

“SALTAR DE ALEGRÍA”: LA RESEMANTIZACIÓN DE σκιρτάω EN EL NUEVO TESTAMENTO

Joaquín Lanza

Universidad Nacional de Rosario
lanzajoa@hotmail.com

Resumen: En el Evangelio de Lucas (1,41), leemos que “en cuanto oyó Isabel el saludo de María, saltó de alegría (ἐσκίρτησεν) el niño en su vientre, e Isabel fue llena del Espíritu Santo”. Encontramos aquí un uso específico de este lexema, que ha experimentado un desplazamiento semántico desde la Antigüedad clásica. Este trabajo se propone analizar los tres únicos usos del verbo σκιρτάω en el Nuevo Testamento a los fines de indagar su semántica específica, en comparación con sus usos en la épica, la tragedia y la comedia griega antigua, teniendo en cuenta su resemantización en el judeocristianismo.

Palabras clave: σκιρτάω, Re-semantización, Evangelio de Lucas, Nuevo Testamento, Antigüedad clásica.

Abstract: In the Gospel of Luke (1.41), we read: “as soon as Elizabeth heard Mary’s greeting, the baby leaped for joy (ἐσκίρτησεν) in her womb, and Elizabeth was filled with the Holy Spirit”. Here we find a specific use of this lexeme, which has undergone a semantic displacement since Classical Antiquity. This study intends to analyze the three only uses of the verb σκιρτάω in the New Testament, in order to inquire its specific semantic information, in comparison with its uses in epic, tragedy and Ancient Greek comedy, taking into account its resemantization in Judeochristianity.

Keywords: σκιρτάω, Re-semantization, Gospel of Luke, New Testament, Classical Antiquity.

1. Introducción

Etimológicamente, el verbo σκιρτάω es una forma deverbativa del verbo σκαίρω. Así figura en el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*: “σκιρτάω: [...] «sauter en tous sens» (différent de πηδάω «bondir» et ἄλλομαι «sauter»), dit, par exemple, de jeunes animaux [...] terme poétique; [...] Déverbatif en -τάω de σκαίρω (cf. ἀρτάω, etc.)” (Chantraine, 1968, *s. v.*): La entrada de σκαίρω subsume el significado de σκιρτάω junto con otras acepciones, algunas asociadas con el acto de saltar y otras con el acto de danzar. Sin embargo, su origen etimológico no es claro: “seulement au thème de présent, «sauter en tous sens, danser» [...] En ce qui concerne l'étymologie, on aperçoit des possibilités sans réussir à serrer les choses de près” (*Idem*).

En primer lugar, es interesante observar que, al menos en su semántica primigenia, el verbo denota la acción de saltar “en todos sentidos” (*en tous sens*), lo cual indicaría que el salto se produce en todas las direcciones. Similar es la definición del *Greek-English Lexicon*, que lo considera un “frequentat. of σκαίρω, A. *spring, leap, bound, of young horses*” (Liddell y Scott, 1940, *s. v.*). Naturalmente, una forma “frecuentativa” remite a una acción repetida, matiz ausente en el verbo original. Por otro lado, también constituye un factor de interés el hecho de que ambos diccionarios mencionen específicamente el empleo del verbo en referencia a animales jóvenes. Este uso de σκιρτάω es habitual en las obras de la Antigüedad clásica y

podrá advertirse en varios pasajes de nuestro corpus, que delimitaremos a continuación.

El verbo se registra ya en Homero aplicado a los potros (*Il.*, 20,226.228)¹, en Esquilo, a los vientos (*Pr.*, 1085), en Eurípides, a las yeguas (*Pb.*, 1125) y a las bacantes (*Ba.*, 446), y en Aristófanes, aplicado a Fidípides (*Nu.*, 1078), a Filocleón (*V.*, 1305), y a los campesinos que conforman el coro de *Pluto* (*Pl.*, 761).² Pero en el Evangelio de Lucas, en el contexto de la Visitación (Lc 1,39-45)³, leemos que “en cuanto oyó Isabel el saludo de María, saltó de alegría (ἐσκίρτησεν) el niño en su vientre, e Isabel fue llena del Espíritu Santo”. Es claro entonces que σκιρτάω se emplea en relación con quien está lleno del Espíritu Santo (ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου) y, en efecto, Juan el Bautista lo está, tal como el ángel había anunciado a Zacarías (Lc 1,15): “será grande delante de Dios. No beberá vino ni sidra, y será lleno del Espíritu Santo (πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται), aun desde el vientre de su madre (ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ)”. Encontramos aquí un uso del verbo σκιρτάω que claramente ha sufrido un desplazamiento semántico desde la Antigüedad clásica.

¹ Para las referencias a obras clásicas, utilizamos las abreviaturas de *A Greek-English Lexicon* (Liddell y Scott).

² Los contextos de uso de σκιρτάω no se agotan en estas obras, pues su aparición se registra también en Teócrito (1.152) y otros autores del periodo helenístico. Existe aquí una brecha temporal menor respecto de los escritos neotestamentarios, en comparación con el corpus literario seleccionado. Excede los límites de este estudio analizar las significaciones y posibles resemantizaciones del verbo en los autores helenísticos, las cuales serán objeto de trabajos posteriores.

³ Para las referencias bíblicas, utilizamos las abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.

