de Elí con Samuel? A veces se ha dicho que el autor había querido construir una escena de vocación profética respetando un esquema corriente en la Biblia. Pero el esquema en cuestión no aparece en esta página, y Dios no confía ninguna misión a Samuel, siendo así que éste es el elemento central de los otros relatos. Por tanto, hay que buscar otro motivo y mirar por el lado de Elí. Se establece una oposición entre el anciano sacerdote y el joven Samuel. Acostado en su lecho, lejos del Señor, ya no puede ver (3,2): ¿cómo iba a tener una visión o escuchar una palabra?

Elí no sirve para colmar el vacío que sufre Israel (3,1b). Por el contrario, Samuel está acostado en el santuario del Señor, cerca del arca, y la luz de Dios, que brilla todavía, le permite ver (3,.3). Queda por tanto un resquicio para la esperanza.

De hecho, el Señor llama. Para frenar el relato y crear tensión, el narrador recurre a la técnica frecuente de la triple repetición (véase el recuadro). Es esta repetición lo que da forma a la escena de las llamadas infructuosas (3,4-9). El efecto es importante. Las tres veces Samuel reacciona del mismo modo: declara sin tardar su disponibilidad paciente y corre al lado de Elí (3,4-5a.6.8a). Si no reconoce al Señor, no es culpa suya, indica el narrador: no puede conocerlo, porque nunca le había hablado todavía (3,7). La falta está en Elí, ya que sólo la tercera vez comprende quién lo llama, antes de sugerírselo a Samuel. ¿Será quizás demasiado tarde? ¿Pudo la torpeza del sacerdote hacer que fracasara el deseo del Señor? ¿Llamará Dios por cuarta vez?

No solamente lo llama, sino que viene, se hace presente, y su llamada se vuelve insistente: «¡Samuel, Samuel!». La respuesta de Samuel es sorprendente. En efecto, Elí le había recomendado que dijera: «Habla, Señor, que tu siervo escucha», identificando así el origen de esas misteriosas llamadas. Curiosamente, Samuel no recoge aquí el vocativo «Señor»; se diría que evita nombrar a su interlocutor, aunque le invita a hablar. Lo cierto es que le escucha, como le había dicho Elí. Y como lo escucha, le permite al Señor que hable. Por eso a la mañana siguiente, al hacerse de día, «abrió las puertas del templo del Señor» (3,15a). Este gesto tiene un alcance simbólico: significa que vuelven a establecerse las relaciones de alianza entre el pueblo y Dios, como muestra claramente un pasaje del segundo libro de las Crónicas (2 Cr 29,3.6-7.10). Eso es lo que hace posible la escucha de Samuel; la conclusión del acto lo señalará con claridad (3,19-21).

La serie de las tres llamadas tiene una conse-

cuencia importante: Elí sabe que ha debido pasar algo. Se comprende así la actitud de Samuel, que conoce ya el contenido del oráculo y tiene miedo de comunicárselo a Elí. Se comprende igualmente la curiosidad que mueve al sacerdote a preguntar al joven: desea conocer la palabra que Samuel ha recibido y su manera de interpelarle revela la impaciencia de alguien obsesionado por aquella palabra: «¿Qué es lo que te ha dicho? No me ocultes nada. Que Dios te

UNA TÉCNICA NARRATIVA: LA TRIPLE REPETICIÓN

Esta técnica consiste en repetir tres veces un mismo elemento narrativo. Las dos primeras veces, no pasa nada o las cosas le van mal al héroe; a la tercera va la vencida, y esto permite que avance el relato. El efecto es que la tensión crece, al retrasarse la acción y al introducirse una duda sobre el desenlace feliz de la historia.

Frecuente en los cuentos populares, la técnica de la triple repetición es también común en la Biblia. En Gn 38, por ejemplo, mueren los dos primeros hijos de Judá, mientras que el tercero es la causa de los problemas del padre. En Jue 20,14-48, las consecuencias de dos combates son dramáticas para Israel, mientras que el tercero sale bien. El narrador de 1 Sm recurre varias veces a esta técnica (5,1-10; 8-12). Además, es la misma que determina la construcción de los capítulos 9 a 11.

1 Sm 3,4-10 presenta una variante del esquema fundamental, ya que tiene lugar una cuarta llamada. Esta variante, en la que se añade un cuarto elemento, va destinada a crear sorpresa, ya que resulta inesperado, sobre todo si ha sucedido algo la tercera vez, como en nuestro caso. También esta técnica es corriente. La encontramos, por ejemplo, cuando la captura de Sansón (Jue 16,15-21), en la fábula de Yotán (Jue 8,7-15), en los oráculos de Balaán (Nm 23-24) o en las instrucciones de Samuel a Saúl (10,2-8).

castigue, si me ocultas una sola palabra de lo que él te ha dicho» Es curioso cómo, en esta ocasión, Elí evita a su vez designar al Señor como quien le ha hablado a Samuel. Todo ocurre como si aguardase a conocer el contenido de la palabra antes de pronunciarse sobre su autor. En efecto, tras el informe de Samuel, y solo entonces, declara «¡Es el Señor!»⁶ El hecho de que el oráculo transmitido a Samuel coincida con el que Elí había recibido anteriormente del hombre de Dios convence al sacerdote de que es realmente el Señor el que ha hablado al joven.

Así pues, la palabra de Elí no es solamente la expresión de su resignación ante la decisión de Dios («¡Que haga lo que está bien a sus ojos!»), sino que intenta ante todo ratificar a los ojos de Samuel el origen divino de la revelación recibida. Si antes no se había atrevido a nombrar a su interlocutor, ahora sabe muy bien que es el Señor quien le ha hablado. Esto aclara la lógica narrativa del mantenimiento de un doble oráculo y del papel importante que se le reserva a Elí en la escena de la llamada. Era preciso que fuera la antigua autoridad la que autentificara para el mismo Samuel su experiencia de la palabra. Pero semejante operación necesitaba un punto de apoyo el oráculo del hombre de Dios a Elí. Se observará igualmente la ironía de la escena: el anciano sacerdote utiliza lo que aún le queda de autoridad para consagrar la ascensión irremediable de su sucesor.

Samuel, ¿un profeta semejante a Moisés?

La conclusión, como ya he dicho, recapitula la evolución que se ha producido. Si Samuel sigue creciendo, no es ya un «sirviente» como en las otras noticias. No hay que verlo ya como un menor que tenga que rendir cuentas. Ahora es una persona autónoma. Además, esta palabra estaba cargada de una conno-

tación sacerdotal que aquí desaparece. No es el culto lo que importará en el futuro, sino la palabra, que ha vuelto a dejarse oír gracias a Samuel y a su vinculación ahora mutua con el Señor. Todo Israel tiene que vérselas con aquel a quien el narrador califica en adelante de «profeta», a quien el Señor se le aparece y le concede sus revelaciones. En este sentido, hay en el relato algunas señales que parecen designar a Samuel como un sucesor de Moisés. Como Moisés, es llamado (cf. Ex 3,4) y luego acreditado por Dios, que se le aparece y le habla (cf. Nm 12,7-8). ¿No será este profeta semejante a Moisés el que Dios, hará surgir para su pueblo y del que nos habla el Deuteronomio (18,15-18)?

En cualquier caso, es una doble sustitución la que tiene lugar en este acto. En cuanto al personaje acreditado a quien pueda revelarse el Señor, el oráculo del hombre de Dios anunciaba más bien un sacerdote (cf. 2,27.35), pero es un profeta el que se presenta. Así, mientras que Samuel ocupa el lugar de los hijos de Elí, el profetismo sustituye al sacerdocio como forma concreta de poder en Israel. Esto, por otro lado, parece estar en conformidad con los deseos de los fieles del pueblo. En efecto, en el núcleo central del primer cuadro encontramos dos frases enigmáticas que ahora se iluminan. Ana decía entonces: «(Ofreceré al niño) para que veamos el rostro del Señor» (1,22), y Elcaná le hace eco: «Solamente, que el Señor haga levantar su *palabra*» (1,23)⁷ Y esto es lo que se realiza aquí gracias a Samuel. el Señor *se hace ver y habla* (3,21), mientras que antes sus manifestaciones eran muy raras.

⁷ Traducción literal. En la primera cita, el verbo es equivoco. Vocalizado *w^enir'ah*, como en el texto masorético, significa «para que aparezca ante el rostro del Señor», pero en este caso la preposición resulta extraña. En efecto, es la marca del acusativo e invita a vocalizar el verbo *w^enir'eh* para hacerlo transitivo, lo cual da el sentido que hemos dicho. ¿No habrá querido el autor usar este giro tan curioso para crear precisamente este doble sentido?

⁶ Mejor que «El es el Señor». Una inversión en hebreo hace preferir la lectura que propongo. Cf. Gn 12,12 o Ex 9,27.

Pero bien está lo que bien acaba. Queda tendido el puente: la condena de los hijos de Elí sigue en suspenso (2,27-36); incluso ha repercutido en Samuel (3,18), cuyas palabras cumple siempre el Señor (3,19b). No es, pues, de extrañar que sea una palabra de Samuel la que relance el relato (4,1a).

Síntesis

¿Cuáles son los rasgos principales de Samuel que aparecen en este primer acto? Nacido del encuentro entre el deseo de su madre y el del Señor, entre la disponibilidad total de ella y el don generoso de éste, Samuel es, por su nacimiento, un personaje fuera de las normas, como lo veía ya su madre, dado el vínculo tan fuerte que tenía con el Señor. Con él parecen comen-

zar las cosas de nuevo. Porque, apoyándose en este niño, que él mismo pudo darse porque antes se lo habían pedido, el Señor prepara una renovación de las instituciones de su pueblo, renovación marcada por la fidelidad que demuestra el joven Samuel. Así desaparecerá el sacerdocio corrompido, reemplazado por un «sacerdote» según el corazón de Dios, un sustituto que toma inmediatamente los rasgos de Samuel. Pero entonces el Señor interviene directamente –hasta ahora sólo lo ha hecho para hacer a Ana fecunda (1,19 y 2,21)–: arranca a Samuel del mundo exclusivamente sacerdotal que es el suyo, para revelarle su palabra y hacerlo así autónomo respecto a Elí, que no puede menos de inclinarse y autenticar la experiencia de su joven servidor. En adelante, el Señor «está con» Samuel, del que ha hecho un profeta semejante a Moisés.

ACTO II

OLVIDO Y RECONOCIMIENTO DE UN PROFETA (1 Sm 4-7)

El rasgo más marcado de este segundo acto es la ausencia de Samuel, relegado por largo tiempo en la sombra, ya que no es mencionado en el relato del final de la casa sacerdotal y de las desventuras del arca. Por otra parte, los comentaristas suelen considerar este relato como un paréntesis. Pero nuestro método

nos cierra esta posibilidad. Entonces se plantea la cuestión: ¿a qué se debe esta aparente digresión en la historia de Samuel? ¿Qué impacto tiene sobre el personaje? ¿Cómo nos habla de él el silencio que rodea su figura? Intentaré responder a estas cuestiones tras una breve ojeada a la estructura del relato.

Primera visión del relato: su estructura

Todo este acto va enmarcado por dos relatos de batallas entre los israelitas y los filisteos. Es impresionante la simetría que existe entre los dos, sostenida por numerosos contactos verbales.

– En 4,1-2 y en 7,10-11 se narran los dos combates de Eben Ezer. En cada ocasión, el que provoca las hostilidades conoce la derrota: aquí, Israel; allí, los filisteos (A).

– En 4,3-5 y 7,8-9, los israelitas recurren a un medio relacionado con el Señor, «para que nos salve del poder de los enemigos»: aquí, el arca; allí, la intercesión de Samuel. En las dos partes, el discurso va seguido del relato de la utilización del medio de salvación que se ha evocado (B).

– En 4,6-7 y 7,7b, el narrador habla de la reacción de temor del futuro vencedor cuando conoce la amenaza que representa para él el adversario («Y cayeron en la cuenta...; les entró miedo... y decían...») (C).

El paralelismo entre los dos pasajes es inverso. En el capítulo 4, el relato va de A a C: derrotado ante los filisteos, Israel busca un medio de salvación (el arca), que amenaza al enemigo y le infunde pavor. En el capítulo 7, va de C a A: los israelitas tiemblan cuando se acercan los filisteos, buscan la manera de vencer (Samuel) y obtienen la victoria. Además, tras el relato del capítulo 4 (vv. 7b-10a) y antes del relato del capítulo 7 (vv. 2-6), se dan otras semejanzas. En

ambos lados encontramos –en los filisteos (cap. 4) y en Israel (cap. 7)– un discurso para dar ánimos a los combatientes, seguido del paso a la acción. En cuanto al contenido del discurso, indica la actitud que hay que adoptar para verse libres del peligro; en cuanto al sentimiento de los actores, es común el respeto por el Dios de Israel que, en los dos casos, parece llevar a la victoria (a los filisteos en 4,10a y a Israel en 7,10-11). En cada extremo de este segundo acto, por consiguiente, los dos relatos guardan una relación formal (4,1-9 y 7,2-12). Sus desarrollos son rigurosamente inversos, lo cual es una indicación literaria de la inversión de la suerte que les cabe a los dos adversarios. Desde ahora nos es posible observar cómo Samuel se encuentra estructuralmente en oposición al arca de la alianza: el arca guarda relación con la derrota de Israel, Samuel con su victoria.

El punto culminante del primer relato de una batalla no entra en el paralelismo antes descrito. Narra una segunda derrota de Israel, más catastrófica aún que la primera, ya que el arca es capturada por el enemigo y mueren los hijos de Elí que la acompaña-

ban (4,10-11). Estructuralmente hablando, este breve relato desempeña el papel de anunciar el tema del resto del acto. En efecto, encontramos tres cuadros anticipados en orden inverso al de su desarrollo.

– La derrota y la desbandada de Israel (4,10) tienen su correspondiente en la reunión del pueblo (7,5-6) y su victoria (7,10-11).

– La captura del arca (4,11a) anticipa un relato largo donde el arca capturada (5,1-2; 6,8), se libera a sí misma y luego se retira (5,1-7,1).

– La muerte de los hijos de Elí (4,11b) anuncia lo que viene inmediatamente a continuación, es decir, la muerte de Elí y de su nuera (4,12-22).

Estos tres anuncios contienen algunas palabras clave que se repiten en el relato correspondiente; además, los dos primeros relatos terminan con un nuevo anuncio del cuadro siguiente: el final del primero pone el arca en primer plano (4,19-21), mientras que al terminar el segundo se produce una nueva derrota de Israel (6,19). De todo ello se deduce

ACTO 2 (1 Sm 4-7)

Doble derrota de Israel (4,1-11)

1. Introducción: derrota de Israel ante los filisteos (1-2)
2. Relato: el arca de la alianza llega al campamento israelita (3-9)
 - Decisión y reacción de Israel (3-5)
 - Reacción y decisión de los filisteos (6-9)
3. Centro: nueva derrota de Israel (10-11)
 - = ANUNCIO DEL TEMA: triple crisis
 - c. Derrota de Israel (10)
 - b. Toma del arca (11a)
 - a. Muerte de los hijos de Elí (11b)

A. Desaparición de la casa sacerdotal (4,12-22)

1. Relato: anuncio de la catástrofe a Elí (12-17)
2. Centro: muerte de Elí al caerse del trono (18)
3. Desenlace: muerte de la nuera, nacimiento de Icabod (19-22)
= *esbozo de B*

B. Victoria del Señor y retorno del arca (5,1-7,1)

1. Relato: doble victoria en Filistea (5,1-12)
 - Victoria del Señor sobre Dagón (1-5)
 - Victoria del Señor sobre los filisteos (6-12)
los versículos 11-12 esbozan B2
2. Centro: el Señor libera el arca (6,1-14)
 - Instrucciones para la vuelta del arca (1-10a)
 - Vuelta y acogida del arca (10b-14)
el v. 14 esboza B3
3. Desenlace: el arca castiga y es retirada (6,15-7,1)
 - Honores que se rinden al arca victoriosa (15-18)
 - Victoria del arca en Israel y custodia de la misma (6,19-7,1)
= esbozo de C

C. Conversión y victoria de Israel (7,2-17)

1. Relato: conversión de Israel y llamada a Samuel (2-8)
 - Conversión: se cuestiona la derrota (2-6)
 - Ataque de los filisteos y súplica de intercesión (7-8)
2. Centro: intercesión de Samuel y victoria para Israel (9-11)
3. Desenlace: señal de victoria y pacificación (12-17)
 - Desenlace particular: «Nos ha socorrido el Señor» (12)
 - Ampliación: fin de la crisis y pacificación (13-14)
 - Prolongación: Samuel juzga a todo Israel (15-17).

que la derrota repetida de Israel ante los filisteos abre una triple crisis. Los tres problemas de esta crisis se exponen sucesivamente en unos cuadros bien encañados, cada uno de los cuales se desarrolla por sí mismo y encuentra su solución. El esquema adjunto

pone de manifiesto estos datos y esboza el desarrollo de las diversas partes del relato. Por desgracia, es imposible detallar aquí el sistema concreto de inclusiones y de palabras-gancho que marcan esta estructura del texto.

El porqué de los desastres de Israel (4,1-7,1)

ALGUNAS EXPLICACIONES ERRÓNEAS

«¿Por qué nos ha hecho sufrir hoy el Señor esta derrota frente a los filisteos?» (4,3). En la literatura antigua del Próximo Oriente se constata que una derrota puede ser interpretada al menos de tres maneras distintas en relación con los dioses. Unas veces, el dios del vencido sería inferior al del vencedor e incapaz de defender a su protegido: es lo que suelen pensar siempre los vencedores. En los vencidos suelen encontrarse más bien otros dos puntos de vista: su Dios estaba ausente del combate, por haberse olvidado de él los suyos, o bien estaba airado con su pueblo y lo había abandonado para castigar su pecado. Si la primera derrota de Israel era fácilmente explicable por la ausencia del arca de la alianza (4,3), la segunda tiene todas las apariencias de ser una derrota del Señor, ya que sus sacerdotes han perdido en ella la vida, y ha sido capturada el arca, que creían les aseguraba la victoria (4,10-11). Por otra parte, el arca es colocada en el templo de Dagón como un botín que probaba la superioridad de este dios. En resumen, el Dios de Israel no ha reiterado contra los filisteos sus proezas de antaño (cf. 4,8). También él ha sido derrotado y desterrado de los suyos, signo palpable de su debilidad. Por tanto, parece imponerse una interpretación trágica: una vez vencido el Señor, Israel ha perdido su gloria, como repite en su lecho de muerte la mujer de Pinjás (4,20-21).

La continuación de la historia desmiente sin embargo esta interpretación. De noche, en el templo de Dagón en Asdod, tiene lugar una especie de combate de los dioses, tras el cual se evidencia la superioridad aplastante del Dios de Israel (5,3-5). A continuación, el Señor afianza su poder a costa de los filisteos; su mano pesa sobre ellos y siembra plagas por donde pasa

el arca, hasta el punto de que se ven obligados a devolverla (5,6-12). Y mientras ellos intentan asegurarse de que el Señor es ciertamente el responsable de sus males (6,3.5.9), una escenificación ingeniosa (6,7-8) hace brillar de nuevo su dominio (6,10-14): para el Señor se trata de un nuevo éxodo, como parecen indicar las numerosas alusiones a la salida de Egipto. Acogido con los honores reservados al vencedor que exhibe los objetos de oro como señal de victoria (6,15-18), el Señor demuestra de nuevo su superioridad hiriendo a las gentes de Bet Semés. Demuestra así que su victoria no ha de ser forzosamente la victoria de los israelitas y que la devolución del arca no significa que ellos hayan recobrado la gracia ante un Dios que parece preferir que estén lejos de su arca (6,19-7,1).

