

RB

FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

REVISTA BÍBLICA

LOS GRANDES TEMAS DEL PENTATEUCO Y LOS PROFETAS
JEAN-LOUIS SKA

JONÁS O LA CONVERSIÓN EN ALTA MAR...
JEAN-LOUIS SKA

DIÁLOGO CON LAS TRADICIONES EN EL EVANGELIO DE MATEO
JEAN-LOUIS SKA

JOB 13: EL DERECHO A LA DEFENSA
HORACIO SIMIAN-YOFRE

LA RECEPCIÓN DE LAS TRADICIONES DE JACOB EN OSEAS 12.
ALGUNAS DIFICULTADES
CLAUDIA MENDOZA

NOTA BIBLIOGRÁFICA

LIBROS RECIBIDOS

ISSN en trámite

AÑO 73 2011 / 1 - 2



REVISTA BÍBLICA

REVISTA BÍBLICA

LOS GRANDES TEMAS DEL PENTATEUCO Y LOS PROFETAS

JEAN-LOUIS SKA

7-28

JONÁS O LA CONVERSIÓN EN ALTA MAR...

JEAN-LOUIS SKA

29-47

DIÁLOGO CON LAS TRADICIONES EN EL EVANGELIO DE MATEO

JEAN-LOUIS SKA

49-67

JOB 13: EL DERECHO A LA DEFENSA

HORACIO SIMIAN-YOFRE

69-83

LA RECEPCIÓN DE LAS TRADICIONES DE JACOB EN OSEAS 12. ALGUNAS DIFICULTADES

CLAUDIA MENDOZA

85-99

NOTA BIBLIOGRÁFICA

101-105

LIBROS RECIBIDOS

107

Revista Bíblica

Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger

Año 73 – 2011 / 1-2 (enero-junio). Buenos Aires, 2012

Consejo de asesoramiento internacional: Pablo Andiñach (Buenos Aires),
Francolino Gonçalves (Jerusalén), Daniel Kerber (Montevideo),
Johan Konings (Belo Horizonte), Ricardo Pitranonio (Buenos Aires),
José Luis Sicre (Granada) y Horacio Simian-Yofre (Roma)

Director: Luis Heriberto Rivas

Consejo de Redacción: Ramón Dus, Gabriel Nápole, Damián Nannini,
Claudia Mendoza, Eleuterio R. Ruiz y Fernando Albistur

Secretario de Redacción: Daniel Cutri

Diseño de cubierta e interior: Cecilia Ricci

Cheques, giros, depósitos y transferencias a nombre de PPC Argentina S. A.

Comunicaciones y correspondencia:

Editorial PPC

Avda. Callao, 410, 2º Piso

C 1022AAR

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar

Web: www.revistabiblica.org.ar

Revista Bíblica de Argentina es indexada en el *ATLA Religion Database*®,
publicado por la American Theological Library Association,
300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL, 60606;
e-mail: atla@atla.com / web: <http://www.atla.com/>

ISSN en trámite

Con las debidas licencias – Queda hecho el depósito que marca la ley 11.273.

Impreso en Argentina – Industria argentina

Queda rigurosamente prohibida sin autorización escrita de los titulares del Copyright,
bajo las sanciones previstas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por
cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© Editorial PPC

Avda. Callao, 410, 2º Piso

C1022AAR

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar

Web: www.ppc-editorial.com

Empresa asociada a la Cámara Argentina del Libro

A LOS LECTORES

Desde el año 2007, el Pbro. Dr. Eleuterio R. Ruiz se ha venido desempeñando como Secretario de Redacción. Han pasado cinco años en los que ha volcado sus horas de tiempo y su generosidad sin límites en una obra en la que ha puesto de manifiesto su capacidad en el manejo de todos los recursos necesarios para una correcta edición de los artículos.

Los lectores estarán de acuerdo en que se debe elogiar la prolijidad con que se presentan los trabajos, y los que estamos más cerca debemos apreciar y agradecer la seriedad con la que se ha ocupado de las tareas de corrección y edición.

Ahora Eleuterio Ruiz reconoce que debe dedicar más tiempo a otras tareas que de otra manera quedarán postergadas. Por esto deberá dejar su tarea como Secretario de Redacción. Pero será para bien nuestro y de toda la Iglesia que se dedique con mayor exclusividad a la investigación, a la docencia, y eventualmente a la redacción de obras que todos esperamos.

En nombre propio, y puedo interpretar que de todos los lectores, agradezco sinceramente a Eleuterio por la colaboración que ha prestado en estos cinco años. El Señor le retribuirá de la manea que sólo él sabe hacerlo.

De ahora en adelante, las tareas serán asumidas por el Pbro. Daniel Cutri, a quien agradezco también la generosidad con que aceptó ocupar este cargo.

LUIS HERIBERTO RIVAS
Director

LOS GRANDES TEMAS DEL PENTATEUCO Y LOS PROFETAS*

Introducción

El dato más importante que ha sorprendido a los exegetas desde el inicio de la lectura crítica de la Biblia es el silencio de los profetas, sobre todo de los profetas pre-exílicos, respecto de los grandes temas del Pentateuco. Retomo algunos ejemplos más llamativos. Abraham, por ejemplo, nunca es mencionado en Amós, Oseas, Miqueas, ni en los textos más antiguos del profeta Isaías, ni en el libro de Jeremías. Encontramos su nombre en un texto difícil de datar; se trata de Is 29,22. Lo hallamos después en el así denominado segundo Isaías, en Is 48,8; 51,2, y en Ez 33,24.

La teofanía del Sinaí, por tomar otro ejemplo notable, parece ser para el Pentateuco la bisagra de la historia del pueblo. Pues bien, ningún profeta habla de ella. Jr 31 habla de la nueva alianza, pero no alude en modo alguno al Sinaí. Ez 20 contiene un largo oráculo sobre la permanencia de Israel en el desierto y no dice una palabra sobre el Sinaí o sobre una alianza en el desierto. Este asunto sorprende no poco porque, en ambos ejemplos, el lector moderno esperaría de hecho una alusión al Sinaí. ¿Por qué Jeremías no dice que la nueva alianza renueva la *del Sinaí*? ¿Por qué Ezequiel, cuando condena al Israel rebelde desde Egipto y desde el desierto, no dice que el pueblo no respetó la alianza celebrada de manera solemne en el Sinaí? Es difícil descartar la sospecha de que ni Jeremías ni Ezequiel conocieron el relato de la teofanía del Sinaí. Surge también de inmediato la hipótesis de que la sección de Ex 19–24 sea probablemente más reciente que Jr 31 y Ez 20.

* El presente artículo fue presentado como conferencia en la I Semana Bíblica Argentina, que tuvo lugar en Buenos Aires del 26 al 28 de mayo de 2011.

Podríamos añadir otros ejemplos. Menciono solo dos. De Noé sólo hablan Ez 14,14-20 –pero sin hablar del diluvio– e Is 54,9, esta vez con una alusión clara al diluvio. De la historia de José no encontramos rastros en los libros proféticos. Se habla solo de José como pueblo (vale decir, el reino del norte: Ez 37,19; 47,13; Am 5,6.15; 6,6; Ab 1,18; Za 10,6).

¿Cómo explicar esto? Es el objetivo de esta breve investigación que nos permitirá releer algunas páginas importantes del Antiguo Testamento y asistir, por así decirlo, al nacimiento del Pentateuco en compañía de los grandes profetas. Mi punto de vista es por lo tanto histórico. Partiré de los textos más antiguos, apoyándome en los resultados más seguros y más sólidos de la exégesis moderna para llegar a los textos más recientes. Me limitaré a los textos y a los temas más importantes y dejaré de lado las alusiones a episodios secundarios y a textos particulares.

1. Amós y Oseas

1.1. Amós (hacia el 750 a.C. – reino del Norte)

El profeta Amós –en cuanto podemos obtener en el libro de Amós oráculos antiguos que se remontan al período pre-exílico– habla sobre todo del éxodo (la salida de Egipto), de la permanencia en el desierto y de la conquista de la tierra. Encontramos alusiones a estos tres momentos del pasado de Israel, precisamente en un oráculo contra el reino del Norte (Am 2,6-16). He aquí el texto más importante (Am 2,9-10):

⁹ Yo había destruido al amorreo delante de ellos, que era alto como la altura de los cedros y fuerte como las encinas; yo había destruido su fruto por arriba y sus raíces por abajo. ¹⁰ Y yo los hice salir a ustedes de la tierra de Egipto y los conduje por el desierto cuarenta años, para que poseyeran la tierra del amorreo.

Encontramos alusiones a la salida de Egipto de nuevo en Am 3,1:

Escuchen esta palabra que dice Yahveh contra ustedes, hijos de Israel, contra toda la familia que yo hice salir de la tierra de Egipto.

Y también en Am 9,7:

¿No son ustedes para mí como hijos de etíopes, hijos de Israel? –oráculo de Yahveh– ¿No hice yo salir a Israel de la tierra de Egipto, como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?

Se lee una alusión a la permanencia en el desierto en Am 5,25:

¿Acaso sacrificios y oblacones en el desierto me ofrecieron durante cuarenta años, casa de Israel?

En resumen, Amós, que predica en el reino del Norte, no habla nunca de los patriarcas. Habla sólo de tres acontecimientos o tres momentos importantes: la salida de Egipto, la permanencia en el desierto y la entrada en la tierra prometida. Las alusiones son muy sobrias y, además, no podemos decir mucho sobre el contenido de estas tradiciones. No se habla, por ejemplo, de las plagas de Egipto (Ex 7–12) o del milagro del mar (Ex 14). La permanencia en el desierto duró cuarenta años, pero no se dice nada sobre las condiciones de vida allí, salvo que el culto era muy sencillo y no comportaba muchos sacrificios. Al final, la conquista de la tierra menciona la presencia de los amorreos en el país.

Estos tres momentos son importantes para Amós porque le permiten establecer cuáles son los deberes de Israel respecto a su Dios. La libertad y la tierra son dos dones de Dios. Además, Amós recuerda al pueblo tres datos importantes de su tradición: estuvo en Egipto, estuvo en el desierto y la tierra que ocupa ahora no siempre fue suya. Podemos pensar, por lo tanto, que el núcleo más antiguo –o al menos, uno de los núcleos más antiguos– del Pentateuco sea precisamente el éxodo, unido a la permanencia en el desierto y después a la toma de posesión de la tierra.

1.2. Oseas (hacia 740-730 a.C. - reino del Norte)

Oseas parece confirmar esta primera impresión. Añade, sin embargo, un elemento nuevo y muy importante, como veremos.

Hay algunas alusiones evidentes al éxodo y al desierto en los primeros capítulos de Oseas. La primera se encuentra en Os 2,17, en el célebre proceso a la mujer infiel:

¹⁶ Por eso yo voy a seducirla; la llevaré al desierto y hablaré a su corazón.

¹⁷ Allí le daré sus viñas, el valle de Akor lo haré puerta de esperanza; y ella responderá allí como en los días de su juventud, como el día en que salió de la tierra de Egipto.

Oseas, a la par de Amós, habla de la salida de Egipto y alude a la permanencia en el desierto. Otras alusiones a Egipto están presentes en 9,3; 11,1.5; 12,10.14; 13,4-6¹. De estos textos vale la pena citar al menos Os 12,10:

Yo soy Yahveh, tu Dios, desde el país de Egipto: aún te haré morar en tiendas como en los días de solemnidad.

¹ Os 9: "Ellos no habitarán en la tierra del Señor, sino que Efraím *volverá a Egipto* y a Asiria, comerán alimentos impuros" – Efraím *volverá a Egipto*, lo que significa que allí había estado antes. Os 11: "Cuando Israel era niño, yo lo amé y llamé a mi hijo desde Egipto", texto citado por Mateo 2,15. Os 11,5a: "Israel no volverá al país de Egipto". Os 12: "Pero yo soy el Señor, tu Dios, desde el país de Egipto; yo te haré

El texto es importante por un motivo principal. Habla evidentemente del éxodo. Pero el punto importante es la afirmación de que Yhwh, el Señor, es el Dios de Israel desde los tiempos del éxodo. El verdadero inicio de la historia de Israel coincide con el éxodo y la permanencia en el desierto. No son la posesión de la tierra y sus consecuencias. El final de la frase: “aún te hare morar en tiendas, como en los días de solemnidad” puede significar más cosas. La palabra traducida como “solemnidad” puede significar “tiempo determinado”, “asamblea”, “celebración”. La interpretación más razonable ve en este verso una crítica al modo de vivir actual de un Israel que se enriquece gracias al comercio y olvida el ideal del desierto. Los grandes de Israel viven en palacios, la sociedad se preocupa sobre todo de problemas económicos y comerciales. El Señor quiere hacer volver a todo el pueblo al desierto para volver a vivir en la sencillez y en la autenticidad. Como tiempo paradigmático y punto de referencia para Israel permanece el éxodo y el desierto, no la posesión de la tierra y las nuevas condiciones económicas que de ella resultan. Israel es más antiguo que la posesión de la tierra y no debe olvidar sus orígenes si no quiere correr el riesgo de desaparecer.

En este contexto, Os 12,14 introduce incluso la figura de un profeta que no puede ser sino Moisés. La figura de Moisés aparece para crear un contraste con otra figura que emerge también por primera vez en este texto de Oseas: el patriarca Jacob. Jacob es visto aquí como figura negativa, mientras que el profeta –Moisés– es presentado como modelo positivo. Jacob es el antepasado de un pueblo “engañador” y desleal (12,1-2; cf. 12,12), que piensa sólo en enriquecerse (12,9) y en perpetuar el propio nombre. El profeta, en cambio, está preocupado por la suerte de todo el pueblo del cual se comporta como el “guardián” (12,14). El contraste es fuerte, en verdad, pero nos permite comprender mejor qué se conocía de Jacob y de Moisés en la época de Oseas.

De la historia de Jacob, Oseas cita un cierto número de episodios que se hallan en el libro del Génesis. Significa que tenemos ya en el libro

aún habitar en tiendas, como en los días de solemnidad”; el texto contiene alusiones a la salida de Egipto y a la permanencia en el desierto. Os 12: “Mediante un profeta el Señor condujo a Israel fuera de Egipto; Israel fue cuidado por un profeta” – otras alusiones a la salida de Egipto y a la permanencia en el desierto. La segunda alusión, como en Os 12,10b, es menos explícita. Os 13,4: “Sin embargo, yo soy el Señor, tu Dios, desde el país de Egipto; tú no debes reconocer otros dioses fuera de mí, porque fuera de mí no hay otro salvador. Yo te conocí en el desierto, en el país de la gran aridez. Cuando hubo pastos, se saciaron; cuando estaban saciados, su corazón se ensoberbecía; por eso me olvidaron”.

de Oseas rasgos de un “ciclo” de relatos. Los principales episodios citados son los siguientes:

1. El nacimiento y la rivalidad con el hermano (Esaú): Os 12,4a – Gn 25,26.
2. La lucha contra Dios: Os 12,4b-5a – Gn 32,24-28.
3. El encuentro con Dios en Betel: Os 12,5b – Gn 28,10-22.
4. La fuga de Jacob hacia Aram y su matrimonio: Os 12,13 – Gn 29.

Los episodios citados pertenecen todos al ciclo de Jacob, pero no se puede adivinar cuál es el vínculo que los une. ¿Por qué Jacob debe huir a Aram en Os 12,13? Los destinatarios de Oseas lo sabían, probablemente, pero no se da la razón. El libro del Génesis ofrece una explicación: Jacob huye a donde su tío Labán después de apoderarse de la bendición paterna de una manera dolosa y deshonesto (Gn 27). Pero no sabemos si Oseas conocía este episodio. Podemos incluso pensar que si lo hubiese conocido, muy probablemente lo habría utilizado para condenar a un Jacob desleal e inicuo, antepasado y modelo de un pueblo que se comporta del mismo modo para alcanzar su fines.

Es precisamente de “mentira”, “engaño” (en hebreo: *mirmâ*) que habla el texto de Os 12, primero en Os 12,1 y una segunda vez en 12,8, donde se habla de Canaán. Esta palabra es un término clave del relato de Gn 27. Aparece en la boca de Esaú en Gn 27,35 para caracterizar el comportamiento de Jacob. El término reaparecerá en Gn 29,25 cuando Jacob, a su vez, será “engañado” por su tío. Si Oseas hubiese conocido estos textos, muy probablemente los habría utilizado en su argumentación. Podemos pensar, por lo tanto, que Gn 27 aún no formaba parte del ciclo de Jacob en la época de Oseas.

Las alusiones al éxodo y a la permanencia en el desierto siguen siendo muy vagas y son mucho más generales que las de la historia de Jacob. También aquí podemos asombrarnos de no encontrar alguna alusión a la alianza del Sinaí. La alianza del Sinaí habría suministrado a Oseas argumentos fuertes para condenar el comportamiento de Israel. No es el caso; y es difícil pensar que Oseas hubiese a propósito ignorado tal tradición. Es más simple pensar que no existía aún en su tiempo.

Por cuanto respecta al Pentateuco, podemos extraer tres consecuencias de la lectura de Oseas 12. Primera, existían ya en la época de Oseas tradiciones sobre Jacob y sobre el éxodo y la permanencia en el desierto; Moisés era ya conocido. Segunda, las tradiciones conocidas por Oseas son diversas de las que encontramos ahora en el Pentateuco. El “Pentateuco” de Oseas, si podemos expresarnos de esa manera, no contiene algunos

elementos importantes del Pentateuco tal como lo conocemos hoy por hoy. Tercera –y es importante–, el texto de Oseas 12 no crea ningún vínculo entre Jacob y Moisés, entre el patriarca y el éxodo. No habla de las promesas hechas a los patriarcas o al patriarca, no habla de su descenso a Egipto y no ve en el éxodo ningún cumplimiento de una promesa hecha a los padres. No se sabe cuál es el nexo entre Jacob y sus descendientes y el Israel que salió de Egipto.

2. Miqueas (hacia 740-730 a.C. – reino del Sur)

Con el profeta Miqueas dejamos el reino de Samaría y sus grandes centros comerciales para ir al profundo sur, en el campo de Judá, a Moreset, una pequeña ciudadela a unos cuarenta kilómetros, al sudeste de Jerusalén, cerca de Laquis. Miqueas refleja la mentalidad de los grandes propietarios agrarios del campo de Judea. Se siente en sus profecías un cierto resentimiento contra la capital, Jerusalén, y contra los hombres de poder que explotan los campos y se apoderan de las tierras cultivables (ver, por ejemplo, Mi 2,2). Miqueas es el primer profeta que anuncia el final de Jerusalén:

Por ello, a causa de ustedes, Sión será arada como un campo. Jerusalén se convertirá en un montón de ruinas, y el monte del templo una altura boscosa. (Mi 3,12)

Mi 6,3-5 es el texto que nos interesa, por ser más afín, si bien es difícil de interpretar y, sobre todo, difícil de datar. He aquí el texto:

³ Pueblo mío, ¿qué te he hecho? ¿En qué te he molestado? Respóndeme. ⁴ ¿En que te hice subir del país de Egipto, y de la casa de servidumbre te rescaté, y mandé delante de ti a Moisés, Aarón y María? ⁵ Pueblo mío, recuerda, por favor, qué maquinó Balaq, rey de Moab, y qué le contestó Balaam, hijo de Beor, desde Sittim hasta Guilgal, para que conozcas la justicia de Yahveh.

Ante todo, como ya dije, los exegetas dudan de la autenticidad del oráculo. No parece pertenecer a los estratos más antiguos del libro de Miqueas. Las razones son dos. Primera, el profeta Miqueas se dirige principalmente a las clases dirigentes del reino de Judá, mientras en 6,3-5, se dirige a todo el pueblo y no parece ni siquiera distinguir entre el reino del Norte y el reino del Sur. Segunda, el oráculo permanece del todo aislado en el contexto de los capítulos 6 y 7. Mi 6,9-15, por ejemplo, es un oráculo que condena la injusticia y el engaño que reinan entre los ricos habitantes de la ciudad, y se piensa de inmediato en Jerusalén.

¿Qué fecha proponer? No hay muchos asideros sólidos para proponer una fecha bien precisa. Hay, sin embargo, algunos elementos útiles.

Vocabulario y temáticas están presentes en algunos textos del Deuteronomio (Dt 5,6; 7,8). Se trata sobre todo del modo de describir el éxodo como “rescate” y de la expresión “casa de servidumbre”. Se piensa también en un texto de estampa deuteronomística como 1 Sam 12,6. Podemos proponer como fecha el final del exilio y el primer retorno. Podríamos añadir que había llegado a ser más normal hablar de éxodo en el momento del “nuevo éxodo”, es decir, al retorno del exilio. Pero se trata sólo de una propuesta. De todos modos, el oráculo es más reciente que los otros oráculos del libro de Miqueas.

¿Qué podemos extraer del oráculo? Dos elementos importantes. El primero nos confirma en nuestra investigación: el éxodo es el momento importante de la historia de Israel, el gozne de su identidad. Al éxodo están asociadas diversas figuras. Miqueas habla de Moisés, como hacía ya Oseas, pero de manera anónima. Mi 6,4 añade a Aarón y María, el hermano y la hermana que encontramos de nuevo juntos, por ejemplo, en Nm 12,1-15.

El segundo elemento es más sorprendente. Hallamos en Mi 6,5 uno de los pocos textos que hablan de Balaq y de Balaam, fuera de Nm 22–24. Además, Balaam es visto de manera positiva. Balaam es un personaje que conocemos ahora gracias a algunos textos, por desgracia bastante oscuros, encontrados en Deir’Alla, en Transjordania y que se remontan, con toda probabilidad, al 700 a.C. Los textos están escritos en arameo. Uno de los pocos sumarios de la historia de Israel que cita a Balaam y Balaq es Jos 24,9-10. Jos 24 sin embargo es considerado por la mayoría de los estudiosos actuales como un texto muy reciente. ¿Por qué citar a Balaam en Mi 6,5? Sólo podemos hacer conjeturas. Quizás se trata de un ejemplo particular de protección divina contra un enemigo potente. O bien se trata de un episodio significativo que precede inmediatamente la entrada en la tierra prometida, entrada que ninguno alcanza a impedir, ni siquiera Balaq, rey de Moab. ¿O bien, tal vez el oráculo fue escrito en un momento de tensión con Moab? No lo sabemos. Lo único cierto es que el oráculo quiere refrescar la memoria de Israel en un momento en el cual la emprende con su Dios y le reprocha –presumiblemente– haberlo abandonado o no haber actuado a su favor. La respuesta –y es el punto que quiero subrayar– es la “historia”, en particular el éxodo, pero también un episodio particular de la permanencia en el desierto, la intervención de Balaam. Añado que el tiempo de la permanencia en el desierto es visto de modo positivo, en Miqueas 6 así como en Amós y Oseas. No se habla nunca de “rebeliones en el desierto”.

3. Jeremías (hacia 627-580 a.C. - reino del Sur)

Jeremías nos mueve a dar un gran paso hacia adelante. Nos encontramos en el reino del Sur, en el período más dramático de su historia. El profeta Jeremías es, de hecho, el profeta que vio derrumbarse todo aquello que se pensaba absolutamente invulnerable e inviolable: la ciudad de Jerusalén, el templo de Yhwh y la dinastía de David. Lo impensable, sin embargo, sucedió: la ciudad de Jerusalén fue conquistada, incendiada y saqueada, el templo fue destruido y el último rey de Judá fue hecho prisionero y conducido en exilio a Babilonia.

En estas circunstancias, ¿Cuáles son los grandes temas del Pentateuco usados por Jeremías en su predicación? Habla sobre todo del éxodo, que es, indiscutiblemente, la tradición preferida por los profetas, desde Amós en adelante. Jeremías habla también de la permanencia en el desierto, tema muy ligado al éxodo; luego, del don de la tierra. La vida en el desierto es vista de manera positiva, así como sus predecesores, Amós y Oseas. El tiempo ideal de la historia de Israel es precisamente el tiempo en el cual el pueblo vivía en el desierto, en la sencillez y en la cercanía de su Dios. El texto es bastante conocido (Jer 2,1-7):

¹ Entonces me fue dirigida la palabra de Yahveh en estos términos: ² Ve y grita a los oídos de Jerusalén: Así dice Yahveh: De ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo; aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada. ³ Consagrado a Yahveh estaba Israel, primicias de su cosecha. «Quienquiera que lo coma, será reo; mal le sucederá» –oráculo de Yahveh–. ⁴ Escuchen la palabra de Yahveh, casa de Jacob, y todas las familias de la casa de Israel. ⁵ Así dice Yahveh: ¿Qué encontraban sus padres en mí de torcido, que se alejaron de mí, y yendo en pos de la vanidad se hicieron vanos? ⁶ En cambio no dijeron: « ¿Dónde está Yahveh, que nos subió de la tierra de Egipto, que nos llevó por el desierto, por la estepa y la paramera, por tierra seca y sombría, tierra por donde nadie pasa y en donde nadie se asienta?» ⁷ Luego los traje a la tierra del vergel, para comer su fruto y su bien. Ustedes llegaron y ensuciaron mi tierra, y hicieron de mi heredad una abominación.

Jeremías recuerda, por tanto, el éxodo, la permanencia en el desierto y el don de la tierra. En verdad, los pormenores son pocos, pero el profeta insiste mucho sobre el hecho de que durante todo el tiempo de la permanencia en el desierto, el Señor nunca negó a su pueblo su asistencia y su protección. Antes bien, dice el profeta, ¡ay de quien osara tocar a Israel! No se habla aún de rebeliones en el desierto. La infidelidad y la apostasía inician solo cuando el pueblo entra en la tierra. En este punto, Jeremías sigue a Oseas y a Amós. El asunto cambia radicalmente con Ezequiel. Valdría la pena citar con más amplitud a Jeremías para comprobar cuánto

cambia la atmósfera cuando se pasa al profeta siguiente que predica precisamente durante el exilio².

4. Ezequiel (reino del Sur – Babilonia – profeta a partir del 587 a.C., aproximadamente)

4.1. Ezequiel 20

Ezequiel es un poco posterior a Jeremías pero no parecen haberse conocido. ¿O quizás se ignoran? Jeremías no estaba muy ligado al templo (cf. Jr 26; ver también Jr 7), mientras Ezequiel, que era sacerdote del templo, tenía una visión diversa de las cosas.

Con toda probabilidad, Ezequiel fue deportado a Babilonia después del primer asedio de Jerusalén en el 598/597 a.C. El rey Joaquín fue arrestado, la ciudad, según las convenciones de la época, fue perdonada, pero el rey, la corte y una parte de la población debieron ir al exilio. Ezequiel formaba parte de este grupo, al menos, según gran parte de los estudiosos.

Un texto nos interesa más que los demás, se trata de Ez 20, un largo resumen de la historia de Israel. A la saga de sus predecesores, Ezequiel habla del éxodo, de la permanencia en el desierto y de la entrada en la tierra. Pero, con una diferencia esencial: toda la historia de Israel, desde el inicio, desde la permanencia en Egipto, ha sido una historia de infidelidad y de rebeliones contra Dios, el Señor de Israel. Israel ya era idólatra en Egipto (20,8). Israel luego se rebeló en el desierto (20,13.21) y rechazó vivir según las leyes y los decretos del Señor, en particular la ley del sábado. Es la primera vez que se habla explícitamente de una ley promulgada en el desierto. Pero no se dice que fuera promulgada en el monte Sinaí y no se habla tampoco de una alianza celebrada por Dios con su pueblo. Otra ausencia que asombra: Ezequiel no menciona nunca a Moisés. En la literatura bíblica rige el principio de la economía. En otras palabras, los escritores dicen sólo aquello que es necesario y no añaden detalles superfluos. La ausencia de Moisés nos sorprende aún más porque estamos habituados a asociar la ley al nombre de Moisés. Debemos decir que quizás en la época de

² No hablo aquí de Jeremías 16,14-16 y 23,7-8, dos oráculos posteriores que introducen una comparación entre el éxodo y el retorno del exilio. Son oráculos más tardíos que se remontan al período pos-exílico. Jeremías habla también de Raquel, esposa de Jacob (Jr 31,15). La tumba de Raquel se encontraba a poca distancia de Jerusalén. La tradición era, por tanto, conocida. Pero Jeremías no desarrolla la figura de Raquel.

la redacción de Ez 20 no era aún una tradición suficientemente consolidada. Dios da la ley directamente al pueblo, sin que sea necesaria ninguna mediación.

La rebelión y la idolatría continúan, ciertamente, en el país después de haber entrado allí (Ez 20,28-29). También aquí la tradición ulterior distinguirá entre el tiempo de Josué, una especie de edad de oro en la cual Israel fue fiel a su Dios, y el tiempo de los jueces que fue un tiempo de infidelidad crónica, si podemos hablar así.

¿Por qué Ez 20 ofrece un retrato tan sombrío de la historia de Israel? La razón es obvia: es la experiencia del exilio. Ezequiel, de ese modo, quiere justificar el exilio y encuentra la razón de ello en el carácter rebelde de Israel. Hoy diríamos que la rebelión forma parte de su ADN. Más importante, sin embargo, es la voluntad de Ezequiel de justificar a Dios. El exilio es culpa del pueblo, no es culpa de un Dios demasiado débil. Dios tiene razón al castigar a su pueblo, rebelde desde el inicio de su historia. Dios en cambio ha sido paciente. No se ha enfadado por una culpa reciente y aislada. Al contrario.

Hay otro punto, aún más importante, si bien es muy paradójico: si el castigo de Israel es obra de Dios, la salvación es posible. De hecho, si el exilio fuese causado por la debilidad del Dios de Israel, se debería esperar la salvación de los dioses babilonios más potentes. Si por el contrario, la destrucción del templo y de la ciudad santa fue querida y realizada por el Dios de Israel, el mismo Dios puede cambiar la suerte del pueblo. Es Él y sólo Él el dueño de la situación. En todo caso, para usar el vocabulario del profeta Ezequiel, Dios manifiesta siempre su santidad, cuando castiga y cuando salva (cf. Ez 20,41-44)³. El lenguaje es, evidentemente, sacerdotal.

Un detalle del texto es interesante, pero también enigmático. Ezequiel habla de la alianza que Dios convencerá a Israel de respetar (Ez 20,37). No hay detalles y es casi imposible decir de cuál alianza se trata.

