

139

CUADERNOS ■ BIBLICOS

Lecturas figurativas de la Biblia

Cécile Turiot

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
Internet: www.verbodivino.es
E-mail: evd@verbodivino.es

Cuadernos bíblicos

139

Traducción: *Pedro Barrado y M^a del Pilar Salas.*
Título original: *Lectures figuratives de la Bible.*

© Les Éditions du Cerf © Editorial Verbo Divino, 2008.
Impreso en España - *Printed in Spain.*
Fotocomposición: Megagrafic, Pamplona.
Impresión: Gráficas Astarriaga, Abárzuza (Navarra).

Depósito Legal: NA. 1.214-2008

ISBN 978-84-8169-808-4

**CB
139**

CÉCILE TURIOT

Lecturas figurativas de la Biblia

evd

Existen muchos métodos para leer la Biblia. El método histórico-crítico es indispensable y subyace en numerosos *Cuadernos Bíblicos*. Pero no es el único. A finales del siglo xx hemos visto aparecer métodos de análisis literario tan diversos como la retórica, la semiótica o la narratología. Lo que se propone aquí no es tanto un método –aunque, pedagógicamente, a lo largo de estas páginas se recuerden elementos de semiótica– cuanto una actitud: la atención prestada a la manera en que un texto, especialmente gracias a las «figuras» que elabora, suscita en el lector efectos de sentido.

Para una actitud como ésta es necesaria la adquisición de algunos reflejos. Este trabajo se dedica a ello. Ha sido preparado por Cécile Turiot, con la ayuda de Pierre Chamard-Bois, ambos diestros en la animación de grupos bíblicos.

Así pues, resultará útil para todos los animadores de grupos comprometidos en la lectura de las Escrituras. En una marcha por la montaña, la presencia de un guía no exime a los caminantes de recorrer su propio camino. Incluso él decide sobre sus pasos. Pero, por haber recorrido ya el terreno, ese guía hace disfrutar de su competencia y evita algunos peligros o callejones sin salida. Así es el animador entre los miembros del grupo.

Pero este trabajo interesará también a las personas deseosas de renovar su lectura de la Biblia. En efecto, cualquier texto bíblico está estructurado y atravesado por «figuras» que encuentran su cumplimiento en aquel que está en el centro del Nuevo Testamento: Jesucristo. ¿Intriga la palabra «figura»? Progresivamente se irán definiendo sus contornos a lo largo de siete lecciones. Los textos no serán recorridos únicamente como ejercicios escolares, sino que harán experimentar la riqueza de sus significados.

Gérard BILLON

- **CÉCILE TURIOT**, religiosa dominica, ha enseñado Biblia durante más de veinte años en el Instituto Católico de París. Es miembro del CADIR (Centre d'Analyse du Discours Religieux) y formadora de los animadores de pastoral en Île de France. Entre sus obras figuran: *Femmes en chemin* (Desclée de Brouwer, 1994) y, para los niños, *En route!* (Salvator, 2000) y *Traverser le désert* (Salvator, 2002, junto con Anne-Sophie Fievet).
- **PIERRE CHAMARD-BOIS** acompaña a diversos grupos de lectura de la Biblia. Preside la Association de Recherche Sémiotique en Bretagne (arsbzh@yahoo.fr), que publicó en 2005 una primera edición de este trabajo con el título de *Bible et Figure*.

Lecturas figurativas de la Biblia

La lectura figurativa no es tanto un método cuanto una práctica para escuchar una Palabra cuya huella conserva el texto. Concede su lugar al lector, que acepta ser interrogado por los textos más que dominar su significado. Beneficiándose de las investigaciones contemporáneas de la semiótica y de la antropología, pretende ser heredera de una tradición de lectura inaugurada por los Padres de la Iglesia. En efecto, permite tomar en cuenta dos elementos característicos de la Biblia cristiana: su *articulación en dos Testamentos*, con el misterio de Cristo como su centro; y su *inspiración*, en la medida en que las figuras abren a algo mayor que lo que el autor humano pudo pensar haber expresado.

Por **Cécile Turiot**
(con la colaboración de Pierre Chamard-Bois)

Introducción

En las páginas que siguen se tratará de leer la Biblia estando particularmente atentos y siendo sensibles a las «figuras» que se van a descubrir en ella. La figura es como un rostro. Cuando miramos un rostro, reconocemos una estructura, que es común a todos los rostros: los ojos, la nariz, la boca... Y, sin embargo, cada rostro posee algo único, reconocible entre mil. Posee rasgos característicos, a veces apenas perceptibles.

De igual manera, cada texto tiene en común con otros textos *una estructura*. Es lo que nos lleva a hablar, por ejemplo, de «géneros literarios». Pero esto no basta para dar cuenta del carácter único de cada texto. Un texto posee *rasgos singulares*, en la forma de decir, en su aspecto, en las imágenes que emplea. Estos rasgos son lo que llamamos *figuras*, término tomado de la antigua retórica y renovado por la semiótica.

Pero, en el mismo movimiento, un rostro señala a aquel que lo mira que hay otro ahí que no es transparente, que no se reduce a sus rasgos: *un misterio* por descubrir. El rostro provoca entonces el deseo de un futuro encuentro posible. Asimismo, los textos bíblicos, gracias a esas figuras que aprenderemos a discernir, abren al misterio de Alguien, con el que quizá ya nos hemos cruzado, pero que llama a un nuevo encuentro.

Caminar hacia un encuentro

Estos dos aspectos característicos de la figura, *revelación* y *misterio del otro*, han de ser tomados en consideración como puntos de partida para la tarea de la lectura figurativa que vamos a presentar.

Descubrimiento y promesa. A medida que vayamos haciendo lecturas prácticas, definiremos de manera literaria y retórica la figura en todos los estados del texto. Pero siempre, desde el comienzo hasta el final, esta pers-

pectiva de descubrimiento, de captación inmediata, se duplicará en una experiencia de *todavía no*, quizá de promesa de cumplimiento.

Precisemos también que una lectura atenta a las figuras permite tomar en cuenta de entrada dos elementos característicos de la Biblia cristiana: su *articulación en dos Testamentos*, con el misterio de Cristo como su centro; y su *inspiración*, en la medida en que las figuras abren a

algo mayor que lo que el autor humano pudo pensar haber expresado.

Cuando nos pongamos a descifrar los rasgos singulares de una página de escritura, nos sucederá que quedaremos fascinados por la belleza de lo que descubrimos. La alegría será tanto mayor en la medida en que compartiremos el descubrimiento juntos. Al mismo tiempo, se ahondará en nosotros el deseo de ir más allá y de franquear por así decir la figura, como cuando empujamos una puerta, para ir a encontrarnos, comulgar, sentarnos a la mesa del huésped que nos aguarda.

Adquirir una «destreza». Para hacer honor a esta forma de actuar, tendremos necesidad de algunos elementos de conocimiento y sobre todo de una «destreza», como haría el artesano o, mejor, el artista. Porque el acto de lectura es un acto de creación. Procederemos de forma progresiva, en siete etapas que introducirán los elementos necesarios para una lectura provechosa. Primero estaremos atentos a los relatos y a la forma en que están estructurados. Después descubriremos progresivamente lo que son las figuras en juego en los textos. Por este camino es por el que el significado se ofrece a los lectores.

Una preparación en siete lecciones

Lo que sigue no es una caja de herramientas que bastará aprender a utilizar para obtener un resultado. Igual que para una marcha en la montaña, sin duda hay que estar bien equipados; pero lo esencial es la preparación del caminante, que le permitirá llegar lejos y durante mucho tiempo descubriendo paisajes insospechados. Hemos privilegiado este aspecto de la preparación. En cada etapa se propondrá ensayar sobre otro texto distinto del estudiado, con algunas indicaciones.

¿Una preparación conjunta? Proponemos que este ejercicio sea realizado *en grupo más que individualmente*. Juntos nos escuchamos los unos a los otros; podemos iluminarnos, preguntarnos, obligarnos a formular lo que descubrimos.

Etapas progresivas. Estas etapas de aprendizaje o «lecciones» son *progresivas*. Igual que en toda preparación, no se trata de realizar de entrada lo que será posible al final del recorrido. En cada «lección» conviene:

- **trabajar el texto** propuesto sin leer primero lo que se va a decir de él. Hay que llegar a «poseer» el texto en sus menores detalles (los cuales veremos que son esenciales para el significado). En una palabra, *casi memorizarlo*. Por ejemplo, un ejercicio que se puede realizar personalmente o en grupo consiste en reconstruir el texto en su literalidad. Después, la comparación con el texto original es sintomática de los olvidos o las deformaciones que le hemos hecho sufrir. Esta toma de conciencia es reveladora de las representaciones que proyectamos sobre el texto o de las resistencias que tenemos a tomar en cuenta algunos elementos;

- **estudiar la lección**, verificando paso a paso que hemos entendido bien lo que se enuncia en ella. Buscar lo que confirma o, por el contrario, lo que parece debilitar las hipótesis propuestas;

- **anotar para sí** lo que se va descubriendo. Eventualmente, compartirlo con las otras personas del grupo;
- **ensayar con el ejercicio propuesto**, lo que permite poner en práctica elementos del mismo tipo con otro texto.

En efecto, el lector puede experimentar la lectura de este texto como algo desconcertante, que no sabe cómo abordar o puede establecer con él una familiaridad tan grande como si ya lo conociera.

La belleza del camino recorrido. Antes de empezar, tened siempre presente que *lo que cuenta no es el resultado*, aunque sea hermoso. Sino que *el camino recorrido juntos* con ocasión de estas lecturas es lo que nos hará crecer en humanidad y en fe. El texto bíblico contiene una *promesa* de revelación. No como el desvelamiento de un secreto que estaría contenido en él, sino como capacidad para despertarnos. En efecto, la Palabra que albergamos sin saberlo crece y obra en nosotros si sentimos en ello.

Historia, texto, lector

Nuestra Biblia es un gran texto. De hecho, puede aparecer, según los pasajes y según los lectores, como un texto opaco y oscuro o con una cegadora claridad. En efecto, el lector puede experimentar la lectura de este texto como algo desconcertante, que no sabe cómo abordar o puede establecer con él una familiaridad tan grande como si ya lo conociera.

Ilusiones perdidas. En ambos casos se nos escapa «eso» de que habla. Soñamos con métodos milagrosos que, mediante una aplicación rigurosa, nos permitirían tener acceso a lo importante y, diríamos, al sentido *último* del asunto. Si un texto, como lo es la Biblia, está *inspirado*, es ilusorio: no podemos captar su significado. Por tanto, es preciso acercarnos a él con prácticas, maneras de actuar, que sean coherentes con nuestro deseo de lectura.

Deberemos hacer honor a la vez a su dimensión lingüística, es decir, al hecho de que está compuesto por palabras y frases, y a la promesa de una revelación transmitida por esta literatura. Es después del encuentro

conjugado, durante más de treinta años, de los trabajos de A.-J. Greimas (lingüista lituano) y de biblistas (mayoritariamente lioneses) sobre la «semiótica», ciencia del sentido, cuando hoy podemos disponer de modelos y técnicas al servicio de esta lectura¹.

Tres dimensiones del texto. Preocupados por la comprensión, en un primer momento vamos a poner las bases de este «tratamiento de texto» distinguiendo tres dimensiones:

- el texto cuenta una historia,
- el texto pone en escena esa historia,
- el texto interpela al lector.

Los relatos suponen una dimensión «narrativa», es decir, están contruidos según un *argumento*, que parte de una situación inicial, más o menos dramática, desplegándose

1. Cf. Jean-Claude GIROUD / LOUIS PANIER, *Semiótica*. Cuadernos Bíblicos 59. Estella, Verbo Divino, 2005. Cf. también la bibliografía del final de este trabajo, p. 57.

en etapas sucesivas para llegar a un desenlace. Con frecuencia, un personaje principal es convencido para que intervenga de cara a modificar la situación de partida. Posee u obtiene los medios para realizar su proyecto. Y si su intervención concluye, el relato describe sus efectos.

El argumento se completa mediante la *puesta en escena* (es la dimensión «discursiva»). Aparece en los términos, las imágenes que designan y califican las acciones, los bienes, los objetos que circulan, los personajes (los actores) y los diversos lugares del texto, las formas en las que interviene el tiempo. Estas calificaciones se organizan en figuras. Éstas desempeñan un papel capital para la lectura. También dan su nombre a la trayectoria que proponemos aquí. Espacio, tiempo y actores constituyen los grandes ejes de lo figurativo.

El texto interpela al lector (es la dimensión «enunciativa»). Es uno de los recursos del texto para poder proponer, dirigido al lector, algunas observaciones, algunos rasgos particulares, como otras tantas pistas que seguir. Desde esta perspectiva, el texto se presenta como un itinerario con puntos de vista privilegiados que orientan la mirada hacia lo nuevo.

Del análisis a la lectura. Por nuestra educación y tradición occidentales, estamos acostumbrados a tratar mediante el análisis (división de un conjunto en pequeñas unidades) cualquier objeto de estudio. Ahora bien, la lectura figurativa *hará que funcionen simultáneamente las tres dimensiones* que acabamos de mencionar. Aunque el campo de observación se fije en una de las tres, eso no significa que las otras dos dejen de estar implicadas. Sucede lo mismo que cuando conducimos un coche: estamos atentos simultáneamente a la velocidad, la dirección, el trayecto que hay que recorrer, los potenciales obstáculos, incluso aunque, por momentos, únicamente estemos interesados en uno solo de esos puntos.

Comenzaremos por ejercitarnos en señalar la dimensión narrativa, después veremos cómo es cuestionada por la puesta en escena. Progresivamente aprenderemos a discernir los «guiños» de la puesta en escena: «En el fondo percibes claramente de lo que quiero hablar por medio de la historia que te cuento». Propondremos en cada etapa algunas aperturas. Evidentemente, cada cual es libre de responder a ellas o no.

Lección 1: la curación de un niño poseído (Mc 9,14-29)

Vamos a empezar leyendo un primer texto. Recordemos que no se trata de intentar extraer del texto, con herramientas, un sentido que residiría en él, independientemente de cualquier lector. Estaríamos entonces más bien en el análisis del texto. Leer supone alguien -un sujeto- que lee.