LOS PECADOS DE ISRAEL

Ahora hay una cosa clara: el Señor no es inferior a nadie. Pero vuelve a plantearse la cuestión: ¿por qué ha permitido el Señor la derrota ante los filisteos (cf. 4,3)? Esta vez parece imponerse la respuesta: ha sido por los pecados de Israel. Espontáneamente se piensa en la infidelidad de la casa sacerdotal que desaparece en medio de la tormenta. Pero resulta al menos desproporcionado el hecho de que el castigo infligido a Elí y a sus hijos alcance hasta este punto al pueblo entero. Pues bien, cuando regresa Samuel, atribuye de antemano la derrota ante los filisteos y el abandono del Señor a la infidelidad de Israel, a su situación de idolatría: «Quitaos de entre vosotros los dioses y diosas extranjeros, volvedos hacia el Señor y adoradlo sólo a él» (7,3). Los sucesos posteriores le darán la razón; por tanto, ha puesto el dedo en el verdadero motivo de la catástrofe.

¿Pero cómo comprender este discurso de Samuel? ¿Dónde se habla de ese pecado de Israel? Para aclarar esta cuestión, hay que considerar el contexto más amplio de la historia. En efecto, las palabras de Samuel remiten claramente a un pasaje del libro de los Jueces (Jue 10,6-16) donde puede leerse esto: Israel es una vez más infiel al Señor, que lo entrega al poder de los *filisteos* y de los *amonitas* (vv. 6-7). La amenaza de Amón (vv. 8-9) mueve al pueblo a proclamar sus deseos de conversión y a confesar su pecado (v. 10). Ante la severidad del Señor que niega la salvación (vv. 11-14), el pueblo reitera su confesión pidiendo ayuda (v. 15). Pasando entonces a los hechos, renuncia a su idolatría, y el Señor cambia de parecer (v. 16); con su ayuda, Jefé triunfa del enemigo. Tras un periodo de calma, Israel vuelve a pecar; se anuncia entonces el dominio *filisteo* (Jue 13,1; cf. 10,7). Sansón no logar acabar con ellos (Jue 13,5; cf. 15,18). Se abre a continuación un periodo de anarquía (Jue 17,6; 21,25), de idolatría (Jue 17,1-5; 18,14-20.30-31), de desorden moral (Jue 19,22-30) y de guerra civil entre las tribus, en la que está a punto de perecer la tribu de Benjamín (Jue 20-21). Todo culmina con el pecado de los sacerdotes de Siló, los únicos mediadores que había entre Dios y el pueblo. Pero esta última infidelidad no debe eclipsar el contexto global de infidelidad sin conversión, una situación que perdura desde Jue 13,1.

Por otra parte, en el contexto del capítulo 4 hay

también un pecado de Israel. Los ancianos atribuyen la primera derrota a la ausencia del arca (4,3), sin plantearse siquiera la cuestión de su propia infidelidad, siendo así que, con el arca o sin ella, Dios socorrió siempre a Israel cuando éste fue fiel. Por tanto, los ancianos dan prueba de mala fe. Pero, una vez más, la manera de considerar el arca no es la que debería ser. Israel parece haberla tomado como una especie de talismán cuya presencia basta para asegurar la victoria y la salvación, de una forma casi mágica (4,3). Se trata de manipular a Dios en provecho propio. Por eso, no debe de ser casual el hecho de que, tras la aclamación de Israel al llegar el arca al campamento (4,5), no se la llame «el arca *de la alianza* del Señor (o de Dios)» (vv. 3.4.5), sino simplemente «el arca del Señor (o de Dios)» (vv. 6.11.17, etc.). Es como si aquel grito, signo de una concepción mágica del cofre sagrado, representase una ruptura de la alianza por parte de «todo Israel». Finalmente, circunstancia agravante, prefieren aquel objeto pasivo al mediador humano acreditado por el Señor. A pesar de que fue él mismo quien lanzó al pueblo a la lucha contra los filisteos (4,1a) —o quizás por culpa de eso—, el hombre de la Palabra se ve relegado en provecho de otro medio considerado como más seguro y que «obligaba» más a Dios. Se comprende entonces por qué Israel sufre un nuevo revés ante el enemigo, de lo cual Dios se aprovecha para cumplir la palabra de Samuel a propósito de la familia de Elí.

Samuel, o la palabra que salva (7,2-17)

Ahora se entiende perfectamente por qué Samuel está ausente de todo este asunto. El único fiel al Señor es también el único que se queda fuera de la catástrofe que lo arrastra todo —a los ancianos, al pueblo, a los sacerdotes y hasta el arca—, aquel a quien el Señor de-

ja aparte con vistas a un nuevo porvenir. En efecto, Samuel sale engrandecido de la crisis. No sólo su palabra se ha visto rubricada por los hechos, sino que todo poder oficial ha desaparecido con la muerte de Elí. En este sentido, es significativo que sea el trono el

sito de donde se cae el sacerdote (4,18a), un trono donde estaba sentado desde su primera aparición (1,3, 4,13, la misma palabra hebrea) Y la noticia que resume su época de gobierno (4,18b) confirma que el poder está ya vacante Pero el vacío que se hace sentir tiene igualmente otra dimensión Es que uno ya no puede «estar en presencia del Señor» cuando se ha empeñado en mantener apartada el arca (6,20, 7,1).

DOS TIPOS DE RELACION CON DIOS: EL ARCA Y SAMUEL

Este vacío dura bastante tiempo hasta que se esboza en Israel un movimiento positivo hacia el Señor ¿Suspiro, desaliento, lamentación? El sentido del último verbo de 7,2 no está claro. Lo cierto es que Samuel aprovecha la ocasión interviene finalmente para interpretar toda la situación de la casa de Israel como un retorno, como un comienzo de conversión. Le da nuevos alientos, denunciando la apostasía del pueblo e invitándole a demostrar la sinceridad y la profundidad de sus disposiciones pasando a los hechos «Si quereis convertirros al Señor de todo corazón, quitad de entre vosotros los dioses y diosas extranjeros, volvedos hacia el Señor y adoradlo sólo a él» (7,3) Los israelitas obedecen y reconocen su pecado de manera ritual «en presencia del Señor», en Mispa Así, gracias a la intervención de Samuel, se hace posible de nuevo lo que ya no era posible con el arca mantenerse en presencia del Señor (7,4-6) Del mismo modo, cuando el pueblo recurre a la intercesión de Samuel, el Señor le asegura la presencia victoriosa que había negado cuando los ancianos habían hecho llevar el arca al campamento ¹.

Así pues, parece que Samuel es el sustituto del arca como signo eficaz de la presencia de Dios en medio de su pueblo No es que el arca haya perdido su valor Al contrario, el relato muestra de qué forma magistral puede manifestar el Señor en ella su poder Pero, una vez vengado el honor de su arca, Dios obra de manera que el arca vuelva a la esfera de lo sagrado y mantenga a todo el pueblo temeroso, como para alejar de él la tentación de volver a utilizar ese lugar de su presencia como una especie de fetiche. En adelante, sólo Samuel, que había quedado postergado por los ancianos en provecho del arca, puede permitir todavía al Señor liberar a Israel del dominio filisteo Así pues, en este acto se oponen dos modalidades de la presencia del Señor en su pueblo el arca que querían los ancianos y que aclamaba el pueblo queda finalmente descalificada, Samuel, acreditado por el Señor como profeta, se revela eficaz para la salvación

¿Pero cuál es la importancia real de esta preferencia del Señor? Por un lado, se presenta a Samuel como el hombre de la palabra Constituido como tal por la llamada del Señor en presencia del arca (cap 3), interviene por vez primera en calidad de tal para lanzar la campaña contra los filisteos (4,1a), luego para recoger el movimiento del pueblo, interpretarlo y hacer de él un verdadero proceso de conversión (7,3), para convocar la asamblea (7,5), gritar al Señor (7,9) y dar finalmente sentido a la victoria (7,12) Por otro lado, en oposición a esta característica de Samuel, el arca es una presencia muda; Dios no puede expresarse en ella más que por medio de signos. los golpes asestados a Israel y a los filisteos. Se trata ciertamente de una especie de lenguaje, pero sin palabras y, como tal, equivoco Por eso hay

este verbo indica el objetivo de la presencia del arca, de la que se cree que salva ella misma a Israel independientemente de Dios (el arca es sujeto del verbo), la segunda vez, el verbo aparece en la suplica ardiente que Israel dirige a Samuel para que grite al Señor y este lo salve de los filisteos

¹ La simetría invertida que pone de manifiesto el estudio estructural destaca este hecho Por otra parte, hay una palabra clave que subraya esta relación En 4,3 y 7,8 aparece una misma forma verbal «y que nos salve (w^eyoshi'enú)» La primera vez,

que multiplicar los signos, terribles en este caso, para lograr el objetivo buscado

Así pues, lo esencial parece estar en el plano de la palabra. En este plano, la diferencia entre el arca y Samuel consiste en que éste tiene una palabra clara, que impide una relación de tipo instrumental entre Israel y su Dios —no se puede manipular a un profeta como un objeto, aunque sea sagrado—, para permitir una relación de tipo dialogal. Esta nueva relación se esboza ya en el suspiro de Israel. Se ha *hecho posible* por la palabra de Samuel, que denuncia el pecado del pueblo y enuncia las condiciones para poder restablecer un vínculo privilegiado con el Señor. *Se insta* cuando Dios responde a las súplicas que le dirige Samuel de parte del pueblo que ha confesado su pecado (7,2-10). Samuel es el único mediador de esta relación. Es lo que reconoce el pueblo cuando sigue la invitación del profeta a la conversión (7,3-6) y apela a él para que interceda en su favor (7,8). De esta manera Israel rubrica finalmente la elección de aquel a quien el Señor había acreditado como profeta ante los ojos del pueblo (cf. 3,20)

SAMUEL, PROFETA Y JUEZ

Una vez descubierta la lógica y la importancia del relato al describir el papel de Samuel, queda por estudiar más de cerca lo que se dice de este mediador. Las primeras palabras de Samuel que nos ofrece el narrador son una llamada a la conversión del corazón. Pues bien, hacen eco al centro y al final del último discurso de Josué (Jos 24,14-23). Además, como éste, Samuel es el mediador de una gran victoria en lo que se parece mucho a una «guerra del Señor» (7,10).² De esta manera, si se le presenta como pro-

feta, se le sitúa también en la línea de Josué, artífice de victorias y promotor de aquel lazo tan profundo y exclusivo que unía a Israel con el Señor. Con su respuesta positiva, el pueblo ratifica de manera implícita la autoridad de este nuevo Josué.

Después de dirigirse al pueblo en favor del Señor (7,3), Samuel se ofrece a hablar del Señor en favor del pueblo (7,5), completándose así el círculo de la mediación. Se convierte, por tanto, en mediador cuando el pueblo le pide que ore en nombre suyo, en una frase que, gracias a la ambivalencia del verbo hebreo (*hārēs*), describe a las mil maravillas la función propia del intercesor: «No seas sordo/mudo para nosotros, para gritar al Señor *nuestro* Dios» (7,8). Israel sabe que, si grita, el Señor no le responderá (cf. Jue 10,11-14). Pero, gracias a Samuel, el Señor puede volver a ser su Dios, concediéndole la salvación.

Para describir la acción de Samuel se utiliza un último término «juzgar» (*shaphat*). Este verbo se utiliza de dos maneras diferentes en el capítulo 7. En el v 6c, la frase resume la escena precedente con lo que hace, subraya el narrador, Samuel «juzga» a Israel, es decir, restablece el orden alterado de las relaciones entre Israel y su Dios. En 7,15-17, por el contrario, el verbo «juzgar» se refiere a una institución política y significa más bien «gobernar, administrar». Esta palabra es la que designa la función de los Jueces de quienes habla el libro de este nombre. Por otra parte, en este capítulo, Samuel adquiere un perfil de «juez», tal como nos lo describe el prólogo de Jue (2,11-18). en un pueblo infiel (vv 11-12), que sirve a Baal y a las Astartés (v 13) y que está abocado por consiguiente a la opresión y al fracaso de sus luchas de liberación (vv 14-15), el Señor suscita un juez capaz de salvar (vv 16-17). Se queda al lado de ese juez y, durante toda su vida, libra a Israel del poder de sus enemigos (v 18). Así pues, al final de su hazaña, Samuel, mediador, profeta e intercesor, se pone a gobernar a Israel como un «juez», asegurando el orden y la paz para el pueblo y prosiguiendo así la obra de Josué.

² A propósito de las guerras del Señor, véase el capítulo 4 de P. Beauchamp - D. Vasse, *La violencia en la Biblia* (Cuaderno bíblico nº 76) Verbo Divino, Estella 1992, 35-41.

Finalmente, hay que subrayar un último hecho importante de este acto: la desaparición de Siló. En el primer acto, como recordará el lector, Siló constituía el único lugar de encuentro entre Dios y los fieles israelitas. Pero, desde el final de este acto, es Samuel quien se convierte para todo Israel en el lugar de la presencia del Señor por medio de la palabra (3,20-21). El segundo acto confirma e ilustra esta transformación: el santuario de Siló y sus mediaciones culturales quedan ahora desacreditados en provecho de la mediación por la palabra. En efecto, el recurso a Siló es un fracaso, y la ciudad misma se convierte en un lugar de muerte, mientras que el recurso al profeta conduce a la victoria y a la paz. El holocausto de Samuel y la construcción de un altar en Ramá (7,9-10 y 17) van también en esta dirección: los pocos actos de culto que ahora se mencionan están ligados en adelante a la persona del mediador. Igualmente, si las tres localidades visitadas por el juez son otros tantos santuarios (7,16), su paso de la una a la otra demuestra que lo esencial no son ahora los lugares, sino quien los visita. Y al revés, el carácter sagrado de estas ciudades subraya el sello profundamente religioso de la actividad política de Samuel.

Conclusión

«Profeta» y «juez»: he aquí dos rasgos importante de la figura de Samuel. Pero estos títulos son tan sólo indicios que el relato matiza y enriquece dándoles un contenido concreto. En el fondo, en Samuel, el profetismo y la judicatura resultan complementarios. Su profetismo se define ante todo desde el Señor que le confía su revelación y su palabra (3,20-21). La cualidad de juez, por el contrario, alude más bien a la relación de autoridad en el seno del pueblo, cuya autonomía garantiza Samuel al mismo tiempo que asegura su gobierno (7,13-17). De esta manera, el profetismo y la judicatura son como los dos aspectos esenciales de la posición de mediador que ocupa Samuel entre el Señor y su pueblo. Reconocido por éste (7,8), después de haber sido acreditado por aquél (3,20), el mediador es la persona en quien confluyen las vías de comunicación entre Dios e Israel, sobre todo después de que ha desaparecido el sacerdocio y el arca se ha visto libre de los intentos de manipulación. Así es como su personaje incluye igualmente estos dos rasgos sacerdotales.

ACTO III

EL PUEBLO PIDE UN REY A SAMUEL (1 Sm 8)

Después de un largo periodo sin historia, se perfila una crisis en el horizonte. La situación da la impresión de ser algo ya sabido. El jefe se va haciendo viejo. Sus hijos, destinados a sucederle, están en parte instalados en su cargo, pero no siguen las huellas del padre: abusan de su posición y atienden a sus propios intereses. Para ello pervierten la función

oficial que deberían cumplir con honradez (8,3; cf. Dt 16,19 y Prov 17,23). Está claro: los hijos de Samuel recuerdan curiosamente a los de Elí, y esto hace sospechar que las cosas son el preludio de nuevos problemas institucionales. Con la esperanza de evitar esta crisis, los ancianos de Israel se deciden a tomar cartas en el asunto y van a buscar a Samuel (8,1-4)

La estructura: primera ojeada a un enigma

Para un observador atento, la estructura del acto se percibe fácilmente. Se celebra una asamblea en casa de Samuel, que él mismo se encarga de disolver (vv. 4 y 22b). Al principio y al final de la reunión en Ramá, el pueblo le pide a Samuel un rey que los gobierne a semejanza de las otras naciones (vv. 5 y 19b-20); el mediador acoge la petición y consulta con el Señor (vv. 6 y 21), que le responde que escuche la voz del pueblo y le dé un rey (vv. 7a.9b y 22a). Entre estas dos partes, asistimos a un largo discurso de Samuel (vv. 11-18), ligado al resto por medio de unas transiciones narrativas (vv. 10 y 19a). Las simetrías concéntricas que pone de mani-

fiesto esta estructura invitan a leer como una introducción los vv. 1-3: estas líneas aseguran la transición con el acto anterior, como demuestran la repetición de términos clave y el paralelismo entre los hijos de Samuel y los de Elí.

En este relato, Samuel se encuentra siempre entre el pueblo y el Señor, como mediador. Toda comunicación entre ellos pasa por él, de forma que es como un paso obligado de la palabra. Pues bien, teniendo en cuenta la estructura, hay algo que impresionada de entrada: al final, el pueblo repite a Samuel la petición de los ancianos, y también el Señor reitera

ACTO 3 (1 Sm 8) SIMETRÍA CONCÉNTRICA

A. Introducción: reunión en Ramá (4)

B. Primer diálogo (5-9)

1. Petición de los ancianos de Israel (5)
*«nómbrenos un rey
(para que nos) gobierne, como se hace en
todas las naciones»*
2. Reacción de Samuel referida al Señor (6)
3. Respuesta-orden del Señor (7-9)
*«Atiende a su ruego (del pueblo)...
del rey que va a reinar sobre ellos»*

C. Transición narrativa (10); anuncio del discurso

D. Discurso de Samuel: el «derecho» del rey (11-18)

A'. Conclusión: disolución de la asamblea (22b)

B'. Segundo diálogo (19b-22)

1. Proyecto del pueblo (19b-20)
*«queremos tener un rey
como las demás naciones... nos
gobernará»*
2. Reacción de Samuel, referida al Señor (21)
3. Respuesta-orden del Señor (22a)
*«Atiende a su ruego
y nómbrales un rey»*

C'. Transición narrativa (19a)

negativa a escuchar el discurso

sus instrucciones. Es que, entre tanto, la mediación de Samuel no ha servido de nada, ya que su discurs-

so no ha hecho avanzar el asunto. Pero ¿qué ha pasado para que Samuel falle así en su misión?

El rey según Samuel (8,10-18)

En el v. 9 el señor ordena a Samuel que comunique al pueblo la *mishpat* del rey. Este término, construido sobre la raíz del verbo *shaphat*, «juzgar, gobernar», significa concretamente la costumbre, la manera habitual de obrar. En todo caso, éste es el sentido que le da Samuel, ya que su discurso describe la «manera de gobernar» del rey, para traducir el juego de palabras hebreas. Al describir el comporta-

miento de un rey, desarrolla de hecho las consecuencias socio-económicas negativas de la institución que exigen los ancianos. En efecto, un rey ha de tener los medios para gobernar con continuidad. Necesita una corte y una administración (vv. 14b.15b), así como un ejército debidamente equipado (vv. 11-12). Además, para mantener a sus gentes, ha de poseer bienes (v. 12b), cobrar impuestos (vv. 15a y

17a), reclutar hombres, requisar ganado y bienes (vv. 11b-14 y 16).

Le toca evidentemente al pueblo soportar el coste de todo ello. Esto es en substancia lo que Samuel dice al pueblo.