La comparación con los otros profetas es instructiva sobre un punto principal. Ezequiel insiste mucho sobre la “ley”. El texto del capítulo habla a menudo de “decretos” y de “mandamientos” (cf. 20,11.13.16.18.19.21.24.25). El mismo vocabulario es común en el Deuteronomio. Ezequiel es

³ Sobre la santificación, obra de Dios, en Ez 20, ver 20,12.41; ver también 20,20.40, donde aparece la raíz “santo”. Por otra parte, el verbo “profanar” aparece con frecuencia en el mismo capítulo: 20,9.13.14.16.21.22.24.39. El capítulo introduce un fuerte contraste entre Yhwh, el Dios que “santifica” y el pueblo que “profana”.

el primer profeta que une, de manera tan clara, historia de Israel y “ley” (cf. Dt 4,1.45; 5,1; 6,1; 7,11; 11,32; 12,1; 26,16). Para Ez 20, la ley fue dada en el desierto, pero no se habla del Sinaí. Vale la pena insistir en el tema. Ni Oseas ni Jeremías han hablado de leyes, mandamientos o decretos promulgados por Dios en el desierto.

En conclusión, Ezequiel es fiel a la tradición profética porque insiste en la importancia del éxodo y de la permanencia en el desierto. Da, sin embargo, una connotación negativa a toda la historia, desde los primerísimos momentos. Además, introduce la idea de una legislación dada por Dios al pueblo de Israel en el desierto. Por último, Ezequiel no menciona ni a Moisés (cf. Os 12,13) ni a Aarón.

4.2. Ezequiel 33,23-29

Habíamos hablado de Ez 33,23-29 a propósito de Abraham. Ez 33,24 es el único texto de Ezequiel que menciona a Abraham. Pero el patriarca es utilizado por los “habitantes de las ruinas” para justificar sus reivindicaciones. Vemos claramente que el patriarca no pertenece a las tradiciones usadas por Ezequiel. Para él, es el éxodo el que cuenta, no los patriarcas. Sobre este punto Ezequiel se vuelve a encontrar en verdad en compañía de Oseas, que no tiene mucha simpatía por Jacob.

Conclusión. Podemos decir que para Ezequiel existe una tradición sobre el éxodo, sobre la permanencia en el desierto –lugar de la primera legislación de Israel– y sobre el don de la tierra. Pero las tradiciones pueden ser interpretadas de manera particular según las circunstancias y es quizás el punto más importante de nuestra investigación. Ezequiel no busca transmitir las tradiciones antiguas sobre los orígenes del pueblo. Busca convencer al pueblo de que Yhwh tiene razón al castigarlo como ha hecho. Pero el mismo Dios manifestará su poder y su “santidad” cuando haga volver al pueblo del exilio. Las antiguas tradiciones, en otras palabras, eran “medios” explotados para alcanzar ciertos objetivos. Debemos ser prudentes antes de extraer conclusiones demasiado rápidas a partir de los textos proféticos. Los profetas, Ezequiel en particular, mencionan sólo aquello que les resulta útil. Lo mismo vale también para los habitantes del país cuando hablan de Abraham. Pero una conclusión me parece clara: las tradiciones sobre el pasado de Israel han sido transmitidas porque eran “útiles”.

Cuando leemos el Pentateuco, conviene por lo tanto preguntarse para qué han servido y sirven aún las tradiciones que han sido puestas por escrito después de tanto tiempo.

5. El segundo Isaías (Is 40–55; primer retorno alrededor y después del 538 a.C.)⁴

Del segundo Isaías podemos hablar largamente. Pero un punto me parece más importante que los otros. En el segundo Isaías encontramos por primera –y única vez– alusiones a los tres grandes bloques del Pentateuco. Primero, el segundo Isaías habla de creación y de diluvio (Gn 1–11); segundo, menciona dos veces el nombre de Abraham y la segunda vez añade incluso el nombre de Sara (Is 41,8; 51,2); por último, tenemos numerosos textos que hablan del éxodo y de los milagros ocurridos en el desierto. En Isaías 40–55 encontramos por lo tanto no sólo elementos del Pentateuco sino elementos de las tres grandes partes que lo constituyen. Los ladrillos para la construcción del Pentateuco están aquí; al menos, los principales ladrillos. Sólo faltan el cemento para unirlos y el material de acabado para completar la obra.

5.1. Yhwh, creador y Señor del universo

El primer tema importante tratado a menudo en el segundo Isaías es la afirmación de un Dios creador y señor del universo. Este Dios es Yhwh, Dios de Israel. Sin entrar en demasiados detalles y en largas discusiones, podemos afirmar que, en el segundo Isaías, aparece en la Biblia, por primera vez de manera clara e indiscutible la idea de un solo Dios, creador de todo el universo. ¿Cómo surgió esta idea en el mundo bíblico? Una razón simple es que era necesario releer toda la historia de Israel a la luz de los eventos internacionales de la época. El segundo Isaías comprende que la suerte de Israel depende de la historia de todas las naciones. La conquista de Babilonia por parte de Ciro, rey de Persia, es vista como fruto de un designio divino que tiene como objetivo permitir el retorno de Israel desde el exilio. El Dios de Israel, Yhwh, es el Dios que guía la historia universal y que comanda a todas las naciones. Es por lo tanto el creador y el señor de todo el universo. Diversos son los textos que afirman esto (cf. sobre todo Is 40,12-31; 44,24; 45,7.12-13.18). El segundo Isaías es también el escrito que más usa el verbo “crear” (en hebreo, *bārā*: Is 40,26.28; 41,20; 42,5; 43,1.7.15; 45,7.8.12.18; 48,7; 54,16). Entre los elementos importantes, notamos que el mismo Dios crea el universo y la humanidad (45,12).

⁴ Cuando hablo del segundo Isaías, entiendo la obra sin presuponer la existencia de un solo autor. La cuestión es muy debatida hoy.

Encontramos también en el segundo Isaías que usa un término que aparece en Gn 1,2 para describir el caos primordial: *tōhû* (cf. Is 44,9; 45,18.19). El caos, Israel lo experimentó cuando Jerusalén fue destruida y durante el exilio (cf. Jer 4,23). Caos y creación son dos polos antitéticos de la acción divina. Por último, el segundo Isaías habla del Edén, palabra clave del segundo relato de la creación (Gn 2–3; cf. Is 51,3).

El segundo Isaías habla también de Noé en 54,9:

Será para mí como en tiempos de Noé: como juré que no pasarían más las aguas de Noé sobre la tierra, así he jurado que no me irritaré más contra ti ni te amenazaré.

Podemos pensar que es precisamente en aquel período que el relato del diluvio, muy conocido en Mesopotamia, haya hecho su entrada en la tradición de Israel y que Noé se haya convertido en el héroe del diluvio bíblico. De nuevo, es necesario leer el destino de Israel como un evento de dimensión cósmica.

5.2. Abraham (41,8; 51,2)

El patriarca Abraham es nombrado sólo dos veces, mientras encontramos más a menudo el nombre de Jacob en Is 40–55. Jacob, sin embargo, designa más bien al pueblo que al patriarca (40,27; 41,8.14.21; 43,1.22...). La primera mención de Abraham es muy concisa. El oráculo habla de Abraham amigo de Dios (41,8), después de haber citado a Jacob/Israel. Podemos decir que el segundo Isaías busca crear una unidad nueva del pueblo poniendo juntos a Jacob y a Abraham. Pero no tenemos aún la famosa genealogía que hace a Abraham el abuelo de Jacob.

El segundo texto es más interesante porque es más detallado (Is 51,2):

Mirad a Abraham, vuestro padre, y a Sara, que os dio a luz; pues uno solo era cuando lo llamé, pero le bendije y le multipliqué.

El texto no hace sino recordar lo de Ez 33,24. Sin embargo, hay una diferencia considerable entre los dos textos. En Ezequiel son los habitantes de las ruinas, aquellos que permanecen en el país, los que invocan el nombre de Abraham para justificar sus prerrogativas. En Is 51,2, por el contrario, es el mismo Yhwh quien habla. El oráculo tiene como objetivo alentar al pueblo en un momento difícil.

Jerusalén está en ruinas y el país es un desierto. Los habitantes son pocos. Dios dice: Sí, el Señor conforta a Sion, conforta todas sus ruinas, transforma su desierto como el Edén y su estepa como el jardín del Señor. Júbilo y alegría se encontrarán en ella, acción de gracias al son de la música. (Is 51,3)

Parece precisamente que el segundo Isaías retoma los temas presentes en Ez 33,24, no para condenar al pueblo y decir que podrá heredar la tierra sólo si observa la ley sino para volver a dar esperanza a un pueblo desconsolado. Los tiempos han cambiado. Ezequiel debía justificar la ruina de Jerusalén, el segundo Isaías busca animar su reconstrucción. En ambos casos aparece la figura de Abraham que es de todos modos una figura central para los habitantes de Jerusalén y de la tierra de Judá.

El texto de Is 51,2, usa también una palabra importante para nuestra comprensión del Pentateuco: la “bendición”. No señala a la tierra, como Ezequiel, sino a la numerosa descendencia, otro tema que estará presente en el ciclo de Abraham (Gn 12–25).

La comparación entre Ez 33,24 e Is 51,2 es instructiva. Nos muestra una vez más que las tradiciones pueden ser interpretadas de maneras muy diversas según las circunstancias. En otras palabras, están abiertas.

Concluyamos diciendo que para el segundo Isaías la figura de Abraham tiene su importancia. Pero no habla de Isaac, su hijo, ni hace de Jacob su nieto. Abraham y Jacob son aún dos figuras separadas.

5.3. Éxodo y desierto

El segundo Isaías habla a menudo del éxodo, pero sobre todo con alusiones y en un lenguaje poético. Habla también del desierto y, esta vez, el desierto viene a ser el lugar de numerosos milagros. No citaré todos los textos porque exigirían cada tanto una explicación pormenorizada. Me contento con los textos principales.

Entre los textos más citados a menudo podemos enumerar Is 41,18; 43,20; 48,21; cf. 37,6-7. En realidad es necesario decir que el segundo Isaías describe el retorno del exilio a través del desierto de Siria. El viaje emprendido por los exiliados que regresan evoca imágenes del primer éxodo y de la marcha por el desierto. El primer texto es sintomático (Is 41,17-20):

¹⁷ Los humildes y los pobres buscan agua, pero no hay nada. La lengua se les secó de sed. Yo, Yahveh, les responderé, Yo, Dios de Israel, no los desampararé. ¹⁸ Abriré sobre los calveros arroyos y en medio de las barrancas manantiales. Convertiré el desierto en lagunas y la tierra árida en hontanar de aguas. ¹⁹ Pondré en el desierto cedros, acacias, arrayanes y olivares. Pondré en la estepa el enebro, el olmo y el ciprés a una, ²⁰ de modo que todos vean y sepan, adviertan y consideren que la mano de Yahveh ha hecho eso, el Santo de Israel lo ha creado.

Es bastante claro que el texto describe una transformación del desierto delante de quienes retornan del exilio. El desierto se transforma en una tierra de manantiales y de torrentes de agua. En lugar de la estepa, Dios

hace crecer un bosque. Las imágenes son similares a aquellas que encontramos, por ejemplo, en Gn 2 donde Dios planta un jardín donde había primero sólo una tierra árida y pelada. El v. 20 utilizará incluso el verbo “crear” (*bārā*). El texto describe en verdad una “nueva creación” o la manifestación del poder de Dios creador. Es difícil ver una alusión clara y precisa a un relato de Éxodo o de Números en Is 41,17-20. Podemos decir, a lo sumo, que el mismo Yhwh, Dios de Israel, interviene de manera similar en Is 41 y en Éxodo - Números para crear condiciones de vida en el desierto. Lo mismo vale para Is 43,19-21:

¹⁹ Pues bien, he aquí que yo lo renuevo: ya está en marcha, ¿no lo reconocéis? Sí, pongo en el desierto un camino, ríos en el páramo. ²⁰ Las bestias del campo me darán gloria, los chacales y las avestruces, pues pondré agua en el desierto (y ríos en la estepa) para dar de beber a mi pueblo elegido.

²¹ El pueblo que yo me he formado contará mis alabanzas.

También en este caso, Yhwh, el Dios de Israel demuestra ser el creador y el Señor del universo. Como creador, puede mandar a la naturaleza y hacer brotar agua en el desierto. Es también el Señor de los animales, sobre todo de los animales salvajes, un tema frecuente en el Cercano Oriente antiguo. Dios es capaz de ocuparse de su pueblo y refrescarlo en el desierto. Se trata ciertamente del pueblo que retorna del exilio, no del Israel del éxodo.

El tercer texto es diverso y permite llegar a conclusiones más seguras sobre los nexos entre el segundo Isaías y los relatos de Éxodo - Números. Se trata de Is 48,20-21:

²⁰ ¡Salgan de Babilonia! ¡Huyan de los Caldeos! ¡Anuncien con voz de júbilo, háganlo saber, proclamen hasta el extremo de la tierra, digan: Yahveh ha rescatado a su siervo Jacob! ²¹ No padecieron sed en los sequedales a donde los llevó; hizo brotar para ellos agua de la roca. Rompió la roca y corrieron las aguas.

El texto describe una vez más –sin ninguna duda posible– el retorno del exilio. Pero esta vez, el texto isaiano usa imágenes que evocan un milagro narrado dos veces en el Pentateuco, en Ex 17,1-7 y en Nm 20,1-13. Esta vez, el agua brota de una “roca”, en hebreo *šûr* (Is 48,21; cf. Ex 17,6; Nm 20,8.10.11 utiliza otra palabra, “pared rocosa”, *sela*). De todos modos la cercanía es inevitable. ¿Pero cuál es el nexo entre Isaías 48,21 y Ex 17,1-7? No es fácil establecerlo con certeza. Pero cabe hacer notar un elemento: Is 48,21 no habla de Moisés quien, en Ex 17,6 golpea la roca para hacer brotar el agua. Si el autor del texto isaiano hubiese conocido el relato de Ex 17,1-7, habría hablado del rol de Moisés en el milagro. Es al menos razonable pensar de ese modo. No lo hace y podemos afirmar con un buen

grado de certeza que no conocía el relato que leemos ahora en Ex 17,1-7. Probablemente conoce una tradición sobre los milagros realizados por Yhwh en el desierto. Más tarde se introducirá la mediación de Moisés y, en ciertos casos, de Aarón.

El texto de Isaías nos permite por tanto proponer una hipótesis sobre la génesis de los relatos bíblicos del desierto. Existían al inicio tradiciones sobre el poder de Dios creador y sus milagros realizados por Yhwh en el desierto. Los relatos, con toda probabilidad, fueron reelaborados una vez compuesto el Pentateuco. En este momento la figura de Moisés llega a ser central. Es él quien se convierte en el mediador en muchos acontecimientos esenciales, tales como la salida de Egipto y los milagros realizados en el desierto. ¿Por qué Moisés toma importancia? Los motivos son muchos. Uno es porque hay oposición entre diversas figuras humanas, por ejemplo entre los patriarcas y Moisés, como aparece en Os 12. Un segundo motivo se debe buscar, pienso, en la desaparición de la monarquía. En el período pos-exílico llega a ser un imperativo sustituir la figura del rey con otra figura, más antigua y más cercana a Dios. Un tercer motivo está ligado –probablemente– al desarrollo de la teología pos-exílica. Dios está cada vez más lejano y la necesidad de encontrar mediaciones entre el mundo divino y el mundo humano se siente cada vez más. Por último, es bastante probable que hubiera muchos contrastes y conflictos durante el período pos-exílico; pero todos hablaban en nombre del mismo Yhwh. El problema no era por lo tanto la fe en Yhwh, sino la forma de fe y de religión a adoptar. Moisés, en este contexto, representa una forma de religión, la que se logró imponer y que está ligada, *grosso modo*, a la ley y a la alianza.

Conclusión. El segundo Isaías es un anillo importante en la cadena de la tradición que podemos localizar en los libros proféticos. El libro yuxtapone elementos que están contrapuestos en otros libros, como por ejemplo los patriarcas y el éxodo. En el segundo Isaías, Abraham es una figura positiva, invocada para despertar la esperanza. De un modo análogo el profeta se vuelve a la experiencia del éxodo. Estamos en un período en el cual se busca unir todas las fuerzas para reconstruir la ciudad. Se dejan de lado las oposiciones y los contrastes, al menos temporalmente.

La consecuencia es evidente en lo que respecta a la formación del Pentateuco. Para retomar la imagen usada al comienzo de este apartado, muchos ladrillos del futuro Pentateuco ya han sido recogidos. Pero aún no han entrado en una construcción única. Falta agregar también el cemento. Para gran parte del edificio, el cemento será un personaje, aún ausente en las profecías de Is 40–55: Moisés.

6. El tercer Isaías – Is 56–66 (después de la reconstrucción del templo en el 520 a.C., aproximadamente)

La colección de oráculos que encontramos en Is 56–66 ha sido atribuida de vez en cuando a un profeta llamado Trito-Isaías. Es muy probable que los oráculos no hayan sido redactados por la misma persona. La situación de la época del segundo Isaías ha cambiado. Los conflictos aparecen más claramente y hay grietas en la comunidad que se reconstruye en Jerusalén y en la provincia de Judea.

Hemos leído el texto de Is 63,7-14 que opone fuertemente a los patriarcas Abraham y Jacob de una parte y a Moisés de la otra. No vale la pena repetir cuanto ya se ha dicho. Noto sólo un aspecto: Abraham y Jacob son citados juntos y esto significa que, quizás, se está constituyendo un “corpus” narrativo en torno a los diversos patriarcas (cf. también Mi 7,20). No tenemos aún la genealogía bien clara de Abraham, Isaac y Jacob. Pero encontramos, a Abraham y a Jacob, uno al lado del otro. La conclusión puede sorprender. Pero debemos, para ser honestos, decir que el Pentateuco que conocemos es –después de estas indagaciones– una construcción mucho más tardía de cuanto se puede pensar y de cuanto se ha pensado por mucho tiempo.

7. La Ley y los Profetas

Hemos hallado hasta ahora más que nada elementos que forman parte de las grandes tradiciones narrativas del Pentateuco: patriarcas, éxodo, desierto. Hemos hablado de la ley sólo a propósito de Ez 20. Conviene ensanchar todavía más el radio de nuestra investigación e interrogar a los libros proféticos, en este último apartado, sobre sus relaciones con el mundo de la ley. Los profetas insisten a menudo sobre el derecho y la justicia. El hecho es bien notable. Pero mi pregunta es más precisa. Deseo saber si los profetas –o los libros proféticos– conocen las colecciones de leyes que encontramos ahora en el Pentateuco, vale decir el decálogo, el código de la alianza (Ex 21–23), el decálogo cultural (Ex 34), la ley de santidad (Lev 17–26), el código del Deuteronomio (Dt 12–26) y las otras pequeñas colecciones de leyes presentes sobre todo en el libro de los Números. Hay muchos problemas al respecto y no puedo tratarlos todos en pocas líneas. Existen vínculos bastante estrechos, por ejemplo, en la llamada *torá* de Ezequiel (Ez 40–48) y diversos textos del éxodo (25–31; 35–40), del Levítico y del libro de los Números, en particular en lo que respecta a la organización del culto y las jerarquías sacerdotales. Ciertamente estamos en el período pos-exílico y asistimos a las últimas fases de la formación del Pentateuco.

En los períodos más antiguos, hay mucho menos rasgos de este tipo. Los contactos son esporádicos y poco claros. El hecho puede sorprender, pero no debemos olvidar que, en el mundo antiguo, el derecho escrito tenía una función bien diversa de la que puede tener hoy. Las colecciones de leyes eran más bien monumentos literarios que códigos para consultar y, sobre todo, para aplicar. Los jueces “hacían” las leyes, no aplicaban un código. Las colecciones de leyes escritas son, para decirlo en pocas palabras, obras literarias que tienen como objetivo afirmar la existencia de un derecho y testimoniar su origen. El famoso código de Hammurabi, por ejemplo, testimonia un hecho esencial: el poder de Hammurabi. Es él y solo él quien reina y hace reinar el derecho en su inmenso imperio. La estela original sobre la cual fue grabado el código de Hammurabi ha sido encontrada en Elam, al oriente de Mesopotamia (actual Irán). ¿Por qué? Porque los Elamitas invadieron Babilonia, la derrotaron y tomaron como parte de su botín la estela, para demostrar que ahora no debían obedecer más a sus dirigentes de antes. Hammurabi y los babilonios ya no mandaban más. La estela –y el código allí grabado– tenía un valor simbólico y político no indiferente.

Para volver a nuestro tema, no debemos por lo tanto asombrarnos de que cuando los profetas tratan problemas de justicia y derecho la emprenden sobre todo contra los jueces y no citan textos legislativos. El derecho estaba en las manos de los jueces y no contenido en los códigos o en las colecciones de leyes.

Hay, sin embargo, algunos textos que valen la pena ser citados porque nos permiten percibir que existía una cierta divergencia entre la tradición jurídica representada por los jueces –y no olvidemos que, en la Biblia y en el mundo antiguo, el juez es sencillamente el dirigente político– y el derecho consuetudinario vigente en la población. Hay conflictos, tanto ayer como hoy, entre el derecho impuesto por las autoridades y el derecho que defiende la población. Los profetas están, con frecuencia, del lado de la población.

7.1. Ley y derecho (Is 10,1-2; Jr 8,8-9)

Dos textos particulares son relevantes en este campo: Is 10,1-2; Jr 8,8. Vale la pena detenerse un instante en los dos textos. En ambos casos vemos que el profeta la emprende con las leyes establecidas por algunos jueces y defiende otra idea del derecho. Is 10,1-2:

¹ ¡Ay! los que promulgan decretos inicuos, y los escribientes que escriben vejaciones, ² excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho de los míseros de mi pueblo, haciendo de las viudas su botín, y despojando a los huérfanos.

Volvemos a encontrar la misma actitud en Jr 8,8-9:

⁸ ¿Cómo dicen ustedes: «Somos sabios, y poseemos la Ley de Yahveh?» Cuando es bien cierto que en mentira la ha cambiado el cálamo mentiroso de los escribas. ⁹ Los sabios pasarán vergüenza, serán abatidos y presos. He aquí que han desechado la palabra de Yahveh, y su sabiduría ¿de qué les sirve?

Los textos no son fáciles de interpretar porque los dos profetas no especifican de cuáles leyes se trata. Algunos exegetas han querido ver en el primer caso una alusión al código de la alianza (Ex 21–23) y en el segundo una insinuación a la ley del Deuteronomio (Dt 12–16). Pero los profetas arremeten menos contra el derecho escrito que contra quien escribe leyes injustas o hace ejercicio inicuo de la justicia. No basta, para los profetas, ocupar un puesto oficial y ejercer el poder. No todo es permitido a quien tiene la capacidad de “escribir” leyes. Además, no basta un derecho escrito o leyes escritas para hacer reinar la justicia o garantizar un ejercicio equitativo e imparcial de la justicia.

De todos modos los dos textos dan testimonio también de la actividad de escribas encargados de la redacción de textos legislativos. Isaías habla de “decretos” (*hōq*), Jeremías incluso de “ley” (*tôrâ*). Son por lo demás personas que pertenecen a la corte real o a la administración que depende del rey. Es necesario buscar allí los orígenes de las colecciones de leyes que han entrado en la composición del Pentateuco.

Permanece una pregunta: ¿A cuál tipo de derecho se refieren los profetas cuando critican las leyes emanadas de los “escribas” de la corte real? Dos textos dan testimonio de la existencia de un derecho más importante que las leyes escritas. De hecho, la Biblia distingue entre “derecho” y “ley”. El derecho está inscrito en la conciencia individual y colectiva, no depende de las autoridades, no tiene necesidad de ser promulgado y no puede ser abrogado, no está ligado ni a un territorio ni a un grupo de personas.

Con frecuencia, cuando los profetas hablan de “derecho y justicia”, invocan el derecho fundamental sin el cual la sociedad no puede existir. Los profetas se hacen abogados de un derecho del cual las autoridades, el rey en primer lugar, son los custodios (cf. Sal 72,1-2). ¿Pero dónde encontramos expresiones de este derecho? Me parece que hay dos textos que hablan de él de manera explícita: Os 4,1-4 y Jr 7,8-10.

He aquí el primer texto en el cual reconocemos elementos de la segunda tabla del decálogo, aquella que contiene los deberes hacia el prójimo (Os 4,1-4):

¹ Escuchen la palabra de Yahveh, hijos de Israel, que tiene pleito Yahveh con los habitantes de esta tierra, pues no hay ya fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en esta tierra; ² sino perjurio y mentira, asesinato y robo,

adulterio y violencia, sangre que sucede a sangre.³ Por eso, la tierra está en duelo, y se marchita cuanto en ella habita, con las bestias del campo y las aves del cielo; y hasta los peces del mar desaparecen.⁴ ¡Pero nadie pleitee ni reprenda nadie, pues sólo contigo, sacerdote, es mi pleito!

El profeta Oseas habla en este texto no de ley escrita, sino de lealtad (*'emet*, “verdad”, “honestidad”, “sinceridad”), de amor (*hesed*, “fidelidad”, “amor fiel”) y de conocimiento de Dios (*da'at yhwh*). Son términos que podemos identificar con el “derecho” del cual hace poco hablé, es decir, del derecho que es fundamento de toda sociedad y de toda legislación. Pero, el profeta traduce más bien los términos abstractos en términos más concretos en el versículo siguiente: allí donde desaparecen los fundamentos de la justicia aparecen grandes abusos y atropellos: el falso testimonio que conduce frecuentemente a la ejecución de un inocente (cf. el caso de Nabot en 1 Re 21); el homicidio, el hurto, el adulterio. Se ve que se trata de derechos fundamentales de la persona, en particular la vida (la “sangre”), una vida decente y digna, y el matrimonio.

El segundo texto es más breve (Jr 7,8-10):

⁸ Pero he aquí que ustedes se fían de palabras engañosas que de nada sirven, ⁹ para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocían. ¹⁰ Luego vienen y se paran ante mí en esta Casa llamada por mi Nombre y dicen: «¡estamos salvos!», para seguir haciendo todas esas abominaciones.

Volvemos a encontrar en lo esencial los delitos denunciados por Oseas: robar, asesinar, cometer adulterio y jurar en falso. Además, y es un punto original en Jeremías, encontramos delitos en el campo religioso: el culto a dioses extranjeros. Aparece por lo tanto un elemento que formará parte de la primera tabla del decálogo, aquella que contiene los deberes hacia Dios. Estamos sobre el camino que conducirá a la composición –que podemos colocar en el período pos-exílico– del decálogo de Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21.

Desde el punto de vista del derecho del Antiguo Testamento y del Pentateuco en particular, es interesante notar que el Decálogo precede toda la legislación, tanto en el caso del Éxodo como en el caso del Deuteronomio. El Decálogo contiene una serie de principios esenciales del derecho que Oseas y Jeremías probablemente han retomado en una tradición anclada en la experiencia del pueblo y, quizás, transmitida de generación en generación a través de la educación de los hijos dentro de la familia y del clan. Se llama la atención en esta tradición contra los excesos y los abusos de una sociedad injusta. El hecho de que el Decálogo sea ahora el verdadero fundamento del derecho bíblico es, ciertamente, un fruto de la

predicación de los profetas que, como hemos visto, han arremetido contra los miembros de la clase dirigente que no actuaba, y legislaba sin tener en cuenta el “derecho” fundamental del pueblo, inscrito en su conciencia y en su tradición.

El Decálogo, en Ex 20 así como en Dt 5, es proclamado antes del resto de la legislación y, según algunos textos por lo menos, directamente por Dios al pueblo. Es un modo de indicar, en la Biblia, que no puede ser modificado por el pueblo. Es derecho “divino” y no forma parte de la legislación que se puede interpretar o modificar. Son principios absolutos –a pesar de que, como podemos ver comparando las dos versiones de Éxodo y de Deuteronomio– pueden existir diversas formulaciones de los mismos principios. La formulación es secundaria, los principios son importantes.

Conclusión

Nuestro recorrido ha sido largo, quizás demasiado largo. Una sola palabra al final de esta larga investigación: hemos encontrado en los profetas muchos elementos del Pentateuco, pero normalmente esparcidos y no unificados. Por otra parte, y es mi punto más importante, sobre el cual desearía insistir al final: no encontramos por ninguna parte en los profetas una citación explícita de un texto del Pentateuco, cosa que sí encontramos por ejemplo en los libros de Esdras y de Nehemías (cf. Esd 4,7; Ne 6,6; 7,5; 8,14; 13,1; cf. también la expresión: “como está escrito” en Esd 3,2.4; Ne 8,15; 10,35.37; y en los textos tardíos de Jos 8,31; 1 Re 2,3; 2 Re 14,6; 23,21; 2 Cr 23,18; 25,4; 30,5.18; 31,3; 35.12.26).

Sólo en una época muy tardía, cuando fueron escritos los libros de Esdras y de Nehemías, o los libros de las Crónicas, podemos estar seguros de que existiese un Pentateuco *escrito*. Quizás no aún nuestro Pentateuco, pero al menos una obra muy similar a aquella. Antes, existían textos separados, colecciones de relatos, y colecciones de leyes, pero no aún una obra completa y organizada en cinco libros. Cómo se llegó a este resultado es en verdad otra historia.

Breve bibliografía

- BALTZER, D., *Ezechiel und Deuteronesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden grossen Exilspropheten*, BZAW 121, Walter de Gruyter - Berlin - 1971.
- DANIELS, D.R., *Hosea and Salvation History: The Early Traditions of Israel in the prophecy of Hosea*, BZAW 191, Berlin - 1990.

- KREUZER, S., *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*, BZAW 178, Berlin - 1989.
- NEEF, H.-D., *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, BZAW 169, Berlin - 1987.
- PERLITT, L., *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36; Neukirchner - Neukirchen-Vluyn - 1969.
- VOLLMER, J., *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*, BZAW 119, Berlin - 1971.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin - 1878, 1883², 1899⁵; traducción inglesa: *Prolegomena to the History of Israel*, A. & C. Black - Edinburgh, 1885.

JEAN-LOUIS SKA
ROMA
ska@biblico.it

JONÁS O LA CONVERSIÓN EN ALTA MAR...*

La gente de Nínive se levantará en el juicio contra esta generación y la condenará, porque ella se arrepintió por el anuncio de Jonás, y mirad, ¡algo mayor que Jonás está aquí! (Mt 12,41; cf. Lc 11,32)¹.

El profeta Jonás es recordado en este pasaje particular del evangelio por su acertada predicación en Nínive. El propósito del dicho de Jesús es seguramente polémico. Él afirma que sus contemporáneos serán condenados por los extranjeros –los ninivitas–, porque ellos creyeron y se convirtieron, mientras los contemporáneos de Jesús no creen en su predicación, aunque Él es más grande que Jonás. En este pasaje, los evangelios sugieren implícitamente, que las buenas noticias fueron anunciadas con éxito a las naciones mientras la mayor parte de los contemporáneos, miembros del pueblo judío, rechazaron escuchar al Mesías. Este hecho nos trae al corazón del libro de Jonás el cual, como veremos, contiene muchas variaciones sobre el tema del “arrepentimiento” o de la “conversión.”