El corpus escogido apunta a examinar diacrónicamente las diferencias de significación que el verbo presenta, desde tres géneros representativos de la literatura griega antigua con respecto al Nuevo Testamento. En este sentido, nuestro objetivo es analizar los tres únicos usos de σκιρτάω en el Nuevo Testamento, los tres en el Evangelio de Lucas, a los fines de indagar su semántica específica, en comparación con sus usos en la épica, en la tragedia y en la comedia griega antigua, teniendo en cuenta que hay una evidente resemantización del lexema en el contexto del judeocristianismo. Nuestra hipótesis es que la acepción de σκιρτάω como “saltar *de alegría*” constituye una innovación lucana que proporciona al evento verbal un matiz emocional y espiritual que se encuentra intrínsecamente ligado al papel del Espíritu Santo como garante del cumplimiento profético, *ergo*, de las palabras y promesas de Dios.

A continuación, analizaremos los pasajes de las distintas obras literarias de la Antigüedad clásica que conforman nuestro corpus con el fin de observar la significación y los contextos de uso de σκιρτάω. Luego, estudiaremos la acepción específica del verbo en el Nuevo Testamento. Por último, consignaremos algunas consideraciones finales.

2. Saltar, brincar y retozar. De Homero a Aristófanes

Uno de los contextos de uso más antiguos de σκιρτάω se registra en la épica homérica. Al enfrentarse en batalla con

Aquiles en el Canto XX de *Iliada*⁴, Eneas describe los divinos linajes que caracterizan a ambos héroes. Así, en referencia al propio origen, el hijo de Anquises narra cómo Dárdano fundó la mítica ciudad de Dardania a los pies del monte Ida, en tiempos en los que Ilión aún no existía. El hijo de Dárdano, el rey Erictonio, llegó a ser uno de los hombres más opulentos, y poseía tres mil yeguas que pacían junto a un pantano. Bóreas, enamorado de algunas, tomó la forma de un semental de negras crines y las preñó. De esta unión nacieron doce potros tan veloces como su padre (*Il.*, 20,226-229):

αἶ δ' ὅτε μὲν σκιρτῶεν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν,
ἄκρον ἐπ' ἀνθερῶν καρπὸν θεὸν οὐδὲ κατέκλων·
ἀλλ' ὅτε δὴ σκιρτῶεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης,
ἄκρον ἐπὶ ῥηγμῖνος ἀλὸς πολιοῖο θέεσκον.

Siempre que **retozaban** sobre el sembradío,
al galopar sobre la punta del fruto los asfódelos, no lo
[quebraban;
y siempre que **retozaban** sobre las vastas superficies del
[mar,
galopaban sobre la punta de la rompiente del ponto gris.⁵

Se observa aquí el verbo σκιρτάω utilizado en referencia a animales jóvenes. En este caso, la acción de retozar no parece estar necesariamente motivada por emociones o asociada a ellas, sino más bien relacionada con la naturaleza de los potrillos. Siguiendo a Gangutia (2002, p. 11), vemos la unión “de un démon [...] con una figura femenina hipomorfa en la

⁴ Utilizamos la edición de Allen (1931).

⁵ Esta y todas las traducciones del griego citadas son de nuestra autoría.

que se procrean potros rapidísimos, pero innominados, quedándose todo ello en una esfera prácticamente zoológica o de la que interesa resaltar únicamente la excelencia de los animales”.

En cuanto al género trágico, el verbo se registra por primera vez en el éxodo de *Prometeo encadenado*⁶ de Esquilo. A pedido de su padre, Hermes llega a la montaña en donde yace encadenado el desdichado titán para instarlo a revelar la profecía sobre el destronamiento de Zeus. Ante la negativa de Prometeo, el dios mensajero le advierte que su padre desatará una tempestad que desmoronará la cumbre de la montaña, sepultándolo debajo. Prometeo elige no revelar el presagio de todos modos, y la tragedia finaliza con su relato de la tempestad que se avecina (*Pr.*, 1082-1088):

βρυχία δ' ἤχῳ παραμυκᾶται
 βροντῆς, ἕλικες δ' ἐκλάμπουσι
 στεροπῆς ζάπυροι, στρόμβοι δὲ κόνιν
 εἰλίσσουσιν· **σκιρτᾶ** δ' ἀνέμων
 πνεύματα πάντων εἰς ἄλληλα
 στάσιν ἀντίπνουν [ἀποδεικνύμενα]·
 ξυντετάρακται δ' αἰθὴρ πόντῳ.

Brama desde las profundidades el eco
 del trueno, centellean las ígneas
 espirales del relámpago, arremolinan polvareda
 los torbellinos; **saltan** unos contra otros
 los soplos de todos los vientos,
 desencadenando una discordia de vendavales adversos,
 y se confunde el éter con el mar.

⁶ Utilizamos la edición de Murray (1955).

La acción de saltar es desempeñada aquí por un sujeto no humano e inanimado. Sin embargo, es posible registrar una innovación respecto de su uso en la épica homérica, puesto que la acción verbal adquiere en este contexto un matiz de violencia y desenfreno. Los componentes elementales de la naturaleza son manipulados por Zeus “como armas para atacar y tratar de doblegar a Prometeo, del mismo modo que usó el trueno, el rayo y la centella para vencer al resto de los Titanes” (García Pérez, 2018, p. 8). Además, es significativo el hecho de que σκίρτημα (“salto”) –derivado nominal de σκιρτάω y que también se asocia al comportamiento de animales como vacas o caballos– “form[a] parte del léxico utilizado por Esquilo en sus obras para retratar el fenómeno de la locura” (Perczyk, 2016, p. 40). Esta lectura resulta productiva en la medida en que nos permite reafirmar el carácter negativo y desenfrenado que posee el verbo en la escena de la tempestad, y también vincular el uso de este derivado nominal con el que encontraremos en *Bacantes* de Eurípides.

