RB
FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

Revista Bíblica

EL CUARTO EVANGELIO SEGÚN
UN ANÁLISIS DEL TIEMPO NARRATIVO
Emiliano Ji Young Hong

EL IMPULSO CREATIVO DE LA MEMORIA DE JESÚS
EN LA TRADICIÓN SINÓPTICA
Santiago Guijarro Oporto

CONTRIBUCIÓN A LA IDENTIDAD DEL LIBRO DE NÚMEROS
Jorge Mejía

LA CARTA DE PABLO A LOS FILIPENSES
DESDE LA PERSPECTIVA DE UN PRISIONERO POLÍTICO
Elsa Támez

RECENSIONES

AÑO 74 2012 / 3 · 4 ISSN 0034-7078

PPC

REVISTA BÍBLICA

EL CUARTO EVANGELIO SEGÚN UN ANÁLISIS DEL TIEMPO NARRATIVO
Emiliano Ji Young Hong 109-151

EL IMPULSO CREATIVO DE LA MEMORIA DE JESÚS EN LA TRADICIÓN SINÓPTICA
Santiago Guijarro Oporto 153-165

CONTRIBUCIÓN A LA IDENTIDAD DEL LIBRO DE NÚMEROS
Jorge Mejía 167-192

LA CARTA DE PABLO A LOS FILIPENSES DESDE LA PERSPECTIVA DE UN PRISIONERO POLÍTICO
Elsa Támez 193-217

RECENSIONES 219-229

P P C

Revista Bíblica
Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger
Año 73 – 2012 / 3-4 (julio-diciembre). Buenos Aires, 2014

Consejo de asesoramiento internacional: Pablo Andiñach (Buenos Aires), Francolino Gonçalves (Jerusalén), Daniel Kerber (Montevideo), Johan Konings (Belo Horizonte), Ricardo Pitrantonio (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 y Fernando Albistur
Secretario de Redacción: Daniel Cutri

Diseño de cubierta e interior: Cecilia Ricci

Cheques, giros, depósitos y transferencias a nombre de Editorial PPC

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: 0034-7078
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, 2ª Piso
C 1022AAR
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

EMILIANO JI YOUNG HONG

EL CUARTO EVANGELIO SEGÚN UN ANÁLISIS DEL TIEMPO NARRATIVO

1. Introducción. El tiempo narrativo como categoría de análisis

El tiempo es uno de las categorías fundamentales de toda narración. Si por un absurdo nos imaginásemos que la representación evangélica hubiera sido plástica –un cuadro al óleo, por ejemplo–, no por eso dejaría de ser descripción de una acción; pero no tendría un tiempo propiamente dicho, puesto que el arte plástico se caracteriza por la simultaneidad y la pluridimensionalidad. En cambio, un relato –elegido por los autores de los evangelios– utiliza la articulación verbal para representar las acciones, dispuestas necesariamente en linealidad: se cuenta una acción detrás de otra, con una frase detrás de otra. Es decir, esta linealidad necesaria para la representación de las acciones hace que el tiempo sea una dimensión esencial en una narración. No en vano se ha indicado que la narración no era otra cosa que una «temporalidad representada», es decir, una ordenación de hechos en una secuencia temporal. Tal como sostuvo P. Ricoeur, el tiempo es de algún modo el referente del relato, en tanto que su función es articular el tiempo para darle la forma de una experiencia humana[1]. La narratividad determina, articula y clarifica la percepción temporal de los hechos.

Nos proponemos en este estudio revisar la bibliografía sobre el análisis del tiempo narrativo del cuarto evangelio, y ofrecer un posible análisis para contar con un elemento importante para comprender el funcionamiento interno de la completa narración de este evangelio en su conjunto. Desde ya aclaramos que este tipo de estudio debe ser complementado con un

[1] Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración* I. Madrid, 1986, p. 26.

estudio de carácter diacrónico, puesto que la temporalidad dentro del texto no puede separarse de la temporalidad de la redacción para la correcta comprensión histórica.

Primero, vamos a aclarar de qué tiempo estamos hablando, puesto que el concepto del tiempo resulta altamente equívoco[2]. Para ello, nos puede ser útil la tipología que ofrece E. Benveniste al respecto[3]. Para este autor, las diversas nociones del tiempo se pueden agrupar en cuatro clases: el tiempo *físico*, el *crónico*, el *psicológico* y el *lingüístico*. El tiempo *físico* constituiría el fundamento del resto de esta tipología y es un concepto filosófico, definido por Aristóteles como «la medida del movimiento según el antes y el después»[4]. El segundo tipo, el tiempo *crónico*, sería el fruto de la estructuración del tiempo físico, sometido a una serie de divisiones: minutos, horas, días, etc. En tercer lugar, el tiempo *psicológico* es definido como el aspecto subjetivo de la temporalidad, según el cual un mismo tiempo crónico puede adquirir diversas apreciaciones, medido interiormente por un sujeto en el presente. Esta noción coincide básicamente con el concepto definido como la *distentio animi* por san Agustín. Luego se habla de un tiempo *lingüístico*, que sería el tiempo que se apropia el hablante en el discurso, cuando funda un tiempo de la enunciación –el presente– desde el que se miden el pasado y el futuro. Este último concepto del tiempo es el que más nos interesa en el análisis narrativo.

Se puede decir que, en una narración, el autor *figura* un tiempo propio de un texto escrito utilizando el *tiempo lingüístico*. Es decir, en un relato, el tiempo físico, el crónico y el psicológico se representan con el tiempo lingüístico en un modo semiotizado. Esta noción del tiempo hace operativo el análisis: un relato no puede cronometrarse si no es a través del estudio del tiempo de enunciación.

Para la aplicación puntual de una metodología de análisis, es interesante acudir a los trabajos de G. Genette. Este autor ha desarrollado un modelo –ampliamente consensuado– para estudiar el tiempo narrativo, teniendo en cuenta los aspectos que se acaban de mencionar, pero simplificándolos de modo que puedan ser examinados sistemáticamente.

La metodología ofrecida por el narratólogo francés[5] se basa en la distinción entre el tiempo de la *historia,* que sería el tiempo real de los acontecimientos –si hablamos del evangelio, dos, tres o cuatro años– y el tiempo

[2] El *Diccionario* de la Real Academia Española ofrece hasta 21 acepciones distintas de este término. Cf. *Diccionario* RAE, 21ª edición, Madrid, 1992.

[3] E. Benveniste, *Problemas de lingüística general* II. México, [8]1987, pp. 70-81.

[4] Aristóteles, *Física.* Madrid, 1996, XI, 220a 24.

[5] Cf. G. Genette, *Figuras* III. Barcelona, 1990, p. 89.

del *discurso,* utilizado por el autor para contar la historia –para el cuarto evangelio, algo más de una hora–. Es decir, el tiempo de la historia sería el de los sucesos tal y como se supone que debieron de ocurrir en la realidad externa a la narración; mientras que el tiempo del discurso sería el de dichos acontecimientos tal y como se presentan en el texto, y que es percibido por el lector en la lectura. Los dos tiempos coinciden en una película filmada en tiempo real, sin cortes, pero necesariamente divergen en una narración escrita, puesto que –como se ha dicho anteriormente– el tiempo verbal no coincide con el tiempo real. Ignorar esta diferencia sería cometer el mismo error que el emperador chino del famoso cuento de Borges[6], que acaba empapelando el país entero con el empeño de su proyecto de realizar un mapa que representara exactamente todo su territorio. Un mapa no puede agotar todo el territorio, y una narración tampoco agota los acontecimientos.

Genette estructura el análisis del tiempo en torno a tres tipos de relaciones que se producen en el entrelazamiento entre el tiempo de la historia y el del discurso: las que afectan al orden, a la duración y a la frecuencia.

a) *Orden:* bajo esta categoría se analiza la sucesión de los acontecimientos de la historia con respecto a su aparición en el relato.

b) *Duración:* con esta categoría se estudia la «rapidez» del relato, comparando la longitud de los acontecimientos de la historia y la del relato.

c) *Frecuencia:* por último se establece la comparación del tiempo de la historia y el del relato, atendiendo al número de veces que un acontecimiento es mencionado en el relato.

Estas tres categorías nos servirán para estructurar este análisis. Dedicaremos un apartado a cada una de ellas. Naturalmente, los tres apartados tendrán un carácter eminentemente práctico.

2. El orden

En este apartado abordaremos la cuestión del orden temporal en la narración del cuarto evangelio. Tal como se ha dicho anteriormente, la metodología genettiana plantea una confrontación entre la sucesión de los acontecimientos de la historia y su disposición en el discurso. El narrador no tiene por qué ceñirse necesariamente al orden real de los hechos de la historia cuando los representa en el relato, porque puede anticipar un acontecimiento antes de contarlo detalladamente o introducir un hecho que

[6] J. L. Borges, *Del rigor de la ciencia*, en *Obras completas*. Buenos Aires, 1974, pp. 847ss.

debió de haber aparecido antes de acuerdo con una lógica lineal[7]. Esta no coincidencia de las dos nociones del tiempo deja unas huellas en el propio relato, y su descubrimiento nos puede permitir reconocer cómo una narración trata los hechos históricos. Es decir, el modo de estructurar el relato por parte del autor puede ser vislumbrado con el análisis del tiempo narrativo.

En primer lugar, debemos examinar la base temporal del relato joánico –ciñéndonos a las notaciones temporales explícitas–, puesto que, a través de este análisis, podemos reconocer el modo de tratar la temporalidad por parte del narrador en el relato, y porque esos deícticos adverbiales producen una percepción clara de la noción del tiempo en la lectura del texto.

Y, en segundo lugar, estudiaremos las discordancias de orden entre el tiempo de la historia y el tiempo del discurso, analizando las retrospecciones (*analepsis*) y las anticipaciones (*prolepsis*). El estudio de esta «rotura» de la linealidad en el relato nos ayudará a reconocer la lógica interna que lo gobierna e intuir el punto de vista que asume el narrador.

2.1. La base temporal

Un primer indicio de la disposición temporal de los acontecimientos en el discurso narrativo, como es natural, está constituido por las notaciones cronológicas explícitas. Estas notas temporales son percibidas por el lector como la estructura básica del orden temporal del cuarto evangelio. A continuación enumeraremos estas notaciones, junto con la ubicación espacial[8], que permitirán reconocer la secuencia de las acciones.

---

[7] Estos procedimientos estuvieron presentes desde la antigüedad en la literatura narrativa. «[Estos procedimientos] se enmarcarán dentro de lo que Barthes denomina *distorsiones* y *expansiones*: el relato disloca y distancia acontecimientos que deberían aparecer dentro de la misma secuencia. La contigüidad de unidades discontinuas imprime al relato una *estructura de fuga*, que solo el poder integrador del sentido permite neutralizar» (A. Garrido Domínguez, *El texto narrativo.* Madrid, 1993, p. 168).

[8] El espacio constituye un elemento secundario, pero clave, para la narración, vinculado de un modo indisoluble al tiempo. Los estudiosos suelen afirmar que el espacio es un factor importante que hay que tener en cuenta para determinar la estructura narrativa. «A primera vista, el espacio desempeña dentro del relato un cometido puramente ancilar: es el soporte de la acción. Sin embargo, una consideración un poco más atenta revela de inmediato que el espacio, en cuanto componente de la estructura narrativa, adquiere enorme importancia respecto de los demás elementos, en especial el personaje, la acción y el tiempo» (*ibid.,* p. 207).

[9] Esta es la primera notación que sirve para ubicar temporalmente las acciones que se desarrollarán a continuación. Desde ya se puede notar que, en el cuarto

vv.	Espacio	Nota temporal
1,1		En el principio (ἐν ἀρχῇ)
1,19	Betania, del otro lado del Jordán	Cuando (ὅτε)[9] los judíos le enviaron desde Jerusalén
1,29		Al día siguiente (ἐπαύριον)
1,35		Al día siguiente (ἐπαύριον)
1,43	Hacia Galilea	Al día siguiente (ἐπαύριον)
2,1	Caná de Galilea	Al tercer día (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ)
2,12	Cafarnaún	Después de esto... pocos días (μετὰ τοῦτο)...(οὐ πολλάς ἡμέρας)
2,13	Jerusalén	Próxima la Pascua de los judíos (ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων)
2,23		Mientras estaba durante la Pascua (ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ)
3,2		De noche (νυκτὸς)
3,22	Una región de Judea	Después de esto (μετὰ ταῦτα)... en Judea
4,1	Se marchó a Galilea	Entonces, cuando supo (ὡς οὖν) Jesús que los fariseos habían oído que él hacía más discípulos
4,6	Pozo de Jacob	Hora sexta (ὥρα ἦν ὡς ἕκτη)
4,27		A continuación (ἐπὶ τούτῳ)
4,31		Entre tanto (Ἐν τῷ)
4,43	Hacia Galilea	Dos días después (μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας)
4,45	En Galilea. En v. 46, Caná	Cuando (ὅτε) vino a Galilea; en 4,46 (οὖν)
5,1	Jerusalén	Después de esto había una fiesta de los judíos (μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτή τῶν Ἰουδαίων)
5,9		Aquel día era sábado (Ἦν δέ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ)
5,14	Templo	Después de esto (μετὰ ταῦτα)... Jesús en el Templo.
6,1	Al otro lado del mar de Galilea	Después de esto (μετὰ ταῦτα). En 6,4 se menciona: próxima la Pascua, fiesta de los judíos (ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων).
6,16	Cafarnaún	Caída la tarde (Ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο)

evangelio, el tiempo no tiene la finalidad de ubicar los episodios en la historia de un modo cronológico, como hace Lc (3,1): «El año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea [...]».

6,22		Al día siguiente (ἐπαύριον) (encuentro de Jesús con la muchedumbre)
6,24	A Cafarnaún	Cuando (ὅτε) vio la multitud que Jesús no estaba allí, fueron a Cafarnaún
7,1	Galilea, porque ya no quería andar en Judea	Después de esto (μετὰ ταῦτα). En 7,2, próxima la fiesta judía de los Tabernáculos (Ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία).
7,10	A Jerusalén	Una vez que (Ὡς δὲ) sus hermanos subieron
7,14	Templo	Mediada la fiesta (Ἤδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσούσης)
7,37		En el último día de la fiesta (Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς)
8,1	Monte de los Olivos → Templo	De mañana (Ὄρθρου)
8,59	Salió del Templo	9,14: era sábado (ἦν δὲ σάββατον) (curación del ciego de nacimiento)
10,22	Jerusalén. Templo	Fiesta de la dedicación (Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις). Era invierno (χειμὼν ἦν)
10,40	Se fue al otro lado del Jordán	
11,1	Betania: Lázaro	En 11,6: Al oír que estaba enfermo (ὡς οὖν ἤκουσεν); dos días en el mismo lugar (ἐν ᾧ ἦν τόπῳ δύο ἡμέρας) Después (ἔπειτα)... vámonos a Judea.
11,17	Llegaron a Betania	Desde hacía cuatro días estaba sepultado (τέσσαρας ἤδη ἡμέρας ἔχοντα)
11,55	Jerusalén	Estaba próxima la Pascua de los judíos (Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων)
12,1	Betania	Seis días antes de la Pascua (πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα)
12,12	Jerusalén	Al día siguiente (ἐπαύριον)
12,23		Ha llegado la hora (ἡ ὥρα) (en esta sección se multiplica el adverbio «ahora» (νῦν)
13,1		La víspera de la fiesta de la Pascua (πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα)... la hora (ἡ ὥρα)
13,30		Era de noche (ἦν δὲ νύξ)
17,1		Ha llegado la hora (ἡ ὥρα)
18,1	Se fue al otro lado del torrente Cedrón	Dicho esto (ταῦτα εἰπὼν)
18,13	Anás	

18,24	Caifás	
18,28	Pretorio	Muy de mañana (ἦν δὲ πρωΐ)
19,6		Cuando (ὅτε) le vieron los pontífices
19,8		Cuando (ὅτε) lo oyó Pilato
19,14	Litóstrotos	Era la Parasceve de la Pascua, hacia la hora sexta (ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν)
19,17	Gólgota	En 19,23: después (ὅτε) de crucificar a Jesús
19,28		Después de esto (μετὰ τοῦτο), sabiendo que todo estaba consumado...
19,30		Cuando (ὅτε) Jesús recibió el vinagre dijo: «Todo está consumado»
19,31		Era la Parasceve (ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν)... aquel sábado era un día grande (ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου)
19,38	Sepulcro	Después de esto (μετὰ δὲ ταῦτα), José de Arimatea...
19,42		Como era la Parasceve de los judíos (ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων)...
20,1		El día siguiente al sábado (τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων)... al amanecer, cuando todavía estaba oscuro (πρωὶ σκοτίας ἔτι οὔσης)
20,19	El lugar de los discípulos	Al atardecer de aquel día, siguiente al sábado (οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων)
20,26		A los ocho días (μεθ'ἡμέρας ὀκτὼ)
21,1	Tiberíades	Después de esto (μετὰ ταῦτα)... junto al mar de Tiberíades
21,4		Llegada ya la mañana (πρωΐας δὲ ἤδητε)
21,15		Cuando (ὅτε) comieron...

Nos ha ocupado mucho espacio exponer estas notaciones, puesto que los deícticos temporales son abundantes y frecuentes. De hecho, muchos estudiosos reconocen que este evangelio *espiritual* está fuertemente

marcado por indicaciones cronológicas precisas[10]. En teoría, esas indicaciones deberían dar consistencia temporal al relato. Es difícil, sin embargo, reconocer un plan de narración uniforme desde el punto de vista temporal a partir de la observación de la secuencia y la ilación entre las sucesivas escenas. El autor del cuarto evangelio no parece tener un criterio único para ordenar los hechos a lo largo del relato. Si nos hubiéramos acercado al cuarto evangelio pensando que tendría un plan narrativo cronológico, como la historiografía moderna, nos habríamos llevado una gran decepción. Sin embargo, dentro de la heterogeneidad que se puede palpar podemos advertir un cierto orden temporal global, según una estructura concreta, que da una cierta homogeneidad.

Hay que hacer presente, valiéndose de las notaciones temporales explícitas y secundariamente de las espaciales, lo que el lector percibe como unidades narrativas de acontecimientos. Sin pretensión de plantear una estructura narrativa definitiva para el cuarto evangelio, podemos reconocer diez unidades dentro de las cuales se puede observar una cierta coherencia temporal, siguiendo los indicios de la articulación cronológica: 1) 1,1-1,18; 2) 1,19-2,12; 3) 2,13-4,54; 4) 5,1-6,71; 5) 7,1-10,21; 6) 10,22-39; 7) 10,40-12,11; 8) 12,12-12,44; 9) 13,1-17,26; 10) 18,1-21,25. Esta división es perfectamente discutible, pero puede servirnos para observar la homogeneidad interna de las partes del relato.

1) 1,1-18. El prólogo del cuarto evangelio se ubica claramente fuera de la temporalidad de las acciones, donde la única referencia temporal es el «comienzo»[11].

2) 1,19-2,12. En esta segunda sección propuesta podemos observar que las acciones se representan con varias referencias temporales y las secuencias están marcadas por una cronología con introducciones del estilo: «Al día siguiente», «al tercer día» o «dos días después». No obstante, estas

[10] Por ejemplo, cfr. R. Kieffer, *L'espace et le temps dans l'Évangile de Jean,* en NTS 31 (1985), pp. 396-406; W.A. Meeks, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism,* en JBL 91 (1972), pp. 44-70; D.M. Smith, *Johannine Christianity: Some Reflections on its Character and Delineation* en NTS 21 (1974-5), pp. 222-248. Los autores que estudian el tiempo y el espacio en Jn suelen subrayar la función teológica que cumplen esas expresiones, especialmente en lo referente al origen, la identidad y el destino de Jesús, leyendo el texto con una dimensión simbólica.

[11] En realidad, se podría estudiar la temporalidad presente en el prólogo, puesto que en el relato se engarzan algunos elementos históricos. El tema está presente en diversos estudios monográficos sobre el prólogo. Vid. J. Staley, «*The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure*» en CBQ 48 (1986) 241-264; R.A. Culpepper, «*The Pivot of John's Prologue*» en NTS 27 (1981), pp. 1-31.

referencias no tienen una determinación externa fija, puesto que no se pueden datar los hechos con una fecha. Lo más lógico sería pensar que las notaciones temporales mencionadas tienen más bien una finalidad expresiva, que sirven para cerrar un acto y caracterizar el siguiente, según terminología teatral.

3) 2,13-4,54. En esta tercera sección desaparecen las notas cronológicas explícitas y las escenas comienzan a unirse con un genérico «después de esto»[12] o simplemente con οὖν, δέ ο καί[13] –analogables a meras yuxtaposiciones desde el punto de vista temporal–, de modo indiferente. La primera notación de esta sección (2,12) lleva al lector a Jerusalén, y, a partir de ese momento, el recurso de la temporalidad sirve para indicar que se está en la Pascua de los judíos. Aun la indicación de «dos días después» solo sirve para caracterizar la escena hacia dentro, pues no es suficiente para ubicar el acontecimiento temporalmente. Por tanto, se puede afirmar que las notaciones temporales no estructuran las escenas narrativamente en esta sección. Entonces, ¿cómo se hilvanan las escenas? En este caso, por una ordenación espacial. Se puede observar que el criterio de la estructuración de los eventos narrados desde 2,13 hasta 4,54 ha sido el geográfico: Jesús se mueve con sus discípulos desde Jerusalén hasta Galilea, pasando por Samaría.

4) 5,1-6,71. Esta sección está centrada en la fiesta de los judíos y en el sábado. Podemos observar que las referencias temporales presentes aquí resultan confusas en la percepción del lector. No está muy claro si las fiestas que se señalan en 5,1 y 6,1 indican la misma o no; hay una referencia a un sábado (5,9), pero sirve más para caracterizar la escenografía que para indicar la temporalidad; por momentos vuelve a ser el tiempo el carril que

[12] Esta forma de introducir un episodio da un sentido de progresión temporal, pero de modo muy genérico, puesto que no se especifica el tiempo transcurrido entre las partes narradas. En el relato joánico parece que este deíctico tiene tres funciones claramente diferenciadas. Un primer grupo funciona como un deíctico temporal, cuando viene acompañado con otras referencias temporales (2,12; 4,43; 5,1; 6,1; 7,1), dando mayor importancia a esa referencia. Este grupo suele encabezar una sección distinta. Un segundo grupo viene acompañado con indicaciones de espacio (4,14; 21,1) y funciona para entrelazar el movimiento de un lugar a otro. Y, finalmente, un tercer grupo (18,28; 19,38) no tiene una clara función temporal ni espacial, acaso puede considerarse como una elipsis –una indicación de que allí existe un salto temporal–. En fin, no se puede afirmar que la sola presencia de esta introducción indique una separación temporal.

[13] Para el uso de estas conjunciones, cf. V. S. Poythress, «The use of the intersentence conjunctions *de, oun*, *kai* and asyndeton in the Gospel of John», en *NoTe* 26 (1984), pp. 312-340.

sigue la narración (6,16-6,24) y el espacio se queda en un segundo plano, como criterio de coherencia narrativa.

Se suele discutir la presencia de incoherencias temporales en los capítulos 4, 5, 6 y 7. El problema que se plantea es sobre todo geográfico. En el capítulo 4, Jesús se dirige hacia Galilea y termina en Caná, en el 5 se cuenta que sube a Jerusalén, pero en el 6 se encuentra de repente caminando a la orilla del mar de Galilea (6,1: «Después de esto partió Jesús al otro lado del mar de Galilea, el de Tiberíades»). Algunos comentaristas se quedan perplejos ante esta falta de coherencia geográfica en la narración de estos capítulos, y para solucionar este problema proponen una inversión de los capítulos 5 y 6. Con esta trasposición, un cuadro narrativo coherente sería el de 4 ➞ 6 ➞ 5 ➞ 7[14]. Nos haría falta mucho espacio para explicar detalladamente las razones de esta propuesta y los argumentos en contra. Podemos señalar, sin embargo, que el espacio no es un criterio conductor en esta sección. Es decir, el autor se puede permitir incluso un cierto «desorden» espacial, sin por eso perder la coherencia narrativa, puesto que esa cohesión parece estar dada más bien por la indicación de las fiestas. Con lo cual, no es necesario buscar a toda costa una coherencia de movimiento geográfico de los personajes para asegurar la cohesión narrativa. No significa esto que la espacialidad no tenga ningún papel desde el punto de vista narrativo, porque ciertamente caracteriza las escenas narradas, pero no se puede afirmar que cumpla la función de vehículo de relación entre varios episodios[15]. Además, siempre cabe la explicación del salto espacial de 6,1 como una mera *elipsis* que omite narrar el viaje de Jerusalén hacia Galilea.

5) 7,1-10,21. En esta sección, todas las escenas están marcadas por la fiesta judía de Tabernáculos (7,2). La peculiaridad de esta parte consiste en que la cronología interna de la fiesta toma un papel preponderante en la construcción de la narración. Llama la atención el hecho de que en todo el episodio de la curación del ciego del capítulo 8 no se mencione cambio alguno de espacio. Este hecho puede interpretarse como un indicio de que el episodio está también caracterizado por la fiesta. La indicación del sábado de 9,14 tiene características similares a la de 5,9: no tiene importancia en la cohesión temporal en la narración.

---

[14] Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan* II. Barcelona, 1980, pp. 24-29; R. Fabris, *Giovanni.* Roma, 1992, pp. 383-385.

[15] Un aspecto de la función narrativa del espacio en el cuarto evangelio se refleja en un estudio de G. Segalla, «"In Betania... aldilà del Giordano" (Gv 1,28)», en *StPat* 49 (2002), pp. 201-206.

6) 10,22-39. En esta sección, la fiesta de la Dedicación pasa a ser la referencia temporal fundamental; pero esta indicación no repercute en la temporalidad de las siguientes escenas: solo cumple la función de atraer a los personajes alrededor del Templo.

7) 10,40-12,11. Esta parte corresponde a la estadía de Jesús en Betania y Jerusalén. En esta sección, el recurso al tiempo cronológico se hace más relevante. En especial, la narración del episodio de la resurrección de Lázaro (11,1-11,54) tiene mayor interés desde este punto de vista, porque se narran dos planos paralelos de sucesos como si fuesen simultáneos. Por un lado se quiere contar la historia de Lázaro y sus hermanas, y por otro lado, de modo paralelo, la historia de Jesús[16]. En teoría, no es posible contar dos episodios simultáneamente en un relato escrito, aunque hayan sucedido al mismo tiempo. Pero la literatura tiene un recurso para lograr un efecto similar, y consiste en entrelazar las dos escenas, de modo que se deja suspendida una mientras que se cuenta la otra. Los dos episodios se «cortan» para producir en el lector la sensación de simultaneidad. Esta técnica, denominada *contrapunto* –concepto traído de la música– por los estudiosos de la literatura, produce un efecto de simultaneidad entre las acciones dentro de la narración. Se representan, pues, dos planos de acciones que pueden ser o no cronológicamente simultáneos, pero que se presentan en el texto como tales[17].

8) 12,12-12,44. A partir de este momento comienza la sección de la semana de pasión, marcada por una cronología explícita. Se señalan tres días dentro de la semana antes de la muerte de Jesús («seis días antes», «al día siguiente», «la víspera de la Pascua»). Al inicio de la semana (hasta 13,1), la temporalidad cumple un papel principal para llevar el relato –es la

[16] Los datos temporales que se tienen aquí sirven para crear una superposición de planos narrativos: «Se quedó aún dos días en el mismo lugar» (11,6) y «encontró que estaba sepultado ya desde hacía cuatro días» (11,17). Esta misma técnica también está presente en el capítulo 6, cuando la multitud busca a Jesús, y en el primer relato de la resurrección, al narrarse paralela y alternadamente dos planos simultáneos de Pedro y Juan, por un lado, y de la Magdalena, por otro. También se puede reconocer un *contrapunto* en el episodio del interrogatorio ante los príncipes de los sacerdotes y de las negaciones de Pedro: las tres negaciones aparecen magistralmente intercaladas con el relato del interrogatorio de Jesús, creando un mayor efecto dramático (18,15-27).

[17] En realidad, en san Juan, lo que sorprende no es tanto la existencia de estos contrapuntos, sino su escasez. Los evangelios utilizan esta técnica en contadísimas ocasiones –cuando es un recurso común en cualquier narración–, porque el hilo del relato está dado por las acciones y palabras de Jesús; y todo lo que hacen los otros personajes se subordinan a este hilo, quedándose en un segundo plano.

parte más narrativa de todo el evangelio– y los deícticos cumplen la función introductoria de las escenas.

9) 13,1-17,26. Podemos observar que esta sección es altamente teatral –*mimética,* diría Aristóteles–, y por eso las notaciones temporales desaparecen completamente.

10) 18,1-21,25. Una vez que comienza la narración de la pasión, el relato vuelve a estar sellado por las referencias temporales: durante esta narración aparece un gran interés de asirse a la precisión cronológica. Lo mismo sucede con los dos últimos capítulos, donde la narración de las apariciones de Jesús resucitado es introducida con claras referencias temporales («el día siguiente al sábado», «al atardecer de aquel día, siguiente al sábado», «a los ocho días»).

Recapitulando, podemos afirmar que las preposiciones temporales ordenan ciertamente el relato del cuarto evangelio, pero de modos diferentes. En primer lugar, se pueden identificar las referencias externas, sobre todo las fiestas cultuales. Estas engloban una serie de eventos y marcan en efecto una pauta para establecer una macroestructura del relato. En segundo lugar se encuentran las *deixis,* que marcan el paso de los días («al día siguiente», «al tercer día», «seis días antes», etc.), que sirven para hacer avanzar la narración, dentro de un contexto ya caracterizado anteriormente. En tercer lugar se distinguen algunos adverbios de tiempo, que tienen repercusiones en la ilación temporal. Se podría destacar entre ellos uno: ὅτε. Este adverbio tiene tres usos muy diferenciados: 1) cuando se usa con un verbo en futuro sirve para indicar una *prolepsis* (una anticipación); 2) algunas veces se utiliza para una *analepsis interna* (una retrospección de algo ya narrado en el relato); 3) usado con un aoristo, caracteriza la temporalidad de la escena. Muchas veces aparece introduciendo una escena o bien una subescena. En cambio, otros adverbios, como τότε, πρωΐ ο εὐθύς, no cumplen este papel. En cuarto lugar, existen otros deícticos que no parecen tener un carácter temporal, pero que sin embargo adquieren esta característica si van acompañados de otra referencia de tiempo o de un movimiento espacial. Tales son los casos del frecuente μετὰ ταῦτα, ὡς οὖν, ὡς δὲ o de participios de presente (como ταῦτα εἰπὼν). Por último se podrían citar los deícticos que sirven para caracterizar la escena, sea como un *connotador de mímesis*[18] (la «hora décima» de la llamada de los discípulos o la «hora sexta» en el pozo de Jacob), sea como poseedor de una carga semántica por

[18] Son palabras que tienen la función de crear un efecto de realidad, un detalle superfluo, una información redundante o pintoresca que hacen suponer que el autor está copiando la realidad.

sí mismo (el sábado). El adverbio más frecuente –νῦν– es un caso aparte, puesto que tiene otras implicaciones. Para el estudio de esta cuestión hace falta tener en cuenta la situación del narrador. Por ahora no abordaremos este tema.

En síntesis, podemos indicar cinco conclusiones acerca de la estructura temporal básica de Juan:

a) la temporalidad de la narración joánica no debe tomarse como analogable al tiempo de la historia. No hay afán de estructurar exhaustivamente el relato con el tiempo. Las indicaciones temporales son constantes en algunas secciones, pero en otras se pierden;

b) hay notaciones cronológicas que marcan una división y otras que estructuran internamente una sección (por ejemplo, las fiestas para lo primero y los días dentro de la fiesta para lo último). Esto permite agrupar distintas unidades de tiempo en la narración;

c) las indicaciones espaciales sirven de complemento para la estructuración de las escenas;

d) la heterogeneidad de las notaciones temporales favorece la falta de conexiones lógicas entre las escenas –nos referimos a la lógica formal–. Hay que buscar otros criterios para la coherencia textual;

e) distinguiendo el funcionamiento de las diversas notaciones temporales es posible construir un primer esqueleto para la estructura. Ciertamente, se puede afirmar que el cuarto evangelio se sirve de la progresión de los hechos como un primer soporte del relato.

2.2. Las rupturas del orden

Después de este primer análisis de la superficie del relato abordamos el estudio de las discordancias entre el orden de los acontecimientos de la historia y su aparición en el relato. La metodología de Genette denomina con el nombre de *anacronía* al empleo de estas maniobras narrativas. Una anacronía implica una articulación de dos niveles de tiempo, uno perteneciente al transcurrir del relato y otro correspondiente a la temporalidad «anormal». El primer nivel temporal funciona como el *presente* del relato, al que se subordinan los segmentos de *pasado* y de *futuro* en forma de anacronías.

Desde el punto de vista de la narración, la anacronía adelanta informaciones o vuelve a un pasado que puede ser conocido o desconocido para el lector. Esta técnica puede servir para provocar un cambio de valoración de los personajes o del narrador, marcar el ritmo de la lectura o producir una

mayor o menor dramaticidad. Aunque a primera vista la existencia de desórdenes temporales pueda parecer anormal, la discordancia entre el orden de la historia y del relato termina contribuyendo muchas veces a la coherencia narrativa. Esto es así porque muchos de los hechos que se narran en el presente de la narración pueden ser comprendidos solo a la luz de un dato del pasado.

A continuación analizaremos las dos formas que adquieren las anacronías, siguiendo la metodología que hemos adoptado: las *analepsis* (retrospecciones) y las *prolepsis* (prospecciones).

Para la descripción de las anacronías es importante el concepto de *alcance*[19], definido como la distancia que media entre el *presente* del relato y el *pasado* o el *futuro* que se evoca. Este concepto puede resultarnos útil para la clasificación básica de las anacronías que estudiaremos. Cuando el alcance supera los límites del relato –retrotraerse a un pasado más lejano que el inicio de la narración o anticiparse a un futuro más allá del final del relato–, la anacronía será llamada *externa*; mientras que se denominará *interna* cuando el alcance se mantiene dentro del relato[20]. Para no crear confusión, iremos introduciendo los otros conceptos del modelo de Genette que consideremos oportunos –no todos lo son– a medida que vayamos analizando los casos concretos.

Sentada esta premisa, pasamos a exponer el resultado de nuestro análisis, estructurado según el tipo de anacronía (*analepsis* y *prolepsis*), subdividido a su vez en externa e interna.

a) Analepsis

La frecuencia de las analepsis puede indicar la importancia de la historia para el autor, puesto que de ese modo se entronca más el presente con el pasado. Además, paradójicamente, muchas veces la presencia de las analepsis da mayor cohesión al relato, ofreciendo un cauce para el sentido de los sucesos ocurridos en el tiempo. Como no podía ser de otro modo, el presente se explica por lo que sucedió en el pasado.

– Analepsis externas. En primer lugar analizaremos las analepsis *externas*, es decir, aquellas que tienen un alcance que se remonta a un tiempo anterior al comienzo del relato. Aquí vendría una objeción natural para su aplicación al cuarto evangelio: ¿cómo se puede remontar a un tiempo anterior a esta obra, que comienza nada menos que con un Ἐν ἀρχῇ? Sin em-

[19] Cf. G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 103.

[20] Cf. *Ibid.*

bargo, desde un punto de vista narrativo observamos que «en el principio» no se narra ninguna acción, tal como se puede comprobar por la falta de verbos en aoristo en esos dos primeros versículos del evangelio. Por tanto, estrictamente hablando, no se puede afirmar que la narración joánica comience en aquel inicio referido en Jn 1,1.

Para Genette, las analepsis externas sirven para «completar el relato adecuando al lector tal o cual antecedente»[21]. En efecto, podemos observar que las analepsis presentes en el cuarto evangelio cubren las lagunas de información o bien interpretan un hecho del pasado.

Un primer grupo de analepsis externas tienen una finalidad *biográfica*, puesto que tienen relación con la identidad de Jesús[22]. Directa o indirectamente se dan datos referentes al origen de Jesús, lógicamente anteriores al inicio de sus acciones narradas en el evangelio. Estas analepsis son importantes para la caracterización del personaje. Nos hablan de su familia, de su origen geográfico, su condición profesional y su edad. Salvo 2,1 –donde es el narrador quien habla–, todas estas analepsis se ponen en boca de los personajes. A partir de ahora señalaremos con un asterisco en las citas de las diversas anacronías las que son hechas por el narrador[23].

Pero sobre todo son interesantes las referencias a la identidad de Jesús –casi siempre proferidas por el mismo Jesús–, en las que él se declara como el que fue enviado por Dios Padre[24]. Estas referencias son analepsis

---

[21] G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 105.

[22] 1,45: «... Jesús de Nazaret, el hijo de José»; 2,1: «Al tercer día se celebraron unas bodas en Caná de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús»; 6,42: «Y decían: ¨¿No es este Jesús, el hijo de José, de quien conocemos a su padre y a su madre?¨»; 7,3: «Entonces le dijeron sus hermanos: ¨Márchate de aquí y vete a Judea¨»; 7,15: «Los judíos quedaron admirados y comentaban: ¨¿Cómo sabe este de letras sin haber estudiado?¨»; 7,27: «Sin embargo sabemos de dónde es este, mientras que, cuando venga el Cristo, nadie conocerá de dónde es¨»; 8,57: «Los judíos le dijeron: ¨¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán?¨».

[23] La importancia de la voz que califica a Jesús se podrá valorar cuando se estudie de una forma más sistemática la perspectiva del narrador presente en el relato. Esta observación vale para todas las veces que distingamos la voz del narrador de la voz de los personajes en estas anacronías.