El libro de Jonás pertenece a la colección de los doce profetas menores, pero es muy diferente de todos los otros libros proféticos. Contiene una breve narración sobre el profeta Jonás y el único “oráculo” pronunciado tiene, en la lengua original, no más de cinco palabras (Jon 3,4). En ninguna parte del texto encontramos algo similar a los oráculos de un Isaías o de un Jeremías, o las visiones de un Ezequiel o de un Zacarías. Jonás es más cercano a historias cortas, tales como los libros de Rut o de Ester, o a los libros deuterocanónicos de Judit y de Tobías. Por lo tanto, estudiaremos el texto de Jonás con las herramientas del análisis narrativo.

* El presente artículo fue presentado como conferencia en la I Semana Bíblica Argentina, que tuvo lugar en Buenos Aires del 26 al 28 de mayo de 2011.

¹ De ordinario, las citas son de la Biblia de Jerusalén (1998) con algunas correcciones leves o modificaciones en ciertos lugares para una representación más fiel del texto original.

1. Introducción (Jonás 1,1-2)

La primera frase del libro contiene, como en un apretado resumen, la historia entera:

La palabra del Señor vino a Jonás, hijo de Amittai, diciendo: «Ve inmediatamente a Nínive, la gran ciudad, y grita contra ella; porque su maldad ha subido hasta mí.» [Jon 1,1-2].

Jonás, hijo de Amittai, es mencionado en 2 Re 14,25, un profeta que predicó bajo el rey Jeroboam II (785-745 a.C., aproximadamente)². Éste fue el reinado más largo del reino de Israel, un reinado que coincidió con un período de prosperidad.

Pero no hay ninguna evidencia para probar que este Jonás, hijo de Amittai, hubiera ido a Nínive. Es probable que el autor del libro de Jonás simplemente eligiera ese nombre e hiciera de Jonás el héroe de una narración. Veremos que la narración misma sugiere que debemos entenderla como ficción. No obstante, vemos también que el escritor quiso arraigar su narración en una tradición bíblica.

La historia pudo ser un trabajo de imaginación, sin embargo, el nombre no lo es. ¿Es esto para hacer la historia más probable y más creíble? ¿O simplemente para desorientar al lector? No lo sabemos. Probablemente, el autor es fiel a un principio de la literatura antigua, es decir: “Nada se crea, nada se pierde, todo se transforma” (Anaxágoras). Él tuvo que encontrar algún punto sólido en la tradición para hacer aceptable su narración.

La primera frase del libro de Jonás es una fórmula bien conocida que introduce los oráculos³. Esta es una primera indicación para el lector: estamos en el mundo de los profetas. Jonás recibe un mensaje para llevar a los ninivitas. Este mensaje es breve, pero significa, en el lenguaje jurídico de la época, que el juez del universo tomó nota de los crímenes cometidos por la ciudad de Nínive y está próximo a actuar según esos hechos. Esto significa, en palabras claras, que los crímenes serán castigados.

Nínive, de hecho, no es una ciudad entre otras. Nínive es la peor ciudad que se podría imaginar en aquella época. Era una de las capitales del imperio asirio que puso fin al reino del norte en 722 a.C. (2 Re 17).

² El nombre de Jonás, en hebreo *yôñâ*, significa “paloma”, pero no parece que esta historia juegue con ese nombre.

³ Ver Gn 15,1.4 [Dios habla a Abraham]; 1 Sam 15,10 [Samuel]; 2 Sam 7,4 [Natán]; Jr 1,4.11.13; 2,1... La fórmula asoma solamente una vez en el libro de Isaías (Is 38,4, en una narración). En Jeremías aparece 23 veces, en Ezequiel 50 veces. No la encontramos en profetas anteriores, pre-exílicos, tales como Amós, Oseas, Miqueas y el primer Isaías. La fórmula es típicamente exílica o post-exílica.

Los asirios, conducidos por Senaquerib, sitiaron también a Jerusalén en el 701 a.C., y le impusieron un tributo enorme (2 Re 18; Is 38). El libro del profeta Nahúm no es más que un largo oráculo contra Nínive. Para estar seguros de que entendemos lo que significó Nínive para los destinatarios originales del libro de Jonás, permítanme citar algunos versos de Nahúm 3,1-6:

¹¡Ay de la ciudad sanguinaria, mentira toda ella, llena de rapiña, de incesante pillaje! ²¡Chasquido de látigos, estrépito de ruedas! ¡Caballos que galopan, carros que saltan, ³caballería que avanza, llamear de espadas, centellear de lanzas... multitud de heridos, montones de muertos, cadáveres sin fin, cadáveres en los que se tropieza! ⁴Es por las muchas prostituciones de la prostituta, bella de gracia y maestra en sortilegios, que vendía a las naciones con sus prostituciones y a los pueblos con sus sortilegios. ⁵Aquí estoy contra ti –oráculo de Yahveh Sebaot–: voy a alzar tus faldas hasta tu cara, mostraré a las naciones tu desnudez, a los reinos tu vergüenza. ⁶Arrojaré inmundicia sobre ti, te deshonraré y te pondré como espectáculo.

No es difícil percibir en estos versos la aversión y el odio profundos que en promedio los miembros de Israel podrían sentir hacia la ciudad de Nínive. Por esta razón, el mensaje confiado a Jonás debió alegrar a muchos lectores del libro. Por fin el Señor de Israel está a punto de reaccionar contra la violenta y repugnante ciudad. ¡Al citar otra vez a Nahúm, el lector puede clamar con confianza, finalmente:

¡Mira! ¡Sobre las montañas los pies de quien trae buenas noticias, que proclama paz! Celebra tus fiestas, oh Judá, satisface tus votos, porque nunca más te invadirá de nuevo la maldad [ninivitas]; ellos han sido cortados del todo (Nahúm 1,15).

Hay, sin embargo, un último detalle que merece nuestra atención. Nínive es llamada la “gran” ciudad (*gādôl* en hebreo). Apenas notamos el hecho, pero este adjetivo se utiliza por primera vez en la narración. Y se repetirá doce veces, si no estoy equivocado.⁴ El hecho es sorprendente porque la lengua hebrea raramente usa adjetivos. En el libro de Jonás, de repente, todo se vuelve “grande”: la ciudad de Nínive, la tempestad, el miedo, el pez, la cólera, la alegría... El significado de esta característica aparecerá progresivamente en el curso de lectura.

A este punto, el lector espera que sucedan dos cosas. Primero, esperamos que Jonás vaya a Nínive. En segundo lugar, que Nínive sea destruida.

⁴ Jonás 1,2,4 [2x].10.12.16; 2,1.2.3; 4,1.6.11. Esto pudo ser justo una coincidencia, pero puede también ser significativo. El significado exacto es, sin embargo, difícil de determinar. En el libro de Rut, por ejemplo, el verbo “retornar” se utiliza doce veces en Rut 1 y el verbo “espigar” doce veces en Rut 2. Puede ser justo una manera de subrayar una palabra clave en una historia.

El lector puede pensar que la tarea de Jonás no es muy fácil. Pero de ordinario un profeta tiene la ayuda de Dios y no vacila para realizar tareas difíciles. Es probable que la misión sea complicada y que él tenga que luchar con varios problemas. Pero en la mayoría de los casos, cuando un profeta es llamado, escucha a Dios y va adonde es enviado.

Antes de leer el resto del primer capítulo, digamos una palabra sobre la construcción del libro. Como varios autores lo han notado, hay un estricto paralelismo entre el primer capítulo y el tercero, como hay también un paralelo entre el segundo y el cuarto capítulo. En el primer capítulo y en el tercero, Jonás trata con los paganos, los marineros en el capítulo 1 y los ninivitas en el capítulo 3. En ambos casos, el capítulo describe una conversión (cf. 1,14; 3,5.16). En los capítulos 2 y 4, Jonás está solo con Dios. En ambos casos, él “ora” (2,1; 4,1). Otras características se observarán en el curso de nuestra lectura.

2. Jonás en el barco (Jon 1,3-16)

Después de leer Jon 1,1-2, la audiencia espera una frase más o menos así: “Jonás se levantó y fue a Nínive...” No obstante, no es este el caso y esta es la primera sorpresa importante en la narración.⁵ En el texto se lee:

Jonás se levantó para huir a Tarsis, lejos de la presencia del Señor. Bajó a Jope y encontró una nave para ir a Tarsis; entonces pagó su precio y se fue a bordo, para ir con ellos a Tarsis, lejos de la presencia del Señor.

Dos veces se dice que Jonás desea huir “de la presencia del Señor”, un comportamiento muy extraño para un profeta. Notemos que la oración no dice: “Jonás se levantó y huyó” o que “él pagó su precio y fue a Tarsis.” En ambos casos la oración dice cuidadosamente que Jonás se levantó “para huir a Tarsis, lejos de la presencia del Señor” y que él pagó su precio “para ir a Tarsis, lejos de la presencia del Señor”. Es su intención. Si tendrá éxito o no, es otro asunto.

Jonás bajó a Jope, significa hacia el oeste, hacia el mar, para ir a Tarsis, que se identifica a menudo con España y representa en la Biblia algo así como “el fin del mundo.” Es, por cierto, la dirección incorrecta porque Nínive –como todos sabemos– está en el oriente... Jonás se asegura de ir lo

⁵ Según los especialistas del análisis narrativo, los acontecimientos en una historia pueden ser de dos tipos principalmente. Algunos se esperan, pero el lector no sabe cuándo y cómo ocurrirán; esto se llama “suspenso.” O los acontecimientos no se esperan o no corresponden a las expectativas normales y esto se llama “sorpresa.” Tenemos seguramente el segundo caso en Jon 1,3.

más lejos posible de Nínive, y del Señor. El texto puede sugerir de esta manera que hay un vínculo implícito entre “la presencia del Señor” –literalmente, “el rostro del Señor”– y “Nínive.”

Una última pregunta: ¿por qué Jonás huye del Señor? Nada se dice en esta etapa. El lector puede preguntarse por qué el profeta actúa de una manera tan curiosa e inesperada. Cada lector, en este punto, formula una hipótesis. Quizás Jonás esté asustado porque puede morir en Nínive. O el viaje es demasiado largo, la tarea demasiado difícil, el mensaje demasiado duro... De todas formas, la narración abre un boquete que el lector intenta llenar. Más tarde, el lector podrá comprobar si su hipótesis hace agua o no. Tenemos así una narración que involucra al lector desde el comienzo en el proceso de interpretación.

¿Jonás alcanzó Tarsis? No. ¿Por qué? Porque tenemos una segunda sorpresa en el v. 5:

... pero el Señor lanzó un *gran* viento sobre el mar, y también una *gran* tormenta vino sobre el mar, tanto que la nave amenazaba con romperse.

Esta es una sorpresa, aunque el lector pudo haber pensado que Dios no dejaría a su profeta ir en paz hasta Tarsis sin intervenir. De todas formas, vemos cómo un *gran* viento provoca una *gran* tormenta. La nave amenaza con romperse y hundirse.

A este punto, los personajes de la narración reaccionan de dos maneras diversas. La reacción de los marineros es normal y no sorprende a nadie:

Entonces los marineros estaban asustados, y cada uno gritó a su Dios. Ellos lanzaron la carga que estaba en la nave al mar, para aligerarlo para ellos (Jon 1,5a).

Su reacción es religiosa y humana. Primero ellos oran. Aquí descubrimos que son paganos, puesto que ruegan “cada uno a su Dios”. Luego, intentan salvar la nave tirando la carga al mar. Intentan simplemente salvar sus vidas. Jonás, sin embargo, tiene una reacción muy diversa que asombra de nuevo al lector:

Jonás, mientras tanto, había bajado al fondo de la nave y se había acostado abajo, y estaba profundamente dormido. (1,5b).

La frase crea un agudo contraste entre la actividad frenética de los marineros y la inmovilidad de Jonás. Podemos notar también que Jonás bajó a Jope (1,2) y ahora baja a la bodega de la nave. Jonás baja; cada vez baja más. Un psicólogo diría que experimenta una depresión profunda.

¿Por qué duerme Jonás? De nuevo, los lectores conjeturan y hacen algunas suposiciones. El narrador no dice una palabra sobre sus posibles razones. ¿Desea tener paz? ¿Desea olvidarse de su misión y todo lo demás?

¿Está cansado? ¿Está deprimido? Como todos saben, el sueño profundo está conectado a menudo con el agotamiento y la depresión. Y es también una imagen de la muerte, como en el caso de Elías (1 Re 19,4-9). Pero el pobre Jonás no puede dormir lo que desea. Esta vez

el capitán vino y le dijo: “¿Qué haces profundamente dormido? ¡Levántate, clama a tu Dios! Quizás [este] Dios nos salve de modo que no perezcamos” (1,6).

El estilo hebreo usa características simples para enviar mensajes al lector. En este caso, la repetición de algunas palabras o de algunas frases. En esta frase, por lo menos dos elementos son de una cierta importancia. Primero, el capitán utiliza el mismo lenguaje de Dios cuando él dice, “levántate...”. El capitán, como Dios, intenta poner a Jonás en movimiento. ¿Pero tiene el capitán más éxito que Dios? ¿Cuál es la motivación del capitán? Éste es el segundo elemento que funciona como una pista en la narración. Por primera vez, un personaje expresa el deseo de “no perecer”. Esto volverá en 3,9, en la boca del rey de Nínive, con una fórmula muy similar. El mismo verbo “perecer” reaparecerá otra vez en Jon 1,14 y 4,10.

El capitán –volviendo a nuestro asunto– no quiere que su tripulación perezca. ¿Y Jonás? La imagen de Jonás, yacente en el piso de la nave y dormido durante la tormenta, no es exactamente la imagen de alguien que lucha por sobrevivir, ni por él ni por la tripulación.

La escena corta en seco sin darnos la respuesta de Jonás. Nunca sabremos si él oró o no. ¿Lo que importaba al narrador era mostrar la impaciencia del capitán en contraste con Jonás? ¿Es un descuido de Jonás o, más sencillamente, quizás, indiferencia? Vemos a Jonás e intentamos conjeturar cuáles son sus motivaciones. Y, como algo casi inevitable, nosotros juzgamos a Jonás.

La siguiente escena breve comienza sin transición. En verdad, toda la historia de Jonás está hecha de una serie de cuadros cortos. En esta escena (1,7-9), Jonás está despierto y tiene que hacer frente a un tipo de prueba. Los marineros comienzan una investigación para descubrir la causa de su adversidad:

⁷ Los marineros se dijeron unos a otros: “Venid, echemos suertes, así sabremos por culpa de quién ha venido esta calamidad sobre nosotros.” Echaron suertes, y la suerte cayó sobre Jonás. ⁸ Entonces le dijeron: “Dinos por qué esta calamidad ha venido sobre nosotros. ¿Cuál es tu ocupación? ¿De dónde vienes? ¿Cuál es tu país? ¿Y de qué pueblo eres tú?” ⁹ “Soy un hebreo,” contestó él. “Yo temo al Señor, Dios del cielo, que hizo el mar y la tierra seca”.

Jonás, quien intentó “huir de la presencia del Señor” (1,3), es molestado otra vez. Después del capitán, los marineros vienen ahora a perturbar la “paz” de Jonás. Ellos echaron suertes, como era usual en aquella

época⁶. Un paralelo muy cercano se encuentra en Jos 7,16-18. La creencia normal es que todo fenómeno, especialmente una catástrofe, debe tener una causa, y que la causa es, de ordinario, la presencia de una persona culpable⁷. La persona culpable, como el lector pensó, no puede ser sino Jonás. Él es entonces interrogado por los marineros sobre su identidad y su profesión. Pero su única respuesta es una especie de confesión de fe: “Yo soy hebreo. Al Señor, Dios del cielo yo temo, quien hizo el mar y la tierra seca” (traducción literal). Es imposible no percibir una clara nota de *chauvinismo* en esta afirmación. Jonás quiere decir, “Yo soy hebreo y ustedes son paganos. Yo temo al Señor, el único Dios verdadero, quién creó el cielo, la tierra y el mar. Ustedes adoran falsos dioses”.

Hay una cierta ironía en esta confesión de fe. Jonás dice que él “teme” al Señor. Esto puede significar, como reflejan algunas traducciones: “Yo adoro al Señor”. Sin embargo, el mismo verbo hebreo significa también: “Yo soy temeroso del Señor”. Jonás piensa seguramente el verbo en el primer significado, pero el lector puede preferir el segundo⁸. De hecho, Jonás menciona al Señor, pero no la misión que el Señor le confió. Y, esto es también irónico. Él confiesa que su Dios es el Señor del cielo quien hizo el *mar* y la tierra seca. ¿Por qué Jonás intenta entonces huir por el mar? ¿No puede su Dios encontrarlo incluso en el profundo mar? Esta es, otra vez, una pregunta que solamente se hacen los lectores. Seguramente, Jonás no está enterado de esta implicación de su (¿jactancioso?) acto de fe. Y Jonás puede confesar a su Señor. Jonás no le dirige una oración. Él habla del Señor, no al Señor.

En el v. 10 encontramos una breve retrospectiva:

Entonces los hombres estaban asustados con un gran miedo y le dijeron: “¿Qué has hecho!” Porque los hombres sabían que él huía de la presencia del Señor, porque él les había contado.

La construcción de esta parte de la narración puede alamar al lector. ¿Cuándo les dijo Jonás a los marineros que él huía lejos del Señor? No lo sabemos. El hecho es que el lector percibe primero “el *gran* miedo” de los marineros y solo después conoce cuál es la razón de este miedo. El narrador crea, de esta manera, un contraste obvio entre el “*temor* del Señor” de Jonás en el v. 9 y el “*gran temor*” de los marineros en el v. 10. ¿Qué miedo es más auténtico? El lector debe decidir, aquí como en muchos otros casos.

⁶ Ver. Lv 16,8; Jos 7,16-18; 1 Sam 10,20; 1 Cr 24,31; 25,8; 26,13-14; Ne 11,1.

⁷ Ver, por ejemplo, aparte de Jos 7,16-18, 1 Sam 14,36-45.

⁸ Este es un caso típico de la “ironía verbal” pues las mismas palabras tienen un significado diferente para el (los) personaje(s) en la historia y para el lector.

Después de la breve prueba, se debe tomar una decisión. Jonás, de hecho, permanece silencioso. Los marineros toman la iniciativa y piden que el culpable les diga qué hacer... una práctica más bien inusual. Esta estrategia, sin embargo, le permite al narrador descubrir otro lado del personaje de Jonás y crear otro contraste (1,11-12):

¹¹ Y le preguntaron: “¿Qué hemos de hacer contigo para que el mar se nos calme?” Pues el mar seguía encrespándose. ¹² Les respondió: “Agarradme y tiradme al mar, y el mar se os calmará, pues sé que es por mi culpa por lo que os ha sobrevenido esta gran borrasca”.

Jonás elige su pena y finalmente reconoce su culpabilidad. Pero su elección revela, de nuevo, que Jonás desea ir abajo, y esta vez al fondo del mar. Ésta no es sino la denominada “muerte-deseada (tendencia al suicidio)”. Jonás no quiere vivir. ¿Arrojaron los marineros a Jonás en el mar, como antes lanzaron la carga del barco (1,5)? No; al menos, no inmediatamente:

Sin embargo, los hombres remaron con dificultad para llevar la nave de nuevo a tierra, pero no podían, porque el mar crecía, cada vez más tempestuoso contra ellos. (1,13)

Los marineros intentan por todos los medios *salvar* a Jonás. El lector casi se vuelve impaciente por ver a Jonás arrojado en el mar. Pero Jonás todavía está en la nave. Y antes de que se cumpla su deseo, los marineros todavía se toman su tiempo para orar:

Entonces ellos gritaron al Señor: “Por favor, oh Señor, nosotros te rogamos, no nos dejes *perecer* por causa de la vida de este hombre. No nos hagas culpables de sangre inocente; por ti, oh Señor, haremos como tú quieres” (1,14).

Los marineros repiten el famoso verbo “perecer” –“no nos dejes *perecer*”– mientras Jonás quiere desaparecer en el mar. En segundo lugar, ellos oran al Señor, Dios de Jonás, e implícitamente reconocen que él es el Dios que tiene su destino en sus manos. Esto se puede considerar como mero oportunismo. En la narración parece servir a un propósito diferente –pienso yo– a saber, resaltar el contraste entre su actitud y la de Jonás.

Después de esta oración, los marineros se ven forzados a hacer lo que les había propuesto Jonás a ellos. El efecto previsto es inmediato:

Ellos tomaron a Jonás y lo lanzaron al mar; y el mar cesó de rabiar. (1,15)

Quisiéramos conocer la suerte de Jonás, pero el narrador prefiere describir primero la reacción de los marineros después de que la tormenta terminó y ellos se sienten a salvo:

Entonces los hombres temieron al Señor con un *gran* temor, y ofrecieron un sacrificio al Señor e hicieron votos (1,16).

El narrador subraya de nuevo la piedad de los marineros: ellos están escandalizados por la desobediencia de Jonás (v. 10), dudan antes de lanzar a Jonás al agua (v. 13), piden el perdón de Dios (v. 14), le ofrecen sacrificios y le hacen votos (v. 16). Después de la confesión de Jonás, ellos se olvidan de sus dioses paganos y mencionan solamente al Señor, Dios de Jonás (Yhwh; cf. 1,10.14.16). La pregunta para el lector es otra vez: ¿quién “teme” realmente al Señor?⁹

3. Jonás en el vientre del pez (2,1-11)

Este capítulo contiene una breve noticia sobre la suerte de Jonás (2,1-2.11) y un salmo que Jonás recita en el vientre del pez (2,3-10).

En este capítulo, la narración introduce otro elemento extraordinario, un *gran* pez que se tragó a Jonás. Él permanece allí tres días y tres noches. Por supuesto, esto no puede tomarse literalmente y el narrador claramente quiere que los lectores entiendan que la narración es ficticia. Estamos en el mundo de la fantasía.

En cuanto al pobre Jonás, no tiene paz. Él seguramente quiso poner fin a todos sus apuros, pero Dios, el Señor, decidió de otra manera. De todas formas, tiene tres días para reflexionar¹⁰. “Tres días” es una expresión usada de vez en cuando en la Biblia para hablar de un tiempo después del cual uno abandona cualquier esperanza de encontrar a una persona perdida¹¹. Después de tres días, sin embargo, el pez, literalmente, “vomita” a Jonás en la orilla.

El salmo que encontramos en Jon 2,3-10 plantea varias preguntas. Es muy probable que sea una adición posterior que busca hacer a Jonás un poco más piadoso y tolerable. En este salmo, por ejemplo, no hay mención del pez. Jonás parece estar en el fondo del mar (2,6-7) o en el vientre del Sheol (2,3) y no en el vientre de un pez. No hay tampoco mención de su misión. Finalmente, la acción de gracias quedaría mejor después del v. 11, y no antes. En cuanto al estilo, el canto es un mosaico de distintas oraciones y de versos tomados de los salmos. Las notas marginales en las versiones modernas de la Biblia mencionan la mayor parte de estos paralelos.

⁹ Ver el uso del verbo “temer” en 1,9.10.14, y especialmente la mención del “gran miedo” de los marineros en 1,10.14. El adjetivo “grande” es utilizado para el temor de los marineros, ¿pero se utiliza para el miedo de Jonás?

¹⁰ Este motivo fue tomado por el Nuevo Testamento para subrayar el paralelismo entre Jonás y Jesús, en particular con respecto a los tres días entre la muerte y la resurrección de Jesús. Ver Mt 11,40; Lc 12,30.

¹¹ Ver 1 Sam 9,20; 1 Re 2,17.

¿Cómo explicar la presencia de un Salmo en el libro de Jonás? Las narraciones populares –y la mayoría de las narraciones bíblicas son narraciones populares– raramente desarrollan los procesos mentales de sus personajes. El interés por la psicología es, por otra parte, una invención moderna. Cuando una narración bíblica quiere describir sensaciones o emociones fuertes, normalmente recurre al lenguaje lírico. Los cantos y los salmos a menudo están presentes para expresar momentos de intensa alegría, dolor, o desesperación. El libro de Job sería el mejor ejemplo de esto. En ese libro hay poca acción y mucha pasión, como Luis Alonso Schökel acostumbraba decir. Hay muchos otros ejemplos. Permítanme mencionar por lo menos algunos de ellos: el “canto” del primer hombre después de la creación de la primera mujer (Gn 2,23); el canto vengativo de Lamec (Gn 4,23-24); el canto de victoria de Débora (Jue 5); el canto alegre de Ana después del nacimiento de Samuel (1 Sam 2,1-10); el canto de victoria de las mujeres después de la muerte de Goliat (1 Sam 18,7); el canto fúnebre de David por Saúl y Jonatán (2 Sam 1,17-27); el canto fúnebre del mismo David por Abner (2 Sam 4,33-34)...

La oración de Jonás expresa sus sensaciones internas, como lo hacen otros cantos. Pero puede ser leído desde diferentes claves de lectura. Yo propongo leerlo de una manera irónica. Permítanme establecer claramente algunos de los casos más visibles donde el lector puede leer el texto con ironía. Dijo:

Desde mi angustia clamé a Yahveh y él me respondió; desde el seno del sheol grité, y tú oíste mi voz [2,3].

Pero, ¿quién oró en 1,5.14?

Me habías arrojado en lo más hondo, en el corazón del mar, una corriente me cercaba: todas tus olas y tus crestas pasaban sobre mí [2,4].

¿Quién pidió ser lanzado en el mar en 1,12?

Yo dije: ¡Arrojado estoy de delante de tus ojos! ¿Cómo volveré a contemplar tu santo Templo? [2,5].

¿Quién huyó de la presencia del Señor (1,3.10)?

Me envolvían las aguas hasta la garganta, me cercaba el abismo, un alga se enredaba a mi cabeza. A las raíces de los montes descendí, a un país que echó sus cerrojos tras de mí para siempre, mas de la fosa tú sacaste mi vida, Yahveh, Dios mío [2,6-7].

¿Por qué Jonás está en el mar?

Cuando mi alma en mí desfallecía me acordé de Yahveh, y mi oración llegó hasta ti, hasta tu santo Templo [2,8].

¿Quién recordó al Señor? ¿Y quién oró?

Los que veneran vanos ídolos su propia gracia abandonan (2,9).

¿Quién fue realmente leal al Señor? ¿El hebreo Jonás o los marineros paganos?

Mas yo con voz de acción de gracias te ofreceré sacrificios, los votos que hice cumpliré. ¡De Yahveh la salvación! (2,10).

¿Quién acaba de ofrecer sacrificios al Señor y de hacer votos (1,16)?

Jonás parece no estar enterado de todas estas contradicciones, de todas formas; y esto suma a la dramática ironía de la historia. En 2,11 Jonás, como vimos, fue vomitado o arrojado sobre la tierra seca. Para los rabinos, Jonás era una persona tan repugnante que incluso el pez no pudo digerirlo y tuvo que arrojarlo fuera después de tres días.

4. Jonás en Nínive (3,1-10)

No sabemos exactamente dónde aterriza Jonás en 2,11. Lo más probable es que este hecho no importa. En 3,1-2, recibe una segunda orden, similar a la primera en 1,2:

La palabra del Señor vino a Jonás una segunda vez, diciendo: “Levántate, ve a Nínive, esa gran ciudad, y proclama el mensaje que te diré”.

Encontramos otra vez a Nínive, la *gran* ciudad. Pero el mensaje es diferente. Podríamos pensar que Dios es más cauteloso esta vez y quiere que su profeta primero vaya a Nínive. Una vez que esté allí, Dios le dirá lo que debe decir... Pero nunca sabremos si el mensaje entregado por Jonás en 3,4 es el mensaje exacto que se le pidió transmitir.

Esta vez, Jonás no intenta huir. Él aprendió la lección: “Jonás se levantó y fue a Nínive, según la palabra del Señor” (3,3). El lector ve aquí la frase que él o ella esperaba encontrar en 1,3. La fórmula de ejecución –“según la palabra del Señor”– seguramente puede ser leída con un matiz irónico: “*En última instancia, queriendo o no, dispuesto o no*, Jonás actuó según la palabra del Señor”.

En el v. 3b, el narrador añade una nota breve como comentario sobre la ciudad de Nínive y sus fabulosas dimensiones:

Nínive era una *gran* ciudad ante Dios, tres días eran necesarios para atravesarla.

La expresión “una *gran* ciudad ante Dios” puede entenderse como un superlativo, “una ciudad excesivamente grande”. Pero también puede interpretarse como una manera de decir que Nínive era preciosa a los ojos

de Dios. ¡Una caminata de tres días! ¡Podría significar, más o menos, noventa kilómetros! Esto evoca seguramente un tamaño fabuloso¹². Como el lector debió notar, casi todo es *grande* en la historia de Jonás. Y algunas veces, excesivamente grande.

El mensaje de Jonás a los ninivitas contiene solamente cinco palabras en el texto original hebreo:

Jonás comenzó a entrar en la ciudad, e hizo un día de camino, gritando: “¡Cuarenta días más, y Nínive será destruida!” (3,4).

“Cuarenta días”, como “tres días”, son números simbólicos. En la Biblia, cuarenta días o cuarenta años corresponden a un tiempo de transformación. En una versión del diluvio, el último duró cuarenta días y cuarenta noches (Gn 7,4.12.17). Israel permaneció cuarenta años en el desierto y después de cuarenta años, una nueva generación estuvo lista para entrar en la tierra prometida (Nm 14,34)¹³.

Jonás –volviendo a nuestro asunto– camina solamente un día y dice cinco palabras. No se puede decir que él exagere o que sea súper celoso y fanático. Todos esperamos la reacción de los ninivitas. Nínive, la peor ciudad del mundo entero, recibe un mensaje de condenación. ¿Cuál es el resultado? ¿Y la consecuencia para Jonás?

El resultado es, una vez más, una sorpresa increíble:

Y la gente de Nínive creyó en Dios; proclamaron un ayuno, y todos, grandes y pequeños, se vistieron de sayal (3,5).

Nunca en Israel un profeta tuvo tal avalancha de éxito. Los lectores dirán que esto es imposible o, por lo menos, increíble. En Israel los profetas de ordinario enfrentan la resistencia, la oposición, la persecución y, en el mejor de los casos, la indiferencia. Y tienen que predicar por años. Aquí, en Nínive, la ciudad entera se convierte después de un día de predicación. ¡Y qué ciudad! La peor que podría ser imaginada. Nínive es, en el Antiguo Testamento, lo que es Babilonia en el libro del Apocalipsis. Obviamente, el narrador crea un agudo contraste entre el mínimo esfuerzo de Jonás y el efecto desproporcionado de su predicación. Produce intencionalmente un fuerte contraste entre la efectiva predicación de Jonás en Nínive y la infructuosa predicación de la mayor parte de los profetas en Israel.