El verbo también se registra en dos tragedias de Eurípides. En el cuarto episodio de *Fenicias*⁷, el mensajero le relata a Yocasta el primer encuentro en batalla entre tebanos y argivos ante las siete puertas de Tebas. En esta escena se detalla la ubicación de cada jefe argivo frente a las respectivas puertas, así como sus escudos y emblemas distintivos. Entre ellos, se describe el sofisticado escudo de Polinices (*Ph.*, 1123-1127):

ὁ σὸς δὲ Κρηναίαισι Πολυνείκης πύλαις

⁷ Para las dos tragedias de Eurípides, utilizamos la edición de Diggle (1994).

Ἄρη προσῆγε· Ποτνιαδες δ' ἐπ' ἀσπίδι
ἐπίσημα πῶλοι δρομάδες ἐσκίπτων φόβωι,
εὖ πως στρόφιγξιν ἔνδοθεν κυκλούμεναι
πόρπαχ' ὑπ' αὐτόν, ὥστε μαίνεσθαι δοκεῖν.

Tu hijo Polinices contra las puertas Creneas
conducía a Ares. Sobre su escudo, como emblema,
brincaban frenéticas de miedo las yeguas de Potnias,
que de alguna forma ingeniosa se volteaban en sus goznes
desde dentro por la misma asa [del escudo], de modo que
[parecían estar furiosas.

De forma similar a la tragedia de Esquilo, la acción presenta una motivación violenta, asociada con el temor y la ferocidad, en este caso de los equinos representados en el escudo – aparentemente dotado de movimiento mediante un complejo mecanismo de escudos superpuestos—. No debemos olvidar que estas míticas yeguas son las que el rey Glauco de Potnias “mantenía sin cruzar y sometidas a una dieta de carne humana, a fin de hacerlas más fuertes para las carreras. [...] Glauco habría sido, según algunas versiones, devorado por las yeguas enfurecidas” (Hamamé, 1998, p. 81). También aquí el lexema se aplica al desenfreno, pero ahora no de los vientos sino de animales salvajes.

En el segundo episodio de *Bacantes* también podemos registrar la aparición del verbo. Luego de encarcelar a las bacantes por participar de los lujuriosos ritos dionisiacos, un siervo le trae a Penteo la noticia de que las prisioneras han escapado (*Ba.*, 443-448):

ἄς δ' αὖ σὺ βάκχας εἶρξας, ἄς συνήρπασας

κᾶδηςας ἐν δεσμοῖσι πανδήμου στέγης,
φροῦδαί γ' ἐκεῖναι λελυμέναι πρὸς ὀργάδας
σκιρτῶσι Βρόμιον ἀνακαλούμεναι θεόν·
αὐτόματα δ' αὐταῖς δεσμὰ διελύθη ποδῶν
κλήιδές τ' ἀνῆκαν θύρετῳ' ἄνευ θνητῆς χειρός.

En cuanto a las bacantes que tú encerraste, a las que
[capturaste
y ataste con las cadenas de la cárcel pública,
aquellas han escapado, y por los claros [del monte]
brincan desatadas, invocando a Bromio como su dios;
sus cadenas se desligaron solas de sus pies
y sin mortal mano las llaves abrieron las puertas.

La mayor innovación de esta escena, respecto de los pasajes anteriores, radica en que esta es la primera aparición del verbo aplicada a seres humanos en una actitud que se aproxima a la danza. Sin embargo, es evidente que el estado de desenfreno y descontrol propio del éxtasis dionisiaco, cercano a la locura, conlleva un proceso de animalización de las bacantes, quienes se comportan como animales salvajes, descuartizando toros, vacas, e incluso, luego, al mismo Penteo. La interpretación de σκιρτάω en relación con el comportamiento animal de las bacantes adquiere claridad al leer la *párodos* de la tragedia, en donde el coro compara explícitamente a la bacante con una potrilla y utiliza el sustantivo σκίρτημα para referirse a sus acciones (*Ba.*, 165-166):

[...] πῶλος ὅπως ἅμα ματέρι
φορβάδι, κῶλον ἄγει ταχύπουν **σκιρτήμασι** βάκχα.

Al igual que una potrilla que paca junto a su madre,
alza **en brincos** su veloz pierna la bacante.

En cuanto a este proceso de animalización, Rodríguez Cidre (2014, p. 21) señala que “la identificación directa aquí se refuerza con una referencia a un comportamiento animal: la potrilla da brincos, dinamismo que se condensa en el término σκίσημα. Este se asocia generalmente con el descontrol”, y, podemos agregar, con la locura, como hemos mencionado en relación con Esquilo. Queda claro entonces que la utilización de σκιρτάω en el segundo episodio busca remarcar las características animales y desenfrenadas de las bacantes en el ritual dionisiaco.

El verbo también puede rastrearse en la comedia griega antigua, registrándose tres veces en las obras de Aristófanes. Su primera aparición en la obra del comediógrafo ateniense se produce en *Nubes*⁸. El viejo Estrepsíades conduce a su hijo Fidípides al Pensadero de Sócrates para su educación, pero el filósofo se retira de la escena para que el joven sea instruido a partir del *agón* entre los *Lógoi*, el Argumento Mejor, asociado al sistema educativo ateniense más tradicional, y el Argumento Peor, vinculado con la educación sofística.⁹ Al debatir sobre las necesidades de la naturaleza –con el ejemplo del adulterio–, el Peor sostiene que lo más conveniente es que Fidípides se

⁸ Utilizamos la edición de Dover (1968).

⁹ Las dos posiciones se dividen, entonces, entre “la que propone el uso de la retórica sin limitaciones éticas y que, por lo tanto, recurre a cualquier argumentación para lograr su cometido, y la que defiende un uso de la retórica orientado por principios éticos por los que un mal fin no puede ser defendido y, por lo tanto, prefiere apartarse de la sofística” (Cavallero, 2006, p. 116).

apegue a él para evitar sufrir las consecuencias de sus actos (Nu., 1077-1078):

ἔμοι δ' ὀμιλῶν
χρῶ τῇ φύσει, **σκίρτα**, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν.