[24] 3,16*: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna»; 7,16: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado»; 7,18: «El que habla por sí mismo busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que le envió, ese es veraz y no hay injusticia en él»; 7,28-29: «... yo no he venido de mí mismo, pero el que me ha enviado, a quien vosotros no conocéis, es veraz. Yo le conozco, porque de él vengo y él mismo me ha enviado»; 7,33: «Aún estaré entre vosotros un poco de tiempo, luego me iré al que me ha enviado»; 8,26: «Pero el que me ha enviado es veraz, y yo, lo

porque suponen una acción anterior: el envío. Esta observación coincide con la idea de que el cuarto evangelio destaca el origen trascendental de Jesús. Él es principalmente el Hijo *enviado* –con aoristo– por el Padre[25].

Un segundo grupo de analepsis externas puede ser definido como analepsis *interpretativas,* y tiene que ver con el cumplimiento de las profecías[26]. Definitivamente, los datos antecedentes que completan el relato evangélico tienen que provenir de la historia de Israel, en especial de las Escrituras[27]. El uso del Antiguo Testamento en el evangelio necesita un estudio más amplio que una mera consideración de distorsión temporal, por lo que preferimos remitirlo a un estudio posterior. Es decir, se puede afirmar que las referencias a la historia del pueblo de Israel constituyen ciertamente una retrospección en el transcurso normal del relato.

Finalmente, una analepsis externa peculiar que podemos citar es la mención de la situación sociorreligiosa de Samaría en el episodio narrado en el capítulo 4[28].

---

que le he oído, eso hablo al mundo»; 8,42: «Si Dios fuese vuestro padre, me amaríais –les dijo Jesús–; pues yo he salido de Dios y he venido aquí. Yo no he salido de mí mismo, sino que él me ha enviado»; 11,42: «... lo he dicho por la muchedumbre que está alrededor, para que crean que tú me enviaste»; 12,44: «El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me ha enviado»; 12,49: «Porque yo no he hablado por mí mismo, sino que el Padre que me envió, él me ha ordenado lo que tengo que decir y hablar»; 13,3*: «... como Jesús sabía que todo lo había puesto el Padre en sus manos y que había salido de Dios y a Dios volvía...»; 14,24: «El que no me ama, no guarda mis palabras; y la palabra que escucháis no es mía, sino del Padre que me ha enviado»; 17,3: «Que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien tú has enviado...».

[25] R. A. Culpepper denomina «pre-históricas» a este tipo de analepsis externas, en contraste con las analepsis «históricas», a las que hemos preferido llamar biográficas. Cf. R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design.* Philadelphia, 1983, p. 57.

[26] Algunos autores han sostenido que las citas de cumplimiento deberían calificarse como analepsis mixtas, considerando que el hecho del presente (Jesús) formaba parte de la analepsis. Estrictamente hablando, para que la analepsis sea considerada como mixta, una parte de la acción pasada debe estar incluida en el transcurso temporal del relato. En el caso de las citas de cumplimiento de una profecía en Jesús, la acción pasada es la profecía –externa al período del relato–, mientras que la acción presente es la de Jesús –no la del narrador–. Por tanto, creemos que sería más correcto incluirlas dentro de las analepsis externas.

[27] Aquí nos contentaremos con señalar la utilización del Antiguo Testamento en el evangelio, para que se vea la presencia constante a lo largo de todo el relato: 1,23; 2,17; 6,31.45; 7,37.38.42; 8,17; 10,34; 12,13-15.34.38-40; 13,18; 15,25; 17,12; 19,36-37.

[28] 4,9*: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana? –porque los judíos no se tratan con los samaritanos–».

En síntesis, el autor del cuarto evangelio se sirve de las analepsis externas para caracterizar al personaje principal, Jesús, retrasando hasta los momentos oportunos sus datos biográficos y repitiendo las retrospecciones en el momento del envío del Padre para referirse a sí mismo. El recurso a la historia de Israel –tanto las referencias y las citas del Antiguo Testamento como la mención de la situación socio-religiosa– completa la presencia de anacronías externas en el cuarto evangelio.

– *Analepsis internas.* Pasamos ahora a exponer las analepsis internas, es decir, aquellas retrospecciones a hechos incluidos dentro del período narrado. Dentro de esta categoría se podría distinguir además el concepto de analepsis *homodiegéticas* y *heterodiegéticas*. Son homodiegéticas aquellas analepsis en las que el segmento narrativo del pasado insertado en la narración *pertenece a la línea de acción del relato*. En caso contrario deberían considerarse como heterodiegéticas. No hay que confundir este concepto con el del *alcance* de la analepsis. Esta noción nos ayudará a distinguir las diversas funciones de las analepsis internas.

Genette califica de *completivas* las analepsis internas que son a la vez heterodiegéticas, puesto que se narra algo que sucedió en el transcurso temporal de la narración, pero fuera de la línea del relato[29]. En el cuarto evangelio existen varias analepsis completivas[30].

En cambio, las analepsis internas homodiegéticas cumplen un papel diverso, puesto que no cubren una laguna de información, sino que son redundantes y *repetitivas.* Con esta técnica, el relato «vuelve abierto, explícitamente a veces, sobre sus propios pasos»[31]. En el cuarto evangelio apa-

[29] Cf. G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 106.

[30] 4,44*: «Pues Jesús mismo había dado testimonio de que un profeta no es honrado en su propia tierra»: completa una información del personaje del relato no contada anteriormente; 6,70: «¿No os he elegido yo a los doce? Sin embargo, uno de vosotros es un diablo»: en referencia a la elección de los doce discípulos, omitida en el relato joánico; 9,22: «Sus padres dijeron esto porque tenían miedo de los judíos, pues ya habían acordado que si alguien confesaba que él era el Cristo fuese expulsado de la sinagoga»; 11,57: «Los príncipes de los sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que si alguien sabía dónde estaba, lo denunciase, con el fin de prenderlo»: hace referencia a una acción de los judíos fuera de la escena; 11,2*: «María era la que ungió al Señor con perfume y le secó los pies con sus cabellos»: es un caso curioso. El uso perifrástico con un imperativo y un participio en aoristo (ἦν... ἡ ἀλείψασα) hace suponer que se trata de un hecho que ya se ha contado anteriormente. Formalmente es una típica analepsis interna. Algunos autores han considerado este versículo como una señal de la existencia de la comunicación extratextual –la tradición–, por la cual el lector ya conocería el dato acerca de la mujer que ungió a Jesús.

[31] G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 109.

recen varias veces, y sirven para resaltar un episodio o una palabra concreta[32].

Aunque más adelante se estudiará más detenidamente el sentido de la repetición en la narración, podemos afirmar que estas analepsis internas homodiegéticas refuerzan la significación de los hechos, repitiendo varias veces un mismo episodio o un mismo concepto.

En conjunto, las analepsis –tanto las externas como las internas– tienen una función de cohesión narrativa para el relato del cuarto evangelio. Podemos afirmar, por un lado, que las analepsis acentúan la caracterización del personaje principal, Jesús, como el Enviado por el Padre y vivo entre los hombres. El reconocimiento de la abundancia de este tipo de analepsis es acorde con la cristología propia del evangelio de san Juan. Por otro lado, con estas analepsis, el relato se entronca en un pasado para esclarecer un hecho del presente o un personaje. En otras palabras, las analepsis –concretamente las heterodiegéticas– «revuelven» la memoria del lector, suponiendo un gran *metatexto* que es la tradición.

b) Prolepsis

Las prolepsis son anticipaciones de hechos que deberían haber sido narrados más tarde, pero que el narrador da a conocer al lector saltándose la linealidad cronológica. Las prolepsis otorgan al relato un ritmo distinto, puesto que adelantan de algún modo el final, desde donde se ve el sentido de toda la narración.

Habitualmente, las prolepsis sirven para conseguir un efecto de intriga en el lector, porque el autor *juega* con los adelantos de informaciones que interesen al lector. Por eso las prolepsis forman parte esencial de los relatos de *suspense.* La frecuencia de las prolepsis indica una *impaciencia*

[32] 4,45*: «Cuando vino a Galilea, le recibieron los galileos porque habían visto todo cuanto hizo en Jerusalén durante la fiesta, pues también ellos habían ido a la fiesta»: es una referencia, con repetición, de la expulsión de los mercaderes en el Templo; 13,1*: «La víspera de la fiesta de Pascua, como Jesús sabía que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin»; 12,23: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre»; 17,1: «... Padre, ha llegado la hora»: estas tres citas, afirmando que ha llegado la hora, vuelven la mirada a todas las veces que Jesús pronunció que todavía no había llegado su hora –2,4; 4,21; 5,28; 7,30; 8,20–; 18,14*: «Caifás fue el que había aconsejado a los judíos: ¨Conviene que un hombre muera por el pueblo¨».

narrativa[33]. Así sucede cuando, en una novela policíaca, se adelantan algunos datos que pueden servir para aumentar el interés del lector sobre el final del relato. En efecto, las alusiones al futuro en la narración evangélica también pueden producir una cierta intriga. Sin embargo, si tenemos en cuenta que la narración del cuarto evangelio comunica el *cómo,* no tanto el *qué,* es difícil sostener que las informaciones anticipadas creen tal efecto: el lector del evangelio de san Juan ya sabe cómo termina la historia de Jesús. A continuación analizaremos las prolepsis presentes en el relato joánico, para tratar de descifrar la función que cumplen en una narración.

– *Prolepsis externas.* Es posible encontrar en el cuarto evangelio un gran número de prolepsis externas, agrupables alrededor de dos temas: la *persecución* que sufrirán los discípulos[34] y la *salvación* de los que creen, en la Iglesia, por la acción del Espíritu Santo[35].

---

[33] Cf. D. Marguerat / Y. Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo.* Santander, 2000, p. 150.

[34] 7,7: «El mundo no puede odiaros, pero a mí me odia porque doy testimonio de él, de que sus obras son malas»; 15,18: «Si el mundo os odia, sabed que antes que a vosotros me ha odiado a mí»; 16,2: «Os expulsarán de las sinagogas; más aún: llega la hora en la que todo el que os dé muerte pensará que hace un servicio a Dios»; 17,14: «Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado (ἐμίσησεν) porque no son del mundo»; 21,18-19: «"En verdad, en verdad te digo: cuando eras más joven te ceñías tú mismo y te ibas adonde querías; pero cuando envejezcas extenderás tus manos y otro te ceñirá y llevará adonde no quieras". Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios»; 21,22-23 «"Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué? Tú sígueme". Por eso surgió entre los hermanos el rumor de que aquel discípulo no moriría. Pero Jesús no le dijo que no moriría, sino: "Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?"».

[35] 2,22*: «Cuando resucitó de entre los muertos recordaron sus discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había pronunciado Jesús»; 4,21: «Créeme, mujer, llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre»; 5,28: «No os maravilléis de esto, porque viene la hora en la que todos los que están en los sepulcros oirán su voz»; 5,25: «Os digo que llega la hora, y es esta, en la que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oigan vivirán»; 6,33.48.51: «Porque el pan de Dios es el que ha bajado del cielo y da la vida al mundo»; «Yo soy el pan de vida»; «Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo. Si alguno come este pan, vivirá eternamente; y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo»; 7,38-39: «Si alguno tiene sed, venga a mí; y beba quien cree en mí. Como dice la Escritura, de sus entrañas brotarán ríos de agua viva»; 10,16: «Tengo otras ovejas que no son de este redil, a esas también es necesario que las traiga, y oirán mi voz y formarán un solo rebaño con un solo pastor»; 12,32: «Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí»; 12,48: «Quien me desprecia y no recibe mis palabras tiene quien le juzgue: la palabra que he hablado, esa le juzgará en el último día»; 14,2-3: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas. De lo contrario, ¿os hubiera dicho que voy a prepararos un lugar?

Además, en esta última noción de la salvación se podrían incluir, como hace M. Davies, las del juicio y la vida eterna[36]. Llama la atención que la casi totalidad de estas prolepsis están puestas en boca de Jesús.

La ausencia de los temas escatológicos explícitos podría hacer pensar que serían infrecuentes las prolepsis externas. Sin embargo, no ha sido así. Tal como se puede observar en este largo elenco, a lo largo de todo el relato están presentes las referencias a una situación temporal externa, posterior al fin del relato.

En lo referente al aspecto narrativo dice Genette que la función de las prolepsis externas «es la mayoría de las veces de epílogo: sirven para conducir hasta su término lógico tal o cual línea de acción»[37]. En efecto, estas prolepsis cumplen una función de epílogo. La línea de acción narrada en el cuarto evangelio tiene su término en lo que sucederá después: la persecución y la salvación. Los que creen en Jesús serán perseguidos, pero, si perseveran, serán salvados. De hecho, el primer epílogo del evangelio (20,31) indica que esta narración tiene su finalidad en lo que vendrá después: «Que

---

Cuando me haya marchado y os haya preparado un lugar, de nuevo vendré y os llevaré junto a mí, para que, donde yo estoy, estéis también vosotros»; 14,16: «Y yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros siempre»; 14,23: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él»; 15,8: «En esto es glorificado [ἐδοξάσθη] mi Padre, en que deis mucho fruto y seáis discípulos míos»; 15,11: «Os he dicho esto para que mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría sea completa»; 15,26: «Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí»; 16,4: «Pero os he dicho estas cosas para que, cuando llegue la hora, os acordéis de que ya os las había anunciado»; 16,7: «Pero yo os digo la verdad: os conviene que me vaya, porque si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros. En cambio, si yo me voy, os lo enviaré»; 16,13-14: «Cuando venga aquel, el Espíritu de la verdad, os guiará hacia toda la verdad, pues no hablará por sí mismo, sino que dirá todo lo que oiga y os anunciará lo que va a venir. Él me glorificará porque recibirá de lo mío y os lo anunciará»; 16,21: «La mujer, cuando va a dar a luz, está triste porque ha llegado su hora, pero una vez que ha dado a luz un niño, ya no se acuerda del sufrimiento por la alegría de que ha nacido un hombre en el mundo»; 16,23: «Ese día no me preguntaréis nada. En verdad, en verdad os digo: si le pedís al Padre algo en mi nombre, os lo concederá»; 16,25: «Llega la hora en que ya no hablaré con comparaciones, sino que claramente os anunciaré las cosas acerca del Padre»; 16,33: «Os he dicho esto para que tengáis paz en mí. En el mundo tendréis sufrimientos, pero confiad: yo he vencido al mundo»; 17,20: «No ruego solo por estos, sino por los que van a creer en mí por su palabra».

[36] Cf. M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*. Sheffield, 1992, p. 58.

[37] G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 122.

creáis». Estas palabras conclusivas del texto sirven de puente entre lo narrado en el relato y la situación posterior de la Iglesia[38].

¿Cómo es posible esta proyección al *futuro* desde el *presente* del relato? Por la presencia de lo que Auerbach denominaba «*omnitemporalidad simbólica* de la conciencia reminiscente»[39]. El autor narra desde su memoria, en la que el *presente* del autor se convierte en la clave para interpretar el pasado y el futuro del relato. Esto mismo sucede en el cuarto evangelio[40]. El autor goza de una gran libertad para manejar la temporalidad, puesto que escribe a partir de la memoria. Es decir, al recordar los hechos, toda la temporalidad del relato se subordina al *presente* del narrador. Tal como sostiene Genette[41], la configuración de unos hechos que provienen de la retrospectividad implica siempre un cierto anacronismo, puesto que se yuxtaponen dos niveles de tiempo.

En las prolepsis se da un anticipo hacia el hoy del narrador, hasta el punto de conseguir una fusión entre el acontecimiento contado y la instan-

---

[38] M. Davies sostiene que la función de epílogo tiene su término en la eternidad: «In structuring time, the Fourth Gospel describes the eternal in language which is fashioned to capture distinctions of time, and it makes the eternal fundamental to its presentation of the story. No part of the story can be understood without reference to the Creator God and her salvific propose» (M. Davies, *Rhetoric and Reference*, o. c., pp. 65s). Sin embargo, a nuestro juicio, es difícil manejar el concepto de la eternidad en el análisis temporal del relato, puesto que pertenece más bien a un campo semántico –es un término teológico–. Parece más coherente dar más importancia a las nociones de salvación y de persecución que a la noción de eternidad, puesto que pertenecen al momento de la narración, desde el que adquieren sentido el resto de los tiempos en el relato.

[39] Aquí coincidimos con M. Sternberg o G. O'Day, que sostienen que la omnitemporalidad es una categoría apta para caracterizar el tiempo narrativo del cuarto evangelio. Cf. G. O'Day, «"I Have Overcome the World" (John 16:33): Narrative Time in John 13-17», en *SemSup* 53 (1991), p. 157; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington, 1985, p. 265.

[40] Culpepper llega a una conclusión similar en su estudio de las anacronías. Según este autor, las analepsis y las prolepsis presentes en el cuarto evangelio ponen de relieve la distinción entre los diferentes niveles de *presente*s: hay un presente de la historia que no coincide con el presente del narrador. Culpepper considera que este tipo de técnica narrativa sería una influencia de los escritos apocalípticos (cf. R. A. Culpepper, *Anatomy*, o. c., p. 68).

[41] «El anacronismo del relato es ora el de la existencia misma, ora el del recuerdo, que obedece a leyes diferentes de las del tiempo. Las variaciones del tiempo, igualmente, son ora producto de la "vida", ora obra de la memoria o, mejor, del olvido» (G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 210).

cia de narración, a la vez tardía y omnitemporal[42]. Es decir, el autor goza de plena libertad para acudir al futuro del relato todas las veces que se quiera[43].

Desde un punto de vista semántico, la existencia de numerosas prolepsis externas refuerza la eclesialidad del cuarto evangelio; otras pistas también consolidan la misma idea, como las veces que se utiliza el adverbio νῦν (28 veces en el cuarto evangelio, en comparación con 4 de Mt, 3 de Mc y 14 de Lc) o el valor proléptico que tiene la utilización frecuente de la preposición ἵνα –con el matiz de cumplimiento que posee esta palabra–. M. Davies[44] indica además que la frecuencia del uso del perfecto puede significar una conexión entre la vida de Jesús y la vida de la comunidad (por ejemplo: 14,7-9; 6,63; 6,39; 17,8).

La mayoría de estas prolepsis se encuentran en el contexto de grandes discursos de Jesús. En el cuarto evangelio, aunque la Última Cena es el culmen de la prolepsis[45] –tanto las internas como las externas–, existen otros momentos importantes que miran decididamente hacia el futuro.

– *Prolepsis internas.* Las prolepsis internas anticipan hechos posteriores, pero de acontecimientos que suceden dentro del ámbito del relato. Leyendo el cuarto evangelio podemos observar que, tal como sucede con los sinópticos, también en el evangelio de san Juan abundan las referencias a la pasión, la muerte y la resurrección a lo largo del relato.

---

[42] Estas palabras de un filósofo contemporáneo pueden dar luz a la relación entre la memoria y la temporalidad: «Es evidente que el hombre es un ser con memoria. Si no hubiese en alguna situación humana nada que tuviera que ver con la memoria, es decir, si no pudiéramos recurrir a lo anterior, no podríamos ordenar el porvenir. Eso comporta que la memoria tiene un significado temporal. La memoria es uno de los recursos con los que el hombre organiza su tiempo» (L. Polo, *¿Quién es el hombre?* Madrid, 2001, p. 50).

[43] Para poder evaluar detalladamente este fenómeno necesitamos otros instrumentos de análisis –no basta la mera consideración temporal, sino que hay que acudir a la voz del relato–, a los que todavía no nos hemos aproximado: lo dejamos para un trabajo posterior.

[44] Cf. M. Davies, *Rhetoric and Reference*, o. c., p. 57.

[45] Aquí se puede comprobar lo que acabamos de decir acerca de la omnipresencia temporal del narrador. En la Última Cena, la multiplicación de las prolepsis puede producir más cercanía al hoy del narrador. Al autor le interesa en esos discursos hacer de la voz de Cristo una garantía para el presente y una promesa para *su* futuro. «[...] we recognize that the voice of Jesus conveyed by the farewell discourse is not the voice of the pre-crucifixion / pre-resurrection Jesus. Rather, [...] the voice of Jesus speaks from a post-resurrection vantage point. [...] The fourth evangelist thereby anticipates the future of the gospel narrative –and the reader's future– on the basis of Jesus' authority» (G. O'Day, «"I Have Overcome the World" (John 16:33)», a. c., pp. 153-166.

Casi todas las prolepsis internas presentes en el cuarto evangelio son homodiegéticas, por eso no vienen a llenar unas lagunas ulteriores, sino que sirven para resaltar el segmento narrativo al que se alude[46]. Tal como indica Genette, esta clase de prolepsis desempeña el papel de *anuncio,* y sirve para reforzar el «trenzado» del relato[47]. De modo que, en el evangelio, el lector puede captar anticipadamente la trama narrativa: llegará la hora de Jesús, de ser glorificado, muriendo por los hombres y resucitando al tercer día.

Podemos distinguir dos tipos de prolepsis de este tipo en el relato joánico: a) sobre el misterio pascual[48]; y b) sobre el abandono de los discípulos[49]. Ambos son episodios que definen la dinámica de la trama del evan-

---

[46] Cf. G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 124.

[47] Cf. *ibid.* El término pertenece originariamente a R. Barthes.

[48] *Anuncios hechos por Jesús:* 2,4: «Todavía no ha llegado mi hora»; 2,19: «En tres días lo levantaré»; 3,14: «Igual que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así debe ser levantado el Hijo del hombre»; 4,21.23: «Llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre [...] Pero llega la hora, y es esta, en la que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad»; 5,25: «En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es esta, en la que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oigan vivirán»; 8,28: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy, y que nada hago por mí mismo, sino que como el Padre me enseñó así hablo» (analepsis [repetición]-prolepsis interna); 15,9: «Como el Padre me amó, así os he amado yo»; 15,13: «Nadie tiene amor más grande que el de dar uno la vida por sus amigos», insinuación de la muerte; 16,16.20.22-23: «Dentro de un poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver», «en verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, en cambio, el mundo se alegrará; vosotros estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en alegría», «también vosotros ahora os entristecéis, pero os volveré a ver y se os alegrará el corazón, y nadie os quitará vuestra alegría», «ese día no me preguntaréis nada», anuncio de la resurrección. *Anuncios hechos por el narrador*:* 7,30: «Intentaban detenerle, pero nadie le puso las manos encima porque aún no había llegado su hora»; 8,20: «Estas palabras las dijo Jesús en el gazofilacio, enseñando en el Templo; y nadie le prendió porque aún no había llegado su hora»; 11,51-52: «Pero esto no lo dijo por sí mismo, sino que, siendo sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación; y no solo por la nación, sino para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos», prolepsis interna: profetizó Caifás que Jesús iba a morir por la nación; 13,1: «Como Jesús sabía que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre».

[49] 13,11.18-19: «Como sabía quién le iba a entregar, por eso dijo: "No todos estáis limpios"», «No lo digo por todos vosotros: yo sé a quienes elegí; sino para que se cumpla la Escritura: *El que come mi pan levantó contra mí su talón*», «Os lo digo desde ahora, antes de que suceda, para que cuando ocurra creáis que yo soy»; 13,31.26: «"Es aquel a quien dé el bocado que voy a mojar". Y después de mojar el bocado se lo da a Judas, hijo de Simón Iscariote», «Cuando salió [Judas] dijo Jesús: "Ahora es glorificado el Hijo del hombre y Dios es glorificado en él"»;13,38: «¿Tú darás la vida por mí? En verdad, en verdad te digo que no cantará el gallo sin que me hayas negado tres veces»; 17,11: «Ya no estoy en el mundo, pero ellos están en

gelio y llevan al lector a centrarse en lo más importante que sucederá en el relato.

En general, las prolepsis vienen en boca de Jesús, otras veces las hace el mismo narrador, pero no se acude a las voces celestiales, como sucede en Lucas[50].

Como se dijo anteriormente, con esto es posible afirmar que el cuarto evangelio está caracterizado –observable sobre todo por la presencia continua de las anacronías, y en concreto por el predominio de las prolepsis externas– por una *retrospección sintética* del relato. En esa retrospección se hacen presentes en la mente del narrador todos los hilos de la narración, puesto que se perciben a la vez todos los lugares y todos los momentos, entre los cuales es posible establecer una multitud de relaciones *telescópicas* y *omnitemporales*[51].

Es decir, en contra de lo que se suele decir sobre las prolepsis, la presencia de anuncios de la pasión en el cuarto evangelio no parece acelerar el relato. Porque su función no está tanto en la intriga que pueda producir en el lector, sino en unir los eventos narrados internamente con la pasión-glorificación de Jesús y externamente con la situación eclesial del hoy del autor[52]. Las prolepsis esparcidas por todo el relato hacen presente el final, que da sentido al resto, a diferencia de Mc, por ejemplo, que va *in crescendo* hacia la pasión[53].

3. La duración

Pasamos ahora al segundo parámetro de la relación entre el tiempo de la historia y el tiempo del discurso, según el modelo de Genette: la duración.

---

el mundo y yo voy a ti».

[50] Cf. J.-N. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo.* Salamanca, 1992. p. 65.

[51] Cf. G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* pp. 130s. Esta intuición coincide con el análisis de Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, o. c., p. 231.

[52] Es significativa la presencia de un buen número de prolepsis en los últimos capítulos del evangelio, puesto que, de ese modo, se «abre» el relato hacia el futuro. Esto no sucede con los otros evangelios.

[53] Otra observación interesante es la mayor frecuencia de las analepsis en la primera parte del relato en comparación con la última parte. Este dato puede indicar una cierta anormalidad, puesto que lo lógico sería que, a medida que se avanza en el relato, se tengan también más posibilidades de acudir al pasado. Sin embargo, esta frecuencia de las analepsis en la primera mitad le dan una mayor coherencia al relato, íntimamente ligado al pasado –especialmente un pasado trascendente– tal como hemos estado insistiendo.

En primer lugar hay que definir qué es la duración en un relato. En lo que se refiere al modo de análisis del modelo de Genette, se da por descontado que la duración de la historia no puede coincidir con la longitud del relato, entre otras cosas porque son dos conceptos completamente diferentes. La duración de la historia pertenece al tiempo físico y cronológico, mientras que la longitud del relato se hace medible estrictamente solo en el acto de la lectura. Como es de suponer, la medición del tiempo de la lectura no es tarea sencilla, porque varía según los casos particulares. Si el relato textual fuera como el cine o una pieza musical, la medición de la duración tendría un criterio objetivo, pero, siendo un texto escrito, no es posible fijar una velocidad normal de la ejecución de la lectura.

Por eso los estudiosos suelen quedarse en el análisis de la duración solo en términos de *constancia de velocidad*, comparando la duración del tiempo de la historia con la cantidad de líneas o páginas –en versículos en el caso de los evangelios– dedicadas a cubrirla en el relato. Así lo hace Genette: fija un grado cero de referencia, una especie de promedio de velocidad –tantas horas para tantas páginas, por ejemplo– para evaluar cómo va variando la duración a lo largo del relato[54]. Con esto se logra medir el ritmo –compuesto de aceleraciones y pausas– presente en el relato, aunque de modo aproximativo y a veces carente de rigor auténtico.

En realidad, en el estudio de la duración lo interesante sería más que el espacio –páginas– dedicado para un tiempo concreto, la percepción del tiempo por parte del lector. Es fácil contrastar que una página de un pesado ensayo o de una tesis no transmite la misma duración que una página de una novela policíaca. El contenido y el modo de narrar condicionan necesariamente la duración del relato: no tiene la misma duración un versículo del texto legislativo del Antiguo Testamento que uno de la historia patriarcal –depende del género–, tampoco tiene la misma duración un versículo de la carta de san Pablo cuando habla del valor de la Ley mosaica que cuando se para a saludar a los destinatarios –depende del contenido–. También esa duración podría traslucirse en la vivencia personal de los personajes, que a su vez se reflejaría en el tiempo «psicológico» del narrador[55]. Por

[54] Cf. G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* pp. 145s.

[55] «En nuestra vida, los días no son iguales. Para recorrer los días, los temperamentos un poco nerviosos, como era el mío, disponen, como los automóviles, de "velocidades" diferentes. Hay días abruptos y penosos que tardamos un tiempo infinito en escalar y días en pendiente que se dejan bajar a todo tren y cantando. El tiempo que disponemos cada día es elástico; las pasiones que sentimos lo dilatan, las que nosotros inspiramos lo encogen y la costumbre lo llena» (G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 210, nota 90).

ejemplo, cuantos más cambios interiores se produzcan en los personajes, se ralentizará más el tiempo del relato, y la duración psicológica del relato variará necesariamente según el estado de ánimo de los personajes: la vivencia de nostalgia, olvido, melancolía, tensión, relajamiento, expectación, amenaza, etc.

Con esta consideración dejamos la puerta abierta para un posterior análisis de la duración del evangelio, pero en este trabajo nos asiremos a la metodología que ofrece Genette –quedándonos en un nivel externo, de contar el espacio dedicado a un tiempo determinado–, puesto que no resulta nada fácil encontrar un criterio objetivo para medir la duración «cualitativa», a la que apenas hemos aludido.

Dicho esto, nos adentramos en el análisis. En primer lugar, proyectaremos el examen a nivel macroscópico, definiendo primero las unidades narrativas y observando el cambio de ritmo que puede haber introducido el autor en el texto. En segundo lugar revisaremos brevemente los movimientos narrativos presentes en el texto que se han empleado para la configuración del relato.

3.1. Las unidades narrativas

En esta sección nos interesa analizar las articulaciones narrativas del evangelio tomado globalmente, para poder determinar qué ritmo plantea la narración joánica. Se tratará de una primera aproximación superficial que permita hacernos una idea del ritmo temporal del relato a partir de las notas cronológicas y geográficas, que señalan una cronología interna. Para ello acudiremos a la articulación cronológica que se hizo en el primer apartado de este capítulo e intentaremos establecer una relación con la duración del tiempo de la historia.

1) 1,1-1,18 (18 versículos para un tiempo indeterminado).

2) 1,19-51 (16 versículos para el tiempo de la predicación del Bautista y 17 versículos para *dos días* de encuentro de los discípulos con Jesús, con una clara referencia horaria); 2,1-12 (12 versículos para los días de las bodas de Caná).

3) 2,13-3,21 (34 versículos para la duración de la fiesta de la Pascua); 3,22-36 (15 versículos para un tiempo indeterminado); 4,1-42 (42 versículos para dos días); 4,43-54 (12 versículos para un suceso de un día).

4) 5,1-46 (46 versículos para los días de la fiesta); 6,1-71 (71 versículos para dos días).

5) 7,1-10,21 (174 versículos para los días de la fiesta).

6) 10,22-39 (18 versículos para los días de la fiesta de la Dedicación).

7) 10,40-12,11 (3 versículos para un sumario de un tiempo indeterminado, luego 57 versículos para el viaje a Betania y la resurrección de Lázaro, y finalmente 11 versículos para unas horas de la cena en Betania).

8) 12,12-12,44 (33 versículos para cinco días).

9) 13,1-17,26 (154 versículos para unas horas).

10) 18,1-19,42 (82 versículos para un día); 20,1-21,25 (56 versículos para diez días).

Lo que salta a la vista primeramente es la falta de constancia de velocidad –denominada *isocronía* por Genette–: un día del tiempo de la historia es representado con diversísima dedicación en el relato.

Aunque estas unidades narrativas no representan períodos constantes de tiempo, observamos que el cuarto evangelio se ralentiza en algunas unidades y se acelera en otras. Diríamos que comienza con un ritmo ágil para ralentizarse enseguida, luego vuelve a aumentar la velocidad, hasta las dos últimas unidades, donde el ritmo se hace lento.

Es significativa la diferencia de ritmo temporal entre el cuarto evangelio y los sinópticos. Por un lado podemos observar que los tres sinópticos guardan un perfil muy similar, aunque con pequeñas variaciones. En general, los tres tienden a una gradual ralentización a lo largo del relato. Es decir, el tiempo narrativo se ralentiza a medida que va avanzando la trama, con una cierta uniformidad. Este resultado es un claro indicio de la importancia de las últimas unidades temporales para los autores de los evangelios sinópticos: la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús y la preparación inminente a este evento. Aunque no es objeto directo de estudio, es de destacar en Mt y en Mc –en este último en mayor medida– el predominio de la pasión y la concentración narrativa del inicio de Lc[56].

Por otro lado, si se observa el desarrollo rítmico del cuarto evangelio, llama la atención que el cambio de velocidad no se da de modo uniforme, sino que varía en relación con el tipo de hechos o discursos. Aunque es elocuente la lentitud narrativa del final del relato –tal como sucede en otros evangelios–, no dejan de ser sugerentes los picos y los bajones en las unidades intermedias[57]. Las desproporciones entre el tiempo del discurso con

[56] J.-L. Aletti señala en este sentido que el proyecto narrativo de Lc está marcado por la densidad de los primeros capítulos: «La información masiva que ofrece al lector Lc 1-2 sobre la identidad de Jesús tiene su razón de ser en el proceso de verificación que el narrador lleva adelante con constancia hasta el final de su relato» (*El arte de contar...*, o. c., p. 209).

[57] Autores como J. L. Resseguie resaltan la caída del ritmo narrativo del capítulo 13 y el ritmo álgido del capítulo 20 como puntos clave para el desarrollo de la tra-

respecto al tiempo de la historia son producto de los grandes discursos propios de Jesús, especialmente el de la samaritana, el del pan de vida y el de la Última Cena. Son momentos donde hay menor narratividad[58].

Para terminar, se podría decir que, desde el punto de vista temporal, no hay un único clímax en el relato. No sería sacar conclusiones azarosas afirmar que estos datos son indicios del estilo de la narración del cuarto evangelio. Difícilmente podría afirmarse del cuarto evangelio la famosa definición de Martin Kahler[59] del evangelio de Marcos: que es un relato de la pasión con una amplia introducción. Se podría apuntar aquí, para luego retomar con otros instrumentos metodológicos, la no linealidad, una perspectiva externa y la circularidad que algunos autores han reconocido en el cuarto evangelio[60].

3.2. Los movimientos narrativos

En la sección anterior hemos podido observar el ritmo narrativo que gobierna globalmente el cuarto evangelio. Ahora es preciso analizar cómo se concretan las diversas *isocronías* a lo largo del relato y estudiar la función que cumplen en la narración. Para realizar este análisis volvemos nuestra mirada a los conceptos que aporta el modelo de Genette. Como se dijo en otras ocasiones, este estudio de la duración consistirá en la comparación entre la velocidad del tiempo de la historia y el espacio dedicado a cubrir ese tiempo en el discurso. Para ello, el narratólogo francés propone cuatro formas fundamentales de movimiento narrativo, de acuerdo con el tipo de asimetría que se descubre entre estas dos nociones temporales[61].

---

ma. Cf. *The Strange Gospel*, pp. 8-10. Este autor apunta que, además de la extensión del texto, hay que tener en cuenta para la medición del ritmo narrativo la frecuencia de las oraciones sintácticas / paratácticas.

[58] En esto es interesante tener en cuenta que una menor narratividad –un tiempo más lento– tiene la función retórica de ayudar al lector a identificarse mejor con el personaje.

[59] M. Kahler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ.* Philadelphia, 1964, p. 80.

[60] Esta intuición se correspondería con la idea del desarrollo progresivo en espiral en la presentación de los temas, como sostiene H. Van den Bussche. Según este autor, el cuarto evangelio gira alrededor de unas ideas fundamentales para ir profundizando en ellas y de este modo alcanzar unas perspectivas más hondas (*Jean. Commentaire de l'évangile spirituel.* Bruges, 1967, p. 7).

[61] Cf. G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* pp. 151s.

La primera forma narrativa es la *elipsis*, que consiste en silenciar un cierto material en el discurso saltándose una parte de la historia. Naturalmente, esta omisión del material provocará una aceleración del relato: con las elipsis se hace posible narrar mayores períodos de acciones en menor espacio. La segunda forma propuesta es el *sumario*, que también aumenta la velocidad del relato, pero con la diferencia de que el material de la historia pasa al relato. Es decir, no se *salta* el material, sino que se reduce. La tercera forma es la *escena*, que representa lo más miméticamente posible la historia, habitualmente en forma de diálogos. Obviamente, en esa representación coincidirán el tiempo del discurso y el tiempo de la historia. Y, finalmente, la *pausa* es la forma narrativa que desacelera el ritmo del relato, en la que se narra sin que discurra el tiempo de la historia. Con esto, la historia se queda suspendida mientras se narra el relato.

El reconocimiento de estas formas narrativas en el relato joánico nos puede dar elementos para valorar su configuración temporal, muchas veces relacionada con la significación que el autor quiso dar al texto.

a) Elipsis

El primer movimiento narrativo que abordaremos será la elipsis. Como acabamos de mencionar, en la elipsis se produce un salto en el tiempo de la historia, puesto que se silencia un material de la historia en el relato. Se trata de una figura de aceleración, que será explícita o implícita, según se encuentren o no los marcadores textuales como los deícticos temporales que introducen los episodios («al tercer día», «al día siguiente», etc.). Los teóricos de la literatura suelen indicar dos funciones de la elipsis, además de la mencionada aceleración del ritmo narrativo. La primera función sería la de servir como de bisagra entre dos escenas separadas por el tiempo, que de ese modo se aproximan en la narración. Y la segunda sería la de contribuir a crear una mejor percepción del paso del tiempo –una mejor *ilusión realista*, dirían estos autores– en el relato[62].

Pasando ya al texto joánico podemos comprobar que la presencia de los deícticos temporales elípticos produce una mayor velocidad en el relato, puesto que con ellos se abarca un mayor período de tiempo de la historia.