Pero lo menos que puede decirse es que el tono de su discurso no es un tono neutro. Aparece cuatro veces la palabra «tomará», sin contar los dos «cobrará el diezmo», para decir en resumen: «Tomará para él y para los suyos lo que es vuestro». Personas, animales y bienes: ¡lo mejor será para el rey! La diatriba culmina en la última frase: «Vosotros mismos seréis sus esclavos» (v. 17). Para Samuel, pedir un rey es escoger la esclavitud. Pero el Señor, a diferencia de lo que hizo con los esclavos del Faraón (v. 18), no libera a nadie de una esclavitud voluntaria. Bien llevada por la composición retórica del conjunto, esta peroración amenazadora es clara en cuanto a la intención disuasoria del orador. En su discurso todo está en función de hacer odiosa la realeza y lograr que el pueblo desista de su petición. Así es como Samuel intenta «advertir» solemnemente al pueblo, como le ha invitado a hacer el Señor (v. 9b).

En efecto, parece como si Samuel se atuviese a las órdenes recibidas de Dios (v. 9). Pero hay algo que salta a la vista: el mediador no ejecuta la primera norma del señor: obedecer al pueblo y, en consecuencia, atender a su reivindicación. Limitándose a las restricciones con que Dios acompaña su concesión, Samuel hace lo contrario de lo que le pedían, ya que su acción se reduce a presionar al pueblo para que renuncie a su proyecto. La agresividad de su discurso demuestra una voluntad disuasiva que difícilmente oculta una oposición obstinada a los deseos de Israel, es decir, a unos deseos que, sin embargo, el Señor acepta. Desde este momento, vemos dónde se sitúa el pecado de Samuel: de la orden de Dios sólo escucha lo que quiere escuchar (cf. v.6).

Pero hay que advertir una cosa: el narrador permite suponer que la falta de Samuel no es intencional. En efecto, en el v. 10 señala al lector que «Sa-

LA EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO DE UN PERSONAJE

Para expresar el pensamiento de uno de sus personajes, el narrador dispone sin duda del discurso directo o indirecto que puede producirse en un diálogo, pero que puede ser también una especie de monólogo (cf. Gn 17,17; 27,41; 1 Sm 27,1). Sin interrumpir el hilo del relato, el narrador omnisciente puede también penetrar en la conciencia de un personaje y revelar las convicciones o intenciones de dicho personaje mediante sus propias palabras; del mismo modo, puede anticipar palabras que va a citar a continuación.

Este procedimiento aparece varias veces en nuestro relato. Así, por ejemplo, en 8,10, antes de citar el discurso de Samuel, el narrador indica al lector la intención que preside dicho discurso: el mediador desea informar de lo que le ha dicho el Señor (v. 10a). Pero no ve en el pueblo más que «al que le exige un rey», algo que no le agrada (v. 10b; cf. v. 6a). Esto explica por qué pronuncia ese discurso, a pesar de sus buenas intenciones. En 8,6, el narrador revela además cómo resuena la petición de los ancianos en los oídos de un Samuel que no parece haber oído el final de la petición. En la primera parte del relato había ya dos ejemplos: en 1,13b, el narrador revela la opinión de Elí a propósito de la actitud de Ana, y en 4,6b anticipa la palabra de los filisteos, subrayando así la confusión que sufren entre Dios y el arca (v. 7).

muel transmitió lo que le había dicho el Señor al pueblo». En realidad, no tendría sentido que el mediador repitiese a todas las palabras que Dios le había dirigido personalmente a él. Pero lo que el narrador quiere señalar con estas palabras es que, al pronunciar su discurso, Samuel tiene conciencia de estar ejecutando puntualmente la orden recibida (véase el recuadro adjunto). Otro dato en este sentido: para co-

menzar su discurso, Samuel recoge las últimas palabras del Señor (vv. 11a y 9b), como para significar que desea ciertamente desarrollar en sus palabras las instrucciones divinas. ¡Lo que pasa es que se olvida de lo esencial!

En su descargo, hay que subrayar que la segunda parte de las instrucciones de Dios no está muy clara. Debido a los muchos sentidos de las palabras empleadas, es posible comprender al menos tres cosas diferentes. Así, con Samuel, se puede entender:

«Adviérteles solemnemente y expónles la manera (de gobernar) del rey» (registro *ético*). Pero son posibles otros sentidos: «Enúnciales las estipulaciones del tratado y expónles los derechos del rey» (registro *legislativo*); o también: «Atestigua contra ellos y expónles el juicio del rey» (registro *judicial*). De estos tres significados, Samuel ha tomado el que le permitiría agitar ante Israel el espectro del despotismo. Por otro lado, es el que cuadraba mejor con el olvido de la primera parte de la orden: «Obedéceles...».

Cuando Samuel sólo se ve a sí mismo (8,5-9)

LA SORDERA DE SAMUEL

Samuel parece ser un hombre de buena fe. En estas condiciones, si sólo tiene en cuenta una parte de la orden divina, es porque no ha oído la otra. Por lo demás, no es la primera vez que le pasa esto. En el v. 6, el narrador hace oír el eco que produce en Samuel la petición de los ancianos: «La palabra fue mala a los oídos de Samuel, porque habían dicho: *Danos un rey para goberarnos*». El eco es incompleto, porque habían dicho: «*Nómbrenos un rey para que nos gobierne, como se hace en todas las naciones*» (v., 5b). Samuel se queda con las palabras «que nos gobierne». De hecho, se detiene en el elemento que le afecta personalmente, ya que, hasta ahora, era él quien gobernaba a Israel (7,15-17). Por tanto, la petición de los ancianos resuena en él como una crítica dirigida a su actuación de jefe; y esto llama su atención hasta el punto de que no registra el final de la frase: «como se hace en todas las naciones».

Es esto exactamente lo que el Señor le hace observar cuando responde a su oración: «Haz caso al

del pueblo *en todo* lo que te diga, porque no te rechaza a *tí*; es a *mí* a quien rechazan; no me quieren como rey» (v. 7). Samuel tiene la sensación de haber sido rechazado y esto explica su sordera parcial. Si hubiera oído bien, habría captado también las últimas palabras y habría comprendido que, al querer hacerse «como todas las naciones», Israel rechazaba a su Dios, del que era vasallo por alianza. En resumen, si por dos veces Samuel no oye, o mejor dicho sólo oye una parte de lo que le han dicho, es porque reacciona en función de sí mismo, humillado por el desprecio del que se siente víctima. Por eso, va filtrando todas las palabras de los ancianos (v. 5) y las del Señor (v. 9) a través del prisma deformante de sus propios sentimientos (v. 6a). No es extraño entonces que haga de pantalla entre Israel y Dios y que su mediación fracase.

LA PETICIÓN DE LOS ANCIANOS

Consecuencia de su sordera: Samuel no puede captar la complejidad y el alcance verdadero de la

LA RESPUESTA DEL SEÑOR

petición de los ancianos. Si es verdad que no le agrada, tiene al menos el mérito de intentar poner remedio a un problema real. En efecto, su sucesión parece estar en entredicho, dado que se reproduce en ella de forma general una situación que Israel tuvo que padecer anteriormente. Pero, si la crisis que parece anunciarse justifica una intervención de los ancianos, no basta para fundamentar su petición de un rey: el problema concreto que se plantea no puede por sí solo legitimar válidamente la abolición de la judicatura, cuya última experiencia ha resultado totalmente positiva (cf 7,2-17)

Por otro lado, al poner la petición de un rey en labios de los «ancianos de Israel», el narrador nos da una señal que contribuye a hacer sospechosa esta actitud. Sólo otra vez interviene este personaje colectivo en el primer libro de Samuel, y es cuando la derrota ante los filisteos, en 4,3. También allí los ancianos proponen resolver una crisis aplicando un remedio milagroso que excluye a Samuel.¹ Pero su intervención, como hemos visto, precipita a Israel en un desastre sin precedentes. Y lo mismo que habían querido arreglar por propia iniciativa una cuestión que hasta entonces pertenecía sólo al Señor (la victoria sobre el enemigo), también ahora pretenden imponer una solución de su cosecha a un problema reservado hasta entonces a la jurisdicción divina (la elección de un jefe). En esto, su actitud ronda ya con la rebelión.

En resumen, si los ancianos intervienen con razón, su petición no es por eso menos impropia y equivoca. El Señor responderá a esta paradoja con una toma de posición igualmente paradójica (vv 7-9)

En la reacción que le comunica a Samuel, el Señor subraya ante todo la rebelión que esto supone contra él. El régimen de los jueces, donde el poder no es hereditario, le permite intervenir para darle a Israel el jefe que en cada caso necesita. Una monarquía solucionaría ciertamente la cuestión de la sucesión gracias al principio dinástico, pero privaría al Señor de toda posibilidad de intervenir políticamente de forma directa, y su «realeza» quedaría entonces malparada. En esto Israel sería como las demás naciones, renegando de su cualidad de pueblo elegido, ligado a su Dios por una alianza exclusiva. Por eso, el Señor tiene razón al resaltar el parecido entre la petición de los ancianos y la idolatría: tanto en un caso como en el otro, Israel no sirve al Señor y sólo a él, tal como se comprometió a hacer en el Sinaí y en épocas más recientes todavía (cf 7,3-4). Y si rechazan también a Samuel, esto no es más que la consecuencia de un rechazo más fundamental que afecta primero al Señor y a la alianza (8,7-8)

Tras esta denuncia de la idolatría larvada que supone la petición de un rey, resulta realmente inesperada la orden formal de acceder a esta petición, aunque sea con ciertas restricciones. «Atiende a su ruego, pero...» (v. 9). No obstante, esto corresponde muy bien a la petición, cuyo carácter ambivalente ya hemos comentado. Como dicha petición tiene cierto fundamento, cabe esperar que el Señor la escuche, pero, como constituye igualmente una infidelidad, se comprende también que la denuncie como tal. Por otra parte, pone ciertas restricciones a su concesión, que afectan al objeto mismo de lo que se pide («el rey que va a reinar sobre ellos»), aunque no este del todo claro el alcance exacto de esta frase. En una palabra, de acuerdo con un rey, pero no con un rey cualquiera. Por oscura que sea, la posición del Señor no deja de responder a cierta lógica. Pero, cegado por su sentimiento de humillación, Samuel no puede captar su justicia.

¹ Las dos propuestas de los ancianos de Israel (4,3 y 8,5) se formulan del mismo modo: enunciación del problema, invitación a obrar y resultado esperado.

Fracaso de la mediación (8,19-22)

Como Samuel no ha «oído (bien) la voz» del pueblo (v. 7a.9a), es natural que los israelitas se nieguen ahora a «oír su voz» (v. 19a). En su reacción ante su intento de disuasión, ni siquiera se dirigen a él. No hacen más que reafirmar su voluntad común de tener un rey: «Dijeron: No, queremos tener un rey» (v. 19b; cf. v. 5: «*Le dijeron: Nómbranos un rey*»). Recogiendo entonces los términos de la petición de los ancianos, la precisan más aún: El «como se hace en todas las naciones» del v. 5 se convierte en una afirmación distinta y explícita de la voluntad rebelde que suponía su actitud: «Así seremos como las demás naciones» (v. 20a). La expresión «para que nos gobierne» (v. 5) se amplía ahora: «Nuestro rey nos gobernará y marchará al frente de nosotros para luchar en la guerra» (v. 20b). Samuel, en defensa de su causa, había llamado la atención sobre los inconvenientes de la monarquía; el pueblo prefiere ver sus ventajas, que el discurso del profeta no acababa de ocultar por completo (cf. vv. 11-12). Pero, al hablar de guerras, el pueblo añade algo más a su rebelión, puesto que se trata de un nuevo rechazo del Señor, que hasta ahora «combatía los combates» de Israel, «saliendo al frente de ellos» de forma victoriosa (cf. 7,10-11).

Así pues, Samuel ha obtenido el efecto contrario de lo que pretendía: lo único que ha conseguido es afianzar al pueblo en sus planes. Pero no lo ha perdido todo —ni tampoco el lector—, ya que ha obligado a Israel a confesar claramente su intención. Y esta vez, oye «todas las palabras del pueblo». El narrador añade incluso que las «habla a los oídos del Señor» (v. 21). Sin embargo, el Señor en su omnisciencia no necesitaba que nadie le informara ². Pero la expresión

empleada es significativa. Generalmente sirve para introducir una frase de advertencia o supone una situación grave. Se diría entonces que Samuel ha comprendido finalmente la gravedad de las palabras del pueblo y alerta al Señor quien, por su parte, ha comprendido las cosas ya hace tiempo...

En estas condiciones, la respuesta divina puede sorprender al mediador, que acaba de enterarse de la voluntad del pueblo de hacerse como las demás naciones. En realidad, Dios no hace más que repetir una norma anterior que Samuel parecía no haber oído (v. 9). Por tanto, es ésta la primera vez que Samuel oye verdaderamente las palabras con las que el Señor parece confirmar su propia postergación: «Atiende a su ruego y nómbrales un rey» (v. 22a). La contradicción debió parecerle demasiado fuerte a Samuel y renuncia a ello. Despide a los israelitas sin ejecutar la orden divina, que le resulta sin duda incomprensible. Para Samuel, es un fracaso.

Ciertamente, el Señor no hace nada para facilitarle las cosas. ¿Juzgaría acaso necesario este fracaso para enseñar a su mediador a no poner obstáculos a su comunicación? Porque el único que da por zanjado el asunto es Samuel. La orden de Dios sigue en pie, y el Señor relanzará la historia para llevar poco a poco a Samuel a que cumpla su voluntad (cf. cap. 9-11). Tampoco ha acabado la historia para los israelitas. Es verdad que vuelven a sus casas, pero el narrador no lo menciona, como si quisiera sugerir que siguen allí con su reivindicación, esperando una solución positiva.

² En el v. 6b, Samuel no presenta ningún informe al Señor, sino que ora ante él. ¡Esto no le impide al Señor estar al co-

rriente de la petición de los ancianos y comprenderla mejor que Samuel!

Conclusión y apertura

El relato del capítulo 8 introduce la «cuestión monárquica» en Israel. El narrador tenía que precisar los términos de esta cuestión y las posiciones de los actores ante la misma. El pueblo, para ser como las demás naciones, quiere un rey que establezca una continuidad en su gobierno y que sea un jefe militar. De este modo, priva al Señor de sus principales prerrogativas y discute su calidad de soberano. Samuel, a quien afecta de rebote esta petición, se opone a la monarquía. Según él, reduciría al pueblo a la esclavitud, anulando la obra liberadora del Señor. Éste, por su parte, no se niega a concederles un rey, pero impone unas restricciones un tanto imprecisas: se ignora, por consiguiente, el tipo de rey que estaría dispuesto a conceder.

En resumen, el pueblo y Samuel parecen compartir una misma concepción de la realeza. La que está en curso en las naciones vecinas. Pero sus posiciones son diametralmente opuestas, ya que a uno le atraen las ventajas y el otro subraya exclusivamente los riesgos. El Señor mantiene una posición intermedia, como si estuviera dispuesto a cortar para su pueblo una realeza a medida, una realeza cuyos contornos exactos no se pueden precisar todavía. En cuanto al narrador, justifica la actitud de los ancianos aunque haciéndola sospechosa, como para sostener la posición paradójica del Señor. Así pues, este acto constituye una maravillosa apertura para la continuación de la historia, aun cuando la incompreensión de Samuel haya suspendido de momento su curso.

Más tarde, Samuel ejecutará puntualmente la orden recibida. En 12,1, repite las palabras mismas del Señor para decir a todo Israel: «Yo he atendido a vuestras peticiones y os he designado un rey» (cf 8,7a 9 y 22a). Se trata de la instrucción positiva. Pero igualmente señala las restricciones divinas en todos los sentidos que estas pueden tener. En 8,10-18, advirtió solemnemente al pueblo de la manera (de gobernar) del rey (registro ético). Más adelante, repetirá en dos ocasiones el juicio del rey enunciado por Dios en 8,7-8 primero, antes de escoger al monarca (10,18-19), luego, en presencia de todos (12,6-12) y después de haber invocado un doble testimonio contra ellos (12,3 5: registro judicial). Del mismo modo, proclamará solemnemente la constitución, el derecho de la realeza (10,25), y la integrará en la alianza, enunciando de nuevo sus estipulaciones (12,12-13 y 20-25: registro legislativo). El discurso del Señor en 8,7-9 constituye así un anuncio de lo que cumplirá Samuel en las otras dos asambleas, de Mispá (10,17-25) y de Guilgal (cap. 12)³. Esto significa que el Señor lo va a conducir poco a poco hasta llevar a término su tarea de mediador, estableciendo un rey según sus deseos. Pero, como Samuel por el momento constituye un obstáculo, el Señor tendrá que buscar por ahora un rodeo ..

³ Las traducciones no siempre permiten establecer las relaciones que autoriza el hebreo. Pero los mismos términos de las palabras del Señor en 8,7-9 se recogen a continuación, y casi siempre en los discursos de Samuel, a excepción de las dos frases en que Dios habla de él («no te rechazan a ti») y «así hacen también contigo», en 8,7b y 8b).

ACTO IV

SAÚL, ELEGIDO DEL SEÑOR, ACLAMADO POR EL PUEBLO (1 Sm 9-11)

«Había una vez un hombre de la tribu de Benjamín, llamado Quis...» (9,1). Comienza una nueva historia, como en el capítulo 1, con la presentación del padre de un héroe. Pero aquí ya no se trata de Samuel, sino de Saúl. El rechazo del mediador por parte de Israel y su incapacidad para ejecutar las órdenes divinas parecen haber modificado su posición en el relato. En adelante, Samuel no será tanto un mediador entre el pueblo y el Señor como un agente a

quien Dios encarga asegurar el paso a la monarquía (9,16). De este modo, el proceso detenido en el plano de la negociación (cap. 8) emprende de nuevo su curso al hilo de la narración, donde poco a poco se va dibujando el modelo de rey que el Señor está dispuesto a dar a su pueblo. Después de echar una ojeada sobre el conjunto de este relato describiendo su estructura, seguiremos a Samuel en sus relaciones con los otros actores: el Señor, Saúl y el pueblo.

Construcción y unidad de 1 Sm 9-11

El largo relato de la ascensión de Saúl a la realeza (9,1-2 a 11,14-15)¹ se desarrolla en tres cuadros. El primero, el más largo, empieza con la pérdida de las asnas de Quis y su búsqueda inútil por Saúl y su criado (9,3-4). Termina con un breve recuerdo de estos hechos y el anuncio final de la recuperación de los animales en relación con la gran novedad que permanece aún en secreto: el asunto de la realeza (10,14-16). El segundo cuadro describe la asamblea de Mispá y va enmarcado por las menciones de la convoca-

toría y de la despedida del pueblo (10,17 y 25b). La victoria sobre los amonitas es objeto de un tercer cuadro, limitado por una inclusión narrativa. Al principio, seguido por la mayoría de Israel, Saúl guarda silencio frente a los que ponen en duda su habilidad para salvar (10,26-27)², al final, toma la palabra para impedir el castigo de los contestatarios, que de este modo se

¹ Vease *supra*, p. 9

² Las dos últimas palabras del capítulo 10 han sido objeto a veces de una corrección a partir de las antiguas versiones para que sirvan de introducción al capítulo 11 («Casi un mes más tarde» BJ y Osty). Pero el texto hebreo es perfectamente traducible y narrativamente mejor («Pero el se quedó impasible» vease TOB y la edición de la *Casa de la Biblia*).

benefician de la salvación de todos (11,12-13). Los vv. 14-15 del capítulo 11 son la prolongación natural de la victoria del nuevo rey y constituyen la conclusión de todo el acto. Del mismo modo, la presentación de Saúl en 9,1-2 se debe leer como una introducción al primer cuadro y al conjunto del acto.