Pero si te juntas conmigo,
haz lo que dicta tu naturaleza, **retoza**, ríe, y nada consideres
[vergonzoso.

Creemos oportuno orientar la interpretación de este pasaje a partir del análisis de Cavallero (2006, p. 117), quien considera que la oposición clave entre los dos *Lógoi* radica en “dos conceptos, el de *sophrosýne*, que podemos traducir como ‘moderación, sensatez’, y el de *hedoné* ‘placer’”. En el pasaje citado, podemos ver que el Argumento Peor sitúa la *hedoné* como principio rector al proponerle al joven Fidípides que haga lo que su naturaleza dicta. Si bien no podemos hablar de un proceso de animalización como el que observamos en *Bacantes*, sí es posible asociar la utilización del verbo σκιρτάω con el hecho de seguir un instinto más bien primitivo, una naturaleza cuya base y fin es la satisfacción de los placeres físicos –al punto de tener relaciones con una mujer casada sin miramiento alguno–, característica frecuentemente asociada con lo animal.

Otra aparición del verbo en el marco de la comedia aristofánica se produce en *Avispas*¹⁰. En el cuarto episodio, el siervo Xantias le relata al coro de jueces-avispas el desafortunado desenlace del *sympósion* al que asistieron

¹⁰ Utilizamos la edición de MacDowell (1971).

Bdelicleón y su padre, Filocleón. El anciano, lejos de comportarse como su hijo le había indicado, se embriaga y hace el ridículo frente a todos los asistentes (V., 1304-1306):

εὐθὺς γὰρ ὡς ἐνέπλητο πολλῶν κἀγαθῶν,
 ἀνήλατ', **ἔσκιόρτα**, 'πεπόρδει, κατεγέλα,
 ὥσπερ καχρῦων ὀνίδιον εὐωχημένον·

Pues tan pronto como se llenó de muchas buenas comidas, saltó y se puso **a retozar**, a pedorrear, a hacer burlas, como un burrito bien lleno de cebada.

La animalización de Filocleón es evidente, y es indudable que toda la pieza está marcada por la presencia de animales, o mejor dicho, de humanos animalizados.¹¹ La metamorfosis de los jueces en avispa (v. 430), el juicio contra el perro Labes acusado por el perro Κύον¹² (v. 835), los niños disfrazados de cachorros (v. 976), la aparición de los tres cangrejos hijos de Cárcino el Viejo (v. 1507), entre otras escenas, han llevado a la crítica a considerar la obra una “comedia esópica”, debido a las recurrentes alusiones a animales y a las fábulas de Esopo.¹³

La aparición de σκιρτάω en este pasaje no resulta casual, dado que Filocleón es el personaje más animalizado en toda la

¹¹ “Aristophanes’ *Wasps* presents the most animal-packed comedy, which he uses to question the very nature of humans” (Miles, 2017, p. 216).

¹² Sátira del juicio que Cleón, uno de los blancos preferidos de Aristófanes, llevó en contra del general Laques. El juego de palabras en griego –Κλέων/Κύων (Cleón-Kýon/perro)– hace que la animalización sea aún más notable.

¹³ Según Schirru (2009, p. 56), *Aviſpas* es una “commedia esópica”, caratterizzata, cioè, dalla presenza costante di riferimenti alle diverse declinazioni della σοφία tradizionalmente associata alla figura di Esopo”. En efecto, se alude explícitamente a Esopo y a sus fábulas en múltiples pasajes (V., 566, 1182, 1259, 1401-1405, 1446-1449).

comedia. Ya desde el principio es presentado como una “bestia salvaje” (κνώδαλον) (v. 4) y se lo compara con múltiples animales. Sin embargo, es significativa la identificación con el burro, puesto que se repite: en el prólogo Bdelicleón afirma que su padre es “lo más parecido al pollino de un burro” (ὁμοιότατος κλητῆρος εἶναι πωλίῳ) (v. 189); en alusión satírica a Odiseo y el Cíclope, el anciano intenta huir de la casa escondido bajo un burro (vv. 179-196); Filocleón le dice a Bdelicleón que pelearán “por la sombra de un burro” (περὶ ὄνου σκιᾶς) si se niega a liberarlo (v. 191); Lisítrato, citado por Xantias, compara a Filocleón con un “burro que corre hacia el pajar” (κλητῆρί τ' εἰς ἀχυρομὸν ἀποδεδρακότι) (v. 1310).¹⁴ En esta comedia, volvemos a comprobar la habitualidad de uso del verbo σκιρτάω en relación con los comportamientos animales en la Antigüedad clásica.

El último pasaje de nuestro corpus forma parte de la comedia *Pluto*¹⁵, última pieza completa conservada de Aristófanes. Luego de restaurar la vista del dios de la riqueza en el templo de Asclepio, el esclavo Carión le narra con regocijo a la esposa de su amo Crémilo los sucesos ocurridos; puesto que ahora que Pluto puede ver, los pobres saldrán de su miseria (*Pl.*, 760-763):

Ἄλλ' εἶ', ἀπαξάπαντες ἐξ ἑνὸς λόγου
ὀρχεῖσθε καὶ σκιρτᾶτε καὶ χορεύετε·

¹⁴ En este sentido, Miles observa que “Philocleon has transferred his energy from law-court service and loyalty to Cleon to hard-drinking, prostitutes and committing common assault, but he is still being compared to animals, notably a donkey” (2017, p. 223).