El lugar del lector

El sujeto que lee es:

- alguien que habla, que domina de alguna manera el funcionamiento de las frases, que posee un diccionario por el cual las palabras designan otra cosa que ellas mismas, que también ha aprendido a expresar cosas por el tono de la voz, los sobreentendidos, los silencios;
- alguien que recibe un saber de una tradición cultural y religiosa. Un saber que es un mundo de representaciones sin el cual sería imposible comunicarse con otros, distinguirse en la naturaleza o el espacio social;
- alguien que tiene una historia personal hecha de experiencias emocionales, de encuentros, de sensaciones corporales. Esta historia está constituida por una parte por

lo que se sabe (consciente) y por lo que se posee sin saberlo.

Sin embargo, leer no es un acto puramente subjetivo, ya que los textos obedecen a leyes expresadas mediante modelos que hemos esbozado en la introducción: el *narrativo* (el argumento y los personajes), el *discursivo* (la puesta en escena) y el *enunciativo* (la interpelación a los lectores). Si el sentido tiene lugar para un sujeto lector tributario de una lengua, de una cultura y de una personalidad singulares, no carecen de importancia las condiciones en que lo hace. Estar al corriente de las leyes del surgimiento del sentido para un lector no sólo evita el delirio, sino que ofrece la posibilidad de hacer que surja una potencialidad de sentido insospechada en la primera lectura.

Leer el texto

Tomaos ahora tiempo para *leer atentamente* el texto propuesto. Se trata de una historia. ¿Cuál es el problema al comienzo? ¿Cómo se resuelve este problema? ¿Dónde tiene lugar? ¿Quién interviene? ¿Quién es testigo? ¿Son transformados los personajes? ¿Sobre qué está focalizado el relato? ¿Qué es lo que os parece extraño?

Recordemos que, en esta etapa, lo importante es llegar a memorizar el texto detalladamente y, eventualmente, poder formular las preguntas que os plantea.

Los límites del texto

El texto se sitúa en un relato que lo engloba. ¿Qué es lo que justifica la delimitación escogida?

Las tres unidades. El criterio principal que hay que tener en cuenta es el de una unidad global de tiempo, de actores y de lugar. Antes de nuestro pasaje se encuentra el episodio de la transfiguración, en la montaña (otro lugar), únicamente con Jesús y tres discípulos. Aquí están además los otros discípulos y una multitud. Después del pasaje, Jesús y sus discípulos parten de allí para atravesar Galilea.

El contexto. Una rápida ojeada a lo que rodea al pasaje abre a veces un camino de lectura. Éste se encuentra situado entre dos anuncios de la pasión, donde se trata del sufrimiento y el rechazo del Hijo del hombre, de su muerte y de su levantamiento (traducido comúnmente por «resurrección»). Además, justo antes del pasaje, Jesús plantea la pregunta: «¿Cómo ha sido escrito

Marcos 9

¹⁴ Cuando llegaron adonde estaban los otros discípulos, vieron mucha gente alrededor y a unos escribas discutiendo con ellos.

¹⁵ Toda la gente, al verlo, quedó sorprendida y corrió a saludarlo. ¹⁶ Jesús les preguntó: «¿De qué estáis discutiendo con ellos?».

¹⁷ Uno de entre la gente le contestó: «Maestro, te he traído a mi hijo, pues tiene un espíritu que lo ha dejado mudo. ¹⁸ Cada vez que se apodera de él, lo tira por tierra, y le hace echar espumarajos y rechinar los dientes hasta quedarse rígido. He pedido a tus discípulos que lo expulsaran, pero no han podido».

¹⁹ Jesús les replicó: «¡Generación incrédula! ¿Hasta cuándo tendré que estar entre vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que soportaros? Traédmelo». ²⁰ Se lo llevaron y, en cuanto el espíritu vio a Jesús, sacudió violentamente al muchacho, que cayó por tierra y se revolcaba echando espumarajos. ²¹ Entonces Jesús preguntó al padre: «¿Cuánto tiempo hace que le sucede esto?». El padre contestó: «Desde pequeño. ²² Y muchas veces lo ha tirado al fuego y al agua para acabar con él. Si algo puedes, compadécete de nosotros y ayúdanos». ²³ Jesús le dijo: «Dices que si puedo. Todo es posible para el que tiene fe». ²⁴ El padre del niño gritó al instante: «¡Creo, pero ayúdame a tener más fe!». ²⁵ Jesús, viendo que se aglomeraba la gente, increpó al espíritu inmundo, diciéndole: «Espíritu mudo y sordo, te ordeno que salgas y no vuelvas a entrar en él». ²⁶ Y el espíritu salió entre gritos y violentas convulsiones. El niño quedó como muerto, de forma que muchos decían que había muerto. ²⁷ Pero Jesús, cogiéndolo de la mano, lo despertó, y él se levantó.

²⁸ Al entrar en casa, sus discípulos le preguntaron a solas: «¿Por qué nosotros no pudimos expulsarlo?». ²⁹ Les contestó: «Esta clase de demonios no puede ser expulsada sino con la oración».

del Hijo del hombre que debe sufrir mucho y ser despreciado?» (Mc 9,12). Nuestro relato debería aportar algo, de una manera u otra, en este sentido: ¿en qué es sig-

nificativo el texto a propósito de la suerte del Hijo del hombre? Se nos ofrece un indicio en la utilización del verbo «levantar» (griego *anistanai*), a la vez en el v. 27 («y él [el niño] se levantó») y en los dos anuncios de la pasión (vv. 9-10 y 31).

La observación del contexto no siempre permite encontrar de entrada un camino de exploración. A veces es después de la lectura del texto cuando el contexto adquiere sentido. En todo caso, una lectura atenta del pasaje delimitado sigue resultando provechosa.

La división del texto

Es interesante dividir el texto en escenas (llamadas *situaciones discursivas*, en referencia al modelo discursivo) sobre la base de una unidad de tiempo, de lugar y de actores, como en el teatro clásico.

El tiempo de... Esta división puede dar lugar a una primera caracterización: «En el relato se trata más bien del tiempo de...». Con intervención de actores.

- El tiempo de una cierta *confusión* (vv. 14-16). Jesús y sus tres discípulos se reúnen con una muchedumbre que rodea a dos grupos que están discutiendo, por un lado escribas, por el otro el resto de los discípulos de Jesús. Por otra parte, al ver a Jesús, la muchedumbre primero se llena de estupor, después corre a saludarlo. Jesús pregunta por lo que se ventila en la discusión.
- El tiempo de la *explicación* (vv. 17-19). De la muchedumbre se destaca alguien que toma la palabra. El problema es expuesto por el padre del niño poseído. Jesús plantea entonces una pregunta: «¿Hasta cuándo tendré

que soportaros?», que queda sin respuesta esta vez. Ordena que le lleven al niño.

- El tiempo del *diálogo* (vv. 20-24). Entre el niño y Jesús, la conversación se resume en la reacción del niño, incapaz de hablar. Entre el padre y Jesús se entabla un diálogo a partir de una pregunta de Jesús a propósito del tiempo de la enfermedad. El padre se dirige entonces a Jesús para pedirle que intervenga. El diálogo continúa sobre la cuestión de la fe.
- El tiempo de un *renacimiento* (vv. 25-27). Una palabra de autoridad de Jesús permite la salida del espíritu. Pero el niño parece muerto. Jesús lo levanta.
- El tiempo de la *enseñanza* (vv. 28-29). Los discípulos toman la iniciativa de una petición de explicación a propósito de su fracaso. Jesús responde.

Los ejes figurativos. Cada escena indica cosas nuevas sobre los *ejes figurativos*, que son el espacio, los actores y el tiempo. Es útil retomar estos ejes para observar su caracterización y las transformaciones de las que son objeto. Insistimos en los actores.

- El niño está enfermo por tener un espíritu mudo. Nos enteramos de que esto se traduce en una caída a tierra, el bloqueo de la palabra (rechinar de dientes, espumaraños) y una apariencia de muerte. La enfermedad le pone en riesgo de muerte (el fuego y el agua). Su futuro está comprometido.
- El padre busca un médico o un exorcista para la curación de su hijo. Se muestra como creyente en el diálogo con Jesús.
- Jesús es reconocido como experto en taumaturgia, pero también se manifiesta como especialista en espiritualidad (la fe, la oración).

- Los discípulos son cuidadores en formación. Han dado con un caso que está fuera de su alcance. Quieren entender por qué han fracasado.
- La muchedumbre busca lo espectacular.

- Los escribas son gente de discusión, no actúan.
- El espíritu también es un personaje. Está mudo... y sor-do, aunque obedece al mandato de Jesús. Es presentado como la causa de la enfermedad.

La estructura narrativa

El modelo narrativo

El modelo narrativo propone cuatro fases que permiten pasar de una situación inicial problemática a una situación final en que el problema, bien se resuelve, bien se desplaza.

- 1) El afrontamiento del problema** (o *manipulación*). El padre busca un médico-exorcista para curar a su hijo. En ausencia de Jesús, los discípulos, podrían servir para ello. Pero fracasan. Cuando Jesús está de nuevo allí, el padre trata de persuadirlo para que intervenga.
- 2) La adquisición de competencias** para lograr la operación. Un *saber* (los síntomas, los antecedentes) sirve para el diagnóstico. Y un *poder*, que se muestra, según Jesús, en el hecho de ser creyente.
- 3) La transformación** se realiza mediante la orden dada por Jesús y la consiguiente salida del espíritu.
- 4) La sanción** (en el sentido del establecimiento de una verdad, y no del castigo de un culpable). La curación es reconocida por los discípulos. Jesús da a conocer que, para evaluar su acción, hay que referirse a otra cosa distinta de una simple acción de recuperación de la salud. Hay que volverse hacia Dios por la oración. Jesús hace referencia a Otro.

En cierta medida, el texto es conforme al modelo narrativo, lo que asegura un mínimo de legibilidad para lecto-

res acostumbrados a escuchar historias. Pero el esquema narrativo está perturbado en varias ocasiones por el hecho de la dimensión *discursiva*.

Perturbaciones del esquema narrativo

Primera perturbación. El esquema narrativo está perturbado primero en el nivel de la competencia. El padre busca un taumaturgo poderoso para curar a su hijo. Ahora bien, Jesús revela que es precisa otra competencia para esta clase de enfermedad: la fe. Entonces el padre, en una misma frase, afirma su fe y la llamada a Jesús para curar su ausencia de fe. La situación es extraña. ¿Tendría el padre la competencia para curar a su hijo? Aparentemente no. El padre que apelaba a Jesús para curar a su hijo enfermo, apela ahora a él para que cure su ausencia de fe. ¿Están entonces relacionadas la enfermedad del hijo y la ausencia de fe del padre?

Segunda perturbación. Aparece en el momento de la curación. Con la salida del espíritu, causa confesada de la enfermedad, el problema inicial debería quedar resuelto. Ahora bien, lo que sucede parece peor: el niño está como muerto. Jesús debe intervenir para mostrar que sólo está dormido. Siendo esto así, el niño se levanta. La expulsión del espíritu, absolutamente necesaria, es insuficiente. Jesús ha precisado al espíritu: «... y no vuelvas a entrar en él». ¿Sería el hijo tan vulnerable? No basta con

expulsar temporalmente al espíritu, sino que hay que actuar de manera que éste no pueda regresar jamás. Quizá esta vulnerabilidad tenga que ver con la ausencia de fe del padre... o de toda la «generación», como lo da a entender Jesús a éste (v. 19).

Tercera perturbación. Se puede leer en la fase de sanción. Habríamos esperado que Jesús fuera reconocido como un héroe, como el que es más fuerte que los espíritus recalcitrantes. Reconocido por el padre, por la

muchedumbre, por los discípulos y quizá por los escribas. Pero, en la casa, Jesús revela a sus interrogadores discípulos que el tipo de espíritu en cuestión sólo puede ser expulsado por la oración. Extraño, pues no se ha dicho que el propio Jesús haya rezado. ¿Qué es, pues, esta oración? De esta manera se introduce, al final del texto, otro personaje no nombrado: Aquel al que hay que rezar.

La lógica narrativa tiene huellas de perturbaciones implícadas por el nivel *discursivo*. Es el momento de volver a él.

Una figura del texto entre otras

En esta primera lección sólo nos interesaremos por una de las figuras del texto: la que se encuentra en el hijo poseído.

La figura del hijo poseído

Para la muchedumbre, el niño es la ocasión de ser testigo de un milagro, de algo extraordinario. Para el padre y los discípulos se trata de un cuerpo víctima de una enfermedad debida a un parásito que se ha introducido en él, parásito caracterizado por la mudez. El lector podrá expresar así su diagnóstico bajo la forma de una enfermedad neurológica llamada *epilepsia* (algunas biblias invitan a ello ofreciendo como subtítulo «curación de un niño epiléptico»).

Entre la vida y la muerte. Con Jesús, que pregunta al padre por la historia de la enfermedad, el niño aparece como el lugar de un combate entre el deseo de vivir y el de morir. En efecto, el niño está en todo momento vivo, y sin embargo ha sido arrojado al fuego y al agua muchas veces. Los síntomas revelan también esa lucha: se agita

como un vivo que tratara de hablar sin llegar a hacerlo, y se agota como un cadáver. Descubrimos también con Jesús que la mudez es debida a una sordera (v. 25). Si el hijo no habla quizá es que no haya podido escuchar palabras desde su infancia. Para ello habría sido necesario que el padre fuera el sujeto de una palabra, lo que no parece suceder más que en el momento en que, al escuchar a Jesús, le responde: «¡Creo, pero ayúdame a tener más fe!».

Engendrado por la incredulidad. El hijo no es sólo un caso patológico excepcional. Por la manera en que el texto lo pone en escena, aparece como una expresión, una representación, una simbolización –en una palabra, una figura– de lo que es, en el fondo, la condición humana cuando es engendrada en la incredulidad. Se debate entre la vida y la muerte, apenas articula palabras verdaderas, se agita en todos los sentidos.

La originalidad de esta curación

Una promesa. Hay curación puesto que el espíritu mudo y sordo, obediente a la orden de Jesús, sale del niño.

Pero no es una solución como tal para la patología que aparece en los hijos de una generación incrédula. Es necesario un levantamiento, una resurrección, si no el remedio podría resultar peor que la enfermedad. Intentemos la siguiente hipótesis: la curación de un hijo humano surgido de una generación sin fe es una primicia, una promesa, el anuncio de una resurrección futura.

La fe. Esta revelación no es para todos, sino para los discípulos en el marco restringido de la casa, donde Jesús desvela, con medias palabras, lo que hay realmente: la enfermedad mencionada aquí es la que afecta a toda persona como hijo, y es necesaria una «medicina» particular. Ella se hace posible por lo que el texto llama «fe».