Sin embargo, es difícil sostener que la función principal de las elipsis en el cuarto evangelio sea la de acelerar el ritmo narrativo. La falta de homogeneidad en la ordenación cronológica a lo largo del relato hace que

[62] Cf. A. Garrido Domínguez, *El texto narrativo*, o. c., p. 178.

las elipsis aminoren el efecto de aumentar la velocidad. Por ejemplo, es posible observar que las menciones de las fiestas judías –clarísimas notaciones elípticas, porque indican un salto en el tiempo– no producen necesariamente una percepción de mayor velocidad en el relato si en esa sección la temporalidad cronológica no juega un papel importante para la estructura[63]. Es decir, una notación temporal no produce la sensación del paso del tiempo si los episodios anteriores no se presentan caracterizados cronológicamente.

Tampoco parece que la elipsis cumpla el papel de crear una mayor ilusión del paso del tiempo en el relato, puesto que, cuando se nos indica expresamente una notación cronológica –volvemos al ejemplo de las fiestas judías–, no tiene la finalidad de señalarnos que han pasado seis meses o un año, sino la de orientar el contexto de la escena que se va a narrar e hilar esa escena con la anterior. Esto es, la indicación de la Pascua no significa tanto que el episodio sucede en el mes de Nisán; más bien tiene una carga semántica, que ayuda a entender los hechos narrados.

De la observación de las notaciones temporales introductorias se puede deducir que la función principal de las elipsis en el cuarto evangelio es la de servir como juntura entre dos escenas separadas por el tiempo. Esto es, que tanto las elipsis explícitas como las implícitas se emplean para unir los segmentos narrativos, dando al texto una cierta coherencia narrativa desde el punto de vista temporal.

b) Sumario

Ahora dirigimos nuestra atención al segundo movimiento narrativo señalado anteriormente: el sumario[64].

Es posible reconocer en el texto joánico varios sumarios a lo largo del relato. No podía ser de otro modo, porque el sumario es el engarce natural de todo relato y la forma más común de narrar. Se opone a la elipsis, porque ocupa parte del tiempo del relato; y a la escena, porque no cubre toda la historia. Se mueve entre estos dos polos sin adquirir una fórmula

[63] Así sucede cuando se introduce una escena con la indicación de la fiesta, pero precedida por una serie de notaciones temporales genéricas del tipo «después de esto».

[64] Los sumarios concentran el material de la historia en el relato y, por tanto, son un factor de economía importante, pues permiten condensar un notable volumen de información. Cf. A. Garrido Domínguez, *El texto narrativo,* o. c., p. 180.

concreta, con gran libertad de régimen[65], puesto que en un sumario se puede contar todo lo que se quiera.

Podemos observar que los sumarios en el cuarto evangelio cumplen a veces la función de transición entre las escenas (por ejemplo, 1,39; 4,51; 6,22; 8,2; 9,18; 10,40; 11,45; 18,1; 18,15), mientras que otras veces ofrecen información complementaria, en especial para introducir una escena (por ejemplo, 2,2; 4,1-6; 5,1-5; 6,1-3; 12,1-2; 13,2-3). Es fácil deducir una subordinación mutua: los sumarios introducen, acompañan y complementan las escenas, y las escenas desarrollan lo evocado en los sumarios.

Como peculiaridad del cuarto evangelio se podría indicar que la utilización de los sumarios es escasa en comparación con los evangelios sinópticos. Hay muchas escenas no introducidas por un sumario, y tampoco encontramos sumarios-resúmenes que sustituyan a las escenas condensándolas. Con esto podemos intuir que el autor del cuarto evangelio –a diferencia de los autores de los evangelios sinópticos[66]– no parece tener esa necesidad de contar la mayor cantidad de hechos en el menor tiempo posible, lo que puede ser la causa del ritmo más lento en la narración que mencionábamos anteriormente. Esta actitud del narrador se volverá a analizar cuando estudiemos más adelante la iteratividad de las acciones en el relato.

c) Escena

En tercer lugar mencionaremos algunos puntos sobre las escenas. En este tipo de movimiento narrativo, el tiempo de la historia coincide con el tiempo del discurso, lo que implica un mayor grado de mímesis. Cuando el relato toma esta forma narrativa, se sujeta a los diálogos, sirviéndose de las palabras de los personajes, mientras que el narrador apenas interviene. A veces es incluso mayor el tiempo del discurso que el de la historia. Esto es –como bien indica Chatman[67]–, que la medida subjetiva de la expresión verbal puede durar más que los mismos sucesos.

En cuanto a la función que cumplen en la narración, los estudiosos suelen coincidir en que las escenas sirven generalmente para introducir todo tipo de información –con contenido narrativo– en el relato[68]. Para el

[65] Cf. V. Balaguer, *Testimonio y tradición en san Marcos*. Pamplona, 1990, p. 176.

[66] Cf. G. Heras, *Jesús según san Mateo*. Pamplona, 2001, p. 81.

[67] Cf. S. Chatman, *Historia y discurso*. Madrid, 1990, p. 77.

[68] En el análisis de la novela de Proust, Genette descubre que la escena puede servir no para decir un contenido, sino para caracterizar a los personajes. Cf. G.

evangelio de Juan, las escenas cumplen un papel fundamental, puesto que los contenidos más importantes están sostenidos por ellas, caracterizadas por largos diálogos –o monólogos– de mucha densidad. Prácticamente en todos los capítulos es posible encontrar estos discursos. En ellos, el narrador no interviene narrando, sino dejándose imbuir por las palabras de los personajes, especialmente por las de Jesús[69].

Por lo que se refiere a nuestro tema –la duración–, podemos señalar que la presencia de estos largos discursos transmite una sensación de lentitud al lector. Tal como sucede con las películas de *suspense* –donde la utilización de la cámara lenta y de los diálogos es fundamental para crear los efectos retóricos deseados–, en el cuarto evangelio el tiempo lento identifica más al lector con el personaje. En las escenas suceden menos cosas, el desenlace se posterga, pero también por eso se puede observar más objetivamente lo que pasa dentro de la escena. Así, en el largo discurso de la Última Cena, por ejemplo, se ofrecen mayores posibilidades al lector de que conozca la intimidad de Jesús.

A modo de ilustración extraemos un parangón de las figuras narrativas presentes en el cuarto evangelio y en los sinópticos. Un punto que nos puede servir de pista para reconocer la preferencia por la escena o por el sumario es el aspecto del verbo que predomina en la perícopa. Los lingüistas suelen coincidir en que el tiempo verbal más apropiado para el sumario es el imperfecto –notación de tiempo durativo con aspecto imperfectivo–[70], mientras que a la escena se le suelen reservar los presentes y los aoristos.

Si observamos atentamente las perícopas sinópticas sobre la predicación del Bautista, es fácil comprobar que los hechos son narrados a través de sumarios[71]. Podemos advertir que los verbos fundamentales de estas

---

Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 165. Esto no sucede en los evangelios, porque las palabras de un personaje en el relato cumplen un papel en la narración –no solo lo retratan subjetivamente– y transmiten un contenido.

[69] También esta cuestión debería ser estudiada más profundamente a partir del acto narrativo, de la perspectiva del narrador en el relato.

[70] Cf. V. Balaguer, *Testimonio y tradición, o. c.,* p. 190.

[71] Mt 3,4-6: «Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον. τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν»; Mc 1,5-7: «καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖ ται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον. καὶ ἐκήρυσσεν λέγων (...)»; Lc 3,7.10-11: «Ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, γεννήματα

perícopas son imperfectos, y ello demuestra una clara intención de abarcar muchos hechos, puesto que indica una cierta iteratividad.

En la perícopa joánica del mismo pasaje[72], en cambio, predominan los aoristos y los presentes. El texto presenta también algunos imperfectos (ἦσαν y ἦν), pero más que indicar iteratividad puede ser señal de un relieve en la narración. Es decir, se establecen unas acciones en un segundo plano[73] –los fariseos que van a ver al Bautista y el bautismo de Juan– y se subraya la acción principal –la predicación del Bautista–. Hay que notar que esta acción principal no se sumariza, sino que se representa. Esto significa que al autor del cuarto evangelio no le interesa tanto señalar que la acción del Bautista se prolongaba a lo largo del tiempo, sino narrar ese acontecimiento concreto, que termina siendo pertinente para el hilo del relato.

Así como se ha visto en este ejemplo, el cuarto evangelio prefiere contar los episodios representándolos, sin la necesidad de resumirlos necesariamente. Este fenómeno podrá ser observado con más nitidez si se analiza el texto teniendo en cuenta las otras dimensiones del relato: el modo y la voz.

d) Pausa

El último movimiento narrativo que señalábamos era la pausa. Según indica el narratólogo francés, la pausa es un procedimiento que desacelera el ritmo del relato a través de la descripción –una suspensión en el

---

ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; (...) Καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ ὄχλοι λέγοντες· τί οὖν ποιήσωμεν; ἀποκριθεὶς δὲ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὁ ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι, καὶ ὁ ἔχων βρώματα ὁμοίως ποιείτω».

[72] Jn 1,19-28: «Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέστειλαν [πρὸς αὐτὸν] οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν, σὺ τίς εἶ; καὶ ὡμολόγησεν καὶ Οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν ὅτι ἐγὼ Οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός. καὶ ἠρώτησαν αὐτόν, τί οὖν; σὺ Ἠλίας εἶ; καὶ λέγει, οὐκ εἰμί. Ὁ προφήτης εἶ σύ; καὶ ἀπεκρίθη, Οὔ. εἶπαν οὖν αὐτῷ, (...) καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων. καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ, τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης; ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης λέγων, ἐγὼ Βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, (...) ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων».

[73] En esto seguimos la terminología de H. Weinrich, que dividía un tiempo central para el «primer plano» y otro tiempo para el «segundo plano», para la representación del «mundo narrado». Cf. H. Weinrich, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje.* Madrid, 1968, pp. 195s.

relato para contemplar la escena– o de la *digresión reflexiva* –un discurso abstracto, valorativo, que interrumpe el transcurso de la acción–[74].

Por un lado, en la descripción, el narrador interrumpe el transcurso normal del tiempo de la historia en la narración desacelerándolo, para que la lectura sea más detenida. En las obras ficcionales, la finalidad principal de la pausa suele ser la estética. En cambio, en los evangelios, las pausas no parecen tener tal efecto, sino que más bien sirven para ofrecer mayor explicación del episodio narrado. De modo que las descripciones no se recrean en las imágenes, sino que van encaminadas a aportar algún dato para la comprensión del texto. Encontramos varias descripciones en el cuarto evangelio de este tipo. Como botón de muestra podemos observar que el narrador se detiene en el episodio de Caná para describir las tinajas (2,6)[75] o en la fiesta de la Dedicación para decir que es invierno (10,22)[76].

Por otro lado, en cuanto se refiere a las pausas impuestas por la digresión reflexiva, podemos señalar que no repercuten tanto en el ritmo temporal de la narración, sino que más bien son fenómenos ligados a la

---

[74] Cf. G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 156.

[75] En este episodio, después de la breve ubicación temporal-geográfica se presentan los personajes, para entrar directamente en la narración. El narrador propone una pausa en el v. 6 para describir las tinajas, que le servirá para llenar posibles lagunas de información –aunque tampoco parecen necesarias, puesto que nadie se debería extrañar de que haya unas tinajas para la purificación en una familia judía–. El lector respeta la pausa impuesta y entra a contemplar estas tinajas. La información que recibe el lector en esta pausa es doble: 1) atrae su atención la ingente capacidad de las tinajas, y con eso se habla de la magnitud del milagro; 2) la mención del rito de la purificación da a entender un mensaje más significativo: la fiesta mesiánica está muy por encima de los ritos antiguos. Cf. D. Marguerat / Y. Bourquin, *Cómo leer*, o. c., p. 146.

[76] Otro detalle aparentemente superficial, puesto que el lector debería saber que la fiesta de la Dedicación cae siempre en invierno. Algunos entienden esta mención como una explicación del hecho de que Jesús caminase por el Pórtico de Salomón y no al aire libre (cf. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John.* London, ²1967, p. 315), pero no parece convincente. R. A. Culpepper sostiene que es señal de que el lector del cuarto evangelio no es judío (cf. *Anatomy*, o. c., p. 221). Quizá pueda entenderse como un efecto que los estudiosos de la literatura suelen definir como la «falacia patética», una proyección de emociones humanas sobre el mundo natural (cf. D. Lodge, *El arte de la ficción*. Barcelona, 1998, p. 132). Se resaltaría una condición climática, que favorece a crear un ambiente para narrar el rechazo de los judíos a Jesús. Lo más probable es que esta pausa sirva como un marcador de la subjetividad del narrador en el relato, una repetición o una redundancia de información. Para entender bien este tipo de efectos habría que estudiar la perspectiva del narrador en el relato.

expresión de la subjetividad, muy afín al narrador omnisciente[77]. La mayoría de las pausas en el cuarto evangelio responden a este tipo de expresión: interrupciones para corregir posibles errores (4,2; 7,22; 21,23), otras para descubrir el significado de fondo sobre algo que se ha dicho (6,6; 6,71; 7,5; 12,33), indicaciones del cumplimiento de las profecías (ya citadas) o interrupciones para testimoniar la realidad de la salvación contada en el relato (19,35; 20,30; 20,31; 21,24).

Para poder valorar la función narrativa de estas pausas no basta la mera consideración temporal. Por eso remitimos su análisis más profundo a un estudio posterior. Por ahora nos contentamos con decir que estas pausas pueden cumplir la función de manifestar la omnisciencia del narrador.

En síntesis, en este apartado hemos podido observar que el cuarto evangelio está construido temporalmente por los cuatro movimientos narrativos, pero con el predominio de las escenas, en coherencia con la actitud del narrador explícita en el texto –la no exhaustividad–, lo que produce una cierta lentitud en la percepción de la duración de los acontecimientos.

4. La frecuencia

En este último apartado nos proponemos abordar el tercer parámetro de la relación entre la historia y el discurso que nos ofrece Genette: la *frecuencia*. El criterio de este análisis se basa en el hecho de que la elaboración de la historia en el relato puede respetar o no la frecuencia de los hechos. Esta posibilidad deja abierta la puerta al narrador para introducir algunas anormalidades, bien repitiendo un acontecimiento las veces que se quiera, bien sintetizando varios episodios y contándolos una sola vez.

Según la metodología genettiana que estamos siguiendo, un discurso puede adquirir tres formas distintas desde el punto de vista de la frecuencia. Una, que se narre una vez lo sucedido una sola vez o que se reproduzcan *n* veces lo que ha sucedido *n* veces. Dos, que se mencionen solo una vez acontecimientos que se han producido *n* veces en la historia. Y tres, que se narre *n* veces un hecho sucedido una vez en la realidad. En el primer caso, el relato se denomina «singulativo»; en el segundo, «iterativo»; y finalmente, en el tercer caso, «repetitivo».

Como es natural, la forma básica del relato del cuarto evangelio corresponde al discurso singulativo, que cuenta *una* vez lo ocurrido *una* vez. Sin embargo, es posible detectar la presencia de algunas *irregulari-*

[77] Cf. A. Garrido Domínguez, *El texto narrativo*, o. c., p. 186.

dades en cuanto a la frecuencia se refiere –el predominio de los relatos iterativos o repetitivos–, algo que puede indicarnos la actitud del narrador en la elaboración de la historia. A continuación estudiaremos las diversas formas de repeticiones e iteraciones que se pueden reconocer en el cuarto evangelio.

4.1. Repeticiones

La repetición es un instrumento retórico muy utilizado en cualquier tipo de discurso, que sirve para resaltar una idea que se quiere transmitir[78]. En el caso de una narración, además, las repeticiones adquieren una gran importancia como base constitutiva de la fijación del tiempo[79].

Habría que distinguir, dentro de las repeticiones, los discursos singulativos «repetitivos» y los discursos repetitivos propiamente dichos. No solo hay repetición en un relato cuando dice: «Llovió, llovió y llovió» –un discurso repetitivo–, sino también cuando narra: «Llovió ayer... llovió hoy... y lloverá mañana» –un discurso singulativo–. En la primera oración se multiplica un hecho *n* veces, mientras que, en la segunda, se cuenta *n* veces lo ocurrido *n* veces.

a) Repeticiones singulativas

Las repeticiones son singulativas cuando el relato corresponde a una repetición que sucedió realmente en la historia. Muchas veces, la repetición de un hecho en la historia se narra sintetizándola: «Todas las mañanas salía el sol». Pero cuando se cuenta muchas veces en el relato: «Ayer salió el sol... hoy salió el sol...», se consigue que el hecho repetido se convierta en una constante que marca el relato, como un *patrón narrativo*[80].

---

[78] Apuntamos aquí, aunque todavía no es un tema que nos incumba directamente, que hay que tener en cuenta que las repeticiones son típicas de un lenguaje más cercano al oral que al escrito. Por tanto, se podría afirmar que, si el escrito tiene dramaticidad oral, naturalmente el lenguaje se hará más repetitivo.

[79] «Repetir es recuperar, recapitular lo que ya hemos sido; la repetición crea la memoria del relato, la va construyendo a medida que se produce. La repetición, en suma, constituye una prueba de cómo el pasado sigue influyendo en el presente, lo colorea y le da sentido» (A. Garrido Domínguez, *El texto narrativo*, o. c., p. 188).

[80] El estudio citado de A. Reinhartz busca este patrón narrativo a través de las repeticiones, en concreto en los hechos portentosos de Jesús.

En concreto podemos observar que el cuarto evangelio tiene algunos patrones constantes a lo largo de todo el relato. Por ejemplo, vemos que la incomprensión de los personajes sobre Jesús se repite en casi todas las escenas. Todos ellos se equivocan cuando hablan con Jesús –nadie le entiende– u opinan de él[81]. También serían claras repeticiones del cuarto evangelio las referencias constantes a la muerte y resurrección de Jesús[82].

Además, aunque de menor importancia para el argumento del relato hay que destacar que a lo largo de la narración se acude a los mismos vocabularios, las mismas ideas, las mismas fórmulas: la afirmación de Juan de que él no es el Cristo; la incredulidad de los judíos y los vocabularios recurrentes de: signos, hora, luz, vida, amor, oscuridad, mundo, verdad, glorificación, fe, etc.

Estas repeticiones están al servicio del argumento del evangelio, funcionando muchas veces como *leitmotiv* del relato[83]. Por la repetición se

---

[81] 1,46: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?»; 2,21: «Pero él se refería al templo de su cuerpo. Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron sus discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había pronunciado Jesús»; 3,4: «¿Cómo puede un hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?»; 4,11: «Señor, no tienes nada con qué sacar agua, y el pozo es hondo, ¿de dónde vas a sacar el agua viva? ¿O es que eres tú mayor que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, del cual bebieron él, sus hijos y sus ganados?»; 4,19: «"Señor, veo que tú eres un profeta", le dijo la mujer»; 4,33: «¿Pero es que le ha traído alguien de comer?»; 6,14: «Este es verdaderamente el Profeta que viene al mundo»; 6,42: «¿No es este Jesús, el hijo de José, de quien conocemos a su padre y a su madre? ¿Cómo es que ahora dice: "He bajado del cielo"?»; 6,52: «Los judíos se pusieron a discutir entre ellos: "¿Cómo puede este darnos a comer su carne?"»; 7,20: «Respondió la multitud: "Estás endemoniado; ¿quién te quiere matar?"»; 7,41-42: «¿Acaso el Cristo viene de Galilea? ¿No dice la Escritura que el Cristo *viene de la descendencia de David* y *de Belén*, la aldea de donde era David?»; 8,13: «Le dijeron entonces los fariseos: "Tú das testimonio de ti mismo; tu testimonio no es verdadero"»; 8,57: «Los judíos le dijeron: "¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán?"»; 11,12: «Le dijeron entonces sus discípulos: "Señor, si está dormido se salvará"»; 13,37: «Pedro le dijo: "Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré mi vida por ti"»; 14,8: «Felipe le dijo: "Señor, muéstranos al Padre y nos basta"»; 20,9: «No entendían aún la Escritura, según la cual era preciso que resucitara de entre los muertos».

[82] Por ejemplo, 2,21: «Pero él se refería al templo de su cuerpo»; 6,51: «Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo. Si alguno come este pan vivirá eternamente; y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo»; 12,1: «Jesús, seis días antes de la Pascua, marchó a Betania, donde estaba Lázaro, al que Jesús había resucitado de entre los muertos».

[83] R. Schnackenburg ve en este tipo de uso de repeticiones una característica específica del discurso del cuarto evangelio, junto con el uso del paralelismo y variación temática. Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan* I, *o. c.,* pp. 115s.

caracteriza un personaje, por la repetición se explica el sentido de una terminología, por la repetición se insiste en una idea clave del escrito.

Otras repeticiones producen un especial énfasis en el episodio narrado. Por ejemplo, Jesús se autoidentifica tres veces ante los adversarios en el arresto[84], algo que acentúa la solemnidad de este hecho. Se narra tres veces el intento de Pilato de liberar a Jesús[85], haciendo hincapié en su inocencia. Se repiten los anuncios de los ángeles en la resurrección[86] y existen dos relatos de las dos apariciones del Resucitado a los apóstoles: una en ausencia de Tomás y otra en su presencia[87], enfatizando la incredulidad de los apóstoles y la realidad del hecho de la resurrección. Pedro niega tres veces a Jesús y declara tres veces su amor[88]. Estas repeticiones terminan otorgando un estilo narrativo peculiar al cuarto evangelio[89].

b) Discursos repetitivos

Los discursos repetitivos propiamente dichos son aquellos que reproducen en más de una ocasión un acontecimiento que sucedió una sola vez. Ciertamente, las anacronías internas «repetitivas» que hemos analizado en el apartado acerca del orden del relato corresponden directa o indirectamente a estos discursos repetitivos, puesto que, cuando se recuerda un pasado ya narrado en el relato o se adelanta un episodio del futuro que se contará más tarde, se está desplegando un episodio en dos. No obstante, existen más discursos repetitivos en el cuarto evangelio, e intentaremos analizarlos en esta sección con una visión algo más sistemática.

Una primera inspección del texto nos muestra que no se encuentran en el cuarto evangelio los «dobletes» propios de los sinópticos[90]. Sin embargo, se presentan algunos hechos que necesitan ser contados otra vez por el cambio de contexto o para darles un nuevo matiz.

---

[84] 18,5.6.7.8.

[85] 19,4.5.12.

[86] 20,13.15.

[87] 20,19-23; 20,26-29.

[88] 18,25-17; 21,15-17.

[89] G. Van Belle, «Repetition, Variation and Amplification: Thomas Popp's Recent Contribution on Johannine Style», en *ETL* 79 (2003/4), pp. 166-178.

[90] Los dobletes en los sinópticos son repeticiones de un segmento discursivo en dos contextos diversos y separados por otros acontecimientos, y sirven especialmente para fijar en la memoria un contenido concreto. Cf. G. Heras, *Jesús según san Mateo*, o. c., pp. 86-88.

En el cuarto evangelio es posible notar que se repiten los elementos que se quiere enfatizar[91]. Por ejemplo, observando más de cerca las repeticiones que se producen en las narraciones de los hechos portentosos de Jesús, como el milagro del vino en Caná[92], la curación del paralítico[93], la multiplicación de los panes[94], la curación del ciego de nacimiento[95] y de la resurrección de Lázaro[96], se puede descubrir que el narrador no se contenta con narrar una vez el hecho, sino que repite los elementos básicos varias veces. Estas repeticiones terminan resaltando la importancia del hecho milagroso narrado.

4.2. Discursos iterativos

Con los relatos iterativos, el narrador sintetiza los hechos múltiples y los presenta una sola vez. Esto no significa que los discursos iterativos carezcan de importancia o que sean superficiales, puesto que a través de

[91] R. A. Culpepper confirma esta idea con la escasez de las anacronías de carácter completivo: «The scarcity of completing prolepses shows that the evangelist presents all the events that are important for the story and is given more to repetitive references to key events than to allusion to incidental events» (*Anatomy*, o. c., p. 62).

[92] 2,9; 4,46.

[93] 5,9: «Al instante, aquel hombre quedó sano, tomó su camilla y echó a andar Aquel día era sábado»; 5,14: «Después de esto lo encontró Jesús en el Templo y le dijo: "Mira, estás curado; no peques más para que no te ocurra algo peor". Se marchó aquel hombre y les dijo a los judíos que era Jesús el que le había curado. Por eso perseguían los judíos a Jesús, porque había hecho esto un sábado»; 7,21: «Yo hice una sola obra y todos os habéis extrañado».

[94] 6,23: «De Tiberíades otras barcas llegaron cerca del lugar donde habían comido el pan después de haber dado gracias al Señor»; 6,26: «En verdad, en verdad os digo que vosotros me buscáis no por haber visto los signos, sino porque habéis comido los panes y os habéis saciado».

[95] 9,6: «Entonces fue, se lavó y volvió con vista»; 9,13: «Llevaron ante los fariseos al que había sido ciego»; 9,18: «No creyeron los judíos que aquel hombre, habiendo sido ciego, hubiera llegado a ver, hasta que llamaron a los padres del que había recibido la vista»; 9,24: «Y llamaron por segunda vez al hombre que había sido ciego y le dijeron: "Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es un pecador"»; 11,37: «Pero algunos de ellos dijeron: "Este, que abrió los ojos del ciego, ¿no podía haber hecho que no muriera?"».

[96] 12,1.9.17: «Jesús, seis días antes de la Pascua, marchó a Betania, donde estaba Lázaro, al que Jesús había resucitado de entre los muertos»; «Una gran multitud de judíos se enteró de que estaba allí, y fueron no solo por Jesús, sino también por ver a Lázaro, al que había resucitado de entre los muertos»; «La gente que estaba con él cuando llamó a Lázaro del sepulcro y le resucitó de entre los muertos daba testimonio».

ellos el lector puede obtener informaciones clave para entender la narración. A partir de esos discursos es posible deducir las huellas peculiares que deja el autor al elaborar el material. En general se puede afirmar que los discursos iterativos suelen servir de trasfondo de los discursos singulativos[97]. Es decir, las acciones habituales pueden tomarse como el contexto para una acción concreta.

Para estudiar las iteraciones es necesario reconocer las marcas textuales que indican la presencia de estas síntesis, globalizadoras de hechos singulares. Anteriormente, al tratar los sumarios, se dijo que los verbos en imperfecto marcan la *situación*, mientras que los aoristos puntualizan la *acción*. Además de ello habría que mencionar que los imperfectos tienen la función de sintetizar las acciones[98]. Con lo cual, el uso de esta forma verbal nos puede indicar una cierta intención de describir la situación más o menos prolongada[99]. También la presencia de otros

---

[97] Cf. G. Genette, *Figuras* III, *o. c.,* p. 175. Se indica además que la función clásica del relato iterativo está muy próxima a la de la descripción.

[98] «The Iterative or customary imperfect represents interrupted continuance or repetition, rather than an action that was done once and for all» (N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*. III: *Syntax*. Edinburgh, 1963, p. 67). Con esto no se quiere afirmar que Jn utilice necesariamente los tiempos verbales con una intención semántica precisa para todos los casos, sino más bien que estas expresiones constituyen un indicio que hay que tener en cuenta para el estudio concreto.

[99] A continuación ofrecemos el elenco de los imperfectos que podrían tener esta función: 1,28: ἦν βαπτίζων: indica que el bautismo de Juan era una actividad prolongada; 2,21: ἔλεγεν: puede hacer referencia a todas las veces que habló de su muerte próxima; 2,23: ἐποίει: los signos que obraba Jesús en Jerusalén; 2,24: οὐκ ἐπιστευεν: el conocimiento que Jesús tenía de los demás; 3,22: διέτριβεν, ἐβάπτιζεν: la actividad de Jesús en Judea; 4,42: ἔλεγον: la respuesta de los samaritanos a la mujer que les habló de Jesús; 5,16: ἐποίει: obrar milagros los sábados; 5:18: ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὁ ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ: indica la iteratividad de la actitud de los judíos y de la enseñanza de Jesús; 6,2: ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς, ὅτι ἐθεώπουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει: la actividad de Jesús y el seguimiento de la muchedumbre; 6,6: ἔλεγεν: palabras de prueba para los discípulos; 6,14: ἔλεγον: el reconocimiento de la muchedumbre a Jesús; 6,41.52: Ἐγόγγυζον, Ἐμάχοντο: la respuesta de los judíos; 6,65: ἔλεγον: la enseñanza de Jesús sobre su relación con el Padre; 6,66: περιεπάτουν: el abandono de algunos de los discípulos; 6,71: ἔλεγεν: anuncio de la traición de Judas; 7,1: ἐζήτουν: búsqueda de los judíos a Jesús para matarle; 7,5: ἐπίστευον: respuesta negativa de sus hermanos; 7,12.15.31.40; 10,20: ἔλεγον; ἐθαύμαζον (el sujeto es la muchedumbre): la opinión sobre Jesús; 8,2: ἐδίδασκεν: la actividad de Jesús; 8,22: ἔλεγον: la respuesta de los judíos; 8,23: ἔλεγεν: la enseñanza de Jesús; 9,9.10.15.16: ἔλεγον: la reacción de los judíos ante el milagro de Jesús; 10,20.21: ἔλεγον: la respuesta de la muchedumbre; 11,8.47: ἐζήτουν, ἔλεγον: la persecución de los judíos; 11,57: περιεπάτει: la actividad de Jesús en la última etapa; 12,11.13: ἐπίστευον: la res-

marcadores adverbiales nos señala la presencia de discursos iterativos en el cuarto evangelio[100].

De la observación de estos marcadores textuales podemos afirmar en primer lugar que el narrador del cuarto evangelio acude a los discursos iterativos para señalar especialmente los elementos más importantes de la narración: la enseñanza de Jesús y la respuesta –negativa y positiva– de los hombres, además de la predicción de la muerte de Jesús. En comparación con los sinópticos llama la atención que no se insista tanto en la actividad pública de Jesús, aunque no faltan en el cuarto evangelio algunas referencias a los signos que obraba Jesús. En segundo lugar observamos que los discursos iterativos disminuyen progresivamente a medida que se avanza en la narración. Esto puede indicar un mayor interés de narrar los hechos singulativamente en la última parte del evangelio[101].

En suma, al autor del cuarto evangelio no le interesa tanto subrayar la multitud de cosas que hizo Jesús –tal como se dice en 21,25: «Hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús y que, si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir»–, sino más bien en decir quién es Jesús y qué respuestas caben ante él.

5. Conclusiones

A modo de conclusiones podemos señalar los siguientes puntos a partir del análisis.

En primer lugar, con el estudio del tiempo en el relato se pudo reconocer un primer esqueleto del evangelio, con el que se debe contar si se

---

puesta positiva de algunos; 12,33: ἔλεγεν: anuncio de la muerte de Jesús; 12,37.39: οὐκ ἐπίστευον, ὡμολόγουν: el rechazo de los judíos; 16,18: ἔλεγον: la reacción de los discípulos; 19,3: ἤρχοντο, ἔλεγον: la burla a Jesús; 19,21: ἔλεγον: la reacción de los sacerdotes ante la crucifixión de Jesús.

[100] 6,66: «Ἐκ τούτου πολλοὶ [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν»; 8,29: «καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστιν· οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε»; 18,2: «Ἤιδει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν τὸν τόπον, ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ»; 18,20: «ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς· ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ, ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν»; 19,12: «ἐκ τούτου ὁ Πιλᾶτος ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν· οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐκραύγασαν λέγοντες· ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος· πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι».

[101] Esta intuición se confirma por el mayor número de uso del aoristo en la última parte del relato.

quiere descubrir la trama del relato. En nuestro análisis hemos podido observar las diversas notaciones temporales presentes a lo largo del texto, que producen una clara percepción de la noción del tiempo en el proceso de la lectura. A partir del examen de la secuencia y la ilación entre las sucesivas escenas, dadas por las notaciones temporales, se pudo inferir que el autor del evangelio no estructura exhaustivamente el relato con el tiempo, puesto que hay una heterogeneidad en el papel de la temporalidad en la narración. Al mismo tiempo, sin embargo, se ha podido comprobar que algunos deícticos temporales cumplen un papel importante para la división de las escenas y constituyen, junto con las indicaciones espaciales, la base fundamental para la estructura del relato.

La segunda conclusión que subrayamos es que la libertad del narrador en la temporalidad para adelantar un hecho o retrotraerse a un hecho anterior produce una mayor cohesión narrativa en el cuarto evangelio. En la mente del narrador, la temporalidad se entrelaza hasta llegar a rozar una cierta omnitemporalidad. Esta deducción puede sostenerse a partir del análisis de las diversas discordancias del orden temporal presentes en el cuarto evangelio, en formas de analepsis (retrospecciones) y de prolepsis (anticipaciones).

Hemos señalado, por un lado, que las analepsis cumplen el papel principal de caracterizar a los personajes –de modo especial enriquecen la significación de Jesús, que es el enviado trascendente del Padre–. Además, la visión del pasado del narrador otorga una mayor cohesión narrativa al relato, en particular cuando acude a la tradición que –funcionando como un gran metatexto– termina esclareciendo un hecho que se narra. Por otro lado, el análisis de las prolepsis externas ha demostrado que a lo largo de todo el relato están presentes las referencias a una situación temporal externa posterior al fin del relato. Lo que ha sucedido en la vida de Jesús ilumina y explica el presente del narrador, y viceversa: la narración de las acciones de Jesús se hace desde la perspectiva dada en el momento de la redacción.

La tercera conclusión que queremos resaltar es el descubrimiento de un ritmo narrativo peculiar del cuarto evangelio. Este ritmo se deja percibir en el análisis de la duración –la rapidez– del relato. Hemos reconocido la presencia de un ritmo pausado general, no apresurado, y de cambios de la velocidad de la narración según la importancia de algunos hechos o discursos concretos. A diferencia de los evangelios sinópticos, que tienen una desaceleración gradual a medida que se avanza en el relato, hemos podido observar que el cuarto evangelio comienza con un ritmo ágil, que se ralentiza enseguida, pero que luego vuelve a aumentar de velocidad hasta la

última parte de la narración, donde nuevamente se torna lento. Globalmente, el ritmo narrativo del evangelio de san Juan es variado –casi cíclico–, algo que puede considerarse como un indicio de que no hay un único clímax en el relato.

Por último, el análisis de los movimientos narrativos –elipsis, sumarios, escenas y pausas– ha puesto de relieve que el cuarto evangelio tiene una configuración temporal que permite representar los acontecimientos importantes dedicándole todo el espacio posible, sin necesidad de cubrir todo lo que sucedió. La no exhaustividad explícita (20,30; 21,15) se deja percibir también implícitamente en los diversos movimientos narrativos.

Emiliano Ji Young Hong
emilianohong@gmail.com

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

EL IMPULSO CREATIVO DE LA MEMORIA DE JESÚS EN LA TRADICIÓN SINÓPTICA

La pregunta de fondo que ha guiado la investigación que voy a compartir con Uds. en estos encuentros es la siguiente: ¿cuál fue el impuso que determinó el desarrollo de la tradición sobre Jesús? Me interesa, sobre todo, aquella parte de dicha tradición que más tarde daría lugar a los evangelios canónicos. Por supuesto, soy muy consciente de que durante el periodo formativo del cristianismo se compusieron otros libros sobre Jesús que también son deudores de dicha tradición. Sin embargo, mi indagación se limitará a los cuatro evangelios canónicos, porque la cuestión que plantea el «desarrollo» de esta tradición está estrechamente relacionada con el proceso posterior de recepción, que concluyó con la selección de los cuatro evangelios[1].

Quiero aclarar desde el comienzo que la descripción de este proceso en términos de «desarrollo» presupone que en él se dio una continuidad fundamental con el primer impacto causado por Jesús[2]. Pero al mismo tiempo reconoce que se dio una cierta discontinuidad, ya que en dicha tradición se introdujeron cambios significativos.

---

[1] La selección de los cuatro evangelios en la Iglesia antigua es un hecho determinante, que pertenece, en cierto modo, a la evolución de la tradición sobre Jesús, la cual no quedó fijada definitivamente hasta que no finalizó el proceso canónico. Cf. S. Guijarro, *Los cuatro evangelios*. Salamanca, Sígueme, [2]2012, pp. 21-53.

[2] Esta forma de entender el origen de la tradición sobre Jesús a partir de la categoría del «impacto», que ha sido propuesta recientemente por J. Dunn, sitúa el origen de dicha tradición no en los hechos mismos (las palabras o las acciones de Jesús), sino en la percepción inicial que de ellos tuvieron los testigos oculares. Cf. J. D. G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*. Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 27-35; una exposición más detallada en J. D. G. Dunn, *Jesús recordado*. Estella, Verbo Divino, 2009, pp. 161-172.

Los factores de tipo contextual y formal que influyeron en este desarrollo fueron identificados por la llamada escuela de la historia de las formas, cuyos resultados han sido confirmados y ampliados por los recientes estudios sobre la comunicación oral y la memoria social[3]. Sin embargo, estos factores no explican del todo el complejo desarrollo que experimentó la tradición sobre Jesús en los años posteriores a su muerte. En mi opinión, para explicar este proceso es necesario tener muy presente que los recuerdos sobre Jesús se conservaron y se transmitieron porque sus discípulos estaban convencidos de que tanto sus palabras como su actuación revelaban algo acerca de él. Ahora bien, si el interés por descubrir quién era Jesús fue lo que impulsó la conservación y transmisión de los recuerdos sobre él, entonces cabe pensar que este interés pudo haber influido también en el desarrollo de dichas tradiciones, pues, al recordarlas, los discípulos habrían descubierto aspectos y matices nuevos que incorporaron a aquellos recuerdos, dando así lugar a una interpretación marcadamente cristológica de tales recuerdos[4].