¹⁵ Utilizamos la edición de Coulon y van Daele (1930).

οὐδείς γὰρ ὑμῖν εἰσιοῦσιν ἀγγελεῖ,
ὥς ἄλφιτ' οὐκ ἔνεστιν ἐν τῷ θυλάκῳ.

Pero, ¡ea! todos juntos al unísono,
bailen y **salten** y formen coros;
pues ninguno les dirá, al entrar en la casa,
que no hay harina en el saco.

El pasaje es particularmente interesante debido a que, por un lado, estas palabras se encuentran dirigidas a seres humanos no animalizados y, por otro, la acción verbal aparece estrechamente vinculada a la danza, acepción del verbo mencionada por Chantraine, pero sin una presencia marcada en los textos analizados hasta aquí –con excepción de *Bacantes*–. En este sentido, Bezerra Rocha indica que el esclavo conjuga en la escena la función de narrador del relato con la de Corifeo: “O escravo, além de estar fazendo o relato, assume o lugar do Corifeu aqui e conduz o coro para uma dança, sendo um *didáskalos* ou *khorodidáskalos*” (2019, p. 205). Podríamos decir, además, que la acción verbal comporta también un matiz positivo, ya que el contexto muestra el estado de felicidad de los campesinos a causa del cambio de su suerte.

El análisis precedente muestra una profunda vinculación del lexema con acciones desempeñadas por animales salvajes o jóvenes (los potros en *Iliada*, las yeguas en *Fenicias*), con entidades animalizadas (las enloquecidas bacantes en *Bacantes*, Filocleón en *Avispas*), con comportamientos asociados con la naturaleza o los placeres físicos (en boca del Argumento Peor en *Nubes*) y con entidades inanimadas (los vientos en *Prometeo encadenado*). Es recién en la última comedia de Aristófanes –

representada en el 388 a.C.– que hallamos un uso del verbo aplicado a seres humanos en un contexto que puede asociarse con la danza y con un sentimiento de alegría (los campesinos del coro en *Pluto*).

3. Saltar de alegría. Una resemantización en el Evangelio de Lucas

La información semántica que proporciona la entrada de σκιρτάω en el *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* se restringe exclusivamente a la acción de saltar o brincar. En este aspecto, el lexema mantiene su acepción de origen, y no difiere del significado que la acción denota en las obras de la Antigüedad clásica aquí analizadas. Sin embargo, podemos registrar una clara innovación, puesto que la acción adquiere un matiz positivo, emocional y, como comprobaremos más adelante, espiritual: “el verbo designa en Lc 6,23 la acción de saltar como expresión de alegría [...], y en Lc, 1,41.44 los movimientos (alegres) de la criatura en el seno materno” (Balz y Schneider, 1998 [1992], s. v.). El componente espiritual, es, naturalmente, el de la alegría.

Resulta significativo el hecho de que las únicas tres apariciones de σκιρτάω en el Nuevo Testamento¹⁶ se encuentran en el Evangelio de Lucas. Como hemos adelantado, nuestra hipótesis de lectura se basa en que la resemantización del verbo se encuentra estrechamente ligada al

¹⁶ Utilizamos la edición de Nestle, Aland *et al.* (2012).

papel que desempeña el Espíritu Santo en los escritos lucanos (Evangelio y Hechos). Es innegable, y ha sido señalado por la crítica, que el tratamiento de la pneumatología es considerablemente más extenso en Lucas en comparación con los otros Evangelios. En este sentido, Turner sostiene que

Luke devotes particular attention to the topic, with some twenty references to the Spirit in the Gospel (compare with just six in Mark; twelve in Matthew), and a further *sixty* in Acts. The Spirit is a major uniting theme within his double-volumed work, indeed nothing less than the driving force of the “salvation history” and mission that Luke describes (2003, p. 146).

Ahora bien, cabe preguntarnos cuál es el papel narrativo que Lucas otorga al Espíritu Santo, con el objetivo de explicar su particular atención a esta figura. Además de ser la fuerza conductora de la “historia de la salvación” como afirma Turner, Shepherd interpreta dos funciones básicas del Espíritu en tanto personaje, e indica que

Luke presents the Spirit as the biblical spirit of prophecy. Relying heavily on Septuagintal precedents, Luke structures his narrative in both form and content around a pattern of prophetic fulfillment. [...] The main protagonists of the narrative are depicted as prophets, whose words always come to pass. At the center stands the Spirit, [...] [which] assures the reliability of the human characters (1994, s.p.).

Una primera función del Espíritu Santo se centra en su rol como legitimador o “garante” de las profecías de los seres humanos, ya que no existe un personaje que actúe como profeta sin una clara referencia a su presencia. La segunda función del Espíritu consiste en su manifestación como

representante de Dios, quien nunca aparece de forma directa en la narrativa: “the Spirit, who both inspires others and acts on its own, shows God to be reliable” (Shepherd, 1994, s.p.). Esta interpretación nos permite analizar con mayor precisión los contextos de uso del verbo en el Evangelio y las características de su resemantización.

La primera aparición del verbo σκιρτάω se registra en la denominada “Visitación de María” a su pariente Isabel, a propósito de su embarazo. Ante el saludo de María, Juan el Bautista, aún dentro del vientre de su madre, saltó de alegría¹⁷ (Lc 1,41-42):

καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ, καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλη καὶ εἶπεν· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.