¿Qué es esta fe, sostenida por la oración? La espera de lo que viene y no un requisito, como para los escribas, que esperan el regreso de Elías (Mc 9,11). La curación que se nos ha narrado da testimonio del hecho de que Elías ya ha venido: es la señal de que la resurrección ya está actuando, aunque aún no se haya manifestado por completo. En el episodio anterior, Pedro, Santiago y Juan, en la montaña de la transfiguración, han tenido una muestra de ella.

Si fe y oración se unen, al menos en algunos, entonces es posible que el cuerpo de un Hijo resucitado llegue a este mundo. La tarea esencial de los discípulos –y de los lectores actuales– es dar testimonio de ello.

En resumen. En esta primera lección hemos empezado a ver cómo:

- delimitar un texto que hay que leer y dividirlo en escenas,
- poner en práctica el modelo narrativo y señalar sus perturbaciones,
- explorar una figura,
- expresar aperturas antropológicas y teológicas.

Ahora os toca a vosotros. Sobre la base del camino trazado en este capítulo, analizad el llamado relato de la «curación del paralítico de la Puerta Hermosa», en **Hch 3,1-11**:

- ¿está justificada la delimitación del texto propuesta?,
- realizad una división del texto,
- ¿se puede estructurar la dimensión narrativa según las cuatro fases presentadas en la lección?

Lección 2: la curación de Naamán (2 Re 5,1-19)

Con este segundo relato damos un salto en el tiempo y en los libros. Todos sabemos que el profeta Eliseo vivió mucho tiempo antes que Jesús, y que su historia está contada en el libro de los Reyes, cuyos objetivos y estilo son muy diferentes de los de un evangelio como el de Marcos. A pesar de estas diferencias, los procedimientos que vamos a poner en práctica son bastante parecidos. Aquí vamos a dedicarnos más a la estructura narrativa antes de abordar el juego de las figuras.

Leer el texto

Después de haber leído el texto (p. 15), divididlo en escenas: entre el tiempo, el espacio o los actores, ¿cuál es el criterio más significativo?

Caracterizad cada uno de los personajes o grupo de personajes según su descripción, su forma de anudar las relaciones con los otros, la manera en que hacen que el relato progrese.

Describid las fases de la estructura narrativa.

Examinad las concepciones de la enfermedad y del cuerpo que se oponen en el texto.

División según los lugares

Recordemos que la división en escenas puede realizarse según los cambios que tienen lugar en los lugares, los

tiempos y los actores. Aquí, los diferentes lugares permiten una división interesante:

vv. 1-2a: en Aram, donde Naamán es presentado como un general y leproso.

vv. 2b-5: en el universo de Naamán, donde evolucionan una criada, su mujer, una enfermedad de la que se habla y el rey.

vv. 5b-7: en el palacio del rey de Israel.

vv. 8-10: en casa de Eliseo, fuera de la casa. Un mensajero hace de intermediario.

vv. 11-12: Naamán parte. Está solo consigo mismo.

v. 13: Naamán es acercado por sus criados.

v. 14: en el Jordán, donde tiene lugar la liberación de la lepra.

vv. 15-19: en casa de Eliseo, dentro de la casa.

2 Reyes 5

¹Naamán, general del ejército del rey de Aram, era un hombre muy considerado por su señor, porque por medio de él el Señor había dado la victoria a Aram. Este hombre, que era poderoso, tenía la lepra. ²En una de sus incursiones guerreras, los sirios se llevaron de Israel a una jovencita, que fue destinada al servicio de la mujer de Naamán. ³Ella dijo a su señora: «¡Ojalá mi señor fuese con el profeta que hay en Samaría! Él lo curaría de la lepra». ⁴Naamán se lo fue a decir al rey: «Esto y esto me ha dicho la muchacha de Israel». ⁵El rey de Aram respondió: «¡Bien! ponte en camino, yo te daré una carta para el rey de Israel». Naamán marchó llevando consigo trescientos cincuenta kilos de plata, seis mil monedas de oro y diez vestidos, ⁶y entregó al rey de Israel la carta en la que se decía: «Cuando recibas esta carta, verás que te envié a mi servidor Naamán, para que lo cures de la lepra». ⁷Cuando leyó la carta, el rey de Israel rasgó sus vestiduras y exclamó: «¿Acaso soy yo Dios, capaz de dar la muerte o la vida, para que éste me mande un hombre leproso para que lo cure? Fijaos y veréis que busca un pretexto contra mí».

⁸Cuando Eliseo, el hombre de Dios, supo que el rey había rasgado sus vestiduras, envió a decirle: «¿Por qué has hecho eso? Que venga a mí, y sabrá que hay un profeta en Israel».

⁹Llegó Naamán con sus caballos y su carro, y se detuvo ante la puerta de la casa de Eliseo. ¹⁰Eliseo le dijo por medio de un mensajero: «Anda, báñate siete veces en el Jordán, y tu carne quedará limpia».

¹¹Naamán, indignado, se marchó murmurando: «Pensaba que saldría a recibirme, que invocaría el nombre del Señor, su Dios, me tocaría y así curaría mi lepra. ¹²¿Acaso los ríos de Damasco, el Abana y el Farfar, no son mucho mejores que todas las aguas de Israel? ¿No podría yo bañarme en ellos y quedar limpio?». Y se fue indignado.

¹³Pero sus siervos le dijeron: «Padre, si el profeta te hubiese mandado una cosa difícil, ¿no lo habrías hecho? Pues, ¿cuánto más habiéndote dicho: “Báñate y quedarás limpio”?». ¹⁴Entonces Naamán bajó al Jordán, se bañó siete veces, como había dicho el hombre de Dios, y su carne quedó limpia como la de un niño.

¹⁵Acto seguido regresó con toda su comitiva adonde estaba el hombre de Dios, y, de pie ante él, dijo: «Reconozco que no hay otro Dios en toda la tierra, fuera del Dios de Israel. Dígnate aceptar un regalo de tu siervo». ¹⁶Eliseo le dijo: «¡Vive el Señor, a quien sirvo, que no tomaré nada!». Y por más que insistió en que aceptara algo, lo rehusó. ¹⁷Naamán le dijo: «De acuerdo, pero permíteme que me den la tierra que pueden cargar un par de mulas. Porque tu siervo no ofrecerá ya holocaustos y sacrificios a otros dioses fuera del Señor. ¹⁸Sólo así me perdonará el Señor lo que me veo obligado a hacer en el templo de Rimón. Porque, debido a mi cargo, tengo que acompañar al rey, mi señor, cuando va al templo, y tengo que postrarme cuando él se postra. Que el Señor me lo perdone». ¹⁹Eliseo le respondió: «Vete en paz». Y se alejó de él, a distancia de la tierra.

Los personajes

Naamán evoluciona en todos los lugares del texto. Es presentado como un general y leproso: tiene la apariencia del poder y, sin embargo, su carne está a punto de deshacerse por la lepra. El texto hace de él un viajero. Su recorrido le va a transformar: al final del texto aparece como un orante que ha recuperado la carne de un niño.

Eliseo es un profeta, hombre de Dios y siervo de Dios. Naamán le atribuye una función que no es la suya: sanador (v. 11). Ahora bien, el profeta no se sitúa en ese nivel: establece una relación entre la palabra y lo que hace vivir.

Los reyes dan aquí órdenes. Están en el nivel político: la petición del rey de Aram es interpretada como una provocación. Mientras que en Israel hay una separación completa entre el poder real y la función profética, no ocurre lo mismo en Aram: un profeta es allí servidor del rey. De ahí la trágica equivocación cuando el rey de Israel recibe la petición de Naamán.

Los criados de Naamán forman un grupo indiferenciado. Se dirigen a su señor llamándole «Padre».

La criada es poseedora de un saber sobre Eliseo que confía a su señora por propia iniciativa.

La estructura narrativa

La estructura narrativa está construida en general en cuatro fases, como ya hemos visto en el capítulo anterior. Su encadenamiento permite resolver o desplazar un problema (frecuentemente percibido como una situación de carencia).

Las cuatro fases

La fase de manipulación. El problema de partida se presenta en el v. 1: Naamán es un hombre de gran valor, estimado por su rey y brazo del Señor; pero es leproso. Para ser totalmente pleno tendría que encontrar un medio para borrar esa tara de su cuerpo.

En esta etapa, un personaje (llamado *destinador*) asume la situación deficiente buscando a alguien (un *héroe*) que podría resolverla proporcionando lo que falta (aquí,

la salud) a un *destinatario* (Naamán). Gracias a la palabra² de la muchacha transmitida al rey de Aram, éste se dirige, por carta, al rey de Israel para que lleve a cabo la curación. Pero éste rehúsa, debido a su falta de competencia. Las cosas podrían quedarse ahí. Una secuela tiene lugar gracias al mensaje enviado por Eliseo. Un nuevo héroe parece perfilarse en su persona. Pero el programa inicial se completa con otro programa en el plano *cognitivo* (plano del saber), en el que, para Naamán, se trata de aprender (también) que hay un profeta en Israel (v. 8).

2. La palabra de la muchacha no ha sido bien entendida, pues ella dice: «¡Ojalá mi señor fuese con el profeta que hay en Samaría!» (v. 3). Naamán ha entendido que hay alguien que puede librarlo de la lepra en Israel. Lo que sigue mostrará que se trataba de encontrarse con el profeta, para escuchar de él una palabra que permitirá la curación.

La fase de la adquisición de competencia. Hay un héroe que se presta voluntario para intervenir, Eliseo. Pero le falta la competencia de *saber* qué hacer y la de *poder* hacerlo. Igual que Naamán (v. 11), se esperaba que el profeta interviniera en cuanto sanador, probando de esa manera que posee ya el saber y el poder necesarios al héroe para actuar. Pero no hay nada de eso.

Sucede como una inversión: el saber es transmitido a Naamán (ir a bañarse siete veces en el Jordán) y el poder resulta incierto. Nos encontramos en otro programa narrativo en el que el profeta es el destinador y Naamán el que está en disposición de asegurar su propia purificación a condición de poner en práctica lo que le ha dicho Eliseo. Es precisa la intervención de los criados para convencer a Naamán de que actúe con confianza en la palabra de Eliseo. Si hay confianza, habrá con ello mismo conocimiento de que Eliseo es un profeta y no un sanador.

La fase de transformación. Tiene lugar en el Jordán para el programa de purificación. Sucede como está previsto. Un solo versículo basta para describirla.

En cuanto al programa de conocimiento, esta fase es sugerida en el versículo siguiente, cuando Naamán vuelve a decir a Eliseo: «Reconozco que no hay otro Dios en toda la tierra, fuera del Dios de Israel». De ninguna manera es lo que esperaríamos, es decir, el reconocimiento de Eliseo como profeta. Efectivamente, Naamán propone un presente, lo que muestra que aún no ha comprendido lo que es realmente un profeta. El rechazo sin apelativos de Eliseo permite la transformación de la mirada de Naamán.

La fase de reconocimiento. La proposición de un presente puede entenderse como un reconocimiento del programa de purificación. Pero, ante el rechazo del profeta, Naamán vuelve a pedir un reconocimiento para sí mismo. No sólo entrega una recompensa a Eliseo, sino que él mismo se convierte en peticionario de tierra y de un perdón. Ahí es donde reconoce a Eliseo como profeta en Israel.

Sanador y profeta

El análisis narrativo se complica aquí por el hecho del entredo de dos programas. El primero tiene claramente como objeto otorgar la curación física a Naamán. El segundo tiene como finalidad hacer saber a Naamán que hay un profeta en Israel. Ahora bien, ser profeta no es lo mismo que ser sanador. El profeta dice una palabra que permite al enfermo recuperar su integridad física, mientras que el sanador actúa sobre la parte enferma evocando (al instrumentalizar) el nombre de Dios, sin tomar en cuenta la integridad de la persona.

El programa de curación concluye, aunque mediante un rodeo que permite, de paso, modificar la relación con el cuerpo y lo que se imagina ser una curación y un sanador. Este programa de curación se pone al servicio del otro programa, el del descubrimiento de lo que es un profeta, de que hay uno en Israel, y, mediante este camino, encontrar la propia identidad profunda y su justo lugar. La lepra era un síntoma de un problema de relación con el otro, consigo mismo, con la palabra. No se trata sólo de actuar sobre el síntoma, sino de tomar en cuenta lo que traduce del cuerpo en el que se manifiesta. Estamos seguros de encontrar todo esto en el plano figurativo.

Lo figurativo

Para abordar lo figurativo conviene estar atentos a lo que se sitúa, en el texto, en la misma *isotopía* (o el mismo nivel). Por ejemplo, en el nivel de lo *corporal* se pueden buscar las indicaciones relativas a la enfermedad, a la curación, a los contactos corporales y tratar de estructurarlas. Otro ejemplo: la *tierra* (o el país) aparece varias veces en el texto. ¿Hay varias formas de considerarlo? Por último podemos observar el lugar concedido a los *criados*: ¿qué es lo que les caracteriza? El mismo Naamán se califica de *siervo del profeta* en el v. 15: ¿qué significado tiene?

La figura del cuerpo

El cuerpo entra en escena en dos momentos en que Naamán vive un conflicto psíquico:

- en los vv. 11-12, Naamán reacciona ante la palabra que procede de Eliseo: «Anda, báñate siete veces en el Jordán». Su representación del cuerpo es fragmentaria (un solo lugar está enfermo, allí donde la lepra es visible) y pasiva (él no tiene que hacer nada, es al profeta al que le toca actuar). Naamán había acudido para ser curado por alguien poderoso y se le propone que se bañe;
- en los vv. 17-18 muestra sometimiento al Dios de Israel: «Porque tu siervo no ofrecerá ya holocaustos y sacrificios a otros dioses fuera del Señor». Pero se encuentra inmerso en un conflicto de autoridad, porque está al servicio de un rey que adora a otro dios. ¿Cómo ser el brazo del rey de Aram (como él mismo fue el brazo de Dios, v. 1) y no adorar al mismo dios que su señor?