PRIMER CUADRO: UNCIÓN PRIVADA DE SAÚL (9,3-10,16)

Cerrado por la inclusión ya señalada (9,3-4 y 10,14-16), este primer cuadro se compone a su vez de tres escenas bien encadenadas, pero definidas gracias a unas inclusiones que es imposible detallar aquí, por falta de espacio. La primera escena va desde la llegada de Saúl a la tierra de Suf, donde habita un hombre de Dios (9,5-6a), hasta que entra en la ciudad de donde sale dicho hombre de Dios, que no es otro que Samuel (9,14). Se articula en dos diálogos: en el primero, el criado (*na'ar*) convence a Saúl

para que se dirija a la ciudad en cuestión (9,5-10); en el segundo, unas muchachas (*n^o arôt*) preparan el encuentro decisivo de Saúl con Samuel (9,11-13).

La segunda escena se abre con una vuelta atrás, ya que el narrador habla de un suceso que ocurrió el día de antes en la ciudad: la orden secreta del Señor a Samuel para que unja a Saúl como príncipe (9,15-16). Termina con la ejecución secreta de esta orden, al día siguiente de los hechos relatados en la escena (9,27-10,1). Dentro de estos límites, el relato se desarrolla de nuevo en dos etapas: está primero el encuentro y el diálogo entre el profeta y Saúl a la puerta de la ciudad (9,17-21), y luego dos sucesos que ocurren en lugares elevados: la comida en el altozano y la velada y la noche en la terraza (9,22-26). Hay que observar que la segunda etapa se le anuncia a Saúl en el v. 19 y que, en cada parte, hay alguien que le dirige una frase enigmática (9,20b y 24a).

La tercera escena narra lo que le sucede a Saúl después de la unción. También aquí hay dos partes: el anuncio de Samuel y luego el relato de su cumpli-

SIMETRÍA CONCÉNTRICA DE 1 Sm 10,2-13

- a. Doble encuentro después de la partida (2-4)
- b. Experiencia «profética» anunciada (5-6a)
- c. Transformación y cumplimiento de los signos: anuncio (6b-7a)
- X. Órdenes de Samuel a Saúl (7b-8)
- c'. Transformación y cumplimiento de los signos: mención (9)
- b'. Experiencia «profética» realizada (10)
- a'. Doble reacción de la gente antes de la llegada (11-13).

miento (10,2-8 y 9-13). Pero mirando más de cerca las cosas, se puede observar una disposición concéntrica de los diversos elementos de la escena, simetría que deja en el centro una serie de órdenes concretas dadas por el profeta al nuevo rey (10,7b-8). El esquema adjunto permite ver estas correspondencias.

Así pues, todo el cuadro gravita en torno al encuentro entre Samuel y Saúl, que culmina en la unción del príncipe (véase la estructura). Ésta era previsible, ya que la presentación de Saúl como el «joven escogido», que sobrepasaba a todos de los hombres para arriba (9,2), sigue inmediatamente a la

aprobación que Dios hace de la petición de un rey (8,22). Sin embargo, esta solución parece verse comprometida de antemano por la pérdida de las asnas, es decir, de las cabalgaduras, que son el signo de un estatuto político preeminente ³.

Estas asnas constituyen, por otra parte, el hilo conductor del relato, junto con otros dos elementos: el hombre de Dios y la comida. En efecto, los encontramos en todas las escenas. En la primera se nota su ausencia: las *asnas* no se pueden encontrar, la *comida* se ha agotado y se busca a un *hombre de Dios*, del que cabe esperar que resuelva ambos pro-

blemas, ¿no se dice de él que puede indicar el camino y que tiene que dirigirse a un banquete? En la segunda escena, se ha colmado la ausencia: Saúl encuentra a *Samuel*, que le asegura que los *animales* han sido encontrados y que le invita a un banquete sacrificial, donde le concede el puesto de honor y le hace servir un trozo escogido. La escena tiene un sentido simbólico: recobradas sus asnas, Saúl puede ya pretender el poder, y la comida sacrificial se parece mucho a un rito de investidura real ⁴. Finalmente, en la tercera escena, como para auten-

³ Véase Jue 5,10, 10,4, 12, 14, Gn 49,10-11, Zac 9,9, y también 1 Re 1,33,

⁴ Véase 1 Sm 16,3-5, 2 Sm 15,10-12, 1 Re 1,9-11 18-19 25, en estas escenas se encuentran el sacrificio, los invitados, la unción o el nombramiento, el banquete solo se menciona expresamente en 1 Re 1,25 y 41

ACTO 4 - 1^{er} CUADRO (1 Sm 9,3-10,16)

INTRODUCCIÓN las asnas perdidas y la misión de Saúl (9,3-4)

A. Preparación para el encuentro con Samuel (9,5-14)

- 1 Primer diálogo con el criado (5-10)
- 2 Segundo diálogo con las jóvenes (11-14)

B. Encuentro, banquete y unción (9,15-10,1)

- 1 a Orden secreta del Señor a Samuel ungir a Saúl (9,15-16)
b Encuentro entre Saúl y Samuel diálogo (9,17-21)
- 2 b' Banquete, conversación y despedida (9,22-26)
a' Unción secreta de Saúl por Samuel (9,27-10,1)

C. Consecuencias del encuentro con Samuel (10,2-13)

- 1 Discurso Samuel anuncia lo que va a pasar (2-8)
- 2 Se cumplen los signos al volver Saúl (9-13)

CONCLUSIÓN hallazgo de las asnas, silencio sobre la realeza (10,14-16)

tificar la unción a los ojos de Saúl, dos hombres le confirman el hallazgo de las *asnas*, y otros le ofrecen en homenaje unos *panes*, antes de que se encuentre con los *profetas* y reciba el Espíritu, signo de la eficacia de la unción que ha recibido. Pero lo que todavía es secreto tiene que manifestarse ahora en público.

SEGUNDO CUADRO: ELECCIÓN Y ACLAMACIÓN PÚBLICA (10,17-25)

Hay aquí un elemento que llama la atención: en el centro del cuadro, el pueblo mismo parece tomar la iniciativa sin la mediación de Samuel: consulta al Señor y encuentra a Saúl, que se había escondido (vv. 22-23). Antes y después de esto, Samuel está ante el pueblo: le habla, primero del pasado (vv. 18-19) y luego del presente (v. 24a), y en cada ocasión se men-

ciona la respuesta del pueblo (vv. 19b y 24b). Después de hablarles, Samuel pasa a la acción «delante del Señor», primero para designar, echando suertes, al rey (vv. 20-21) y luego para exponerles el estatuto de la realeza y dejarlo debidamente registrado por escrito (v. 25a). El esquema recoge estas correspondencias.

En el centro del cuadro, el elegido del Señor es manifestado ante el pueblo reunido (vv. 22-23; cf. 9,2). Designado ya por la suerte (vv. 20-21), es descubierto gracias a una palabra del Señor y presentado en público por Samuel, antes de ser aclamado por el pueblo que reconoce su soberanía (v. 24). Pero esta elección de Saúl está en tensión con lo que la enmarca. Al comienzo, Samuel denuncia la petición de un rey como un rechazo de Dios; al final, enuncia un estatuto de la realeza del que no se sabe nada, pero que presumiblemente limitará el poder del monarca recién designado, ya que el escrito se deposita «ante el Señor».

ACTO 4 - 2º CUADRO (1 Sm 10,17-25)

INTRODUCCIÓN: convocatoria de una asamblea en Mispá (17)

A. Samuel y el pueblo: designación (18-21)

X. Discurso: el rey como apostasía (18-19)
y acción: designación de Saúl echando suertes (20-21)

B. El pueblo consulta al Señor: Saúl descubierto (22-23)

A'. Samuel y el pueblo: aclamación (24-25a)

X'. Diálogo: aclamación de Saúl como rey (24)
y acción: inscripción del estatuto de la monarquía (25a)

CONCLUSIÓN: Samuel despide a la asamblea (25b)

TERCER CUADRO: LA PRUEBA DE LA VICTORIA (10,26-11,13)

En los límites de la inclusión que subraya la unanimidad del rey, que absuelve a sus detractores (10,26-27 y 11,12-13), se advierte una simetría concéntrica que hace destacar varias transformaciones.

– Najás, el amonita, amenaza una ciudad, con la intención de humillar a todo Israel (vv. 1-2). Saúl disolverá esta amenaza con el pueblo, dispersando al ejército de Amón (v. 11).

– Entretanto, los ancianos de Yabés proponen una tregua para enviar mensajeros a Israel en busca de un salvador (v. 3). Al volver, dichos mensajeros anuncian la salvación inminente de la ciudad (vv. 9-10).

– De hecho, se habían dirigido inmediatamente a Guibeá de Saúl, y sus palabras habían desalentado

a la gente (v. 4). Pero, una vez enviados por Saúl por todo el país, sus palabras movilizan al pueblo, que sigue a su nuevo caudillo (vv. 7b-8).

– En el centro, Saúl queda transformado por el Espíritu cuando se entera del asunto (vv. 5-7a), y esto lo trastorna todo: el mensaje derrotista se vuelve alentador, la salvación se hace realidad, mientras que Saúl barre de un solo golpe la amenaza y la vergüenza, desmintiendo así a sus adversarios que, sin embargo, se benefician de la victoria (véase la estructura).

El rey aclamado por el pueblo demuestra así sus cualidades como jefe guerrero y salvador, aunque él mismo reconoce que la salvación viene del Señor (v. 13b; cf. v. 6a). Samuel convoca entonces a Israel en Guilgal, y allí entronizan a Saúl como rey en medio de la alegría general (vv. 14-15). Recojamos ahora este largo relato para ver cómo evolucionan sus personajes.

ACTO 4 - 3º CUADRO (1 Sm 10,26-11,13)

INTRODUCCIÓN: retorno de Saúl y críticas (10,26-27)

A. En Yabés: Najás amenaza a Israel (11,1-3)

X. Amenaza de humillación (1-2)

Y. Tregua: los mensajeros buscan un salvador (3)

B. En Israel: un salvador, Saúl (11,4-8)

Z. Se anuncia al pueblo la amenaza: desaliento (4)

> Transformación de Saúl por el Espíritu (5-7a)

Z'. Nuevo anuncio: movilización y reunión (7b-8)

A'. En Yabés: victoria de Saúl sobre Najás y Amón (11,9-11)

Y'. Los mensajeros anuncian la salvación (9-10)

X'. La victoria acaba con la amenaza (11).

CONCLUSIÓN: respuesta magnánima de Saúl a sus críticos (11,12-13)

Samuel y el proyecto del Señor

Así pues, el Señor toma de nuevo la iniciativa conduciendo a Saúl hasta Samuel. De forma sorprendente, éste se decide a colaborar. En efecto, a lo largo de todo el acto seguirá el juego, como si sus reticencias ante la monarquía se hubieran derretido como la nieve al sol. El único elemento que puede explicar este cambio es la revelación secreta que el Señor le ha concedido (9,15-16). Ésta representa, para Samuel, una buena manera de salir del aislamiento

en que él mismo se ha encerrado con su negativa a escuchar a Israel y a Dios (cap. 8): ante el hecho consumado –llega Saúl–, el profeta se siente igualmente valorado en la medida en que vuelve a ser el hombre de confianza del Señor quien, al introducirlo en su secreto, lo convierte en el árbitro de la situación. En efecto, la información que le ofrece es decisiva, ya que, con medias palabras, precisa la imagen del rey que Dios está dispuesto a dar a Israel.

LA NARRATIVIZACIÓN DE LAS IDEAS

Hay varias maneras de expresar una idea. La podemos formular por medio de conceptos, de forma abstracta, o de manera indirecta, con proverbios, por ejemplo. Podemos recurrir también a una historia, incluso mediante una simple alusión, si la historia es conocida. Esta historia puede ser inventada, puede deformar la realidad, poco importa: lo esencial es que sea verdad lo que intenta expresar. E. Charpentier da un buen ejemplo de ello (*Para leer el Nuevo Testamento*, p. 21). En 9,16b encontramos dos ejemplos de una narración de ideas.

La alusión a la liberación del poder de los filisteos indica que la tarea del rey guerrero que pide Israel carece de objeto real; lo mismo que en el capítulo 11, al contar que Saúl obtiene la victoria a la manera de los Jueces, el narrador mostrará que no había motivos para cambiar el sistema de poder político.

«He visto la aflicción de mi pueblo y su clamor ha llegado hasta mí» (9,16): el final de la revelación divina a Samuel es casi una cita que Dios mismo hace de sus palabras a Moisés en Éx 3,7-9. De este modo el Se-

ñor parece decir que, si concede un rey, lo hace –como cuando el éxodo– para responder a los lamentos del pueblo que pide un libertador parecido a Moisés. Lee, por tanto, la petición de los ancianos como un grito de apuro... Pero el pueblo no está oprimido y se encuentra bastante bien tras la derrota de los filisteos (7,10-14). ¿Dónde está entonces la paradoja?

Hay un detalle revelador: en la cita de Éx 3 en 1 Sm 9,16b se ha omitido una palabra: «la miseria, la humillación» del pueblo. En esta omisión, creo yo, está la clave. El Señor ha visto a su pueblo: no está ni humillado ni oprimido; por tanto, no tiene ninguna razón para exigir. Así, con estas palabras, el Señor podría sugerir a Samuel que, según él, la petición de un rey no tiene razón de ser. Además, la alusión al éxodo remite al profeta a otra palabra que Dios le había dirigido (8,8), donde la liberación de Egipto marca el comienzo de las infidelidades de Israel. Por eso, esta alusión podría ser una manera de significar el sentimiento de rechazo que el Señor experimenta ahora como entonces. Véase también el recuadro: *La agresión de Najás*, p. 55.

«Te enviaré un hombre de la tierra de Benjamín; lo unguirás como jefe de mi pueblo Israel» (9,16a). Se trata ante todo de una unción, de un rito religioso que transforma al ungido para unirlo al Señor con un lazo de subordinación: se convierte en representante del Señor, en una especie de lugarteniente encargado de una misión, que sigue estando en dependencia de aquel que le da su espíritu y su fuerza. El título utilizado por Dios es significativo en este aspecto. El término *naguîd* (jefe, príncipe) es, efectivamente, el título para designar a los personajes que van a ser reyes por elección directa del Señor, en contra de las leyes de sucesión dinástica⁵. Subraya, por tanto, que el poder de estos reyes depende directamente de la voluntad divina. Finalmente, al repetir cuatro veces «mi pueblo» (vv. 16-17), el Señor hace comprender claramente a Samuel que no intenta renunciar a sus derechos sobre Israel, que —con rey o sin rey— seguirá siendo «su» pueblo y no una nación como las demás. Por otra parte, en el v. 17, el Señor describe a Saúl como el que «pondrá freno» al pueblo. En efecto, él le pondrá las riendas ya que, siendo vasallo del Señor, el rey constituye por eso mismo un obstáculo

⁵ Así David (13,14; 25,30), Salomón (1 Re 1,35), Jeroboán (14,7), Basá (16,2).

Saúl, un rey bajo influencia

EL ENCUENTRO CON SAMUEL

Al parecer, Saúl no conoce a Samuel. Al menos, no lo ha visto nunca, como se deduce de su primera pregunta (9,18). Sin embargo, antes de encontrarlo, le han hablado ya del vidente: su criado se hace eco del ru-

para que Israel pueda convertirse en una nación como las demás, una evolución que el rey solicitado tendría que consagrar (cf. 8,5.19-20). En resumen, el Señor concede al pueblo un «príncipe» que acaba con sus reivindicaciones de autonomía.

«Para que salve a mi pueblo de los filisteos, porque he visto la aflicción de mi pueblo y su clamor ha llegado hasta mí» (9,16b). Israel había solicitado un rey guerrero; a primera vista, el Señor accede a sus deseos. ¡Pero lo cierto es que, después del capítulo 7, los filisteos han dejado de constituir una amenaza para Israel! Por tanto, la tarea del rey se presenta de antemano como carente de sentido, como si no tuvieran razón de ser las exigencias de un pueblo, cuyas quejas imaginarías no tienen valor ante el Señor. De aquí se deduce que Dios está dispuesto, como por despecho, a darle a Israel un rey, pero un rey inútil (véase el recuadro). Lo demostrará todo lo que sigue: Saúl obtendrá su primera victoria a la manera de los Jueces (cap. 11); pero, como rey, morirá lamentablemente, incapaz de salvar a Israel de manos de los filisteos que se rebelarán contra él (cap. 31).

En estas condiciones, se comprende que Samuel acepte seguir en el proyecto que Dios le ha revelado así, con gran secreto. Porque está claro que ni Saúl ni el pueblo están todavía al corriente de nada...

mor popular (9,6), y las jóvenes le ponen al corriente de unos detalles aparentemente superfluos, pero que, como veremos más adelante, indican que Samuel lo tiene todo preparado para su venida (9,12-13; cf. 9,22-23). A los ojos de Saúl, el hombre de Dios tiene que ser una figura notable: no solamente es venerado, sino que debe tener dones de vidente (9,6) y es una personalidad religiosa importante (9,13). Ante ello, Saúl tie-

ne una doble reacción: primero, de respeto, ya que no se atreve a ir a verlo sin nada que ofrecerle (9,7); luego, de curiosidad, ya que no se entretiene, como en la escena típica del encuentro junto al pozo, con las jóvenes parlanchinas que esperan quizás hacerse con el buen mozo (véase el recuadro adjunto).

Nos imaginamos, pues, fácilmente la reacción de Saúl que, al interpelar a un extraño, oye que éste le dice de pronto: «Yo soy el vidente» (9,18-19). Sin transición alguna, se encuentra ante aquel gran personaje, aureolado de misterio, que tanto deseaba ver. Éste, por su parte, se hace dueño de la situación de forma decidida: «Sube delante de mí...; hoy comerás conmigo...; por la mañana te despediré...» (9,19); luego responde a una cuestión que Saúl ni siquiera ha tenido tiempo de plantearle: «No te preocupes por tus asnas, porque ya aparecieron» (9,20). Saúl debió sentirse anonadado; buena señal de ello es la actitud puramente pasiva que mantiene hasta el final del acto. Su única reacción es para subrayar su incompreensión ante lo que le ocurre a él, el representante de la tribu más pequeña de Israel (9,21). *Lo cierto es que Samuel ha tomado las riendas del asunto y que en adelante ejercerá de forma permanente su ascendiente sobre Saúl.*

SAMUEL Y SAÚL: UN PRÍNCIPE SUBYUGADO Y COLMADO DE HONORES

En efecto, a lo largo de todo el cuadro, Samuel parece como si quisiera impresionar a Saúl con su autoridad (9,19-20.23-24; 10,8) y sus dones de vidente (9,27b; 10,2-6). Curiosamente, al mismo tiempo, no deja de colmarlo de honores, como si viera en Saúl a un superior: lo hace pasar delante de él y lo recibe como huésped de honor (9,19a), antes de anunciarle un porvenir glorioso en Israel (9,20b), destino que prefigura poniéndole al frente de los invitados (9,22) y haciéndole servir un trozo seleccionado expresamente para él (9,24). Después de subyugarlo de este modo, establece con él una especie de conniven-

LA ESCENA-TIPO

Como ocurre en todas las literaturas tradicionales, los narradores bíblicos siguen con frecuencia ciertas pautas o modelos preestablecidos de narrar. Entre ellos, la escena-tipo agrupa un conjunto de elementos o de detalles que, combinados entre sí, forman un segmento narrativo que es posible encontrar en diferentes contextos.

El encuentro en el pozo es un buen ejemplo de ello en la Biblia. He aquí sus elementos básicos: 1) un joven héroe viaja lejos de su casa al comienzo de su carrera; 2) se encuentra junto a un pozo con una o varias jóvenes que vienen a sacar agua; 3) uno saca agua para dársela al otro o para abreviar el rebaño; 4) una joven corre a anunciar la llegada de un extranjero; 5) el extranjero es acogido en la familia de la joven y todo termina en boda. Véase Gn 24; 29,1-14; Éx 2,15-22 y -¿por qué no?- Jn 4,1-42. Cada organización de una escena-tipo debe su carácter propio a las variantes, añadidos u omisiones que el narrador impone al modelo, demostrando así su genio narrativo.