Esta hermenéutica cristológica de la tradición sobre Jesús no fue un fenómeno homogéneo. De hecho, como veremos, afectó de forma muy diferente al desarrollo de la tradición sinóptica y al desarrollo de la tradición que más tarde sería recogida en el evangelio de Juan. Este primer trabajo se centrará en la tradición sinóptica[5]. En él voy a distinguir tres momentos que fueron determinantes en la evolución de la tradición sobre Jesús. El primero es la formulación de los recuerdos sobre él con ayuda de esquemas que facilitaron su fijación y su transmisión. El segundo, la elaboración de las primeras composiciones, que relacionaron las tradiciones sueltas de formas diversas. El tercero, en fin, la composición de los evangelios narrativos, que integraron las tradiciones sueltas y las composiciones más elaboradas en el marco de un relato de carácter biográfico.

---

[3] Sobre la historia de las formas: R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca, Sígueme, 2000. Cf. también M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas*. Valencia, Edicep, 1984. Sobre la aportación de los estudios acerca de la memoria social: A. Kirk / T. Thatcher, «Jesus Tradition as Social Memory», en A. Kirk / T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*. Leiden, Brill, 2005, pp. 25-42.

[4] Utilizo aquí el término «cristológico» en un sentido muy amplio, incluyendo en él cualquier tipo de respuesta a la pregunta por la identidad de Jesús.

[5] Retomaré en él algunas de las reflexiones que propuse ya en S. Guijarro, «La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús», en *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010), pp. 287-308.

1. La primera formulación de los recuerdos sobre Jesús

Los autores de la escuela de la historia de las formas descubrieron que los recuerdos sobre Jesús se conservaron en la tradición oral gracias a que habían sido formulados recurriendo a un número relativamente reducido de esquemas o «formas»[6]. Estos esquemas sirvieron para fijar los recuerdos y facilitaron su transmisión, porque el hecho de haber adoptado una «forma» fija permitía memorizarlos mejor[7].

Algunos aspectos de la explicación global que esta escuela exegética propuso del proceso de formación de los evangelios, como la identificación del contexto vital con el contexto eclesial reconstruido a partir de una visión demasiado homogénea de las primeras comunidades cristianas, o la excesiva creatividad que atribuyeron a dichas comunidades en los comienzos de la tradición, no resistieron el paso del tiempo y la erosión de la crítica[8]. Sin embargo, el hallazgo fundamental de que los recuerdos sobre Jesús habían sido formulados con ayuda de un número limitado de esquemas que facilitaron su conservación y transmisión ha sido unánimemente reconocido.

Este hecho plantea de una forma particular la pregunta que hemos formulado al comienzo, e invita a averiguar en qué medida la adaptación a estas formas afectó a los recuerdos sobre Jesús. Para mostrar con más precisión el alcance de este hecho ofrezco aquí algunas observaciones sobre el relato marquiano de la llamada de Jesús a Pedro y de su hermano Andrés (Mc 1,16-18).

Formalmente se trata de una *chreia* centrada en la respuesta de los dos hermanos a la invitación de Jesús. Pero este breve episodio ha sido formulado a partir del esquema de la llamada de Elías a Eliseo relatada en el primer libro de los Reyes (1 Re 19,19-20b). El esquema consta de tres

---

[6] De hecho, una de las principales tareas llevadas a cabo por los iniciadores de esta escuela consistió en hacer una clasificación de estas formas o unidades básicas de la tradición. La más detallada, que se sigue utilizando aún hoy, fue la que realizó R. Bultmann en su *Historia de la tradición sinóptica*; véase también la que propuso M. Dibelius en *La historia de las formas evangélicas*.

[7] El hecho de dar forma a una tradición oral tiene un importante efecto mnemotécnico; cf. p. e. J. Assmann, «Form as a Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory», en R. A. Horsley et al. (eds.), *Performing the Gospel. Orality, Memory and Mark*. Minneapolis, Fortress Press, 2006, pp. 67-82.

[8] Sobre las aportaciones de la escuela de la historia de las formas y los aspectos de su explicación que han sido revisados, cf. S. Guijarro, *Los cuatro evangelios,* o. c., pp. 104-112.

momentos: a) descripción de la situación (el que llama encuentra al que va a ser llamado en medio de sus ocupaciones cotidianas); b) invitación a través de un gesto o una palabra; y c) respuesta que implica abandonar la tarea cotidiana. Este esquema fue utilizado para formular diversos recuerdos de la llamada de Jesús. De forma explícita se utiliza en la llamada a Santiago y Juan (Mc 1,19-20), y a Leví (Mc 2,14), pero también parece haber inspirado los apotegmas vocacionales que Mateo y Lucas tomaron de Q (Lc 9,57-62; par. Mt 8,18-22)[9].

Ahora bien, la llamada de Jesús a Pedro y a su hermano Andrés se recordó de forma distinta en otras tradiciones. En el evangelio de Juan, por ejemplo, Jesús no encuentra a Pedro y a Andrés juntos, sino que se encuentra primero con Andrés, el cual le habla después a su hermano Pedro sobre Jesús y provoca un encuentro entre los dos (Jn 1,35-42). Incluso en el evangelio de Lucas, que depende de Marcos, la versión de la llamada de Pedro es significativamente diferente, pues no solo tiene lugar en un momento más avanzado de la actividad de Jesús, sino que narra únicamente la invitación a Pedro (Lc 5,10b). El recuerdo de la llamada de Jesús a Pedro ha sido formulado, por tanto, de tres formas diferentes, cada una de las cuales supone una interpretación del hecho.

En efecto, en la tradición que llegó hasta Marcos, el recuerdo de la llamada de Pedro había sido ya interpretado. Al formular este recuerdo de la vida de Jesús con ayuda de un molde previamente existente, Jesús aparece encarnando el papel del profeta Elías. De hecho, parece que la actuación de Jesús hizo pensar a algunos en el retorno del profeta del Carmelo, y provocó una identificación popular de Jesús con él que aún seguía viva cuando Marcos compuso su evangelio (Mc 6,14; 8,28)[10]. La evolución de la tradición implica, en este caso, una interpretación del recuerdo centrada no en el acontecimiento mismo, sino en la identidad de Jesús, pues lo que se resalta al formular la llamada de Pedro según el modelo de la llamada de Eliseo es que Jesús actúa con la misma autoridad que Elías.

Este ejemplo sugiere algunas reflexiones sobre cómo afectó a los recuerdos sobre Jesús su fijación en la tradición oral. Por un lado, la formulación de los recuerdos sobre Jesús con ayuda de estos «moldes» supuso una evolución que no solo afectó a la forma externa, sino también al conte-

[9] Para el análisis de la tradición de estos pasajes, cf. S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*. Salamanca, UPSA, 1998, pp. 167-178 y 247-262.

[10] El evangelio de Marcos reacciona frente a esta tradición popular que identificaba a Jesús con Elías; cf. S. Guijarro Oporto, «Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el Evangelio de Marcos», en *Salmanticensis* 54 (2007), pp. 241-265.

nido, sobre todo cuando los recuerdos se vertieron en moldes ya utilizados en otros contextos. Por otro lado, esta evolución supuso una interpretación del recuerdo conservado: el recuerdo seguía siendo el mismo (continuidad), pero se esclarecía su significado (discontinuidad). En el ejemplo analizado, esta interpretación de los recuerdos parece tener como horizonte la pregunta por la identidad de Jesús.

2. Las composiciones anteriores a los evangelios

Desde los inicios del estudio crítico de los evangelios se conoce la existencia de algunas composiciones relativamente complejas que habrían sido utilizadas por los evangelistas. Durante mucho tiempo, estas composiciones fueron estudiadas solo como «fuentes» que permitían explicar la composición de los evangelios. El caso más conocido es, probablemente, el de la «Fuente Q», la colección de dichos y anécdotas de Jesús que contenía, según la teoría de las dos fuentes, los versículos que solo Mateo y Lucas tienen en común. Sin embargo, en los últimos años, estas composiciones anteriores a los evangelios han sido estudiadas por sí mismas, y este estudio ha permitido descubrir un eslabón importante en el proceso que llevó a las pequeñas unidades de la tradición oral hasta los evangelios[11].

La primera formulación de los recuerdos sobre Jesús en pequeñas unidades llevaba ya implícita, en cierto modo, una tendencia hacia la composición, porque facilitaba la vinculación entre ellas. La forma más elemental de asociación fue, de hecho, la yuxtaposición de elementos similares. Fue así como el relato de la llamada de Pedro y Andrés se unió al de la vocación de Santiago y Juan, que había sido formulado siguiendo el mismo esquema (Mc 1,16-18 + 19-20). En otros casos, las pequeñas unidades tradicionales se unieron siguiendo un esquema que permitía integrar en la misma composición unidades diferentes. Un ejemplo bien conocido de este tipo de composición es la instrucción sapiencial de Q (Lc 6,20-49 par.), que sigue un esquema tradicional en la literatura del antiguo Oriente: promesa de felicidad – enseñanza – invitación a poner en práctica la enseñanza[12]. Por último,

[11] Su importancia desde este punto de vista ha sido reivindicada sobre todo por G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 141-222.

[12] Sobre la composición de este discurso inaugural de Q, cf. J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia, Fortress Press, 1987, pp. 171-190.

algunas tradiciones se vincularon entre sí siguiendo un criterio de ampliación, según el cual una tradición se podía desarrollar incorporando otras que le servían de comentario, tal como ocurrió probablemente con el dicho sobre la venida del Hijo del hombre, que dio origen al núcleo del discurso escatológico (Mc 13,6-8.14-26).

Con el paso del tiempo, las tradiciones sueltas y estas pequeñas agrupaciones dieron lugar a composiciones más complejas. El estudio de la formación de los evangelios ha identificado con suficientes garantías tres de ellas, cuya forma y contenido pueden ser reconstruidos con bastante probabilidad: un relato tradicional de la pasión, que circuló en diversas versiones y fue utilizado por Marcos, Juan y el *Evangelio de Pedro*; una colección de dichos y apotegmas, designada convencionalmente con el nombre de «Documento Q», que fue utilizada por Mateo y por Lucas; y una colección de milagros, conocida como «Fuente de los signos», que fue utilizada por Juan en la composición de la primera parte de su evangelio[13].

La elaboración de estas composiciones, tanto de las más elementales como de las más elaboradas, supuso un paso decisivo en la evolución de la tradición, sobre todo porque el resultado final era algo más que la suma de varios recuerdos sobre Jesús. Al articular los diversos fragmentos de la memoria preservada, el conjunto adquirió una nueva forma, que afectó a su contenido. Así, cuando los dichos de Jesús sobre el amor a los enemigos o sobre el perdón de las ofensas se unieron a una pequeña agrupación de bienaventuranzas y a la exhortación de poner en práctica la enseñanza recibida (Lc 6,20-49 par.), aquellos dichos, que tomados por separado podían parecer excéntricos, se transformaron en una instrucción sapiencial en la que Jesús aparecía como un maestro que proponía una enseñanza ética.

Lo mismo ocurrió en las composiciones más complejas, como puede verse, por ejemplo, en el relato tradicional de la pasión. Lo más probable es que, en sus inicios, fuera una composición elaborada y difundida oralmente con la flexibilidad que caracteriza a esta forma de expresión. Este hecho explicaría la coincidencia básica entre las tres versiones del mismo que han llegado hasta nosotros: la del evangelio según Marcos, que reproducen básicamente Mateo y Lucas; la del evangelio según Juan, que tiene algunos puntos de conexión con la versión de Lucas; y la del *Evangelio de Pedro*, que es más cercano a la versión sinóptica. Esta flexibilidad explicaría también las variaciones que existen entre ellas.

[13] Cf. S. Guijarro, *Los cuatro evangelios,* o. c., pp. 161-202; y la reconstrucción de dichas composiciones en pp. 543-558.

El relato tradicional de la pasión tenía dos rasgos característicos. En primer lugar, era un texto narrativo, es decir, una composición en la que los diversos episodios estaban conectados entre sí formando parte de una misma trama. El segundo rasgo es que los acontecimientos estaban indisolublemente unidos a la interpretación que se hacía de ellos a partir de las Escrituras. Aunque la idea de componer un relato de la pasión de Jesús pudo haberse inspirado en las actas de los mártires judíos, la narración fue modelada por los salmos en los que el justo sufriente exponía su causa a Dios (Sal 22 y 69, principalmente)[14].

El hecho de verter los recuerdos de los acontecimientos que rodearon la muerte de Jesús en un tipo de relato conocido, y sobre todo de proponer una interpretación de aquellos sucesos en relación con las Escrituras, les ayudó a profundizar en el significado de lo que recordaban. Los datos episódicos que rodearon la muerte de Jesús quedaron situados en un nuevo contexto literario y hermenéutico. Ahora formaban parte de un relato en el que se trataba de desvelar el sentido de su muerte, presentándole como el justo que sufre injustamente y confía su causa a Dios. Al contar de esta forma los episodios que rodearon su muerte, el centro de atención se desplazó desde los acontecimientos y su significado hasta lo que estos revelaban acerca de Jesús. La focalización cristológica que hemos observado en las primeras formulaciones de la tradición se hace más evidente en esta composición, que supone un avance en el mismo sentido.

Así pues, tanto las composiciones menores como las más complejas reflejan un interés por la identidad de Jesús. Aunque este interés se hallaba presente desde el comienzo en la tradición, en el momento de formular estas composiciones dicho interés se acrecentó de forma notable. Ahora bien, al buscar una respuesta cada vez más precisa a la pregunta sobre Jesús, estas composiciones recurrieron de forma explícita a categorías y ejemplos tomados de las Escrituras de Israel. Este recurso a personajes y esquemas de la memoria cultural de Israel no era tampoco nuevo, pues estaba ya presente en los primeros estadios de la tradición. Sin embargo, se hizo más visible y explícito ante la necesidad de precisar quién era Jesús, porque el recurso al pasado es siempre un factor decisivo en la configuración de la identidad.

[14] Sobre el influjo de las actas judías de los mártires, cf. W. E. Nickelsburg, «The Genre and Function of the Markan Passion Narrative», en *The Harvard Theological Review* 73 (1980), pp. 153-184. Sobre el influjo de los salmos del justo sufriente: J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Louisville, Westminster/John Knox, 1992, pp. 153-198.

3. La composición de los evangelios

El tercer momento del itinerario propuesto al inicio es la composición de los evangelios. Antes de abordarlo, sin embargo, conviene aclarar que el proceso que condujo hasta él no fue lineal ni homogéneo. Sería equivocado imaginarlo como la sucesión ordenada de los tres momentos analizados, suponiendo que las primeras formulaciones de los recuerdos sobre Jesús se integraron en composiciones más amplias, y que estas, a su vez, dieron paso a los evangelios. Este modelo en estratos no hace justicia a la complejidad del proceso de conservación y transmisión de los recuerdos sobre Jesús, pues la tradición oral siguió viva después de que parte de ella cristalizara en aquellas primeras composiciones, e incluso después de la redacción de los evangelios[15].

La composición de los cuatro evangelios canónicos debe situarse en este marco complejo caracterizado por la pluralidad de memorias sobre Jesús. Este es también el escenario en el que mejor se percibe el significado y el alcance de la nueva forma de articular la tradición sobre él que caracteriza a estos cuatro evangelios. La crítica literaria ha establecido con un notable consenso que el más antiguo de ellos es el de Marcos y, por tanto, es a él a quien hay que atribuir el mérito de haber introducido en la tradición esta nueva forma de articular los recuerdos sobre Jesús que fue asumida por los autores de los otros dos sinópticos e imitada por el autor del evangelio según Juan[16].

Las semejanzas entre los cuatro evangelios revelan que todos ellos utilizaron el mismo género literario, y la explicación más razonable de que lo adoptaran tan rápidamente es que era un molde adecuado para formular la tradición sobre Jesús en aquel momento de su evolución. La identificación del género de los evangelios es, por tanto, una cuestión relevante no solo desde el punto de vista literario, sino también desde una perspectiva

[15] Esta nueva perspectiva exige un cambio de mentalidad: J. D. G. Dunn, «Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition», en *New Testament Studies* 49 (2003), pp. 139-175.

[16] En la discusión de las relaciones entre los sinópticos hay que distinguir entre la hipótesis de los dos documentos y la prioridad de Marcos, que es solo uno de sus presupuestos. La primera, aun siendo la explicación más aceptada y la que tienen como referencia la mayoría de los comentarios, no goza de un reconocimiento tan amplio como la segunda. Por lo que se refiere a la relación de Juan con los sinópticos, cada vez se afianza más la hipótesis de que Juan conoció el evangelio de Marcos. De él habría tomado el trazado general de su obra, pero no lo utilizó porque quiso componer un evangelio diferente. Cf. S. Guijarro, *Los cuatro evangelios,* o. c., pp. 63-102.

histórica y teológica. Esto explica que haya sido una cuestión discutida desde que los autores vinculados a la escuela de la historia de las formas difundieran la idea de que los evangelios formaban parte de la literatura popular, no de la literatura culta, que era la que utilizaba los géneros literarios de forma más consciente y explícita.

La rehabilitación del papel de los evangelistas que llevó a cabo la escuela de la historia de la redacción hizo que la cuestión del género literario de los evangelios se planteara de una forma nueva, aunque no se puede decir que se haya llegado aún a un consenso generalizado sobre ella. No son pocos los que siguen pensando aún que los evangelistas crearon un género literario nuevo, el cual habría consistido básicamente en un desarrollo narrativo del *kerygma*, el anuncio sobre Jesús formulado sintéticamente en enunciados como los que encontramos en los discursos del libro de los Hechos (p. e. Hch 10,34-43). Sin embargo, la opinión que se ha impuesto con más fuerza en los últimos años es la que sostiene que los evangelistas utilizaron el modelo de la biografía, que era un género literario bien conocido en su entorno[17].

Al afirmar que los evangelios son biografías es necesario precisar enseguida que las biografías antiguas son muy diferentes de las biografías actuales. Estas últimas, en efecto, están modeladas por una sensibilidad histórica, que busca ante todo la precisión de los datos y su exposición cronológica. La biografía antigua, que tanto griegos como romanos llamaban «vida» (*bios/vita*), no carecía de esta preocupación histórica, pero estaba orientada a mostrar la cualidad moral del protagonista, tal como esta se revelaba en algunas anécdotas o acontecimientos más significativos de su vida. Estos acontecimientos incluían lo relativo a su origen, su actuación en público y su muerte, pues en cada uno de estos tres momentos se revelaba de forma diversa su honor. Presentar al protagonista como una persona honorable, cuya vida merecía ser imitada y cuya enseñanza debía ser escuchada, era la principal finalidad de las biografías antiguas, que reflejaban así su vinculación original con la retórica del elogio[18].

---

[17] Las dos obras de referencia en las que se expone con detalle esta propuesta son la de R. A. Burridge, *What are the Gospels. A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Cambridge, University Press, 1992, que recoge el planteamiento general; y la de D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*. Tübingen, Francke, 1997; que ofrece numerosas observaciones de detalle e introduce distinciones importantes acerca de las partes de la biografía y los acentos característicos de las biografías elaboradas en distintos contextos.

[18] La retórica del elogio (*enkomion*) es el marco de referencia del relato biográfico, como se observa en los evangelios; cf. H. Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*. Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 113-248.

La tradición sobre Jesús fue incorporando progresivamente el modelo biográfico como una exigencia interna de su propia dinámica. El primer esbozo de una biografía, todavía muy imperfecto, lo encontramos en el *Documento Q*. Esta composición, en efecto, sitúa los dichos de Jesús en un marco temporal determinado: desde la actividad del Bautista hasta la venida del Hijo del hombre, y contiene numerosas *chreias*, que era un género característico de las biografías antiguas. Sin embargo, el Documento Q no narraba ni los orígenes ni la muerte de Jesús, que eran elementos fundamentales en toda biografía.

El intento de Q refleja una tendencia que probablemente se manifestó en otras composiciones contemporáneas. Esta tendencia es también la que explica la composición del evangelio de Marcos, a quien hay que atribuir el mérito de haber adoptado por primera vez el género biográfico. En este proceso fue decisivo el relato de la pasión, pues no solo era una composición de tipo narrativo, que pudo servir como modelo para el resto del relato, sino que estaba centrado en la muerte de Jesús, precisamente un elemento clave del que carecía el esbozo biográfico de Q[19].

Aunque en la «vida» de Jesús escrita por Marcos la parte dedicada al origen y educación del protagonista no se ajustaba del todo a la forma más común del género, la reelaboración que hicieron de ella Mateo y Lucas subsanó esta aparente carencia, añadiendo sendos relatos de la infancia[20]. Con los dos grandes evangelios narrativos quedó así cerrado, en cierto modo, el proceso de asimilación al género biográfico dentro de la tradición sobre Jesús. La difusión alcanzada por Marcos primero y por Mateo y Lucas después marcó una tendencia en la forma de transmitir y conservar esta tradición durante la segunda generación. Frente a ella se posicionaron otras composiciones, y muy probablemente también el evangelio según Juan, que asumió el género biográfico incorporando a este formato las tradiciones conservadas en los grupos vinculados al Discípulo amado y su peculiar forma de interpretarlas, como veremos en el siguiente estudio[21].

---

[19] Cf. S. Guijarro Oporto, «La composición del Evangelio de Marcos», en *Salmanticensis* 53 (2006), pp. 5-33, especialmente pp. 24-30.

[20] El peculiar comienzo del evangelio de Marcos no supone una dificultad importante para clasificar su relato como una «vida», pues, aunque no se ajusta a las pautas habituales del género en su primera parte, logra el objetivo que esta perseguía de una manera original, mostrando que el verdadero origen de Jesús está en Dios; cf. S. Guijarro, «Why Does the Gospel of Mark Begin as it Does?», en *Biblical Theology Bulletin* 33 (2003), pp. 28-38.

[21] Cf., a este respecto, las interesantes observaciones de D. M. Smith, «The Pro-

Resulta llamativo que la tradición sobre Jesús, que se había conservado hasta entonces en formas bastante diversas, asumiera de forma tan rápida el formato biográfico, y que este se generalizara tan rápidamente. La explicación de este fenómeno hay que buscarla en los efectos que este hecho literario tuvo para la conservación y transmisión de la memoria de Jesús.

Como un corolario de su estudio sobre el género biográfico de los evangelios, R. Burridge ha planteado esta cuestión, comparando la evolución de la tradición sobre Jesús con la de la tradición sobre otros maestros judíos dentro de la corriente rabínica[22]. En la tradición rabínica se conservaron y transmitieron con sumo cuidado las enseñanzas de los diversos maestros, pero nunca se compuso una biografía sobre uno de ellos. Esta ausencia significativa del género biográfico dentro de la tradición rabínica revela que lo importante en ella no eran los maestros, sino sus enseñanzas. Sin embargo, el hecho de que los discípulos de Jesús adoptaran enseguida y de una forma casi exclusiva el género biográfico revela que, para ellos, lo importante no eran las palabras o las acciones de Jesús, sino él mismo.

De nuevo nos encontramos con un salto cualitativo, más importante si cabe que el que se puede observar en el paso desde las tradiciones sueltas y las pequeñas agrupaciones hasta las grandes composiciones. En ellas, en efecto, se aprecia un interés netamente cristológico, pero dicho interés se centra en aspectos parciales. Sin embargo, la composición de un relato biográfico, que se fue perfeccionando rápidamente en sucesivas reelaboraciones, hizo que toda la atención se dirigiera a la identidad de Jesús. Por su misma naturaleza, la biografía antigua se concentraba en su protagonista, integrando los diversos momentos de su vida, sus enseñanzas y su actuación en una visión global acerca de su persona. La rápida asimilación de este género literario indica que la tradición sobre Jesús se había orientado ya decididamente en esta dirección.

---

blem of John and the Synoptics in Light of the Relation between Apocryphal and Canonical Gospels», en A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics.* Leuven, University Press, 1992, pp. 147-162.

[22] R. A. Burridge, «Gospel Genre, Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography: Some Implications of the Biographical Hypothesis», en D. G. Horrell / C. M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honor of David R. Catchpole.* Leiden, Brill, 2000, pp. 137-156.

4. Conclusión

El propósito de este estudio ha sido rastrear la evolución de los recuerdos sobre Jesús en la tradición sinóptica para averiguar en qué medida la pregunta acerca de su identidad influyó en dicha evolución. Nos hemos detenido para ello en algunos momentos cruciales de este proceso, analizando algunos ejemplos para ver en concreto cómo aquellos recuerdos se vieron afectados por dicha pregunta. Se trata, por tanto, de un trabajo preliminar, cuyas conclusiones deberán ser contrastadas con estudios posteriores.

Con todo, la perspectiva diacrónica adoptada ha permitido identificar algunos datos y algunas tendencias. Resulta evidente, por ejemplo, que, a lo largo de este proceso, los recuerdos sobre Jesús experimentaron importantes modificaciones en la forma y a veces también en el contenido. Estas modificaciones no se dieron solo cuando uno de aquellos recuerdos fue formulado con ayuda de un esquema determinado, sino también cuando estas pequeñas unidades se asociaron a otras o se integraron dentro de una composición, quedando así situadas en un contexto hermenéutico nuevo. Aunque es cierto que las modificaciones se dieron más en los detalles que en los elementos nucleares de la tradición, estas implicaron, en la mayoría de los casos, una interpretación de los recuerdos sobre Jesús[23].

En esta interpretación de los recuerdos sobre Jesús fue determinante el recurso a las Escrituras de Israel. Este interés por relacionar las palabras y las acciones de Jesús con los acontecimientos y los anuncios de las Escrituras se advierte ya al comienzo, pero se acrecienta a medida que avanza el proceso, probablemente porque el recurso a la memoria compartida desempeñó un papel cada vez más importante en la definición de la identidad de los diversos grupos de discípulos de Jesús[24].

Las Escrituras de Israel proporcionaron también modelos literarios que contribuyeron a la fijación de la tradición sobre Jesús, y lo mismo su-

[23] Fidelidad en lo esencial y flexibilidad en lo accesorio parece ser la pauta seguida por la tradición informalmente controlada, como ha mostrado K. E. Bailey, «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels», en *Asia Journal of Theology* 5 (1991), pp. 34-54. Cf. también J. D. G. Dunn, «Jesús en la memoria oral. Estadios iniciales de la tradición de Jesús», en D. Donnelly (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*. Estella, Verbo Divino, 2004, pp. 113-184.

[24] Sobre la relación de los evangelios con la Escritura pueden verse los estudios reunidos en C. M. Tuckett (ed.), *The Scriptures and the Gospels*. Leuven, University Press, 1997. Sobre la función del recurso a la Escritura en la definición de la identidad de uno de los primeros grupos de discípulos, cf. S. Guijarro Oporto, «Memoria cultural e identidad de grupo en Q», en C. Bernabé / C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*. Estella, Verbo Divino, 2008, pp. 193-218.

cedió con los géneros elementales de la retórica helenística: sentencias, apotegmas (*chreias*) o relatos, y con los géneros literarios más complejos, como la biografía, que tuvo un influjo decisivo en su formulación.

Pero la conclusión más importante de este estudio es que todo este proceso de memoria e interpretación estuvo guiado por el deseo de averiguar quién era Jesús. En los tres momentos analizados hemos podido observar cómo la atención se fue desplazando de lo que Jesús había dicho, hecho o vivido a lo que sus palabras, acciones o vivencias revelaban acerca de él. Esta tendencia aparece ya tímidamente en la formulación de algunas tradiciones orales, y se hace cada vez más explícita en los estadios posteriores de la tradición. Da la impresión de que la transmisión de los recuerdos sobre Jesús estuvo determinada de forma creciente por el deseo de dar una respuesta cada vez más precisa a la pregunta por la identidad de Jesús.

Santiago Guijarro Oporto

JORGE MEJÍA

CONTRIBUCIÓN A LA IDENTIDAD DEL LIBRO DE NÚMEROS

Según el título que el cuarto libro del Pentateuco lleva en griego, su característica principal y distintiva serían las listas numéricas, que en lenguaje moderno podrían llamarse estadísticas. Y, de hecho, el libro las presenta con una cierta frecuencia a partir ya de su capítulo primero. El título griego *Arithmoi* ha pasado después al latín y a casi todas las lenguas modernas. No a todas: en la tradición de las Biblias alemanas, los libros del Pentateuco son designados por el nombre de su (presunto) autor, Moisés, con el número de orden que les corresponde según su posición en el Pentateuco. Así, Números es el *Viertes Moses Buch*. El original hebreo, como es sabido, carece de títulos y se conforma con designar los cinco libros por las primeras palabras que se consideran más significativas del original. Así, Números es simplemente *Bamidbar [Sinai],* porque es allí donde *wajeddaber*: «Habló YHWH a Moisés»[1].

Si se considera que los «números» no son por ventura la única o la mejor forma para identificar este libro del Pentateuco, se puede preguntar, con igual derecho, si el título que la misma tradición greco-latina atribuye al tercer libro, Levítico, no correspondería más bien al cuarto. Como he notado en mi libro sobre este[2], los levitas aparecen una sola vez (Lv 25,32-34) en el mencionado libro y de manera más bien marginal. En cambio, basta abrir Números para encontrarse desde el principio y prácticamente hasta el final precisamente con esta categoría de personas[3]. Se podría

[1] Es curioso constatar que la tradición ya antigua de identificar los documentos pontificios (las encíclicas, por ejemplo) por las primeras palabras del texto latino sigue el mismo principio.

[2] *Guía para una lectura cristiana del Levítico* .Buenos Aires, Agape, 2013.

[3] Una primera cuenta concluye con unos cincuenta textos donde se mencionan expresamente los levitas en Nm.

adecuadamente afirmar que «Números» se llamaría mejor «Levítico» que el libro que actualmente (y universalmente, con la excepción más arriba indicada) lleva tal nombre.

En lo que sigue en esta nota me propongo enumerar y brevemente comentar los pasajes que se refieren a los levitas en el libro de los Números, pasajes que, se puede justamente afirmar, contribuyen a su identidad tanto o más que las listas numéricas, no sin reconocer desde ya que, más de un pasaje dedicado a los levitas contiene precisamente una de esas listas.

1. El censo aparte de los levitas (el primero)

Nm 1,45-51. El libro comienza con la orden de YHWH a Moisés de hacer el censo de las tribus en vista, por encima del Levítico, de la continuación de la marcha por el desierto, después de la experiencia determinante de la revelación del Sinaí, con la indicación precisa de la fecha en que se da la orden y el lugar en que es comunicada. El texto dice: «En el segundo año después de la salida de Egipto, el primer día del segundo mes, el Señor dijo a Moisés en el desierto del Sinaí, en la carpa del encuentro»[4]. La mención de la «carpa»[5] o el «tabernáculo» subraya desde ya el carácter sacro y no meramente estadístico del censo que sigue, tribu por tribu (1,2-45), con los asistentes que ayudan a Moisés en esta no grata ni fácil tarea.

La cuenta, el lector atento enseguida lo advierte, no enumera más que once tribus. Para respetar el número clásico de doce, los «hijos de José» son contados como dos: Efraín y Manasés. Y se nos dice al final (vv. 47ss): «Pero la tribu de Leví no fue registrada con las otras tribus, porque el Señor había dicho a Moisés: "No inscribas en el registro a la tribu de Leví ni la incluyas en el censo de los israelitas"». Y aquí comienzan ya las peculiaridades que, a lo largo del libro, distinguirán a esta tribu de las otras.

---

[4] La versión es la de *El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia,* generalmente utilizada aquí. Otras versiones (*La Biblia de Jerusalén,* por ejemplo, en sus diferentes traducciones) prefieren seguir literalmente el texto hebreo y comenzar por «YHWH habló a Moisés». No sin razón, en la opinión de quien escribe. Para la crítica histórica actual (y ya antigua), este pasaje pertenecería a la sección histórica del Códice Sacerdotal, P, indicado con la sigla Pg, donde la «g» responde al término alemán *Geschichte* (historia).

[5] Quien escribe prefiere «Tabernáculo», como he explicado en mi libro citado en la nota 2.

En los versos siguientes se da una primera razón de esta omisión de los levitas en el censo: se les encomendará, por orden divina: «El cuidado de la Morada del testimonio, de sus enseres y de todo lo que está relacionado con ella». Del transporte de la misma y de su armado y desarmado cuando la comunidad se desplace o se detenga. Y ellos tendrán además un lugar propio en el campamento, alrededor del Tabernáculo. Todo esto, que será especificado después, para evitar, bajo peligro de muerte, que los demás israelitas y en realidad cualquier extraño (*zar*) se acerquen demasiado al lugar sacro (vv. 50-53).

Lo notable es que poco después (3,14-39), el mismo Señor ordena a Moisés «inscribir en un registro por familias y por clanes a todos los levitas varones que tengan más de un mes» (v. 15). Exactamente la misma fórmula que se había usado antes para el censo de los demás israelitas, del cual los levitas habían sido expresamente excluidos, como se ha visto, excepto el límite de edad de los censados: aquí son los de más de un mes (es decir, prácticamente los recién nacidos, varones por cierto); allí eran (cf. 1,18) «los que tenían más de veinte años». La diferencia en el límite de edad se explica porque el censo general tiene en vista «los que son aptos para la guerra» (cf. 1,3). La misión de la tribu de Leví es otra y se quiere sin duda subrayar que esta otra misión les pertenece por derecho de nacimiento.

Queda sin embargo por explicar el cambio tan radical en pocas líneas de la omisión por orden divina del censo a la orden contraria de hacerlo. La solución fácil y con frecuencia aplicada en el análisis histórico-crítico de estos textos es que se trata simplemente de una tradición diversa, registrada junto a la anterior. Pero esto presupone que el o los redactores yuxtaponían casi materialmente textos sin preocuparse de la coherencia interna del relato. Presupuesto que parece siempre menos aceptable: el o los redactores, se supone, procedían con mayor inteligencia y con precisos puntos de vista. La cuestión que se propone al lector contemporáneo es tratar de discernir, en lo posible, cuáles eran o podrían ser tales puntos de vista.

La probable explicación es que aquí se considera la tribu de Leví una casta consagrada al servicio del Señor de manera exclusiva, libre por consiguiente del servicio militar y lo que va con él, como las restantes tribus. Su identificación numérica se hace aparte, en función de las necesidades del Tabernáculo, y como esta dedicación a lo sacro es inherente a su carácter de tribu, la numeración se hace prácticamente a partir del nacimiento.

De todos modos, aun en la tribu de Leví, según la concepción aquí representada (y en los pasajes correspondientes de Ex y de Lv), hay distinciones internas imposibles de superar.

A esto mira, por un parte, la breve genealogía puesta no sin motivo al principio del cap. 3, donde ya Moisés y Aarón (en 3,1 en orden inverso),

pero sobre todo este último y sus hijos sobrevivientes al episodio narrado en Lv 10,1-2 y aquí expresamente referido, son calificados de «sacerdotes ungidos» «cuyas manos fueron consagradas para ejercer el sacerdocio» (3,3)[6]. Los levitas, en cambio, como se dice enseguida, ajenos a toda consagración de este tipo (tendrán, sin embargo, una propia, como se verá más tarde), «están a disposición de Aarón para servirlo» (v. 6) y al servicio de «la comunidad de Israel... encargándose del servicio de la Morada» o Santuario y del Tabernáculo (v. 7).

Todo esto significa que los levitas, si bien miembros de una tribu con carácter «sacral», son esencialmente distintos, en la concepción aquí representada, de los sacerdotes, al rango de los cuales no pueden pretender (como se verá en el cap. 16 con el dramático relato de Coré, él mismo levita): su existencia y su función requieren ser de algún modo justificados. Y este es, si no me equivoco, uno de los temas característicos del libro de los Números, que así comienza por hacer recuento numérico, en realidad parte fundamental de su identificación y su división en clanes y familias, como se lee en la continuación del cap. 3. Es preciso saber, para determinar sus funciones, quiénes son en Israel exactamente levitas (aunque no aarónidas) y cuántos son en cada familia y cada clan. Esto en la perspectiva del libro de Nm, que proyecta sin duda una situación muy posterior (según trataré de hacer ver después) en el período normativo del Sinaí y del desierto.

2. La genealogía de los levitas[7]

Se vuelve entonces a la genealogía, ahora desde este especial punto de vista. Comencemos, sin embargo, por notar que, según la genealogía que se lee en Nm 26,59[8], Moisés y Aarón proceden del segundo (en cuanto

[6] Versión de la *Biblia de Jerusalén*. *El Libro del Pueblo de Dios* parafrasea: «Recibieron... la investidura para ejercer el sacerdocio». También la versión de la BJ tiene un inconfundible eco moderno. El original dice que las «manos» de los sacerdotes fueron «colmadas», con el verbo en activo: «alguien» (de hecho Moisés según Lv 8,27) puso en «las manos» de Aarón y de sus hijos los dones sacrificiales. Este «colmar las manos» es parte de la ceremonia de consagración sacerdotal y acaba por designarla sintéticamente aquí y en otros textos.

[7] Las tres ramas principales nunca cambian, pero hay diferencias con los clanes de segundo nivel y en el orden de los mismos: cf. 1 Cr 5,27-6,15.

[8] En el segundo censo de Nm. La misma que se lee en Ex 6,17-20 (cf. también 1 Cr 5,27-28). Y que sin duda procede de la misma fuente. Y esta conexión familiar no deja de tener su importancia en el relato.

enumerados aquí) de los clanes o familias de hijos de Leví[9]: los hijos de Quehat. Los clanes son, en efecto, tres, Gersón, Quehat y Merarí. A primera vista, los quehatitas parecen no solo los más numerosos (lo cual es ya significativo): 8.300 contra 7.500 de los gersonitas y 6.200 de los meraritas, sino además acampan al sur de la Morada: el sur o la derecha es el lado favorable en la tradición bíblica, y sobre todo tienen a su cargo, en su tarea de ocuparse de los objetos sacros, los que son entre todos los más sagrados: «El arca, la mesa [de los panes de proposición], el candelabro y los [dos] altares», además de «los utensilios sacros que se usaban en el culto» (3,27-31). Esta propia responsabilidad será objeto de rigurosa precisión más adelante. En 4,4 se dice expresamente. «Los quehatitas serán los responsables en la Carpa del Encuentro de los objetos más santos». No en vano a la familia de Quehat pertenecían, es verdad, en su propio nivel superior, Moisés, Aarón y, por consiguiente, todos los aarónidas. Los levitas de las otras dos ramas se ocupan del embalaje y el transporte de otras partes del Santuario menos importantes.