En ambos casos, Naamán se concibe como un cuerpo compuesto por un conjunto de fragmentos sometidos

a una autoridad superior³. Buscaba un mecánico eficaz para reparar su parte leprosa, dispuesto a pagar un buen precio por ello. Ahora bien, el profeta le revela que es toda su persona la que no va bien. El tratamiento propuesto por Eliseo no deja el cuerpo pasivo (Naamán debe ir él mismo a bañarse). Necesita un acto de confianza en la palabra dicha. Así se revela otra concepción del cuerpo. Es lo que puede nacer de una palabra: la carne curada es como la de un niño (observemos de paso que, anteriormente, la criada de la mujer de Naamán también es llamada *jovencita*). Esto es lo que se reúne no bajo una autoridad superior, sino bajo una palabra.

El texto desvela así dos concepciones del cuerpo: una pagana, donde es un hermoso mecanismo, un apoyo para la religión; otra según el Dios de Israel, en la que nace a la llamada de la palabra⁴.

La figura de la tierra

La relación con la tierra está sometida a la misma lógica que la relación con el cuerpo.

En efecto, la tierra de Israel es para Naamán, general del ejército, un fragmento del que hay que apoderarse por

3. Encontramos esta representación del cuerpo dividido cuando hablamos de país que busca *cerebros* para desarrollar su potencial de investigación o de *brazos* para realizar tareas ingratas...

4. Ya hemos encontrado esta doble visión en el capítulo anterior, a propósito del niño poseído: no se trataba simplemente de expulsar al espíritu mudo, sino de hacer que el niño se levantara, de poner en el mundo lo que sólo podía expresarse de otra manera con rechinamiento de dientes y espumarajos.

la fuerza. Al final del texto pide dos cargas de esa tierra (v. 17). Ya no estamos en una lógica de conquista, de derecho o de soberanía, sino de don: el profeta puede disponer de la tierra para darla. Una tierra conquistada no se comparte. Por el contrario, la tierra de Israel puede ser llevada a otra tierra, para hacer memoria de lo que se ha descubierto, para que el Dios de Israel pueda ser adorado allí.

La tierra puede definir una identidad, un derecho de ciudadanía, una religión: cuando se habita en Aram se es arameo y se adora al dios de Aram; cuando se habita en Israel se es israelita y se adora al Dios de Israel. Pero el texto nos desvela que la tierra de Israel puede ser tan fecunda, expresiva, cuando es llevada a otros lugares distintos del territorio de Israel. Allí puede traer salud. Es lo que ha mostrado la figura de la joven criada: capturada en la tierra de Israel y llevada a Aram, allí es sujeto de una palabra que pone en camino a Naamán. La palabra puede ser escuchada a distancia de la tierra de origen.

Las originalidades del texto

Representaciones trastornantes. Naamán ha obtenido la victoria sobre la tierra de Israel porque el Señor se la ha concedido. Esperaríamos que el Dios de Israel se dedicara a defender su tierra frente a los paganos. Ahora bien, el proyecto divino parece diferente de esta representación de un Dios que da preferencia a un pueblo frente a otros. Al conquistar la tierra de Israel, Naamán ha podido tener a la joven criada que le ha hablado del profeta. Ha podido ir allí libremente. Su encuentro con Eliseo ha trastornado sus representaciones de lo que es

La figura del siervo

Es asumida por Naamán (al comienzo como siervo de su rey y al final como siervo del profeta y de Dios), por la joven criada en Aram y por los criados que intervienen junto a Naamán.

Podemos distinguir entre el siervo que obedece las órdenes de su señor (Naamán al comienzo del texto) y el siervo mediador de la palabra de otro junto a su señor. La joven criada y los siervos de Naamán son siervos de la palabra. El propio Naamán se convierte en eso al final del texto, conforme a la transformación de su cuerpo y de su visión sobre el profeta: escucha la palabra de Eliseo «¡Vive el Señor, a quien sirvo...!» y, frente a él, se declara a sí mismo siervo, implorando el perdón del Señor. Siervo del profeta y, por tanto, siervo de Dios.

Los siervos de la palabra no están sujetos a la nacionalidad, a la pertenencia a un pueblo o una tierra. Transmiten una palabra que hace que la vida avance, bajo el signo de la precariedad, de la infancia.

grande y poderoso. «Padre, si el profeta te hubiese mandado una cosa difícil, ¿no lo habrías hecho? Pues, ¿cuánto más habiéndote dicho: “Báñate y quedarás limpio”?», le dicen sus siervos, considerándolo en su palabra no como un señor (lógica de autoridad y de poder), sino como un padre (lógica de la filiación).

Un nuevo Naamán. Naamán acepta «bajar» al Jordán, donde cambia de piel adquiriendo la de un niño (lo que le sitúa como hijo en la lógica de filiación). Después de lo

cual puede confesar la fe de que el Dios de Israel es el Único, y no el más poderoso de los dioses. Y, puesto que Dios es el Único, no hay que atormentarse cuando la fidelidad a la autoridad real le lleve a postrarse ante lo que aparece como un ídolo. Ya no estamos en una lógica de rivalidad entre los diferentes dioses o de contaminación idolátrica. Naamán ha efectuado un camino imprevisible, adquiriendo una identidad radicalmente distinta. Ya no será el antiguo leproso, sino un «sacerdote extramuros» del Dios Único, gracias a la tierra llevada de Israel, la tierra para ofrecer holocaustos y sacrificios sólo a Él. Esta tierra no es la impuesta por el nacimiento, sino una tierra dada, que podrá hacer memoria de todo su itinerario, guardando la nueva vida que hereda.

De Eliseo a Jesús. Este texto encuentra un eco explícito en el evangelio de Lucas, durante una intervención en la sinagoga de Nazaret, su aldea natal: «Había muchos leprosos en Israel en tiempos de Eliseo, el profeta; y sin embargo ninguno de ellos fue purificado, sino Naamán el sirio» (Lc 4,27). Sus compatriotas reprochaban a Jesús que no les concediera la prioridad de sus curaciones. «En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria», acaba de decirles. La apelación al episodio de Naamán sugiere *a contrariis* que un profeta puede dar la salud a un extranjero, por caminos sorprendentes e imprevisibles que lo llevan a encontrarse con él.

En resumen. En esta segunda lección hemos aprendido a:

- señalar varias figuras, describir su organización, construir su articulación,
- interpretarlas según la oposición de dos lógicas.

Ahora os toca a vosotros. Sobre la base del camino trazado en este capítulo, analizad el llamado relato de la «curación del endemoniado geraseno», en **Mc 5, 1-20**:

- realizad una división del texto,
- describid los personajes,
- señalad las fases del análisis narrativo,
- explorad las figuras ligadas al poseído y al espíritu impuro.

Para ir más allá: ¿de qué es síntoma el poseído? ¿De qué manera interroga este texto sobre el modo en que viven los seres humanos colectivamente? En particular, en la capacidad de una colectividad para soportar la irrupción de una singularidad.

Lección 3: el sueño de Jacob en Betel (Gn 28,10-22)

El tercer texto propuesto es más breve que los anteriores. Pero no es menos denso. Quizá porque está tomado del libro del Génesis, donde se cuentan los orígenes del mundo y del pueblo de Israel (que aquí se vuelve hacia el patriarca Jacob en plena juventud). Además, entre Jacob y YHWH, Dios de Israel, se anudan relaciones que, releídas, son reveladoras para el creyente. Este texto, surgido de un relato fundador, nos va a permitir aproximarnos a los desafíos metodológicos de la lectura figurativa.

Primera lectura del texto

- Después de haber leído el texto (p. 23), examinad particularmente dos elementos figurativos: la piedra y la escala.

- ¿En qué son diferentes de las piedras y escalas con que nos encontramos o que utilizamos habitualmente? En especial, ¿cuáles son las diferentes funciones atribuidas a la piedra?

- Observad la delimitación del texto. Es muy sencilla. En el v. 10, Jacob sale de Berseba en dirección a Jarán. En el 29 se pone en marcha hacia el país de los orientales. Entre ambos, se acuesta, duerme y se levanta.

La división del texto

El estado en que se encuentra el cuerpo de Jacob es el que va a permitir una división del texto.

Del v. 10 al 11, Jacob organiza su lugar para dormir en un lugar anónimo.

Del v. 12 al 15, Jacob duerme y sueña: su sueño está poblado y es expresivo.

Del v. 16 al 17, Jacob se despierta atemorizado, habla del lugar y trata de identificarlo.

Del v. 18 al 19, Jacob inscribe en ese lugar, mediante una estela, la huella de su paso.

Del v. 20 al 21, Jacob, partiendo de allí, expresa su deseo de edificar su futuro a partir de la estela.

Análisis narrativo

Este texto no necesita *a priori* de hipótesis narrativa para trabajar su dimensión figurativa. En efecto, la separación que existe entre el estado inicial del durmiente Jacob y el estado final de Jacob en su despertar no es nada más que la descripción de una noche solitaria pasada al raso.

Todo lo más, este episodio se puede considerar como la primera fase de una manipulación de un viaje conforme a la promesa. Al final del capítulo 28, Jacob está dispuesto a tomarse en serio la existencia del Dios de sus padres en su vida. Hay como un contrato descolorido entre Jacob y YHWH: «Si Dios está conmigo, si me protege en este viaje que estoy haciendo y me da el alimento y la ropa necesarios, y si puedo volver sano y salvo a casa de mi padre, entonces el Señor [= YHWH] será mi Dios, y esta piedra que he levantado a modo de estela será la casa de Dios; y de todo lo que me des te daré el diezmo». Jacob traduce la promesa de Dios a su manera: Dios no responde a este voto.

Análisis figurativo

Los actores son fáciles de identificar: Jacob, en el hacer y el discurso; YHWH, esencialmente en la palabra, que está cerca. Nos van a servir de guías para observar la manera en que son tratados el espacio y el tiempo.

Si volvemos mentalmente sobre lo que acabamos de leer, dos figuras acuden a nuestra mente: la primera, que llena completamente la escena del sueño, que de ordinario designamos como «la escala de Jacob»; la segunda, que jalona el texto de principio a fin: la de la edificación de una piedra. Es esta figura la que va a reclamar nuestra atención, ya que se presenta como metáfora del recorrido que efectúa Jacob esa noche.

Competencias lingüísticas y verdad de las Escrituras

«Los que conocen los tropos los encuentran en las Santas Letras, y este conocimiento les sirve de una cierta ayuda para la inteligencia de las Letras. Pero no me parece oportuno enseñarlos aquí a los ignorantes, para no parecer que les estoy dando un curso de gramática. Les aconsejo que los aprendan en otra parte, aunque ya les haya dado este consejo...».

San Agustín,
De doctrina christiana, LIII, cap. XXIX, 4

Por *tropo* se designa el arte de utilizar todos los giros del lenguaje para hacer un buen discurso. En la época de Agustín, la gramática y los rudimentos de lingüística eran necesarios para comprender los discursos. Hoy se requieren todas nuestras competencias en materia de gramática y de lingüística para la lectura; pero esto no basta para hacer entender la verdad consignada en las Sagradas Letras.

La escala

El parámetro del espacio se privilegia en ella. Según la vertical, la escala está orientada de abajo arriba, de la tierra al cielo. Permite la circulación en los dos sentidos, por etapas. Asimismo, los actores angélicos comienzan el movimiento de abajo arriba. El otro actor, YHWH, está igualmente de pie, cerca de Jacob.

La temporalidad es introducida por la palabra: entre la tierra y el cielo puede hablarse. YHWH se presenta como Dios de los padres, tiempo que precede al de Jacob, para hablar en futuro de la tierra en la que Jacob está acostado.

También se trata de su generación en futuro, de su desbordamiento espacial, y, por último, de la relación de proximidad privilegiada entre Dios y el cuerpo de Jacob, con vistas a su futuro y el de todas las familias anónimas de la tierra.

La piedra de Jacob

Desde su entrada en escena, Jacob está desplazándose en un espacio geográfico, pero, para esta primera noche, su espacio está deslocalizado: el término «cierto lugar» se repite tres veces en el mismo versículo. Por tanto es un lugar pedregoso el que conviene al sueño del cuerpo. Se requieren tres *isotopías* (o niveles) para calificar ese lugar: lo mineral, el apoyo y lo onírico. Sigamos, pues, a la piedra de principio a fin.

Primer dispositivo. En el v. 11 es un elemento cualquiera de la colección de los guijarros.

Segundo dispositivo. En el mismo versículo es elegida para ser puesta como cabezal: sin dejar de ser mineral, entra en contacto con la cabeza del durmiente.

Por el hecho de la actividad onírica de Jacob accede al estatuto de apoyo del sueño de Jacob. Éste es descrito según dos componentes: inmovilidad somática y gran trabajo psíquico. Lo somático es conforme al eje horizontal, lo psíquico privilegia la verticalidad. Es según este componente psíquico cuando el lugar anónimo adquiere sus definiciones: es llamado tierra, se convierte en lugar de generación, es llamado «suelo» para el tiempo particular del regreso, del reconocimiento («haré que vuelvas a este suelo»). Así pues, la piedra de cabecera

Génesis 28

¹⁰Partió, pues, Jacob de Berseba camino de Jarán. ¹¹Llegado a cierto lugar, se dispuso a pasar allí la noche, porque ya el sol se había puesto. Tomó una piedra, se la puso de cabezal, y se acostó. ¹²Entonces tuvo un sueño: veía una escala que, apoyándose en tierra, tocaba con su vértice el cielo. Por ella subían y bajaban los ángeles del Señor. ¹³De pronto, el Señor, que estaba en pie sobre ella, le dijo: «Yo soy el Señor, el Dios de tu abuelo Abraham y el Dios de Isaac; yo te daré a ti y a tu descendencia la tierra sobre la que estás acostado. ¹⁴Tu descendencia será como el polvo de la tierra; te extenderás al este y al oeste, al norte y al sur. Todas las naciones recibirán la bendición a través de ti y de tu descendencia. ¹⁵Yo estoy contigo. Te protegeré adonde quiera que vayas y haré que vuelvas a este suelo, porque no te abandonaré hasta que haya cumplido lo que he prometido».

¹⁶Al despertar Jacob de su sueño, dijo: «Ciertamente el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía». ¹⁷Y todo tembloroso añadió: «¡Qué terrible es este lugar! ¡Nada menos que la casa de Dios y la puerta del cielo!». ¹⁸Y levantándose temprano tomó la piedra que se había puesto por cabezal, la erigió a modo de estela y derramó aceite sobre ella. ¹⁹Y llamó a aquel lugar Betel –es decir, Casa de Dios–; antes la ciudad se llamaba Luz.