Y sucedió que en cuanto oyó Isabel el saludo de María, **saltó de alegría** el niño en su vientre, e Isabel fue llena del Espíritu Santo; ella exclamó a viva voz y dijo: “bendita tú entre las mujeres, y bendito el fruto de tu vientre”.¹⁸

¹⁷ En la *Vulgata*, San Jerónimo utiliza consistentemente el verbo *exsulto* en los tres pasajes del Evangelio. Si bien excede el objeto de nuestro trabajo, es interesante observar que el verbo latino y el griego comparten características semánticas. Según Lewis y Short, *exsulto* también es un verbo frecuentativo que denota el evento de “to spring vigorously, to leap or jump up (class.; esp. in the trop. signif.)” (1879, s. v.). En esta primera acepción, hallamos un uso predominante del término a propósito de animales salvajes (caballos, ovejas, peces, entre otros). Sin embargo, una segunda acepción del verbo supone el evento de “to exult, rejoice exceedingly” (*Idem*). Como puede verse, esta ambivalencia semántica es común a los lexemas en ambas lenguas.

¹⁸ Antonio Piñero sugiere que, más allá de mostrar la función profética de Juan el Bautista desde el seno materno, el pasaje “se orienta en definitiva hacia la importancia

Aplicado a seres humanos –y aquí específicamente a un nonato–, el salto de alegría del niño demuestra que Isabel está “llena del Espíritu Santo”. Llama la atención y cabe preguntarse cuál es el sentido que Lucas le da al verbo πίμπλημι (“llenar”). Turner (1981, p. 54) considera que “when Luke tells us that Elizabeth and Zechariah respectively were ‘filled with Holy Spirit’ and spoke [...], he means that the speeches they uttered were given by the direct impulse of the Spirit”. Al ser henchidos del Espíritu Santo, las palabras de los personajes son despojadas de cualquier cuestionamiento, para convertirse en profecías divinas: “the Spirit transforms Elizabeth, the Baptist’s mother, into a prophet who miraculously recognizes that Mary is pregnant with her Lord, the Messiah” (Blackburn, 1997, p. 9).

La mención de Zacarías en la cita de Turner nos lleva a considerar que el embarazo de Isabel también presenta características milagrosas desde el principio, debido a la vejez de ella y de su marido, así como también a su esterilidad.¹⁹ Sin embargo, la naturaleza de la relación entre la acción de saltar de alegría y la figura del Espíritu se lee con mayor claridad si consideramos un episodio anterior, cuando el ángel le anuncia

real de Jesús al describir la alegría del Bautista siendo aún un feto que lo reconoce como mesías y a él mismo como precursor” (2021, p. 743).

¹⁹ En Lc 1,7 se dice que Isabel es στείρα. Al igual que su embarazo milagroso, la expresión “fruto de tu vientre” pronunciada por Isabel a María en Lc 1,42 “señala la importancia de la maternidad para la realización personal de una mujer en la antigüedad: el hijo importante dignifica a la madre” (Piñero, 2021, p. 744).

a Zacarías el embarazo de Isabel y la profecía sobre Juan (Lc 1,15):

ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον [τουῦ] κυρίου, καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πῖη, καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.

Será grande ante el Señor, no beberá vino ni sidra, y será lleno del Espíritu Santo ya desde el vientre de su madre.

A la luz de este pasaje, resulta evidente que el salto de alegría de Juan en Lc 1,41 tiene como causa la presencia del Espíritu Santo, representado en el saludo de María, embarazada del Mesías. Esta acción supone la concreción de la profecía anunciada por el ángel a Zacarías en Lc 1,15 y, por consiguiente, el cumplimiento de la palabra de Dios. A su vez, el Espíritu Santo, agente que llena a Juan, hace que este salte de alegría ante el saludo, como si el saludo fuera un detonante para la manifestación del Espíritu; el mismo Espíritu llena a Isabel, a quien se le revela otra profecía divina que también tendrá cumplimiento, y es el hecho de que María lleva en su vientre al Señor. Sin dudas, la expresión “ser lleno del Espíritu Santo” muestra cómo “the Holy Spirit affects persons and thus acts in human history, either in conversion, prophecy, or testimony” (Rajasekara, 2004, p. 5).

La segunda aparición del verbo se registra en este mismo contexto de la Visitación, aunque esta vez en boca de Isabel. Teniendo como interlocutora a María, la madre de Juan explicita lo que su saludo generó en ella y en su hijo (Lc 1,44):

ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου.

¡Mira! Pues apenas el sonido de tu saludo llegó a mis oídos, **saltó de alegría** el niño en mi vientre.

Más allá del evidente paralelismo entre los pasajes, es posible identificar una divergencia no menor en el discurso de Isabel: en esta ocasión, la mujer alude explícitamente al sentimiento que motiva la acción del niño, pues este saltó “de alegría” (ἐν ἀγαλλιάσει). El sintagma preposicional está ausente en el primer pasaje, aunque puede sobreentenderse. Este texto nos permite, por lo tanto, formular dos conjeturas: por un lado, la aclaración de Isabel nos otorgaría una clave interpretativa de los tres usos del verbo en el marco del Evangelio, mientras que, por otro lado, la ausencia del sintagma en su primera aparición da cuenta de que la motivación (alegre) del salto podría considerarse inherente al lexema mismo.

La tercera y última aparición de σκίρτάω en el Evangelio de Lucas se produce en el llamado “discurso de las Bienaventuranzas”, pronunciado por Jesús en una llanura, destinado a sus discípulos y a una gran muchedumbre proveniente de Judea y Sidón, y por lo tanto, aplicado nuevamente a seres humanos. En este contexto, el mensaje de Jesús define las características de los verdaderos creyentes, en una exaltación a los pobres, a los humillados, a los sufrientes, y les asegura una recompensa celestial por su fidelidad (Lc 6,22-23):

μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· χάριτε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ **σκιρτήσατε**, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

Bienaventurados serán cuando los hombres los odien, y cuando los excluyan, y cuando los insulten y rechacen su nombre como malo a causa del hijo del hombre. Regocíjense en aquel día y **salten de alegría**, pues ¡miren! su recompensa [será] grande en el cielo, porque de ese modo trataban sus padres a los profetas.