De esta disposición genealógica de los levitas depende también, siempre según el esquema del cap. 3, la posición de los mismos respecto del Santuario en la marcha por el desierto, concebida y presentada como una especie de procesión litúrgica que nada pudiera alterar. Así (v. 23), los guersonitas «acampaban detrás del Santuario hacia el oeste» (v. 29); los quehatitas «acampaban en el lado sur [el lado preferible] del Santuario» (v. 35b); los meraritas, «al lado norte». Y al este, frente a la Morada o al Santuario, «acampaban Moisés, Aarón y sus hijos» (v. 38a), en directa relación con él. Y la conclusión es, según se podía esperar (v. 38c): «Cualquier extraño [*zar*] que se acercara debía ser castigado con la muerte».

3. El segundo censo de los levitas[10]

Si el cap. 3 contiene ya, como se ha visto, un primer censo de los levitas, con su distribución en clanes o familias, con una primera descripción de las tareas que corresponden a cada uno de los clanes en la tarea del transporte del Santuario o Morada y las partes que la componen, donde ya predominan los quehatitas, a pesar de figurar en segundo lugar según el riguroso orden genealógico, el cap. 4 ordena a Moisés un nuevo censo de los mismos levitas. Excluidos del primer censo general, ahora gozan de dos.

[9] Aarón es calificado de «levita» en Ex 4,14: «Aarón, tu hermano el levita».

[10] Habrá todavía un tercero: 26,57-62, que será examinado en su momento.

La razón de este segundo censo, donde los quehatitas ocupan el primer lugar, pero sobre todo son los aarónidas los que presiden la tarea del embalaje y preparación para el transporte de los objetos más sacros, tiende claramente a acentuar la insalvable diferencia entre estos, también quehatitas, pero dotados de consagración sacerdotal, y el resto de sus hermanos del mismo clan simples levitas. Por consiguiente, son los aarónidas que, con instrucciones de preciso detalle, preparan esos objetos más sacros para que luego los (simples) quehatitas se hagan cargo de su transporte en los desplazamientos por el desierto. Inútil entrar en los pormenores precisos de la preparación en cuestión, pero no se puede dejar de notar que, al término de la larga lista de estas instrucciones (4,2-14), nos encontramos con esta afirmación inesperada, dirigida a Moisés y Aarón (y no solamente a Moisés): «No permitas que el grupo de los quehatitas sea eliminado de los levitas» (4,17-18). Y si se pregunta por qué lo sería, la respuesta es: porque, siendo responsables del transporte de los objetos más santos, según se ha visto más arriba, podrían haberlos «visto» (v. 20) o «entrado a verlos» (se entiende en el Tabernáculo). Ahora bien, como se ha dicho más arriba (3,10b), «... si se acerca un extraño [al Tabernáculo] será castigado con la muerte» (el original dice simplemente: «Será [o caerá] muerto»). Semejante total exclusión, incluso de «entrar a ver por un instante los objetos santísimos» (*qodesh qodashim*: el superlativo), afecta también a los quehatitas. Los verían si tuvieran que ocuparse de prepararlos para el traslado. Pero de esto se ocupan los aarónidas. Los quehatitas nunca los habrán «tocado» (4,15): «Y al levantarse el campamento, una vez que Aarón y sus hijos hayan terminado de cubrir los objetos sagrados y sus accesorios, vendrán los hijos de Quehat para transportarlos, pero no tocarán los objetos sagrados, porque morirían». Ni verlos ni mucho menos tocarlos. Solamente cargar con ellos para el traslado. Y lo mismo, con mayor razón, vale de los otros dos clanes, al frente de los cuales está uno de los dos hijos sobrevivientes[11] de Aarón: Itamar. Al otro, Eleazar, le toca, en cambio, ocuparse de los elementos que sirven más directamente al servicio del culto (v. 16), y además «ejercerá la supervisión sobre toda la Morada, con todos los objetos sagrados y todos los utensilios que hay en ella». Nueva acentuación de la diferencia entre las dos categorías.

Este segundo censo parte de otro principio respecto del primero. Se trata de registrar la cantidad numérica de los levitas de los tres clanes que son capaces del esfuerzo (nada leve) de transportar por el desierto sobre sus

[11] La triste suerte de los otros dos en Lv. 10,1-3, ya más arriba aludida: se arrogaron la presentación por su cuenta del fuego y del incienso.

hombros todos los objetos atinentes al culto. El cálculo se hace entonces no a partir del mes, es decir, prácticamente del nacimiento, sino a partir de la plena adultez, y se incluyen en el cálculo los levitas en la flor de la edad; entre los treinta y los cincuenta años: así 4,1, al ordenar el censo y al final del pasaje (v. 34 para los quehatitas; v. 39 para los gersonitas; v. 42 para los meraritas), cuando se refiere, como es habitual en estos textos que contienen órdenes divinas, a la fiel ejecución de las mismas. El preciso resultado numérico es naturalmente mucho menor que el anterior, pero esta vez la preponderancia va a los meraritas: 3.200 contra 2.750 quehatitas y 2.630 gersonitas, quizá porque el peso a ellos confiado es mayor; les tocan, en efecto, los elementos de la construcción de lo que rodea la Morada, travesaños, columnas, bases, etc.

4. Justificación de la existencia de los levitas a partir del destino de los primogénitos

A esta altura tenemos ya una neta distinción, imposible de ser más acentuada, entre aarónidas (es decir, sacerdotes consagrados) y meros levitas. A estos les toca el servicio de los primeros, y uno diría, como *second best*, de alguna manera el cuidado de los objetos sacros (3,25.31.37) sin mirarlos ni tocarlos, y sobre todo transportarlos, como acabamos de ver. Resta por ver cómo resultaba posible combinar la primera tarea con las severas exigencias de la segunda para los quehatitas. Y ello bajo amenaza de muerte.

Pero esto no es todo. Otra novedad de estos primeros pasajes de Nm, siempre en relación con la identidad propia de los levitas, es que sustituyen a los primogénitos. Los primogénitos, como se ha legislado desde Ex, pertenecen a YHWH, hombres y animales, y requieren por consiguiente consagración y rescate (13,11-16). Ahora (Nm 3,11-12) se legisla que los levitas toman el lugar de los primogénitos. La fórmula merece ser reproducida literalmente. «Entre todos los israelitas, en lugar de los primogénitos... yo elijo [dice YHWH a Moisés] a los descendientes de Leví. Los levitas me pertenecen, porque todo primogénito me pertenece», con la necesaria referencia al Éxodo: «Cuando exterminé a todos los primogénitos de Egipto, consagré a mí todos los primogénitos de Israel, hombres y animales, a fin de que fueran míos» (v. 13). Y se ratifica esta nueva disposición con la afirmación solemne: «Yo soy el Señor». Hasta aquí, el lector no advierte ninguna distinción dentro de la tribu de Leví, aunque ya el lenguaje mismo orienta la norma solamente a los levitas como tales, distinguidos de los

sacerdotes consagrados, los aarónidas. El texto siguiente, que completa la descripción del censo de los levitas y sus clanes, en 3,40-51, suprime toda posible duda. Los sustitutos de los primogénitos son los miembros de los tres clanes de los levitas no sacerdotes. Se hace a propósito de esto un censo especial de los primogénitos varones de todos los israelitas de un mes para arriba, el mismo límite inferior de los levitas. El número, como era de esperar, resulta prácticamente idéntico al de los levitas enumerados conforme al mismo principio: 22.000 contra 22.273. El exceso, según el mismo texto, debe ser rescatado a cinco siclos por cabeza, suma que debe ser entregada, se nos dice expresamente, «a Aarón y a sus hijos», conforme a la disposición divina: 1.365 siclos (v. 50). Y además, como según el Éxodo (u.s.) también los primogénitos de los animales (se entiende, los domésticos) son también propiedad divina, el texto presente dispone que el ganado de los levitas[12] sirva igualmente de sustituto por los primogénitos de los ganados de los israelitas.

Este curioso texto se presta a varios comentarios. El primero es sin duda que entra en la misma categoría de los otros ya examinados: presupuesta la insalvable distinción entre aarónidas y simples levitas, confiere a estos por lo menos la dignidad de sustituir a los primogénitos, estricta propiedad divina, según Ex. Es, a su modo, otro ejemplo del *second best* a que los simples levitas –se diría– son invitados a resignarse. Un *second best* de cualquier modo de nivel superior al mero cuidado de los objetos sacros y a la tarea más o menos servil de transportarlos en los desplazamientos. Los simples levitas pertenecen al Señor como los primogénitos. De alguna manera, esta disposición refleja aquella otra conocida que aparece más tarde, en Dt 18,2: aquí para todos los «sacerdotes levitas» de «esta tribu: no poseerán una herencia en medio de sus hermanos: su herencia es el Señor, como él mismo se lo ha declarado» (cf. ya 10,9). Aquí, en esta norma de Nm, son los levitas los que constituyen, en lugar de los primogénitos, «la herencia del Señor». Y más tarde en este mismo libro, en el contexto del segundo censo de todos los israelitas, en vista de la entrada en Canaán, se nos dice también (26,62): «Ellos [los levitas] no figuraron en el censo de los demás israelitas, porque no se les había asignado una propiedad hereditaria entre los israelitas». Pero no se habla de que «su herencia es el Señor». Están además los ganados, que de suyo suponen una propiedad agrícola. Sobre esto volveremos cuando haya que examinar la cuestión (cap. 35) de las ciudades levíticas con sus territorios.

[12] Se verá más tarde que, a pesar de la constante afirmación de que los levitas no poseen más propiedad (si es lícito decir) que Dios mismo, poseen sin embargo también propiedades terrenas (cf. cap. 35).

5. Hipótesis sobre el posible origen de la distinción entre sacerdotes y levitas

A esta altura de las cosas, si la distinción prácticamente absoluta entre sacerdocio consagrado y simples levitas es ya un hecho, se experimenta todavía la necesidad de justificarla, con el doble recurso a las disposiciones del desierto, siempre normativas, y a la afirmación de su carácter de sustitutos de los primogénitos como propiedad divina. Cómo se llega a esta distinción no es el caso de examinar ahora. Cuestión histórica complicada donde las haya, y objeto de debate entre los especialistas. Limitémonos por el momento a decir, primero, que los miembros de la tribu de Leví tienen todos ellos, desde antiguo, el carácter especial de «consagrados» al servicio del Señor, como se ve, por ejemplo, en el episodio narrado en el libro de los Jueces (17,7-13)[13], donde se llama expresamente al levita «sacerdote» (*kohen*): vv. 10.11.13[14]. El problema es cómo y por qué se llegó a la distinción ratificada en estos textos de Nm, aunque ignorada todavía en las disposiciones sacrificiales de Lv y en Dt, que no conoce más que «sacerdotes levitas» (cf. 10,8-9; 18,1ss). Es aquí donde se dividen las explicaciones[15].

---

[13] Aquí, curiosamente (cf. v. 12), es el dueño de casa (o, si se quiere, el «empleador») quien «colma las manos» de su «sacerdote». Es decir, no lo «consagra»: no se ve con qué autoridad lo haría, sino simplemente que lo acepta como tal y provee a su sustento. La expresión «colmar las manos» es así usada también otras veces en un sentido que se puede llamar «laico».

[14] Este y los capítulos siguientes en Jue (18,3-15; 19,1; 20,4) son las únicas instancias del singular *lewi* como sustantivo común antes del Pentateuco, aparte de Ex 4,14 citado en nota anterior. Y el plural apenas conoce dos o tres instancias que se pueden considerar antiguas (una podría ser 1 Sam 6,15). Esto es ya llamativo si se lo compara con el abundantísimo uso del plural solamente en Nm. Se puede afirmar con verdad que el plural *lewiyim* es uno de los términos característicos de este último libro: unas cincuenta instancias. Cabe notar que, en Ex 32,26.28 (el episodio del becerro de oro), los que ejecutan a los culpables son llamados (*bne Lewi*) en el original hebreo, pero no «levitas» en plural, a pesar de la versión de *El Libro del Pueblo de Dios* (que usa el plural en la segunda instancia; v. 28, no en la primera, v. 26).

[15] Sin entrar para nada en esta discusión, no se puede dejar de registrar que el único texto claro que establece una distinción neta entre «levitas» y «sacerdotes levitas», y excluye a los primeros del servicio sacrificial directo: «Presentar la grasa y la sangre», «entrar en ni santuario» y acercarse a la «mesa mía [de YHWH]», es el texto de Ez 44,9-16. Los «levitas» aquí son castigados porque «me abandonaron cuando Israel se descarriaba lejos de mí para seguir a sus ídolos, cargarán con su culpa» (v. 10). Se limitarán en adelante a cuidar las puertas del Templo, a inmolar las víctimas, «el holocausto y el sacrificio para el pueblo», y «estarán ante el

Personalmente tiendo a pensar que la distinción tiene que ver con la considerable distancia que objetivamente tendía a separar cada vez más a los «sacerdotes levitas» que ministraban en el santuario central de Jerusalén y los que ministraban en los demás santuarios (como los sacerdotes de Nob en 1 Sam 21 o los de Anatot, a los que pertenecía por ejemplo Jeremías, cf. Jr 1,1), incluso no necesariamente del todo idolátricos o sincréticos, y el sacerdocio de la capital con su Templo, incluso antes, pero sobre todo después de la centralización deuteronómica, como se advierte ya en Dt 18,6ss. La distinción, ya bien marcada idealmente por Ezequiel, no podía no acentuarse con el tiempo a medida que Jerusalén y su Templo, sobre todo después del exilio, aparecían como el único lugar legítimo de culto yahvista[16]. Sea de esto lo que fuere, es claro que semejante discriminación, con las consecuencias necesarias que conocemos, no se pudo hacer sin conflicto ni resistencia. Y es de esto de lo que dan indirectamente testimonio los textos recién examinados en Nm, y mucho más directamente otros que examinaremos después: la rebelión de Coré (cap. 16) en primer término.

---

pueblo para servirlo», «no se aproximarán a mí para ejercer la función sacerdotal» (vv. 11.13). Acerca de este texto, se nota, primero, que es una descripción ideal del futuro, como toda la *torá* de Ezequiel. Pero se nota sobre todo que alguna distinción entre simples «levitas» y «sacerdotes levitas» existe ya: los unos se hicieron culpables de favorecer la idolatría o el sincretismo, los otros, los descendientes de Sadoc (v. 15), por lo visto se mantuvieron fieles. Los «levitas» serían los que ministraban en los lugares de culto más o menos idolátricos o sincréticos, sacerdotes como los otros, pero considerados infieles. Los textos de Nm recién examinados parecen demostrar que esta normativa de Ezequiel, si se la pretendió aplicar, no fue aceptada de buen grado y algo hubo que elaborar para satisfacer a los simples «levitas». Por lo demás, no sin dificultad, como se ve por el episodio de Coré. Las precisas funciones de los levitas en el Segundo Templo serán luego especificadas sobre todo en los libros de las Crónicas. Cf. infra, nota 36.

[16] El pasaje de 2 Re sobre la reforma de Josías parece ir precisamente en este sentido. Dice precisamente 23,8-9: «Hizo venir a todos los sacerdotes [*kohanim*] de las ciudades de Judá [Nob y Anatot son "ciudades de Judá"] y profanó los lugares altos donde... quemaban incienso desde Gueba hasta Beersheba. Pero los sacerdotes de los lugares altos no podían subir al altar del Señor en Jerusalén, aunque comían los panes ácimos en medio de sus hermanos». En cambio (vv. 19-20), a los sacerdotes [*kohanim*] de los lugares altos que había allí («en las ciudades de Samaría») los «inmoló sobre los altares... y quemó sobre ellos huesos humanos». El texto paralelo de 2 Cr 23,8-9; 35,5.9.14; y ya antes, 34,9, «los levitas guardianes del umbral», distingue claramente (y en el sentido de Ezequiel) a los sacerdotes (*kohanim*) de los levitas (*lewiyim*).

6. La consagración/dedicación oficial de los levitas

YHWH ordena a Moisés con precisas instrucciones que los levitas sean objeto de una ceremonia de especial consagración a él y a Aarón y sus hijos. De alguna manera, esto ratifica su especial estatuto ya descrito en los capítulos anteriores. Las instrucciones y su estricto cumplimento ocupan todo el cap. 8 de Nm. Después del cap. 7, que enumera las ofrendas de cada tribu en vista de la consagración del Santuario, del altar y los demás objetos sacros, que hace posible el encuentro en él de Moisés con el Señor (vv. 8-9) y el paréntesis sobre las lámparas que acompañan el candelabro (8,1-4), se nos describe el rito de consagración de los servidores de la Morada: los levitas. Es claro el paralelo con el cap. 40 de Ex: erección y consagración de la Morada o el Santuario, la presencia del Señor en él y el cap. 8 de Lv con la consagración sacerdotal de Aarón y de sus hijos. La inserción ahora de los levitas en esta sucesión de textos paralela a la anterior tiende de nuevo a realzar su importancia y su papel, aun en el nivel inferior que es el suyo.

La ceremonia procede por varios pasos. Primero hay que purificar a los candidatos, lo cual se hace por la aspersión con el agua de la purificación, la completa supresión de todo el vello del cuerpo y el lavado de la ropa. Luego se disponen las víctimas para los sacrificios: dos novillos, el primero al menos con la correspondiente oblación que lo acompaña, especificada como siempre, y el segundo «por el pecado». La ceremonia presenta entonces también un carácter expiatorio, según se dice expresamente más abajo (v. 12). Lo que sigue subraya la solemnidad de la misma y su relación con la comunidad entera, convocada por Moisés. Esta debe imponer las manos sobre los levitas puestos en presencia del Señor (o sea, sin duda, ante el Tabernáculo) para hacerlos suyos de alguna manera. Todavía más notable, interviene a continuación Aarón, quien, como en los ritos sacrificiales, hace con los levitas el «gesto litúrgico de presentación ante el Señor» (la *tenufah*), que los ofrece a él, gesto que se menciona otra vez (v. 13), sin duda para acentuar su importancia. Una vez así «destinados al servicio del Señor» y separados del resto de la comunidad, ellos a su vez imponen las manos sobre los animales destinados al sacrificio, que ahora pueden ser inmolados. Uno como holocausto, el otro en rito de expiación (*kpr*) por los mismos levitas. Así quedan «separados» del resto de la comunidad, en cuanto «donados» (*netunim,* 2x en v. 16) a YHWH y él los «da» (la misma expresión) a Aarón y a sus hijos, y entonces están en condiciones de ejercer su servicio en el Tabernáculo. Esta consagración es a su vez puesta en relación directa con la consagración de los primogénitos a YHWH, cuyo

lugar ocupan (v. 16) con la misma referencia a la supresión de los primogénitos de los egipcios, como ya se nos ha enseñado en 3,11-13. Una vez más, entonces, la dignidad de una pertenencia a YHWH en lugar de los primogénitos y la sumisión al servicio de los sacerdotes, a Aarón y sus hijos. Es la grandeza y la pequeñez de los levitas, en la concepción tan especial de este libro. Es claro, de cualquier modo, que esta presentación de un rito de consagración no consideraba para nada a los levitas sacerdotes: la haría del todo superflua. A menos que se considere que, si en un tiempo se les había considerado sacerdotes, como los aarónidas (o los sadócidas), por alguna razón habrían sido degradados. Pero esto no parece constar en ninguna parte, a menos que se interprete así Ez 44,9-16, que puede (y quizá debe) ser leído de otro modo, como he notado más arriba.

Los últimos versos del capítulo reiteran los límites de edad del servicio, que ya no se ciñe solamente al armado y desarmado de los objetos sacros y a su transporte, pero mantiene casi los mismos límites: de veinticinco a cincuenta años, con la afirmación anexa de que, después de esa edad «de retiro», pueden los levitas «ancianos» ayudar a sus hermanos en su servicio propio. Antes (4,47), el límite superior eran los treinta. Se nota también que aquí este servicio es expresado con los términos característicos del servicio militar: *lisbo saba'... jashub mi saba'* (vv. 24.25), reservado antes al servicio propio de las otras tribus (cf. 1,3ss)[17].

7. La rebelión de Coré, Datán y Abirán

Los caps. 16-18, pero sobre todo 16-17, vuelven sobre el problema de la relación entre levitas y sacerdotes, y ante todo sobre la distinción entre unos y otros. A esta cuestión, la redacción actual de 16-17 ha asociado otra, entretejiendo ambas (no quizá sin motivos objetivos): la rebelión contra la autoridad de Moisés y su derecho a conducir de manera exclusiva a la comunidad por el desierto. La primera cuestión ha sido vinculada con el nombre de un levita quehatita, Coré; la otra, con los rubenitas Datán y Abirán, ambos –parecería– con sus respectivos grupos.

La primera cuestión se expresa en los términos que se podían esperar, conforme a la enseñanza de los textos anteriores: «Escúchenme, hijos

[17] Queda pendiente en todo esto el problema del sustento material cotidiano de los levitas. Tampoco los sacerdotes excluidos del servicio del altar en 2 Re 8-9 pueden solo vivir de «panes ácimos». Sobre esto se volverá más adelante, en el cap. 18, pero también cuando examinemos la cuestión de las ciudades levíticas.

de Leví: ¿no les basta que el Señor los haya separado de toda la comunidad de Israel y los haya acercado a él para prestar servicios en la Morada del Señor y para estar como ministros al frente de la comunidad? El Señor te promovió a ti [la segunda persona mira aquí directamente a Coré] y a todos tus hermanos, los descendientes de Leví, ¿y todavía reclaman el sacerdocio?». El objeto de la rebelión no puede haber sido puesto en términos más explícitos. Esto no obstante, quedaría por explicar la frase siguiente: «Porque, ¿quién es Aarón para que ustedes protesten contra él?». Significaría en el contexto no una disminución de la preeminencia de Aarón, sino que la rebelión es en realidad contra el mismo YHWH, que ha elegido a Aarón, como los textos anteriores afirman. Y, de hecho, la solución del desafío, la primera por lo menos y la más directa, es contraponer ante el mismo Señor aparecido en su gloria (v. 19) en su Tabernáculo la autenticidad del ejercicio de la función sacerdotal de Coré y sus secuaces y la del mismo Aarón, con el recurso de los incensarios listos para arder con incienso, pero sin el fuego dentro (vv. 14-21). El resultado de la prueba no nos es narrado de manera directa, pero sí su consecuencia. Coré y sus secuaces con sus familias y sus bienes son tragados por la tierra, que se abre para devorarlos (vv. 30-33). La frase final no deja lugar a dudas sobre el final de los que, a pesar de todo, habían ofrecido incienso (v. 33). Y lo mismo se desprende del principio del cap. 17, cuando, por orden de YHWH, Eleazar («hijo de Aarón», pero no el mismo Aarón) debe recoger los incensarios que han quedado desparramados con su contenido (carbones y cenizas) por el suelo, porque de alguna manera están «santificados» (vv. 2-4) y no pueden ni ser descartados ni destinados a cualquier otro uso. Sean trasformados en láminas de metal para revestir «el altar» (se supone siempre el del incienso) y servir así de «memorial» *(zikkaron*) para los israelitas, y nadie, «ningún profano» (*'ish zar*) que no sea de la progenie de Aarón se atreva a ofrecer incienso ante YHWH, para que no le suceda lo que le sucedió a Coré y su grupo (17,1-5).

Es fácil advertir ya en esta historia los elementos que, a primera vista, parecen entre sí contradictorios. Se pueden registrar dos o tres. Primero: ¿estaba Coré acompañado de otros secuaces (obviamente también levitas)? Desde el principio del cap. 16 se mencionan 250 rebeldes (16,2), calificados, sin embargo, no de levitas, sino de «príncipes», «personas de renombre en la comunidad» (versión propia). ¿Habrían osado estos personajes presentarse con los incensarios ante el altar? ¿O bien pertenecen a la rebelión por así decir «civil» de Datán y Abirán? De cualquier modo, el doble relato del fin de Coré y de los incensarios desparramados y recogidos recién referido parece suponer que Coré, en la redacción actual, es

presentado como no estando solo. Y si la dramática descripción de la tierra abierta y el descenso de los culpables vivos al *she'ol,* presentada por Moisés como prueba o confirmación de su indiscutible autoridad divina (vv. 28-34), comienza por nombrar a los rebeldes «civiles» (v. 25), también, como ya hemos notado, incluye en este espectacular castigo (descrito con el verbo que significa «crear») también «a la gente de Coré con todos sus bienes» (vv. 32-33).

Y lo mismo presupone el episodio de los incensarios recogidos (17,1-5). La única explicación posible del texto como ahora lo leemos, aparte de la contaminación de un relato con el otro ya mencionada, es que Coré tampoco estuviera solo, sino acompañado de otros levitas, aunque estos nunca son mencionados. Si es así, las dos rebeliones fueron de alguna manera «comunes» hasta cierto punto o «colectivas». En cambio, en el conmovedor acto de intercesión de Moisés y Aarón (16,21-22): después de insistir en que los culpables sean dejados solos para que los demás israelitas no sean víctima del mismo castigo, dicen al Señor postrados en tierra: «Dios de los dioses [versión literal mía; el original tiene una fórmula inusitada: *El Elohim* (este segundo título en combinación con la palabra siguiente, lo que en hebreo se llama "estado constructo") de los espíritus de toda carne[18], ¿te indignarás con toda la comunidad si es un solo hombre que ha pecado?». Esto no puede sino referirse a un solo responsable de la rebelión: Coré; o bien porque en efecto al principio era el único rebelde entre sus hermanos levitas, y a él luego se asociaron otros, o bien la fórmula de intercesión como ahora es presupone ya la contaminación de los dos relatos. Sea como fuere, es penoso comprobar que, a diferencia de otras intercesiones de Moisés (con o sin Aarón), esta no fue escuchada por el Señor.

Nuestras dificultades no concluyen aquí. Aun dejando de lado la rebelión «civil» de Datán y Abirán, si no en cuanto imbricada actualmente con la de Coré (con o sin secuaces), comprobamos que la ira del Señor no se ha aplacado todavía y el mismo Señor, aparecido en la nube que oculta y a la vez manifiesta su gloria, amenaza con otro castigo, general esta vez, sin duda en relación con las dos rebeliones. Moisés es aconsejado que se separe de la comunidad para no ser devorado «en un instante», sin duda por la tierra de nuevo abierta. Aquí aparece de nuevo el incensario, esta vez manejado por Aarón, luego de la intensa intercesión da ambos rostro en

[18] La misma expresión, pero con YHWH en lugar de *El Elohim,* en la oración de Moisés en 27,16, cuando se le anuncia su muerte para que YHWH no deje a Israel como «ovejas sin pastor».

tierra (17,1-15, cita en 10b), para que cese la plaga que entretanto ya ha comenzado y causado catorce mil víctimas. Pero la acción expiatoria (verbo *kpr,* como de ordinario) de Aarón con su incensario «en medio de los muertos y los vivos» (v. 13) la detiene.

Este triste relato nos interesa directamente porque mira sin duda a ensalzar a Aarón, esta vez delante de toda la comunidad y no solamente de los levitas, que objetaban con Coré (y sus secuaces, si los tenía), si no ante la comunidad entera. Es el episodio de la vara florecida (17,16ss), la única entre las varas de los representantes de toda la comunidad, los «príncipes» (la expresión es la misma en el original que hemos encontrado en mi propia versión al principio de toda esta historia de rebeliones en 16,2). También la autoridad de Aarón, y no solamente la de Moisés, ha sido puesta en cuestión, y no solo por los levitas, sino aparentemente por todos[19].

Nm 17,6 dice claramente: «Al día siguiente [del episodio de los incensarios], toda la comunidad de los israelitas protestó contra Moisés y Aarón diciendo: "Ustedes han provocado una mortandad en el pueblo del Señor"». Mortandad suspendida por la intercesión de Aarón y su acto de expiación con el rito del incienso recién referido (vv. 11-15). A pesar de lo cual parece todavía necesaria una manifestación prodigiosa de la preeminencia de Aarón, no solo entonces como sacerdote supremo, sino también como jefe de la comunidad junto con Moisés. Las varas son designadas con la misma palabra hebrea que significa «tribu» (*mathot*), lo cual parece implicar que son de alguna manera los «bastones» o «cetros» signo de la autoridad de los «príncipes» de cada una de ellas. Más entonces que simples

[19] Es verdad que Aarón, no obstante su papel preeminente a lo largo del Éxodo, el Levítico y hasta ahora en Números, ha tenido una actitud por lo menos ambigua en el episodio del becerro de oro (Ex 32,1ss), y aquí los «hijos de Leví», a los cuales en principio pertenece también Aarón, son los que reaccionan de parte de Moisés y ejecutan el castigo de los israelitas idólatras (o al menos sincretistas) y reciben por eso en premio «el tener colmadas las manos»; o sea, de alguna manera la destinación a una función sacerdotal (vv. 26-29), aunque en principio no es claro de parte de quién. El mismo Aarón, por su parte, con su hermana María, unos capítulos antes en Nm, han contestado la autoridad de Moisés (11,35-12,1). Una cierta ambigüedad, por lo menos hasta un cierto momento, empaña su figura. A propósito de esto se pueden leer con provecho las páginas sobre Aarón y la evolución de su figura en las diversas tradiciones conservadas, y a veces modificadas, en los diferentes libros del Antiguo Testamento, en R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* II. Paris, 1960, pp. 263ss. Retengo esta frase: «Dans les plus anciennes traditions du Pentateuque, Aaron est une figure assez floue qui s'est peu à peu precisée... Dans la tradition sacerdotale du Pentateuque, la figure d'Aaron est toute différente...» (*ibid*.). En los textos que ahora examinamos ambas afirmaciones se comprueban.

ramas secas de algún árbol son productos artificiales de madera tallada. Si es así, se explica mejor que se puedan escribir sobre ellos los nombres de los «príncipes» de las tribus, mientras resalta más el prodigio del florecimiento de uno de ellos. El cetro lleva el nombre de Aarón en el que corresponde a la tribu de Leví (v. 18). Moisés, que había escrito primero él mismo los nombres de cada tribu, los deposita en el Tabernáculo frente al arca; es decir, en presencia del Señor. La vara o el cetro que al día siguiente haya florecido señalará con este signo quién es el depositario de la autoridad de parte de Dios. Al día siguiente, la vara o el cetro que florece es la que lleva el nombre de Aarón, de la tribu de Leví, y con la flor[20] habría producido el fruto: almendro[21]. Luego YHWH ordena a Moisés dejar el cetro de Aarón florecido depositado ante al arca en «custodia» y signo para que se acaben las murmuraciones y las rebeldías y no sean castigados con la muerte los culpables. El comentario de los israelitas no manifiesta sin embargo ninguna seguridad: el que se acerque al Tabernáculo morirá y «¿acaso moriremos todos?» (v. 28). Por lo menos, la dura lección parece haber sido aprendida.

El triste fin de Coré (y sus secuaces, si los tenía) ayuda a entender lo que sigue en el cap. 18. Estricta separación entre sacerdotes, levitas y profanos (*zar)*; es decir, prácticamente el resto del pueblo de Israel. El texto está dirigido (por YHWH) a Aarón (y no tanto a Moisés), a sus hijos y «a la casa de tu padre», que se especifica enseguida como la «tribu de Leví» (v. 2): una comunidad aparte. En el seno de la cual hay también estrictas distinciones que no es lícito transgredir. Los sacerdotes, o sea, Aarón y sus hijos, llevan la responsabilidad del santuario (*miqdash*), de los objetos sacros, del Tabernáculo y del altar (sin duda, el del incienso); y luego se añade (v. 7): «Lo que está más allá del velo». Y son responsables de que estos límites no sean transgredidos por nadie bajo pena de muerte para los transgresores y para ellos mismos. Los restantes miembros de la tribu, o sea, los levitas, están para servir a los sacerdotes, sin

[20] La palabra usada aquí es la misma que designa el ornamento de oro puesto en la frente del sumo sacerdote: *sis* (cf. Ex 39,30, etc.).

[21] Como es sabido, el mismo hecho de la vara florecida ha sido utilizado en muchas representaciones de la selección del candidato al matrimonio con María Virgen en la persona de José, solo que aquí los candidatos fracasados rompen sus varas; así, por ejemplo, en el precioso mosaico de San Salvador in Chora, en Constantinopla (hoy Estambul). Esta figuración viene de algún escrito apócrifo. Los que consulto (*Protoevangelio de Santiago* 9; *Evangelio del Pseudo-Mateo* 8,3), sin embargo, presentan a José designado por una paloma que parte en vuelo de su vara sin decir nada de varas florecidas o rotas.

violar los límites impuestos[22]. Si hiciera todavía falta, aquí la distinción entre las dos categorías es plenamente ratificada. Y se demuestra una vez más que a la característica del libro de Números y a su identidad distintiva pertenece la definitiva determinación de esta distinción, que de aquí en adelante se incorpora a la concepción de la misma comunidad de Israel aun después de la ruina del Templo[23]. Corresponde en esta perspectiva interrogarse, según este capítulo, qué le toca al pueblo o a la comunidad y la respuesta se encuentra aquí mismo, al menos desde este punto de vista tan radicalmente «clerical»[24].

8. La porción de levitas y sacerdotes en los sacrificios y otras ofrendas del pueblo de Israel: es decir, la fuentedel respectivo sustento

Lo que ahora sigue, siempre en un mensaje dirigido a Aarón (y a nadie más, ni siquiera a sus hijos, que se supone están incluidos en el jefe de la familia), especifica con toda posible precisión lo que toca a Aarón (y a sus hijos) por una parte (8-20) y a los simples levitas («hijos de Leví» en el original) por otra (21-24; 25-32), lo cual tiene el doble efecto, sobre todo para los segundos, de asegurar su sustento y ratificar la insalvable distancia entre unos y otros. Aquí se dice ya, como se dirá después en Dt (18,1ss) de

[22] En los vv. 2 y 4 se usa el verbo *lhw,* «asociarse»; en el primer caso de la «tribu de Leví» como tal, en el segundo, de los «hijos de Aarón». El objeto de la asociación en el primer caso son precisamente estos; en el segundo (con el pronombre en singular), el mismo Aarón. No se puede dejar de notar que el verbo en cuestión gramaticalmente podría ser simplemente el denominativo de *lewi*.

[23] Semejante distinción de categorías dentro de la misma comunidad se explica mejor sin duda después de Ezequiel y de la vuelta del exilio, haciendo ahora abstracción de los problemas históricos y críticos que esto plantea.

[24] Que permanece en el Israel postbíblico. Cf. un ejemplo típico en la Misná, *Gittin* 5,8 (en la versión inglesa de H. Danby. Oxford, University Press, 1933): «A priest reads first, and after him a levite, and after him an Israelite»; *Hodayoth* 3,8 (misma versión): «A priest precedes a levite, a levite an Israelite, an Israelite a bastard», pero se añade enseguida significativamente: «... but if a bastard is learned in the Law and a High Priest is ignorant of the Law, the bastard that is learned in the Law precedes the High Priest who of ignorant in the Law». El NT conoce también la distinción: Lc 10,32 (la parábola del buen samaritano, donde, sin embargo, el sacerdote pasa antes); Jn 1,19: «Los Judíos enviaron sacerdotes y levitas desde Jerusalén» (misma observación); Hch 4,36: Bernabé es un «levita» nacido en Chipre; Zacarías es un sacerdote en funciones (Lc 1,5), etc.

todos los «sacerdotes levitas», que entre «los israelitas» no tendrán una porción propia de herencia (cf. Nm 18,21.23b)[25]. Por el momento, su fuente de sustento, bien distinta de la de los sacerdotes (sobre la cual volveremos enseguida, pero la diferencia se percibe mejor comenzando por los levitas), son los «diezmos de Israel». Los israelitas están obligados a pagar el diezmo de todos sus productos agrícolas: la ley presupuesta por Lv 27,30ss está expresamente promulgada (y en una forma bien diversa de lo que aquí se implica) en Dt 14,22-23[26], y no en otro texto legal. En el presente texto es justificada en función del servicio (secundario, pero real) que los levitas prestan en el Tabernáculo, del cual los israelitas están del todo apartados, además de su carencia de herencia en Israel (hasta ahora). Pero ni siquiera el total de los diezmos queda a los levitas.

El pasaje siguiente: instrucción de YHWH a Moisés (y no a Aarón) (18,25-29), prescribe todavía que el diezmo del diezmo del trigo y del lagar sea una porción reservada (*terumah*) al Señor de todo lo que reciban de la comunidad, y esa porción «reservada» sea entregada a Aarón, el sacerdote. Y deberá ser la «mejor parte» (*helbo*) porque es «consagrada» (v. 29) al Señor. Una especie de apéndice (vv. 30-32), siempre en nombre del Señor a través de Moisés, autoriza a los levitas a comer su parte con los suyos en cualquier lugar, siendo esto su compensación (*sakar*) por su servicio. Y así no estarán tentados de comer los «dones sacros» de los hijos de Israel, profanándolos y siendo por eso castigados con la muerte[27].

Veamos ahora, invirtiendo el orden del texto, la parte que toca a los sacerdotes, a Aarón y a sus hijos, que cargan con la responsabilidad del santuario (*miqdash*) y de su «sacerdocio». A ellos se les conceden como don los levitas, aunque son en realidad «concedidos» (*netinim*) a YHWH para el servicio de lo que requiere el Tabernáculo. Dicho esto, se especifica en una nueva comunicación a Aarón solo[28] que lo que les toca es ante todo

---

[25] Esto no obstante, después, en este mismo libro, aparecerán las ciudades «levíticas», con sus correspondientes territorios (cf. 35,1-8), que examinaremos a su tiempo.