²⁰Jacob hizo también esta promesa: «Si Dios está conmigo, si me protege en este viaje que estoy haciendo y me da el alimento y la ropa necesarios, ²¹y si puedo volver sano y salvo a casa de mi padre, entonces el Señor será mi Dios, ²²y esta piedra que he levantado a modo de estela será la casa de Dios; y de todo lo que me des te daré el diezmo».

29 ¹Jacob reanudó su marcha y llegó al país de los orientales.

queda a partir de ahora enriquecida por una orientación según lo alto y lo bajo, por una temporalidad como punto de regreso. Es soporte de promesa bajo la égida de la palabra.

Con el v. 16 se pone fin al sueño. De ahí se sigue un sobresalto psíquico para el actor Jacob, que toma conciencia de un saber que le hacía falta. Se creía solo, pero otro estaba allí: el temor viene como consecuencia de esta experiencia «interior». Aquí se encuentran reunidas varias figuras: *lugar terrible, casa de Elohim, puerta del cielo*. Son todas espaciales y esbozan la forma posible de un encuentro, pero ¿con quién?

Traduciendo a lenguaje interpretativo esta estructura figurativa podríamos decir: «Al escoger esta piedra, apoyando en ella la cabeza, jamás habría creído encontrarme en una situación tal que Aquel que es por excelencia el garante de los cuerpos humanos que hablan en realidad se me hiciera presente». Le corresponde entonces a Jacob pasar a una representación satisfactoria: si le ha sucedido todo esto, hay que reaccionar, poner orden, disponer lo que sigue.

Tercer dispositivo. El trabajo se ejerce esta vez en el orden somático: Jacob toma la piedra. Aparece un nuevo parámetro de tiempo, «temprano». La piedra sufre un nuevo desplazamiento, una nueva posición, la de una estela. Está orientada de abajo arriba, marcada con aceite en su cima. El lugar en que se erige también es redefinido, no de manera geográfica, sino más bien de ma-

nera temporal: Betel, nombre de una historia que acaba de comenzar. Así, la piedra es cargada con rasgos característicos del personaje, encargada de representarlo en su relación con la realidad, puesta a plomo como él, límite a partir del cual el viaje comienza para él con la perspectiva de un regreso.

Cuarto dispositivo. En esta última parte del texto, en la expresión de su promesa, ¿qué es lo que Jacob añade a la piedra? Se trata de partir de viaje o, si lo preferimos, de tomar distancia, olvidando lo que ha sucedido: el olvido es constitutivo del viaje de regreso. Se trata de encontrar la casa paterna de tal manera que esta casa sea redescubierta. En cierta manera es necesario que sea dejada de lado, pérdida de vista. La piedra se convierte en una marca que, con el tiempo, hará que surja la verdad para aquel que la encuentre.

Lo que Jacob ha comenzado a entender esa noche surgirá de nuevo cuando la encuentre. Y es a su opacidad a la que se confía la perennidad de su deseo de unirse «al padre». Una estructura como ésta está profundamente anclada en el patrimonio de los hombres, así en los cuentos y las leyendas. Por ejemplo, «Pulgarcito», con sus guijarros en el camino, cuenta cómo marcar desde la infancia los deseos de hallar la casa paterna.

Desafíos metodológicos

Una piedra humanizada. Acabamos de hacer que, a propósito del examen de una figura, aparezca un encadenamiento de cuatro dispositivos para una piedra. Semejante encadenamiento describe un *recorrido figurati-*

vo. Aquí, al tomar un elemento muy simple, mínimo, el texto lo ha humanizado progresivamente, connotándolo con las características del héroe. La piedra de Jacob se convierte así en la ocasión de una estructura figurativa

original: la palabra de verdad toma apoyo en un pequeño guijarro único y anodino; el colectivo «tierra», en cuanto que es cuantitativo y familiar, el viaje de la vida del hombre, el encuentro con el otro. Su tratamiento con aceite hace de él un elemento testigo. Sería vano buscar en los diccionarios una definición como ésta de la piedra de Jacob.

De Jacob a Simón Pedro. El NT pondrá en práctica de forma original esta estructura cuando llame a Simón: «Pedro». Esta figura encuentra un eco, quizá un cumplimiento, en la palabra que dirige Jesús al apóstol: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18). Simón, que se había encontrado cerca, por inadvertencia, se convierte en testigo, punto de apoyo de todas las líneas de fuerza que acabamos de evocar.

¿Qué es una figura?

El sentido figurado

Una figura es algo cercano a lo que entendemos por imagen.

En un primer nivel, una figura designa algo concreto (objeto, personaje). Nunca hablaremos de figura para abstracciones, como la paz, el amor, la vida, que por otra parte se pueden representar por símbolos (la paloma o la rama de olivo, un corazón traspasado por una flecha o una fuente de agua). *Una figura no es un símbolo.*

En un segundo nivel podemos acercarnos a la noción por lo que entendemos por *sentido figurado*. Por ejemplo, el sentido propio de la palabra «gallo» designa un ave del orden de las gallináceas. Pero esa palabra conlleva sentidos figurados. Un gallo puede ser un hombre fuerte y valiente o el que en una casa, pueblo o comunidad todo lo quiere mandar y disponer (en este último caso sobre todo en su forma diminutiva, «gallito»), o una nota falsa y chillona. En los sentidos figurados se encuentra siempre algo del sentido propio. El hombre fuerte o valiente o que pretende mandar evoca la actitud de los gallos en el corral; la falsa nota de un instrumento de viento o de la voz humana recuerda el sonido del canto del gallo.

Es el contexto de empleo el que proporciona a la palabra su significado figurativo.

La selección por el contexto

En un texto determinado no se despliegan todas las potencialidades del sentido de una palabra. Así, a propósito de la piedra encontraremos textos que hablan de piedra bruta o tallada, de piedra angular, de piedra rodada para cerrar un sepulcro, etc.

En cada ocasión, el contexto seleccionará lo que es significativo, es decir, *una* figura de la piedra. A veces nuestra memoria será sorprendida de improviso ante el uso que hace de un texto: una piedra que sirve de cabecial a alguien que duerme, el cual, cuando despierta, la erige como estela y derrama aceite sobre ella, se convierte en una piedra muy singular. No se trata ni de una piedra almohada ni de una piedra conmemorativa, sino que evoca a la vez un contacto corporal con la tierra y una casa para Dios.

Así pues, una figura es una edificación específica de significado que un texto construye y guarda oculta. A partir de las palabras, las expresiones, y de una atención mantenida, se puede acceder a ella.

Oposición e insistencia

Dos características pueden ayudarnos a identificar una figura: la oposición y la insistencia.

La oposición. Acabamos de encontrar un buen ejemplo de ella en nuestro relato. Desde el comienzo de la historia, la piedra de Jacob se *opone* a las otras piedras del lugar donde el patriarca se ha detenido por la noche. La que ha escogido, de entrada queda afectada con un sentido figurativo diferente del sentido que afecta a las otras piedras que forman parte del suelo. Ella tiene un carácter *único* que la *opone* a las demás.

La insistencia. También puede discernirse una figura por la insistencia, una recurrencia en el texto (o de un texto a otro). Aquí la piedra es mencionada desde el principio al final del texto con diferentes características (apoyo para un sueño de revelación, estela, casa de Dios) que constituyen un recorrido y una estructura.

Aquí no hacemos más que abordar la cuestión de la figura. Volveremos a ella en los capítulos siguientes. Los textos bíblicos elaboran particularmente ciertas figuras, proponiéndolas a los lectores como paneles indicadores, marcas o huellas de lo que no se puede decir y que, sin embargo, es una palabra dirigida a los seres humanos. Para darse cuenta de ello debemos precisar lo que llamamos *enunciación*.

Enunciación y figura

La enunciación es la dimensión vertical del texto. ¿Quién se dirige a quién? Si tenemos la experiencia de que un texto se nos dirige a través del tiempo y el espacio, si es

palabra para nosotros, debe conllevar marcas de que es la puesta en práctica de una palabra y no una simple reunión de vocablos y frases.

Una palabra dirigida. Entonces es interesante plantear la pregunta: *¿qué es lo que ese texto quiere decirme (o decirnos)?* O incluso: *¿qué es lo que trata de suscitar en nosotros?* Tenemos algunos elementos de respuesta en la exploración de las figuras que hemos llevado a cabo: por ejemplo, en el pasaje del sueño, vv. 12 a 15, intuimos que el texto trata de sensibilizarnos hacia otro cuerpo distinto al que conocemos. Cuerpo filial llamado a nacer a partir del sueño de Jacob: *¿qué experiencia del encuentro con Dios trata de revelar el texto en nosotros?*

Las marcas de enunciación. Se reconocen esencialmente allí donde tropezamos en nuestra lectura: en figuras que nos parecen extrañas, contrarias al sentido común; incluso teñidas de incoherencia. Aparecen como lo que se resiste al trabajo de lectura, o incluso lo que no ha podido ser tenido en cuenta.

Así, no hay que esquivar esta sorprendente estructura que es la piedra de Jacob; no es nada pertinente en nuestras opciones sociales: la pequeña nada a la que se confía el futuro, la perennidad de la vida. Debemos detenernos ante esta estructura, *porque se nos entrega para interrogarnos, para interpretarnos verdaderamente.* ¿Tendrá esta piedra huellas de lo que soy, no según la mirada de los hombres, sino según la mirada de Aquel al que el texto llama YHWH?

La verticalidad que le impone Jacob en paralelo con su estatura y con la de la escala cuadraría bien en este sentido. Este dispositivo, ¿viene a alimentar en nosotros, como en el héroe, el deseo de un cuerpo que pudiera ser adecuado a semejante promesa?

En resumen. En esta tercera lección hemos:

- profundizado en el análisis de las figuras,
- definido de forma más precisa lo que se puede entender por figura,
- señalado la dimensión enunciativa de un texto.

Ahora os toca a vosotros. Sobre la base del camino trazado en este capítulo, analizad el llamado relato de la «multiplicación de los panes», en **Mc 6,30-44**:

- estudiad particularmente la figura del pan (o más bien del alimento, del que el pan es sólo un elemento),
- ¿qué es lo que este texto trata de decirme (o decirnos) por medio de esta figura?
¿Qué es lo que trata de suscitar en nosotros?

Lección 4: el becerro de oro (Ex 31,18-32,29)

Con el cuarto texto seguimos siempre en un tiempo fundador, no ya el de los patriarcas, sino el del Éxodo. El episodio del becerro de oro, que tanta huella ha dejado en la imaginación de los lectores a lo largo de los siglos, es complejo. Es una de las fases de la constitución del pueblo santo liberado de la servidumbre y en camino hacia la tierra prometida. Este relato nos va a permitir seguir diversas figuras que corren el riesgo de sorprendernos: la de la cólera, la de la destrucción de las tablas de la Ley junto con la estatua y la del exterminio.

Primera lectura del texto

Después de haber leído atentamente el texto (p. 29) señalando las diferentes figuras, estudiad particularmente las relativas a la destrucción y el exterminio.

Delimitación del texto

No hemos dividido según la presentación habitual de nuestras ediciones de la Biblia la historia de la confección y la destrucción del becerro de oro. Consideramos como pertinente para la inteligencia del pasaje el enmarque que constituye 31,18 y 32,29. El primer versículo menciona el *don de la Escritura*, el segundo subraya el *don de investidura* concedido a los levitas con vistas al futuro. Una división como ésta podría poner de relieve el hecho

de que existe una tensión entre la legibilidad directa de la escritura por el dedo de Dios y la comunicación por mediación religiosa (el ministerio sacrificial de los levitas). En un marco como éste se inscribirá la aventura del becerro de oro.

División del texto

El relato se desarrolla en cuatro escenas:

- vv. 1-6: ¿cómo ocupar un tiempo y un espacio en el que Dios y Moisés están ausentes?;
- vv- 7-14: en la montaña, diálogo entre Moisés y YHWH a propósito de la vida del pueblo;

Éxodo 31-32

31¹⁸ Cuando el Señor acabó de hablar con él, dio a Moisés en el monte Sinaí las dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas por el mismo dedo de Dios.

32¹ Viendo el pueblo que Moisés tardaba en bajar del monte, se congregó ante Aarón y le pidió: «Anda, haznos una divinidad que nos guíe, porque no sabemos qué habrá sido de ese Moisés que nos sacó del país de Egipto». ²Aarón les contestó: «Que vuestras mujeres, vuestros hijos y vuestras hijas se quiten los pendientes de oro que llevan en sus orejas y me los traigan». ³Todos se quitaron los pendientes de oro que llevaban en las orejas y se los presentaron a Aarón; ⁴éste los recibió de sus manos, hizo trabajar el oro con el buril y fabricó un becerro chapado en metal. Ellos exclamaron: «Israel, éste es tu Dios, el que te sacó de Egipto». ⁵Aarón lo vio y construyó un altar delante del becerro. Después proclamó: «Mañana celebraremos una fiesta en honor del Señor». ⁶Se levantaron muy de mañana, ofrecieron holocaustos y sacrificios de comunión. La gente comió y bebió abundantemente, y comenzó a divertirse.

⁷El Señor dijo a Moisés: «Vete, baja porque se ha pervertido tu pueblo, el que tú sacaste de Egipto. ⁸Muy pronto se han apartado del camino que les señalé, pues se han fabricado un becerro chapado en oro, se están postrando ante él, le ofrecen sacrificios y repiten: “Israel, éste es tu Dios, el que te sacó de Egipto”. ⁹Y añadió el Señor: «Me estoy dando cuenta de que este pueblo es un pueblo duro de cerviz. ¹⁰Déjame; voy a desahogar mi furor contra ellos y los aniquilaré. A ti, sin embargo, te convertiré en padre de una gran nación».

¹¹Moisés suplicó al Señor, su Dios, diciendo: «Señor, ¿por qué se va a desahogar tu furor contra tu pueblo, al que tú sacaste de Egipto con tan gran fuerza y poder? ¹²¿Vas a permitir que digan los egipcios: “Los sacó con mala intención, para matarlos entre los montes y borrarlos de la faz de la tierra”? Aplaca el ardor de tu ira y arrepiéntete de haber querido hacer el mal a tu pueblo. ¹³Recuerda a Abrahán, a Isaac, a Israel, tus servidores, a quienes juraste por tu honor y les prometiste: “Multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo y daré a vuestros descendientes esa tierra de la que os hablé, pa-

ra que la posean como heredad eterna”». ¹⁴Y el Señor se arrepintió del mal que había querido hacer a su pueblo.