En 1 Sm 9,11-13 tenemos una alusión a la escena-tipo que acabamos de describir. Tan sólo se advierten en ella los dos primeros puntos, pero ambos son fácilmente reconocibles. Así pues, todo sucede como si la escena quedase abortada, dado que Saúl tiene prisas por encontrar al vidente. ¿Es la señal de que el viaje no es ordinario y de que a Saúl le espera algo más que un matrimonio? ¿o, por el contrario, de que se trata de un héroe que, con las prisas por salir bien parado, no consigue hacer nada (cf. 13,7b-14; 15,13-23)? ¿O quizás se trata de las dos cosas a la vez?

cia: al terminar el banquete, se lo lleva para tener una charla con él, (9,25); al día siguiente, vuelve a acompañarle. Es entonces cuando, en un coloquio cómplice, le confiere la unción, signo decisivo del honor real que le ha tocado (9,27-10,1).

Saul, por su parte, se deja llevar. Realmente, ¿puede hacer otra cosa? Porque Samuel no le deja margen de maniobra. En la unción, por ejemplo, corta todo tipo de reacción para explicar su gesto, hace una pregunta («¿No te unge el Señor como jefe de su heredad?»), luego ofrece tres signos que contestarán a esta pregunta. De este modo, Saul tendrá que esperar a que se haya ido Samuel para saber que ciertamente es el Señor quien lo ha elegido como rey. Pero entonces será demasiado tarde para reaccionar. De nuevo, se ve como desbordado por la autoridad de un profeta que le promete otros signos de su dignidad y del poder que ahora posee (10,2-7). En realidad, todo pasa como si el doble juego de Samuel estuviera dictado por la ambigüedad del estatuto del rey Ungido como «príncipe» (*naguíd*) sobre lo que queda de la heredad del Señor (10,1), el rey se verá a la vez colmado de honores por su posición eminente ante el pueblo, pero dependiente del Señor y de su profeta. Así pues, esta escena ofrece una parábola en acción de la posición ambivalente del futuro rey, cuya unción queda confirmada cuando recibe el Espíritu de Dios que le vuelve a subyugar (10,9-10).

En este mismo sentido parecen ir dos palabras enigmáticas dirigidas a Saul. En 9,20b, Samuel afirma que «todo el deseo de Israel está por Saul». Esta frase tiene un doble sentido: hacia él se dirige el deseo de Israel de tener un rey a su cabeza, mientras que él, como rey, tendrá a su favor cuanto se puede desear, honores y riquezas. En 9,24b, por el contrario, el tono es muy distinto: «Para la cita, ten cuidado de todo lo que ha dicho el pueblo al que he invitado»⁶. El cocinero habla a Saul de una cita que Samuel le concretará en 10,8 y le advierte que este atento a todo lo que han dicho los invitados. Pero estos no han dicho sino

lo que las jóvenes eran capaces de repetir: que los invitados tienen que aguardar a Samuel, ya que es el quien bendice el sacrificio (9,13). La última orden del profeta en 10,8 aludirá de nuevo a ello. En resumen, tras la promesa de la realeza (9,20b), Saul recibe una invitación que lo sitúa claramente en una posición subordinada respecto a Samuel (9,24b, cf. 10,8).

UN REY QUE SE VA LIBERANDO POCO A POCO

Al volver, Saúl ve realizados los signos que había anunciado Samuel. No cabe duda de que el prestigio del vidente ha aumentado así a los ojos del ungido. Pero el narrador sólo refiere el cumplimiento de un signo: el que muestra cómo Dios toma posesión de Saúl por medio de su espíritu, revelando así en él a un hombre de Dios. Pero ¿cuál es la reacción de Saúl? El narrador no dice nada de ella hasta 10,14-16, donde Saúl se encuentra a su amigo íntimo⁷ y le cuenta su aventura: «Pero no le mencionó el asunto del reinado», indica cuidadosamente el narrador (10,16b). ¿Se calla para evitar complicaciones y proteger su posición todavía precaria? ¿Se ve reducido al silencio por miedo a violar el secreto de un personaje tan impresionante como Samuel? No hay por qué excluir ninguna de estas dos reacciones: las dos juntas forman el resultado ambivalente de lo que ha hecho Samuel, subyugándolo por una parte y honrándolo por otra: de ahí sus temores, pero quizás también su voluntad de proteger su complicidad con Samuel y el poder que de él recibe.

En Mispá encuentran a Saul escondido entre los bagajes (10,22). ¿último intento de escapar a su des-

⁶ En hebreo la frase es oscura, y los traductores han de conjeturar su sentido, si es que no renuncian pura y simplemente a traducir. Creo que el texto es voluntariamente elíptico, para hacer enigmáticas las palabras del cocinero a Saul, por eso pudo ser mal vocalizado. Mi hipótesis se basa, por tanto, en una restauración del texto que no toca las consonantes del hebreo.

⁷ Con los Setenta («familiar, íntimo»), «persona amiga», mas bien que «tío», según el primer sentido de la palabra y en contra de la mayor parte de las traducciones (TOB, Biblia de Jerusalén, Osty, Casa de la Biblia, etc.)

tino? Esto hace pensar, de todos modos, que en él predomina más la timidez y el miedo que los sentimientos de superioridad. Y esto se comprende si se considera el retrato que de él hace el narrador: un joven sin pretensiones (9,3-4.21), poco emprendedor y más bien tímido (9,5-7), a pesar de su estatura excepcional, o quizás por causa de ella (9,2). El prestigio de Samuel sobre semejante personalidad no puede menos de ser dominante, y Saúl no podrá nunca deshacerse completamente de él, como atestiguan los relatos de la campaña contra Amalec (cap. 15) y de su visita a la nigromante (cap. 28). A pesar de ello, Saúl irá adquiriendo cierta autonomía: tras su aclamación por el pueblo (10,24), tomará él mismo las decisiones que se acaban imponiendo (11,6a), no sin

apelar a Samuel en apoyo de sus órdenes (11,7). Llegará incluso a imponer sus derechos de juez frente a Samuel, cuando el pueblo quiera llevar a los reos ante el antiguo magistrado (11,12-13).

Por tanto, Saúl no será una marioneta, como era de temer. El hecho es que, previamente, Samuel le ha hecho sentir qué tipo de rey quería el Señor que fuera. Al hacerlo dependiente, sin dejarle tiempo para reaccionar, Samuel le ha significado que recibiría su poder de Dios y que, por tanto, debería ejercerlo en dependencia respecto a él y a su profeta. Este papel debía de venirle muy bien a Samuel, de quien sabemos desde el capítulo 8 que tenía miedo de perder toda su influencia en Israel.

Samuel y el pueblo; un rey acorralado

UN PUEBLO MARGINADO

La primera vez que «el pueblo» interviene en este acto es en el banquete sacrificial organizado por Samuel para la visita de Saúl (9,22-24; cf. también 9,12-13). Los treinta invitados son probablemente los representantes del pueblo, como ocurre en los otros tres banquetes de investidura real que nos narra la historia deuteronomista (véase la nota 4 de la p. 42). Pero precisamente en todas esas otras reuniones se huele la conspiración: ¿no se consagra en ellas al sucesor de un rey que aún vive? David sustituye a Saúl, Absalón quiere derribar a su padre y Adonías intenta apartar a Salomón del trono de David. De ahí el relativo secreto que rodea al banquete y la ignorancia de los invitados sobre el objetivo real de la reunión, dos motivos comunes a todos estos textos. Pero si aquí hay una conspiración, ¿contra quién se dirige? No

contra el Señor, ni contra Samuel, ya que son sus protagonistas. Por tanto, es una conspiración contra el pueblo, más concretamente contra el rey que el pueblo desea. Por eso, sus representantes no asisten a la unción de Saúl, caso único entre los relatos que hemos evocado. En resumen, Samuel, con una refinada ironía, hace al pueblo cómplice del rito en el que se esboza la investidura del rey que habrá de frustrar sus esperanzas.

Si supiera el pueblo lo que se tramaba en secreto, ¿cuál sería su reacción ante Saúl? Extrañeza y desprecio. ¡Se extrañaría de ver que ese hijo de un «hombre de buena posición» (9,1-2) estaba en connivencia con el profeta y lo despreciaría, por servir así a sus proyectos insidiosos! Pues bien, son precisamente éstos los sentimientos de sorpresa y de disgusto que experimenta el pueblo cuando ve a Saúl en trance con los profetas. Lo que para Saúl es una confirmación de la unción que ha recibido, crea en los espectadores

asombro («¿También Saúl entre los profetas?») y desdén («¿Y quién es el padre de esos otros?»: expresión de desprecio por unas personas sin lazos sociales). Sin saber lo que realmente pasaba, la gente tiene exactamente la misma reacción que habría tenido si lo supiera (10,11-12). Pero sólo el lector percibe la ironía que subraya su ignorancia: el pueblo no sabe nada; ni siquiera lo sabe el amigo de Saúl.

MANIFESTACIÓN DEL REY EN MISPÁ

Finalmente, en Mispá, Samuel parece poner las cartas sobre la mesa ante el pueblo. Se presenta como un profeta que habla y actúa en nombre del Señor (10,18-19.24-25)⁹. Esto le confiere una posición a priori menos sospechosa que la de mediador. Así, de forma descubierta, sin que se vea que están trucados los dados, Samuel va a hacer que el pueblo acepte como rey a quien ya ha sido ungido en secreto.

Ahora Samuel comprende lo que quiere el Señor. Puede entonces copiar en su discurso las palabras que había oído en Ramá. Lo mismo que el Señor, denuncia ante todo el rechazo de Dios que constituye la petición de un rey; luego, sin transición y de forma paradójica, procede a la elección del mismo (10,18-19, *comparados con 8,7-9*). Pero es curioso cómo el reproche al pueblo se formula como un oráculo profético de juicio. En este género de oráculo, la acusación va siempre seguida de una sentencia que impone un castigo. Aquí no hay sentencia, sino la designación por suertes del rey. Es como si la donación de un rey fuera el castigo infligido al pueblo por su infidelidad a Dios. Por lo demás, ¿acaso no aparecen los reyes como opresores del pueblo en el oráculo de juicio (v. 18)? Por eso Samuel podría insinuar que, con su rey, Israel

corre el riesgo de conocer de nuevo la opresión, recuerdo discreto de su primera intervención (8,11-18).

Otro elemento significativo: el echar suertes. En el Antiguo Testamento, este procedimiento no se describe nunca más que cuando se trata de encontrar un culpable⁹. Pero aquí la suerte recae en Saúl, el «perdido» (v. 21). De esta forma, en la medida en que, como indica su nombre, encarna la petición rebelde del pueblo, Saúl podría muy bien representar simbólicamente la culpabilidad que se atribuye a esta rebeldía. Es como una sombra que planea sobre el rey y sobre su elección. Pero al pueblo no parece preocuparle esto. Tan sólo le inquieta que no puedan encontrar al elegido, y su pregunta parece sugerir que siguen sospechando todavía de la mala fe de Samuel (podría intentar una nueva obstrucción, como en Ramá). Pero, al indicar dónde se encuentra el elegido por la suerte, el Señor confirma la validez del procedimiento seguido por Samuel (10,21-22).

Apenas se presenta Saúl, y a pesar de lo ridículo de la situación —¡un rey oculto entre los bagajes!—, Samuel se apresura a subrayar lo que tiene de único, de incomparable, y que parece justificar la elección del Señor. Y el pueblo exclama sin vacilar: «¡Viva el rey!», una especie de juramento elíptico por el que se vincula por contrato con su nuevo soberano (10,23-24). En este contexto cabe perfectamente pensar que el «estatuto de la realeza», que Samuel proclama entonces, concierne a las relaciones entre el pueblo y su rey. Además, se consigna este hecho en el libro (no «en un libro», como la mayor parte de las traducciones, porque en el hebreo figura el artículo). En el trasfondo de la escena anterior, este libro no puede ser otro más que el «libro de la Ley», colocado por Moisés al lado del arca (Dt 31,24-26), donde Josué consignó las cláusulas de la alianza de Siquén (Jos 24,26). El codicilo redactado por Samuel parece de-

⁹ Es significativo en este sentido que Samuel recoja en 10,18-19a el comienzo del oráculo del profeta que interviene al comienzo de la historia de Gedeón (Jue 6,7-10).

⁹ Véase en Jos 7,16-18 (Acán), 1 Sm 14,40-42 (Jonatán) y, sin descripción, Jon 1,7 (Jonás)

jar intacto dicho libro: por tanto, no ha quedado abolida la alianza entre Dios e Israel, y éste sigue siendo el vasallo del Señor. Lo prueba el hecho de que depositaron el libro «delante del Señor», tomado como testigo del compromiso del pueblo con el rey (10,25).

CONFIRMADO POR LA VICTORIA, SAÚL RECONOCE AL SEÑOR

Tal como la vemos narrada, la primera hazaña de Saúl no difiere en nada del triunfo de un juez como Gedeón: es la presencia del Espíritu de Dios lo que hace posible su victoria. Por otra parte, así lo reconoce el mismo Saúl cuando proclama: «Hoy ha concedido el Señor la victoria a Israel» (v. 13). De este modo, él mismo reconoce que la eficacia de su poder real depende de Dios, quien, más que nunca, es el único «salvador» de su pueblo. Por tanto, Saúl, confirmado en su posición, es el primero que hace ver

Síntesis

En este acto, el narrador muestra a Samuel obedeciendo las órdenes de Dios. En efecto, Dios le ha comunicado sus intenciones sobre el género de realeza que quiere conceder a Israel. Relanzado de este modo, Samuel pone toda su creatividad al servicio del proyecto de Dios, quien, en compensación, confirmará sus palabras velando para que se cumplan (10,2-10). Pero Samuel ha cambiado de papel. Ha cambiado sus hábitos de negociador inexperto por el manto del profeta que dice las palabras de Dios (9,27; 10,18), que actúa en su nombre (10,1.17.25) y que se convierte en el heraldo de su acción en medio del pueblo (10,24). En esta nueva posición, Samuel es el signo y la garantía de la soberanía del Señor en

cómo la soberanía del Señor sigue intacta y que su poder real depende de él. ¡Qué alegría para Samuel saber que el rey reafirma por sí mismo la preeminencia de Dios! Ahora podrá exponer al pueblo el tipo de realeza que tendrá curso en Israel, aunque esto no encuentre el favor popular. Así Samuel podrá hacer como si se limitara simplemente a explicitar la declaración del nuevo rey, siendo así que en realidad desvelará la intención que lo guiaba desde el principio.

Probablemente con esta intención invita al pueblo a Guilgal: «Venid, vamos a Guilgal para *renovar* allí la monarquía» (v. 14). Al responder a esta llamada, Israel *inaugura* oficialmente la realeza de Saúl: «Proclamaron allí como rey a Saúl delante del Señor, en medio de ofrendas de sacrificios y de fiestas populares» (v. 15). ¿Pero era eso lo que Samuel quería decir? El verbo que él utiliza tiene normalmente el sentido de «renovar», aunque puede significar también «inaugurar». Así pues, Samuel intenta renovar una realeza. ¿Y si fuera la del Señor?

Israel y, por este título, mantiene su influencia sobre Saúl y sobre el pueblo. Por otra parte, su manera hábil de usar del secreto que Dios le ha confiado es una manera de manifestar su superioridad. Porque, si Samuel hace comprender a Saúl qué tipo de jefe tiene que ser, jamás le revelará el despecho que siente el Señor al conceder que sea rey de Israel. En cuanto al pueblo que aclama a su rey y le declara su sumisión, sigue ignorando lo que ha escogido. En resumen, Dios y Samuel practican la política de los hechos consumados y llevan a Saúl, y luego al pueblo, a aceptar una situación que no saben todavía a qué los compromete. Pero no pierden nada por esperar: a Samuel aún le quedan bazas para seguir jugando.

ACTO V

EL REY EN LA ALIANZA RENOVADA (1 Sm 12)

Para el pueblo, en Guilgal, bien está lo que bien acaba: termina de inaugurar la monarquía y se alegra por ello después de ofrecer «sacrificios de paz ante el Señor», señal de sus buenas relaciones con aquel Dios que ha confirmado al rey dándole la victoria (11,15). Pero es demasiado pronto para celebrar así la alianza. A pesar del discurso de Mispá (10,18-19), el pueblo aún no ha comprendido de veras que, para Dios y para Samuel, la petición de un rey es una re-

belión, una ruptura de la alianza. Por eso, no está todo terminado con la elección de un rey. Queda por precisar claramente qué pasa con la alianza y definir el estatuto de aquellos para quienes la petición popular supone un rechazo: el Señor y Samuel (cf. 8,7-8). En efecto, hasta entonces los dos se han quedado fuera del pacto que vincula al pueblo con el rey (10,24-25 y 11,15). Éste es el objeto propio de este último acto.

La asamblea de Guilgal: la estructura del relato

Para unificar su relato, el narrador recurre a una conocida técnica que consiste en poner formalmente en relación el centro de la unidad con el comienzo y el fin, según el esquema A (vv. 1-2) A' (vv. 12-13) - B (vv. 14-15) B' (vv. 24-25).

En A y A' se mencionan la petición del pueblo («me dijisteis») y el don del rey («ahí tenéis al rey»), por Samuel en el v. 1 («os he designado un rey») y por Dios en el v. 13 («el Señor os ha nombrado un rey»). Por ambas partes el que da el rey ve cuestionada su posición por el rey pedido: Samuel, por una

parte, se ve suplantado por el monarca («ahí tenéis al rey que ha de guiaros...; yo os he guiado desde mi juventud hasta hoy»: v. 2); por otra parte, el Señor tiene frente a sí a un rival («me pedisteis que os nombrara un rey, siendo así que vuestro rey es el Señor, vuestro Dios»: vv. 12-13). El tema de la primera parte resalta con claridad en esta relación: se vuelve a hablar del rechazo que han sufrido Samuel y el Señor con la petición del rey.

En B y B' se plantea una misma alternativa ante el pueblo y su rey («vosotros y vuestro rey»). En B,

el tono es jurídico: «Si honráis al Señor y le serviréis...», viviréis y seréis felices, «pero si no le obedecéis y os rebeláis contra sus órdenes», vendrá el castigo divino (vv. 14-15). Al final, el estilo es más bien exhortativo: «Honrad al Señor y servidle sinceramente... Pero si hacéis el mal», vendrá la destrucción (vv. 24-25). Se impone el paralelismo y refleja lo esencial de la segunda parte, que orienta las miradas hacia el futuro e insiste en la adhesión al Señor, que sigue siendo el soberano de Israel. En cuanto al rey, está ligado por la alianza cuyo garante parece ser Samuel.

Los vv. 12-13 y 14-15, que he distinguido hasta ahora, constituyen por otro lado una unidad de sentido que constituye el núcleo del texto: la primera parte culmina en la petición y el don de un rey, la segunda precisa de antemano el estatuto teocrático de ese rey y del pueblo a él ligado. Estamos pues en el punto de sutura entre el pasado y el futuro, en el paso efectivo a un régimen monárquico.

Las dos partes que hemos señalado están formadas a su vez por dos secciones. En ambas, la cesura queda indicada con la fórmula: «Y Samuel dijo al pueblo» (vv. 6 y 20). Además, en las dos parecen corresponderse los comienzos de los discursos. En la primera, Samuel recuerda los beneficios del señor: «El Señor envió a Moisés y a Aarón, que sacaron de

Egipto a vuestros antepasados»; en la segunda, evoca la rebelión de Israel: «*Es cierto que habéis cometido una gran maldad*». Esta correspondencia nos revela la manera en que Samuel habla de las partes presentes.