[26] Aquí se recomienda (cf. v. 27: «No olvides al levita que vive en tus ciudades») tener presente al levita, pero el diezmo es consumido por el propietario y su familia, y no entregado entero al levita. La ley que leemos en Nm es propia de este libro.

[27] La repetición aquí (v. 32) de la expresión la «mejor parte» (*helbo*) confunde un tanto: es la que ha sido entregada a Aarón. Puede ser la «mejor parte» de lo que queda. Sea como fuere, se ve el proceso de «clericalización» creciente de la sociedad israelita.

[28] Esto tampoco es casual: estas comunicaciones a Aarón son a la par una discreta indicación de su origen. No se las atribuye a la revelación de Moisés en el Sinaí. Vienen en realidad de la comunidad sacerdotal, predominante en Israel después del exilio. El documento P, sin duda, en un aspecto especial del mismo.

la *terumah*, o sea, lo que corresponde al Señor de todos los «dones sacros» y no es consumido por el fuego, sea de los sacrificios incruentos como de los que se ofrecen por el «pecado», como de los que se ofrecen en reparación (*'asham*). La referencia implícita es Lv 1-6. Y se añade que también las partes de los sacrificios «presentadas» con el gesto especial de presentación a YHWH (la *tenufah*) les corresponden. Y no solo a los miembros masculinos de la familia (es decir, propiamente los sacerdotes), sino también a la parte femenina de la misma (v. 11: «A ti, a tus hijos y a tus hijas», v. 19). La única condición es que estén ritualmente puros (*tahor*; cf. vv. 11b.13b). La enumeración sigue con lo mejor de los productos de la tierra: el aceite (*heleb*), el mosto y el trigo, y las primicias ofrecidas a YHWH. Y todavía con los «primeros frutos» (*bikkurim*), que también se le ofrecen. Lo que es de alguna manera «separado» (*herem*; es decir, hecho «anatema») para YHWH, asimismo pertenece a Aarón y sus hijos. Y los primogénitos de hombres y animales son igualmente destinados antes al sacerdocio, necesariamente rescatados el primer mes los primeros, como los «impuros» de los otros con la indicación del precio del rescate: cinco siclos del valor del santuario.

Las determinaciones se completan ahora con la especial norma para la disposición de los primogénitos de los animales domésticos: bovinos, ovinos, caprinos; no se los redime propiamente, se los sacrifica, la sangre se derrama sobre el altar, la grasa se consume y la carne queda para los sacerdotes, previo el rito de presentación del pecho y de la pata derecha. Se concluye con una síntesis que abarca todo lo anterior: lo adjudica nuevamente a los hijos e hijas de Aarón, o sea, a la comunidad sacerdotal como tal, y se ratifica todo esto como un precepto (*hoq*) perpetuo dos veces (vv. 11b.19b; en este último texto, este precepto es descrito como un «pacto de sal» entre YHWH y el sacerdocio aarónida, a semejanza de los pactos entre personas y entre naciones)[29]. Una última palabra del Señor a Aarón (v. 20) de alguna manera sirve de justificación de todo lo anteriormente concedido con la misma fórmula que ya conocemos para los levitas: «No tendrás ni herencia ni parte en Israel: yo soy tu parte y tu herencia [hay que notar el quiasmo, que acentúa

[29] Donde el uso de la sal brinda el sentido de la incorruptibilidad y de la perpetuidad del pacto. En otros términos, cuanto está dispuesto aquí no se cambia ni se vuelve ya atrás. Para seguridad de los interesados. Además de aquí, la expresión «pacto de sal» aparece una sola vez en el TM: 2 Cr 13,5, en boca del rey Abías a propósito del pacto con David (*Libro del Pueblo de Dios*: «pacto indestructible»). Invertida, si se quiere, la expresión se lee en Lv 2,13, cuando se prescribe para la ofrenda vegetal: «Nunca dejarás que falte a tu oblación la sal de la alianza con tu Dios». Como tal, se comprueba que es una expresión de uso tardío, aunque el uso de la sal en la celebración de un pacto es seguramente antiguo. Mal 2,4 menciona también un pacto con Leví.

la expresión] entre los israelitas». Una vez más, Israel aparece como una sociedad decididamente inclinada hacia un sacerdocio privilegiado aun desde el punto de vista de su sustento cotidiano, respecto sin duda de los simples levitas, como ya se desprendía de la norma anterior: a estos ni siquiera les tocan los diezmos completos, sino además respecto de los otros miembros de la comunidad, buena parte de cuya producción vegetal y animal es destinada al culto y, por esa misma vía, al sustento de la casta sacerdotal.

A esta altura de las cosas hemos llegado a la mitad del libro de los Números, tal como está actualmente dividido, de manera por cierto artificial: 18 capítulos sobre 36. Y hemos comprobado que esta primera mitad, se puede justamente decir, está caracterizada o distinguida por la cuestión de la presencia de los levitas, su identidad propia y la consiguiente relación positiva y negativa que tienen con la casta sacerdotal por excelencia: los aarónidas. Y, como hemos notado más de una vez, de esta disposición estructural no se vuelve ya atrás.

En esta segunda parte, levitas y sacerdotes están ciertamente menos presentes, pero no del todo ausentes; como se verá en lo que ahora sigue y que intentamos exponer con cierto detalle, bien conscientes de la dificultad de los textos.

9. El segundo censo de las once tribus y el especial de los levitas

A continuación del desastre de Peor (cap. 25) y en vista ya del ingreso en la Tierra prometida y de su división entre las tribus, nos encontramos con un largo pasaje paralelo al que leíamos al principio del libro: un segundo censo de todos los miembros de las once tribus, artificialmente mantenido, sin embargo, el número de doce gracias a la dicotomía de la tribu de José en sus dos componentes: Manasés y Efraín (26,1-51), y se registra a los miembros varones mayores de veinte años «aptos para la guerra en Israel» (v. 1), porque de eso se trata; de la conquista del territorio. El resultado es ligeramente inferior al del primer censo: 601.730[30]. Los levitas, como

[30] Un inciso al final de los censos (26,63-65) responde a la dificultad que se desprende de la lectura de las varias hecatombes a que los israelitas han sido sometidos por su culpa a lo largo del recorrido por el desierto, siempre cuidadosamente indicadas por la cifra del número de muertos (la última hasta ahora en Peor: 24.000, cf. 25,9). Se nos dice entonces: «En el censo de los israelitas en las estepas de Moab... no figuró ninguno de los que Moisés y el sacerdote Aarón habían registrado en el desierto del Sinaí [es decir, el censo del cap. 1]. Porque el Señor había

en el censo del principio del libro, son registrados aparte (vv.57-62), sin ninguna indicación especial, sino la que ya conocemos: los mayores de un mes, y figuran aparte porque «no se les había asignado una propiedad hereditaria» en Israel (v. 62). De suyo entonces no toman parte en la conquista. Pero el resultado es aquí también distinto: si las tres ramas principales son las mismas y en el mismo orden del cap. 3: guersonitas, quehatitas y meraritas, la lista de clanes que sigue es distinta y vuelve al epónimo de la tribu, Leví, para desviarse enseguida al origen de Moisés y Aarón, siempre, sin embargo, quehatitas, prescindiendo del resto de los clanes. La suma numérica, a diferencia de la de los demás israelitas, es ligeramente superior al número del censo anterior: 23.000 (contra 22.000 de 3,29). Y se insiste en que los levitas son excluidos del censo común de las demás tribus «porque no se les había asignado una propiedad hereditaria entre los demás israelitas» (v. 62). Como se verá enseguida, esta indicación ha sido después enteramente superada.

10. Normas para la repartición del botín de guerra: parte especial de los levitas

En el ataque contra Madián (cap. 31), bastante artificialmente introducido en el relato de la última etapa antes de la conquista, en las estepas de Moab, y puesto en relación con la próxima muerte de Moisés, anunciada desde ya (cf. 27,12-22), aunque recién la leeremos en el cap. 34 de Dt, importan sobre todo las normas para la distribución del botín, objeto de una comunicación divina (31,25-54). Semejante acto, más bien de suyo ajeno a toda regla en la cruda realidad de la guerra, adquiere aquí un carácter religioso: el principal responsable es inesperadamente el sacerdote Eleazar, hijo y sucesor de Aarón, fallecido en el monte Hor (20,22-29). De hecho, una cierta parte del botín, incluso en animales y personas, es «un tributo para el Señor» (v. 28): una vida de cada quinientos. Los oficiales, además libremente, en vista de que no han perdido ni un solo soldado, ofrecen al Señor todo el oro y las joyas que han recogido en el saqueo (vv. 48ss), que Moisés y Eleazar reciben y llevan al Tabernáculo «como memorial de los israelitas delante del Señor» (v. 54). Se trata, por consiguiente, de una especie de rito, más bien ajeno al resultado de una batalla y al consiguiente

dicho de ellos: "Morirán en el desierto". Ninguno de ellos sobrevivió, excepto Caleb, hijo de Jefuné, y Josué, hijo de Nun». Parece claro que la diferencia arriba notada entre los resultados de ambos censos no basta para justificar esta afirmación, que una vez más no pretende tener valor de exacta estadística.

saqueo. En esta especie de rito, también los levitas tienen su parte. Las instrucciones divinas que Moisés recibe los incluyen del siguiente modo (v. 30): de la mitad del botín que corresponde a los no combatientes, o sea, a los demás israelitas, «tanto de las personas como de los animales... tomarás una vida por cada cincuenta y se las entregarás a los levitas que realizan tareas en la Morada del Señor» (*ibid*.). Los sacerdotes, se deduce de lo dicho ya, se harán cargo de los objetos preciosos.

11. Las ciudades de los levitas

Esta disposición, aun considerada puramente ideal, no deja de implicar como consecuencia, en su contexto, que los levitas podían y debían tener, a pesar del principio tantas veces repetido de su carencia de toda propiedad (cf., por ejemplo, *supra* 26,62), algún territorio propio. Es precisamente lo que se legisla en el cap. 35 sobre las ciudades de los levitas. La disposición (como todas o casi todas) viene del mismo YHWH por medio de Moisés; es decir, tiene carácter sacro. Los israelitas, una vez instalados en su tierra y fundadas sus ciudades (u ocupadas las ya existentes y hechas propias), son obligados a destinar cuarenta y ocho de ellas a los levitas. O sea, las seis destinadas al refugio de los responsables de muertes involuntarias (*bishgagah,* cf. v. 11) más otras cuarenta y dos. Y esto con los territorios circundantes calculados de manera explícita y completa: mil codos a partir del muro de las respectivas ciudades (v. 4b.), que enseguida resultan dos mil hacia los cuatro puntos cardinales (v. 5). En nuestra medida (por lo menos según el *Libro del Pueblo de Dios*): dos mil metros en las cuatro direcciones. Naturalmente, si se trata de una superficie cuadrada, sería menor que si la superficie es considerada una circunferencia. Sea como fuere, los levitas disponen entonces, o dispondrán, como se dice expresamente (v. 3), de animales domésticos. Y nada impide, al contrario, que dediquen sus campos también a la siembra. Como última indicación (v. 8) se dice que los israelitas que hubieran recibido una porción mayor del país conquistado destinen a los levitas un mayor número de ciudades[31] y los que hubieran recibido una porción menor, menor[32].

[31] Que se tratara de una «exigencia» de los levitas, como dice la versión del v. 8 de *El libro del Pueblo de Dios*, es una añadidura propia.

[32] El libro de Josué (cap. 21) registra fielmente la realización de esta disposición con la lista de las ciudades que cada una de las tres ramas o clanes de Leví recibieron de las distintas tribus. Las ciudades, según este relato, se distribuyeron

12. Algunas consideraciones generales

Según un primer recuento, el término «levitas» aparece unas cincuenta veces en el libro de Números, frecuencia solamente superada en el AT por la frecuencia en los *dos* libros de las Crónicas (que, por cierto, no son en realidad más que uno artificialmente dividido), donde se lo cuenta unas cien veces[33]. Esto es ya en sí significativo.

Pero sobre todo es en Nm donde los levitas encuentran su lugar en la institución cultual de Israel, como distintos de los sacerdotes hijos de Aarón, su misión propia respecto del Santuario, sus derechos en la comunidad de Israel y hasta el monto de su participación en la división de un eventual saqueo después de la derrota de un enemigo. El conflicto en el cual se ven envueltos por culpa de uno de ellos ayuda a definir mejor su posición frente a los miembros de la casta sacerdotal: Aarón y sus hijos.

Además, encuentran o reciben en el mismo libro lo que se puede llamar su estatuto «civil»: es decir, a pesar de la constante distinción respecto de las restantes tribus, porque no tienen «una propiedad hereditaria» en Israel (cf. 27,62), reciben al fin cuarenta y ocho ciudades con los respectivos territorios en los de las demás tribus[34].

«por sorteo» (v. 4 etc.). Pero lo notable es que, en esta distribución, se incluyen entre los quehatitas «los descendientes de Aarón, el sacerdote» (v. 4). Y se especifica luego (v. 19): «Trece ciudades y sus campos de pastoreo era el total de las ciudades pertenecientes a los sacerdotes hijos de Aarón», mientras a «los otros levitas descendientes de Quehat» les tocan «en total diez ciudades con sus campos de pastoreo» (v. 26). Trece también a los guersonitas (v. 33) y doce a los meraritas (v. 40). Se pregunta uno si tal era la intención original de la disposición del cap. 35 de Números, donde entonces el término «levita» no tendría el sentido restringido que tiene prácticamente a lo largo de todo el libro. Y así los sacerdotes, además de la parte del león ya asignada a ellos en el ejercicio de su función cultual según el cap. 18, dispondrían de propiedades raíces, lo cual aumentaría todavía más la desigualdad con los simples levitas.

[33] Desde este punto de vista es ilustrativo comprobar la tan desigual presencia del término (sobre todo en su forma plural) en los diferentes libros del AT. Las referencias más antiguas (o sea, en textos indiscutiblemente antiguos) son todas en singular, como en los conocidos textos de Jue 17-20, y se refieren a algún levita por así decir autónomo.

[34] Es difícil pensar que esto sea *fictitious,* como afirma G. B. Gray en su comentario (*Numbers.* ICC. Edinburgh, T. & T. Clark, 1956, third impression, p. 465) y que *Levitical cities in the meaning of the Law never existed* (*ibid.*). Las había «sacerdotales», como hemos visto. ¿Por qué, al menos en principio, no también levíticas? Cf., por lo demás, 1 Cr 6,39-61.

En síntesis, la identidad de la categoría de estos miembros de la comunidad de Israel se lee en la redacción «sacerdotal» de este libro del Pentateuco. Y no, como hemos repetido ya, en el libro que lleva precisamente el nombre de Levítico (al menos desde los LXX en adelante). Anomalía que espera todavía una explicación adecuada, pero que pertenece más bien el estudio de la traducción y redacción final de la versión recién citada.

Sea como fuere, el hecho es que en los libros más recientes del texto hebreo del Antiguo Testamento, es a saber, por ejemplo, los dos libros de las Crónicas, los levitas ocupan un lugar y ejercen una función o funciones completamente ausentes en los libros anteriores. Una simple comprobación de lo cual puede consistir en la comparación de algunos textos paralelos[35] de los libros de los Reyes y los correspondientes de las Crónicas, para limitarse más que a estos, porque estos últimos contienen varios textos sobre los levitas y sus actividades completamente ignorados por los primeros, como cualquier sinopsis de ambos libros hace fácilmente patente.

Esto significa por lo menos que esta categoría específica de personas «sacras» adquirió a partir de un cierto momento una importancia y un estatuto propios[36], de los cuales hasta ese momento carecían. De esto,

---

[35] Un interesante ejemplo (entre otros muchos) se puede ver en el episodio de la «revolución» de Yehoyadá contra Atalía y el papel que allí se asigna a los levitas en la versión de 2 Cr 23,1ss.

[36] Estatuto sin duda completado, con atención específica en los libros de las Crónicas, donde es atribuido a David y Salomón. En 1 Cr 6,16-17, David constituye los levitas «cantores» en su santuario «provisorio», pero en la perspectiva real del libro, ya en el Templo (todavía futuro). También son los «porteros» (9,17ss) con referencia retroactiva a la función en el tiempo del desierto, destinada a justificar la función presente: «Se ocupan del culto [siempre los levitas] como guardianes de los umbrales de la Carpa, porque sus padres [de los actuales] habían tenido a su cargo la guardia del acceso al campamento del Señor» (v. 19), y la conexión con la actualidad (en realidad todavía futura a esta altura de Cr): «Tanto ellos como sus hijos tenían bajo su custodia la entrada de la Carpa; es decir, de la casa del Señor» (v. 22); «... tenían a su cargo las cámaras y los tesoros de la Casa de Dios» (v. 26), también «el cuidado de los utensilios de culto... todos los vasos sagrados, la harina de las ofrendas, el vino, el aceite, el incienso y los aromas» (vv. 28-29). Y «entre los quehatitas, algunos estaban encargados de preparar cada sábado los panes de la ofrenda» (v. 30). Son los levitas los que «transportan el Arca del Señor» y no solamente los sacerdotes, «sosteniéndola sobre sus hombros con unas andas» (15,14ss), disposición atribuida a Moisés «según la palabra de Dios» (*ibid*.), mientras otros levitas cantan y ejecutan instrumentos (vv. 16-21); en realidad, su ocupación que se puede definir principal, atribuida además a miembros de los tres clanes (cf. 6,14-32), proyectada a su vez en el tiempo normativo del desierto: «Ellos servían como cantores ante la Morada...» (cf. v. 17). Y ha dejado su huella en el Salterio; cf., por ejemplo, los salmos de Asaf (50; 73-83), Hemán (88), etc. Los sacerdo-

el libro de los Números en su actual redacción en el Pentateuco presentaría el momento decisivo. Lo cual nos mueve a juzgar que este hecho tan especial pertenece, en una cierta pero verdadera medida, a su propia identidad.

13. Una posible hipótesis explicativa

Queda por explicar, en la medida al menos de lo posible, ¿por qué el último redactor (o redactores) de P resolvió dedicar este parte importante de su escrito (o escritos) a la presentación de semejante identidad? Aquí se hace necesario aguzar el ingenio, si bien es posible proponer alguna hipótesis.

Por una parte, se puede pensar en un cierto descrédito del sacerdocio como tal, a causa, por ejemplo, de su tolerancia ante el sincretismo del pueblo, sobre todo en los santuarios locales, sin excluir el santuario central (cf. Ez 44,5-14; 2 Re 23,9)[37]. Distinguidas de hecho dos categorías de miembros del clero, como parece desprenderse de estos textos, se hacía preciso determinar con precisión las competencias de cada una, también y quizá ante todo por lo que toca a los medios de subsistencia respectivos. Que esto no se hizo sin tensiones y dificultades los mismos textos de Nm lo revelan.

De cualquier modo, se hacía necesario llegar a un cierto estatuto dotado de autoridad indiscutible. Para esto, el único recurso era fundarse en la autoridad de Moisés y en su mandato divino, volviendo por consiguiente a la época considerada ideal de la existencia y formación del pueblo y sus instituciones, es decir, a la revelación del Sinaí. Y aun aquí se pueden reconocer varios pasos y no una evolución rectilínea. Uno de estos pasos es, sin duda, la atribución a David de otras funciones exclusivas de los levitas

tes, en cambio, «tocan las trompetas» (v. 24), como son ellos los que hacen «la mezcla de los perfumes aromáticos» (9,30). Salomón hace un nuevo censo de los levitas (23,3ss) y determina sus actividades «conforme a estas últimas disposiciones de David» (vv. 27ss, que repite prácticamente el texto ya citado del cap. 9), pero los levitas funcionan también como «escribas y jueces» (v. 3), etc. La creciente importancia de los levitas en el Templo salomónico, como antes en el santuario de David, es así manifiesta, a la par de su neta diferencia de los sacerdotes «descendientes de Aarón» con sus clases (24,1ss).

[37] En los libros de las Crónicas, los sacerdotes, cuando aparecen en la historia del reino de Judá, se comportan casi siempre ejemplarmente. Pero se puede decir que el proscenio está más bien ocupado por los levitas.

registradas en los libros de las Crónicas, ratificadas y aun acentuadas por Salomón, como herencia de su padre. De aquí, sin embargo, no se vuelve ya atrás, y los levitas constituyen, según se ha dicho ya más arriba, una componente esencial de la sociedad israelita al tiempo del Nuevo Testamento, y por cierto también después[38].

Cardenal Jorge Mejía
Ciudad del Vaticano

[38] Acerca del tema se puede leer con provecho, pero también con discernimiento, el artículo «Levites and Priests», de Merlin D. Rehm, en el vol. 4 (1992), pp. 297-310, de *The Anchor Bible Dictionary,* con bibliografía hasta esa fecha, además, por supuesto, de los comentarios a los libros bíblicos citados en el texto, comenzando por los comentarios a Nm (que no abundan).

ELSA TÁMEZ

LA CARTA DE PABLO A LOS FILIPENSES DESDE LA PERSPECTIVA DE UN PRISIONERO POLÍTICO

La carta de Pablo a los Filipenses es un escrito muy apreciado entre los cristianos. Se subraya la reiteración del gozo de Pablo y su amor hacia la comunidad cristiana de Filipos, sus destinatarios. Sin embargo, a menudo se olvida que la carta ha sido escrita desde una prisión, con todas las implicaciones que eso conlleva. Si no se toma en cuenta el lugar desde donde se escribe, la carta fácilmente se puede espiritualizar y ver como una carta amorosa inofensiva. Robin Scroggs escribe al respecto que el apóstol:

> ... ha sido arrestado por un funcionario romano debido a una acusación por algún cargo (el cual ha sido presentado contra él por ciudadanos particulares, quienes han ganado el proceso, que lleva a la condena a muerte). En el tiempo que escribió la carta, Pablo no sabe cuál será el veredicto del juicio. La incertidumbre desesperada entre la vida y la muerte permea la primera sección de la carta, y necesariamente se trasluce en todos los temas que trata Pablo. Sin embargo, algunos comentaristas parecen pensar que Pablo escribió su carta en un paseo de domingo[1].

Scroggs tiene razón, el contenido de la carta nos sorprenderá si la leemos desde el contexto desde donde se escribe y tomamos en serio las investigaciones que se han hecho y se siguen haciendo sobre la situación de las cárceles y los prisioneros en el tiempo de Pablo. Si tomamos en cuenta este contexto para el análisis del discurso, probablemente lograremos

[1] «Paul the Prisoner: Political Asceticism in the Letter to the Philippians», en L. Vaage / V. Wimbush (eds.), *Asceticism and the New Testament.* New York - London, Routledge, 1999, p. 187. La traducción es mía.

entender mejor algunas frases o palabras incomprensibles, algunos vacíos y otras estrategias propias de los prisioneros, condicionados por la censura.

No hay duda de que Pablo escribió la carta a los Filipenses desde una prisión. Él fue encarcelado por sus ideas, no por tener deudas o ser un criminal. Escribe como un prisionero que en tiempos modernos se le llamaría «prisionero político». Hay algunos comentarios o aportes, poquísimos, que toman en serio esta situación particular de Pablo, hablaremos de ellos más adelante. Para nosotros, esta realidad es vital porque, de acuerdo a nuestra lectura, el hecho de que escriba desde la cárcel, en espera de una probable condena a muerte (Flp 1,20), condiciona todo el discurso de la carta. Podemos afirmar que la prisión es el lugar teológico (*locus* teológico) desde donde reflexiona sobre su visión cristológica.

El artículo tiene dos partes; la primera tiene que ver con la prisión, en esta parte veremos: la experiencia de Pablo de acuerdo a sus cartas y a Hechos de los Apóstoles; las implicaciones de estar en prisión, en cadenas; las implicaciones de escribir cartas desde la prisión. La segunda parte del artículo está dedicada al análisis de la carta; veremos: el contexto global inmediato; la situación física y emocional de Pablo en cadenas; su teología que surge de la prisión y las exhortaciones a sus destinatarios condicionadas por el contexto.

1. Pablo y su experiencia en las prisiones según su testimonio y el de Hechos de los Apóstoles

Sabemos que Pablo estuvo encarcelado porque él mismo lo dice en sus cartas cuando estuvo libre (2 Cor 11,23; 2 Cor 8,9), y porque es explícito sobre sus cadenas cuando escribe cartas desde la prisión, como Filipenses (1,7.17) y Filemón (1.9)[2]. Lucas, en Hechos de los Apóstoles, lo corrobora años más tarde (85 EC) cuando narra los hechos de la vida de Pablo. Clemente de Roma afirma en su *Primera carta a los Corintios* que Pablo fue encarcelado siete veces (1 Cl 5,6)[3].

[2] Es interesante que tres de las cartas déuteropaulinas son escritas también desde la prisión: Colosenses, Efesios, 2 Timoteo. Esto indica que su condición de prisionero marcó a las primeras comunidades relacionadas con él; Hechos lo comprueba.

[3] *Eptakis desma*. La traducción de Daniel Ruiz Bueno está equivocada al traducir «seis veces». D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos. Texto bilingüe completo.* Madrid, BAC, [2]1977, p. 182.

A pesar de que la intencionalidad del autor de Hechos es presentar una cara positiva del Imperio romano[4], no pueden pasar inadvertidos muchos de los sufrimientos de Pablo como un prisionero por causa de sus ideas. En Hechos leemos una larga lista de dificultades que Pablo tuvo durante sus viajes misioneros al Asia Menor y más tarde en Palestina. En Filipos fue desnudado, torturado y encarcelado con cepo, porque su predicación tocaba intereses económicos (Hch 16,22-24); en Tesalónica también fue arrestado por sus ideas (17,6-9); en Corinto fue llevado al tribunal frente al procónsul Galión por discusiones doctrinarias (Hch 18,12.16); en Éfeso casi padeció un linchamiento, pero sus seguidores y algunas autoridades le aconsejaron que se escondiera (19,23-41). En Jerusalén, al llegar, la gente del lugar lo agarró para matarlo (21,31), pero militares romanos lo pusieron preso (21,33), allí el tribuno lo quiso torturar con azotes en el interrogatorio para sacarle información (22,24) por la gran protesta de los de Jerusalén. Poco antes, el tribuno lo había confundido con un terrorista egipcio que se había ido al desierto con cuatro mil sicarios (21,38). Pero Pablo se libró de los azotes al declarar que era ciudadano romano (22,25-29), solamente lo dejaron encadenado (22,30). En Cesarea, el gobernador Félix lo dejó dos años en la cárcel, sin juicio, esperando un soborno que nunca llegó (24,26-27), esto en contra de la ley Juliana (*Lex Iulia*), que prohibía los sobornos, pero que en la práctica eran muy comunes[5]. Su sucesor, Porcio Festo, pensó reenviarlo a Jerusalén para que fuese juzgado allá, pero Pablo, al ver el peligro de ser asesinado, apeló al César (25,10-12). Se lo llevaron preso a Roma en un barco junto con otros prisioneros (27,1-2); al naufragar el barco, los soldados casi matan a todos los prisioneros para que no escaparan (27,42). El libro de *Hechos* termina dejando a Pablo en cadenas por dos años, bajo la vigilancia de un soldado (28,16) en una casa alquilada (28,30). Esta versión de Hechos deja ver los padecimientos del apóstol en las prisiones antiguas.

Pablo, en sus cartas auténticas, a diferencia del autor de Hechos, es parco para hablar sobre su situación como prisionero; simplemente se presenta como prisionero por la causa de Cristo en Flm 1, además de anciano, prisionero (9); y en Filipenses lo alude explícitamente en 1,7, cuando agradece la solidaridad a sus destinatarios de Filipos y prepara su defensa, y en 1,13, cuando alude a sus cadenas y a la guardia del pretorio. Habría que leer entre líneas sobre sus sufrimientos, como en Flp 1,17, donde informa que algunos buscan añadir más dolor a sus cadenas (δεσμοῖς); además podría

[4] Cf. K. Wengst, *Pax romana and the Peace of Jesus Christ*. London, SCM Press, 1987, pp. 89-105.

[5] E. Támez, *Contra toda condena*. San José, DEI, 1991, p. 64, nota n. 71.

ser que haya pasado hambre en la cárcel, según Flp 4,12. Pero si uno lee la carta en su conjunto sabiendo desde dónde se escribe, en varias partes se escucha la angustia y el grito de un prisionero que vive la incertidumbre de una probable condena a muerte, como por ejemplo Flp 1,18-26.

Curiosamente, en las cartas pospaulinas, catalogadas como pseudoepigráficas, encontramos más indicios, como en 2 Tim 2,9, donde el Apóstol afirma que sufre la cárcel (δεσμῶν) como un criminal, y en 1,16, donde afirma que Onesíforo no se avergonzó de sus cadenas (ἅλυσίν). Lo mismo podemos ver en Col 4,18, donde suplica a sus destinatarios que se acuerden de sus cadenas (δεσμῶν). Esto puede explicarse por el hecho de que son pseudoepigráficas, escritas muchos años después. Cuando el mismo Apóstol escribe sus cartas desde la prisión, sabe que debe cuidarse mucho por la censura que se hacía a los escritos salidos de la cárcel, fueran cartas, poemas o declaraciones. Así pues, cuando Pablo habla de sus sufrimientos y torturas en la cárcel, lo hace cuando está libre; podemos verlo en 2 Cor 1,8-10: allí habla de los tremendos sufrimientos que tuvo en Asia, al punto de pensar que iba a morir. Allí menciona que salió libre de una sentencia a muerte, probablemente se trataba de un encarcelamiento en Éfeso, desde donde tal vez escribió la carta a los Filipenses. Más abajo trataremos el asunto del lugar donde Pablo escribió la carta.

Estas son sus palabras:

> Porque, hermanos, no queremos que ignoréis acerca de nuestra tribulación que nos sobrevino en Asia; pues fuimos abrumados sobremanera más allá de nuestras fuerzas, de tal modo que aun perdimos la esperanza de conservar la vida. Pero tuvimos en nosotros mismos sentencia de muerte, para que no confiásemos en nosotros mismos, sino en Dios, que resucita a los muertos; el cual nos libró, y nos libra, y en quien esperamos que aún nos librará de tan gran muerte (2 Cor 1,8-10).

Pablo sí habla aquí con realismo de su experiencia en la cárcel, la cual difiere un poco de Hch 28,30-31, donde señala que Pablo tenía la custodia en una casa alquilada, y desde allí predicaba con libertad, recibiendo visitas y sin impedimento. Angela Standhartinger afirma que es imposible que Pablo tuviera el privilegio de una custodia fuera de la cárcel en una casa alquilada, como aparece en Hch 28, pues la *libera custodia* era un privilegio reservado a la clase senatorial y a las altas élites de las provincias[6].

[6] «Aus der Welt eines Gefangenen. Die Kommunikationsstruktur des Philipperbriefs im Spiegel seiner Abfassungssituation», en *Novum Testamentum* 55 (2013), p. 143.

En las investigaciones actuales contamos con varios aportes muy importantes que toman en cuenta las prisiones y los escritos de prisiones en la antigüedad. Entre ellos: Angela Standhartinger[7], Craig S. Wansink[8], Richard Cassidy[9] y James C. Scott[10]. Estos aportes son indispensables para entender el discurso de Pablo plasmado en su carta, ya que describen el contexto romano de las prisiones, los prisioneros, el problema de los escritos desde la prisión debido a la censura y el riesgo de los destinatarios de las cartas de las prisiones. De esos aportes me referiré en el próximo apartado.

1.2. Estar en la cárcel: implicaciones

Contamos con escasísima literatura de cartas antiguas extrabíblicas salidas de la prisión, algunos papiros que no ayudan mucho[11]; también hay testimonios valiosos de algunos prisioneros del primer siglo y afirmaciones de historiadores de la antigüedad sobre la situación de las cárceles. En estos testimonios se basan los libros mencionados antes.

Craig S. Wansink, en su libro *Chained in Christ,* desarrolla un excelente análisis sobre la situación de las cárceles antiguas y los prisioneros[12]. Si bien, como él indica, arqueológicamente hay poca evidencia sobre las prisiones antiguas, existe suficiente evidencia de fuentes literarias (p. 39) que apuntan a lo mismo: la cárcel era un espacio reducido, abarrotado de prisioneros, con poco aire, bastante oscuro, asqueroso, por lo tanto dañino para la salud, donde las enfermedades abundaban (pp. 33-40).

Los sufrimientos en las prisiones eran muchos, además de las pobres condiciones mencionadas arriba, como el espacio sucio, oscuro y con falta de aire, que se hacía difícil respirar, padecían torturas físicas como golpes y azotes, y torturas mentales como insultos y amenazas. El estar encadenado no era raro. Tenemos el caso de Antiphilus, quien dormía en el suelo,

---

[7] *Ibid.*, pp. 140-167.

[8] *Chained in Christ. The Experience and Rhetoric of Paul´s Imprisonments.* JSNT S. Sheffield, Academic Press, 1996.

[9] *Paul in Chains. Roman imprisonment and the Letters of St. Paul*, New York, A Herder ad Herder Book/The Crossroad Publishing Co., 2001.

[10] *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts.* New Haven - London, Yale University Press, 1990.

[11] A. Standhartinger, «Aus der Welt eines Gefangenen», a. c., p. 155.

[12] C. Wansink, *Chained in Christ,* o. c., pp. 33-40.

y de noche le ponían cadenas en los pies, mientras que de día usaba un collar de hierro alrededor del cuello y grilletes en el brazo o mano (*manacle*). Difícilmente dormía, no solo por la incomodidad, sino por los ruidos de las cadenas de hierro de los prisioneros. Tal fue su cambio físico que su amigo Demetrio, cuando lo fue a ver, no lo pudo reconocer[13].

En algunos casos, las condiciones eran tan terribles que morir era una salida más digna. Según las investigaciones de Wansink y de Cassidy, muchos romanos prefirieron el suicidio[14] a seguir viviendo la humillación de la cárcel. Wansink, basándose en Dión Casio y Suetonio, afirma que, en algunos casos, la ejecución se retrasaba para que el prisionero sufriera más tiempo[15].

En cuanto a la cantidad de prisioneros y el tamaño de las cárceles, no hay muchos datos, pero en un relato se habla de un espacio donde cabían nueve colchones y había cincuenta prisioneros[16].

Estos sufrimientos leídos en fuentes extrabíblicas los encontramos también en Hechos; como mencionamos arriba, Pablo fue arrestado en Filipos por perjudicar el negocio de unos explotadores de una niña adivina. Fue denunciado, llevado a los tribunales y allí fue desnudado, azotado, arrojado a la cárcel, asegurado con un cepo en los pies y puesto en la parte más horrenda de la prisión, la parte interior (Hch 16,22-24). A este cuarto también se refieren las fuentes extrabíblicas.

A través de esas fuentes literarias se deduce que había un espacio o cuarto interior dentro de la prisión. En los estudios de Wansink queda claro que no había celdas individuales, sino que todos los prisioneros estaban juntos y con cadenas en el mismo espacio. Lo que había era un cuarto metido en la parte más baja de la prisión; se dice que era el más temible y el más oscuro. Allí eran enviados los presos ya sea por castigo o para mayor seguridad. Wansink señala cómo varios mártires cristianos fueron mandados al cuarto interior por distintas razones, algunos por no dar soborno a los carceleros, como fue el caso de Pionius[17]. En Roma todavía existe la ruina de una prisión antigua donde hay una tradición que afirma que Pablo

---

[13] *Ibid.*, p. 36.

[14] R. Cassidy, *Paul in Chains,* o. c., p. 46.

[15] Los historiadores cuentan el caso de un prisionero que le suplicó al emperador Tiberio que lo ejecutaran ya, pero que el emperador le respondió: «Aún no soy tu amigo». C. Wansink, *Chained in Christ*, o. c., p. 32.

[16] Cf. R. Cassidy, *Paul in Chains*, o. c., p. 38. Se trata del relato de Diodoro sobre el prisionero Perseo, de la prisión de Alba Fucens (Diodorus, *Library of History* 31.9.1-14).

[17] C. Wansink, *Chained in Christ*, o. c., p. 37.

fue decapitado en ella. Se trata justamente de este cuarto ubicado en la parte más baja del presidio, más de tres metros y medio bajo el nivel del suelo de la cárcel, según lo indica el historiador romano Salustio (86 AEC – *ca.* 35 AEC)[18]; en la antigüedad, esa celda o cuarto era llamado *tullianum 19.*

Richard Cassidy, en su conocido libro *Paul in Chains,* aclara que la severidad del encarcelamiento dependía del tipo de custodia asignado. La ley establecía tres tipos[20]. La más cruel era la cárcel (*carcer*) propiamente dicha, le seguía la llamada custodia militar (*custodia militaris*) y después la custodia libre (*custodia libera*)[21]. De la cárcel ya se habló antes. La custodia militar consistía en encadenar al prisionero a uno o dos soldados, los cuales se encargaban de custodiarlo bajo la dirección de un centurión. La mayoría de los estudiosos están de acuerdo en afirmar que Pablo sufrió la custodia militar, muy parecida a la de Herodes Agripa I, narrada por Josefo. A través de la narración del historiador se infiere que no era fácil contar con un baño diario y que los soldados a los cuales el prisionero estaba encadenado podían hacerle la vida imposible, ya que estar atado a él las veinticuatro horas del día dependía mucho del carácter del soldado para sobrellevar la carga de la prisión. También los prisioneros en custodia militar podían recibir visitas con donaciones como alimentos y ropa. En cuanto a las cadenas, era muy incómodo para el prisionero debido al peso del hierro. Se empleaban cadenas en los brazos y manos (*manacles*) o en las piernas y pies (*pedicles*)[22].