¹² Hay un detalle curioso sobre Nínive. El signo cuneiforme para la ciudad de Nínive es el signo para el “pez”. Jonás estuvo tres días en el vientre del pez y Nínive –“pez”– es una ciudad que requiere tres días de camino para atravesarla.

¹³ Ver también Ex 24,18; 34,28; Nm 13,25; 1 Re 19,8; Mt 4,2...

El versículo siguiente es algo difícil de entender, puesto que uno podría pensar que hay una repetición inútil del v. 5 en las medidas ordenadas por el rey de Nínive (3,6-9):

⁶ La palabra llegó hasta el rey de Nínive, que se levantó de su trono, se quitó su manto, se cubrió de sayal y se sentó en la ceniza. ⁷ Luego mandó pregonar y decir en Nínive: “Por mandato del rey y de sus grandes, que hombres y bestias, ganado mayor y menor, no prueben bocado ni pasten ni beban agua. ⁸ Que se cubran de sayal y clamen a Dios con fuerza; que cada uno se convierta de su mala conducta y de la violencia que hay en sus manos. ⁹ ¡Quién sabe! Quizás vuelva Dios y se arrepienta, se vuelva del ardor de su cólera, y no perezcamos”.

¿Cómo explicar, por ejemplo, que el rey proclama un ayuno en el v. 7 cuando, en el v. 5, todos los ninivitas ya decidieron ayunar? La explicación es simple. El v. 5 es una especie de “sumario proléptico” de toda la sección narrativa. Este sumario describe en pocas palabras el efecto inmediato de la predicación de Jonás¹⁴. Luego, el narrador vuelve al acontecimiento y da al lector todos los detalles necesarios sobre él. En pocas palabras, el narrador nos cuenta que los ninivitas se convirtieron de inmediato y comenzaron a ayunar. Entonces él dice: “Y así sucedieron las cosas: las noticias llegaron al rey...”

Concretamente, el rey de Nínive supo de la predicación de Jonás y reaccionó al instante. Él mismo comenzó a realizar ritos de penitencia. Entonces, después de dar ejemplo, ordena un ayuno público. Hay una clara nota de hipérbole en la orden del rey, como en varias partes del libro de Jonás. El lector ya debe estar habituado a este recurso literario. ¿Podemos imaginar una ciudad entera parando todas sus actividades y ayunando, sin comer ni beber, por cerca de cuarenta días y cuarenta noches? ¿Podemos imaginar millares de personas y millares de animales cubiertos de saco y ceniza, gritando a un Dios que ellos apenas si conocen? ¿Y todo esto en Nínive? En esta narración, esto es lo que sucede.

El rey menciona al final la intención de su decisión: “¿Quién sabe? Quizás Dios pueda aplacarse y cambiar su decisión; él puede volverse de su feroz cólera, de modo que no perezcamos” (3,9). El lector debe reconocer

¹⁴ El resumen en el v. 5 es abarcativo. Por ejemplo, la expresión “cada uno, grande y pequeño”, “desde el mayor hasta el menor”, es el así llamado “merismo,” una figura de estilo literario que describe una totalidad usando dos términos opuestos. “Cielo y tierra,” por ejemplo, significa el universo (Gn 1,1). Para el merismo “grande y pequeño”, ver, por ejemplo, 2 Cr 31,15; 34,30; Est 1,5, 20; Jr 16,6. En Jon 3,5, la expresión significa cada uno: el rey, la corte, y la población entera de la ciudad.

aquí un motivo ya presente en el discurso del capitán a Jonás en 1,6¹⁵. Los ninivitas no quieren perecer, así como tampoco lo quisieron el capitán y los marineros.

Esto, evidentemente, no fue dicho por Jonás. Él sólo anunció la aniquilación final de Nínive. No había ni siquiera una alusión indirecta a una posible salvación según lo dicho por él en 3,4. Toda la teología del arrepentimiento y de la salvación viene de la voluntad del rey de Nínive. ¿Quién está en lo correcto? ¿Jonás, que anuncia el final de Nínive, o el rey de Nínive, que espera escapar de la terrible suerte y hace todo lo posible para evitarla? El lector está llamado a proponer las posibles respuestas a esta pregunta¹⁶.

Hay un rasgo final en el discurso del rey que merece la atención. Él dice (3,9): “¡Quién sabe! Quizás vuelva Dios y se arrepienta, se vuelva del ardor de su cólera, y no perezcamos” (Biblia de Jerusalén). Una traducción más literal sería: “Dios puede volverse atrás y arrepentirse; él puede volverse atrás de su feroz cólera...” Este vocabulario es bien conocido en la Biblia. Es el vocabulario usado para describir una conversión. El narrador sugiere que Dios puede cambiar su mente, que Dios puede “convertirse” y “arrepentirse”... Los marineros lo hicieron, los ninivitas lo hicieron, y después de todo, Dios mismo, puede también convertirse.

¿Cómo reaccionó Dios? El narrador nos da la respuesta enseguida en el v. 10. No describe la ejecución de las órdenes del rey, pues todo estaba ya claro después del v. 5. La reacción de Dios no es exactamente una sorpresa, puesto que a la conversión le sigue normalmente el perdón. Pero esto puede estar acompañado por una cierta decepción desde el lado de los lectores, para quienes es familiar la profecía de Nahúm. El texto lee (3,10):

Cuando Dios vio lo que ellos hicieron, cómo se volvieron de su conducta malvada, Dios cambió su pensamiento acerca de la calamidad que había dicho que traería sobre ellos; y no lo hizo.

Así pues, finalmente, Dios “se convirtió” también. La narración podría terminar aquí con una especie de “final feliz”. Pero algunas preguntas permanecen sin respuesta. Por ejemplo, no conocemos aun la razón por la cual Jonás decidió huir a Tarsis. La respuesta a esta pregunta se da de inmediato en 4,1-4:

¹⁵ Ver también la oración de los marineros en 1,14.

¹⁶ Hay en la Biblia un ejemplo de un rey que *no* se convirtió después de que un profeta, Jeremías, lo invito a hacerlo. Es Yoaquim, hijo de Josías, en Jr 36. Puesto que el libro de Jonás es posterior, es posible que el lector informado haya visto en la conducta del rey de Nínive en Jon 3, la conducta opuesta a la de Yoaquim en Jr 36.

¹ Jonás se disgustó con una gran cólera por esto y se irritó; ² y oró al Señor diciendo: “¡Ah, Señor!, ¿no es esto lo que yo decía cuando estaba todavía en mi tierra? Fue por eso por lo que me apresuré a huir a Tarsis. Porque bien sabía yo que tú eres un Dios clemente y misericordioso, tardo a la cólera y rico en amor, que se arrepiente del mal. ³ Y ahora, Señor, te suplico que me quites la vida, porque me es mejor la muerte que la vida”. ⁴ Mas el Señor dijo: “¿Te parece bien irritarte?”

Ésta es la última reacción en una larga cadena: Jonás es enviado a predicar. Predica. Los ninivitas se convierten. Dios perdona. Jonás muestra su disgusto. Comenzamos con Jonás y volvemos a él en el final.

Jonás está enojado, con una *gran* cólera (4,1). Y él lo sabía desde el comienzo. La razón por la cual huyó a Tarsis es clara ahora, y el lector es invitado a comprobar si él o ella hicieron la conjetura correcta. Probablemente, no acertaron en la respuesta correcta y tienen que “cambiar sus pensamientos” acerca de las intenciones verdaderas de Jonás. Jonás no puede estar de acuerdo con un Dios de perdón. Esto trastorna todos sus planes. Él queda humillado ante los ninivitas, quienes obtienen el perdón de Dios, mientras que él anunció su caída. Jonás quiere un mundo gobernado por la lógica, no por la misericordia y el perdón. Él anunció la ruina de Nínive y él quiere ver la ruina de Nínive. La maldad de Nínive (1,2) merece el castigo y el castigo debe realizarse. Lógica estricta, justicia estricta, después de todo. Y nada de cambios, por favor. Pero Jonás experimenta que las cosas pueden cambiar (desafortunadamente –podría añadir él–). Incluso Dios puede cambiar su pensamiento. El mundo no está gobernado por la justicia estricta, sino por algo que Jonás llama paciencia, misericordia, amor fiel, y perdón. Ésta es la causa de su depresión y de su famosa muerte-deseada (suicidio) (4,3). Los marineros y el rey de Nínive con los ninivitas no querían perecer (1,6.14; 3,9). Jonás, en cambio, quería morir (4,3). Otro contraste que deja al lector ponderando si la imagen verdadera de Dios es la de Jonás o la de los marineros paganos y la de los ninivitas.

La sentencia usada por Jonás para definir el comportamiento de Dios se encuentra también en otros lugares del Antiguo Testamento¹⁷. El paralelo más cercano, de hecho, se encuentra en Joel 2,13:

Rasguen sus corazones y no sus vestidos. Vuelvan al Señor, su Dios, porque él es compasivo y misericordioso, lento a la cólera, y rico en amor fiel, y se arrepiente del castigo.

¹⁷ Ver, por ejemplo, Ex 34,6 - 7; Nm 14,18; Jl 2,13; Sal 103,8-10. Pero hay muchas otras citas libres de esta fórmula. Las notas marginales en las versiones modernas de la Biblia y de los comentarios dan usualmente una lista de ellas.

En Joel 2, como también en Jonás 3, tenemos un llamado al arrepentimiento (Jl 2,12-17). Y por eso, la frase termina con la misma mención de Dios como “quien se arrepiente del castigo.” Para el libro de Jonás, Dios puede perdonar no solo a los israelitas arrepentidos, sino también a los paganos arrepentidos.

Al arrebató de cólera de Jonás, Dios responde con una pregunta sencilla:

Y el Señor le dijo: “¿Es correcto para ti estar enojado?” (4,4).

Jonás no contesta a la pregunta. ¿Qué diría el lector? Como veremos, ésta no es la última vez que el texto deja algunas preguntas abiertas.

5. Dios, Jonás y el lector (Jon 4,5-11)

La última parte del relato de Jonás genera un cierto problema. Lee-mos en 4,5 que

Jonás salió de la ciudad y se sentó al oriente de la ciudad, e hizo una choza para él allí. Él se sentó bajo su sombra, esperando ver qué sería de la ciudad.

Esta característica particular de la narración llevó a varios autores a pensar que el texto experimentó un trabajo redaccional. Jon 4,5 debería seguir a Jon 3,4. Jonás predica un día y entonces se retira a una colina y espera allí para ver cuál será la suerte de la ciudad. Ésta es la secuencia lógica y cronológica que el lector puede reconstruir. Pero la narración no presenta los acontecimientos en este orden. La razón para ello es que al narrador le gusta crear efectos especiales.

En nuestro caso, la narración expone el efecto final del perdón de Dios sobre Jonás. Entonces vuelve atrás y explica con más detalles qué sucedió realmente. Obviamente, lo que el lector ya sabe no se repite.

En este caso, el narrador vuelve atrás –esto es lo que se denomina “técnica de tejado (*tiling technique*)”– y da una segunda versión de la reacción de Jonás con algunos detalles suplementarios. Esta versión contiene la conclusión de la historia. Jon 3,1–4,4 y 4,5-11 deben ser leídos como relatos paralelos del mismo acontecimiento, pero desde diversas perspectivas. En el primer caso, el narrador describe los hechos desde un punto de vista más objetivo y observa especialmente la reacción de los ninivitas. En el segundo caso, Jonás es el centro de atención.

Volvamos, entonces, a nuestra escena. Jonás, después de predicar un día (3,4) sale de la ciudad y va a lo alto de una colina a gozar de una vista agradable con los fuegos artificiales que seguramente acompañarán la con-

denación de Nínive. Al final, pasados los cuarenta días nada sucede y él comprueba que Dios perdona la ciudad. Por eso, su cólera (4,1-4). Y aquí viene la escena de la planta de ricino (4,6-9):

⁶ Entonces el Señor Dios dispuso una planta de ricino que creciese por encima de Jonás para dar sombra a su cabeza y librarle así de su mal. Jonás se regocijó con una *gran* alegría por aquel ricino. ⁷ Pero al día siguiente, al rayar el alba, el Señor mandó a un gusano, y el gusano picó al ricino, que se secó. ⁸ Y al salir el sol, mandó Dios un sofocante viento solano. El sol hirió la cabeza de Jonás, y éste se desvaneció; se deseó la muerte y dijo: "¡Mejor me es la muerte que la vida!" ⁹ Entonces, Dios dijo a Jonás: "¿Te parece bien irritarte por ese ricino?" Respondió: "¡Sí, me parece bien irritarme hasta la muerte!"

En el v. 6 el narrador utiliza la inusual designación de "Señor Dios", después que utilizó la denominación "Dios," y no "Señor." La razón de esta opción es desconocida y los exegetas realmente no han solucionado este problema. De ordinario, la palabra "Dios" es utilizada solo por los paganos o para los paganos (1,6; 3,4b.5.9). ¿Es Jonás ahora, de repente, tratado como pagano? Esto, sin embargo, está lejos de ser evidente.

Más interesante es el significado de la escena. Dios le permite a Jonás una experiencia de alegría y de regocijo. En el v. 6 leímos que "Jonás se regocijó con una *gran* alegría". ¡Finalmente Jonás es feliz! Ésta es la primera vez en la narración. Y es feliz gracias a una planta... Cuando el ricino muere, cuando Jonás está de pie, un fuerte viento del este¹⁸ y el sol golpean su cabeza (que hierve). Jonás quiere morir otra vez, como en 4,3. La pregunta de Dios en 4,9a repite la pregunta de 4,4, la misma cólera de Jonás en 4,9b es paralela a su cólera en 4,1. Todas estas indicaciones muestran claramente que estamos otra vez en el mismo punto, pero por una razón diferente. La primera vez que Jonás quiso morir fue porque Nínive no había sido destruida. Esta vez, porque una planta acaba de morir. El paralelismo debe ser claro, quizás no tanto para Jonás, sino para el lector.

Ahora estamos listos para el último golpe:

¹⁰ Y el Señor dijo: "Tú tienes lástima de un ricino por el que nada te fatigaste, que no hiciste tú crecer, que en el término de una noche fue y en el término de una noche feneció. ¹¹ ¿Y no voy a tener lástima yo de Nínive, la gran ciudad, en la que hay más de ciento veinte mil personas que no distinguen su derecha de su izquierda, y una gran cantidad de animales?" (4,10-11).

La pregunta es clara. Esta vez, el narrador utiliza de nuevo la denominación "el Señor." Quizás porque él quiere que el Señor, Dios de Israel, sea el único en pronunciar esta última pregunta. El paralelismo es también claro.

¹⁸ El famoso *hamsin* en el Medio Oriente, o *scirocco* en Italia. En árabe, *hamsin* significa "cincuenta" porque este viento sopla generalmente por cincuenta horas.

Jonás tiene compasión de una planta, Dios tiene misericordia de seres humanos (y animales, es decir, de seres vivos). ¿Tiene Dios la razón? ¿Cuál podría ser la respuesta de Jonás? ¿O cuál debería ser la respuesta de Jonás? ¿Y quién debe contestar la pregunta, si la narración no trae una respuesta? Otra pregunta: ¿Quién es Jonás, después de todo? Si alguien contesta la primera pregunta, él o ella es capaz también de contestar la segunda.

6. Conclusión

Permítaseme decir una última palabra para redondear estas pocas reflexiones. Nosotros pudimos, muchas veces, haber emitido juicios sobre Jonás. Pudimos haber sentido antipatía, o compasión, y pudimos haber sonreído varias veces. ¿Cuál es nuestra opinión sobre Jonás al final de la historia? Y otra pregunta: ¿Cómo se comporta Dios con Jonás? ¿Por qué es él tan paciente, se retarda a la cólera...? Entonces ¿Cómo *debemos* tratar a Jonás según la historia misma? Entonces, ¿quién se debe convertir? Vimos que pudimos haber errado cuando conjeturamos la razón por la cual Jonás huyó a Tarsis. Tuvimos que revisar y corregir nuestra opinión en 4,1-4. A lo mejor, tenemos que revisar nuestra opinión también al final de la historia.

7. Bibliografía selecta

Historia de la investigación:

LICHTERT, C., “Un siècle de recherche à propos de Jonas”, *RB* 112 (2005) 192-214.

Comentarios:

BOLIN, T.M., *Freedom Beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-Examined*, JSOTSS 236, Academic Press - Sheffield - 1997).

GOLKA, F.W., *Revelation of God*, International Theological Commentary, Grand Rapids, MI / Edinburgh - 1988.

GREEN, B., *Jonah's Journeys*, Interfaces, Liturgical Press - Collegeville, MN - 2005.

MAGONET, J., *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, BET 2, Lang - Bern / Frankfurt - 1976 = Bible and Literature 8, Almond Press - Sheffield, 1983².

–, “The Book of Jonah,” *ABD*, III, 936-942.

SASSON, J.M., *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary and Interpretation*, AB 24b, New York - 1990.

WOLFF, H.W., *Obadiah and Jonah: A Commentary*, Hermeneia, Fortress Press - Minneapolis, MN - 1986.

Monografías y estudios literarios:

- ACKERMAN, J.S., "Jonah," *The Literary Guide to the Bible* (eds. R. Alter – F. Kermode), London - 1987.
- ANTONIOTTI, G., "La libertà di Dio. La confessione di fede di Gn 4,2 alla luce della sua relazione con Gl 2,13", *RivBib* 44 (1996) 257-277.
- BEN ZVI, E., *Sings of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud*, JSOTS 367, Academic Press - Sheffield - 2003.
- CROUCH, W.B., "To Question an End, to End a Question: Opening the Closure of the Book of Jonah", *JSOT* 62 (1994) 101-112.
- DAY, J., "Problems in the Interpretation of the Book of Jonah", *In Quest of the Past. Studies in Israelite Religion, Literature and Prophetism* (ed. A.S. van der Woude), OTS 26, Brill - Leiden - 1990, 32-47.
- GOOD, E.M., *Irony in the Old Testament*, Fortress Press - Philadelphia, PA - 1985.
- GUILLAUME, P., "The End of Jonah Is the Beginning of Wisdom", *Bib* 87 (2006) 243-250.
- GUNN, D.M. – FEWELL, D.N., *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford University Press - Oxford - 1993, 129-146.
- HALPERN, B. – FRIEDMAN, R.E., "Composition and Paronomasia in the Book of Jonah", *HAR* 4 (1980) 79-92.
- JONKER, L. – LAWRIE, D. (eds.), *Fishing for Jonah (Anew): Various Approaches to Biblical Interpretation*, Study Guides in Religion and Theology 7, SUN Media - Stellenbosch - 2005.
- LOHFINK, N., "Jona ging zur Stadt hinaus. Jon 4,4", *BZ* 5 (1961) 185-203.
- MCKENZIE, S. L., "The Genre of Jonah," *Seeing Signals, Reading Signs: The Art of Exegesis*. Studies in Honour of Antony F. Campbell, SJ for his Seventieth Birthday (eds. Mark A. O'Brien – Howard N. Wallace), JSOTS 415, T&T Clark - London / New York - 2004, 159-171.
- PERRY, T.A., *The Honeymoon Is Over: Jonah's Argument with God*, Hendrickson - Peabody, MA - 2006.

JEAN-LOUIS SKA
ROMA
ska@biblico.it

DIÁLOGO CON LAS TRADICIONES EN EL EVANGELIO DE MATEO*

1. A modo de inicio: cómo montar un asno en el evangelio de Mateo

En la escena de la entrada de Jesús en Jerusalén, en Mt 21,7, encontramos un texto a primera vista banal que, sin embargo, no es fácil de traducir. En general las versiones dicen que los discípulos encontraron una burra con su pollino, entonces se lee que

llevaron, por tanto, la burra con el pollino, sobre los cuales puso los vestidos y [Jesús] se sentó.

¿Cómo entender el texto? Los discípulos pusieron los vestidos en la parte posterior de la burra y en la de su pollino, y Jesús se sentó sobre la burra y ¿sobre su pollino? No es necesario conocer bien los modos de montar un caballo o un asno en el mundo antiguo para comprender que algo no funciona en el texto. Mateo parece de hecho sugerir que Jesús se sentó en el lomo de los dos animales para entrar triunfalmente a Jerusalén. Leemos, de hecho, poco antes:

Esto sucedió a fin de que se cumpliese cuanto fue anunciado por el profeta que dice: Decid a la hija de Sión: He aquí, tu rey viene a ti manso, sentado en una burra y en su pollino, cría de un animal de carga (Mt 21,4-5).

“Sentado en una burra y en su pollino”. Esta es la traducción del texto de Zacarías 9,9 que, en otra versión moderna, dice:

¡Alégrate mucho, hija de Sión, goza, hija de Jerusalén! He aquí que tu rey viene a ti: Él es justo y victorioso, es manso y cabalga sobre un asno, sobre el pollino, hijo de una burra.

* El presente artículo fue presentado como conferencia en la I Semana Bíblica Argentina, que tuvo lugar en Buenos Aires del 26 al 28 de mayo de 2011.

El hebreo del texto, por su lado, es muy claro y no deja duda alguna. Allí encontramos un claro ejemplo de lo que se llama desde hace mucho tiempo paralelismo poético. El “asno” y el “pollino, cría de una asna” son dos modos paralelos de decir la misma cosa. Podríamos muy bien traducir: “un asno, es decir, un pollino, cría de una asna”. Las dos expresiones: “asno” y “pollino, cría de una asna”, están yuxtapuestas en la traducción apenas citada, pero el hebreo las coordina y se puede muy bien traducir: “Sobre un asno y sobre un pollino, cría de una asna”, que es lo que encontramos en el texto griego de Mateo. El evangelista quiso, por lo tanto, ser fiel al texto hebreo. La traducción griega de los LXX también tiene una coordinación.

Para Mateo, en consecuencia, Jesús fue obligado a una gimnasia bastante incómoda para no perder el equilibrio mientras entraba en Jerusalén y la muchedumbre lo aclamaba. Quizás lo aclamaba precisamente por esta proeza: ¡sentado sobre el lomo de una burra y, al mismo tiempo, sobre el de su pollino!

El punto que quiero subrayar, sin embargo, no es tanto la dificultad para hacer cabalgar a alguien, así fuera el Mesías, sobre una burra y un pollino al mismo tiempo. Se trata de la voluntad de Mateo de ser fiel, hasta en los mínimos detalles, al texto del Antiguo Testamento y, sobre todo, mostrar que Jesucristo ha cumplido las Escrituras hasta en los más mínimos detalles.

La lectura del evangelio de Mateo es, de hecho, una cantera para quien conoce un poco el Antiguo Testamento. Es verdad que todo el Nuevo Testamento ofrece una relectura del Antiguo. Sin embargo, en el evangelio de Mateo el fenómeno es más sistemático y, se diría hoy, más científico. Se entiende de inmediato que el autor del primer evangelio sigue un plan muy preciso en la composición de su obra y hace dialogar incesantemente Antiguo y Nuevo Testamentos, como en el contrapunto de la música antigua. En los párrafos siguientes quisiera mostrar algunos ejemplos.

2. Mateo 1,1: el inicio del evangelio

Comenzamos con las primeras palabras del evangelio. Las traducciones traen, en general: “Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham”. Una traducción más literal dice: “Libro de la génesis de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham”. ¿Cómo entender esta frase? Intentemos ver qué puede significar el *incipit* de un relato.

2.1. Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (1967)

Las primeras palabras de un libro son siempre muy interesantes. Tomo como ejemplo dos libros de un gran escritor colombiano, Gabriel

García Márquez. El primer ejemplo viene de *Cien años de soledad* (1967). He aquí las primeras líneas:

Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de 20 casas de barro y cañabrava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.

Notemos algunas características de estas dos frases que ponen al lector en la situación justa para poder apreciar el libro.

1. Las primeras palabras obligan al lector a hacer un largo salto hacia adelante en el tiempo y a imaginarse de inmediato una situación mucho más dramática: el momento de la ejecución de uno de los protagonistas de la novela, de quien sabemos solamente que es un coronel y que se llama Aureliano Buendía.

2. El coronel Aureliano Buendía, frente a la muerte, entre miles de recuerdos, pensamientos y deseos que podía tener, hace emerger de su memoria un solo recuerdo: un día, su padre le hizo descubrir qué era el hielo. Se crea un cierto contraste entre la trivialidad del recuerdo y el dramatismo del momento. Será una de las muchas características de toda la novela, un poco “quijotesca” desde este punto de vista. Quizás el hielo hace pensar en lo que el héroe está viviendo, frente al cual se siente “helado”. O bien el frío del hielo evoca la muerte misma o el escalofrío que se siente antes de morir. Todo es posible y forma parte de las muchas posibles interpretaciones de la evocación.

3. A continuación, se introduce la aldea de Macondo que será el cuadro de las vicisitudes de siete generaciones de la misma familia Buendía. La descripción es simple y crea una atmósfera serena, casi idílica. Un solo detalle, apenas al final, introduce un elemento nuevo y sorprendente: la comparación entre las piedras del riachuelo y los enormes huevos prehistóricos. ¿Por qué “prehistóricos”? Es justo la pregunta que cada lector debe hacerse a este punto. El adjetivo nos transporta a otro tiempo en el cual el mundo era muy diverso. Estamos al inicio en un mundo más bien conocido: una aldea, un río, una veintena de casas de barro y de cañas, todo muy sencillo. Y luego, la mención de la prehistoria y de su dimensión diversa, gigantesca. ¿Cuántas cosas enormes encontraremos en la novela? ¿Cuántas cosas formidables hallaremos?

4. La tercera frase confirma la primera impresión. Estamos en un mundo “primordial”, como en los inicios de la historia. El lenguaje era aun

simple y no todas las cosas tenían un nombre. El lenguaje apenas se estaba formando. Y el autor de la novela está a punto de crear un mundo con palabras y hacer surgir con palabras un mundo desconocido, quizás también con palabras nuevas. Será “un mundo encontrado”, “explorado” e “inventado” por primera vez. Será necesario “encontrar” o “inventar” el mundo y “encontrar” o “inventar” las palabras para narrarlo.

En pocas palabras, Gabriel García Márquez transporta a su lector a otro tiempo y a otro mundo. Despierta también su curiosidad porque quiere saber por qué el coronel Aureliano Buendía será fusilado. Por otra parte, quiere descubrir este mundo más antiguo y, al parecer, “primitivo” donde todo tiene otra dimensión, gigantesca, y los objetos todavía no tienen nombre.

2.2. Gabriel García Márquez, *Crónica de una muerte anunciada* (1981)

La novela quizás más famosa de Gabriel García Márquez es *Crónica de una muerte anunciada* (1981). Y comienza así:

El día que lo iban a matar, Santiago Nasar se levantó a las 5:30 de la mañana para esperar al obispo. Había soñado que atravesaba un bosque de higuerones donde caía una llovizna tierna, y por un instante fue feliz en el sueño, pero al despertar se sintió por completo salpicado de cagadas de pájaros...

El relato comienza *in medias res*, para hablar como el viejo Horacio. Surgen de inmediato preguntas en la mente del lector. ¿Por qué Santiago Nasar está por morir? ¿Quién lo matará? ¿Por qué motivo? ¿Cómo será asesinado? Aparece también en el panorama la figura del obispo. ¿Por qué? Se trata de un personaje importante. Santiago Nasar debe ser también un personaje importante porque va a encontrar a un obispo, no a un simple párroco o a un sencillo sacerdote. Con todo: ¿Cuál es el significado de la religión y de los representantes de la religión en la novela? Está todo por descubrir. Por último, se habla de un sueño. Los sueños, en todo el mundo, tienen algo de premonitorio. ¿También aquí? La impresión que permanece del sueño es, en todo caso, ambigua. La felicidad inicial es arruinada, al despertar, por la imagen de los excrementos de los pájaros que han ensuciado totalmente al protagonista del relato. La atmósfera está creada. Una mañana tranquila, un día que comienza. Una felicidad arruinada por alguna suciedad inesperada. La característica introducida por la “cagada de los pájaros” es quizás inusual en una novela. Crea en ciertos lectores un movimiento de disgusto: “da asco”, se diría. Es quizás de hecho lo que quiere el

autor, desde el inicio del relato. El mundo, según Gabriel García Márquez, está hecho de cosas simples, de momentos de felicidad tranquila que, sin embargo, pueden ser arruinados por cualquier repugnante fastidio. Permanece empero la pregunta: ¿Qué es más importante? ¿La felicidad que se experimenta en el sueño o el asco que se siente al despertar?

2.3. El libro de la génesis de Jesucristo (Mt 1,1)

Volvemos ahora a nuestro evangelio de Mateo para analizar el exordio. Las primeras palabras que he traducido literalmente, “El libro de la génesis” son en realidad una cita tomada de Gn 5,1: “El libro de la génesis / de las generaciones de Adán”. El texto de Mateo retoma, con alguna ligera modificación, el texto griego de Gn 5,1 y también de Gn 2,4, pero sólo en griego. La genealogía de Jesús propuesta por Mateo, sin embargo, no llega hasta Adán como en el caso de Lucas. Comienza con Abraham y no con Adán. Mateo afirma, por lo tanto, que Jesús es en primer lugar miembro del pueblo de Israel y que su destino o su misión han de ser interpretadas dentro de su pueblo, el pueblo de Israel.

Lucas, por su parte, prefiere, desde el inicio, evidenciar la misión universal de Jesús Cristo (Lc 3,23-38). Pero Mateo cita Gn 2,4b y 5,1. Quizás para reinterpretar un texto universal en un sentido particular. O bien ¿para significar que él conoce muy bien la genealogía de Adán y que Jesús también forma parte de la humanidad? El segundo aspecto es menos importante, está implícito, pero estaría también presente. Es difícil decidir. Las dos soluciones son posibles y, quizás, no se excluyen tampoco. El evangelio ofrecerá respuestas a estas preguntas.

2.4. “Libro”

Vale la pena por otra parte detenerse por un momento precisamente en la primera palabra del evangelio de Mateo: “libro”. En el Antiguo Testamento griego, encontramos la palabra y la fórmula de Mt 1,1, también en Gn 2,4. Reaparece una vez más al inicio del libro de Tobías.