Si dejamos de lado los datos indicados hasta ahora, el acto comprende cuatro secuencias que comienzan todas ellas con una orden de Samuel al pueblo (vv. 3.7.16 y 20b). A la primera secuencia, en la que Samuel se declara inocente ante el pueblo en presencia del Señor (vv. 3-5), se opone la tercera, en la que el pueblo se acusa ante el profeta tras la intervención divina (vv. 16-19). También se pueden comparar la segunda y la cuarta secuencias (vv. 7-11 y 20b-23). Hay tres elementos que se corresponden dos a dos en simetría concéntrica (a b c - c' b' a'): Moisés y Aarón eran mediadores en Israel (v. 8), como lo seguirá siendo Samuel (v. 23); si el Señor se vuelve contra Israel cuando éste lo olvida (v. 9), está siempre dispuesto a mostrarle su fidelidad (v. 22); puesto que el Señor libera al pueblo que se convierte (vv. 10-11), Israel no se debe apartar del único Dios capaz de salvarlo (vv. 20b-21). Se diría que, para su último discurso, Samuel saca para el futuro las lecciones de la historia de la salvación que antes ha recordado (véase el esquema de la página 54).

Rehabilitación del Señor y de Samuel

La estructura que hemos propuesto pone de relieve la arquitectura de un relato cuya trama vamos ahora a considerar. En el fondo, se trata de un proceso del pueblo que Samuel pone en escena y lleva a su término manteniendo constantemente la ini-

ciativa. Partiendo de la entronización que se acaba de realizar, conduce a Israel a rehabilitar a quienes la solicitud de un rey en Ramá rechazaba y a restaurar la alianza con el Señor reconociendo su pecado.

LA INOCENCIA DE SAMUEL (12,1-5)

Para empezar, Samuel recuerda la petición del pueblo, que ahora ha quedado satisfecha. Señala de paso que ha sido él mismo quien ha instituido al rey y minimiza los motivos alegados por los ancianos para

poner fin al régimen de los Jueces. Finalmente, subraya que el rey ocupa su lugar al frente del pueblo y que él mismo se reconoce orillado (vv. 1-2). Es entonces cuando se enfrenta con sus interlocutores para pedirles cuentas; ¿qué es lo que le reprochan, en el fondo, para excluirlo de un poder que siempre ha ejercido con rectitud? Israel se ve obligado a reconocer que no tiene motivos de queja contra el antiguo

ACTO 5 (1 Sm 12)

A. Punto de partida =

Situación nueva (1-2):

Samuel sustituido por el rey pedido por el pueblo

X. SECUENCIA 1 (3-5)

Samuel reconocido inocente

por el pueblo y por el Señor

Y. *Transición* (6)

beneficios del Señor al pueblo

Z. SECUENCIA 2 (7-11)

Sumario de la historia de la salvación

A'. Centro =

Situación nueva (12-13)

el rey pedido por Israel es un rival del Señor

Condición para mantener la situación (14-15)

con el rey, reconocer al Señor como soberano =

B. Centro

X'. SECUENCIA 3 (16-19)

Israel se acusa, confundido

por Samuel y por el Señor

Y'. *Transición* (20a)

maldad del pueblo contra el Señor

Z'. SECUENCIA 4 (20-23)

Disposiciones para el futuro

Recuerdo exhortativo de la condición (24-25)

reconocer al Señor como soberano =

B'. Punto de llegada

jefe, y lo hace de mejor grado todavía por el hecho de que, al pronunciar Samuel estas palabras, da la impresión de estar iniciando un discurso de despedida (vv. 3-4). Pero, al reconocer la inocencia de Samuel, no sólo refuerza su antigua autoridad haciéndola inatacable, sino que debilita su propia posición al confesar implícitamente que no tiene ningún motivo para rechazar a su jefe. Esto es más serio todavía, si se piensa que el mismo Señor atestigua en favor de su profeta, ratificando lo que acaba de pasar (v. 5).

LAS «JUSTICIAS» DEL SEÑOR (12,6-13)

Una vez declarado inocente, Samuel se convierte en el abogado del Señor para entablar con el

pueblo un proceso, que consiste en establecer la realidad de los hechos salvíficos de Dios, sus «justicias» (v. 7). Efectivamente, entre él y el pueblo existe un contencioso sobre este punto. Porque la petición de un rey es la señal de que Israel desconoce las hazañas del Señor en favor suyo, ya que rechaza su soberanía. Este punto resalta con claridad en la defensa de Samuel. Oprimidos por el Faraón o por otros enemigos, sus padres gritaron al Señor, quien les envió libertadores eficaces, Moisés y Aarón, y luego los Jueces hasta Samuel (vv. 8-11). Pero ellos, amenazados por Najás, el rey de los amonitas, en vez de gritar ante el Señor, dijeron «no» a su rey, al Señor, para reclamar otro rey (véase el recuadro). A pesar de eso, al Señor permaneció fiel dándoles el rey que querían (vv. 12-13). En una palabra, mientras que Israel se ha apartado de su Dios, éste le ha mostrado su bondad. Del discurs-

LA AGRESIÓN DE NAJÁS Y LA PETICIÓN DE UN REY (12,12)

En 12,12, Samuel establece una relación de causa-efecto entre la petición del pueblo y la reciente agresión de Najás el amonita (cf. 11,1). Aunque esto está en contradicción con la historia anterior, curiosamente, el pueblo le deja hablar sin reaccionar. Estamos ante una narrativización de las ideas: aunque el profeta deforma los hechos, lo que dice es sustancialmente exacto.

Desde 8,19 (donde la expresión del pueblo es muy parecida a la que Samuel le presta en 12,12b), el profeta sabe que el verdadero motivo de la petición del pueblo es su voluntad de conquistar su autonomía frente al Señor, haciéndose una nación como las demás. Este motivo es el que Samuel señala en su discurso, pero lo sitúa en un escenario que, al mismo tiempo que se inscribe en la retrospectiva histórica, pone bien de manifiesto la rebelión de Israel. Ante la amenaza de Najás,

en vez de acudir al Señor y gritar a él para que envíe un libertador como lo había hecho antaño (12,8-11), el pueblo exige un rey, prescindiendo así de Dios y criticando su realeza (12,12).

Esta «manipulación de los hechos» tiene la ventaja de que, no sólo pone al descubierto el pecado de Israel, sino también la benevolencia del Señor, su «justicia». En efecto, el episodio de Najás ha demostrado que, más allá de la rebelión, el rey constituye un don de Dios ordenado a la salvación del pueblo, ya que Saúl, apoyado por el Señor, alejó efectivamente la amenaza que pesaba sobre todo Israel (11,11.13). De este modo, con una sola alusión a la historia, Samuel logra expresar los dos aspectos, negativo y positivo, que le interesa destacar al recordar la petición y el don del rey.

so de Samuel se deduce a la vez la inocencia del Señor, que siempre se ha mostrado justo, y el pecado del pueblo, que se ha rebelado contra él. En resumen, lo mismo que en Mispá (10,18-19a), Samuel procede al «juicio» del rey para acusar al pueblo de infidelidad a la alianza.

ISRAEL RECONOCE SU PECADO (12,14-19)

El pueblo inculpaado no responde nada y oye cómo el profeta le recuerda que, con su rey, sigue estando sometido al mandamiento fundamental de la alianza que ha trasgredido (vv 14-15). Pero no ha terminado el proceso judicial. Repitiendo sus palabras del v 7 («Y ahora acercaos»), Saúl indica al pueblo que pasa a la etapa siguiente, la demostración de la culpabilidad del acusado. Así, en línea con lo anterior, Israel se ve formalmente acusado de infidelidad al Señor (v 17b), antes de que una tormenta inesperada y un aguacero anunciado por Samuel le confirme que Dios da la razón al profeta (vv 17-18). Entonces el pueblo confiesa su pecado. Pero el temor que siente no es tanto el miedo ante una intervención divina espantosa —la tormenta es más espectacular que aterradora— cuanto el «reconocimiento de que YHWH es el único rey, y Samuel el único hombre investido de su autoridad» (L. Deroousseaux).

Este temor, en cierto modo, restablece las justas relaciones que supone la alianza. Es lo que se deduce de las palabras del pueblo (v 19). Antes de confesar su culpabilidad, pide gracia al Señor recurriendo a la intercesión de Samuel con la esperanza de no sufrir el castigo de los perjurios, la pena de muerte. De este modo se percibe que el verdadero motivo del temor no es la intervención divina, sino más bien el pecado, que esta denuncia, y su consecuencia, la muerte. Pero al mismo tiempo, al invocar al Señor y a Samuel, el pueblo los restablece en sus posiciones

respectivas de soberano que puede perdonar y de mediador eficaz, exculpándolos definitivamente. Al contrario, reconoce que su pecado ha sido ciertamente la rebelión, una rebelión que colma las anteriores, y admite al mismo tiempo la justicia de la apelación histórica de Samuel (vv 7-13).

Esta escena presenta varios puntos de comparación con el capítulo 7. También allí el Señor había hecho retumbar el trueno a petición de Samuel, pero era contra los filisteos y para confusión de los mismos (7,9-10). Antes de aquella victoria, a invitación del profeta, el pueblo había reanudado sus vínculos con el Señor confesando su pecado y eligiendo servirle solo a él (7,3-6), luego, había pedido a Samuel que intercediera para evitar la derrota (7,8-9). El paralelismo es curioso y pone de relieve el papel, al mismo tiempo parecido y distinto, de Samuel, quien en este caso invoca al Señor para que confunda al pueblo rebelde (12,17-18). De esta forma, el trueno que había liberado a Israel del miedo ante el enemigo (7,7), provoca aquí su temor al Señor y a Samuel (12,18). Pero el temor ha cambiado de signo¹. Pues, a diferencia de los filisteos, Dios y Samuel no son la causa del temor, sino más bien su objeto, ya que la causa es la toma de conciencia de la rebelión que puede conducir a la muerte (12,19). Así, en Guilgal, Samuel hace comprender a Israel que la infidelidad al Señor constituye para él un peligro mucho más grave que una agresión enemiga. Este mensaje no deja de ser oportuno después de haber sido denunciada la petición de un rey como una rebelión motivada por el miedo a un ataque enemigo (12,12-13), para Israel, aquello era navegar entre Escila y Caribdis.

¹ Hay además una modificación significativa. En la expresión «temer ante el enemigo» se emplea una preposición que implica alejamiento de aquello que se teme, «temer al Señor» se construye con objeto directo que supone una relación directa entre el sujeto y el objeto.

EL PUEBLO AGRACIADO DE NUEVO (12,20-25)

Samuel, encadenando diversos procedimientos judiciales, consigue que el pueblo vaya pasando poco a poco, de ser acusador potencial al principio (v. 3), a confesarse culpable y a pedir gracia al Señor (v. 19). La argumentación es de un rigor impecable: partiendo de unas premisas que el pueblo no podía discutir –la inocencia de Samuel y los beneficios históricos del Señor–, le obliga a reconocer lo que había ignorado

Samuel, mediador de la alianza restaurada

Al final de la reunión en Guilgal, la alianza propuesta de nuevo aparece como una relación mutua. Si, por una parte, el Señor no intenta abandonar a su aliado, del que quiere hacerse un pueblo (v. 22), Israel recibe la invitación de responder sirviéndole de todo corazón, sin apartarse de él (vv. 20.24). Se observa aquí un recuerdo del centro del relato, donde el sistema monárquico queda integrado en la alianza con Dios, recibiendo así su propio estatuto. El mediador de esta operación es Samuel que, en este acto, ocupa una posición que deja presagiar su importancia en el futuro.

LA ALIANZA Y EL ESTATUTO DEL REY

En el centro del acto, Samuel reafirma la realeza del Señor (v. 12b; cf. 8,7b) y la necesidad de que Israel reconozca sus derechos, sirviéndole como fiel vasallo: «Si honráis al Señor y le servís, si le obedecéis

en Ramá: la soberanía del Señor, la infidelidad que supone pedir un rey y la importancia del papel de Samuel. Al llegar al final de este proceso, y en respuesta a la súplica de Israel, Samuel suspende la sentencia: el pueblo no tiene por qué temer un castigo, si acepta, sin rebelarse, ser un fiel vasallo del Señor, que lo reconoce de nuevo como pueblo suyo (vv. 20-22). En una palabra, Samuel conduce de nuevo al pueblo a la elección que había hecho antes, renunciando a los ídolos y adhiriéndose al Señor por la confesión de su pecado (7,3-6). Por su parte, él seguirá en funciones, no ya para dirigir a Israel, sino como mediador de una alianza restaurada (12,23).

«... y no sois rebeldes a sus órdenes, entonces vosotros y el rey que os gobierna viviréis al ser fieles al Señor vuestro Dios»; en otras palabras, seréis verdaderos vasallos reconociendo su soberanía. «Pero, si no le obedecéis y os rebeláis contra sus órdenes, el Señor os castigará como castigó a vuestros antepasados» y, como ellos, tendréis que experimentar su poder sobre vuestras espaldas (vv. 14-15). La alternativa es simple: vivir la alianza o morir. Tal es el «estatuto del rey» que es el Señor. De esta forma, Samuel hace comprender a Israel que, lejos de convertirse en una nación como las demás, sigue siendo el pueblo de Dios, el pueblo de su alianza (cf. 9,16-17: se repite cuatro veces «mi pueblo»).

Pero, al recordar así la estipulación fundamental del pacto que vincula a Israel con su Señor, Samuel determina igualmente el estatuto del rey. El nuevo rey está sometido al Señor; lo mismo que el pueblo, y junto con él, recogerá los frutos de la elección que hagan: una relación positiva (v. 14b) o el desastre (v. 22b). Es verdad que el rey ocupa una posición de po-

der en el pueblo («un rey sobre vosotros». cf vv 12-14, tres veces), pero a los ojos de Dios, el rey y el pueblo son una sola entidad. Esto es lo que ilumina ante el pueblo la paradoja que Samuel había enunciado en 10,18-19 y en 12,12-13, a saber: que, al conceder un rey, el Señor accede a una petición que supone también su rechazo. Samuel tenía ya la clave de esta paradoja desde 9,16: si el Señor acepta un rey, es con la condición de que siga intacta su soberanía sobre Israel y, por tanto, que el rey se le someta. Samuel había logrado convencer de ello a Saúl con su pedagogía de choque. Y es lo que finalmente revela al pueblo en Guilgal.

La posición del rey en este relato manifiesta por otro lado su estatuto. Después de declarar que el rey en adelante «camina al frente» de Israel (v 2), Samuel manifiesta la supremacía del monarca poniéndolo en compañía de Dios ante el pueblo. Pero al mismo tiempo le atribuye el título de «ungido», «mesías», revelando a Israel lo que todavía ignora, o sea, que Saúl ha recibido una unción que lo convierte en vasallo del Señor (v 5). Así es como el profeta manifiesta finalmente a los ojos de todos lo que ha de ser la monarquía en Israel, tal como se lo había dicho el Señor la víspera de la llegada de Saúl (9,16) ²

SAMUEL, MEDIADOR

Para apreciar en su medida exacta la posición de Samuel en esta escena de restauración de la alianza, nos serán útiles algunas comparaciones con otros relatos del Antiguo Testamento. Esto nos dirá, por otra parte, algo sobre el papel que el profeta tendrá en el futuro.

² Solamente con David, el rey adquirirá una posición particular ante el Señor, cuando este lo adopte como «hijo» (cf 2 Sm 7,14)

Nuevo Moisés

El libro del Éxodo nos ofrece un primer grupo de relatos. Cuando la séptima plaga de Egipto, tras su anuncio a Moisés, el Señor «trajo el trueno y la lluvia» para mover al arrepentimiento al Faraón, que, sin embargo, endureció su corazón porque «no temía al Señor» (Éx 9,18-35). El escenario global de 1 Sm 12,16-18 es, por su parte, un eco del acontecimiento del paso del Mar, donde Moisés invita al pueblo a «estar allí para ver lo que hace el Señor», contemplando un milagro de la naturaleza que provoca en Israel el temor y la fe en el Señor y Moisés (Ex 14,13-31). Finalmente, la teofanía del Sinaí conoce el signo del trueno, que engendra en los israelitas el temor a la muerte. Por eso se dirigen a Moisés, quien les dice que esto ocurre para que no pequen más (Éx 20,18-20) ³. Así pues, el signo de Guilgal hace revivir al pueblo los acontecimientos de su origen. Como en el mar de los Juncos, contempla el poder que Dios despliega en respuesta a Samuel. Ante esto, adopta la justa reacción del temor al Señor y a Samuel, confiesa su pecado e implora la mediación del profeta para seguir viviendo. ¡Que no vaya ahora a hacer como el Faraón, que, después de haber confesado su pecado, se obstinó en él y pereció en medio del mar, por no haber temido al Señor!

Si esto es así, en Guilgal, Samuel se presenta como un nuevo Moisés, servidor de la soberanía del Señor sobre Israel y de su alianza, justificado por el pueblo (cf Nm 16,15) e intercediendo por él a petición suya (cf Nm 11,2, 21,7).

³ En este sentido, el trueno de Guilgal se puede leer como la manifestación de la presencia activa de Dios en la renovación de la alianza. Todas estas relaciones con el Éxodo (y más lejos con Josue y los Jueces) se hacen posibles mediante la repetición de términos clave y expresiones típicas que aquí no podemos detallar.

Nuevo Josué

Se puede ir más lejos y comparar también a Samuel con Josué. En efecto, Josué había procedido a la renovación de la alianza tras el don de la Tierra a Israel (Jos 24). Del mismo modo, Samuel restaura la alianza después del don del rey. Numerosos paralelismos nos permiten relacionar ambos textos y llaman la atención sobre sus diferencias.

En el acontecimiento mismo, se observa una diferencia esencial. Para Josué, se trataba de invitar a Israel a elegir libremente al Señor como soberano, propuesta que el pueblo acepta (24,14.16-17.21-22 y 24). Por el contrario, en Guilgal no se trata de escoger o no al Señor, sino de renovar y confirmar el juramento de alianza prestado entonces y recientemente violado. Por otra parte, a diferencia de lo que ocurrió en tiempos de Josué, el pueblo no manifiesta explícitamente su acuerdo. Lo hace sólo implícitamente, cuando confiesa su pecado y expresa su arrepentimiento (v. 19). Por eso Samuel introdujo en su retrospectiva histórica ciertos elementos que Josué no menciona: el pecado del pueblo y el perdón que el Señor concede a los pecadores arrepentidos (12,9-11). Traza de este modo a sus interlocutores el camino a seguir: restaurar el orden roto supone que el pueblo confiese su falta y haga una enmienda honorable, como en tiempos de Jefe (compárese 12,10 con Jue 10,10) y como al principio del mandato de Samuel (cf. 7,3-6).

La nueva posición de Samuel

Sobre la base de las comparaciones que acabamos de hacer, se puede describir el papel de Samuel en este acto como el de un mediador de la alianza al estilo de Josué, pero también como un émulo de Moisés. Por otra parte, el mismo Samuel amplifica la

obra de los mediadores Moisés y Aarón en el nacimiento del pueblo, ya que no sólo los convierte en agentes directos de la liberación de Egipto, sino que llega a atribuirles la instalación en la tierra prometida (vv. 6.8). Se diría que intenta demostrar que esta función es irremplazable, ya que es esencial en el acontecimiento paradigmático de la historia de la salvación. Así, con rey o sin rey, Israel tiene necesidad de un mediador. Por tanto, no es extraño que, aun cuando haya cedido al rey el poder político de que gozaba (v. 2), Samuel no tenga intención de retirarse. Como el Señor continúa siendo el verdadero rey en Israel, seguirá siendo preciso alguien que sea garante de ello.