El buen o mal trato también dependía del estatus del preso. Regularmente, como es de esperar, había parcialidad a favor del preso con influencia, poder, riqueza. Las leyes de *iure* y de *facto* dejan ver el prejuicio y parcialidad de los jueces y oficiales romanos[23].

El encarcelamiento de Pablo, según podemos observarlo en Filemón y Filipenses, corresponde más bien a este tipo y no al de *custodia libera*, según Hch 28,30-31. Este tipo de custodia libre, reservado a las élites, permitía no estar encadenado y ser supervisado por un miembro de la familia[24]. Pablo, un

---

[18] En *La conjuración de Catilina.* Madrid, Espasa-Calpe, [8]1986.

[19] C. Wansink, *Chained in Christ*, o. c., p. 40.

[20] Esto fue en tiempos del emperador Justiniano, muchos años después, pero seguramente ya existían estas modalidades en la época de Pablo. Lo deducimos por testimonios bíblicos y extrabíblicos.

[21] R. Cassidy, *Paul in Chains*, o. c., p 37.

[22] *Ibid.,* p. 46.

[23] E. Támez, *Contra toda condena*, o. c., p. 63.

[24] R. Cassidy, *Paul in Chains*, o. c., p. 42.

artesano no perteneciente a la clase senatorial ni ecuestre, ni a la clase aristocrática de la provincia, podía no sufrir el primer tipo de cárcel, pero difícilmente sería un prisionero bajo la custodia libre[25]. La custodia militar era menos cruel que la cárcel del primer tipo, pero eso no quita el sufrimiento que padeció Pablo bajo la custodia militar, vigilado por soldados y encadenado permanentemente a ellos. Pablo tenía que depender del estado de humor y del carácter o temperamento del soldado o soldados a los cuales estaba atado, lo cual no era fácil. La práctica de estar encadenado a uno o dos soldados significaba vergüenza y humillación[26], cosa grave en una cultura regida por los patrones de honor y vergüenza. Cassidy, basado en Séneca, contemporáneo de Nerón y de Pablo, señala que la custodia militar era común en el tiempo de Pablo[27]. En 2 Tim 1,16, el autor agradece que Onesíforo no se avergonzara de sus cadenas; mientras que Figelo y Hermógenes lo abandonaron. Todo ello nos lleva a concluir que no es una exageración cuando Pablo habla a los corintios con crudeza sobre su terrible experiencia en la prisión en Asia (2 Cor 1,8-10). También nos lleva a pensar que sus escritos de alguna forma están condicionados por su situación vital en el momento que los escribe.

A propósito de Onesíforo (2 Tim 1,16) y de los filipenses, que socorrieron asiduamente a Pablo en la prisión, debemos recordar que la situación de los prisioneros en cuanto a alimentos, ayudas económicas y apoyo moral era de vital importancia. En su carta a los Filipenses, Pablo no oculta la gran alegría de recibir la ayuda que la comunidad de Filipos le ha dado a través de Epafrodito. Quienes hacían que la situación en cadenas fuera un poco más tolerante eran los familiares o amigos, llevándoles comida, ropa, además del consuelo de tenerles cerca y conversar y ayudarles a preparar su defensa (2 Tim 4,16). Los cristianos presos, en los orígenes del cristianismo, tenían la ventaja de contar con hermanos y hermanas de la *ekklesía* que se encargaban de atenderlos. Contamos con varias cartas bíblicas y extrabíblicas donde vemos la asistencia de los hermanos a prisioneros por la causa de Cristo. En cuanto a evidencia bíblica, lo observamos en la carta de Pablo a Filemón, cuando menciona la compañía y colaboración de Marcos, Aristarco, Dimas y Lucas, además de Timoteo y Onésimo. Lo mismo observamos en Filipenses, pues el apóstol tiene el gran apoyo de Timoteo (Flp 2,19-24), además de Epafrodito (4,10-19; 2,30), quien vino desde Filipos de parte de las comunidades para traerle la ayuda económica y para asistirlo.

---

[25] A. Standhartinger, «Aus der Welt eines Gefangenen», a. c., pp. 142-143.

[26] R. Cassidy, *Paul in Chains*, o. c., p. 48; cf. 2 Tim 1,8.

[27] *Ibid*.

Pero también se da el caso contario, el del abandono del prisionero. El autor de 2 Tim, prisionero en Roma (1,17), escribe que Demas le ha dejado (2 Tim 4,10), y otros de Asia (Figelo y Hermógenes), a excepción de Onesífero, se han avergonzado de sus cadenas y lo han abandonado.

Una cuestión importante de mencionar tiene que ver con los cargos contra los prisioneros. Se sabe que los delitos comunes eran por hurto, daños a terceros, deudas, ultrajes, etc.; también había delitos públicos, como los de subversión (*seditio*) o traición al emperador, llamado en latín *maiestas.* Según algunos estudiosos, Pablo seguramente fue metido a la cárcel o por sedición o por traición al emperador (*maiestas*), que es casi lo mismo[28]. Este cargo, dice Cassidy, «en sus orígenes era un cargo contra aquellos metidos en actividades subversivas, como revueltas militares, o por colaborar con el enemigo»[29], sin embargo, más tarde se convirtió en «cualquier tipo de conducta que dañaba la majestad del pueblo romano», es decir, del emperador. Pero, como confirma Cassidy, lo que en un principio correspondía a una amenaza real de conspiración después se volvió una excusa para llevar a la cárcel a las personas ante el menor detalle o gesto de difamación contra el emperador. Este cambio se inició en tiempos de Augusto, cuando se empezó a incluir la difamación dentro de la *lex maiestas*[30]; no obstante, el abuso se profundizó más en tiempos del emperador Tiberio, pero especialmente en el tiempo de Nerón[31]. Pablo vivió justamente bajo el emperador Nerón.

1.3. Escribir desde la cárcel: implicaciones

Angela Standhartinger tiene razón al decir que poca atención se ha dado a lo que significa escribir desde la prisión[32]. Los debates se concen-

[28] Cf. *ibid.,* pp. 55-67. No hay plena seguridad al respecto. Hechos habla de tumultos causados por la predicación de Pablo, que causaron el arresto. Pero algunas de las acusaciones son muy comprometedoras, como la que ocurrió en Tesalónica, cuando Pablo fue acusado de actuar contra los decretos del emperador y de afirmar que había otro rey (Hch 17.7).

[29] *Ibid.,* p. 56.

[30] Cf. N. Santos Yanguas, «Acusaciones de alta traición en Roma en la época de Tiberio». Universidad de Oviedo: Dialnet.

[31] Cf. los casos ridículos narrados por Cassidy, *o. c.*

[32] A. Standhartinger estudia en su artículo las condiciones de las prisiones, los riesgos y estrategias de quienes escriben y los problemas en la recepción de la carta, lo cual incluye los riesgos y la tarea de la descodificación del discurso de la carta.

tran más en discutir el lugar geográfico desde donde escribe Pablo su carta a los Filipenses: si desde Éfeso, Roma o Cesarea. Sin embargo, si bien es importante tener en mente un lugar geográfico, más importante es visualizar el espacio físico de la prisión desde donde el autor escribe la carta. Es decir, tomar en cuenta las dificultades, los riesgos, la censura y las consecuencias de la intercepción de una carta. Por eso la pregunta para Standhartinger es averiguar cómo eran las estructuras de comunicación con las que tenían que lidiar las personas que estaban presas en aquellos tiempos. Importante para ella es saber cómo se podía escribir, qué se podía decir en un contexto de vigilancia extrema, de censura. Porque es claro que el escrito no llega primero a sus destinatarios, sino a las manos de los guardias y los jueces[33] y otros vigilantes. Para la autora, el discurso de Pablo implica tomar en cuenta estos riesgos y esperar un escrito cuyo discurso sea un tanto ambiguo. Por otro lado, habría que tomar en cuenta también que los destinatarios de la carta, es decir, la comunidad cristiana de Filipos, tendría que saber interpretar lo que el Apóstol intentaba decir en su carta. Esto significa, entre otras cosas, leer entre líneas y distinguir dos discursos, uno público y otro escondido.

Standhartinger, para analizar los riesgos de enviar cartas y las estrategias que los prisioneros usaban en sus escritos, retoma los aportes de James C. Scott en su libro *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*[34]. Para un análisis del discurso de Pablo en su carta a los Filipenses esto es fundamental, porque se tendría que tener en cuenta el doble discurso: el público y el escondido. De esa manera se comprendería mejor la falta de información, los vacíos, ambigüedades o códigos debido a la cesura.

James Scott, en su libro que acabamos de mencionar, da herramientas para ayudar a leer, interpretar y entender mejor ciertas conductas políticas de grupos subordinados, cuando estos que no tienen poder están frente a los poderosos y se ven obligados a adoptar estrategias para sobrevivir. Para ello, Scott busca sacar a la luz las tensiones, contradicciones y posibilidades inherentes en las relaciones de poder asimétricas. Si bien Scott hace su análisis a partir de las relaciones de poder entre grupos sociales, su análisis sirve muy bien para el estudio de textos como cartas de prisión, como bien lo ha percibido y aplicado Standhartinger.

Escribir en la prisión era peligroso, hay testimonios de muertes debido a interpretaciones hechas por encargados que según ellos hablaban

[33] *Ibid*, p. 145.

[34] *O. c.*

contra el emperador[35]. La vigilancia era permanente y no era extraño que hubiera espías enviados de parte del César para recabar información de actitudes contrarias al emperador. Tiberio y Nerón eran muy susceptibles a las críticas, y por esa razón se abusaba del delito de *maiestas.* Con Augusto, señala Standhartinger, comenzó una red de seguridad interna; se trataba de la policía secreta de Roma; esta labor de espionaje también se daba en las provincias por medio de los gobernadores. Como en los tiempos de represión de las dictaduras modernas, había una lista de personas sospechosas. Se daba el caso de soldados que, vestidos de civil, iniciaban conversaciones contra el emperador con el objetivo de ver si la persona con la cual estaban hablando caía en la trampa de hablar mal del emperador para luego ser arrestada y llevada a la cárcel y ponerla en cadenas[36].

Por esa razón, los documentos que se escribían en la prisión tenían que escribirse de manera muy cuidadosa, sin llamar la atención sobre posibles interpretaciones sediciosas o para no ser acusados de criticar al emperador. Por eso no son raros los mensajes ocultos, ambiguos, con vacíos; o los pseudónimos, incluso escribir en otro idioma fuera del latín era preferible[37]. En palabras de Standhartinger:

> Puesto que las cartas estaban en riesgo de ser leídas incluso por perseguidores, se hicieron intentos de opacar su contenido. En la antigüedad ya se tenían sistemas de escritura secreta y de criptografía. Las técnicas de ocultamiento incluían presentar un contenido tan opaco como fuera posible, había el uso de pseudónimos, juegos de palabras, acertijos o el hecho de escribir en otro idioma.[38]

Filipenses es una carta escrita desde la prisión por un preso que experimenta una gran incertidumbre frente a su juicio y posible condena, una situación de vida o muerte. Para un análisis de su discurso no se puede pasar por alto esta realidad.

Por otro lado, también tenía implicaciones para los destinatarios, pues frases, palabras o nombres explícitos podrían comprometerlos. Y es

---

[35] A. Standhartinger, «Aus der Welt eines Gefangenen», a. c., p. 156.

[36] *Ibid.,* p. 157.

[37] *Ibid.,* p. 158.

[38] *Ibid.* La autora incluye la siguiente cita de Cicerón escrita a su amigo Atticus: «Pero escribo esto apurado, y ciertamente tengo miedo de decir demasiado. En las próximas cartas escribiré todo con claridad, si encuentro un mensajero totalmente confiable, o, si no, si escribo oscuramente, ustedes entenderán a pesar de todo. En esas cartas tomaré el nombre de Laelius y tú Furius. El resto estará en lenguaje velado [ἐν αἰνιγμοῖς]» (a. c., p. 159). La traducción es mía.

que, como indica Standhartinger, estar en contacto con los prisioneros considerados subversivos era también riesgoso. No solo por la vergüenza de tener un amigo o pariente en cadenas, sino por la comunicación vigilada por las autoridades. Los espías de la policía secreta romana estaban presentes en todos lados. Por eso había que ser precavidos en la comunicación de los mensajes. Cualquier cosa sospechosa que se dijera podía ser utilizada en su contra. Llama la atención que en los inicios del cristianismo encontramos viudas y huérfanos que se encargaban de dar asistencia a los cristianos encarcelados por su fe[39]; sin desconocer que los líderes también visitaban a los prisioneros, no deja de sorprendernos que las viudas y los huérfanos, así como los ancianos, tuvieran también esta tarea.

Pasemos ahora a analizar algunos detalles importantes de la carta a los Filipenses, vista desde esta perspectiva.

2. La carta a los Filipenses

2.1. Introducción a la carta

La discusión sobre si Filipenses está compuesta por una o tres cartas[40] la vamos a dejar de lado. En este artículo nos concentramos en ver su discurso tal y como está presentado en la redacción final que aparece en el canon del NT. En cuanto al lugar geográfico desde donde escribe, Pablo no indica en su carta la ciudad donde está preso, así que las opciones que se tomen al respecto serán siempre inciertas. Las propuestas más comunes son Éfeso y Roma; también se ha propuesto Cesarea. Roma y Éfeso son los lugares más frecuentes propuestos como lugares donde se escribió la carta a los Filipenses; ambas presentan argumentos tanto favorables como en contra. No vamos a exponer todos los argumentos conocidos entre los expertos en Filipenses, para ello remitimos a los comentarios existentes. Nosotros nos inclinamos por Éfeso, nos convence la cercanía entre Filipos y Éfeso, que permite una comunicación más fluida, además de que creemos que, cuando Pablo escribió a los corintios sobre sus problemas en la cárcel

[39] En la carta de Luciano de Samosata a Cronio, cuando habla contra los cristianos, menciona esta práctica de asistencia a los cristianos presos, entre ellos a las viudas y a los huérfanos: «... y desde el amanecer se podía ver junto a la cárcel, esperando, a grupos de ancianos, viudas y huérfanos...», en *Obras* II. *Sobre la muerte de Peregrino.* Madrid, Gredos, 1990, p. 246.

[40] Las tres cartas, llamadas A, B y C, serían: A: 4,10-20; B: 1,1-3,1; C: 3.2-4.9.

en Asia Menor (2 Cor 1,8-10), estaba aludiendo a su experiencia cuando escribió Filipenses: Éfeso está en Asia Menor. Posiblemente, cuando Pablo había sido condenado a muerte y por alguna razón la condena no prosperó, salió libre[41] y pudo contar su experiencia a los hermanos de Corinto (cf. 1 Cor 15,32). En cuanto a fechas, si se escribió desde una cárcel en Roma, sería entre el 60 y el 62, después de la carta a los Romanos; si se escribió desde una cárcel en Éfeso, sería entre el 52 y el 54, bajo los emperadores Tiberio o Nerón.

Es importante tener en cuenta que Filipo era una colonia romana, donde sus habitantes eran en su mayoría veteranos de guerra, lo cual garantizaba los intereses del imperio. Su ubicación era bastante estratégica, pues era atravesada por la Vía Egnatia, estaba cerca del mar y tenía yacimientos de oro y plata. Sus habitantes eran ciudadanos romanos, pero también había griegos y tracios, la población nativa. Los romanos, señala Lilian Portefaix[42], eran los que ocupaban los puestos oficiales y los principales empleadores de campesinos. También eran los mayores propietarios de los esclavos, los cuales abundaban en el campo. Por ser colonia, en la población había no pocos veteranos de guerra que habían llegado en distintas oleadas[43]. Se trataba de los militares que recibían tierras como pago por sus servicios en el ejército romano.

Tomar muy en cuenta a los destinatarios de una carta escrita desde la prisión que viven en una colonia con exmilitares del imperio cobra muchísima importancia. Ello conlleva el riesgo de ser considerado cómplice al ser amigo de un preso visto como enemigo de la sociedad romana y sus gobernantes. Por otro lado, no solo los destinatarios del escrito corrían peligro, sino sobre todo las personas cercanas que le llevaban ayuda, visitaban a los presos o recibían correspondencia. Timoteo y Epafrodito son quienes están en posición delicada y deben tomar precauciones al visitar a Pablo en la prisión. Alguien ha sugerido que tal vez Epafras, el compañero de prisión de Pablo cuando escribió Filipenses, es el mismo que el Epafrodito de Filipenses, lo cual podría significar que fue también arrestado cuando visitó a Pablo. Pero de eso no estamos seguros, lo que Pablo dice en su carta es que estuvo a punto de morir debido a una enfermedad (2,27), aunque

[41] Según A. Standhartinger, era frecuente la amnistía cuando había cambio de emperador, podría ser que, al subir Nerón al trono, concediera libertad a los presos encerrados por sus ideas, como Pablo (a. c., p. 150).

[42] *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women*. Upsala, Tryckkontakt, 1988, pp. 59-67.

[43] *Ibid*., p. 60.

también dice que por causa de Cristo estuvo a las puertas de la muerte. En cuanto al riesgo que corren los destinatarios de la carta, llama la atención la falta de información de un nombre de persona. Cuando Pablo exhorta a Evodia y Síntique a que tengan el mismo sentir, alude a alguien sin mencionar su nombre para que ayude a estas dos líderes a que se pongan de acuerdo. Le llama «mi compañero fiel», literalmente: «genuino compañero de yugo» (γνήσιε σύζυγε)[44].

Como el análisis de su discurso está condicionado por el contexto de la prisión, nuestro análisis será contextual. Primero describiremos el contexto deducido desde la carta, o sea, el marco global que permite ubicar la situación. Seguidamente analizaremos el discurso tomando en cuenta tres aspectos importantes: la situación física y emocional de Pablo, su teología, considerando la prisión o las cadenas como el *locus* teológico, y las exhortaciones a la comunidad de Filipo.

2.2. El marco global

Para situar mejor estos tres aspectos es importante tener presente el marco global que produce la carta, o lo que podría también llamarse: la situación retórica.

Pablo está en cadenas debido a la proclamación del evangelio (1,13). El hecho de que esté preso indica que la policía romana ve un peligro en las proclamas de Pablo. Por eso lo han privado de la libertad. La pregunta que se viene a la mente es: ¿qué peligro podría generar el evangelio para el Imperio romano? La respuesta tendría que ser algo que desestabiliza el imperio y su poder o que daña la imagen del emperador. Pablo menciona en su carta dos cuestiones políticas muy atrevidas. La primera aparece en el himno cristológico, donde el énfasis, como indica Cassidy, no estaría en el vaciamiento de Cristo y su humildad, sino en la parte de la exaltación, donde Dios le da un nombre sobre todo nombre, es decir, más alto que el del emperador romano, para que, ante Jesús, el Cristo, el Crucificado por las leyes del Imperio romano, todos los seres tanto celestiales como terrenales y subterráneas se arrodillen y lo proclamen como el Señor.

La otra cuestión tiene que ver con la propuesta de un estilo de vida a contracorriente con el del Imperio romano. Un estilo de vida diferente al de

[44] Algunas versiones transcriben el nombre dando por sentado que se llamaba «Sícigo» (*Biblia de Jerusalén*), pero no contamos con nombres iguales en la antigüedad. Es más probable que aluda al compañero genuino, fiel o incondicional.

la sociedad grecorromana, a la cual cataloga de «torcida y perversa» (2,15). Esto se observa en las exhortaciones que le hace a la comunidad de creyentes de Filipos. En medio de esa sociedad torcida y perversa, los seguidores del movimiento del Resucitado deben hacer la diferencia, ser luces, «brillar como estrellas en el mundo» (2,15). El estilo de vida que propone relativiza totalmente el privilegio de la ciudadanía romana, proponiendo una ciudadanía celestial (3.20), no para vivirla después de la muerte, sino para vivir de una manera diferente, de acuerdo a los valores del reinado de Dios (1,27), bajo la soberanía de otro Señor, que es Jesucristo. Valores que se alejan del sistema de patronazgo al no considerarse superiores a los demás (2,3) y a dejar la ambición personal (2,3). Pablo está en contra del estilo de vida de aquellos ciudadanos romanos en Filipo cuya visión se reduce al interés propio, a las cosas banales y vergonzosas (3,19). A estos les llama enemigos de la cruz (3,18). Seguramente, para un romano, el que una persona crucificada por ellos mismos fuera venerada les parecería la cosa no solo más extraña y ridícula, sino peligrosa.

Aparte de la oposición que lo puso en cadenas, es decir, los romanos, hay en Éfeso otro frente que predica el evangelio, pero que no piensa igual que Pablo en relación con el contenido del evangelio. Eso es normal, en todos los movimientos que buscan un cambio de la sociedad hay divisiones en cuanto a su pensamiento. Pablo no dice exactamente en qué consiste la visión teológica de estos otros proclamadores del evangelio, pero algo tiene que ver con las cadenas de Pablo. Podría ser que no estén de acuerdo con el tinte político que Pablo muy abierta y arriesgadamente le confiere al rol del Crucificado como Señor del universo entero, por encima del César[45]. Lo que le ha convertido en un preso. Y, además, como las cadenas eran una señal de vergüenza, sería un mal testimonio, tal vez a aquellos no les parece que un cristiano esté en cadenas. También podía ser lo contrario, como lo fue más tarde, que el hecho de sufrir martirio daba autoridad a quien lo sufría. Pablo simplemente lo que dice con respecto al otro frente es que anuncian a Cristo por envidia y rivalidad (1,15), y más abajo dice que por ambición personal, 1,17 (ἐριθείας). ¿Será que anuncian un evangelio menos comprometedor? Lo que parece claro es que el asunto de las cadenas está presente en esta problemática. En Éfeso es claro que hay miedo de parte de la comunidad cristiana, Pablo lo dice abiertamente: el hecho de que él esté en cadenas ha hecho posible que gente que piensa como él «se atreva mucho más a hablar la palabra», es decir, el mensaje (1,14). Estos lo hacen por amor, dice, porque saben que por la defensa del evangelio ha

[45] Cf. R. Cassidy, *Paul in Chains*, o. c., pp. 178-184.

sido puesto en cadenas (1,16). Y quienes por «ambición personal» lo anuncian, según Pablo lo hacen para causarle una mayor aflicción a sus cadenas (1,17). De todas maneras, esta situación no le preocupa tanto como la hostilidad de parte del Imperio romano. Por eso, sabiamente, no le da importancia a estas fracciones entre predicadores, porque, para Pablo, lo más importante es dar a conocer a Cristo. Lo que sí llama la atención es que sea la comunidad cristiana de Filipos, que está más lejos de la prisión, quien está ayudando a Pablo, y no haya mención de las comunidades de Éfeso.

Hay tres frentes o grupos de oposición a los ideales de Pablo y de la comunidad de Filipos: primero está la sociedad romana, llamada aquí «torcida y perversa» por seguir valores no acordes con los que proclama el evangelio de Pablo; segundo, el grupo de predicadores que se distancian de Pablo por su forma extrema de predicarlo, lo cual lo ha llevado a las cadenas; y tercero, el frente de los judaizantes, que difiere aún más de este segundo grupo en cuando a la propuesta de salvación y sus requerimientos (3,1). Los filipenses tienen que cuidarse del primero y del tercero. El segundo se encuentra en la ciudad donde Pablo está preso.

Ahora veamos la situación de los destinatarios. La comunidad de Filipos, muy probablemente romana por vivir en esa colonia, está pasando también por dificultades; puede ser que la policía romana la esté vigilando y/o la gente circunvecina le sea muy hostil por profesar otras creencias, consideradas nocivas. Este sector que se les opone (ἀντικειμένων) les pasa intimidando (1,28). Por eso están muy preocupados y angustiados (4,6)[46]. Por otro lado, si tomamos en cuenta lo que dice Hechos en 16,22-24, los filipenses seguramente guardaban en la memoria el terrible encarcelamiento que sufrió Pablo justamente por tener otra propuesta de vida diferente a la romana. Tal vez esa situación fortaleció los lazos de amistad y solidaridad con el Apóstol. Al enterarse de que Pablo estaba preso, le han enviado una ayuda económica, ya que los presos dependían de amigos y familiares para sobrevivir, y ellos lo saben bien. Esta ayuda económica a Pablo no era la primera vez que se la enviaban. Pablo recuerda la solidaridad que tuvieron más de una vez, desde que él se fue, empezando cuando estaba en Tesalónica (Flp 4,15-16), cuando no estaba preso.

[46] Recordemos que, según Hch 16,22-24, años atrás, al inicio de la fundación de la comunidad, la gente de Filipos había acusado a Pablo y a Silas de hablar de costumbres inaceptables de aceptar y practicar para los romanos; y por ese motín que se hizo, las autoridades los mandaron desnudar, azotar severamente, meterlos en el cuarto más terrible de la cárcel y encadenarlos con un cepo (Hch 16,22-24). Los convertidos seguramente tenían ya este testimonio de Pablo en su mente cuando supieron que nuevamente estaba preso, pero en Éfeso (o Roma).

Posiblemente, la situación de la comunidad cristiana de Filipos se puso más difícil porque se han solidarizado con Pablo, que está preso (1,7); hasta la comunidad le ha enviado a uno de sus miembros, Epafrodito, con el dinero para las necesidades de Pablo en la prisión (4,10-19). Para colmo, Epafrodito se puso muy grave, al borde de la muerte, allí donde Pablo estaba (2,27). Pablo les manda a Epafrodito, que ya está mejor; posiblemente es él quien lleva la carta. A los filipenses les gustaría mucho que Pablo les enviara a Timoteo para fortalecerles, pero Pablo no puede ahora, porque Timoteo es imprescindible para él en esos momentos para su defensa, donde la incertidumbre reina en cuanto a su condena o liberación (1,23). Epafrodito les llevará noticias de Pablo.

La comunidad de creyentes en Filipos, liderada especialmente por mujeres, está pasando también por divisiones internas. Dos grandes líderes, Evodia y Síntique, tienen algunos desacuerdos (4,3). Pablo les exhorta a que se pongan de acuerdo, ayudadas por un mediador, compañero de trabajo de mucha confianza de Pablo (σύζυγϵ). Pablo no quiere dar su nombre posiblemente para protegerlo de la censura[47].

La correspondencia entre Pablo y la comunidad de Filipos se ha vuelto crucial para tener noticias de lado y lado, para dar alegría y aliviar un poco la tensión de la inseguridad. El apóstol se anima (εὐψυχῶ) al recibir noticias de ellos (2,19). Pablo utiliza unos vocativos muy amorosos hacia los filipenses: amados, añorados, mi corona, mi alegría, hermanos míos, etc. No es para menos, hay detrás una relación fuerte y sólida de amistad y lucha conjunta. Evodia y Síntique lucharon junto (συνήθλησάν) con Pablo en lo referente al evangelio, lo mismo Clemente y otros compañeros de trabajo (συνϵργῶν) (4,2-3). La carta, como se puede ver, utiliza muchas imágenes militares, algunos han estudiado este aspecto de la carta. Para nosotros es claro, pues, tratándose de un prisionero político, su militancia político-religiosa sale a flote en su lenguaje metafórico.

Pablo, como un líder del movimiento del Resucitado, que fue a dar a la cárcel por sus ideas y que ve que su postura pone en peligro también a las comunidades que le escuchan, necesita escribirles a los creyentes de Filipos no solo para agradecerles la ayuda económica, sino para consolarles, fortalecerles, tranquilizarles, darles seguridad y exhortarles a que resistan y permanezcan unidos, defendiendo la causa del evangelio, a pesar de la oposición.

[47] Como mencionamos arriba, no creemos que σύζυγϵ sea nombre propio, como algunos proponen.

2.3. Situación física y emocional de Pablo en cadenas

Pablo habla poco de sus sufrimientos en la prisión. Por eso, para hablar de su situación física, debemos leer entre líneas y visualizarlo en la prisión. Según el análisis visto arriba, Pablo padece la custodia militar (*custodia militaris*), ya que tiene visitas como Timoteo y Epafrodito, y puede recibir dinero. Este tipo de custodia consistía en estar encadenado a uno o más soldados, ya por los brazos, manos (*manacles*) o piernas y pies (*pedicles*), lo cual era bastante incómodo. La carta tuvo que haberla dictado, o pagarle al soldado para que le liberara un rato mientras escribía. En su carta habla del pretorio. Si Pablo está en Éfeso, se trataría de un lugar dentro del palacio del gobernador. Las prisiones, indica Wansink, no solo se daban en edificios construidos exclusivamente para prisioneros, sino cualquier edificio podía funcionar como prisión para algunos. El extraño saludo al final, «de los de la casa del César», si no era una estrategia o código de Pablo para pasar la censura, se trataría de esclavos del gobernador que se han familiarizado con Pablo y tal vez también con Timoteo y Epafrodito. Esto nos hace pensar que tal vez le hayan hecho la vida menos dura en la prisión. En 1,17 no niega el sufrimiento en la prisión al señalar que el grupo rival que predica por ambición personal cree añadirle más sufrimiento a sus cadenas. Además, es muy probable que Pablo haya pasado hambre. En 4,12 indica que ha aprendido el secreto (μεμύημαι) de pasar hambre y no solo de pasarla bien. Ha sido su experiencia la que le ha llevado a arreglárselas en cualquier necesidad (4,11).

En cuanto a su situación emocional y psicológica, podemos percibir a través de la carta varias cosas: su fuerza en la debilidad, su experiencia de vivir en la incertidumbre con respecto a la condena y su preocupación por sus destinatarios frente a su ausencia, y la hostilidad que enfrentan.

Su fuerza interior y firmeza la podemos percibir en 1,20, cuando dice: tengo «la absoluta seguridad de que ahora y siempre Cristo manifestará su gloria en mi persona, tanto si estoy vivo como si estoy muerto». En 2,17, cuando exhorta a los filipenses a que brillen en medio de la sociedad perversa (2,15), afirma: «Y aunque tuviera que sufrir el martirio como ofrenda sacrificial en favor de vuestra fe, me sentiría dichoso compartiendo con todos vosotros mi alegría; alegraos igualmente vosotros de compartir conmigo vuestra alegría». Pablo está seguro de lo que cree de sus ideales, siente la fuerza del Espíritu de Jesucristo (1,19), por sus convicciones, por su fe, ha luchado y está dispuesto a dar la vida. La experiencia de Pablo encadenado nos ayuda a entender lo que había expresado a los corintios en su segunda carta: «Por eso me complazco en mis flaquezas, en las injurias,

en las necesidades, en las persecuciones y en las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte» (2 Cor 12,10).

Uno de los problemas de las personas privadas de libertad es el manejo del tiempo, la incertidumbre de lo que va a pasar con ellas después del juicio. Pablo experimenta esta situación de incertidumbre, no sabe si lo van a condenar a muerte o a dejar en libertad. Él confía que saldrá libre por las oraciones en su favor (1,19), tiene confianza en que puede suceder, si es que no lo dice para tranquilizar a sus destinatarios (1,25.26); y aunque Pablo añora estar con Cristo, prefiere la libertad a la muerte para ayudar a la comunidad de Filipos (1,22). Sin embargo, la reiteración de la posibilidad de la condena a muerte es más fuerte, y pareciera que Pablo se está preparando para este desenlace: para mí –dice–, «la vida es Cristo y la muerte, una ganancia» (1,21; cf. 2,17).

Pablo habla mucho de gozo; la palabra y sus derivados se repiten 16 veces. Esta es una de sus estrategias para darle consuelo, fortaleza y esperanza a sus destinatarios. Sin embargo, como es de esperar, la tristeza no está ausente, incluso el deseo de morir. Esto es normal en prisioneros políticos. La tristeza de la prisión la menciona Pablo cuando Epafrodito cae gravemente enfermo. Dios lo sana, dice en 2,27, por compasión no solo hacia Epafrodito, sino también hacia él, «no queriendo añadir más tristeza [λύπη] sobre [mi] tristeza [λύπη]». Esta última se refiere a la tristeza de las cadenas. Ya mencionamos antes el deseo de Pablo de estar con Cristo, es decir, el de morir. Pero en ese caso da la impresión de que se trata de aceptar con valor la condena a muerte, de él no depende la decisión en el juicio. Sin embargo, en 1,22 hay algo interesante que poquísimos exegetas han notado, y que Wansink, después de su análisis de las prisiones en la antigüedad, lo hace ver. En ese versículo, Pablo no sabe qué escoger, si vivir o morir. La mayoría de los comentarios no toman en serio el sujeto activo del verbo, literalmente dice: «Si el vivir en la carne esto para mí es fruto de trabajo [= será provechoso para el trabajo], no sabría [γνωρίζω] qué escoger [αἱρήσομαι]». Esta frase concentra la decisión solo en Pablo, como sujeto activo de los verbos αἱρήσομαι y γνωρίζω. Si no fuera porque se trata del líder del movimiento del Resucitado, cualquiera pensaría que tiene en mente el suicidio, cosa frecuente en los prisioneros del tiempo del imperio, como vimos antes. Si queremos ver a Pablo como el sujeto del verbo «elegir», y tomar literalmente lo que dice, habría que pensar, como Wansink, en una muerte voluntaria pasiva. Esto significa que no se va a defender como debe en el momento del juicio. Pensar esto no está fuera de lugar, porque entraría en la imitación de Jesús. En el juicio ante Pilato, según la

versión de Mateo, Jesús decide guardar silencio y no defenderse ante las acusaciones. Esto propició la inmediata condena a muerte.

Sin embargo, racional y emocionalmente, lo que le preocupa a Pablo no es su situación, sino la de sus destinatarios, los filipenses, que se sienten intimidados y perseguidos más por los romanos que por el grupo de los judaizantes. Su angustia mayor es por su amada comunidad de creyentes que está en Filipos. El grueso de la carta lo dedica a animarles, fortalecerles, exhortarles y aconsejarles para que se mantengan firmes y fieles al evangelio que conocen por medio de Pablo, lo cual exige tomar posición frente a los valores dominantes de la sociedad imperial romana. Por otro lado, tener que cuidarse en todo lo que dice en la carta para que pase la censura por la cual pasaban los escritos que salían de la prisión no permitía sentirse libre de expresar todo lo que deseaba, tenía que escribir de manera opaca o ambigua, con la esperanza de que sus destinatarios pudieran entender lo que les decía entre líneas.

2.4. La teología que surge de su experiencia como prisionero: gracia y praxis

En Pablo se da una dialéctica: la gracia y la praxis no se contradicen. Todo depende de Dios, pero eso no evade la lucha por la defensa del evangelio. Si bien, como cualquier judío, Pablo cree que todo ocurre por voluntad de Dios, en su caso particular en la prisión esto ocurre con más fuerza. La dependencia de Dios, podríamos decir, es absoluta; el estar en cadenas y sentirse impotente lo exige[48]. Dios está en todo: los filipenses son excelentes colaboradores en la proclamación y defensa del evangelio, pero Dios es quien ha comenzado y perfeccionado esa obra en los filipenses (1,6); la salvación es algo por lo cual se trabaja para que todos la alcancen, pero es Dios el que actúa el querer y el hacer (2,12-13), por la obra de Cristo se arriesga la vida, así lo ha hecho Epafrodito también al solidarizarse con Pablo (2,30). Pablo ha ganado a Cristo porque él fue encontrado por Cristo (3,9). Aquí se ubica el debate con los judaizantes, que depositan su confianza en la propia ley, en la identidad cultural, considerada superior a los demás; eso para Pablo no es lo importante, lo ha dejado atrás (3,5-7), ha optado por otra manera de ser y de vivir, donde Jesucristo reina como soberano de una manera diferente a la del emperador, sobre todo en relación

[48] Cf. otros prisioneros políticos como Bonhoeffer, Frei Betto, Mandela, Karl Gaspar y otros.

con sus súbditos o vasallos, los ciudadanos romanos. El gobierno de Jesucristo se fundamenta en la justicia de la gracia, donde la misericordia prima en el juicio de Dios. De manera que Pablo decidió encaminar su vida, su práctica y actitudes guiado por un horizonte más amplio que lo lleva a depender absolutamente de la gracia de Dios en medio de la hostilidad y la muerte. La fuerza que le ayuda a seguir bajo ese horizonte es el modelo de la vida de Jesucristo, reflejada en el himno cristológico de 2,6-11, posiblemente prepaulino.

Según el himno, Jesús padeció todas las cosas peores que un ser humano puede padecer: se hizo esclavo, se dejó humillar y fue condenado a la muerte de cruz, que era la peor y más humillante muerte en tiempos del imperio. Pero el juicio de Dios fue diferente al de las leyes romanas, y lo reivindicó: lo exaltó en extremo, lo puso como Señor del universo, y con eso le quitó la autoridad a todos los poderes de la tierra. Así, la vida, muerte y resurrección de Jesucristo le da razón a su existencia en la prisión. Ese es su gran anhelo, el poder de la resurrección del Crucificado es lo que le da la fuerza de seguir vivo, pues espera resucitar también de entre los muertos (v. 11). Pablo se mueve y resiste la prisión por esa promesa. Por eso sigue adelante (διώκω) imitando a Cristo, intentando ser como él, buscando ser íntegro en su plenitud (τελειόω) (3,12).

Por esta forma de convivir, llamada ciudadanía celestial, vale la pena luchar por ella contra la corriente dominante. Implica dejar lo que es valioso a la luz de la sociedad tanto judía (ley, circuncisión) como romana (banquetes y otras cosas materiales) y lanzarse hacia adelante, como al vacío (3,13). Pablo lo hizo, pues está seguro de que llegará a la meta como un atleta que focaliza el trofeo al final de su carrera (3,13-14).

Por eso hay que ver la gracia de Dios en el padecimiento de las cadenas. En su cuerpo encadenado, Cristo es engrandecido (1,20), el Crucificado se hace presente, porque él es la causa de que esté preso. Pablo siente en carne propia la solidaridad del Crucificado en su padecimiento en la cárcel, por eso dice: «... quiero compartir sus padecimientos y conformar mi muerte con la suya» (3,10). No por un sentido masoquista, sino porque Pablo se ha aferrado a la promesa de la resurrección. De hecho, eso es lo que más anhela; en el mismo versículo expresa: «Quiero conocer a Cristo, experimentar el poder de su resurrección», y en el siguiente (3,11): «Espero así participar de la resurrección de entre los muertos».