¿Por qué comenzar el relato del evangelio con la palabra “libro”? No todos los evangelistas obran así. Marcos comienza de una manera muy sencilla con estas palabras: “Comienzo del evangelio de Jesucristo”; Juan, como sabemos, se enlaza con Gn 1,1 cuando dice: “En el principio existía la Palabra”. Lucas prefiere el estilo de los historiadores griegos, como por ejemplo el de Plutarco, y dice: “Muchos han intentado escribir un relato de los acontecimientos ocurridos en medio de nosotros [...]”.

Mateo, en cambio, comienza con la palabra “libro”. La palabra se aplica, empero, solamente a la genealogía de Jesús y no a todo el evangelio. En todo caso, el “libro” evoca de inmediato “al escriba”; y Mateo, como se sabe, está muy cerca del mundo de los escribas, de los doctores de la ley y del partido de los fariseos, para quienes la *Torá* era mucho más importante que el templo. Mateo, con la palabra “libro” revela algo de su mundo, de su origen y de sus preocupaciones: el mundo del libro, el mundo de los libros, y quizás también el de una “religión del libro”, como se dirá del judaísmo.

Mateo revela sobre todo algo de su oficio y de sus competencias. Sabe escribir, sabe consultar y sabe componer libros. Lo que escribe es, por lo tanto, serio; y debe ser tomado en serio. No hablamos de simples tradiciones populares, de leyendas más o menos confiables, de historietas contadas por algún juglar de poca monta. No, se trata de un asunto serio. Estamos en el mundo de los escribas y de los libros, un mundo de especialistas, un mundo donde rigen las reglas del rigor y del cuidado. Mateo provee a su lector, ya desde el inicio de su evangelio, de un documento escrito que atestigua el origen de Jesucristo. Este documento tiene el valor supremo en el mundo de los primeros lectores de Mateo: se trata de un libro compuesto, en verdad, por alguien competente y confiable. Tenemos, por lo tanto, todas las garantías en cuanto a aquello que él nos dice. Podemos fiarnos del autor. Todo esto se contiene en la elección de una palabra que tiene un valor muy preciso en el mundo antiguo, aunque parece banal y anodina al lector de hoy.

En resumidas cuentas, Mateo espera no ser inferior a los escribas del pueblo hebreo que, ciertamente, consideraban a los cristianos como gente más bien tosca e inculta. No es en absoluto el caso, dice Mateo. Nosotros los cristianos podemos basar nuestra fe en “libros”, en documentos serios.

Hay además otros elementos importantes. La genealogía prueba que Jesús es hijo de David. Pertenece por lo tanto a la casa real de Judá y puede pretender ser el “Cristo”, el “ungido”, el “Mesías” en hebreo. Si no fuese el caso, podría ser tratado como impostor. La genealogía justifica por lo tanto el título de “Cristo” que para nosotros los cristianos se da por supuesto.

Un último dato: la genealogía prueba que Jesús es en verdad hijo de Abraham, un verdadero y auténtico miembro del pueblo elegido, el pueblo de Israel. Bastará leer el primer capítulo de Mateo para notar que el asunto no era en absoluto evidente. ¿Quién es el padre de Jesús? ¿Jesús es un expósito? ¿Un hijo ilegítimo? La genealogía clarifica la situación y responde a muchas preguntas, como también despeja muchas dudas sobre el origen de Jesús. Según la genealogía, él es hijo legítimo, vale decir, reconocido

legal y jurídicamente por José, que es a su vez un descendiente de David. Todo se atestigua en un “libro”, como hemos visto. No se trata, por lo tanto, de invenciones.

La primera página, es más, las primeras líneas del evangelio tienen por lo tanto una gran importancia. Espero haberlo demostrado un poco más claramente.

3. Nazaret y el Nazareno

Gabriel García Márquez, siempre en su libro *Cien años de soledad*, elige como el lugar para las aventuras de la familia Buendía una aldea de nombre “Macondo”. El nombre nunca se explica dentro de la novela y hay sólo conjeturas sobre el posible significado del nombre y de su elección.

La enciclopedia *Wikipedia*, por ejemplo, ofrece cuatro explicaciones del nombre “Macondo” y al final agrega tres comentarios adicionales.

En su libro *Viaje a la semilla: Gabriel García Márquez, la Biografía*, Dasso Saldívar ofrece hasta cuatro versiones del origen de la palabra Macondo (115-117):

1. La primera, y al parecer la más importante, señala que Macondo era el nombre de la hacienda bananera *Nuestra Señora del Espíritu Santo* de Aracataca, propiedad de Manuel Dávila García, ubicada sobre el río Sevilla, cerca del pueblo homónimo.

2. Del mismo modo, se señala que Macondo, y al parecer este sería el origen de la palabra en tierras americanas, es un fitónimo de origen bantú para plátano. Macondo provendría de *makonde*, que es el plural de *likonde*, voz con la que se designa al fruto antes nombrado en la milenaria lengua centroafricana y que literalmente significa alimento del diablo. Sin embargo en la región Caribe colombiana este nombre pasó con el tiempo a designar a un tipo de árbol de madera muy apreciado en la región y que fue sometido a sobreexplotación, habiéndosele confinado en la Sierra Nevada de Santa Marta para comienzos del siglo XX. Al respecto, el nombre de la hacienda de la *United Fruit* se debió a la presencia de dos famosos ejemplares de este árbol en dicha finca.

3. Asimismo, se afirma que existía un poblado en el municipio de Pivijay con el nombre “Macondo”. Saldívar no es claro al respecto de señalar si existe una relación entre la hacienda de ese nombre y el pueblo que se formó en Pivijay, pero deja entrever que existe una relación de proximidad física entre poblado y finca, lo que podría insinuar una traslación del nombre del uno para la otra; ya que afirma que el asentamiento humano es anterior a la hacienda (116).

4. Finalmente, Macondo es el nombre de un juego de azar común en las fiestas de la región. Se lo describe como una suerte de bingo que se jugaba con un trompo o perinola que llevaba grabadas seis figuras en sus costados, una de ellas, y con la que se vencía en el juego, era justamente el grabado de un árbol macondo, de ahí el origen del nombre del juego.

5. También se ha sugerido que Macondo proviene de la unión de cóndo (forma en que se pronuncia cóndor en el español caribeño) al prefijo ma-, usado en muchas lenguas africanas para formar plurales. Por lo tanto, Macondo significaría “cóndores”.

6. De la misma forma, un árbol, el *Cavanillesia platanifolia* también es abundante en la costa Caribe colombiana y se le conoce como Macondo.

7. Recientemente, el mismo Gabriel García Márquez, en su autobiografía *Vivir para contarla*, señala que en uno de sus viajes observó una vez el nombre de un poblado denominado “Macondo”, el mismo que quedó grabado en su memoria y que utilizaría posteriormente en su obra.

La conclusión es bastante clara: no se sabe exactamente cuáles son el origen y el significado del nombre “Macondo”. Otra conclusión se impone con la misma fuerza de convicción: para comprender el significado verdadero del nombre “Macondo” hay una sola solución. Es necesario leer *Cien años de soledad*. Es el libro el que da un significado al nombre. Se trata ante todo de un lugar imaginario al cual están ligadas todas las aventuras de las generaciones de los Buendía que se irán sucediendo. Macondo, pues, ya no se puede separar de la obra literaria de Gabriel García Márquez. El nombre nace quizás de un recuerdo de su infancia, pero crece como fruto en el bosque de su imaginación y madura en la imaginación de todos los lectores de su obra.

Si volvemos al evangelio de Mateo, pienso que podemos decir algo similar a propósito de la ciudad de Nazaret –sin negar las evidentes diferencias–. Nazaret es una aldea o una ciudadela que existe de hecho. No es el producto de la fantasía del autor del primer evangelio. Allí habitó Jesús unos treinta años. Por eso es llamado “Nazareno” o “Nazoreo”. ¿Pero cuál es el significado del nombre Nazareno? Podemos agregar otra pregunta, correlativa a la primera: ¿Cuál es el significado y la función de Nazaret en el relato de la salvación?

Mateo, al final del capítulo 2 de su evangelio, sugiere una solución que es, en efecto, un enigma para los exegetas: “Y [José] vino a vivir en una ciudad llamada Nazaret, a fin de que se cumpliera aquello dicho por los profetas, que él sería llamado Nazareno” (Mt 2,23).

Un primer problema del texto de Mateo es su introducción. En general, el evangelista habla de un texto o de un profeta, no de “profetas” en

plural. Se trata quizás, podríamos decir, de una alusión a diversos textos no muy específicos. Por otra parte, no cita el texto, sino que dice: “Él sería llamado Nazareno”. Todo induce a decir que no tenemos una cita similar a las otras. No se trata de una cita precisa.

Hay otros ejemplos de este procedimiento en la biblia. En el Antiguo Testamento, Esd 9,11-12 menciona un mandamiento de los profetas que no se encuentra, como tal, en ninguna parte¹. En el Nuevo Testamento, Jn 7,38; Rom 11,8 y Sant 4,5 aluden también ellos a textos difícilmente identificables.

Un segundo problema es mencionado por todos los exegetas: no se sabe cuál texto profético tenía en mente Mateo cuando escribió el texto en cuestión. El adjetivo “Nazoreo” no se encuentra en ninguna parte del Antiguo Testamento. Los especialistas, después de largas disquisiciones sobre el tema, proponen al menos cinco soluciones.

1. Hay una alusión al Nazireo y al Nazireato. El Nazireo era una persona que se abstenía de bebidas alcohólicas y no cortaba su cabello como, por ejemplo, Sansón. Los textos más importantes son: Nm 6; Jue 13,5-7; 16,17; Am 2,11-12; 1Mac 3,49-52; Hch 18,18; 21,17-26. Pero las referencias al Nazireato, están más claras en el caso de Juan Bautista que en el caso de Jesús (cf. Lc 1,15).

2. Se piensa en una cita velada de Is 11,1: “Pero un retoño saldrá del tronco de Jesé y un brote despuntará de sus raíces”. En hebreo, la palabra “brote” se dice *nešer* que sería, en este caso, interpretado por Mateo en sentido mesiánico. La solución no carece de fundamento sobre todo porque Is 11,1-10 habla de la dinastía de David y porque el texto fue aplicado por los primeros cristianos al Mesías. Solamente hay un problema: ¿por qué Mateo no dice más claramente que se trata de Is 11,1? ¿Por qué no hablar de Isaías más bien que de “profetas” en plural?

Las otras soluciones son menos obvias. Las menciono, sin embargo, para ser completo.

3. Algunos exegetas han pensado en Is 42,6 y 49,6, dos textos que forman parte de los “cánticos del Siervo”. En los dos textos aparece una palabra hebrea que guarda cierta relación fonética con el adjetivo Nazareno/Nazoreo. El primer texto, Is 42,6, dice: “Yo, el Señor, te he llamado en la justicia y te he aferrado por la mano, te he formado [*ešarkā*] y te he establecido alianza del pueblo y la luz de las naciones”. El segundo, Is 49,6, utiliza una forma más cercana a la palabra Nazareno: “Y [el Señor] dice:

¹ Se trata de una especie de “compilación” que consta de fragmentos tomados de Lv 18,24-25; Ez 36,17; Dt 7,3.

Es poco que tú seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob y reconducir a los *sobrevivientes* de [*n šîrê*] Israel; por lo tanto te haré luz de las naciones, para que mi salvación llegue al extremo de la tierra”. Confesamos que nos exige un cierto esfuerzo de exégesis y de imaginación ver cuál es la relación entre estos textos y el texto del evangelio. Se trata de sutilezas que, en mi opinión, no estaban al alcance de los primeros destinatarios del evangelio.

4. Otros han sugerido una relación con Jr 31,6-7:

Pues habrá un día en que griten los *centinelas* en la montaña de Efraím: “¡Levantaos y subamos a Sión, adonde Yahveh, el Dios nuestro!” Pues así dice Yahveh: Dad hurras por Jacob con alegría, y gritos por la capital de las naciones; hacedlo oír, alabad y decid: “¡Ha salvado Yahveh a su pueblo, al Resto de Israel!”

La palabra hebrea *nōš rîm* significa, en plural, “vigías”, “centinelas”. De nuevo, todo es posible, pero el asunto no es en verdad muy evidente.

5. Por último, otros han considerado aun la posibilidad de una alusión a un texto bastante oscuro de Gn 49,26, la bendición de Jacob a su hijo José:

Bendiciones de tu padre y de tu madre, superiores a las bendiciones de los progenitores del Ad, de la habitación de los montes eternos. ¡Sean para la cabeza de José, para *el príncipe* de sus hermanos!

La palabra traducida aquí por “príncipe” se dice, en hebreo, *nāzîr*. La traducción del término es discutida. En todo caso, la dificultad principal está en otra parte: Jesús es hijo de David, por lo tanto hijo de Judá y no descendiente de José.

Una cosa resulta clara después de esta larga discusión: nada es seguro. No sabemos a qué texto o a qué textos quiso aludir el evangelista Mateo en su cita. Queda una sola vía para comprender el texto, me parece: leer el evangelio entero. Aprenderemos entonces quién es Jesucristo, quién es el Nazareno, cuál es su obra y su importancia para la historia de la salvación y la historia de la humanidad.

En realidad, Mateo hablará sólo dos veces de Jesús el Nazareno, o el Nazoreo. La palabra usada en Mt 2,23 se encuentra solo otra vez en Mt 27,71 donde alguien dice a Pedro, mientras Jesús es procesado por el Sanedrín: “Ésos estaban con Jesús el Nazoreo”². También de Nazaret,

² Lucas utiliza el adjetivo un par de veces (cf. Lc 18,37; Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9). Juan utiliza el adjetivo tres veces en su evangelio, las tres en el relato de la pasión: 18,5,7; 19,19.

Mateo hablará sólo en 2,23 y 4,13³. En otra parte parece reacio a hablar de la ciudad en donde Jesús creció. Por ejemplo, cuando Jesús vuelve a la casa, Mateo dice que vuelve “a su patria”, pero no dice que vuelve a Nazaret (13,54). Otro ejemplo: en la inscripción que se encuentra sobre la cruz, en Mateo, se lee: “Este es Jesús, el rey de los judíos” (Mt 27,37), pero no la fórmula que conocemos todos y que se encuentra en Jn 19,19: “Jesús el Nazoreo, rey de los judíos”. Mateo, así como Marcos y Lucas, omite la mención “Nazoreo” o “Nazareno”⁴.

El primer evangelio no quiere, quizás, insistir demasiado en una ciudad que nunca se cita en el Antiguo Testamento. El Mesías, como se sabe, debe nacer en Belén, como David. El hecho que Jesús fuese llamado “el Nazareno” o el “Nazoreo” creaba quizás un problema, especialmente para Mateo que escribía para un público hebreo. Encontramos quizás un eco de tal mentalidad en el evangelio de Juan, en la famosa reflexión de Natanael: “¿De Nazaret puede salir algo bueno?” (Jn 1,46).

Notamos por lo tanto una cierta incomodidad en los evangelios respecto a Nazaret. De él se habla solamente cuando es necesario. La ciudad, sin embargo, llega a ser famosa y Jesús, en Hechos de los Apóstoles, siempre es cada vez más recordado como Jesús, el Nazoreo. Pero, Jesús no es conocido, porque venga de Nazaret. Al contrario: es Nazaret la que llega a ser famosa porque Jesús vivió allí muchos años antes de comenzar su misión. La población era desconocida y llegó a ser famosa debido a uno de sus habitantes.

Vuelvo al punto de partida, es decir a la aldea de Macondo, que no es nada más, quizás, que la aldea donde nació Gabriel García Márquez, es decir, Aracataca, y la granja de su padre.

Macondo, sin embargo, era un lugar desconocido y ha llegado a ser una población famosa gracias a las novelas de Gabriel García Márquez. Nazaret, de la misma manera, se conoce debido a Jesucristo. No vale la pena buscar demasiado en el Antiguo Testamento para intentar encontrar rastros de esta aldea, también Mateo quiso hacerlo y, diríamos hoy, con alguna dificultad. Pero el Antiguo Testamento tiende hacia la venida del Mesías y de los tiempos nuevos. La novedad de estos tiempos está también escondida en el nombre de una aldea desconocida, Nazaret.

³ Los manuscritos más confiables traen una forma bastante rara del nombre, Nazara, en vez de Nazaret.

⁴ En Marcos, la fórmula es aún más breve: “El rey de los judíos” (Mc 15,26). En Lucas leemos: “Este es el rey de los judíos” (Lc 23,38).

4. “Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra” (Mt 5,5)

Las bienaventuranzas de Mateo son muy conocidas. Constituyen, quizás, el texto más conocido y más comentado de su evangelio. Me quisiera detener en una sola bienaventuranza, un poco ignorada en general, la segunda. Se dice incluso que se trata quizás de una adición porque no hace más que repetir la primera bienaventuranza. Si pudiéramos cancelarla, tendríamos siete bienaventuranzas en vez de ocho. Siete, el número perfecto. La ganancia no sería nada despreciable. ¿Pero podemos eliminarla? Pienso que no y deseo probarlo.

La segunda bienaventuranza, y esto no es nuevo, retoma una cita del salmo 37,11 que, en una traducción bastante literal, dice: “Pero los humildes heredarán la tierra y gozarán de una gran paz”. El Salmo 37 es un salmo alfabético, es decir, comienza sucesivamente con cada una de las letras del alfabeto hebreo. La construcción del salmo es, por lo tanto, un poco artificial. El tema de la posesión de la tierra no obstante es recurrente porque lo encontramos de nuevo otras tres veces. Antes, en el v. 9, dice: “Puesto que serán arrancados los malvados, mientras que cuantos esperan en el Señor heredarán la tierra”. Luego, en el v. 29: “Los justos heredarán la tierra y habitarán por siempre”. Por último, en el v. 34: “Espera firmemente en el Señor y sigue su camino, y él te levantará para que tú heredes la tierra, cuando los impíos sean exterminados, tu lo verás”. Los humildes del v. 11 se convierten en los justos del v. 29 y en aquel que espera en el Señor de los vv. 9 y 34.

El Salmo en su conjunto contrapone dos grupos, el de los justos, de los pobres, de los humildes y el de los malvados, de los inicuos, de los impíos y de los malhechores. De un lado encontramos a los pobres, los miserables y los humildes; del otro, a los ricos y a los poderosos. Son categorías religiosas y sociales al mismo tiempo. El salmo invita a los pobres, a los justos, a los que observan la ley de Dios a no ceder a la tentación de la envidia y de la irritación ante las acciones de los malvados. En pocas palabras, el salmo invita a la paciencia y dice que Dios, en el momento justo, intervendrá para salvar a los justos y castigar a los impíos. Así finaliza el salmo:

Cuida la integridad y sigue la rectitud,
puesto que hay prosperidad para el hombre de paz.
Todos juntos serán castigados los malhechores;
arrancada será la posteridad de los impíos.
La salvación de los justos viene del Señor,
él es su refugio en tiempo de angustia.
El Señor los protege y los libera,
los libera de los impíos y los salva,
puesto que en él han buscado refugio.

Las bienaventuranzas del evangelio de Mateo ofrecen una múltiple interpretación del salmo. Por una parte, y es el elemento más importante, Jesús declara que ha llegado el momento en el cual Dios toma partido por los humildes, los pobres, los justos. Por otra parte, interpreta la “tierra” del salmo y hace comprender que se trata del “reino de los cielos”. Los “pobres de corazón”, los “pobres en espíritu” de la primera bienaventuranza se convierten en los “humildes” o los “mansos” de la segunda bienaventuranza y el “reino de los cielos” de la primera bienaventuranza se convierte en la “tierra” de la segunda bienaventuranza. Por último, el presente de la primera bienaventuranza se convierte en un futuro en la segunda. La tensión que se establece es uno de los elementos más difíciles de entender en todo el texto. ¿Por qué decir que el reino de los cielos *se da* a los pobres en espíritu y, ahí mismo, que la tierra *será dada* a los mansos o humildes? Es quizás una de las muchas preguntas que nos pone el evangelio, una pregunta muy difícil. Quizás es necesario buscar cada día una nueva respuesta a esta pregunta.

Podemos sin embargo hacer otra pregunta, más simple. La tierra será dada a los humildes. ¿Pero quién da la tierra? En el Antiguo Testamento, es Josué quien hace entrar a Israel en la tierra, cruzando el Jordán después de la muerte de Moisés. En el nuevo Testamento, es Jesús quien proclama que la tierra es dada a los humildes. ¿Hay elementos comunes entre Josué y Jesús? ¿Se puede establecer un paralelismo entre las dos figuras? La respuesta se encuentra, pienso, en el nombre “Jesús” que significa “el Señor salva” (cf. Mt 1,21). Ahora bien, la forma hebrea del nombre “Jesús” no es otra que “Josué”.

El inicio del evangelio de Mateo es en realidad una relectura del inicio de la historia de Israel, desde el éxodo hasta la entrada en la tierra prometida. De ella menciono sus principales etapas.

1. La narración de la así denominada masacre de los inocentes recuerda el inicio del éxodo: Herodes ordena la muerte de todos los niños menores dos años, así como el Faraón había ordenado la muerte de todos los hijos de los hebreos (Ex 1,22; cf. Mt 2,16). El relato del éxodo muestra cómo Moisés se escapa de la matanza (Ex 2,1-11). En el evangelio, Jesús también se escapa de la masacre (Mt 2,13-18).

2. Jesús baja a Egipto y desde allí vuelve a la tierra santa (Mt 2,13-15.19-23). Cumple así su “éxodo”. El hecho se confirma con la cita de Os 11,1 en Mt 2,15: “De Egipto he llamado a mi hijo”. Para el profeta Oseas, el hijo llamado de Egipto es Israel. Para Mateo, es Jesucristo, pero identificado con el “verdadero Israel”.

3. Jesús es bautizado en el Jordán y por lo tanto, siguiendo a Josué, él cruza el río que marca la frontera entre el desierto y la tierra prometida (Mt 3,13-17; cf. Jos 3-4).

4. Las tentaciones de Jesús en el desierto retoman diversos temas de las tentaciones del pueblo de Israel en el desierto (Mt 4,1-11). Las tres citas provienen del libro del Deuteronomio, aunque en un orden sorprendente, porque se comienza en el capítulo 8 para volver al capítulo 6 y, en el capítulo 6, se cita el v. 16 antes del v. 13: Dt 8,3; 6,16 y 6,13. Pero cada cita del Deuteronomio remite a un episodio de la estancia de Israel en el desierto: Dt 8,3 –“el hombre no vive solamente de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”– reenvía al episodio del maná (Ex 16); Dt 6,16 –“No tentarás al Señor, tu Dios”– remite al episodio de Masá y de Meribá en Ex 17,1-7. En la última, Dt 6,13 –“Adorarás al Señor Dios tuyo y a Él solo darás culto”– reenvía al episodio del becerro de oro (Ex 32). Volvemos por lo tanto a tres episodios importantes de la permanencia en el desierto: el maná (Ex 16), las aguas de Masá y de Meribá (Ex 17) y el becerro de oro (Ex 32), y en el orden adecuado. Pero allí donde Israel cede a la tentación, Jesús resiste y prevalece sobre el tentador. Se presenta, por lo tanto, como el “verdadero Israel” que vuelve a recorrer los caminos de sus antepasados, pero sin cometer los mismos errores. Endereza lo que estaba torcido.

5. Por último, podemos considerar la proclamación de las bienaventuranzas como el momento en el cual Jesús da el reino a quienes lo esperan y a los cuales Dios lo destina. Josué había conquistado la tierra (Jos 1–11) y después la había distribuido (Jos 12–21). Jesús cumple acciones similares: ahora distribuye la tierra, es decir, entrega el reino a los pobres, a los mansos, a los misericordiosos, a los trabajadores de paz.

6. La conquista del reino, por parte de Jesús, se describe sobre todo en los relatos de los milagros (cf. Mt 8). Los milagros de Mateo son signos de las capacidades de Jesús para vencer las fuerzas del mal y de las tinieblas. Este hecho se confirma con la cita de Isaías 9,1 que encontramos en Mt 4,16: “El pueblo que yacía en tinieblas ha visto una gran luz, porque a cuantos habitan en la región de la muerte una luz les brilló”.

Cierto, no todo es claro, y no corresponde exactamente a nuestra lógica “cartesiana”. Hay por ejemplo elementos que no están en el orden esperado: Jesús va al desierto después de ser bautizado en el Jordán y gran parte de los milagros siguen al don de la tierra (Mt 8). Habríamos preferido ver a Jesús entrar en el desierto antes de ser bautizado y encontrar los milagros antes de las bienaventuranzas, es decir, asistir a la victoria de Jesús sobre el diablo y las fuerzas del mal antes de escuchar las bienaventuranzas. En todo caso, Satanás es derrotado en el desierto (Mt 4,1-11) antes de la proclamación de las bienaventuranzas y hay algunos milagros al final de Mt 4 (4,23-25). Pero hay suficientes elementos en el evangelio de Mateo para decir que el primer evangelio quiere hacer recorrer otra vez a Jesús los

caminos seguidos por Israel. Jesús vive su éxodo, permanece en el desierto, cruza el Jordán, conquista el reino y lo entrega al pueblo de los pobres y de los mansos a los cuales Dios lo había prometido.

5. “La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla” (Gabriel García Márquez, *Vivir para contarla* [2002], *incipit*)

Un último ejemplo del uso que Mateo hace del Antiguo Testamento se oculta en un detalle de un relato conocido en el cual Jesús calma la tempestad (Mt 8,23-27). La palabra elegida por Mateo para describir la tempestad, precisamente sorprende mucho. Utiliza la voz griega *seismós* que significa, de por sí, “terremoto” (sismo), pero que puede también usarse para describir una violenta agitación del mar (Mt 8,24). El término es, sin embargo, menos usado en este segundo sentido. Los otros evangelistas usan términos más conocidos. Marcos y Lucas hablan de *laílaps anémou* (“tempestad de viento”; Mc 4,37; Lc 8,23). La elección es por lo tanto de Mateo que prefiere un vocablo diverso. ¿Cuáles pueden ser sus razones?

Mateo, de hecho, utiliza cuatro veces la palabra *seismós* (sismo, terremoto) en su evangelio: 8,24; 24,7; 27,54; 28,2. El texto más útil para nuestro examen puede ser 24,7 que forma parte del así llamado discurso escatológico de Mateo. El texto dice: “Se levantará, de hecho, pueblo contra pueblo y reino contra reino y habrá escasez, pestes y terremotos en varios lugares”. Los terremotos son, en el contexto, signos del final de los tiempos (cf. Mc 13,8; Lc 21,11; Ap 6,12). ¿Podemos pensar, por lo tanto, que Mateo hace también referencia a los últimos tiempos en los otros contextos?

Una confirmación puede venir del Antiguo Testamento. La Biblia de los LXX utiliza la palabra *seismós* más veces, en particular para describir los signos del juicio de Dios. Pienso sobre todo en Is 29,6 (oráculo contra Jerusalén); Jr 23,19 (oráculo contra los impíos); Jr 29,3 (LXX; TM: 47,3; oráculo contra los Filisteos). Otros textos son quizás más claros, como por ejemplo, Jl 2,10, en una descripción del “día del Señor”:

Delante de él gime la tierra y se sacuden (*tiemblan*) los cielos;
 ¡el sol y la luna se oscurecen, las estrellas ocultan su esplendor!
 ¡El Señor hace escuchar su voz a la cabeza de su ejército!
 Sí, exterminado está su campamento,
 sí, fuerte es el ejecutor de su palabra;
 sí, grande es el día del Señor y lleno de terror:
 ¿quién puede soportarlo?

Otro texto bastante claro es Ag 2,6-7, en un juicio de las naciones:

Porque así habla el Señor de los ejércitos:
Aún un poco y *sacudiré* el cielo y la tierra,
el mar y el continente;
sacudiré todos los pueblos
y los tesoros de todos pueblos afluirán
y rellenará de gloria esta Casa,
dice el Señor de los ejércitos.

Por último, podemos también citar Za 14,5, aunque la referencia es menos pertinente:

Y huiréis al valle de mis montes, porque el valle de los montes llegará hasta Yasol; huiréis como huisteis a causa del *terremoto* en los días de Ozías, rey de Judá. Y vendrá Yahveh mi Dios y todos los santos con él.

Se puede decir que el terremoto forma parte del repertorio de las imágenes proféticas usadas en la descripción del juicio divino.

Una confirmación viene del mismo evangelio de Mateo. En el relato de la crucifixión, apenas muere Jesús, Mateo introduce una descripción totalmente suya que no encontramos en ningún otro evangelio (Mt 27,51-53):

Y he aquí, que el velo del templo se rasgó en dos de arriba abajo, la tierra *tembló* y las rocas de partieron; las tumbas se abrieron y muchos cuerpos de los santos que dormían resucitaron. De hecho, después de la resurrección de él, salieron de las tumbas entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos.

Mateo ve claramente en la muerte de Jesús el inicio de los últimos tiempos. En particular, la resurrección de los muertos, en el mundo hebreo, debía suceder solamente al final de los tiempos. Pero también el terremoto es un signo del “juicio de Dios” o del “día del Señor”. Por lo tanto hemos llegado a los últimos tiempos y la muerte de Jesús inaugura la era escatológica. Los textos del Antiguo Testamento que confirman esta opinión son Am 8,9 (cf. Mt 27,45); Is 26,19; Ez 37; Dn 12,2; cf. 1 Pe 3,19. El texto más claro es Is 26,19:

Tus muertos revivirán,
sus cadáveres resurgirán,
se despertarán y exultarán los que yacen en el polvo,
porque tu rocío es un rocío luminoso,
y la tierra dará la luz a las sombras.

La palabra *seismós* (“terremoto, sismo”) reaparece una última vez en el relato de Mt 28,1-8. Uno estaría tentado de llamarlo “relato de la resurrección de Jesús”. Pero, es necesario resistir a esta tentación, porque ni Mateo ni los otros evangelistas describen el momento de la resurrección.

Describen más bien el descubrimiento de la tumba vacía. Sin embargo, Mateo describe un momento particular: la apertura de la tumba por parte de un ángel. Notemos que Jesús no sale de la tumba así como aparece en tantas de nuestras representaciones. Cuando el ángel hace rodar la piedra, la tumba ya está vacía. En efecto, según muchos exegetas, éste es el significado obvio de la escena.

Pero volvamos al “terremoto, sismo” (*seismós*) de Mt 28,2. También en este caso, la interpretación más simple del fenómeno es del mismo orden de lo que hemos dicho a propósito de Mt 27,51: los últimos tiempos han llegado efectivamente con la resurrección de Jesucristo.