¹⁵Moisés se volvió y bajó del monte con las dos losas del testimonio en su mano. Las losas estaban escritas por ambas caras, por un lado y por otro; ¹⁶eran obra divina, y la escritura grabada sobre las losas era escritura divina. ¹⁷Josué, escuchando el griterío del pueblo, dijo a Moisés: «Hay gritos de guerra en el campamento».

¹⁸Moisés replicó: «Ni es grito de vencedores, ni es grito de vencidos; lo que oigo es el alboroto de una fiesta». ¹⁹Cuando estaban ya cerca del campamento, Moisés vio el becerro y las danzas; su cólera se desató, arrojó las losas y las rompió al pie de la montaña. ²⁰Agarró el becerro que habían hecho, y lo quemó en el fuego; lo redujo a cenizas, las mezcló con agua, y obligó a los israelitas a que se lo bebieran.

²¹Moisés interrogó a Aarón: «¿Qué te ha hecho esta gente para que les permitieras cometer tamaña aberración?» ²²Aarón respondió: «No te enfades, señor, tú sabes que este pueblo está inclinado al mal. ²³Me dijeron: “Haznos una divinidad que nos guíe, porque no sabemos qué habrá sido de ese Moisés que nos sacó del país de Egipto”. ²⁴Yo les respondí: “Quien tenga oro que lo entregue”; y me lo dieron. Entonces lo eché al fuego y salió este becerro».

²⁵Moisés se dio cuenta de que el pueblo estaba sin control por culpa de Aarón, que lo había expuesto a ser el hazmerreír de sus enemigos. ²⁶Entonces Moisés se plantó en la puerta del campamento y gritó: «¡A mí los del Señor!». Y todos los levitas se le unieron. ²⁷Él les ordenó: «Esto dice el Señor, Dios de Israel: que cada uno se ciña la espada a su costado y recorra el campamento, que lo revise de puerta en puerta y ejecute a los culpables, incluso a su propio hermano, su amigo o su pariente». ²⁸Los levitas cumplieron la orden de Moisés. Aquel día fueron ejecutados unos tres mil hombres del pueblo. ²⁹Moisés dijo: «Hoy os habéis consagrado como sacerdotes del Señor, porque lo habéis puesto por encima del hijo y del hermano; él os otorga hoy la bendición».

- vv. 15-24: descenso de Moisés de la montaña para enfrentarse a su pueblo;
- vv. 25-29: a la puerta del campamento, Moisés encarga a los levitas que aseguren la perennidad de un camino hacia Dios.

Análisis narrativo

Con relación al conjunto del libro del Éxodo, nuestro episodio no es más que una fase de la constitución de un sujeto, de un pueblo santo en camino hacia la tierra prometida. Pero en los vv. 1-14 es posible considerar la intervención del becerro de oro como un pequeño programa narrativo absolutamente clásico.

Manipulación y sanción. El pueblo convence a Aarón para que fabrique un dios (fase de manipulación). Aarón posee evidentemente la competencia para ello: sabe cómo hacerlo y tiene el poder delegado por el pueblo para ello. La estatua es fundida (ejecución principal). El reconocimiento del pueblo no se hace esperar: «Ellos exclamaron: "Israel, éste es tu Dios, el que te sacó de Egipto"» (fase de sanción). Aarón toma nota de ello y organiza el culto (el altar) y la fiesta.

Pero la fase de sanción revela que las cosas no son tan sencillas. En efecto, en la montaña, YHWH ejerce tam-

bién una sanción: «Me estoy dando cuenta de que este pueblo es un pueblo duro de cerviz». Entonces proyecta realizar un programa de aniquilamiento del pueblo y de volver a empezar con Moisés.

Los vv. 15-24 también forman parte de la sanción. En ellos se trata varias veces de la interpretación de lo que sucede: con Josué, a propósito del ruido procedente del campamento; y con Aarón, que cuenta cómo ha pasado eso, en particular cómo ha salido un becerro de la fundición del oro.

Enfrentamiento de tres lógicas. Para complicar las cosas, Moisés interviene para destruir tanto las tablas del testimonio como el becerro de oro. En lugar de actuar conforme al modelo, en el que uno de los objetos es conservado y el otro destruido como engañoso, Moisés destruye «simultáneamente» los dos.

Este texto desarrolla especialmente la fase de sanción, en la que se enfrentan tres lógicas. Dos son excluyentes entre sí: la anulación del pueblo (visión de Dios) y la anulación del Dios de la montaña (visión del pueblo). Y una mantiene el futuro abierto, sin caer en un dudoso compromiso, siendo cada uno lo que es: Dios pronto a la cólera, el pueblo pronto a desviarse de Aquel que no le domina.

Análisis figurativo

El examen de la estructura narrativa ha permitido llamar la atención sobre la complejidad de la sanción, sobre las interpretaciones de la verdad de las cosas, los hechos y los gestos. Pero, antes de volver a ello, conviene considerar la oposición figurativa entre lo alto y lo bajo, que hace de la fabricación del becerro de oro y del diálogo de Moisés con YHWH *dos recorridos figurativos* inteligibles

por su yuxtaposición. Tenemos el recorrido de abajo y el recorrido de arriba.

Abajo se forma un bloque en torno a un vacío que se quiere llenar. Aquí y ahora se puede ver una representación de un objeto gozoso que colma ese vacío. Materialmente, su forma está asegurada por Aarón. Así se fabrica el becerro de oro.

Arriba, lugar de la alteridad, la palabra circula entre YHWH y su siervo Moisés. Se habla con aquellos que se ama. Cólera y misericordia se entrecruzan para una tarea verdadera. La Escritura no es un objeto gozoso: apunta a suscitar en un destinatario ausente el deseo de un encuentro con Aquel de quien viene esa Escritura.

Así, el becerro de oro está hecho para *ser visto*, y la Escritura se entrega para *ser leída*.

La figura de la cólera

Atraviesa ambos recorridos figurativos que hemos descrito. La cólera es atributo primero de Dios arriba, después de Moisés abajo.

Un buen diccionario señala que la cólera es un desbordamiento intenso de energía desde un punto a otro. Se sobreentiende siempre que aquel que es objeto de la cólera no ha respetado una palabra, un compromiso, y que la cólera tiene como finalidad hacer que desaparezca ese desorden. Si Dios, sin ningún intermediario, ejerciera su cólera, ningún hombre podría resistirse a ella. Sucede también con Moisés, que ejercerá su función sin destrucción de los destinatarios. La cólera de Moisés hace patente a su pueblo la gravedad de ese asunto del becerro de oro.

Pero, en nuestro pasaje, otras dos grandes figuras sorprenden al lector: la de la destrucción de las tablas y del becerro, y la del exterminio de tres mil miembros del pueblo.

La figura de la destrucción de las tablas y del becerro de oro

La característica de esta figura es la de representar la destrucción simultánea de dos objetos.

Sobre el interés de las dificultades del texto

«También la Sabiduría divina quiso producir piedras de tropiezo e interrupciones en el significado del relato histórico introduciendo en medio imposibilidades y discordancias; es necesario que la ruptura en la narración detenga al lector mediante el obstáculo de barreras, por así decir, para que rechace el camino y el paso de este significado vulgar, para repelernos y expulsarnos para llevarnos al comienzo de otro camino: así puede abrirse, mediante la entrada en un sendero estrecho que desemboca en un camino más noble y más elevado, el espacio inmenso de la ciencia divina».

Orígenes, *Tratado sobre los principios (Peri arjón)*. Introducción y traducción [francesa] de Marguerite Harl, Gilles Dorival y Alain Le Boulluéc. París, Études Augustiniennes, 1976, pp. 224-225.

Podríamos decir que en presencia el uno del otro, estallan. Esto mostraría su incompatibilidad.

Las tablas vienen de arriba, el becerro de abajo. Las tablas han sido escritas por Dios, el becerro ha sido fundido por seres humanos. Las tablas se dan a leer, y por tanto han de ser interpretadas; el becerro se da a ver aquí y ahora: aparece como una evidencia. Las tablas son una promesa de futuro. El becerro aprisiona en el pasado, constituido como está por el oro traído de Egipto.

Todas estas diferencias presentes resultan insostenibles. La cólera de Moisés da testimonio de ello: destruye lo que representa esa incompatibilidad. Examinemos ahora cada uno de los dos elementos de la figura.

Las tablas. Están escritas por ambas caras, y el texto insiste: «Por un lado y por otro». Una escritura en el anverso y otra en el reverso. Cuando Dios escribe, lo hace en los dos lados. Este tipo de escritura no es accesible

para el pueblo. Nosotros, seres humanos, no vemos más que una cosa a la vez, por ejemplo, que Dios es misericordioso o que es terrible. Este elemento figurativo es retomado en el libro del Apocalipsis por lo que respecta a un libro sellado que únicamente el Cordero puede abrir (Ap 5,1-5). Estas tablas, en ese estado, no pueden ser útiles para el pueblo. Moisés grabará más tarde otras con su propia mano en el marco de una alianza.

El becerro de oro. El becerro es el final de todo un recorrido. Los hebreos llevaban en sus orejas (que evocan una cuestión de escucha) los pendientes de oro traídos de Egipto. Por orden de Aarón, los pendientes son reunidos y después fundidos en una sola masa. Entonces se modela un becerro. Lo que cada uno llevaba sobre sí es tomado en conjunto y expuesto ante el pueblo. Moisés no anulará pura y simplemente la operación remodelando los pendientes. No se desembarazará sólo del oro. Lo devolverá a cada cual bajo la forma de una bebida: una poción, una cura... Así, el oro penetra en la carne. Ya no está accesible para una nueva fundición. Está puesto en su justo lugar, contenido en las profundidades del ser humano. No podemos desembarazarnos de él: forma parte de lo humano. Pero no debe ni comprometer la escucha ni engañar la mirada.

Al fabricar un becerro de oro, Aarón ha fabricado la religión barata. Una religión que da forma a los sueños y las angustias de los seres humanos. Metamorfosea los sueños en objetos y exorciza las angustias. Pero, al hacer esto, esta religión enmascara la espera de Dios, difícilmente soportable cuando dura (Moisés *tardaba* en bajar de la montaña). Moisés no destruirá la fuente de la religión, representada aquí por Aarón, sino que en su palabra le hará entender sus límites.

Recibir con paciencia. En las celebraciones, los seres humanos aspiran a tener algo ante ellos que les dispense de la vigilia y la paciencia.

El diálogo entre Moisés y Aarón permite entender que la fabricación del becerro de oro, de hecho, no es un trabajo: se hizo sólo desde que la carencia se instala en el tiempo. Ahora bien, todos los seres humanos se encuentran carentes. Así pues, de una forma u otra, siempre hay becerros de oro y líderes dispuestos a hacerse venerar y a organizar la vida social a partir de ellos.

Estos becerros de oro ocultan el don de la «escritura original» de Dios. Entonces nos llega bajo la forma de una escritura mediatizada, escrita por la mano de Moisés. De hecho, el libro del Éxodo desarrolla ese largo recorrido de una escritura mediatizada: en el capítulo 34 vuelve a poner en escena a Moisés grabando él mismo una segunda escritura. Quizá podamos interpretar el trabajo de la recepción de esta segunda escritura como el mantenimiento en nosotros del deseo de la primera.

La figura del exterminio

Ahora tenemos que articular la acción de la amputación de la propia carne (sustracción de sus hijos, hermanos y amigos), hecha bajo la autoridad de una palabra escuchada en la puerta del campamento, con la investidura como siervos del Señor... Difícil.

Una marca. Esta desaparición viva de una carne amada hay que entenderla como beneficiosa para el futuro. Es una marca, un espacio de vida desaparecida en el corazón del pueblo. En lugar de hacer duelo por ello, hay que recibirlo como un lugar en el que verdaderamente se juega algo de la promesa de Dios, algo de lo que viene.

Una afirmación como ésta puede causar violencia en nosotros, pues la representación de la carne mutilada nos fascina a la vez que nos causa temor. Estas dos reacciones bloquean en nosotros la capacidad para entender y reflexionar sobre lo que puede jugarse en una realidad así.

Un punto de partida. Esta desaparición entendida como necesaria, ejecutada y apoyada sólo por los levitas, es el punto de partida de un nuevo camino que tiene por delante el pueblo bajo la dependencia litúrgica de los levitas. Con esta herida en su cuerpo han adquirido el honor de religar el pueblo a Dios, eclipsando así la ficción litúrgica de Aarón.

Con estos pocos versículos tenemos la confirmación de lo que no es una figura: *no es una representación de lo que ha podido suceder, sino una forma original de organizar algunos rasgos de un relato testigo*, de tal manera que se dibuja una situación enigmática, que será fecunda cuando pueda ser referida a Cristo.

Figura y enunciación

En este relato, sólo en la puesta en escena de Moisés a la puerta del campamento es cuando entendemos la lla-

mada a dar muerte en la carne como una bendición. Este enunciado se entrega al lector como un indicio para que relea el episodio. La interpretación no se impone. Nos corresponde a nosotros hacerla. ¡Acabamos de arriesgarnos a ello!

Desde este punto de vista es interesante otra figura, que hay que añadir a las tres que hemos señalado: *la figura de la dura cerviz*. Disfruta de una gran altura de miras, puesto que es YHWH el que la enuncia en la montaña: «Me estoy dando cuenta de que este pueblo es un pueblo duro de cerviz» (v. 9). La cerviz es la articulación entre la cabeza y el cuerpo. Moisés está a la cabeza del pueblo. Ha subido a la montaña. Pero el cuerpo –el pueblo– no está vuelto hacia esa cabeza que se encuentra a distancia. Se fabrica otra cabeza, el becerro, que no hay peligro de que se aleje.

Los seres humanos están enfermos de la cerviz. Colectivamente no soportan tener una cabeza que se les escape. Tienen la impresión de ser un cuerpo que ha perdido la cabeza. Esta figura es una pequeña señal que aparecerá en varias ocasiones en el libro del Éxodo, para que el lector se familiarice con esta cuestión antropológica y teológica. En Jesús, el Hijo, se dará una «cabeza» a los hombres (Col 1,18; Ef 4,15). ¿Podrán ellos reunirse en un cuerpo bajo esta cabeza?