El discurso de Jesús introduce aquí otra profecía, completamente ajena al pensamiento antiguo precristiano: la recompensa divina después de la muerte. El hecho de que Jesús exhorte a los fieles a regocijarse y saltar de alegría pone de manifiesto la importancia que Lucas le da a la relación entre el Hijo y el Espíritu Santo en su Evangelio: “Luke portrays Jesus as a man of the Spirit, a charismatic leader who is anointed, led, and empowered by the Holy Spirit. For Luke, in a way which is unique in the New Testament, Jesus is the charismatic Christ” (Stronstad, 2019, p. 115).

A pesar de que el Espíritu no tiene aparición explícita en la escena, podemos interpretar que Jesús se encuentra empoderado por él en su discurso carismático. Una clara prueba de esto puede hallarse en Lc 4,14: luego de haber sido llevado al desierto y superado la tentación del demonio, Jesús regresa a Galilea “con el poder del Espíritu” (ἐν τῇ δυνάμει

τοῦ πνεύματος).²⁰ De esta forma, “Luke’s linking of the terms “power” and “Spirit” suggests that whenever we witness the power of Jesus [...] to preach and be the voice of authority in any setting [...] it is a direct result of Holy Spirit presence” (York, 2004, p. 137).

Por otro lado, el poder del Espíritu en Lc 6,22-23 no se restringe a la figura de Jesús, sino que también se extiende a los fieles, quienes “are also baptized, led, and empowered by the Spirit. This is not surprising, for their mission is to continue to do and teach those things which Jesus had begun to do and teach” (Stronstad, 2019, p. 116). En este sentido, podemos interpretar que la exhortación a los fieles a saltar de alegría, a través del poder del Espíritu Santo, quita todo manto de duda a la promesa de Jesús en cuanto a la recompensa cristiana de la vida eterna posterior a la muerte. No debemos olvidar que entre los interlocutores del hijo de Dios están sus discípulos, cuya identidad grupal se define por su fe.²¹

El hecho de que Jesús les hable a los fieles con el poder del Espíritu Santo lo sitúa como un dador del Espíritu, a la vez que también trasciende su dimensión humana para llegar a una dimensión divina. Así, el pasaje también nos permite una

²⁰ No debemos interpretar el papel de Jesús como un mero receptor del poder del Espíritu Santo, como podría sugerirnos la construcción en dativo encabezada por la preposición ἐν. A este respecto, Turner (1981, p. 46) considera que “[it] is not that the Spirit gave him the power to return to Galilee, even less that the Spirit carried him there [...] but that when he returned to Galilee, he did so as a man *with* the power of the Spirit”. Además, es usual en el griego del Nuevo Testamento, por influjo semítico, que esta preposición, en su uso asociativo, signifique “con” (Zerwick, 2009 [1996], p. 64).

²¹ La identidad grupal distintiva de los discípulos “is also developed through the practical acts of initiation and solidarity: baptism and Lord’s supper. These acts in themselves embody central aspects of the group’s faith” (Horrell, 2002, p. 316).

mayor comprensión de la cristología lucana, frecuentemente relegada en relación con el estudio de su pneumatología. Godshall afirma que ambos pares de roles –dador/receptor del Espíritu y humano/divino– resultan indispensables para la construcción de la identidad narrativa de Jesús en Lucas:

Luke narrates a Jesus who is both human *and* divine. Jesus is both receiver and giver of the Holy Spirit and both of these motifs need to be held together in order to correctly understand the Jesus Luke sought to present to his readers. (2013, p. 6)

La hipótesis del autor es que el papel de Jesús como dador del Espíritu Santo no entra en conflicto con el papel de Jesús como receptor de él sino que, más bien, las dos facetas se complementan y dan por tierra la concepción unilineal de otros estudiosos en cuanto a la “reducida” cristología en el Evangelio, según la cual el rol del Hijo se limitaría a su humanidad y subordinación al Padre.

4. Consideraciones finales

Este análisis diacrónico de las apariciones del verbo σκιρτάω en distintas obras representativas de la Antigüedad clásica, en comparación con sus contextos de uso en el Evangelio de Lucas, nos permite identificar que, en la gran mayoría de los usos del verbo en la épica, la tragedia y la comedia griega antigua, el término denota la acción de brincar o saltar emparentada con animales generalmente jóvenes,

entidades inanimadas, entidades humanas animalizadas a veces vinculadas con la locura, o comportamientos humanos de naturaleza “primitiva”. *Pluto* de Aristófanes podría considerarse la única excepción, y resulta muy interesante que la divergencia se produzca en la comedia más tardía del autor. Por el contrario, observamos que las tres apariciones de σκιρτάω en el Nuevo Testamento se aplican a entidades humanas no animalizadas –una de las cuales es un niño nonato (Juan el Bautista, en dos ocasiones)– que están muy lejos de la idea de la locura y el desenfreno; por el contrario, se asocian con la alegría y el gozo, como el de quienes escuchan el discurso de Jesús en la llanura.

De acuerdo con nuestra hipótesis de lectura, las apariciones del verbo en el Nuevo Testamento se vinculan con la presencia del Espíritu Santo como garante del cumplimiento profético, en tanto representante de Dios, lo cual nos brinda interesantes claves interpretativas sobre la pneumatología lucana. Además, la figura de Jesucristo como dador y receptor del poder del Espíritu nos permite una visión más integral de la cristología en Lucas, habitualmente relegada. Esta innovación semántica respecto de sus usos en la Antigüedad clásica no puede considerarse, a nuestro juicio, un factor de importancia menor, debido a que la creencia en el cumplimiento de la palabra divina, basada en un profundo acto de fe de los fieles, constituye uno de los pilares fundantes de la identidad judeocristiana.