Ése es el lugar que Samuel va a ocupar desde ahora, inaugurando al mismo tiempo el ministerio profético. Para él, es una cuestión de fidelidad a sí mismo, al Señor y al pueblo. ¿Mantiene el Señor su fidelidad a Israel (v. 22)? Samuel hará lo mismo: «Por mi parte, no pienso pecar contra el Señor dejando de rogar por vosotros y de enseñaros el camino recto y bueno» (v. 23). Con estos términos, Samuel precisa en qué sentido ejercerá en adelante su mediación. Por una parte, seguirá siendo fiel a lo que el pueblo parece esperar de él (v. 19a): seguirá con su intercesión, restableciendo continuamente el vínculo entre Israel y su Dios (orar). Por otra, y en sentido inverso, seguirá siendo quien instruya al pueblo en los caminos del bien y del derecho, manteniéndolo en la alianza y marcándole las exigencias éticas (enseñar). ¿Y qué es esta segunda tarea, sino la prolongación de lo que el Señor le había pedido en Ramá: enunciar las estipulaciones de la alianza, amonestando al pueblo cuando emprenda un camino falso? En resumen, al continuar con su tarea de mediación a través de la palabra, Samuel seguirá manteniendo la función que había desempeñado en Guilgal.

Síntesis

Como había dado a entender Samuel al convocar a Israel en Guilgal (11,14), se trata de una renovación de la realeza del Señor. El dominio que Samuel ejerce sobre el pueblo es el signo más claro de que se ha vuelto a imponer la soberanía del Señor. Afianzado sobre un poder aprobado por Dios, Samuel, nuevo Moisés y nuevo Josué, suscita el retorno del pueblo, después de haberle impuesto el restablecimiento de la alianza, comprometida por su infidelidad. Con ayuda de un escenario sin fallos, y firme con el apoyo de Dios, Samuel va llevando poco a poco a Israel a que reconozca su culpabilidad y lave de toda sospecha a quienes su petición había puesto en entredicho. De este modo, ejecuta las órdenes que el Señor le había dado en Ramá: pronunciar el juicio dictado por Dios sobre el rey que habían pedido y enunciar las estipulaciones de la alianza que garantizaran los derechos imprescriptibles del soberano. De esta manera, el rey humano, a pesar de la posición eminente que le confería su poder político, queda manifiestamente subordinado al que sigue siendo el único soberano de Israel, el Señor. Por otra parte, Samuel no se ve privado de su papel de mediador de la palabra entre Dios y su pueblo.

Así pues, la crisis abierta en el capítulo 8 por la conducta de los hijos de Samuel, y sobre todo por la petición de los ancianos, encuentra aquí su resolución. El pueblo tiene el rey que había pedido (11,15a; 12,1-2); el Señor y Samuel, cuyas posiciones habían estado en peligro (8,6-8) y que habían quedado fuera del contrato real proclamado en 10,24-25, vuelven, en lo esencial, a ocupar su sitio en Israel. En efecto, la monarquía ha quedado integrada en el orden de la alianza que preside las relaciones entre el Señor y el pueblo desde el éxodo. Todo esto presenta una coherencia notable con lo que se cuenta en el acto central (cap. 9-11), donde se ve nacer la realeza tal como la concibe el Señor. Además, en cierto modo, los discursos de Samuel no hacen sino explicitar en un lenguaje más formal el modelo de realeza trazado en el relato anterior. En cuanto a la posición de fuerza que ocupan Dios y Samuel en la reunión de Guilgal, reproduce, pero esta vez sin maquillaje de ningún tipo, la que ocupaban ya antes en la sombra. Aquí es donde la diplomacia de Samuel alcanza realmente su cima, cuando revela al pueblo que, a pesar de tener rey, nunca podrá ser como las demás naciones, ligado como está por sus compromisos de alianza con el Señor.

ACTO VI

EL SEÑOR RECHAZA A SAÚL POR MEDIO DE SAMUEL

(1 Sm 13... 28)

Las últimas apariciones de Samuel están ligadas al trágico destino del primer rey. En efecto, en tres ocasiones se ve obligado a comunicar a Saúl que el Señor lo ha rechazado: la primera vez, al comienzo mismo de su reinado; la última, inmediatamente antes de que muriera en combate aquel rey guerrero que Israel había solicitado para que fuera su libertador. La única vez que el profeta interviene sin que se trate realmente del monarca, es para ungir a David, el sustituto y rival de Saúl, cuya ascensión va a pesar gravemente en el drama de este último. Pero ¿qué es lo que ha ocu-

rrido para que haya sido rechazado tan categóricamente por Dios y haya tenido que sufrir tantos sinsabores? ¿Y qué papel juega Samuel en todo este relato? ¿Qué sentimientos lo animan? Los episodios que vamos a leer están demasiado dispersos, y la intervención de Samuel es demasiado escueta para que pueda resultar útil un análisis de la estructura literaria de estos relatos. Nos contentaremos, pues, con el estudio narrativo, para precisar lo mejor posible los términos y el alcance del rechazo de Saúl, así como como la situación y el papel que representa Samuel.

La falta y el rechazo de Saúl en Guilgal (13,7b-15a)

En el relato de la unción, como hemos visto, Samuel hace sentir claramente a Saúl el carácter teocrático de la realeza, que definirá en la asamblea de Guilgal (9,1-10,16 y 12,12-15.20-25). Efectivamente, desde el principio el joven príncipe queda sometido al Señor y a las órdenes del profeta. Así, en el centro de la escena que sigue a la unción, resuenan las instrucciones de Samuel para que Saúl llegue a Guibeá, donde se encuentra la «columna» de los filisteos¹.

¹ En 10,5 (y 13,3), la palabra hebrea *n^etsib* puede designar un prefecto, una guarnición o un monumento, columna o estela. Muchas versiones optan por el sentido de prefecto (que es quizás el de la tradición antigua que aquí se recoge). Pero en el relato actual, según 7,13-14, es inconcebible que un prefecto o una guarnición residan en Guibeá, en pleno país de Benjamín. Por tanto, debe tratarse de un monumento cuya presencia atestigüa el dominio pasado de los filisteos. Véase en este sentido la nota de la *Biblia de Jerusalén*.

«Haz lo que te parezca bien, porque Dios estará contigo. Luego bajarás a mi encuentro en Guilgal; yo también bajaré allí para ofrecer holocaustos y sacrificios de comunión. Espera siete días hasta que yo vaya y te manifieste lo que debes hacer» (10,7-8)

Las instrucciones de Samuel encuentran eco desde el principio del capítulo 13. En efecto, Jonatán, el segundo general de las tropas de Saúl (13,2), del que se indica más tarde que es su hijo (cf. 13,16), derriba la columna de los filisteos en Guibeá, lanzando así un desafío a los antiguos amos de Israel (13,3a). Toma una iniciativa que Saúl habría podido o habría debido tomar antes que él, ya que Samuel le había invitado a dar pruebas de su valía con la ayuda de Dios, según le aconsejasen las circunstancias a su llegada a Guibeá (10,5a.7b). Pero Saúl no hizo nada. No emprende personalmente ninguna acción, contentándose más tarde con sostener el movimiento que otro ha iniciado (13,3b) y hasta atribuyéndose sus méritos (13,4). ¿Quién es, entonces, ese rey que espera que otros tomen la iniciativa y se limita a seguir el camino que otros le han trazado?

Tras el desafío de Jonatán, la situación evoluciona rápidamente en detrimento de Israel, de modo que muchos se ocultan o huyen ante el avance de los filisteos (13,5-7a). Siguiendo las órdenes de Samuel, Saúl se queda en Guibeá y espera durante siete días al profeta. Pero, viendo que Samuel tarda y que el

pueblo asustado corre a la desbandada, el rey no aguarda más y ofrece el holocausto (vv. 7b-9). Entonces llega Samuel. Cuando pide explicaciones, Saúl busca una justificación: creyó que obraba bien aplacando al Señor para conservar al pueblo a su lado y llevarlo a la batalla; pero también tuvo miedo de que el enemigo atacara (vv. 11-12). El profeta le responde que, de todos modos, ha violado la estructura teocrática de su realeza transgrediendo las órdenes de Dios (vv. 13a y 14b). Desde entonces, en vez de ver cómo el Señor afianza su poder, verá cómo busca a otro príncipe que obre según su corazón (vv. 13b-14a).

En esta corta escena, Samuel se presenta como el agente de la teocracia en Israel. Denuncia la infidelidad de Saúl al contrato que liga al rey con el Señor, cuyas prescripciones obligan al monarca, y anuncia la decisión divina que le priva de su realeza. Es curioso cómo Samuel no habla de sí mismo. Se contenta con ser un portavoz. No deja traslucir sus sentimientos, a no ser que su primera palabra, «has obrado como un loco», refleje su decepción al ver que Samuel ha actuado neciamente, fracasando en su primera prueba, y que en lo sucesivo su realeza no se podrá mantener. Pero el rechazo de Saúl no significa, sin embargo, que Dios ponga término a la experiencia de la realeza. Al contrario, Samuel anuncia que seguirá adelante, pero con otro.

Nueva oportunidad fallida para Saúl (cap. 15)

EL PECADO DE SAÚL

Al leer el capítulo 14, podría decirse que Saúl intenta prescindir de Samuel. En efecto, para que le apoye en la lucha contra los filisteos, recurre a un

descendiente de Elí, el sacerdote Ajías, que trajo el arca y el efod (14,3.18). Pero Samuel va a buscarlo de parte del Señor. Y como Saúl ha intentado restaurar en beneficio propio el antiguo orden sacerdotal abolido en favor del profeta, Samuel le recuerda en primer lugar que ha sido por medio de él como Dios

LA EXÉGESIS NARRATIVA

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» (1993) presenta así la exégesis narrativa:

«La exégesis narrativa propone un método de comprensión y de comunicación del mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio, modalidades fundamentales de la comunicación entre personas humanas, características también de la Sagrada Escritura. El Antiguo Testamento, en efecto presenta una historia de la salvación cuyo relato eficaz se convierte en sustancia de la profesión de fe, de la liturgia y de la catequesis (cf. Sal 78,3-4; Éx 12,24-27; Dt 6,20-25; 26,5-10). Por su parte, la proclamación del kerigma cristiano comprende la secuencia narrativa de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, acontecimientos de los cuales los evangelios nos ofrecen el relato detallado. La catequesis también se presenta bajo forma narrativa (cf. 1 Cor 11,23-25)...

A este género de estudio (la exégesis narrativa), típicamente literario, se asocia la reflexión teológica, que considera las consecuencias que comporta, para la adhesión a la fe, la naturaleza de relato –y por tanto de testimonio– de la Sagrada Escritura, y deduce de allí una hermenéutica práctica y pastoral. Se reacciona así contra la reducción del texto inspirado a una serie de tesis teológicas, frecuentemente formuladas según categorías y lenguaje no escriturísticos. Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos históricos nuevos, los modos de comunicación y de significación propios del relato bíblico, a fin de abrir mejor el camino a su eficacia para la salvación. Se insiste sobre la necesidad de «narrar la salvación» (aspecto *informativo* del relato) y de «narrar para la salvación» (aspecto *performativo*). El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, una llamada existencial dirigida al lector.

le ha conferido la realeza (15,1a); luego le encarga una nueva misión en nombre del Señor. Reafirma de este modo la sumisión necesaria del rey a los proyectos divinos sobre Israel, pero además, al parecer, le da al rey una nueva oportunidad (v. 1b-2). La orden no puede ser más concreta: se trata de exterminar por completo a Amalec (v. 3). Pero Saúl y el pueblo perdonan al rey y lo mejor del ganado, entregando lo demás al exterminio (vv. 8-9).

Advertido por el Señor, que le pone al corriente de la desobediencia del rey, Samuel va a ver a Saúl. De nuevo la escena se desarrolla en Guilgal, como si el narrador quisiera subrayar que Saúl se enteró de su rechazo en el mismo lugar en que se había inaugurado su realeza como institución teocrática (11,14-12,25). Pero aquí se defiende contra el profe-

ta. ¿Tiene realmente buena conciencia o procede de mala fe y quiere deshacerse de Samuel? Nada se nos dice al respecto, y resulta imposible contestar esta pregunta. Lo cierto es que saluda a Samuel con un triunfal «¡He cumplido la orden del Señor!» (v. 13), lo cual está en contradicción con el juicio divino (v. 11b). Luego, ante las repetidas acusaciones de Samuel, el rey afirma por dos veces su obediencia, cargando solamente sobre el pueblo la responsabilidad de haber perdonado lo mejor del ganado, versión que contradice la del narrador (cf. v. 9). Además, hace valer una circunstancia atenuante, repitiendo su intención de hacer sacrificios al Señor (vv. 15 y 20-21). Pero Samuel, ignorando deliberadamente el papel del pueblo, hace ver continuamente a Saúl la realidad de su desobediencia (vv. 14.19.22-23) has-

ta que éste termina por reconocerla y por confesar su debilidad ante el pueblo: «He pecado, he desobedecido la orden del Señor y tus palabras, pues temí al pueblo y le hice caso» (v. 24). Aunque fue el pueblo el que se quedó con el botín, Saúl carga con la responsabilidad de todo ello.

El rey ha fallado de nuevo por no respetar la estructura teocrática de la nueva institución. Querido por el pueblo, el rey ha escuchado al pueblo, sin hacer caso de la palabra divina. También Samuel pronuncia dos veces el rechazo del rey: «Por haber rechazado la palabra del Señor, él te rechaza a ti como rey» (vv. 23,26). El rey del pueblo, que simboliza el rechazo de la realeza del Señor (cf. 8,7b; 10,19), es ahora rechazado a su vez por no haber mantenido, contra la voluntad del pueblo si era necesario, la soberanía del Señor. La escena del manto desgarrado permite a Samuel confirmar el veredicto divino y anunciar que Saúl tiene ya un sucesor (15,28). Y no cambia para nada las cosas el hecho de que el profeta ceda a las insistencias del rey, que teme perder su prestigio ante los ancianos y el pueblo. En este contexto, ¿cómo no leer la ejecución del rey Agag por orden de Samuel como el símbolo trágico de la desposesión de Saúl? «Delante del Señor en Guilgal», donde el pueblo había hecho de Saúl su rey (15,33; véase 11,14), Samuel degüella a Agag, el rey de una nación como las demás (tal como lo es Saúl cuando hace caso del pueblo). Luego, Samuel regresa a su casa y, como si hubiera muerto Saúl, hace duelo por aquel rey al que ya no volvería a ver (15,34-35). Así, su vuelta a Ramá significa probablemente su retiro de la vida pública.

SENTIMIENTOS DE SAMUEL ANTE EL DRAMA DE SAÚL

Pero ¿cómo vive Samuel la decadencia de Saúl? Cuando se entera de la desobediencia del rey, monta en cólera (15,11b). Es la actitud de Saúl lo que le indigna: la primera vez, quizás obró de forma incon-

siderada (13,13); pero, después de aquella primera experiencia, ¿cómo pudo dejar que se le escapara la segunda oportunidad que se le ofrecía? La decepción de Samuel parece haber llegado a colmo. Sin embargo, pasa toda la noche intercediendo por el rey (15,11), esperando quizás doblegar al Señor; pero sus esfuerzos son vanos, como indica lo sucedido después. Y si Samuel se muestra tan duro con Saúl, quizás sea para disimular pudorosamente su decepción, su tristeza y —¿por qué no?— su desaprobación ante la decisión inapelable del Señor, decisión que, sin embargo, recibe el encargo de comunicar. Si esto es así, la última reflexión de Samuel sobre «el Resplandor de Israel que no se arrepiente» podría ser muy bien un rasgo lleno de ironía y de despecho ante un Dios que se arrepintió, sin embargo, de haber hecho rey a Saúl, como lo dice él mismo (compárese v. 9 con los vv. 11 y 35). Esto explica igualmente por qué Samuel prolonga el luto por Saúl, hasta el punto de que el Señor tiene que criticar el comportamiento melancólico de su profeta (15,35 y 16,1).

Quizás Samuel es sensible al drama de un Saúl, atrapado en una situación que lo desborda. Saúl es el rey proclamado por un pueblo que desea conquistar su autonomía, haciéndose como las demás naciones (cap. 8). A ese rey, en nombre de la alianza, Dios le impone un marco teocrático que lo somete a la autoridad divina y a la del profeta (cap. 12). Así pues, Saúl tiene que satisfacer unas expectativas contradictorias, y esta antinomia es la fuente de su tragedia. Porque tiene que obedecer o a Dios o al pueblo, con el riesgo de verse rechazado por aquel a quien desobedezca. A pesar de su propósito declarado de obedecer a Dios, en definitiva, es al pueblo a quien sigue. Véase 13,7b-8a; 14,18.38-44; 15,13.20-21 (donde quiere obedecer a Dios) y 13,8b-9; 14,19-20.45; 15,24 (donde sigue al pueblo). Una escena típica en este sentido es la escena del sacrificio del botín en 14,32-35. Saúl no puede resistir al pueblo que se echa sobre el botín; se esfuerza por canalizarlo para que lo haga según las reglas dictadas por Dios, como si buscara a toda costa no disgustar ni al uno

SAMUEL EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Fuera de 1 Sm, se cita poco a Samuel en el Antiguo Testamento. En Jr 15,1 y Sal 99,6, se le menciona al lado de Moisés (y de Aarón) como el tipo de intercesor que ora con eficacia (véase 1 Sm 7,9; 12,17-19.23; 15,11). El primer libro de las Crónicas lo sitúa con sus hijos en la descendencia de Leví (6,13.18) y le atribuye algunas acciones que 1 Sm desconoce (9,22 y 26,28). Por otra parte, 1 Cr 11,3 señala que la unción de David por los ancianos de Israel (véase 2 Sm 5,3) se hizo en conformidad con una palabra de Samuel. Finalmente, 2 Cr 35,18 califica a Samuel de profeta y ve su época como ideal desde el punto de vista religioso.

Hay sólo un texto que evoca más ampliamente la figura de Samuel: es la estrofa que le dedica el Sirácida en su «elogio de los padres» (Eclo 46,13-20). Si la versión griega recoge los títulos de profeta y de vidente (vv. 13.15), el hebreo lo llama además *nazir*, juez y sacerdote (v. 13). Después de recordar su obra principal de instauración de la realeza y de unción de los jefes (v. 13), lo elogia insistiendo en la fidelidad de Samuel (v. 15), fijándose sobre todo en tres episodios de su vida: la intercesión victoriosa sobre los filisteos (vv. 14.16-18: cf. 1 Sm 7,3-10), la protesta de inocencia en el momento de retirarse (v. 19: cf. 12,1-5) y la profecía *post mortem* del final de Saúl (v. 20: cf. 28,11-19). Subraya de este modo el poder de su oración, la rectitud de su vida y la fuerza de su profecía, que no logra detener ni la misma muerte.

ni al otro. Pero lo cierto es que actúa a remolque del pueblo. Por eso sufre las consecuencias del tipo de realeza que practica con sus hechos. Puesto que niega por debilidad la estructura teocrática que hace a la monarquía compatible con la alianza, su única posibilidad es ser desposeído por Dios. Y Samuel, como portavoz del Señor, no puede menos de transmitirle sus decisiones, sea cual fuere su decepción y su tristeza.