Prolongaciones teológicas

Los seres humanos prefieren congregarse ante representaciones, vueltos hacia la misma cosa, repitiendo las mismas palabras. Otro camino es posible, indicado solapadamente en la bebida aurífera consumida por el pueblo. El oro, signo de riqueza y del valor por excelencia, se nos pe-

ga a la piel. *Crear que la salvación nos vendría mediante una exteriorización y una puesta en común de esta riqueza es ilusorio*. El Hijo, cuando venga, nos lo enseñará. Entregando su cuerpo como pan partido dado como alimento a cada uno, abrirá un nuevo camino hacia el Reino.

Los relatos del NT muestran a un pueblo en busca de un mesías o de un rey para que se ponga a su cabeza. Jesús, considerado como un buen candidato por las muchedumbres, se eclipsará para escapar a una representación como ésta. Rechaza ser el que lleve a cabo sus sueños (Jn 6,15). Los relatos de resurrección hacen descubrir que *Jesús, como Cristo vuelto hacia el Padre, es esa cabeza que falta*. Cabeza de un cuerpo que aguarda su

venida, como se dice en las plegarias eucarísticas: «Esperamos que vuelvas».

Por la herida infligida a su cuerpo, los levitas han adquirido el honor de religar al pueblo a Dios. *El Hijo, a partir de ahora único sumo sacerdote* (Heb 7), ha cumplido por su pasión lo que se anunciaba así en el desierto con el pueblo de Israel.

En resumen. *En esta cuarta lección hemos visto que:*

- *la lógica puesta en práctica en la articulación de las figuras no es necesariamente una lógica binaria de oposición (o el Dios de arriba o el dios de abajo);*
- *la escritura no ha de interpretarse como un simple sistema de signos, sino como lo que viene a marcar, a incidir en los cuerpos vivos, colectivos o individuales (a la búsqueda de aquel que nos falta);*
- *las figuras encuentran su cumplimiento en Cristo.*

Ahora os toca a vosotros. *Sobre la base del camino trazado en este capítulo, analizad el llamado relato de la «expulsión de los mercaderes del Templo», en Jn 2,13-22:*

- *analizad detalladamente la figura del Templo,*
- *los judíos piden una señal. Jesús les ofrece una. ¿Se trata del mismo tipo de señal?,*
- *¿cómo se entiende «creer en la Escritura» (v. 22)?*

Lección 5: la mujer adúltera (Jn 8,2-12a)

En esta quinta lección regresamos a un episodio evangélico. Está tomado del evangelio de Juan. En varios manuscritos falta este famoso texto, mientras que otros lo insertan en distinto lugar (después de 8,36 o 44) o lo desplazan al evangelio de Lucas. No abordaremos estos enigmas, que pertenecen al orden de la crítica histórica. Por el contrario, después de habernos acercado, mediante el análisis narrativo, a la cuestión de la verdad, nos interesaremos por dos figuras que resultan insólitas: la escritura en el suelo por parte de Jesús y la piedra que debería ser arrojada.

Leer el texto

- Después de haber leído el texto (p. 37), divididlo en escenas.
- Describid los recorridos figurativos de los diferentes personajes (las transformaciones de sus cualificaciones a lo largo del texto).
- Estudiad lo que concierne a la figura de la escritura en relación con la Ley. ¿Cuestiona Jesús la Ley? ¿La ignora? ¿Realiza otra cosa?

División del texto

Los desplazamientos de los personajes permiten realizar una fina división del texto.

- v. 2: Jesús está en el Templo, muy de mañana, ejerciendo una actividad de maestro ante «todo el pueblo»,
- vv. 3-6a: irrupción de los escribas y los fariseos con una mujer,
- v. 6b: Jesús se desplaza a un espacio inferior definido como el suelo,
- v. 7: Jesús vuelve al espacio de sus interlocutores,
- v. 8: Jesús regresa de nuevo al suelo,
- v. 9: los escribas y fariseos se marchan,
- vv. 10-11: Jesús se reúne con la mujer allí donde está.

Análisis narrativo

Una competencia cuestionada

El v. 2 describe una situación estable en la que Jesús, en posición sentada de maestro, se dirige a todo el pueblo. Los vv. 3-6 permiten definir un estado inicial de interrupción de esa actividad de enseñanza. La competencia de Jesús es cuestionada: algunos «inspectores» acuden para hacer pasar a Jesús una prueba sobre el estudio de un caso real.

Lo que está en juego en este texto pertenece al *orden del saber* y no una acción que haya que realizar (cf. recuadro). No se le pide a Jesús ni que colabore en la lapidación ni siquiera que la autorice. Los escribas y los fariseos quieren hacer que aparezca la incompetencia de Jesús en su actividad de maestro.

Así, aquí tendríamos una fase de sanción que vendría a cerrar un programa de enseñanza de Jesús. Jesús es llamado «Maestro» por los escribas y fariseos. Le van a hacer pasar una prueba para confirmar o no ese título. Ellos se constituyen en *destinadores delegados* de un destinador principal, que es la Ley de Moisés.

Jesús no se deja examinar, puesto que rehúsa contestar a la pregunta. Por el contrario, logra que los examinadores se retiren y renuncien a su proyecto. Cuestiona su cualidad de delegados del destinador (se saben pecadores). Abandonan en el sitio el «objeto» del caso de su estudio, la mujer.

Descalificación y cualificación

Narrativamente se articulan dos programas. El *programa de descalificación* de Jesús fracasa (reanudará su en-

El saber

En el modelo narrativo, el saber es particularmente importante, bien en la fase de manipulación, donde se trata de hacer saber al héroe lo que hay que hacer, bien en la fase de sanción, donde se trata de hacer que aparezca a plena luz la conformidad o la discordancia de la situación de los actores con relación al programa en el que están comprometidos. En ambos casos, el saber está garantizado por lo que se llama el *destinador*.

señanza en el v. 12a). Se pone en marcha un *programa de cualificación* de la mujer. En este último, Jesús es instituido *destinador delegado*, puesto que toma en sus manos el futuro de la mujer al ordenarle no pecar más; entonces se dirige a ella como un sujeto libre.

Descalificación de Jesús. Volvamos al programa de descalificación de Jesús: «La pregunta iba con mala intención, pues querían encontrar un motivo para acusarlo». Este v. 6a muestra, debajo de la acción de los escribas y fariseos, una intención oculta (acusar a Jesús). Para sus acusadores, la mujer no es más que un instrumento con vistas a lapidar a Jesús: después de la enseñanza de éste, el texto de Juan dirá: «Los judíos tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se escondió y salió del templo» (8,59).

El v. 6a nos permite precisar lo que en análisis narrativo se denomina la *veridicción*, es decir, las transformaciones que se operan en el plano del saber. La veridicción articula *lo que es* y *lo que aparece*. Se llama *verdad* a lo que es y aparece como tal. Lo *secreto* es lo que es, pero que no aparece. La *mentira* es lo que tiene apariencia, pero no es. Por último, la *falsedad* no tiene ni ser ni apariencia.

Mentira y verdad. Utilizamos esta clave. El v. 6 revela que los escribas y los fariseos están desde el principio en la *mentira*: detrás de su intervención (interrogar a Jesús como maestro) se oculta una intención acusadora. Narrativamente son remitidos hacia la *falsedad*: abandonan el lugar sin haber confesado su proyecto oculto (se «descartan»). Por el contrario, Jesús está desde el principio en el secreto (ignoramos de dónde le viene su autoridad como maestro). Su acción, que desvela la *falsedad* de sus adversarios, le posiciona en la *verdad*.

El análisis narrativo deja de lado el *cómo* de la transformación de la situación en la que Jesús pasa de la posición de acusado a la de liberador: ¿qué significa esa doble escritura en el suelo? ¿Tiene alguna relación con el garante de los valores, el destinador del que él es delegado?

Juan 8

²Por la mañana temprano volvió al templo y todo el pueblo se reunió en torno a él. Jesús se sentó y les enseñaba.

³En esto, los escribas y los fariseos se presentaron con una mujer que había sido sorprendida en adulterio. La pusieron en medio de todos ⁴y preguntaron a Jesús: «Maestro, esta mujer ha sido sorprendida cometiendo adulterio. ⁵En la ley de Moisés se manda que tales mujeres deben morir apedreadas. ¿Tú qué dices?». ⁶La pregunta iba con mala intención, pues querían encontrar un motivo para acusarlo.

Jesús se inclinó y se puso a escribir con el dedo en el suelo. ⁷Como ellos seguían presionándolo con aquella cuestión, Jesús se incorporó y les dijo: «Aquel de vosotros que no tenga pecado, puede tirarle la primera piedra». ⁸Después se inclinó de nuevo y siguió escribiendo en la tierra. ⁹Al oír esto se marcharon uno tras otro, comenzando por los más viejos, y dejaron solo a Jesús con la mujer, que continuaba allí delante de él.

¹⁰Jesús se incorporó y le preguntó: «¿Dónde están? ¿Ninguno de ellos se ha atrevido a condenarte?». ¹¹Ella le contestó: «Ninguno, Señor». Entonces Jesús añadió: «Tampoco yo te condeno. Puedes irte y no vuelvas a pecar».

¹²Jesús volvió a hablar a la gente.

Análisis figurativo

Dejamos de lado figuras como la del maestro, la adúltera, el pecado... para centrarnos en dos de ellas que resultan insólitas con relación a la lógica narrativa: la escritura en el suelo y la mención de la primera piedra. Tienen el efecto de chocar con el saber tanto de los actores del relato como de los lectores. ¿Qué significa una escritura que no parece trazada para ser descifrada? ¿Qué tiene de particular arrojar la primera piedra?

La figura de las dos escrituras

La Escritura está implícita en la mención de la Ley de Moisés, pero bajo la forma de un mandamiento (no se hace ninguna mención de la puesta por escrito que está en su origen). Para los escribas y los fariseos, la Ley de Moisés es un conjunto de mandamientos que hay que aplicar, desconectados de la escritura que los sustenta.

Jesús escribe dos veces. «Jesús se inclinó y se puso a escribir con el dedo en el suelo (...) Después se inclinó de nuevo y siguió escribiendo en la tierra» (vv. 6 y 8). El texto de Juan nos da la oportunidad de estar atentos lo más posible a la letra. Observaremos la forma sutil en que una figura puede desplegarse a partir de una huella lingüística. A primera vista, estos dos versículos parecen repetir un mismo gesto. Pero la cosa no es tan simple.

En cada versículo se utiliza el prefijo griego *kata*. En el v. 6 va unido al verbo «escribir» (*kategrafen*, que traducimos, a falta de otra cosa mejor, por «escribía»). En el v. 8 se ha desplazado al verbo «inclinarse [para escribir]» (*katakypsas*, que traducimos como «inclinándose»). Este prefijo evoca un movimiento de arriba abajo. Esto nos sugiere que ha tenido lugar un descenso, un abajamiento, desde el acto de escribir al propio Jesús.

Así pues, Jesús escribe dos veces en el suelo sin que sepamos qué escribe. Pero también es importante la valoración de la ausencia de escritura en lo que dicen escribas y fariseos.

Escrituras, Ley y Verbo. Se mencionan dos escrituras (cf. el capítulo anterior, pp. 31-33). Jesús está en presencia, por una parte, de escribas y fariseos, por otra de una mujer. Establezcamos la hipótesis de que una de las escrituras es para los primeros y que la otra es para la segunda. Que una apunta a poner la Ley en su justo lugar y que la otra se orienta hacia una nueva manera de vivir.

Al escribir una primera vez en el suelo «una inscripción», Jesús recuerda que Alguien está en la fuente de la Escritura. Las leyes escritas por mano de Moisés atestiguan que hacia arriba está Dios, irrepresentable. La Ley ofrece la posibilidad de convertirse en un ser expresivo, es decir, de proferir palabras que fundamentan una identidad

personal y una comunicación con el otro... a condición de referirla a Aquel que está en el origen de cualquier capacidad para significar. Así, al inclinarse «escribiendo» en el suelo, Jesús revela esta referencia necesaria al *enunciador* de la Ley.

La segunda escritura no duplica la primera. Jesús se inclina hasta el suelo para escribir. Ya no se trata de un dedo venido de las alturas el que viene a imprimir el suelo, sino la carne, el cuerpo mismo de Jesús, el que viene al suelo para escribir. Percibimos aquí una evocación de la encarnación del Verbo, cuya existencia, el cuerpo, en su abajamiento, se convierte en escritura nueva para los seres humanos. Si esta escritura está destinada a la mujer, su vida va a ser transformada, suscitada de nuevo por la palabra de Jesús.

La primera escritura. Volvamos a la primera escritura precisando cómo se reúne Jesús con sus adversarios. La pregunta planteada opone el mandamiento de la Ley y la vida de la mujer, obligando a Jesús a tomar postura, bien contra Moisés, bien contra la vida.

Los escribas y los fariseos se sitúan, *de facto*, como sustraídos a la obligación de la Ley. Si la consideran como una referencia, deberían haberla aplicado. Ahora bien, no lo han hecho para ponerla al servicio de su proyecto de acusar a Jesús. Al instrumentalizar la Ley, niegan su origen, que justamente la primera escritura de Jesús va a recordar.

Someten a Jesús un caso de estudio. Pero no se trata de un caso de escuela. La vida de una mujer está en juego. En su interpelación, ella es un motivo, un simple objeto de altercado. Ahora bien, como sabemos, la Ley está hecha para establecer personas, para regular las relaciones entre los seres humanos, para hacer salir del ciclo infer-

nal de la venganza o de la confusión. Ellos llevan a Jesús al terreno de la casuística. Pero no se hace casuística durante un proceso. Los escribas y fariseos se sitúan en contradicción con la finalidad de la Ley y no quieren desistir de ello («Como ellos seguían presionándolo con aquella cuestión...», v. 7).

La palabra de autoridad. Para superar el obstáculo, Jesús les dirige una decisiva palabra de autoridad: «Aquel de vosotros que no tenga pecado, puede tirarle la primera piedra» (v. 7). Se da cuenta de su pretensión de ponerse en posición de enunciadore de la Ley. Y lleva su lógica hasta el final. Por definición, el enunciador carece de pecado. Los invita a actuar conforme a lo que pretenden ser. Pero la palabra de Jesús está en singular («Aquel de vosotros que...»), ya que se dirige a cada uno y no a todos en bloque. Abre brecha en el dispositivo en el que no estaban implicados realmente al volver hacia ellos mismos la cuestión del pecado, que definía a la mujer.