Queda una pregunta: ¿cuál es entonces el significado exacto de Mt 8,24? ¿Por qué hablar de un “maremoto” –si se puede hablar así– y no de una simple tempestad, como por ejemplo Marcos y Lucas? El asunto no es del todo simple. Ofrezco solamente una vía de solución. Mateo quiso subrayar la dimensión cósmica del milagro de la tempestad calmada. En el Antiguo Testamento, solo Dios puede mandar al mar. Muchos textos aluden al hecho: Sal 29,3; 65,8; 89,10; 93,4; 104,6-7; 107,25-32; 124,4-5; Job 26,12; Is 17,12-13. El mar y la tempestad simbolizan a menudo las fuerzas del caos: Sal 65,5; 69,1-2; Is 43,2; 57,20; Dn 7,2-3; cf. Ap 13,1.

En mi opinión, el texto más cercano a Mt 8,23-27 es el Sal 107,25-30:

Dijo, y suscitó un viento de borrasca,
que entumeció las olas;
subiendo hasta los cielos, bajando hasta el abismo,
bajo el peso del mal su alma se hundía;
dando vuelcos, vacilando como un ebrio,
tragada estaba toda su pericia.
Y hacia Yahveh gritaron en su angustia,
y él los sacó de sus angustias;
a silencio redujo la borrasca,
y las olas del mar callaron.
Se alegraron de verlas amansarse,
y él los llevó hasta el puerto deseado.

El paralelismo es bastante evidente. Pero el texto del Salmo no utiliza la palabra *seismós*, ni en hebreo ni en griego. Fue Mateo quien quiso introducirla. Más importante, empero, es que en el Salmo los marineros invocan al Señor (YHWH; cf. Sal 107,28), mientras que en el evangelio se dirigen a Jesús que, después de haber reprochado a los discípulos su falta de fe, calma la tempestad. La reflexión de los discípulos, al final del relato, expresa su sorpresa, muy comprensible si releemos el relato a la luz del

Salmo 107: “Y aquellos hombres se maravillaron y decían: ¿Qué hombre es éste a quien también los vientos y el mar obedecen?” En realidad, sólo Dios –YHWH– puede dominar al mar. Hay por lo tanto una identificación, en el relato de Mateo, entre el poder del Señor de Israel, YHWH, y el poder de Jesús. Ambos pueden mandar a las fuerzas de la naturaleza y amansar el caos del mar. La dimensión cósmica del acontecimiento se subraya, en Mateo, por el uso de la palabra *seismós*. Jesús participa, en verdad, del poder de Dios creador y del Señor de Israel.

Vuelvo brevemente al título del párrafo dedicado a Mt 8,24. ¿Por qué citar la frase de Gabriel García Márquez en el relato sobre el milagro de Jesús que calma la tempestad? La razón es simple: podemos todos preguntarnos qué sucedió. ¿Hubo una tempestad en el mar de Tiberíades? ¿Jesús de verdad se levantó y obligó al mar y al viento a aplacarse? ¿La tempestad y el viento cesaron precisamente en este momento? Nunca lo sabremos. Sabemos que las tempestades en el mar de Tiberíades son temibles. Relatos recientes confirman el hecho. Es debido en gran parte al hecho de que el mar de Tiberíades está colocado casi a 400 metros bajo el nivel del mar. La corriente de aire es fuertísima.

No importa tanto, sin embargo, saber qué sucedió en realidad. Lo que interesa es el recuerdo que de él han conservado los discípulos y, sobre todo, el relato que ofrece Mateo. Tempestades en el mar de Galilea o de Tiberíades, hay muchas cada año, desde que el mundo es mundo y desde que existe el mar de Galilea. Aquel día sucedió, sin embargo, algo diferente. No fue la tempestad, ni el viento, ni el mar. ¿Qué fue? Para comprenderlo mejor tenemos un solo medio: releer el relato de Mateo, revivir la experiencia del *seismós* (terremoto o maremoto, sismo) con los discípulos, oír la voz de Jesús, contemplar la calma que sigue y escuchar a los discípulos que expresan su inmensa sorpresa.

Conclusión

El evangelio de Mateo termina con estas palabras de Jesús a los discípulos que acaban de ser enviados a enseñar y a bautizar a los pueblos de todo el mundo: “Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28,20). Las últimas palabras de Jesús hacen eco a Is 7,14 y al nombre del Emmanuel mencionado, al inicio del evangelio (Mt 1,22-23), por el ángel en su anuncio a José:

Todo esto sucedió a fin de que se cumpliera cuanto fue anunciado del Señor por medio del profeta que dice: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo que será llamado Emmanuel.

Emmanuel significa, como se sabe, “Dios [está] con nosotros”. Jesús, por lo tanto, cumple la profecía del ángel y confirma cuanto se ha dicho en la primera página del evangelio. Pero tenemos una especie de inclusión que abre la puerta a otra historia, la de la predicación del evangelio por parte de los discípulos y la presencia de Cristo junto a ellos hasta el final de los tiempos. Hay por lo tanto millares de libros para escribir después de la conclusión del evangelio y ahí estamos nosotros para escribirlos cada día.

La novela *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez termina de una manera muy distinta. Todo un mundo desaparece en una especie de gran “huracán bíblico” y las cosas no se podrán repetir. No se dará una segunda posibilidad a los héroes condenados a cien años de soledad. Pero, la página final de la novela tiene algunas cosas muy interesantes: el último descendiente de la familia Buendía está leyendo los pergaminos escritos por el gitano Melquíades y allí descubre su destino. Lee rápidamente, para saber cómo terminará y el final de la novela coincide con el final de la lectura que hace Aureliano Babilonia, de su propia historia. Hay por lo tanto una especie de coincidencia entre dos relatos: la novela misma y “el relato en el relato” que revela todos los misterios de la primera. Además, al final de la novela desaparece la aldea de Macondo, el último héroe de la novela y su mundo, y el manuscrito que está leyendo. Permanece solo el lector y el mundo que ha recreado en su mente. Macondo y la familia Buendía sobreviven en los lectores de *Cien años de soledad*.

El evangelio de Mateo obra de manera análoga, sin negar las diferencias. El universo creado por Gabriel García Márquez desaparece al final de la novela, pero no en la mente y en la imaginación de su lector. El evangelio de Mateo crea, en sus últimas líneas, una relación con el lector en su presente. Si Cristo está presente con los discípulos hasta el fin del mundo, está presente hoy con aquellos que abren y leen el evangelio y con todos aquellos que lo oyen proclamar. El evangelio forma parte de nuestro mundo y a nosotros nos corresponde ahora descubrirlo, entenderlo, narrarlo y –al fin de cuentas– vivirlo.

JEAN-LOUIS SKA
ROMA
ska@biblico.it

JOB 13: EL DERECHO A LA DEFENSA

1. La discusión central del libro de Job

Pertenece al dinamismo de los procesos judiciales, especialmente en el mundo occidental contemporáneo, el deseo de hacer justicia pero respetando al mismo tiempo los derechos humanos. No obstante lo cual, se aceptan métodos de presión más o menos legítimos, o simplemente ilegítimos, desde la amenaza implícita, al acusado y/o a los jueces, pasando por el influjo de los medios de comunicación sobre la sociedad hasta el empleo de la violencia física, se llame presión física limitada o, más honestamente, tortura.

En muchos casos se trata de condenar al acusado dejando a la sociedad con la buena conciencia de haber cumplido estrictamente con las normas de justicia. La condena de un acusado que se declara inocente hasta el último momento, es siempre una espina irritante.

Los casos más aberrantes son aquellos en los cuales no se distingue más entre la presunta víctima, el acusador y el juez. En los procesos judiciales que siguen a acontecimientos militares (guerras, invasiones, deportaciones) se mezcla la fuerza del vencedor con la presión y los intereses políticos –cuando no económicos– para etiquetar como crímenes contra la humanidad acciones que también el vencedor ha cometido.

Solamente después de muchos decenios, cuando la mayoría de los primeros actores de los acontecimientos ha desaparecido, la sociedad se recupera lentamente de heridas profundas, que han tocado a culpables pero también a inocentes, a vencedores y vencidos, y se reconquista el derecho de apartarse de la historia oficial para evaluar los procesos ocurridos.

El libro de Job propone una pregunta que ha ocupado siempre a la raza humana desde que adquirió conciencia política y social: ¿cuál es la ley,

el tribunal, el juez ante quien podemos ser legítima y honestamente juzgados, también por nosotros mismos?

En el estudio del libro de Job se ha concedido amplia atención a problemas teológicos y espirituales, como el sufrimiento del justo, y por consecuencia la relación entre el mal físico y la culpa ética; a la culpabilidad de Job, que no es evidente en ningún momento; a su dureza de corazón si era culpable; a la modesta teología en defensa de Dios de los amigos¹ de Job, a la justicia del procedimiento divino de poner a prueba a Job, con diferentes males y dolores, y también a la presencia o ausencia de una conversión final de Job (pero, ¿por qué “conversión”, si no era culpable?).

Tal vez haya suscitado menos atención el problema que se encuentra en la base de todos los mencionados, es decir la presencia o ausencia de un procedimiento legítimo en el cual Job habría podido ser reconocido culpable o inocente, y condenado o liberado².

En todo caso, el relato inicial del libro (1,1-2,10) con el consejo divino y la decisión de tentar a Job para ver su reacción, la reacción misma de Job en esos capítulos y el epílogo en particular (42,7-17), son muy diversos de la larga discusión teológica como para ofrecer una clave de lectura de ella y una solución para los problemas abiertos. Tanto el relato inicial como el epílogo son una justificación biempensante de la tesis ampliamente aceptada y defendida por los amigos de Job, por los discursos de Elihu y por la respuesta final de Dios (Job 38-41)³.

Este estudio se concentra sobre un texto central del libro, que presenta elementos que nos permiten desarrollar nuestra hipótesis y ofrecer algunas reflexiones que pueden contribuir a la interpretación total.

¹ Siguiendo la traducción habitual, hablo de sus “amigos” aunque se manifestarán más como gente cerrada en sí misma que como amigos, incapaces de un esfuerzo por comprender la angustia de Job. Tanto que, al final de la historia, merecen un castigo (Job 42,7-9).

Igualmente traduzco “Dios” cuando en el hebreo aparece *Elohim* (11 veces), *Eloah* (41 veces) o *El* (56 veces). El nombre del Dios de Israel, Yavé, aparece en Job solamente en los capítulos 1-2 y 38, 40, 42, y excepcionalmente en 12,9 (en total 22 veces).

² Más de una vez los estudiosos han expresado su pesimismo de poder llegar a una interpretación “definitiva” del libro de Job. Pero siempre se puede añadir algún punto de vista que enriquece la comprensión de este libro. Véase por ejemplo C. A. NEWSOM, *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*, Oxford University Press, New York - 2009.

³ No me parece posible reconciliar un Job místico que acepta su situación como un don divino con el Job que ocupa la mayor parte del libro, consciente de sus derechos de acusado, el tema al cual dedicamos este artículo.

Se trata del capítulo 13, unido estrechamente a los capítulos que lo enmarcan, 12 y 14. Estos tres capítulos cierran en modo unitario el primer ciclo de los discursos de los amigos de Job.⁴

Aunque dos de los amigos, Elifaz y Bildad, habían recibido una primera respuesta de Job en los capítulos precedentes, el hecho de dirigirse a ellos en plural en 12,2-3 justifica considerar el texto como una respuesta de conjunto para los tres, si bien alguna referencia en segunda persona sugiere que Job tiene en mente el último discurso del tercer amigo, Zofar.

2. Job 12 – La sabiduría y el poder divinos

Job 12,2-11 es la respuesta de Job, por momentos con tono mordaz, a los discursos de sus amigos, que han presentado con solemnidad los argumentos habituales sobre la grandeza de Dios y la incomprensibilidad de sus decisiones: “¡Realmente, ustedes son la voz del pueblo y junto con ustedes morirá la sabiduría!”⁵

Pero su verdadero pensamiento se añade en seguida (v. 3):

Pero yo también, como ustedes, soy capaz de entender,
no estoy en nada por debajo de ustedes;
¿o acaso hay alguien que ignore estas cosas?

En el v. 4 Job recurre a su familiaridad con Dios para confirmar su conocimiento de aquellos principios fundamentales a los cuales han aludido sus amigos:

ś^eḥōq l^erē ‘ēhû ‘ehyeh qōrē’ le’ēlō^aḥ wayya’ānēhû
Me convertiría en motivo de burla para su (¿mi?) vecino,
si clamara a Dios para que me respondiera.

El versículo es ambiguo. No queda en claro si Job ha tomado la decisión de no preguntar nada para no convertirse en motivo de burla para los demás. Esto supondría que todos saben que Dios no responde, y por tanto es inútil clamar a él. Pero el versículo se puede interpretar positivamente,

⁴ Una breve presentación de conjunto de los tres capítulos, con referencia particular a los comentarios de Clines, Habel y Hartley, ofrece D. J. ESTES, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, Baker Academic - Grand Rapids, MI - 2005, 63-70 (con bibliografía, casi exclusivamente en inglés). Sobre el libro de Job como totalidad véase C. A. NEWSOM, “The Book of Job”, *The New Interpreter’s Bible* (ed. L. E. Keck), Abingdom - Nashville - 1996, IV, 317-637.

⁵ La traducción de los textos hebreos es de mi responsabilidad. He seguido alguna traducción (Biblia de Jerusalén en castellano, o Biblia de América) para los textos “no problemáticos”. He traducido yo mismo los textos difíciles, a veces con una ligera paráfrasis para facilitar la comprensión del problema.

como una pregunta perpleja y maravillada de Job: “¿Sería posible que me convirtiera en objeto de burla... solamente porque clamo a Dios para que me responda?” Las palabras finales del versículo, igualmente perplejas, parecen apoyar esta interpretación:

śeḥōq šāddîq tāmîm.

¿objeto de burla, quien es justo y perfecto?,

retomando la caracterización de Noé (Gn 6,9).

Los vv. 7-8.13-15 pertenecen al argumento tradicional de la grandeza de Dios que la naturaleza (elementos y animales) testimonian. Pero el discurso adquiere interés particular y la afirmación se vuelve incisiva cuando se refiere al punto central de la discusión, el conocimiento concedido a los seres humanos:

Ante el infortunio, desprecio –dice el satisfecho–,
un golpe más al que vacila!” (v. 5).

El sentido de la frase es: ustedes conocen todas las cosas obvias y que en el fondo no los tocan de cerca, por ejemplo, que Dios ha hecho el universo. Pero la capacidad de comprender el sufrimiento de los demás, ustedes que viven en la seguridad sin ninguna preocupación, ésta no la tienen.

Los vv. 12-13 son una pausa que introduce la segunda sección del capítulo: se contraponen la sabiduría y la inteligencia divinas a la de los “ancianos”, mencionada también en Job 15,10; 29,8, de la cual pretenden participar sus amigos:

En los ancianos se encuentra la sabiduría,
y en la larga vida la prudencia [12,12].

Cuando se trata de Dios, sin embargo, a la sabiduría y prudencia se suma el “poder” y “el consejo”, que se debería traducir “la capacidad de decisión”.

¡En él se encuentran la sabiduría y el poder
a él pertenecen el “consejo” y la prudencia! [12,13].

Desde el v. 14 y hasta el v. 25 se extiende la mención de los actos de inteligencia y poder atribuidos a Dios, que incluyen también el castigo de las capacidades intelectuales: confundir, golpear de locura a los jueces, quitar la autoridad a los sacerdotes y al rey.

Si Dios se manifestaba capaz de “arrancar a las tinieblas las cosas ocultas y de llevar a la luz lo que está envuelto en tinieblas de muerte” (v. 22), es también él quien quita el buen sentido (v. 24), de modo que los importantes personajes mencionados se tambalean en las tinieblas, sin ninguna luz, como borrachos (v. 25).

El capítulo 12 como conjunto pone de relieve la sabiduría y poder de Dios. Sin embargo, esto no es una alabanza sino una imputación, como se manifestará en los capítulos 13 y 14. El capítulo 13 se centrará sobre el pedido implícito de Job de tener un proceso justo. El capítulo 14, por su parte, manifestará la impotencia y sufrimiento del hombre ante un Dios sabio y poderoso, que tendría tanto que hacer en el mundo, y en cambio se ocupa de los modestos crímenes de los seres humanos.

3. Job 13 - La exigencia de un proceso justo

Sobre el fondo del capítulo 12, el capítulo 13 se revela así mucho más dramático. Los primeros dos versículos son casi la conclusión del discurso precedente (“Todo lo que ustedes saben también yo lo sé”, 13,2, cf. 12,3).

Job 13 se puede considerar organizado en tres secciones: en la primera (vv. 3-13) se expresa la impaciencia de Job ante los discursos de sus amigos. Los vv. 3 y 13 se contraponen de modo evidente: por una parte Job querría “hablar al Omnipotente”, expresión repetida aún en el v. 13, “discutir con Dios”. Su deseo se ve impedido por los discursos interminables de sus amigos y por eso Job debe vérselas primero con ellos, y rechazar sus discursos: “Oh, si ustedes hicieran silencio” (v. 5), “escuchen” (v. 6), “callen” (v. 13).

3.1. Job rechaza a los “abogados de oficio” (Jb 13,3-13)

Los discursos de los amigos de Job son caracterizados como “mentiras de enjalbegadores” (aludiendo a quien pone una capa de cal sobre una grieta para ocultarla, no para resolver la falla) y discursos de falsos médicos (v. 4). Las palabras de quienes quieren dar una buena impresión son solamente el revoque que no tiene ninguna consistencia, el diagnóstico o la receta del médico incompetente. Más en detalle aún, Job desarrolla una precisa denuncia y reproche contra ellos. El término utilizado (*tôkahat*, “reproche”, v. 6) pertenece a la raíz *ykḥ*, que Job utilizaba en el v. 3 expresando su deseo de “discutir” con Dios, o tal vez, reprocharlo o acusarlo.

Job descubre la naturaleza de las mentiras de sus falsos amigos cuando los acusa de “favorecer a Dios” (Job 13,8.10). El sintagma hebreo *nś’*) *pānîm* (“levantar el rostro de alguien”)⁶ o *nkr pānîm* (reconocer a alguien)⁷ indica la preferencia por alguien en oposición a otros, aun cuando sean “los otros” los que tienen la razón o el derecho⁸.

⁶ Cfr. H. SIMIAN-YOFRE, “פָּנִים”, *TWAT*, VI, 629-659.

⁷ Véase p. ej. Dt 1,17; 10,17; 16,19; Job 13,10; 32,21; Pr 18,5; 24,23; 28,21; Ml 2,9.

⁸ La expresión designa también al “favorito” del rey, posición que le permite cualquier tipo de injusticia.

La exhortación a los jueces de Dt 1,17 precisa que se debe escuchar al humilde y al grande sin temer a ninguno. Como Dios mismo, que no acepta sobornos (Dt 19,17), tampoco los jueces pueden aceptar regalos, que ciegan los ojos del sabio y corrompen las palabras del justo.

Pervertir el derecho, hacer diferencias personales y aceptar regalos son equivalentes en Dt 16,19. También Pr 18,5 se refiere a los jueces y los exhorta a no tener preferencias personales. De modo semejante se expresan Pr 24,23; 28,21 como una máxima de los sabios, y MI 2,9 como exhortación a los sacerdotes, siempre en el contexto de la aplicación de la Ley.

Con esta expresión (“favorecer”) repetida en 13,8.10, Job entra en el fondo del problema. Si sus amigos, en su modo de argumentar, no respetan la imparcialidad debida a los contendientes en un proceso judicial, por un lado muestran su escepticismo de que Dios pudiera vencer en un proceso imparcial, por otro suponen que Dios aceptaría esta corrupción de la justicia en su propio beneficio y ocultan sus propios intereses al ponerse al servicio de una de las partes, pensando que tal vez justamente por eso, Dios les será favorable en el momento oportuno. Por eso Job concluye su réplica con una pregunta cortante:

¿Les gustaría si Dios los examinara [y se entiende: “como ustedes hacen conmigo”]? ¿Creen poder engañarlo como se engaña a un hombre? (Job 13,9).

La preocupación por “escrutar”, “examinar”, “buscar” (verbo *hqr*) es propia de las corrientes sapienciales⁹ y en particular del libro de Job¹⁰. La imposibilidad de escrutar los designios divinos es afirmada por los amigos de Job (5,9; 11,7) y aceptada por el mismo Job (9,10). Los amigos exhortan a Job a hacer el mismo camino de ellos (5,27; 8,8).

La intervención de Elihu (Job 32–37) también menciona el verbo *hqr* (“escrutar”, 32,1) y presenta a Dios como quien hace el mal y destruye a los poderosos sin ningún interrogatorio (34,24). Esta declaración apoya –sin darse cuenta– la protesta de Job que, justamente, se lamenta por ser condenado sin interrogatorio. En 36,26, Elihu recurre al argumento de los amigos de Job: “Dios es grande y no podemos conocerlo, el número de sus años es incalculable” (usando el verbo *hqr*: es imposible “investigarlo”).

⁹ Sobre un total de 39 presencias en la Biblia Hebrea, pertenecen 13 a Job, 6 a los Proverbios y 4 a los Salmos. Las otras 16 se distribuyen entre 12 libros bíblicos. Una discusión detallada de la importancia del término a partir del Salmo 8 he presentado en “¿Qué es el hombre? El Salmo 8, una meditación de Génesis 1–2”, *Revista Bíblica* 71/3–4 (2009) 181–191, del cual retomo aquí unas líneas.

¹⁰ Job 5,9.27; 8,8; 9,10; 11,7; 13,9; 28,3.27; 29,16; 32,11; 34,24; 36,26; 38,16.

Si el Dios que presenta Elihu se escuda en su incomprendibilidad, Job mismo no tiene temor de ser escrutado porque se siente seguro de su inocencia.

A la luz de la importancia del concepto “indagar, escrutar, examinar” en el libro de Job, el discurso sobre la sabiduría (Job 28) considerado muchas veces como no perteneciente al texto de base¹¹, tiene la precisa función de demostrar que es difícil acercarse a la Sabiduría. Los seres humanos pueden explorar las profundidades de la tierra para encontrar metales preciosos (vv. 1-4), pero la sabiduría y la comprensión de las cosas, ¿de dónde vienen? (vv. 12.20). La falta de respuesta a esta pregunta es un argumento a favor de la posición de Job. El ser humano no dispone del instrumento necesario para poder distinguir entre el bien y el mal, es decir de la sabiduría, “escondida a los ojos de todo viviente” (Job 28,21), encerrada en el inaccesible jardín del Génesis del cual el hombre nunca ha tenido la llave.

Frente a esta trágica consecuencia, las explicaciones que pueden ofrecer los amigos-enemigos de Job no son sino respuestas hechas de cenizas, fortalezas construidas de barro. En este momento, cuando ya ha dejado mudos a sus amigos (cf. Job 32), Job decide asumir su propia defensa, “sucedá lo que suceda” (13,13).

3.2. Job prepara su defensa (Job 13,14-19)

En los capítulos 6–7 y 9–10 del libro, las intervenciones de Job son sobre todo respuestas a sus amigos. Ha escuchado con paciencia, se ha lamentado de su situación y ha afirmado su inocencia. Solamente en algunos versículos se comenzaba a ver que no estaba dispuesto a aceptar humildemente una sentencia que consideraba injusta.

Ahora, en cambio, solamente quiere confrontarse con su acusador y juez. La decisión de asumir su propia defensa se expresa en dos frases de Job 13,14. La pregunta dramática “por qué debería tomar mi propia carne con los dientes” significa literalmente “por qué debería aniquilarme” o en todo caso: “¿por qué debería soportar, sin reaccionar, un proceso que considero inicuo?”

Job decide así no aceptar más los discursos de sus amigos, tal vez bienintencionados, y tampoco su situación actual, interpretada por ellos como un castigo, sino confrontarse objetivamente con los hechos, y “poner la vida en mis manos”.

¹¹ También por sus contactos con Pr 8,22-31.

Job no se ilusiona sobre sus posibilidades de obtener justicia. Considera su causa ya perdida (“él me eliminará, no espero ya nada”, v. 15)¹², pero ha decidido de todos modos hablar y defenderse. Su decisión de pedir la reapertura de su proceso podría, tal vez, producir algún efecto. Un impío, de hecho, no arriesgaría un nuevo juicio. Por eso, en Job 13,18 expresa su seguridad de ser reconocido inocente.

Como el servidor sufriente de Is 50,8 que desafiaba a sus acusadores (“cercano a mí está quien me defiende. Quién me podrá acusar”) Job declara: “¿Hay alguno que pretenda acusarme?” (Job 13,19).

3.3. Job exige un procedimiento legítimo (Job 13,20-29)

Después de estas declaraciones preliminares, el lector esperaría una defensa de Job, que debería ser una *apologia pro domo sua*. Esta llegará solamente mucho más tarde, y concentrada en el capítulo 29, como descripción de su vida precedente, feliz, bajo la protección de un Dios benévolo.

En el capítulo 13, en cambio, no se trata propiamente de una defensa. Job pasa al ataque y presenta las verdaderas dificultades para someterse al proceso. Job requiere dos cosas: “ahórrame dos cosas” (Job 13,20).

El sentido de la primera es evidente: no ser amedrentado por la violencia divina. A esto se refiere su petición de “alejarse de mí” tu mano y tus terrores (v. 21)¹³.

También en 9,34-35 Job suplica que Dios aleje de él su látigo y no lo asuste más, de modo que pueda hablar sin temor y demostrar su inocencia. ¿Cuál es, de hecho, la posibilidad de un acusado de defenderse, cuando está en una situación de sometimiento y sufrimiento y sabe que si su defensa no convence, empeorará su situación?

Es lógico pues, que en el mismo capítulo (9,15) haya expresado su poca confianza en la justicia divina: “Aun si (yo) tuviera razón, no respondería, sino que imploraría misericordia a mi juez”. Consciente de encontrarse frente a un juez arbitrario, Job está dispuesto a humillarse y pedir misericordia por crímenes no cometidos.

¹² Las dificultades del v. 15a (*hēn yiqṭ'elēnî lō' [lô] 'āyahēl*) son conocidas y dependen de leer *lō'*, como el *Ketib* (negación “no”, “I have no hope”, NRSV o “Je n'ai pas d'espoir”, TOB) o bien leer *lô*, preposición con sufijo de tercera persona, con el *Qere* y traducir “en él esperaré”. La opción por el sentido negativo parece más coherente con el carácter fuertemente dramático, decisivo, del versículo. Job, héroe trágico, se juega su vida antes Dios.

¹³ De los terrores habla Job 20,25; 33,7; 39,20; 41,6.

A su pedido de no aterrorizar al acusado pertenece también probablemente Job 13,25-27. La pregunta general “¿Quieres asustar a una hoja dispersa por el viento y dar la caza a una paja seca?” (v. 25) se articula inmediatamente en varias formulaciones, algunas que se deben interpretar literalmente, otras en sentido figurado. Dios impondría temor cuando como legislador prescribe una amarga sentencia por las culpas posibles (v. 26a); como verdugo pone el cepo en los pies del acusado (v. 27a), como juez instructor vigila todos los movimientos del presunto reo (*ibid.*) y como acusador recurre inclusive a las antiguas culpas juveniles (v. 26b).

La segunda exigencia se refiere en cambio al aspecto central del proceso: Job pide solamente saber cuál es el motivo de la imputación (vv. 22-23).

Entonces interrógame y responderé.
O bien yo hablaré y tú responderás.
¿Cuántas son mis culpas y mis pecados?
Mis transgresiones, mis pecados, hazme conocer.

La pregunta de Job en el v. 23 se podría interpretar como una pregunta retórica, es decir como su declaración de que está seguro de su inocencia, y desafía a Dios a declarar sus presuntos pecados y a demostrar su culpabilidad.

Pero se puede leer también como la expresión perpleja y honesta del hombre que no comprende en qué consiste su culpabilidad.

Este Dios, capaz de sacar a la luz todo lo que está oculto, como establecía el capítulo 12, se rehúsa a exponer a Job sus culpas. Estamos aquí en el centro de la problemática de siempre: el ser humano tiene que cargar con sufrimientos cuya razón no comprende y con normas de cuya legitimidad no está convencido.

El pedido de Job del v. 23, “Hazme conocer... mi pecado”, se expresa de otro modo en el v. 24: “¿Por qué escondes tu rostro?” (*lāmmāh – pānèkā tastîr*). En el Sal 51 el orante pensaba saber cuáles eran sus pecados –“conozco mis culpas, mi pecado está siempre ante mí” (v. 5)– y suplicaba a Dios que escondiera (se cubriera) el rostro para no ver y no tener en cuenta sus culpas (*hastēr pānèkā mēhată’āy*, v. 11). Job, al contrario, reprocha a Dios que esconde su rostro. Solamente su presencia le permitiría conocer sus transgresiones¹⁴.

¹⁴ El arrepentimiento final de Job 42,5-6 “Sólo de oídas te conocía, pero ahora te han visto mis ojos” podría significar una revelación “mística”. Pero sería una respuesta modesta en proporción a la larga, minuciosa, dramática problemática del libro.

Job considera la actitud divina como la de un padre o dictador que castigara sin escuchar y sin ofrecer explicaciones. El pedido de Job a su Dios no es escuchado, y sus culpas ni son declaradas, ni son admitidas por Job. El libro concluye sin explicarnos si Job era culpable de algo o no. Explícito en cambio es el deseo imperioso de hablar con Dios y su silencio como única respuesta.

4. La duda radical de Job: culpabilidad humana y justicia divina

Como no está en grado de demostrar su inocencia, porque no sabe de qué es acusado, en el capítulo 14 Job apela a otro argumento para convencer a Dios. Es una solución menor, no ya el recurso a la justicia divina ni tampoco al amor de Dios (del cual no se habla en el libro de Job¹⁵), sino solamente al buen sentido. Si los seres humanos están condenados a muerte y tienen los días contados (v. 5), ¿por qué no dejarlos en paz para que puedan gozar modestamente del tiempo de vida que les ha sido concedido?; un pensamiento sobre el cual vuelve Qohélelet en diferentes momentos (véase, un ejemplo por todos, Qo 9,9).

Job suplica, entonces (14,6):

Mira a otra parte y déjalo estar
para que pueda gozar de su día, como un jornalero.

Este pensamiento se apoya en una duda profunda sobre la justicia divina que Job 7,17-21 articula en cuatro preguntas: ¿qué es el hombre para que Dios tenga interés en castigarlo? ¿Hasta cuándo Dios continuará escrutándolo y poniéndolo a prueba? ¿Qué relación puede haber entre la trasgresión personal y la ofensa de Dios: “si he pecado, ¿qué (mal) te he hecho a ti (*māh 'ep'al lāk*), guardián del hombre?”. Y en fin, ¿por qué Dios no está en grado de perdonar simplemente las transgresiones humanas, sin recurrir permanente al castigo?