Pablo vive y actúa bajo la fe en que pronto llegará el verdadero Salvador, y el sufrimiento tendrá su fin, pues «el Señor está cerca» (4,5). Por eso se aguarda ansiosamente (ἀπεκδέχομαι) al Salvador (3,20), que viene del cielo, el que es verdadero y gobierna a los que se comportan como ciu-

dadanos (πολιτεύομαι) dignos del evangelio (1,27). Ellos son quienes comparten la ciudadanía que vale a los ojos de Dios (3,20). Esta ciudadanía (πολίτευμα) llamada celestial no es extraterrestre, sino otra manera de vivir y de ser aquí en la historia, opuesta a la ciudadanía romana[49], esta se vive bajo la espera del final de los tiempos. Dos veces aparece «el día de Cristo» haciendo alusión al fin de la historia, y las dos tienen que ver con la praxis que será juzgada. La primera se refiere a la práctica que los filipenses comenzaron y que Dios la perfeccionará hasta el final (1,6), la otra aparece dentro de la exhortación a los filipenses de que se sean luz en medio de la sociedad perversa y mantengan firmes la palabra de vida, para que, en «el día de Cristo», Pablo salga airoso y quede al descubierto que no trabajó por el evangelio en vano (2,15-16). Por lo pronto, él quiere ser como Cristo, con la esperanza de que su cuerpo en cadenas, vergonzoso y humillado a los ojos de la sociedad, sea transformado con gran poder en un cuerpo glorioso (3,21). Esa será la reivindicación que el Señor hará con Pablo, esa esperanza le ayuda a resistir los sufrimientos y humillaciones de la prisión.

2.5. Exhortaciones a los destinatarios

Los destinatarios son probablemente en su mayoría mujeres, grandes líderes y valientes[50]. Ellas, junto con otros líderes varones, como Clemente y el misterioso amigo fiel, están al frente de la comunidad cristiana en Filipos. Están angustiados por la situación de Pablo en la prisión y el peligro que corre Epafrodito, tanto por su enfermedad como por visitar a un preso «político». Hacen un gran esfuerzo para poder solidarizarse con él económicamente, porque también es una comunidad con pocos recursos. También, dijimos, están siendo intimidados por gente del lugar, que se oponen al evangelio proclamado por ellos. Posiblemente, la hostilidad viene también porque se rehúsan rendir culto al César, y proponen otra conducta, que choca con su forma de conducirse. Pablo se angustia por ellos. En su carta se esmera por hacerles llegar tranquilidad y consuelo: «No se

[49] Cf. R. Cassidy, *Paul in Chains*, o. c., pp. 194-195.

[50] Potefaix escribe su libro *Sister Rejoice,* desde la teoría de la recepción de textos literarios, y su lectura la orienta desde el punto de vista de la recepción de las mujeres de Filipos. Ella analiza el trasfondo cultural y religioso de las mujeres de Filipos, porque considera que las mujeres eran las principales destinatarias de la carta.

preocupen...» (μεριμνάω, 4,6), les dice; el término griego tiene que ver con la preocupación y ansiedad que ocurre cuando se percibe un daño o desgracia; por eso les asegura que Dios les va dar una paz más allá de toda comprensión y de toda lógica (4,7). Pablo les insiste en que tomen con alegría esta dura situación, y les exhorta a no desfallecer en la opción que han hecho por el evangelio de Jesucristo, el Dios de paz les acompañará (4,9).

Además de la exhortación de que se alegren, el Apóstol les suplica que se mantengan firmes (στήκετε) (1,2; 4,1), y sobre todo que permanezcan unidos, teniendo el mismo pensamiento (φρονέω). Desde el primer capítulo, la unidad es recalcada en la exhortación con diferentes términos; en 1,27 les exhorta: «Estad firmes» (στήκετε), «con un solo espíritu» (ἑνὶ πνεύματι), «siendo un solo ser»(μιᾷ ψυχῇ) y «luchando juntos» (συναθλοῦντες). Con gran solemnidad inicia el segundo capítulo (2,1-2) rogándoles de nuevo para que estén unidos; para él eso es tan importante que le colmará de una gran alegría: si tienen un mismo sentir o manera de pensar (φρονῆτε), el mismo amor (αὐτὴν ἀγάπην), unidos en un solo ser (σύμψυχοι) y un mismo propósito/proyecto/pensamiento (φρονοῦντες).

Tener el mismo sentir y pensar apunta al evangelio, al que llama aquí «palabra de vida» (2,16). Es esta palabra la que deben mantener o creer con firmeza (ἐπέχω). La situación de peligro amerita que no haya divisiones dentro de la comunidad, por eso Evodia y Síntique deben buscar la reconciliación y ponerse de acuerdo, el contacto de confianza de Pablo (el amigo fiel) puede ayudarles (4,3). Hay que evitar las quejas (γογγυσμῶν) y argumentaciones (διαλογισμῶν) dentro de la comunidad (2,14), para no debilitarse como movimiento unido y ser más vulnerables frente los adversarios. Hay que tratar de ser condescendientes (ἐπιεικὲς) con todos en esta situación de opresión, pues el Señor está cerca (4,5).

Además de mantener el espíritu alto, alegrarse, estar unidos y mantenerse firmes en sus creencias, Pablo les exhorta a estar atentos, a discernir para tener clara la naturaleza de las cosas (αἰσθήσει), a que comprueben (δοκιμάζειν) ellos mismos lo que verdaderamente importa, lo que hace la diferencia (τὰ διαφέροντα), a que sean intachables y puros, y llenos de frutos de justicia (δικαιοσύνης) (1,9). Esto sería llevar una vida digna de los ciudadanos (πολιτεύεσθε) (1,27), del señorío de Jesucristo. No deben ser imitadores de quienes piensan solo en sí mismos en sus propios intereses y placeres, los romanos, llamados aquí «enemigos de la cruz» (3,18), cuyo modelo de vida es el emperador (en este caso sería Nerón), cuyos súbditos los persiguen u hostigan (1,28). Al contrario, deben comportarse como hijos de Dios, irreprochables, y así poder ser estrellas o antorchas en medio de «una generación torcida y perversa» (2,15).

Las oraciones y súplicas tanto de Pablo como de la comunidad de Filipos son fundamentales para cobrar fuerzas en la resistencia contra quienes causan el sufrimiento (1,4.19; 4,6). Pablo les recuerda a los filipenses con realismo que ellos también pueden padecer, pues están librando la misma lucha que él (1,29-30), de ahí las exhortaciones a la unidad, al amor, a mantenerse firmes, a luchar juntos, a tener un mismo objetivo. El Espíritu del Resucitado (1,19), el Cristo (4,13), es quien da la fuerza en todo para seguir.

2.6. Prisioneros políticos modernos

Hoy día contamos con cartas modernas del siglo xx escritas desde la prisión. Entre la gente conocida mundialmente que fue encarcelada por sus ideas y que escribió cartas desde su fe cristiana y/o desde la resistencia frente las injusticias de su sociedad tenemos a Dietrich Bonhoeffer (preso desde 1943 hasta su ejecución en 1945), miembro del grupo de resistencia contra la dictadura de Hitler; Frei Betto (preso desde 1969 hasta 1973), dominico encarcelado por su resistencia contra la dictadura de Brasil; Karl Gaspar, de la orden de los redentoristas, preso durante la dictadura de Marcos en Filipinas, y Nelson Mandela (preso desde 1964 hasta 1990), líder de la resistencia contra el *apartheid* de Sudáfrica[51].

Al leer las cartas de estas personas encontramos ciertas constantes que se repiten y nos hace pensar en la posibilidad de contar con otro género literario catalogado como cartas desde la prisión. La carta a los Filipenses ha sido clasificada últimamente como «carta de amistad» o «carta de amistad y finanzas»[52], de acuerdo a la tipografía de la epistolografía romana. Sin embargo, no nos parece suficiente, porque no se está tomando seriamente en cuenta el contexto desde donde se escribe y la experiencia del prisionero. Se hace necesario postular un nuevo tipo de carta, «cartas desde la prisión». Se trataría de cartas escritas por personas encarceladas por sus ideas, es decir, por pensar de forma diferente al *status quo*. Se trataría de cartas de prisioneros políticos, pero no solo políticos, sino también por prisioneros comunes encarcelados injustamente.

---

[51] Escogí cartas de hombres porque Pablo es varón y la situación de mujeres en las cárceles es diferente; a su sufrimiento de privación de la libertad se le añade el relacionado a la humillación debido a su sexo y cuerpo femenino. El caso de las mártires Felicidad y Perpetua en la cárcel es obvio.

[52] A. Loveday (1989); B. Witherington (1994), G. Fee (1995) y otros.

Bonhoeffer, Mandela, Gaspar y Frei Betto hablan desde una gran fuerza interior, relativizan las cosas materiales, viven bajo la incertidumbre en cuanto a su condena y juicio, se preocupan constantemente más por los que están fuera, teologizan a partir de su experiencia como privados de libertad y su posible fin, les exhortan y están dispuestos a morir por sus ideales. Vemos algunos ejemplos similares al discurso salido de Pablo como prisionero.

3. Conclusión

En este artículo hemos analizado la carta a los Filipenses desde la perspectiva de un prisionero que hoy llamaríamos «político». Pablo sería un líder del movimiento del Resucitado. Vimos cómo eran las cárceles en la antigüedad, en tiempos del Imperio romano, la custodia militar que padeció Pablo y lo peligroso que podría ser un escrito salido de la prisión. A partir de allí hicimos una propuesta del marco global en que surge el escrito, tomando en cuenta los ideales de Pablo enmarcados en su concepto de evangelio, resumido en una propuesta nueva de estilo de vida acorde con el Crucificado que fue exaltado por Dios y puesto como Señor de una nueva humanidad. Propuesta a contracorriente del Imperio romano. Vimos también los oponentes o adversarios de su propuesta de evangelio, así como los destinatarios y su situación delicada y difícil frente a la hostilidad de sus conciudadanos. Bajo ese marco global analizamos la carta, deduciendo de su discurso: el estado físico y emocional del apóstol en tanto prisionero político, su teología surgida a partir de las cadenas como *locus* teológico y las exhortaciones a la comunidad de Filipos a alegrarse en medio de la adversidad, a mantenerse firmes, unidos; a discernir lo que verdaderamente vale y a poner en práctica una manera de conducirse ciudadanamente de manera diferente a la de sus conciudadanos romanos.

Elsa Támez

Alessandro Cavicchia, *Le sorti e le vesti. La «Scrittura» alle radici del mesianismo giovanneo tra re-interpretazione e adimpimento: Sal 22(23) a Qumran e in Giovanni.* Tesi Gregoriana, Serie Teologia 181. Roma, Editrice Pontificia - Università Gregoriana, 2010, 536 pp.

Este denso volumen es la publicación de la tesis doctoral de A. Cavicchia, dirigida por Ugo Vanni y Joseph Sievers, y presentada en diciembre de 2009 ante la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Desde el título se puede comprender que estamos ante un trabajo difícil de encuadrar. ¿Se trata de una tesis sobre el evangelio de Juan, sobre el Salmo 22, sobre los escritos de Qumrán, sobre el mesianismo o sobre el uso de la Escritura en el evangelio de Juan? Todos estos temas son abordados con cantidad de bibliografía en el presente libro, que consta de una breve introducción, cinco capítulos y una larga conclusión.

Después de una ágil introducción (pp. 5-10) se abre el capítulo I, dedicado al estudio del uso de la «Escritura» en el cuarto evangelio: un extenso *status quaestionis* (54 pp.) que gravita poco en el desarrollo del libro. Los siguientes tres capítulos están dedicados al Salmo 22 en la tradición bíblica (TM y LXX), en los escritos de Qumrán y en el cuarto evangelio respectivamente. Es en estos densos capítulos donde más se nota el estilo de tesis doctoral, pues todas las discusiones presentadas hacen difícil la lectura corrida del texto. Es recién en el quinto capítulo (cuyo extenso título reza así*:* «Las suertes sobre las vestiduras de Jesús Nazareno, Rey de los Judíos. El mesianismo joanino entre elección de Israel, dualismo y renacimiento a la luz de Sal 22[21] cumplido en Jn 19,23-24») donde se aprecia más el sentido de la obra. Allí se retoman algunas pocas conclusiones de los extensos apartados anteriores. Finaliza con una larga conclusión general.

El capítulo I (pp. 11-65) consta de tres partes. La primera (pp. 13-33) está dedicada al estudio de la historia de la investigación respecto al uso de la Escritura en el cuarto evangelio, llegando a la conclusión de que es determinante para la comprensión de su concepción mesiánica (p. 33). Le sigue un *status quaestionis* de la investigación sobre el Salmo 22(21),19, considerado como Escritura cumplida en Jn 19,23-24 (pp. 33-54). Finaliza el recorrido (pp. 54-65) proponiendo ampliar el estudio del Salmo 22(21) en toda su extensión, como camino interpretativo más allá del v. 19, citado explícitamente en Jn 19,24. Para eso se enuncia (sin demasiada explicación) un «método intertextual que ofrece criterios de valoración con base lexical, contextual y extra-textual» (p. 57).

El capítulo II (pp. 67-126) aborda el Salmo 22 haciendo una exégesis de la versión del TM «recurriendo a métodos estructuralistas» (p. 68, nota 3), que ocupa 32 pp. (68-110), mientras que para la versión de los LXX se señalan ciertos relevos estructurales (pp. 110-123).

El capítulo III (pp. 127-224) es un largo recorrido por Qumrán, en el que se muestra y analiza con eficiencia y precisión la difusión del Salmo 22 entre sus manuscritos, centrándose finalmente solo en el término וּרְלֹג (pp. 125-224).

En el capítulo IV (pp. 225-309) es donde se aplicará el método intertextual, que deja abiertas muchas cuestiones. Se trata de un relevamiento de temas (y cierta fraseología) coincidentes en diferentes textos, que muestran al Salmo 22(21), considerado en toda su extensión, estructurando todo el evangelio de Juan. Del punto de vista metodológico, el propio autor define su estrategia como «círculos concéntricos, criterios de verificación extra-textuales, contextuales, textuales o lexicales» (p. 307), lo que marca lo complejo del tratamiento. En la conclusión, sin embargo, habla de posibilidad y probabilidad de esta hipótesis. Ya en este capítulo se anuncia que no se podrá hablar de dependencia literaria, sino de «presencia temática viva y discutida en el IV Evangelio» (p. 309).

El extenso, complicado y casi pretensioso título del capítulo V (pp. 311-388), «Las suertes sobre las vestiduras de Jesús Nazareno, Rey de los Judíos. El mesianismo joanino entre elección de Israel, dualismo y renacimiento a la luz de Sal 22(21) cumplido en Jn 19,23-24», nos anticipa su dificultosa lectura. Aquí se aplican distintas metodologías para concluir que las vestiduras de Jesús en Jn 19,23-24 hacen referencia a elementos que expresan la identidad y la condición del que las viste. Así, para Cavicchia, «es plausible que la cita del versículo 19 haga referencia a la entera capacidad expresiva del Salmo [22(21)], revirtiendo la situación de abandono y muerte en el nacimiento de un nuevo pueblo y en un culto universal»

(p. 386). Se detecta una vinculación entre el orante del Salmo y Jesús en el cuarto evangelio, dado que ellos «pasan de una condición mortal de abandono al culto universal y, gracias al "pasaje-reversión", expresan el "anuncio-revelación" del nombre divino» (p. 387). Se apoya esta conclusión en la investigación sobre el uso del término גּוֹרָל en los manuscritos de Qumrán: «La concepción de גּוֹרָל, "suerte", puede funcionar muy bien como trasfondo de la visión joanina y hacer comprender la puesta en juego real con las suertes sobre las vestiduras de Jesús Nazareno» (p. 388).

En la conclusión general (pp. 389-406) es donde se constata la amplitud de los temas abordados en la presente disertación (ocho puntos) y su complejidad a la hora de vincularlos a todos de manera satisfactoria. Se nota un débil hilo conductor, que deja la sensación de falta de conclusión.

Incluye este libro tres apéndices muy útiles: una sinopsis de las citaciones directas de la Escritura en el cuarto evangelio (19 en total) en la versión del TM y de la LXX, con traducción al italiano (pp. 407-420), estructura y movimiento del Salmo 22 (pp. 421-433) y traducción del Salmo 21,31b-32 (LXX) (pp. 435-437). Finalmente, una lista de siglas y abreviaturas (pp. 439-446), bibliografía (pp. 447-486) y un triple índice: autores (pp. 487-494), fuentes (pp. 495-528) y general (pp. 529-536).

El trabajo es ingente, la bibliografía que maneja el autor para cada uno de los temas que aborda es abundante, pero la sensación de unidad ya desaparece desde el título. A veces la percepción es que estamos ante saltos inesperados que el propio autor relativiza con el criterio de plausibilidad. Creo que uno de los problemas que hacen la lectura un tanto fatigosa es el planteamiento metodológico. El propio autor, en el capítulo I, le dedica un apartado (pp. 31-33) a este tema, donde el problema se centra en el lugar de la fe en el proceso exegético («el "si" y el "cómo" la fe deba hacer su ingreso en el método exegético», p. 32). Por eso a veces se nota el salto metodológico que Cavicchia reconoce cuando, refiriéndose a la discusión antes señalada, dice en la conclusión: «Estas cuestiones no resueltas en la exégesis contemporánea han reflorecido en diversos puntos de la investigación, influenciando la explicación del texto, más allá, tal vez, de la corrección en la aplicación de una metodología» (p. 391). En esa metodología que quiere implicar también al «lector de todos los tiempos» (p. 31), los argumentos se oscurecen un tanto y abren nuevas perspectivas que debilitan el hilo conductor de la investigación, sobre todo en las conclusiones.

Como conclusión se puede afirmar que la obra posee desarrollos separadamente muy buenos. El estudio del Salmo 22, especialmente en el recorrido por Qumrán, es brillante, esclarecedor e interesante. Igualmente el estudio del desarrollo del concepto de גּוֹרָל en la literatura judía y cristia-

na. La idea de la identificación de temas del mismo tinte del Salmo 22(21) –más que fraseología parecida– en el cuarto evangelio es también apropiado. Ya cuando se trata de todo el evangelio de Juan es donde se empantana un poco la exposición. Creo que se quiere concluir todo lo investigado de forma no tan pertinente, y por eso se dan muchas vueltas y se utilizan muchos giros verbales que dejan abiertas demasiadas puertas.

Santiago Rostom Maderna

Studium Biblicum Franciscanum, *Liber Annuus LXII*, 2012. Milano, Edizioni Terra Santa, 2013, 658 pp.

Nos llega la edición LXII, correspondiente al año 2012, del *Liber Annuus* del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén. Este volumen se publica bajo la dirección de Leslaw Daniel Chrupcala, Massimo Pazzini y Gregor Geiger. El volumen editado reúne las mismas características de los anteriores, ya presentados oportunamente en la *Revista Bíblica*: la impresión de los textos es clara y cuidadosa, y numerosas fotografías y diseños se intercalan en las páginas dedicadas a la arqueología.

Este volumen contiene veintitrés artículos, cuyos autores son personalidades del mismo SBF y de otros importantes centros de estudio.

El primer artículo tiene por autor a Alviero Nicacci («Giobbe 33: Elihu, un messaggio di grazia», pp. 9-45). El discurso de Elihú (caps. 32-37) constituye un elemento decisivo en el desarrollo del drama de Job. El artículo se refiere al cap. 33, del que ofrece el texto, traducción, análisis sintáctico, composición y exégesis, y evalúa los temas teológicos mayores.

Alberto Mello se ocupa del Salmo 73 en un artículo titulado: «Vicinanza di Dio (Sal 73)» (pp. 47-62). El autor divide el Salmo 73 en estrofas y *stanze*. En la descripción de la experiencia espiritual del salmista (tercera *stanza*, vv. 21-28), la cercanía de Dios es considerada como el supremo «bien» del creyente. Esta postura supera el problema sapiencial planteado en los Salmos 1 y 37.

Vincenzo Lopasso dedica un artículo a «Il femminino in Ger 2,1-4,4» (pp. 63-72). El autor se concentra en el mensaje religioso de estos capítulos del profeta, explica la razón por la que se recurre a algunas de las figuras y examina el *Sitz im Leben* de los oráculos.

El artículo de Thomas Witulski, «Mk 16,1-8 als ursprünglicher Schluss des Markusevangeliums - ein neuer Blick auf ein altes Problem»

(pp. 73-106), estudia el capítulo final del evangelio de Marcos. El evangelista extiende la idea de la filiación divina de Jesucristo al Jesús terrenal, sobre el trasfondo del *kérygma* ya conocido por la comunidad. Mc 16,1-8 es un pasaje que conecta el nuevo aspecto del *kérygma* de Cristo como se ha desarrollado en su obra y el *kérygma* conocido por la comunidad, pero no pudo o no quiso desarrollar explícitamente este último, porque haciéndolo así habría ido en contra de sus intenciones teológicas y literarias.

El conocido problema de los 153 peces en Jn 21,11 es estudiado por Severiano Talavero Tovar en el artículo «Sobre los 153 peces en Jn 21,11. ¿Encierra el 153 un *notarikón*? ¿Remite a los no judíos?» (pp. 107-117). El autor propone que la expresión «ciento cincuenta y tres» es un *notarikón* (un término formado por las iniciales de un grupo de palabras) de *epta*, que implica la totalidad de la misión encomendada por el Señor resucitado. A una comunidad compuesta por paganos les recuerda los 153.000 obreros extranjeros que contribuyeron a construir el templo de Salomón (2 Cr 2,1).

Un tema de la carta a los Romanos es objeto de estudio de Francesco Bargellini: «Quale "vanto"? Considerazioni a partire da Rom 2,17» (pp. 119-137). El autor se pregunta por la «jactancia» referida por san Pablo en este texto de la carta a los Romanos. No se excluye que se haga alarde de sí mismo por el legalismo meritorio, pero se requiere integrarlo en el campo más amplio del legalismo centrado en la Torá.

A continuación se publica la clase magistral dictada el 8 de noviembre de 2011 por el profesor Romano Penna en la apertura del año académico del Studium Biblicum Franciscanum: «Il Dio inconcepibile secondo san Paolo: una immagine inimmaginabile» (pp. 139-151). La reflexión de san Pablo sobre Dios está inevitablemente condicionada por su evangelio. A partir de este llega a la conclusión de la dimensión inaccesible, incluso escandalosa para la razón humana, de Dios en la fe cristiana. Se examinan en particular tres textos: 1 Cor 1,18-25; Rom 11,33 y 10,20.

Leonardo Giuliano estudia «Il participio nell'exordium di Col 1,3-23: valore sintattico e funzione retorica» (pp. 153-172). El artículo se ocupa de la presencia y valor del participio en el *exordium* de la carta a los Colosenses (Col 1,3-23). La lectura detallada del texto permite entender la sintáctica semántica multiplicidad/riqueza de este adjetivo verbal y detectar su función retórica en el argumento.

«The Old Aramaic and Biblical Curses» es una contribución de Krzysztof J. Baranowski (pp. 173-201). Durante el siglo xx ha crecido considerablemente el *corpus* de inscripciones arameas. Muchos de los textos descubiertos contienen maldiciones que poseen un alto grado de semejanza. El presente artículo analiza comparativamente las maldiciones encontradas

en la inscripción de Tel Fekheriye, la inscripción de Bukan y los tratados de Sefire.

Los profesores Asher Ovadiah y Rosario Pierri, en el artículo «Elijah's Cave on Mount Carmel and its Inscriptions» (pp. 203-282), estudian las 148 inscripciones griegas de la Cueva de Elías.

El profesor Leslaw Daniel Chrupcala, en el artículo «Una recente biografia di Milik e i "misteri" di Qumran» (pp. 283-302) presenta y discute el libro de Zdzislaw J. Kapera y Robert Feather, *Doyen of the Dead Sea Scrolls. An in depth biography of Józef Tadeusz Milik (1922-2006)*. La biografía del P. Milik, con abundantes notas a pie de página, es obra de Z. J. Kapera. La segunda parte del libro, escrita por R. Feather, es totalmente decepcionante en términos de contenido y deficiente desde el punto de vista metodológico.

El P. Émile Puech presenta el artículo «Une nouvelle amulette en araméen christo-palestinien» (pp. 303-317). En esta contribución se estudia un amuleto, muy deteriorado, que contiene una inscripción cristo-palestinense. Se trata de un amuleto destinado a alejar el mal de una persona.

El artículo de Jobjorn Boman, «Comments on Carrier: Is Thallus Actually Quoted by Eusebius?» (pp. 310-325), se ocupa del historiador Thallus, del que muy poco se conoce. Según el Dr. Richard Carrier, Eusebio de Cesarea cita a Thallus cuando se refiere al eclipse en el día de la muerte de Jesús. J. Boman afirma que Eusebio se refiere a otro autor, Phlegon, porque Thallus habría sido un escritor del siglo I a. C.

Gregor Geiger ofrece el artículo «Ein Blatt einer Talmudhandschrift aus der Franziskaner-Bibliothek St. Anna in München» (pp. 327-349). En este artículo publica una página de un Talmud ashkenazí manuscrito que contiene los folios 12b-14a del tratado *Yoma*. Este pergamino fue usado en el siglo XVII para encuadernar un libro publicado en Frankfurt y que actualmente se encuentra en la biblioteca franciscana del monasterio de Santa Ana, en Múnich.

El P. Frédéric Manns añade una «Note complémentaire à T. Hulin 2» (pp. 351-355). En una corta nota suplementaria estudia un texto rabínico, *Abot de Rabbi Natan (A)* 2,7, que ofrece un paralelismo con otro texto analizado anteriormente: *Tosephta Hulin* 2,22-24.

La localización de una ciudad palestinense es objeto del estudio de Michael D. Press: «A Note on "Yagur of the Talmud"» (pp. 357-361). Generalmente se identifica la ciudad árabe de El Jura con la ciudad romano-bizantina de Yagur. El artículo muestra que no hay evidencias para sostener la existencia de esa ciudad romano-bizantina.

Mordechai Aviam y Dina Shalem contribuyen con un estudio sobre «A Decorated Portable Reliquarium from Shave Zion» (pp. 363-366). En la excavación de Shave Zion se encontraron los restos de un monasterio cristiano. En el lugar se halló un trozo de un relicario de piedra destinado a llevar los óleos sagrados.

Un artículo de Bruno Callegher: «Cafarnao IX. Addenda: coins from the 2011 surface survey» (pp. 367-369), se ocupa de seis monedas halladas durante las tareas arqueológicas en Cafarnaún.

Erwin Reidinger, en el artículo «Ostern 326: Gründung der Grabeskirche in Jerusalem» (pp. 371-403), estudia la orientación de la basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén. La basílica está orientada hacia el punto de la salida del sol del Viernes Santo del año 326; la rotonda de la Resurrección está orientada hacia el punto de la salida del sol del Domingo de Pascua del mismo año.

Los profesores Leah Di Segni y Yoram Tsafrir presentan el estudio: «The Ethnic Composition of Jerusalem's Population in the Byzantine Period (312-638 CE)» (pp. 405-454). El artículo se ocupa de los componentes étnicos de la Jerusalén bizantina desde la época de Constantino hasta el siglo VII.

La contribución de la profesora Rachel Grover está dedicada a: «Placed in Paradise: The Messianic Age Imagery of a Lion Facing a Bull in the Byzantine Church Floor Mosaics of Jordan» (pp. 455-493). Los mosaicos jordanos pertenecientes a iglesias de los siglos V al VIII presentan con frecuencia la imagen de un león frente a un toro, un motivo interpretado de varias formas por los especialistas. El estudio de la profesora R. Grover ofrece una nueva interpretación: el motivo expresa que la época mesiánica ya ha comenzado y encuentra su lugar en la tierra mediante la Iglesia.

Un problema referente a la fecha de composición del conocido mosaico de Mádaba es objeto de estudio de Andrew M. Madden: «A New form of Evidence to Date the Madaba Map Mosaic» (pp. 495-513). Después de estudiar la técnica con la que fue elaborado el mosaico de Mádaba, el autor se adhiere a la opinión del P. M. Piccirillo de que el mosaico es obra de los mismos técnicos que hicieron el de la iglesia de los santos Lot y Procopio, que tiene una inscripción en la que figura la fecha de su composición.

El último artículo pertenece a Asher Ovadiah y Sonia Mucznik: «Apollo and Artemis in the Decapolis» (pp. 515-534). Una síntesis de la arquitectura y escultura, y de las evidencias epigráficas y numismáticas, permite ver el lugar que los dioses Apolo y Artemisa tuvieron en la vida de las ciudades de la Decápolis en el período romano.

La segunda parte del volumen contiene las recensiones de libros y la nómina de libros recibidos (pp. 547-633).

El volumen se cierra con el informe sobre el año académico 2011-2012 del Studium Biblicum Franciscanum. En este volumen aparece también un índice de los años 1981-2011.

Como en los años precedentes, el *Liber Annuus* testimonia la vitalidad siempre creciente del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén.

Luis Heriberto Rivas

Pablo Andiñach, *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. Estella, Verbo Divino, 2012, pp. 587.

El libro consta de siete secciones correspondientes a: I. La perspectiva hermenéutica (pp. 31- 44); II. El Antiguo Testamento o la Biblia hebrea (pp. 45-58); III. El Pentateuco (pp. 59-157); IV. Libros históricos (pp. 159-243); V. Libros proféticos (pp. 245-398); VI. Libros sapienciales (pp. 399-485); y VII. Libros apócrifos y deuterocanónicos (pp. 487-573). Además incluye como apéndices una tabla cronológica (pp. 577-578), un glosario (pp. 579-583) y dos mapas (pp. 586-587). Cada capítulo culmina con una bibliografía de entre 5 y 25 títulos, la mayoría en español o inglés.

La primera sección es la más novedosa, por cuanto aclara qué quiere decir el autor con una «introducción hermenéutica», como reza el título del libro. Los elementos teóricos fundamentales de una perspectiva hermenéutica de los textos bíblicos (el círculo hermenéutico; la lectura como producción de sentido; el «detrás», el «texto en sí mismo» y el «delante» del texto como dimensiones interrelacionadas, etc.) no son desconocidos en América Latina (ni en otras zonas del mundo), al menos entre quienes practicamos una lectura crítica de los mismos. Lo que es valioso es la explicitación de dicha lectura. Porque, en realidad, nadie puede escribir (ni leer) asépticamente, como si no tuviera una determinada mirada, procediera de una situación específica y leyera desde allí. La elección de los temas que han de incluirse en una introducción, así como la mayor o menor apertura a posiciones diversas sobre esos temas, son decisiones que cada autor debe hacer; y, si las hace conscientemente, tanto mejor para sí mismo y su público interlocutor. Por eso creo que es un acierto incluir una sección sobre hermenéutica en una introducción a la Biblia (en este caso, al Antiguo Testamento, AT).

La segunda sección discute las diferentes versiones de lo que solemos llamar «AT», las traducciones más antiguas (al arameo, griego, latín, etc.) y los distintos cánones, aun entre diferentes Iglesias.

Las secciones dedicadas a cada uno de los grandes bloques del AT comienzan con una nota introductoria a esta antes de discutir cada libro que lo compone. La correspondiente al Pentateuco es considerablemente más larga que las demás (20 pp. contra 3 en cada una de las otras secciones). No quiero especular sobre las razones del autor, aunque me puedo imaginar al menos dos. Por un lado, toda la crítica bíblica de los documentos/fuentes (yahvista, elohísta, deuteronomista y sacerdotal) en el Pentateuco ha dado lugar a una amplísima bibliografía, además de mover la discusión hacia lo histórico-crítico (comenzando con Wellhausen y Gunkel) y más allá, a medida que la teoría ha ido sufriendo subsiguientes modificaciones. Otra razón posible para dedicarle tanto más espacio que a las otras secciones es la importancia de la Torá para el judaísmo, incluyendo el Nuevo Testamento.

La sección correspondiente a los libros históricos comienza con una introducción a las dos «historias», la deuteronomística y la del cronista. La clasificación de los libros incluidos en los históricos no sigue el orden de ninguna Biblia (en las versiones en español, Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester). La Biblia hebrea incluye Josué, Jueces, Samuel y Reyes como profetas anteriores, mientras que Esdras, Nehemías y Crónicas cierran todo el canon, al final de los Escritos. Por lo tanto, también hay modificaciones en los libros llamados sapienciales o los Escritos (especialmente en la ubicación de Rut, Ester y Lamentaciones). Esto puede sorprender a algún lector o lectora desprevenido, pero responde a la división de los materiales veterotestamentarios como se enseñan en muchas universidades y seminarios, donde los contenidos y la forma literaria (por ejemplo de Ester como novela posexílica) priman sobre la ubicación tradicional como «libro histórico». Todo esto es explicado en distintos lugares de la *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, en especial al comienzo del capítulo dedicado a dichos libros bíblicos.

En la sección sobre los libros proféticos, lo más destacable es la discusión sobre si los doce profetas llamados «menores» (de Oseas a Malaquías) forman uno solo o sendos libros. Esta es una discusión vieja como la misma Biblia (no es una expresión coloquial, sino lo que refleja su ubicación en las distintas versiones y la mención en Ben Sirá), pero que ha resurgido en los últimos años cuando algunos estudios han vuelto a enfocar en el sentido de que formen un solo libro «de los Doce». El capítulo sobre

Isaías incorpora la propuesta de un Cuarto Isaías (redactor de todo el libro), que ya fundamentara J. Severino Croatto hace unos años.

Finalmente, la última sección estudia los libros llamados deuterocanónicos y apócrifos, que, por no ser parte del canon de nuestras Iglesias, son poco conocidos, pero que son muy importantes para entender mejor la literatura de la diáspora y la historia de la identidad del pueblo de Dios y de la interpretación bíblica.

La *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* de Andiñach se inscribe en la línea de las introducciones socio-literarias, donde los elementos históricos (autoría, posible fecha y lugar de composición, eventos que narra o a que alude un texto o libro) son importantes, pero no más importantes que los elementos literarios de una obra (en especial la integridad redaccional y la estructuración de los textos) y los indicios sociológicos, incluidas tensiones entre distintas facciones o clases sociales, elementos liberadores y otros.

Al considerar su autor que la última lectura y redacción de los textos bíblicos es teológica, da herramientas para que la comunidad lectora elabore su propia teología a partir de los textos. Este nos parece su punto más fuerte. A veces, sin embargo, es difícil discernir en qué se diferencia una introducción hermenéutica de un análisis narratológico (véase, por ejemplo, en p. 75, la discusión sobre la teología del Pentateuco y la existencia de documentos previos, donde la discusión gira en torno a leer el libro como una totalidad).

Para aquellas personas acostumbradas a las introducciones tradicionales o amantes del orden, esta revisora advierte: ¡cuidado con el índice del libro! El orden de las secciones y capítulos es el correcto. Sin embargo, prácticamente no hay dos secciones que contengan los mismos subtítulos. Y cuando contienen un mismo elemento (por ejemplo, su estructura literaria), esta no aparecerá en el mismo orden ni con el mismo título que en otra sección. Para tomar un solo ejemplo, Nahún incluye «7.1. La ciudad maldita», «7.2. Estructura literaria», «7.3. Temas y relaciones literarias» y «7.4. La teología de Nahún y pautas hermenéuticas», mientras Ageo incluye «10.1. Estructura literaria y dinámica del texto», «10.2. Claves hermenéuticas» y «10.3. Teología del libro de Ageo». Sin embargo, los textos fluyen y ese desorden no se percibe en la lectura de un determinado capítulo.

Finalmente, una teóloga feminista como quien suscribe no puede sino lamentar que la *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* no tome en consideración de un modo más sistemático las cuestiones de «género» (comenzando por un uso de lenguaje más inclusivo que «el lector»). No me refiero a los textos más evidentes, como el de Débora, Judit, Rut

o el Cantar de los Cantares, donde sí hay un reconocimiento de los aportes de dichas mujeres, así como de la reticencia patriarcal a reconocerlas: «Dada la tendencia a omitir el papel de las mujeres en las narraciones bíblicas, esta mención de Débora y Yael sugiere que hubo más liderazgo femenino del que quedó registrado en los textos» (p. 183). Como expresa muy bien Andiñach en el capítulo inicial, como toda lectura es hermenéutica y es afectada por –y al mismo tiempo afecta a– «el lector» en su situación particular, no hay situación general que pueda ser compartida por cualquier comunidad ni por todos los individuos dentro de una comunidad que lea el texto. De ahí la importancia de reconocer una diversidad de situaciones sociales, incluidas las de «género». No es lo mismo el lector de la ciudad que la lectora del campo; el adolescente que la joven transexual, la anciana que el pastor o el sacerdote, la universitaria ibérica que el aborigen andino, y así sucesivamente. Una mayor consideración a las diversidades sociales, culturales y de «género» del público al que llega la *Introducción hermenéutica* le habría dado un condimento extra, ya que todo creyente –hombre o mujer– busca en las Escrituras una imagen que lo reafirme, como si de un espejo se tratara.

En suma, el libro tiene mucho por lo cual merece ser recomendado.

Mercedes L. García Bachmann

Esta edición se terminó de imprimir
en el mes de mayo de 2014.

.

RB **FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER**

Director:
Luis Heriberto Rivas

ISSN 0034-7078
Registro Nacional
de la Propiedad Intelectual Nº 398558

Tercer y cuarto trimestre de 2012

Suscripción anual por cuatro números:

Argentina	150 $
Resto del mundo	65 U$s

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
www.ppc-editoral.com.ar

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

PPC

158510