Referencias Bibliográficas

Fuentes

- Allen, T. W. (Ed.) (1931). *Homeri Ilias*, Vols. 2-3. Oxford: Clarendon Press.
- Coulon, V. y van Daele, M. (Eds.) (1930). “Plutus”. *Aristophane*, Vol. 5. Paris: Les Belles Lettres.
- Diggle, J. (Ed.) (1994). “Phoenissae”, “Bacchae”. *Euripidis fabulae*, Vol. 3. Oxford: Clarendon Press.
- Dover, K. J. (Ed.) (1968). *Aristophanes. Clouds*. Oxford: Clarendon Press.
- MacDowell, D. M. (Ed.) (1971). *Aristophanes. Wasps*. Oxford: Clarendon Press.
- Murray, G. (Ed.) (1955). “Prometheus vincetus”. *Aeschyli tragoediae*. Oxford: Clarendon Press.
- Nestle, E., Aland, K. et al. (Eds.) (2012). *Novum Testamentum Graece* (28th Rev. Ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Estudios

- Balz, H. y Schneider, G. (Eds.) (1998 [1992]). *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme. (Trad. Constantino Ruiz-Garrido).
- Bezerra Rocha, K. (2019). “Pluto é rico, quando a riqueza enxerga novamente: estudo e tradução de *Pluto* de Aristófanes”. Tesis de maestría. Universidade Federal do Ceará. *Repositório institucional. Universidade Federal do Ceará*.
https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/49123/3/2019_dis_kbrocha.pdf

- Blackburn, B. L. (1997). "The Holy Spirit in Luke-Acts: A Survey", *Leaven*, 5 (2), 9-13.
- Cavallero, P. A. (2006). La oposición *sophrosýne-hedoné* como una clave del *agón* de *Nubes*". *Byzantion Nea Hellás*, 25, 115-126.
<https://byzantion.uchile.cl/index.php/RBNH/article/view/18453/19484>
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck.
- Gangutia, E. (2002). "La *potnia* equina", *Emerita*, 70 (1), 9-44.
<https://doi.org/10.3989/emerita.2002.v70.i1.119>
- García Pérez, D. (2018). "La cosmología y sus elementos en *Prometeo encadenado*", *Synthesis*, 25 (1), e031.
https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9451/pr.9451.pdf
- Godshall, M. S. (2013). "The Messiah and The Outpouring of The Holy Spirit: The Christological Significance of Jesus as Giver of The Spirit in Luke-Acts". Tesis de doctorado. Faculty of The Southern Baptist Theological Seminary. *Boyce Digital Repository*.
https://digital.library.sbts.edu/bitstream/handle/10392/4508/Godshall_sbts_0207D_10173.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Hamamé, G. H. (1998). "La escena de los escudos en *Fenicias* de Eurípides", *Synthesis*, 5, 73-84.
https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2709/pr.2709.pdf
- Horrell, D. G. (2002). "Becoming Christian?: Solidifying Christian Identity and Content". Anthony J. Blasi, Jean Duhaime y Paul-André Turcotte (Eds.). *Handbook of Early*

Christianity: Social Science Approaches, Walnut Creek/Lanham/New York/Oxford: Altamira Press, 309-335.

Lewis, C. T. y Short, C. (1879). *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Liddell, H. G. y Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.

Miles, S. (2017). "Cultured animals and wild humans? Talking with the animals in Aristophanes' *Wasps*". Thorsten Fögen y Edmund Thomas (Eds.). *Interactions between animals and humans in Graeco-Roman Antiquity*. Berlin/Boston: De Gruyter, 205-232.

Perczyk, C. J. (2016). "La locura y su tratamiento en *Heracles y Bacantes*. Una aproximación psicoanalítica a las tragedias de Eurípides". Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires. *FILO: Digital*.
<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6137>

Piñero, A. (Ed.) (2021). *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario*. Madrid: Trotta.

Rajasekara, A. C. (2004). "Holy Spirit in Luke-Acts". Tesis de Grado en Teología Sagrada. Catholic University of Eastern Africa. *Taganza University College Digital Repository*.
<https://hdl.handle.net/20.500.12342/1254>

Rodríguez Cidre, E. (2014). "Mujeres, animales y sacrificio en *Bacantes* de Eurípides", *Asparkía. Investigación feminista*, 25, 19-32.
<https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/1273>

Schirru, S. (2009). *La favola in Aristofane*. Berlin: Verlag Antike.

- Shepherd Jr., W. H. (1994). "The narrative function of the Holy Spirit as a character in Luke-Acts". Tesis doctoral. Emory University. Atlanta: Scholars Press.
- Stronstad, R. (2019). "The Holy Spirit in Luke-Acts". *Spirit, Scripture and Theology: A Pentecostal Perspective*. Eugene: Wipf & Stock.
- Turner, M. (1981). "Spirit Endowment in Luke/Acts: Some Linguistic Considerations" *Vox Evangelica*, 12, 45-63.
- . (2003). "The Work of the Holy Spirit in Luke-Acts", *Word & World: Theology for Christian Ministry*, 23 (2), 146-153.
- York, J. (2004). "Ministry and the Holy Spirit in Luke-Acts", *Leaven*, 12 (3), 136-141.
- Zerwick, M. (2009 [1996]). *El griego del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino. (Trad. Alfonso de la Fuente Adánez).

Fecha de recepción: 28/02/2022

Fecha de aprobación: 11/05/2022