El concepto “justicia”, “ser justo” en sentido fuerte, aparece en el libro de Job al menos en cinco textos¹⁶. Elifaz en 4,17 y 15,14; el personaje Job en 9,2, Bildad en 25,4, y Dios mismo en 40,8 recurren a la contraposición entre la justicia divina y la justicia humana. La peculiaridad del uso en estos cinco textos se manifiesta en la formulación casi idéntica, consti-

¹⁵ La raíz *'hb*, “amar” aparece una sola vez, cuando Job recuerda a sus amigos que amaba.

¹⁶ 24 veces se usan 11 formas nominales o verbales de la raíz *šdq*, también en el sentido débil de “tener razón”.

tuida por una pregunta retórica encabezada por la partícula interrogativa *hă* o bien *māh / ūmah / ha'ap* que introduce el sujeto (el mortal, *'ēnôš*) del verbo “ser justo”, siempre como preformativo de tercera persona (*yišdāq*), o de segunda (*tišdāq*) en la pregunta que Dios dirige a Job. Tres veces el verbo “ser justo” aparece en paralelo a “ser puro” (*yiṯhar / yizkeh*) y en cuatro de estos cinco textos aparece un término de referencia (“más que Dios”) o una contraposición (ser / declarar culpable).

Resumiendo, se trata de la pregunta “Cómo podría un ser humano ser justo ante Dios” o, cuando Dios interroga a Job (40,8): “¿Pretenderías eliminar mi juicio para justificarte?”

Ni Elifaz, ni Bildad, y tampoco Job, ponen en duda que sea imposible establecer una comparación entre la justicia divina y la justicia humana (en el sentido dicho de “ser justo”), no obstante Elihu lo acusaría de pensar que su justicia (la de Job) es superior a la de Dios (32,2).

Los amigos de Job introducen la comparación no solamente en cuanto al “ser justo”, sino también al “ser puro”¹⁷. Job se contenta con hablar del “ser justo”. Hay aquí tal vez una voluntad de contraponer ambas posiciones. Los amigos de Job sienten que deben abajarse cuanto sea posible para dejar a Dios la exclusividad del ser justo. Job reconoce la superioridad del ser justo divino, pero sin renunciar a su posible participación en esta justicia.

La particular sensibilidad del libro de Job hacia este problema queda demostrada en el quinto texto, puesto en boca de Dios mismo (Job 40,8):

ha'ap tāpēr mišpāṯi taršî'ēnî l'ma'an tišdāq
 ¿Pretenderías eliminar mi juicio,
 declararme culpable para justificarte?

La expresión *l'ma'an tišdāq* de Job 40,8 se encuentra en el AT solamente en Is 43,26 y en el Sal 51,6b.

El sentido en Is 43,26 es evidente. YHWH contrapone su acción a favor de su pueblo a la actitud del pueblo mismo, que lo fastidia con sus exigencias e infidelidad, mientras él no lo ha cansado con sus pedidos. La exhortación “Despierta mi memoria, discutamos juntos, habla tú mismo para justificarte” es un ofrecimiento benévolo para dejar al acusado la posibilidad de declararse inocente. YHWH espera que el acusado pueda presentar algún atenuante de su culpabilidad.

¹⁷ Los verbos *ṯhr* y *zkh* aparecen solamente dos veces cada uno en el libro de Job, y el primero de ellos solamente una vez en sentido ético.

Completamente diferente es el contexto del Sal 51, en el cual el v. 6 causa perplejidad. El orante exclama primero, “He pecado contra ti, solamente contra ti; he hecho el mal ante tus ojos”. Pero la dificultad llega en el v. 6b:

l^ema an tiṣdāq b^edobrekā tizkeh b^ešoptekā.

La dificultad es resuelta con traducciones como: “De modo que tú puedas manifestar tu justicia cuando hablas y seas intachable cuando juzgas”. El paralelismo con Is 43,26 sugeriría en cambio: “De modo que tú puedas justificarte cuando juzgas...”

El contexto del Salmo es breve y difícil hasta hacer la frase incomprensible, y las traducciones se rigen por el sentido teológico tradicional. ¿Se quiere decir solamente que cuando el ser humano hace el mal, Dios puede (o debe) ejercitar su justicia? ¿O se quiere decir más bien que el ser humano debe reconocer el mal que ha hecho (o tal vez no ha hecho) para no empañar la justicia divina? Estamos aquí plenamente en el problema que introducía este artículo.

Job 40,8 es el texto más sutil y complicado de los tres que usan la expresión. Pertenece a la segunda respuesta de Dios a Job (Job 40,6–41,26), después de la primera respuesta (capítulos 38–39) y la transición (Job 40,1-5) hacia la segunda respuesta.

Ambas respuestas de Dios a Job coinciden en la sustancia como un elogio de Dios que enumera sus propias obras y capacidades y desafía a Job a hacer, saber o prever tanto como él puede hacerlo. La conclusión es que, finalmente, el hombre no puede comprender los caminos de Dios y por tanto tampoco la justicia de su obrar, y menos aún sus motivos para castigar a un ser humano.

Job 40,6 (segunda respuesta) comienza como 38,1 (primera respuesta) y coincide literalmente con Job 38,3. “Cíñete los muslos como un guerrero, te haré preguntas, y tú respóndeme”. Esta segunda respuesta divina quiere evidentemente conectarse con la primera (Job 38,1 y siguientes) como una precisión teológica. El autor del libro de Job ha reconocido que no alcanzaba la primera respuesta, con su argumento del Dios creador, superior e incomprensible para convencer al personaje Job de una culpabilidad que él no comprendía. Era necesario afrontar la contraposición entre justicia divina y las pretensiones humanas. Por eso Job 40,8 incluye la difícil frase:

¿Pretenderías eliminar mi juicio,
declararme culpable para justificarte [*l^ema ‘an tiṣdāq*]?

Esta respuesta refleja la inseguridad del autor de que haya casos donde la única posibilidad de absolver al ser humano sea la de condenar a

Dios. Llegado a este punto no hay otra posible salida del dilema, sino la rebelión total o bien la fe ciega que acepta todo sin razonar más.

Se habla aquí de un verdadero conflicto. El ser justo de Dios y el ser justo del hombre parecen de tal modo contrastantes que no pueden coexistir. Si Job pudiera demostrar su inocencia, Dios sería culpable de haberlo perseguido. Pero si Job es culpable, ¿por qué Dios no lo declara explícitamente para que pueda arrepentirse? Y si, en todo caso, su culpa es congénita, como parte constitutiva de su naturaleza humana, ¿por qué acusarlo y condenarlo sobre la base de una naturaleza que él no ha elegido? ¿Cómo se podría hablar todavía de libertad y responsabilidad humana?

En Job 15,14 y 25,4, dos textos a los cuales hemos ya aludido, los amigos de Job se preguntan y le preguntan (como también se pregunta Sal 51,6b-7) cómo es posible que un ser humano “nacido de mujer” pueda ser puro e inocente ante Dios.¹⁸

Después de haberse asomado al abismo, el autor del libro da marcha atrás y hace recitar a Job una confesión final (42,1-6) que retoma en el v. 4, como una súplica humilde, la misma expresión que Dios había pronunciado como un desafío en 40,7: “Te haré preguntas, y tú respóndeme”.

Tal vez el autor del libro de Job ha encontrado un camino honorable para su atormentado poema teológico, pero ciertamente no ha encontrado una solución para el problema mismo; si tal solución existe. Queda como un punto adquirido pero conflictivo que solamente el reconocimiento del ser humano de su propio pecado restituye a Dios el derecho de afirmar su propia justicia. Dios sería el juez sensible que no puede dormir en paz cuando ha condenado un acusado que hasta el último momento ha reafirmado su inocencia.

* * *

La relación de la culpabilidad humana y la justicia no presenta un problema teórico cuando se trata de una ley humana claramente establecida. Quien ha transgredido la ley, es culpable. El problema puede estar solamente en la constatación del hecho, pero la relación entre el hecho y la ley está establecida por la misma definición de la ley.

El problema no se presenta tampoco en las relaciones con un dios concebido –como en la religión griega clásica¹⁹– como un ser caprichoso,

¹⁸ También Pr 20,9 concluye que nadie puede conservar un corazón puro y sin pecado. Al contrario, el Sal 119,9 afirma que quienes caminan en el camino del Señor pueden vivir una vida pura. Pero se trata de una tautología.

¹⁹ Pero no solamente en la tradición griega. Se recuerden los magníficos textos de *Ludlul Bel Nemeqi* (*Alabaré al Señor de la Sabiduría*), en particular la tablilla II,

que establece justicia e injusticia según su gusto, y puede modificar la decisión cada vez que quiera. Lo que era justo puede volverse injusto y al contrario.

El problema, en fin, no se presenta en las concepciones éticas y humanistas que prescinden de la autoridad de un ser divino y establecen los criterios de bien y mal sobre la base de principios de convivencia social y de un general sentido de armonía con los seres humanos y el universo.

La relación entre culpabilidad humana y justicia divina se revela, en cambio, problemática en la fe del Antiguo y del Nuevo Testamento, porque se quiere afirmar la existencia de un Dios personal y justo, un compañero de camino del ser humano, que lo escucha y quiere respetar sus derechos, no de un Dios cruel y caprichoso.

El problema aparece menos grave o inexistente en los textos bíblicos en los cuales la composición literaria permite que un hombre hable con Dios, cara a cara, y se escuchen mutuamente.

Pero en otros textos bíblicos y en la vida de cada día del hombre común, el problema es agudo, porque el juicio divino llega transmitido por testigos cuya garantía no es evidente, por textos que hay que interpretar, por instituciones y personas cuya propia autoridad, competencia, derecho de interpretar y justicia en el juzgar no es siempre indiscutible. Los amigos de Job encarnan estas personas e instituciones.

También el orante del Sal 51 parece más cercano a los amigos de Job que a Job mismo. Como ellos, el orante está dispuesto a aceptar su propia culpa; los amigos de Job aceptaban la culpa de éste como evidente, casi felices de reconocer su culpabilidad, de modo que se pudiera justificar la justicia divina.

Pero desde el fondo de tal posición emerge una imagen maligna de un dios que se alegraría de constatar culpas, para poder castigarlas (véase Sal 51,10.19).

Nuestra lectura de Job nos pone delante la sustancia del problema. El orante del Salmo 51 lo resuelve como el Job de 42,1-6, pero no como el autor de Job 40,8 que, no obstante la solución aparente propuesta, pone en plena luz el malestar que causa una concepción que apoya la justicia divina sobre la injusticia humana, y no alcanza a definirla sino como una capacidad punitiva.

líneas 32-37. Cf. mi presentación del texto en *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*, Città Nuova - Roma - 2005, 22-28.

Parece que tanto el libro de Job como, en parte, el Salmo 51 se confrontan con una aplicación generalizada, dogmática e injusta del principio de que el sufrimiento físico presupone el pecado precedente. Ambos textos testimonian el conflicto interior de los autores bíblicos, que recurren a un principio establecido por la tradición religiosa de Israel, pero no alcanzan a expresar toda la amplitud del problema, en contradicción con la posición que querrían defender.

HORACIO SIMIAN-YOFRE
ROMA
h-simian-yofre@biblico.it

LA RECEPCIÓN DE LAS TRADICIONES DE JACOB EN OSEAS 12

Algunas dificultades*

Introducción

La imagen del “amor sponsal” en cuanto reveladora del misterio del amor de Dios por su pueblo –indudablemente distintiva en la predicación del profeta Oseas– es a la vez, con sus innumerables matices, provocadora y sugestiva. Hace pensar. Una vez incorporada al horizonte de la propia reflexión, difícilmente deje de mantenernos atentos a su posible presencia. Es que, en su atractiva simpleza y luminosa densidad, impulsa a tratar de (empezar a) comprender “cómo es” que “ama Dios”.

Este tema me había ocupado largamente hace unos años al intentar elaborarlo para un trabajo ordenado a la obtención del grado de Licenciatura en Teología con especialización en Sagradas Escrituras¹. Desde entonces, la pregunta por “el estilo del amor de Dios” y “el mandato de amar cómo ama Él” –particularmente en cuanto expresado en “clave” de amor sponsal– no dejó de inquietarme, de motivarme, y, casi sin quererlo, comenzaba a iluminar de una manera nueva el enfoque de lectura de otros textos en otros contextos.

* El presente artículo fue presentado como comunicación en la I Semana Bíblica Argentina, que tuvo lugar en Buenos Aires del 26 al 28 de mayo de 2011.

¹ Corría el año 1998 y la disertación se tituló: “*Ama como ama Yahweh*”. Una aproximación a Os 3,1-5 desde el análisis de la composición”. Una síntesis de ese trabajo fue publicada con el título “«Ama como ama Yahweh...» (Os 3,1). ¿Agrio sarcasmo o amor purificador?” en: J. L. D’AMICO – E. DE LA SERNA (coord.), “*Donde está el Espíritu del Señor está la libertad*”. Homenaje a Luis Heriberto Rivas con motivo de sus 70 años, Buenos Aires, 2003, 117-144.

Así fue como en una ocasión, mientras reflexionaba sobre las tradiciones “patriarcales” del libro del Génesis, tantas veces leídas, reparé por primera vez en la diferencia respecto del “comportamiento esponsal” que mostraba el “astuto y tramposo” patriarca Jacob respecto de sus ilustres antepasados Abraham e Isaac, quienes, para enriquecerse o, al menos, por temor a ser maltratados o asesinados, hicieron pasar a sus respectivas esposas como hermanas, entregándolas a otros hombres².

Jacob, en cambio, movido por un intenso amor (cf. Gn 29,18-20), trabajó duramente largos años para poder lograr desposarse y construir –a pesar de las resistencias y permanentes trabas que iba poniendo sucesivamente su no menos tramposo suegro– una familia propia con la mujer que amaba (cf. Gn 29,15-30).

Este aspecto del comportamiento “conyugal” de “los patriarcas” me resultaba llamativamente heterogéneo, y despertó mi curiosidad, moviéndome a reconsiderar la compleja (y –a mi juicio y en principio– bastante antipática) figura de Jacob.

Entrelazadas estas dos inquietudes –esto es, el misterioso “estilo” del amor de Dios expresado en lenguaje esponsal (tan propio del desarrollo teológico de Oseas) y el peculiar “comportamiento conyugal” de Jacob (conocido sobre todo por los relatos del Génesis)– parecía inevitable confluir directa y naturalmente en el capítulo 12 de Oseas, que, en el marco de una obra atravesada axialmente por categorías conyugales, reveladoras de la eficacia transformante del amor divino de tipo “esponsal”, alude de manera explícita a la controvertida figura del patriarca Jacob y mencionando, “como al pasar”, lo que el antepasado epónimo “hizo” “por una mujer” (Os 12,13a).

Todo ello iba motivándome progresivamente a considerar si el profeta Oseas, implacablemente crítico de las tradiciones nacionales pero, a la vez, profundamente convencido de lo que puede lograr en su díscola amada (sólo) el “amor” –esponsal– de Dios, no habría quizá “visto” en el “caso Jacob” otro “ejemplo” esperanzador, revelador de como otra vida también díscola, emblemática –la del que toma nombre la no menos díscola nación– marcada hasta entonces, según narran aparentemente los relatos del Génesis, por adquisiciones fraudulentas, habría sido reorientada a partir de una honda experiencia de un amor que pretendía ser conyugal, de adquisiciones legítimas, soportando –no construyendo– fraudes, y que le habría

² Cf. Gn 12,10-20; 20 y 26,1-11. La motivación respectiva para actuar de esa manera aparece explícita en los tres textos bíblicos en los versículos 12,13, 20,11 y 26,7.9.

enseñado casi sin quererlo, por el dinamismo propio del amor auténtico, a “amar como ama Dios”.

Así iniciaba un recorrido personal en búsqueda de una respuesta que sólo el texto oseano podría ofrecer acabadamente. Tras muchas vacilaciones y consultas, trazaba un “itinerario de investigación”, un tramo del cual ofrezco a continuación, comentando algunos de sus “ítems” brevemente (1).

Sobre la base de este tramo del “itinerario de investigación”, me propongo en esta comunicación presentar –a modo de *status quaestionis* y en el contexto más amplio de la recepción oseana de las tradiciones de Jacob– la problemática acerca de la presunta influencia que la versión de la tradición de Jacob que conocemos por el libro del Génesis habría tenido –o no– al momento de la composición del texto oseano, y, en consecuencia, si es pertinente y hasta dónde –o no– tenerla en cuenta al momento de interpretar el pasaje en cuestión (2).

1. Un tramo –a manera de esquema, brevemente comentado– del “itinerario de investigación”

La recepción de las tradiciones de Jacob en Oseas 12³

1. La posibilidad de acceder a tradiciones pre-exílicas⁴.
2. Dificultades de lectura del capítulo 12 de Oseas.
 - 2.1. Las propuestas de delimitación, sub-división y reordenamiento de la unidad son considerablemente variadas.

³ Ya que intentamos investigar “la recepción oseana de las tradiciones de Jacob” –en particular, enfocada desde una hipotética relectura de las mismas en clave de “amor conyugal”– habrá que tener en cuenta por lo menos dos cuestiones previas y/o concomitantes. Ya que se trata de una “recepción” cabe preguntarse primero si es posible efectivamente acceder a dichas tradiciones y cómo lograrlo y, de ser así, –y en segundo lugar– para poder calibrar los contornos de la relectura oseana, procurar establecer cuáles son específicamente las tradiciones que presuntamente estaría reelaborando Oseas en su recepción de la figura de Jacob.

⁴ El uso que los profetas hacen de las tradiciones pre-exílicas (incluso premonárquicas) ha atraído la atención de los investigadores –particularmente los especializados en métodos histórico-críticos– en el seno del debate a propósito de la presunta antigüedad de las mismas. En este horizonte, el Libro de Oseas resulta especialmente atractivo, tanto por su supuesta antigüedad (y en consecuencia, porque aparentemente no estaría “contaminado” de “deuteronomismo”), como por contener múltiples y claras referencias a los “patriarcas”, a las tradiciones del “desierto” y de la “salida de Egipto”, a diversas tradiciones del ciclo llamado de la “conquista”. Y en particular, el (o los) oráculo(s) del capítulo 12 de Oseas se ha(n) transformado casi en un lugar obligado a la hora de investigar la posible existencia

- 2.2. No hay acuerdo a propósito de la determinación del Género literario del capítulo.
- 2.3. Desde la perspectiva de la Historia de la Redacción se discuten tanto los alcances de una generalmente admitida “relectura judía” posterior como la magnitud de una hipotética intervención de “glosadores” como la presunta “antigüedad” de algunos segmentos de la unidad.
- 2.4. Numerosos términos y expresiones del pasaje resultan difíciles de interpretar:
 - Sea porque los referentes de los pronombres resultan ambiguos o no queda muy claro cuáles son los sujetos de los verbos.
 - Sea porque emplean construcciones inusuales.
 - Sea porque resulta difícil decidir qué significado de los posibles cuadra mejor.
3. Jacob en Oseas 12.

La dificultad por procurar precisar el rol que juegan las diversas referencias a Jacob a lo largo del pasaje ha suscitado un apreciable debate, en el que no es sencillo encontrar grandes consensos.

Al recorrer la bibliografía especializada se observan variantes significativas:

 - 3.1. Al momento de determinar qué escenas de la vida de Jacob son aludidas en Oseas 12⁵.
 - 3.2. Al concluir si Oseas tuvo acceso a las tradiciones hoy conocidas por el texto actual del Génesis o si manejó una tradición diferente.

de tradiciones patriarcales [y mosaicas] anteriores a la composición del Pentateuco. Dice E. K. HOLT, *Prophesying the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, Sheffield, JSOT.S 194 – 1995, 18-19: “If modern Pentateuchal criticism is right ...then the Book of Hosea presents the earliest written fixation of the traditions of Jacob and of Israel's past”.

⁵ Se coincide en general en reconocer que en Os 12,4-5.13 se alude explícitamente:

En **12,4a**, la escena de los dos hermanos en el vientre de su madre (cf. Gn 25,26). Pero no hay coincidencias al indicar si –en el vientre de su madre– Jacob *agarra* a su hermano (del talón) o si *suplanta* a su hermano o si *defrauda* a su hermano.

En **12,4b.5a**, a la escena en “Penuel” (cf. Gn 32,23-33). Pero no hay coincidencias al indicar si –en Penuel– Jacob luchó *con Dios* o si luchó *con un ángel* o *si fue Dios quién luchó*. Tampoco se coincide al momento de indicar quien “venció” ni quien “lloró y suplicó”.

En **12,5b**, a la (primera) escena de Jacob en Betel (cf. Gn 28,13). Pero no hay coincidencias al indicar –en la primera escena en Betel– *quién encuentra a quién* o *quién habló con quién* (si “Yahweh” habló con “Jacob” o si habló con “nosotros”; si fue “Jacob” quien habló o si el que habló fue “el dios Bethel”). Tampoco faltan quienes ven aquí una alusión a la “segunda” escena de Jacob en Betel (la narrada en Génesis 35).

- 3.3. En descubrir cuál es el perfil de Jacob que surge o prevalece en el material que introduce y/o reelabora Oseas⁶:
- Con rasgos –más o menos acusadamente– negativos.
Como puramente “tramposo”, “mentiroso”, “estafador”.
Vinculado a alguna realidad negativa o polémica que el autor de Os 12 buscaría combatir⁷.
 - Con rasgos a la vez negativos y positivos.
Ya que habría material primario oseano (negativo) y secundario redaccional (positivo)⁸.

En **12,13a**, su presencia en Aram (cf. Gn 27,43). Pero no hay coincidencias al indicar si Jacob simplemente “se fue” a Aram o si “huyó” a Aram o, inclusive, si huyó “de Aram”.

En **12,13b**, a su servicio y “guarda” bajo las órdenes de su suegro (cf. Génesis 29,15-30). Pero no hay coincidencias al momento de determinar: (a) a *quién* sirvió en Aram, si a Labán o a “otros dioses”; (b) *qué clase de servicio* prestó {¿sometimiento indigno? ¿prostitución cultural? ¿servicio por amor?}; (c) si guardó “rebaños” o *hesed ūmišpāt* o “la palabra dada”; (d) si sirvió por dos mujeres o por una.

No pocos investigadores estiman posible encontrar otras alusiones a las tradiciones de Jacob, más o menos implícitas, en otros versículos del capítulo. Por ejemplo, según E. Good, “*Hosea and the Jacob Tradition*”, VT 16 – 1996, 149, Oseas habría mencionado cinco “incidentes” de la vida de Jacob; el tercero se referiría a un “incidente” que incluiría un “llanto” y que habría llevado a poner nombre a un lugar. Good se refiere, a propósito de la referencia al “llanto” en 12,5a, a la escena de la muerte y sepultura bajo la “encina del llanto” de Débora, la nodriza de Rebeca mencionada en Génesis 35,8. Otros intérpretes entienden que en 12,9 habría una alusión al enriquecimiento por lo menos ambiguo (si no tramposo) de Jacob cuando servía a Labán.

⁶ Es curioso constatar, cuando se recorre la bibliografía especializada, que todo lo que se dice de Jacob en Os 12 ha podido ser entendido tanto en favor del patriarca como en su contra.

⁷ Por ejemplo, (1) Determinado tipo de culto en Betel –santuario real del Reino del Norte– o directamente al “dios de Betel”; (2) A Jacob en cuanto referente de la propia identidad, en el marco de una presunta polémica por los rasgos esenciales de la identidad nacional tal como surge de las “leyendas de origen”.

⁸ Así desde la *Literarkritik* y desde la *Redaktionskritik*. Bernhard DUHM –según quien los profetas habrían sido renovadores radicales– entendía, por ejemplo, que Oseas en realidad procuraba burlarse de las tradiciones populares referidas al patriarca y habría intentado reinterpretarlas en consonancia con las demandas del “monoteísmo ético”. En un período posterior, cuando las historias patriarcales habrían sido completamente integradas con las tradiciones del Sinaí, un redactor habría mitigado la descripción oseana, tan poco favorable al patriarca, mediante la inserción de algunos elementos positivos en la obra original del profeta (B. DUHM, “Anmerkungen zu den zwölf Propheten”, ZAW 31 – 1911, 37-39). Más recientemente, G. YEE atribuía los elementos positivos a un redactor post-exílico.

Theodorus Vriezen propuso entender el capítulo en forma de un diálogo entre el profeta y su audiencia, en el que el primero estaría ridiculizando a Jacob mientras que los últimos procurarían defenderlo⁹.

- Con cambios significativos de comportamiento conforme avanza el desarrollo de la unidad.

Jacob comenzaría siendo presentado como “tramposo” pero a lo largo del recorrido se lo vería implicado en un proceso (exitoso) de conversión¹⁰.

- Con rasgos –más o menos acusadamente– positivos.

Según Peter Ackroyd, Oseas no estaría criticando al ancestro nacional sino más bien intentaría insistir en el carácter misterioso de la acción divina, de la que Jacob habría sido objeto y tipo. El recurso a las alusiones a la figura de Jacob apuntaría más bien a mostrar un “prolegómeno” al más grande acto de liberación divina, indicado en los acontecimientos del Éxodo aludidos en el versículo 12,14.

Para Heinz Neef, Oseas estaría presentando al patriarca ante su pueblo como a alguien que buscó persistentemente a Dios y lo encontró, que mantuvo intacta su relación con Dios, constituyendo un comienzo plenamente salvífico.

- Sin pretender valorar moralmente sus comportamientos.

Para Francis Andersen y David Freedman ni el narrador del génesis ni Oseas asumen una perspectiva “moralizante”. La figura de Jacob sería enigmática desde un punto de vista moral; no se pretendería evaluarlo ni establecer una comparación con el Israel contemporáneo al profeta.

Para Santiago Ausín, “la figura de Jacob evocada por Oseas carece de toda connotación moral: ni es el viejo modelo al que el pueblo contemporáneo a Oseas debe imitar, ni es el ancestro ini-

⁹ Según T. VRIEZEN, la visión del profeta sobre Jacob resulta totalmente negativa y opuesta a la versión de Génesis.

¹⁰ Por ejemplo, L. ESLINGER, “Hosea 12:5a and Genesis 32:29. A Study in Inner Biblical Exegesis”, JSOT 18 – 1980, 94 discierne una estructura quiástica entre los vv. 12,3-5 cuyo punto de inflexión lo constituiría “el juicio de Dios que conmina a un cambio de vida” de 12,5a. Desde allí, el Jacob del texto comenzaría a dar los pasos en un camino de conversión que lo llevarán hacia la reconciliación con su Dios en el marco de la Alianza [12,5b]. El patriarca no sólo “guardó ovejas” [12,13] sino también *hesed ûmišpāt*, y así el relato se transformaría en un “paradigma de la conversión”.

cuyo cuyos fraudes debe evitar... Jacob, tanto en el Génesis como en Oseas, de suyo, era como los demás, con cualidades y con limitaciones, con triunfos y con derrotas... Pero Dios siempre estuvo junto a él, lo eligió y lo encumbró sobre sus allegados y familiares. Del mismo modo el pueblo: tiene las mismas inclinaciones que los otros pueblos, pero Dios lo ha elegido y no se aparta de él. La elección de Dios le interpela de continuo a apartarse de los delitos”.

3.4. En determinar qué función cumple la evocación del antepasado epónimo en el desarrollo de la argumentación.

No es una cuestión fácil de resolver. En principio, parece haber cierta conformidad al estimar que la función de las diversas referencias a las tradiciones jacobitas en Os 12 intentarían proponer algún tipo de analogía tendiente a representar el carácter o las acciones del Israel del tiempo de Oseas.

Pero la conformidad se diluye al momento de determinar qué clase de analogía se habría pretendido –si se trata (3.4.1.) de correspondencia, (3.4.2.) de contraste o (3.4.3.) de algún otro tipo de relación (o correlación)– y –sobre todo y una vez establecida– cuál es el objetivo específico que se habría perseguido al establecerla.

Proponemos una primera presentación, a manera de ilustración, de algunas interpretaciones de los especialistas, prescindiendo por el momento de la posición que hubieren tomado respecto del presunto conocimiento que “el profeta Oseas” habría tenido de las tradiciones de Jacob según aparecen en el libro del Génesis.

3.4.1. Os 12 plantearía una (estricta) *correspondencia* entre el comportamiento reprochable (y/o el carácter díscolo) del ancestro Jacob y el del Israel contemporáneo a Oseas y la función de la analogía estaría al servicio de:

- Resaltar el pecado del pueblo.

Por ejemplo, sea señalando decididamente su raíz viciada y advirtiéndolo severamente¹¹, sea denunciando las intrigas políticas de Israel por estar apoyadas en una falsa confianza en un falso dios, un dios que pudo ser derrotado incluso por un patriarca, y que se encuentra y se oye –como

¹¹ Dice J. MEJÍA, *Amor, pecado, alianza. Una lectura del profeta Oseas*, Buenos Aires Teología. Estudios y Documentos - 1975, 122: “Teológicamente ... significa una severa advertencia al pueblo para prevenirlo contra toda soberbia y todo apoyo excesivo en su elección, puesto que procede de una raíz viciada”.

lo encontró y lo oyó Jacob en el pasado— en los ritos repugnantes de Betel¹².

- Resaltar la acción salvífica gratuita de Yahweh.

Por ejemplo, mostrando que la historia culpable de Jacob es superada mediante la acción salvífica de Yahweh¹³.

3.4.2. Os 12 procuraría establecer un *contraste* entre el comportamiento (en algún punto ejemplar) del ancestro Jacob y el (reprobable) del Israel del siglo VIII y la función del contraste estaría al servicio de:

- Mostrar al Israel contemporáneo al profeta a un Jacob que descubrió, al encontrarse con Dios, dónde está la verdadera fuente de la fortaleza y la riqueza¹⁴.
- Mostrar al Israel contemporáneo al profeta a un Jacob que fue un ejemplo de conversión a imitar¹⁵.
- Mostrar al Israel contemporáneo al profeta un Jacob que fue fiel a sus compromisos —“políticos”— en orden a que actúen de la misma manera¹⁶.

3.4.3. El texto estaría exponiendo algunos episodios de la vida de Jacob sin pretender ofrecer una evaluación moral de los mismos y la función de la evocación de la figura de Jacob estaría al servicio de:

¹² Así, por ejemplo, E. GOOD, *Hosea*, 147-148.

¹³ Según H. WOLFF, la introducción de la analogía estaría al servicio de un interés histórico específico: mostrar que Yahweh sigue siendo el Señor, por sobre toda astucia culpable, y que su acción salvífica no queda interrumpida por los pecados.