Así pues, Saúl se vio metido en un asunto que le desbordaba, ya que afectaba a la relación entre Israel y su Dios. Israel había pedido un rey «como se hace en todas naciones» (8,5), un rey guerrero (8,20), y esta petición significa a los ojos de Dios que su pueblo lo rechaza (*ma'as*: 8,7-8; 10,19). Tanto el nombre de Saúl (*sha'ul*: «pedido») como su aspecto exterior de campeón (9,2; 10,23), lo designan como ese «rey pedido». Pero un rey que encarna de tal modo la petición del pueblo que llega a rechazar al Señor (*sha'al*: 8,10; 10,22; 12,13.17.19) no puede menos de verse rechazado a su vez (*ma'as*: 15,23.26; 16,1). Y no es precisamente una casualidad o una arbitrariedad el hecho de que precisamente su falta de respeto a la estructura teocrática del pueblo de la alianza sea lo que provoca su caída: ¿no es precisamente este pecado de Israel el que él encarna y asume (véase 10,18-21)? El único error de Saúl es haber seguido al pueblo y haberlo escuchado. Pero ¿no constituye la petición del pueblo la esencia misma de su realeza? En semejante posición, la suerte de Saúl no podía menos de ser trágica. Y esta tragedia sólo se podía representar en el camino de la guerra al que lo llamaba el pueblo (8,20) y al que, según este deseo, lo atraía el Señor (9,16). A través de esta figura trágica, el relato podría ilustrar el fracaso irremediable de una monarquía que significara para Israel abandonar la alianza, que tenía en Samuel su valedor.

Un nuevo rey para sellar el destino de Saúl

SAMUEL CONCEDE A DAVID LA UNCIÓN REAL (16,1-13)

Saúl era el rey que el pueblo había pedido para él (8,5.19); David será un rey para el Señor. ¿No le dice Dios a Samuel al ir a buscarlo a su casa para confiarle una nueva misión: «Yo *me* he elegido un rey entre sus hijos» (16,1) y «*me* ungirás al que yo te diga» (v. 3)? Además, en esta escena todo indica que el nuevo elegido será todo lo contrario a Saúl.

Para que se pueda comparar a los dos hombres, han de tener puntos en común. Los dos son consagrados reyes por Samuel obedeciendo una orden divina, y los gestos de la unción son parecidos (16,3 y 13; véase 9,16 y 10,1). Igualmente, el contexto de la elección es en ambos casos un banquete sacrificial (16,5 y 9,12-13.22-24). Los dos relatos coinciden, por tanto, en lo esencial, señal de que se trata ciertamente de un cambio de rey, donde el segundo ungido sustituye al primero. En una palabra, al dar la unción a David, Samuel consagra definitivamente el rechazo de Saúl (16,1).

Pero es sobre todo el contraste entre estos dos reyes lo que el relato destaca. En este sentido, el cambio de mirada que el Señor impone a Samuel es sumamente significativo (v. 7b): si se había presentado a Saúl como «el vidente» (9,19), ahora resulta que es un mal vidente. En efecto, los ojos del profeta se posan espontáneamente sobre aquel que, por su estatura y su porte, se parece más a Saúl, sobre Eliab. Pero el Señor lo «rechaza», como había hecho con Saúl (vv. 6-7a), y lo mismo va haciendo con los jóvenes que el padre le presenta en un primer momento y de los que el narrador dirá más adelante que siguieron a Saúl en la guerra (vv. 8-9; cf. 17,13). El elegido es el

más pequeño, del que nadie se habría podido imaginar que pudiera tener algo que ver con el asunto. Porque no hay nada tan contrario a Saúl como ese chaval «rubio, de hermosos ojos y de buena presencia», que es para postre pastor, todo lo contrario de un guerrero (vv. 11-12). De este modo, la elección del Señor recae sobre alguien que no tiene ningún título para reivindicar la realeza, para que nadie olvide que la ha recibido tan sólo del Señor y de su Espíritu (v. 13).

SAMUEL PROTEGE A DAVID DE SAÚL (19,18-24)

Tras la unción de David, Samuel se retira de nuevo a Ramá (16,13), y es allí donde David se refugia al principio cuando Saúl intenta echarle mano para matarlo (19,11-18). Viene entonces una escena curiosa. Saúl se entera dónde se oculta David y envía emisarios para que lo detengan. Pero Samuel y la banda de profetas que lo rodean neutralizan a los tres grupos de enviados que Saúl manda sucesivamente, haciendo que caigan también ellos en un trance profético. Lo mismo ocurre con Saúl cuando viene personalmente y se ve presa de un espíritu de Dios apenas llegado a Ramá. En su trance, se quitó la ropa, «cayó desnudo en tierra y estuvo así todo el día y toda la noche. Por eso se dice: ‘¿también Saúl entre los profetas?’» (v. 24b).

Este relato y el proverbio con que concluye recuerdan claramente la escena donde se confirmó la unción de Saúl con el trance que experimentó bajo la influencia del espíritu de Dios y en relación con un grupo de profetas (10,10-12). Entonces se trataba de un signo dado por Samuel para atestiguar a los ojos del ungido la realidad y la eficacia de la unción reci-

SAMUEL EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento se menciona a Samuel en tres ocasiones, siempre como profeta. Se refieren a él dos discursos de los Hechos de los apóstoles: Pedro ve en él al que comenzó el linaje de los profetas que tomaron el relevo de Moisés para anunciar al nuevo profeta, Jesús (3,24); Pablo, en una mirada retrospectiva a la historia de Israel, menciona a Samuel como el primer profeta que marca el término de la época de los Jueces (13,20). En cuanto a la carta a los Hebreos, incluye a «Samuel y los profetas» en una lista de personajes de la antigua alianza, cuya fe fue realmente eficaz (11,32).

Aunque no cita expresamente a Samuel, el relato lucano de la infancia de Jesús debe mucho a 1 Sm 1-2. En efecto, el cántico de María (1,46-55) se inspira ampliamente en el de Ana (véase también 1,69). Por otra parte, la escena de Jesús en el templo recuerda la situación del joven Samuel y termina con un sumario sobre el crecimiento de Jesús calcado sobre las palabras del relato de la infancia de Samuel (2,52; véase 1 Sm 2, 21,26)

da. Ahora es el signo premonitorio de que Dios estará con David para protegerlo y de que los esfuerzos de Saúl por eliminar a su rival están destinados al fracaso. El proverbio adquiere entonces una trágica ironía, ya que coloca al mismo Saúl entre los que contribuyen a la gloria de David... Finalmente, dada la importancia del simbolismo del vestido en el primer libro de Samuel (véanse, por ejemplo, 15,28; 17,38-39; 18,4; 24,5-6), no sería extraño que la desnudez de Saúl fuera una alusión a la pérdida del poder real, cuya dignidad estaba significada en el vestido del que se despoja. Igualmente, su larga postración podría ilustrar la impotencia a la que se ve reducido ahora frente a David.

LA SOMBRA DE SAMUEL ANUNCIA A SAÚL SU MUERTE (28,3-25)

En este punto del relato, Samuel ha muerto e Israel hace luto por él (25,1 y 28,3a). En cuanto a Saúl, su tragedia toca a su fin. Enfrentado una vez más con los filisteos, siente miedo. Sus intentos de consultar al Señor por las vías ordinarias resultan infructuosos (28,4-6). Por eso recurre a una antigua práctica cananea que él mismo ha abolido (v. 3b), la nigromancia. No es ésta la única contradicción, ya que por este medio Saúl busca el contacto con un profeta, siendo así que en Israel se ve la nigromancia como lo opuesto al profetismo (cf. Dt 17,10-18 e Is 8,18-20). Pero estas contradicciones revelan el estado anímico de aquel rey en apuros que siente que va a librar su último combate. Así pues, Saúl se disfraza —una vez más el simbolismo del vestido!— y se dirige a la adivina de Endor (vv. 7-8).

Desconfiando al principio, la mujer acaba accediendo a los deseos del rey al que descubre bajo su disfraz. Hace subir de los infiernos al espíritu de Samuel, revestido del manto que llevaba en Guilgal para significar al rey su rechazo (v. 14; véase 15,27). Saúl le confiesa su angustia y la perplejidad que sufre por el ataque de los filisteos y el silencio de Dios. Y Samuel le explica la ausencia del Señor y su hostilidad, recordando a Saúl su segunda desobediencia y la desposesión de que ha sido objeto en provecho de David (28,16-18; ver sobre todo 15,28). Termina anunciando la muerte inminente de Saúl y de sus hijos. Él, el rey pedido por Israel para combatir sus guerras (8,20), conocerá precisamente en la guerra su fracaso definitivo (28,19). Saúl reacciona «cayendo de repente en tierra todo lo largo que era, lleno de espanto por las palabras de Samuel» y negándose a comer, con lo que se prefigura ya su fin (vv. 20-23). Aun después de su muerte, Samuel no ha abdicado de su papel de profeta, que no puede menos de señalar al rey su rechazo irreversible y su irremediable fracaso.

Conclusión

Así pues, es en la dimensión teocrática de la realeza donde parece tropezar Saúl. En este contexto, Samuel aparece casi exclusivamente, frente a Israel y frente a su rey, como el representante de los derechos del Señor, garantizados por la constitución monárquica proclamada en Guilgal (cap. 12). Por este título interviene en varias ocasiones para comunicar a Saúl la decisión divina después de sus transgresiones. En este papel de fuerte carácter profético, anuncia y anticipa la función de muchos profetas de la época real. Ligado a la ascensión y al ocaso del primer rey, Samuel encarna, desde el inicio de la monarquía, la figura del profeta, cuyo contra-poder cierra al rey de Israel el camino del populismo y del poder arbitrario, prácticas contrarias a la alianza e intolerables a los ojos del Dios de la vida y de la libertad.

Por primera vez desde 8,6, afloran claramente en el relato los sentimientos de Samuel: decepción, cólera, piedad quizás, y luego esa amargura llena de tristeza en el momento en que se retira a Ramá. Pero, como profeta, guarda para sí sus sentimientos y sólo los manifiesta ante el Señor; nada se filtra a los ojos del pueblo y del rey más que la dureza tras la que se ocultan. Pero no demostrará tener mucha prisa en ir a ungir un nuevo rey, invocando su temor, ilusorio en el contexto actual (16,2), y se apresurará a regresar a su casa, una vez realizada la unción. Más tarde, se contentará con proteger sin más la huida de David. Pero, ¿qué hay de extraño en que le cueste aceptar el fracaso de Saúl? ¿Por qué el fracaso de Saúl habría de ser también una desilusión para quien lo ha ungido?

CONCLUSIÓN:

UNA CUESTIÓN DE PODER...

Al final de esta lectura podemos percibir la riqueza del personaje literario de Samuel, pero también su complejidad. Resulta difícil deducir lo esencial de todo ello. La idea de mediación a través de la palabra es quizás la menos mala para resumir su figura. Efectivamente, en el relato Samuel aparece como el lugar de intercambio privilegiado entre el Señor e Israel. Por eso las modificaciones que conoce su personaje –sacerdote, profeta, jefe, negociador, mensajero y hacedor de reyes, mediador de la alianza– se deben todas ellas a la evolución de las relaciones a las que él sirve de mediador. Por eso, Samuel es en cierto modo el hombre de la alianza y, por este título, un nuevo Moisés.

Pero quizás sea necesario mencionar aquí rápidamente una cuestión planteada por esta interpretación del relato. Pues la imagen de Dios que de aquí se desprende no es precisamente la que cabría esperar. La impresión que domina es la de un Dios que manipula los elementos y las personas, que impone sus soluciones y que rechaza a los individuos por motivos un tanto frívolos. Es difícil considerar aquí todos los aspectos de esta cuestión, pero podemos indicar alguna que otra pista de reflexión.

Una convicción atraviesa el largo relato del que forman parte los libros de Samuel: Israel ha comprometido su libertad en la alianza con el Señor, una alianza que se ha convertido para él en el único camino de vida y de felicidad. El Señor, por su parte, se

muestra fiel, y su fidelidad consiste muchas veces en obrar de manera que la alianza siga siendo posible, aun cuando Israel se aparte o reniegue de ella. A partir de aquí se puede iluminar la actitud que el narrador le atribuye en el asunto del nacimiento de la monarquía: el Señor no hace más que proteger a su aliado contra un error que podría resultarle fatal, aunque permitiendo la evolución constitucional que el pueblo desea.

En este marco general, el relato desarrolla especialmente una «meditación narrativa» respecto a la cuestión del poder en Israel. Por una parte, el jefe no puede disponer nunca de un poder absoluto. Nunca habrá un «faraón» legítimo en el seno del pueblo de la alianza, ya que el Señor es su rey, el que liberó a su pueblo, aquel con el que siempre hay que contar. Mejor dicho, un poder humano es legítimo en la medida en que acepte verse limitado por el de Dios, que defiende los verdaderos intereses del pueblo, y en la medida en que se ejerza en la misma línea, como un servicio a la libertad y a la vida de la gente (cf. 1 Sm 8 y 12; 2 Sm 11-12; 1 Re 12,1-24; Sal 72). Mas, por otra parte, el jefe en Israel no puede estar sometido al pueblo, aunque tenga ciertamente que escucharle. En efecto, se le considera como un árbitro, que ha de buscar el bien común y promover la alianza con Dios. Pues bien, el deseo del pueblo o el de los que cuentan algo en Israel no siempre va en este sentido, como lo ilustra ya la mis-

ma petición de un rey. De ahí la necesidad de que el rey siga siendo independiente respecto a sus súbditos. En este punto precisamente es donde la historia de Saúl resulta ejemplar (cf. 1 Sm 13 y 15, véase también 1 Re 3,16-28, 11,1-3)

En resumen, la posición del rey es delicada. Tan delicada que la realeza parece estar abocada al fracaso desde el primer intento. Por lo demás, incluso David y Salomón, cuya realeza no dejó de ser brillante, acabarán lamentablemente. El reinado del primero se verá deslucido por un abuso de poder y luego por las disputas sucesorias, el del segundo terminará con una partición del reino, debida al coste demasiado elevado de una política de grandeza. Si es-

tos relatos son testimonios de una profunda decepción respecto a la realeza, tienen el merito de que hacen pensar en el difícil ejercicio del poder y en sus enfermedades. Y, en este contexto, no es indiferente que Dios esté siempre presente y garantizando los verdaderos intereses del pueblo.

En nuestros días, la democracia y la secularización podrían hacernos pensar que estos textos han perdido toda su actualidad. Sin embargo, las trampas denunciadas ¿no son las que siempre acechan a los hombres en el poder, obligados a abrirse paso por entre dos escollos: las diversas formas de un poder absoluto que juega con el pueblo, y las de un populismo que pierde el sentido del coraje y de la responsabilidad?

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

1. SAMUEL

A quien desee profundizar en el primer libro de Samuel, no podemos menos de aconsejarle la lectura de la tesis que aquí hemos vulgarizado. A WENIN, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 Sm 1-12)*. Une recherche littéraire sur le personnage (Publications Universitaires Européennes, Serie XXIII Théologie, vol 342), Peter Lang, Francfort del Meno 1988, 490 p.

Las otras obras proponen una exposición más clásica, de tipo histórico-crítico.

– G. AUZOU, *La danza ante el arca*, Estudios de los libros de Samuel, FAX, Madrid 1971. Son conocidas las cualidades pedagógicas del autor, que expone claramente los resultados de las investigaciones históricas.

– P. GIBERT, *Los libros de Samuel y de los Reyes* (Cuaderno bíblico nº 44), Verbo Divino, Estella 1994. Estudio de las diversas formas narrativas utilizadas, así como sobre el origen profético de estos libros.

– L. ALONSO SCHOKEL, *Samuel* (Los libros sagrados 4), Cristiandad, Madrid 1973. Traducción con abundantes notas a modo de comentario y una breve introducción.

– A. CAQUOT & Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*. Commentaire de l'Ancien Testament, VI, Labor & Fides 1994, 650 p. Obra de grandes vuelos, atenta a la crítica literaria e histórica del texto, más que a la dimensión teológica del relato.

Dos artículos más técnicos presentan reflexiones originales sobre la historia de los textos relativos a Samuel:

– F. LANGLAMET, «Les récits de l'institution de la royauté (1 Sam, VII-XII). De Welhausen aux travaux récents», *Revue Biblique* 77 (1970) 161-200.

– A. CAQUOT, «Samuel (Livres de)», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, XI (1991) col. 1048-1098.

2. EL ANÁLISIS NARRATIVO

a) en teoría

– C. CHABROL - L. MARIN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1975. Colección de artículos básicos sobre el método estructural y sus problemas hermenéuticos.

– C. M. DÍAZ CASTRILLÓN, *Leer el texto, vivir la palabra*, Verbo Divino, Estella 1988. Manual pedagógico sobre los principios fundamentales de la lectura estructural de la Biblia.

– J. Cl. GIROUD - L. Panier, *Semiótica. Una práctica de lectura y análisis de los textos bíblicos* (Cuaderno bíblico nº 59), Verbo Divino, Estella 31993.

– A. GRABNER-HAIDER, *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y herme-*

néutica, Verbo Divino, Estella 21992. Aplicación al lenguaje religioso de los principios semióticos.

– Equipo «Cahiers Évangile», *Iniciación al análisis estructural* (Cuaderno bíblico nº 14), Verbo Divino, Estella 1993.

b) en la práctica

– Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto bíblico*, Cristiandad, Madrid 1979. Aplicación pedagógica de la semiótica moderna a algunos relatos de milagro y parábolas del evangelio.

– J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1992, 230 p. La escritura narrativa del evangelio de Lucas, con un léxico de términos técnicos y unas indicaciones bibliográficas útiles.

LISTA DE RECUADROS

Historia de la redaccion de los textos sobre Samuel	11
El cantico de Ana (2,1-10)	17
El nombre de Samuel	18
Una tecnica narrativa la triple repeticion	22
La expresion del pensamiento de un personaje	35
La narrativizacion de las ideas	45
La escena-tipo	47
La agresion de Najas y la peticion de un rey (12,12)	55
La exegesis narrativa	63
Samuel en el Antiguo Testamento	65
Samuel en el Nuevo Testamento	67

Contenido

De Samuel sólo se conocen de ordinario su nacimiento, tan esperado por su madre Ana, y su llamada nocturna por Dios, cuando no era más que un niño. Pero eso no es más que el comienzo de una vida muy rica, ya que Samuel, el último de los jueces y el primero de los profetas, va a designar a los dos primeros reyes de Israel: Saúl y David. De este modo orienta la historia bíblica durante más de cuatro siglos.

André WÉNIN, biblista de Namur, presenta los relatos sobre Samuel según un método de lectura en pleno apogeo: el análisis narrativo. Hace hablar al relato observando cuidadosamente a sus personajes. Muestra la coherencia profunda buscada por los últimos redactores. Este método respeta el texto bíblico final, pero invita además al lector a ser activo, para ir construyendo poco a poco el itinerario y el sentido del personaje de Samuel.

Introducción	5
ACTO 1: Nacimiento e infancia de Samuel (1 Sm 1-3)	13
Samuel, el hijo del don (1,1-2,21a)	14
La llamada del Señor (2,21b-3,21)	19
ACTO 2: Olvido y reconocimiento de un profeta (1 Sm 4-7)	25
El por qué de los desastres de Israel (4,1-7,1)	28
Samuel, o la Palabra que salva (7,2-17)	29
ACTO 3: El pueblo pide un rey a Samuel (1 Sm 8)	33
ACTO 4: Saúl, elegido del Señor, aclamado por el pueblo (1 Sm 9-11)	40
ACTO 5: El rey en la alianza renovada (1 Sm 12)	52
ACTO 6: El Señor rechaza a Saúl por medio de Samuel (1 Sm 13... 28)	61
La falta y el rechazo de Saúl en Guilgal (1 Sm 13,7-15)	61
Nueva oportunidad fallida para Saúl (1 Sm 15)	62
Samuel da a David la unción real (1 Sm 16)	66
Samuel protege a David de Saúl (1 Sm 19,18-24)	66
La sombra de Samuel anuncia a Saúl su muerte (1 Sm 28)	67
CONCLUSIÓN: una cuestión de poder...	69
Para proseguir el estudio	70
Lista de recuadros	70