¹⁴ Así, por ejemplo, G. EMMERSON, *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective*, Sheffield, JSOT Suppl. 28 – 1984, 129.

¹⁵ Así, por ejemplo, C. FRANCISCO, “*Evil and Suffering in the Book of Hosea*”, 5 – 1962, 34-35; E. K. HOLT, *Prophesying the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, Sheffield, JSOT.S 194 – 1995, 43-46; cf. 50; S. ROMEROWSKI, “*Le prophète Osée prêche sur l'histoire de Jacob [Osée ch. 12]*”, *Hokhma* 52 – 1993, 48 –al menos para 12,3-6–.

¹⁶ Para M. SWEENEY, la denuncia de la “mentira” y la traición” de “Efraim” (12,1) ha de ser leída en relación con la decisión de Israel de abandonar sus acuerdos con Aram (12,12.13-15) para establecerlos con Asiria y Egipto (12,2b) y así enriquecerse (12,9). Según SWEENEY, en Os 12,7, el profeta no sólo estaría llamando a un retorno a Yahweh sino también a un retorno a los compromisos políticos previamente contraídos (en particular, los de Israel con Aram). Israel mostraría su adhesión a las expectativas de Yahweh si —como Jacob— mantiene firmes sus vínculos con Aram (123). El exegeta remarca (120) que, si bien Jacob habría comenzado su vida como una figura embaucadora, su amor por (la aramea) Raquel lo habría transformado en un esposo recto y fiel, que resultó víctima fácil de explotación para su suegro Labán.

- Destacar el protagonismo de Dios en orden a lograr un encuentro con el hombre¹⁷.
- Destacar sucesivamente a lo largo del poema diversas cualidades características de Jacob.

Por ejemplo Francis Andersen y Noel Freedman mencionan:
 Su tenacidad desde el comienzo de su vida (12,4a).
 Su capacidad de aferrarse a alguien y no soltarlo (12,4a).
 Su fuerza, su potencia nativa, no adquirida (12,4b).
 Su “éxito” tras esforzarse, tras “luchar” (12,4b.5a)¹⁸.
 A semejanza de Raquel, sus éxitos en sus disputas “fraternas” a causa de su relación con Dios (12,5)¹⁹.

2. El problema del origen de la lectura oseana de la tradición de Jacob y de su relación con los relatos del Génesis

El peso que se le de a la presunta influencia que la versión de la tradición de Jacob que conocemos por el libro del Génesis tuvo –o no– al momento de interpretar el texto oseano –se plantee el tema explícitamente o se de por supuesto de manera más o menos implícita que así fue– ha jugado un rol clave en la decisión por la que, finalmente, se han inclinado los

¹⁷ Así S. AUSÍN, “*La tradición de Jacob en Oseas XII*”, EstBib 49 – 1991, 21: “... Jacob es presentado en sus relaciones con Esaú, con el ángel, con Dios. Pero lo que se pone de relieve es el protagonismo de Dios: Dios le ha hecho superior a Esaú, le ha dado a conocer la reciedumbre y tozudez de su carácter (incluso con el cambio de nombre); le ha hecho consciente de su pequeñez ante Dios, ante quien tiene que pedir la bendición entre súplicas. Y, finalmente, le ha hecho experimentar que sus caminos se entrecruzan con los de Dios. Toda la vida del patriarca se resume en su condición de enconradizo con Dios. Aunque su comportamiento fuera reproable, al final él y Dios terminan encontrándose”.

¹⁸ Si bien –indican F. ANDERSEN - N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 14 - New York - 1980, 608– el significado del verbo *šry* de 12,4b-5 es incierto, parecería indicar algo que Jacob hizo “con Dios” en Penuel, probablemente “luchar” y tras una increíble resistencia –al menos así lo habría entendido su contendiente– “prevalecer”.

¹⁹ Para ANDERSEN - FREDMAN, *Hosea*, 610, la rivalidad entre Lía y Raquel (particularmente, a la hora de darle hijos a Jacob) ofrecería una importante analogía para interpretar las disputas mencionadas en 2,5. Raquel se habría entendido a sí misma en su esfuerzo por ser madre en una suerte de competencia contra su hermana, en la que, aparentemente, habría vencido porque Dios respondió a sus plegarias. Este motivo fue estudiado específicamente por F. ANDERSEN: “A Note on Genesis 30:8”, *JBL* 88, 200.

diversos intérpretes a propósito del sentido y significado de la recepción oseana de la figura de Jacob.

Durante muchos años, nadie cuestionó seriamente la llamada “hipótesis documental”, y, con ello, la prioridad, al menos, de “la versión yavista” de la tradición patriarcal respecto de la (re)lectura oseana –e, incluso, de la elohísta (o, al menos, de alguna presunta versión “proto-elohísta”)–. Tampoco fue seriamente cuestionada durante mucho tiempo la certeza respecto de la originalidad básica del “material oseano”. Se estaba convencido de que, salvo alguna que otra actualización redaccional, la mayor parte del texto transmitido en el Libro de Oseas procedería sustancialmente del profeta del siglo VIII. Ambos consensos de antaño hoy ya no se sostienen sin más.

Se trata de una cuestión nada sencilla de resolver, pero que, al menos, según entendemos, ha de ser –si no resuelta, al menos– “blanqueada”, a riesgo de recargar la ya ardua tarea de descifrar el material oseano con una “petición de principio”²⁰.

En general, se observa que los exegetas se han manejado en el marco de las siguientes posibilidades:

2.1. Oseas estaría (re)leyendo la misma tradición de Jacob conocida por el libro del Génesis (y, en consecuencia, de una u otra manera dependería de ella)

Un ejemplo emblemático de esta posición lo constituye la propuesta de Lyle Eslinger, quién –tras evaluar y discutir las importantes dificultades metodológicas implicadas– concluye, en particular, que la lectura oseana de 12,5a sería un claro caso de “exégesis intra-bíblica” (*inner biblical exegesis*) de Gn 32,29. Según Eslinger Oseas estaría cuestionando el significado “honroso” del nombre “Israel” que, según el libro del Génesis, se le habría impuesto tras una “titánica teomaquia”. Eslinger entiende que, para Oseas, Jacob más bien habría sido un tramposo “suplantador”, sometido y derrotado por Dios, y un “mensajero” (*mal’ak*) prevaleció sobre él.

Para William Holladay no existiría una tradición patriarcal diferente de la del Génesis sobre la que Oseas hubiera trabajado. Todo lo necesario para comprender Os 12 estaría ante nosotros, en el libro del Génesis y en el material poético paralelo en el resto del libro de Oseas.

²⁰ Esto vale sobre todo para 12,4b-5, donde las diferencias con (al menos “la letra” de) los relatos de Génesis son inocultables.

2.2. Oseas parece conocer una historia de Jacob que no difiere sustancialmente de los relatos transmitidos en el Génesis

Según Wilhem Rudolph, Oseas difícilmente conoció los episodios de la vida de Jacob a los que se refiere, en una forma distinta a la que hoy día tenemos ante nosotros (prescindiendo, naturalmente, de los pasajes atribuidos al documento sacerdotal). Sin embargo, los habría evaluado y juzgado de manera diferente al común sentir popular.

Para Hans-Dieter Neef, de Os 12 surge, con alta probabilidad, que el profeta habría conocido la mayor parte de las tradiciones de Jacob. Las observaciones particulares a las historias de Jacob que Oseas habría asumido permitirían concluir un conocimiento cabal de los relatos que, en cuanto al contenido y a la forma, no diferirían considerablemente de las narraciones transmitidas en el libro del Génesis²¹.

Por su parte, Andrew Macintosh, si bien reconoce que hay variantes entre (su comprensión) de la versión de Oseas y los relatos de Génesis, estima improbable que de ello pudiera concluirse que Oseas hubiera utilizado una tradición diferente a la del Génesis. Para Macintosh Oseas habría conocido la historia de Jacob en una forma muy similar a la que nos ha llegado a través del libro del Génesis.

2.3. Oseas parece conocer una tradición que difiere en parte de la versión conocida por el Génesis

Pieter de Boer sugiere que Oseas y sus contemporáneos habrían conocido un ordenamiento diferente de las historias de Jacob tal como aparecen en el Libro del Génesis. Además, sostiene que Oseas habría conocido historias de Jacob en las que no aparecía el dios Yahweh.

Para Edwin Good, Oseas menciona cinco episodios de la vida de Jacob²². Pero le sería imposible decidir si Oseas conoció sólo esos cinco incidentes a los que se refiere o si conoció una tradición que conectaba estos

²¹ Para H. NEEF, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, BZAW 169 – Berlin-New York – 1987, 46; 39-40, al menos la tradición de Jacob tal como aparece documentada en Oseas, (1) Ya habría alcanzado su forma definitiva antes de Oseas; (2) Debió de haber sido conocida –y con un sentido claro– en tiempos de Oseas, ya que, de otro modo, sus alusiones resultarían incomprensibles.

²² Esos episodios serían –según E. Good, *Hosea*, 149– los siguientes:

El nacimiento de Jacob como mellizo.

El encuentro conflictivo con una deidad.

–y tal vez otros episodios– en una historia consistente. Entiende que se podría asumir que Oseas habría hecho un extracto de la tradición que conoció, ya que sus alusiones quedan separadas en dos grupos (12,4-5 y 12,13) y, además, por el uso temático que hace de esos incidentes.

Lo que sí cabría afirmar –estima Good– es que la historia de Jacob que conoció Oseas no habría alcanzado aún su forma final –tanto desde la perspectiva literaria como teológica– ni tampoco algún tipo de “status normativo” para la interpretación del pasado nacional. Admite la posibilidad de que Oseas hubiera podido conocer episodios relacionados con la historia de Jacob vía “tradición oral”.

2.4. Oseas maneja una tradición distinta del Génesis (¿y la versión de Génesis depende de la de Oseas?)

Para Henrik Nyberg, Oseas, por ejemplo en 12,5a, habría manejado una tradición distinta a la de Gn 32,23-33, en la que Jacob habría sido derrotado por un “numen” (“el ángel”) y por eso, lloró y suplicó²³.

Respecto de 12,5b, el exegeta sueco interpreta que, según ese versículo, el dios adorado en Betel –el *Baitylos*²⁴– encontró allí a Jacob y que, ahora, Jacob estaría hablando allí con nosotros.²⁵

Ello hablaría a las claras de la existencia en Israel –más bien, en Betel– de un “oráculo de Jacob” asociado a una suerte de piedra “animada”, a una especie de “centro de poder” localizado en la “piedra”, desde dónde y mediante el cual el antepasado común hablaría con sus descendientes.

Es precisamente ese “oráculo” –y las historias acerca de Jacob que se habrían oído en ese lugar, según Nyberg, similares a las que transmite el libro del Génesis– las que habrían desatado la cólera del profeta. Esa “religiosidad” falsa, cananea y sincretista que el profeta denuncia como

Un incidente vinculado a un llanto que desembocó en el nombre de un lugar (Gn 35,8).

Un encuentro y diálogo con una deidad en Betel.

La huída de Jacob a Aram y su servicio a Labán por Raquel.

²³ NYBERG entiende que “ángel” (*mal'āk*) es aposición del sustantivo “'ēl” (no de la preposición “'ēl” según lee el TM) e interpreta que se trata de un “Numen”. Por eso traduce: “Und das Numen, der Engel, kämpfte und siegte”.

²⁴ Según Nyberg el *Bêt'ēl* de Os 12,5b denotaría, exactamente como en Oseas 10,15, al *Baitylos*, es decir –y siguiendo a O. EISSFELDT, “Der Gott Betel”, ARW 28 - 1930, 17.19ss– al dios *Bethel*, el βαϊτυλος de las transcripciones griegas.

²⁵ Traducción de Os 12,5b según Nyberg: “...der Baitylos war es, der fand ihn – und dort redet er [jetzt] mit uns”.

“apostasía” del verdadero yavismo sería precisamente lo que reflejarían los relatos del Génesis.

Según Fabrizio Foresti (199.200), las tradiciones de Jacob tal como son conocidas por Oseas, son semejantes a las tradiciones correspondientes transmitidas por el así llamado “documento elohísta”. Pero las tradiciones de Jacob transmitidas por el “Elohísta” serían más recientes, más “moralizantes” y dependientes de las de Oseas.

William Whitt señala que muchas de las diferencias del Génesis respecto de Oseas podrían ser explicadas como “reinterpretaciones” en Génesis de los dichos de Jacob citados en Oseas. Esto sugeriría sea que el autor de las historias del Génesis habría conocido y utilizado a Oseas como una de sus fuentes o que ambos, Oseas y Génesis, habrían empleado una fuente común. El material oseano mostraría que, hacia el siglo VIII habría existido, en el culto en Betel, un ciclo de historias de Jacob que abarcarían diferentes tramos de su vida. Oseas sería un importante testigo del estado de las tradiciones patriarcales en el siglo VIII, unos doscientos años antes que el “yavista” las hubiera reelaborado y unos trescientos años antes de que el “sacerdotal” les hubiera dado su forma final.

Scott Chalmers entiende que Oseas estaría citando una liturgia local de Betel para combatirla y/o parodiarla²⁶, y que no resulta claro cuan próximas a la versión del Génesis habrían sido esas tradiciones locales.

2.5. No sería posible detectar con exactitud cuáles fuentes habría empleado Oseas

Dado que las alusiones a la historia de Jacob que se encuentran en Os 12 no serían citas directas y teniendo en cuenta la manera libre como el hombre oriental combina e interpreta las tradiciones antiguas y, sobre todo,

²⁶ R. S. CHALMERS, “*Who Is the Real El? A Reconstruction of the Prophet’s Polemic in Hosea 12:5a*”, *CBQ* 68 - 2006, 624. En apoyo de su interpretación remite a Martin Buss [Os 12,4-7 contendría citas de una tradición cultural y estos dichos, un tanto presumidos, casi fanfarronadas, darían la impresión de ser citas literales, quizás levemente modificadas] y a G. DAVIES, *Hosea*, Eerdmans - Grand Rapids - MI - 1992 [en Os 12,3-10 el profeta podría estar interactuando con la leyenda sagrada -*hieros logos*- del santuario de Betel]. Sin embargo reconoce que fue S. MCKENZIE, “*The Jacob Tradition in Hosea XII 4-5*”, *VT* 36 - 1986, 319-320 quien desarrolló esta idea de manera más completa. Unos años después, CHALMERS desarrollaba extensamente su punto de vista en un libro: *The Struggle of Yahweh and El for Hosea’s Israel*, Hebrew Bible Monographs 11 - Sheffield - 2008 [Oseas, especialmente entre los capítulos 11 y 13, estaría enfrascado en una polémica contra el dios adorado en Betel, al que sus oponentes estarían identificando con el dios cananeo “El”].

atendiendo a la independencia que los profetas han mostrado en el uso de los textos, Theodorus Vriezen entiende que no sería posible suministrar una prueba directa ni de que Oseas hubiera conocido los mismos relatos de la etapa patriarcal que hoy conocemos por el Génesis ni tampoco la opinión contraria.

Estima que, en lo que se refiere a Jacob, habría existido una tradición, conocida en términos generales, y que en lo sustancial habría sido análoga a la que actualmente disponemos.

Dado que, según su lectura, la apreciación del ancestro nacional en el Génesis y en Oseas difieren mucho entre sí y que no hubo “retoques” en el Génesis según la crítica de Oseas, se estaría en condiciones de admitir que las tradiciones de Jacob habían recibido, antes de la época de Oseas, su forma definitiva.

Steven McKenzie por su parte, si bien reconoce que no existe una diferencia radical demostrable entre la tradición de Jacob de Os 12 y la de Génesis, entiende que eso no significa necesariamente que los pasajes oseanos estuvieran basados en Génesis o en alguna de sus fuentes, ya que existen diferencias (menores) entre ambas versiones.

El origen de esas diferencias sería incierto: podrían haber surgido sea de una variante de la tradición de Jacob subyacente a Oseas, sea de una expresión popular de la tradición de Jacob para uso litúrgico, sea de una interpretación del profeta de la liturgia de Betel.

Sea lo que fuere, esta clase de incertidumbre haría que resultara imposible sacar conclusiones precisas acerca de la(s) fuente(s) subyacentes a Os 12 a propósito de la tradición de Jacob²⁷.

Al final del recorrido

Reconocemos, por cierto que, francamente, resulta muy difícil hacerse una idea de lo que Oseas invita a evocar prescindiendo de lo que conocemos de Jacob por los relatos actuales del Génesis. Esa es la razón por la que esta cuestión ha de ser necesariamente tratada.

Pero que Oseas haya conocido las tradiciones ya escritas tal como hoy nos han llegado a través del libro del Génesis está, a nuestro juicio, (muy) lejos de haber sido probado.

Entendemos, al menos por el momento, que la segunda posición es la más moderada y convincente. No parecen suficientes los motivos para

²⁷ Aunque Steven McKENZIE, *The Jacob*, apoyándose en F. M. CROSS, se inclina por entender que “la liturgia” de Os 12,4-5 se habría basado en una tradición épica.

afirmar que Oseas hubiera conocido una tradición en relación con el ancestro nacional sustancialmente diferente a la conocida a través de los relatos del libro del Génesis.

Las diferencias entre ambas presentaciones bien pueden ser explicadas tanto por el carácter polémico de la mirada del profeta como por su perspectiva fundamentalmente homilética.

A su vez, la libertad con la que el profeta se alza contra los relatos sobre el pasado nacional nos sugiere que tales relatos no habrían alcanzado aún un “status normativo” en cuanto interpretaciones sacrales y “canónicas” del pasado nacional.

CLAUDIA MENDOZA

BUENOS AIRES

cmendoza@lasnieves.edu.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, “*Como yo os he amado*” (Jn 13,34). Miscelánea sobre los escritos joánicos. Homenaje a Francisco Contreras Molina CMF (Antonio Rodríguez Carmona [ed.]), Estella (Navarra), Verbo Divino, 2011; 510 págs.

El Profesor Francisco Contreras Molina (1948-2009) se doctoró en Sagradas Escrituras con una tesis sobre el libro del *Apocalipsis*. Su vida estuvo dedicada a la investigación de los escritos que componen el *corpus ioannicum*, y desde 1990 se ocupó de la enseñanza de estos libros como profesor en la Facultad de Teología de Granada. Entre sus publicaciones se destacan las obras dedicadas a temas del *Apocalipsis* y el comentario al mismo libro.

Al cumplirse dos años de su fallecimiento, la Facultad de Teología de Granada le ofrece como homenaje esta *Miscelánea* de estudios sobre la parte del Nuevo Testamento que constituyó el centro de su interés. La edición y presentación de la obra estuvo a cargo del Profesor Antonio Rodríguez Carmona.

Después de una presentación por el editor, la introducción de la obra contiene en primer lugar una detallada *semblanza biográfica*, obra de José María Hernández Martínez CMF, que muestra facetas de la vida del P. Contreras Molina quizá desconocidas para los que sólo lo conocieron como riguroso exegeta: el místico y el poeta. Sigue luego una *bibliografía* del homenajeado. Esta parte del libro concluye con un profundo estudio titulado “‘Ve y diles’ (Jn 20,17), la poesía de Francisco Contreras», realizado por Concepción Cabezas Alguacil y Josefa García Martín.

La parte central del libro está estructurada en dos partes, terminando con un epílogo y los correspondientes índices. La primera parte, que es la más amplia, recoge catorce contribuciones que tratan explícitamente del

corpus ioannicum. La segunda parte presenta tres contribuciones referentes a otros tantos temas bíblicos.

La primera contribución, de Álvaro Pereira Delgado, investiga el significado de la pregunta “¿Qué buscáis?” (Jn 1,38; 18,4.7; 20,15) en el cuarto evangelio. La pregunta de Jesús desborda los contornos del primer encuentro con los discípulos (Jn 1,35-51) en, al menos, dos sentidos: a nivel narrativo, la búsqueda de Jesús es un motivo en desarrollo al interior de todo el relato y, a nivel pragmático, la búsqueda de Jesús es un reclamo poderoso y una sollicitación impelente para los oyentes del evangelio. Aún sabiendo las respuestas, Jesús pregunta a sus interlocutores para que ellos se inicien en su búsqueda.

Gabriel Leal Salazar, en su contribución titulada: “Jesús, revelación del Padre, salvador del mundo”, aborda el análisis exegético-teológico de Jn 12,44-50, desde la perspectiva de la Revelación y la respuesta del hombre a ésta. En dicha perícopa está presente la mayor parte de la problemática que los estudiosos se han planteado acerca del cuarto evangelio. Jesús se manifestó como Hijo-Enviado en quien el Padre está presente, para que los creyentes tengan vida. Al hombre sólo le queda acoger agradecido esta revelación.

Mariela Martínez Higuera OP estudia “La identidad del discípulo en el evangelio de Juan”. En la presentación de la cristología joánica es clave la fórmula “Yo soy” en boca de Jesús. La Autora se ocupa de los dos textos (Jn 8,31; 13,35) en que aparece el verbo con el que Jesús se autorrevela (*eimí*) junto al vocablo “discípulo”, para obtener la imagen del discípulo joánico.

Antonio Rodríguez Carmona, responsable de la compilación de este libro-homenaje, contribuye también con un estudio sobre “Jn 16,22, La alegría en el evangelio de Juan”. El artículo analiza cada uno de los textos en que se habla de alegría y ofrece una síntesis en la que muestra que el vocabulario sobre la alegría aparece tan íntimamente unido a otros conceptos importantes como vida, amor, mandamiento, paz, que se convierte en una de claves para leer la obra.

Francisco Pérez Herrero ofrece un estudio sobre “Los discípulos de Jesús en el corazón de su oración sacerdotal”. En el texto de Jn 17,9-19 resuenan dos peticiones muy concretas en favor de sus discípulos: “Guárdalos” (v. 11) y “Santifícalos” (v. 17). Pedir que los discípulos sean guardados equivale a decir que sean mantenidos por el Padre en esa vida que él comparte con el Hijo y de la que ellos son hechos partícipes. La santificación los capacita para llevar a cabo en el mundo la misión encomendada por el que es Enviado del Padre.

Ricardo Francisco Volo Pérez CMF, en un estudio titulado “Para que se cumpliera la Escritura” se dedica al uso y sentido de los Salmos en Jn 19,16-37, en comparación con los Sinópticos. Juan evoca pasajes de salmos en momentos significativos de la pasión con un estilo propio y desde un enfoque teológico peculiar, en sintonía con las características distintivas de su obra.

Pedro Cabello Morales, se ocupa del texto de Jn 19,34 en la versión Vulgata y en algunos manuscritos: “*Lancea latus eius aperuit*”, una variante interesante, presentada comúnmente como un error escribal, que ha ido acompañada a lo largo de la historia de toda una interpretación teológica, especialmente en la época patrística. Se pregunta si la lectura “abrió el costado” en lugar de “atravesó el costado” es un error escribal o una interpretación teológica. Llega a la conclusión de que no es un mero error escribal, sino una verdadera e intencionada interpretación tipológica que favoreció o provocó el cambio de “hirió” a “abrió”.

Dos artículos se ocupan de las cartas joánicas. El primero es un estudio titulado “Caminar en la luz”, en el que Carmen Román Martínez OP estudia el criterio de discernimiento en la 1ª Carta de Juan. El discernimiento tiene como punto de partida una actitud del hombre, que implica caminar en la luz y estar en comunión, *koinonía*, los unos con los otros. La persona humana está destinada gratuitamente por Dios a la comunión con él, pero para llegar a dicha comunión, el hombre ha de reconocer el propio pecado, reconocimiento que lo aleja de la mentira y del error y lo ayuda a encontrar la verdad. La puesta en práctica del discernimiento tiene en cuenta el mandamiento del amor, que supone permanecer en la luz (1 Jn 2,10) y no aborrecer al hermano para no caminar en tinieblas (1 Jn 2,11).

En este punto, y como segundo artículo, se incluye el texto de una conferencia pronunciada por Francisco Contreras Molina, destinatario del homenaje. Tiene por título “El que ama ha pasado de la muerte a la vida” (1 Jn 3,14): ¿cómo saber que salimos de las sombras de la muerte y entramos en la luz de la vida? ¿Dónde está ese paso liberador del mar Rojo? La primera carta de san Juan ofrece la señal fiable en este discernimiento. No hay más evidencia sino la práctica del amor fraterno.

Tres artículos se ocupan del Apocalipsis: En el primero, Gonzalo Aranda Pérez contribuye con un estudio sobre: “El sumo sacerdocio del ‘como un hijo de hombre’” (Ap 1,13). El género literario del Apc hace pensar que el autor comprende a Jesús glorioso de esa forma, porque los libros de carácter apocalíptico se apoyan en la representación del cielo con rasgos semejantes al templo de Jerusalén, y a los ángeles como sacerdotes celestes que ofician ante el trono de Dios análogamente a los del templo.

Miren Junkal Guevara Llaguno estudia la presencia de “El libro de los Números en el Apocalipsis”. Este libro del Antiguo Testamento está citado de manera explícita sólo una vez en Apc (Ap 2,12-17). Siguiendo un trabajo anterior de R. T. France, la autora investiga las alusiones verbales y no verbales: los censos, la liturgia, el desierto, la idolatría, el pueblo, como voces de fondo que remiten al libro de los Números, tradiciones que el autor del Apc tomó y reutilizó con una creatividad novedosa.

El trabajo de Ignacio Rojas Gálvez, “Un silencio en el cielo. ¿Dios mudo ante la súplica de la humanidad? La apertura del séptimo sello (Ap 8,1-5)”, se centra exclusivamente en una perícopa en la que el tema de la oración aparece como elemento estructurador de la unidad, concretamente en la apertura del séptimo sello. Se detiene especialmente en el estudio de las claves orantes del silencio celeste descrito de forma imaginaria con la expresión: “un silencio como de media hora”. Después de examinar las distintas interpretaciones propuestas (un silencio divino; una imagen que describe la escucha de la súplica de la humanidad; un silencio contemplativo del Vidente; un silencio tenso que espera la manifestación definitiva de Dios; un silencio que brota del miedo ante las catástrofes que se avecinan), el Autor propone el silencio de Apc 8,1 como el silencio interior del creyente. Ante la grandeza de Dios que se manifiesta, el silencio es el momento en que el hombre se encuentra con su propia verdad.

Por último, la primera parte del volumen se cierra con tres estudios sobre temas de la teología joánica: Santiago Guijarro Oporto se ocupa de “La relectura joánica de la tradición sobre Jesús”. Además de los recuerdos conservados en los sinópticos, los que se recogen en el evangelio de Juan y también en los evangelios apócrifos más antiguos testimonian otras formas de recordar y transmitir dicha tradición. Su estudio pretende identificar algunas de las claves que configuraron el contexto hermenéutico en el que la comunidad joánica conservó y transmitió los recuerdos sobre Jesús durante las dos primeras generaciones de discípulos.

Antonio Torres Fernández se ocupa del perfecto veterotestamentario *dédôken* en el texto de Jn 6,32. Si se aplica la definición tradicional del perfecto: resultado presente de una acción pretérita, choca el uso de esa forma verbal, referida a un hecho histórico y que tiene como destinatarios a los interlocutores de Jesús. Esta dificultad dará lugar, ya dentro de la tradición textual, a su sustitución por el aoristo.

Manuel Hódar Maldonado, en el artículo: “El evangelista Juan en los escritos de san Juan de la Cruz”, estudia todas las citas de los escritos joánicos en las obras principales de san Juan de la Cruz y pone de relieve la influencia del evangelista en el místico español.

La obra concluye con tres estudios sobre diversos temas bíblicos:

Partiendo del Cristo de san Damián, que para el P. Contreras representa el Cristo joánico revestido de gloria cuya historicidad es cuestionada por algunos, Antonio García-Moreno plantea la cuestión de la historicidad de los evangelios, especialmente de san Juan, en algunas obras recientes sobre el tema.

Miguel Pérez Fernández estudia las “Formas homiléticas en el Targum Palestinense (Neofiti y Pseudo Jonatán)”. En vista de que tiene en preparación una obra de mayor magnitud, en unos pocos ejemplos significativos ofrece un ensayo de catalogación de inserciones o expansiones de tipo homilético (litúrgico, edificante, exhortativo, ejemplar, práctico...) en los *targumim*.

José Manuel Sánchez Caro, en el trabajo titulado: “El Cantar de los Cantares en los inicios del siglo XIX: tres versiones españolas”, se ocupa de tres versiones españolas de esta obra del Antiguo Testamento, muy diferentes entre sí y producto del impulso de la Ilustración: la del benedictino Plácido Vicente, la del jerónimo Ramón Valvidares y la del presbítero Francisco Lorente, todos del primer cuarto del siglo XIX.

A modo de epílogo, el libro reproduce un breve poema del homenajeado, que lleva como título unas palabras que una vez le dijo otro insigne colega escriturista: “La Biblia es como el mar”.

El volumen se cierra con los habituales índices de textos citados y temas más importantes, que facilitan el uso de la obra.

El volumen de homenaje a Francisco Contreras Molina es una obra ciertamente valiosa, que al mismo tiempo que permite conocer más de cerca a tan ilustre exegeta, pone al alcance de los escrituristas un arsenal de trabajos que resultarán sin duda útiles para el progreso de la investigación bíblica.

LUIS HERIBERTO RIVAS

JAMES D. G. DUNN, *¿Dieron culto a Jesús los cristianos primitivos? Los testimonios del Nuevo Testamento*, Verbo Divino – Estella (Navarra) – 2011; 230 pp.

NICOLETTA GATTI, *Perché il “piccolo” diventi “fratello”. La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo*, Tesi Gregoriana 146; PUG – Roma – 2007; 396 pp.

BORIS PASCHKE, *Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount. A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5-7 in the Light of Matthew’s View on Mission*. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 56, Aschendorff Verlag – Münster – 2012; 280 pp.

NOTIFICACIÓN

Se comunica a todos los lectores y suscriptores que, a partir de este número, la edición e impresión de la revista, que hasta ahora ha estado a cargo de la Editorial San Benito, quedará a cargo de Editorial PPC (Buenos Aires).

Los cargos directivos y administrativos continuarán siendo los mismos.

Esta edición se terminó de imprimir
en el mes de XXX de 2012
en XXX

RB

FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

Director:
Luis Heriberto Rivas

ISSN: 0034-7078
Registro Nacional
de la Propiedad Intelectual N° 398558

Primer y segundo trimestre de 2011

Suscripción anual por cuatro números:

Argentina	120 \$
Resto del mundo	65 U\$s

Comunicaciones y correspondencia:
Editorial PPC
Avda. Callao, 410, 2º Piso
C1022AAR
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar
Web: www.revistabiblica.org.ar

Cheques, giros, depósitos y transferencias
a nombre de PPC Argentina S.A.