La segunda escritura. Ahora entendemos por qué, en la segunda escritura, Jesús se implica hasta el punto de inclinarse él mismo hacia la tierra. No se ha dirigido a sus adversarios desde lo alto de una autoridad celestial, sino con la autoridad de aquel que se abaja lo más posible hacia lo humano, solidario con cualquier carne que sufre. En efecto, al levantarse de allí es cuando su segunda palabra se reunirá con y liberará a la mujer en lo relativo a ser expulsada del mundo de los seres humanos por sus manipuladores.

La figura de la piedra

«Aquel de vosotros que no tenga pecado, puede tirarle la primera piedra» (v. 7). Jesús no trata de atrapar a su

vez a sus adversarios. Al contrario, les propone salir del círculo infernal en el que están encerrados. Lo que les falta es convertirse ellos mismos en sujetos de la Ley cuando se sitúen como maestros de la Ley.

El primero. El primero en tirar la piedra de condena es diferente de todos los demás. Se compromete en la vertiente de la verdad: tirar el primero una piedra es asumir la responsabilidad de la lapidación. Ya no puede ocultarse detrás del enunciado de la Ley: se trata de mojarse, con el riesgo de condenarse a sí mismo, porque la piedra arrojada en primer lugar es la que atestigua la verdad del que está comprometido. Por eso la Ley prevé que el que la tire debe ser un testigo directo del adulterio, alguien que haya sido afectado por el acto de transgresión. Si las otras piedras son instrumentos de la ejecución, la primera es autoridad. Y no basta, pues, con estar en regla con respecto a la Ley para adquirir esa autoridad. Se trata de asumirse como sujeto de la Ley.

Uno tras otro. «Al oír esto se marcharon uno tras otro, comenzando por los más viejos, y dejaron solo a Jesús con la mujer, que continuaba allí delante de él» (v. 9). La palabra de Jesús, arrojada al foro, tiene el mismo efecto que la primera piedra. El efecto de esta piedra-palabra es un paso al acto: es imposible quedar indiferente. Bien la aquiescencia, bien la huida. Era un grupo el que había acudido a interpelar a Jesús. Son uno tras otro los que abandonan el lugar, siendo cada uno remitido a sí mismo. El texto no nos dice nada de las razones de su decisión de marcharse. Que los más viejos partan los primeros se puede entender sin duda referido al plano de la sabiduría de la edad o al del peso mayor de los pecados. Algunos contemplan también aquí una figura de la vida humana, en la que generalmente los más viejos parten los primeros.

La mujer restaurada. Los escribas y fariseos se han marchado. Jesús se queda solo, nos dice el texto. Y la mujer estaba allí «delante de él». Ella aún no ha accedido al estatuto de persona (de lo contrario se hubiera dicho que ellos dos se quedaron solos). Aún no es más que un objeto abandonado. Por primera vez desde el comienzo del relato, alguien va a dirigirle la palabra para restaurarla en el orden de la palabra.

«Jesús se incorporó y le preguntó: "¿Dónde están? ¿Ninguno de ellos se ha atrevido a condenarte?" Ella le contestó: "Ninguno, Señor". Entonces Jesús añadió: "Tampoco yo te condeno. Puedes irte y no vuelvas a pecar"» (vv. 10-11). Jesús pide confirmación a la mujer del resultado de la acción. Al hacer esto, la constituye como primer testigo de su vida salvada. En un segundo momento le señala que se conforme a él tanto como a la elección efectuada por los escribas y los fariseos al no condenarla. La Ley no es ridiculizada o aniquilada en la operación, sigue siendo pertinente. Jesús no dice que le perdona su pecado, sino que la reintroduce bajo el régimen de la Ley mediante un mandato dirigido personalmente.

«**Puedes irte...**» Aquí está quizá la novedad. A partir de ahora, la Ley no tiene ya que ser aplicada porque es una Ley. A partir de ahora está asociada, para esta mujer, a la palabra de Aquel que ha dejado ligar su suerte a la suya, con el riesgo de ser lapidado. Para conservar en la Ley su carácter de don de Dios, Jesús ha corrido por su causa un peligro de muerte. Esto no es más que un aplazamiento para él. La palabra de Jesús libera a la mujer de la ambigüedad en la que estaba encerrada: «Puedes irte». A partir de ahora, verdadero punto de partida, tiempo de una palabra escuchada al borde del abismo, una vida nueva se ofrece a su libertad.

La enunciación

Este texto utiliza una *enunciación enunciada*, fácil de señalar. Se trata de una intervención del narrador en dirección a los lectores: «La pregunta iba con mala intención, pues querían encontrar un motivo para acusarlo» (v. 6a). Dispensa a los lectores del suspense de los recursos narrativos. Por el contrario, un elemento les desorienta y, por tanto, les obliga a arriesgar una interpretación. ¿Qué es lo que significa una escritura sin contenido en el centro de un relato que destaca el saber?

Podemos solventar la pregunta encontrando una respuesta del tipo: Jesús sólo trataba de ofrecer una actitud para ganar tiempo. Por el contrario, podemos partir de este dispositivo para reinterpretar el conjunto del relato. No sabemos lo que es la escritura, pero ella enlaza el espacio vertical y el horizontal en el cuerpo de Jesús, polarizando la atención de los lectores.

La sutileza lingüística hace que aparezca que no hay duplicación de la escritura, sino una separación significativa entre dos escrituras. Si ésta es interpretada como marca de enunciación, abre a un punto de vista sobre el texto: Jesús ya no es un simple actor del relato, sino el lugar en que puede redefinirse el camino, la verdad y la vida de los actores del texto, pero también de los lectores que somos nosotros.

Para ir más allá

La primera escritura recuerda que Dios está cerca para dar la Ley grabada en las segundas tablas de Moisés (Ex 34). Apunta a prevenir contra la idolatría, es decir, la certeza de ser el vínculo directo con la fuente de la verdad.

Tentación que fue la de los maestros de la Ley que son los escribas y los fariseos: el síntoma es frecuentemente la facilidad con la que se condena.

La segunda escritura desvela el abajamiento del propio Dios en su Hijo para que su vida entregada se haga escritura entre los seres humanos. Las escrituras segundas que leemos –el NT y también el Antiguo leído a par-

tir del Nuevo– constituyen el relato de los efectos de la irrupción en el seno de nuestro mundo del Verbo de Dios en un cuerpo. Apuntan a vincularnos los unos a los otros, no ya bajo una misma referencia (una ley, una constitución o un conjunto de valores), sino a partir de un «Hijo único» rechazado, representado también como piedra angular (referencia a la parábola de los viñadores homicidas en Mt 21,33-46).

En resumen. En este capítulo hemos visto:

- cómo la dimensión narrativa trata del saber para cuestionar la verdad,
- cómo una lectura instrumental de las Escrituras puede ser mortífera,
- de qué manera las Escrituras, en sus dimensiones figurativa y enunciativa, apelan a un cuerpo entregado para que la Vida sea más fuerte que la muerte.

Ahora os toca a vosotros. Sobre la base del camino trazado en este capítulo, analizad el llamado relato de la «conversión del eunuco etíope», en **Hch 8,26-40**:

- comparad especialmente la figura del eunuco y la evocada por el pasaje de Isaías. Estad atentos a lo que concierne al cuerpo y su fecundidad,
- ¿cómo expresaríais lo que pasa en un lector cuando lee las Escrituras? ¿Tenéis esa experiencia?

Lección 6: la parábola de la cizaña y su explicación (Mt 13,24-30.34-43)

Hasta ahora hemos leído *relatos*. Nos las hemos tenido que ver de entrada con actores proyectados en espacios y en tiempos que dibujaban un *mundo del texto* que las figuras invitaban a leer desde un punto de vista por descubrir. Con este texto abordamos un discurso que se articula en dos momentos: una historia que se cuenta y su comentario. Para el lector que recibe todo el *discurso*, la dimensión figurativa se inscribe explícitamente en la de la enunciación.

Leer el texto

El contexto parabólico

Después de haberlo leído (p. 43), conviene reflexionar, antes incluso de la cuestión de la división, sobre la naturaleza del texto. En los relatos que hemos recorrido en las lecciones anteriores, era trabajando nuestra lectura como pasábamos de un cierto nivel de sentido evidente a descubrimientos, cuestionamientos de otro orden distinto.

Aquí, en el discurso parabólico, sucede al revés. Es la escucha de una palabra, de un sujeto que habla por lo demás, lo que va a poner en práctica la dimensión narrativa y figurativa de nuestro *mundo familiar*, para hacernos entender que nuestro presente y nuestro futuro dependen de un *mundo distinto*. Dicho de otra manera, la *dimensión enunciativa* es primordial en el discurso parabólico. Requiere de entrada la tarea interpretativa del auditorio.

La delimitación del texto

El capítulo 13 del evangelio de Mateo está constituido por una serie de parábolas. El v. 24 viene después de la parábola del sembrador, dirigida a la multitud, seguida por su interpretación a los discípulos.

Entre el v. 24 y el 43 tenemos el enunciado de otras parábolas. No tomaremos en cuenta la parábola del grano de mostaza (vv. 31-32) ni la de la levadura (v. 33), que entorpecerían nuestro trabajo.

Objetivo del discurso parabólico. En los vv. 34-35 se anuncia claramente. Se trata de enseñar a un auditorio que tiene los ojos cerrados y los oídos tapados (la muchedumbre). La parábola es la forma más adecuada para comenzar a abrir los ojos y los oídos. Podemos postular que

Mateo 13

²⁴Jesús les propuso esta otra parábola: «Con el reino de los cielos sucede lo que con un hombre que sembró buena semilla en su campo.

²⁵Mientras todos dormían, vino su enemigo, sembró cizaña en medio del trigo, y se fue. ²⁶Y cuando creció la hierba y se formó la espiga, apareció también la cizaña. ²⁷Entonces los siervos vinieron a decir al amo: “Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿Cómo es posible que tenga cizaña?”. ²⁸Él les respondió: “Lo ha hecho un enemigo”. Le dijeron: “¿Quieres que vayamos a arrancarla?”. ²⁹Él les dijo: “No, no sea que, al arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo. ³⁰Dejad que crezcan juntos ambos hasta el tiempo de la siega; entonces diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, pero el trigo amontonadlo en mi granero” [...]

³⁴Jesús expuso todas estas cosas por medio de parábolas a la gente, y nada les decía sin utilizar parábolas, ³⁵para que se cumpliera lo

anunciado por el profeta: «Hablaré por medio de parábolas, publicaré lo que estaba oculto desde la creación del mundo».

³⁶Entonces dejó a la gente y se fue a la casa. Sus discípulos se le acercaron y le dijeron: «Explícanos la parábola de la cizaña del campo». ³⁷Jesús les dijo: «El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre; ³⁸el campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del reino; y la cizaña, los hijos del maligno; ³⁹el enemigo que la siembra es el diablo; la siega es el fin del mundo; y los segadores, los ángeles. ⁴⁰Así como se recoge la cizaña y se hace una hoguera con ella, así también sucederá en el fin del mundo. ⁴¹El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, que recogerán de su reino a todos los que fueron causa de tropiezo y a los malvados, ⁴²y los echarán al horno de fuego. Allí llorarán y les rechinarán los dientes. ⁴³Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre. El que tenga oídos, que oiga».

posee una virtud terapéutica para esta clase de ceguera y de sordera. La parábola invita a distanciarse de sí mismo (cómo ser justo, por ejemplo) para volverse hacia la palabra que me dirige otro. La enseñanza en parábolas tiene como finalidad intrigar, ya que no proporciona «recetas» o un saber constituido. Ofrece una resistencia a la comprensión inmediata (como la representada por el becerro de oro en la cuarta lección, p. 29).

Dos clases de oyentes. Entre los mismos discípulos coexisten dos oyentes:

- el oyente «muchedumbre», que tiene necesidad, como cualquiera, de una curación de los ojos y los oídos,
- el oyente «discípulo», que, intrigado y deseoso de una buena relación con la fuente de la palabra, plantea preguntas al que enuncia la parábola.

Dimensión figurativa y enunciación

Análisis narrativo

Entregarse a un análisis narrativo de la parábola de la cizaña no tendría mayor interés para su lectura. Entre el

estado inicial de un sembrador de grano y la cosecha lograda en el tiempo oportuno no existe más que el avatar infructuoso de un enemigo sembrador de cizaña. En cuanto a la «explicación de la parábola», no presenta nin-

guna forma narrativa. Por tanto, ahí no hay materia para constituir un objeto de valor en el campo agrario que encontrara una resonancia en el campo de la vida humana (recordemos que la lógica narrativa establece un objeto de valor que falta al principio).

Si el elemento narrativo no se tiene aquí verdaderamente en cuenta, por el contrario la imbricación de la dimensión figurativa y la de la enunciación es muy importante.

La parábola

Desde el v. 24 al 32 podemos observar dos niveles: el de la agricultura (campo, sembrador, cosecha, semillas) y el de la temporalidad. Este último es determinante en el nivel figurativo.

La temporalidad. Podemos distinguir tres tiempos:

- el tiempo de la *siembra*: es un tiempo en que no se ve nada (esas cosas ocultas desde la fundación del mundo, v. 35). Lo de debajo (lo que está en el fondo) es buena semilla. Por encima se ha extendido una semilla de cizaña, también invisible. No podemos distinguir a una de la otra;
- el tiempo del *crecimiento*: aparece entonces la diferencia entre la cizaña y el trigo. Podemos distinguir, pero no podemos separar, porque atacar a la cizaña supone inevitablemente también la destrucción del trigo;
- el tiempo de la *cosecha*: es el de la separación entre el trigo y la cizaña sin riesgo para el cereal. La cizaña es quemada. El trigo es depositado en el granero.

Los actores. La parábola distingue los papeles: el sembrador en el tiempo de la siembra, los siervos y el señor

de la casa en el tiempo del crecimiento, por último los segadores (que no son los siervos) en el tiempo de la cosecha. El tiempo presente de la parábola es el de la intervención de los siervos.

Semilla, hierba, trigo. La parábola distingue los términos relativos a lo que crece en el campo. En labios de los siervos no se trata más que de semilla. En el campo, de la hierba que se ve. Pero en labios del señor de la casa sólo se trata del trigo. Por eso se ve perfectamente que se oponen dos figuras. Los siervos están preocupados de preservar lo que ha sido depositado en la tierra al principio: la semilla; el señor está preocupado por el fruto, es decir, el trigo que debe reunirse en su granero.

La explicación de la parábola

En una primera aproximación, la explicación de los vv. 36-43 es del tipo «decodificación del lenguaje». Jesús proporciona la clave que permite pasar de la agricultura al mundo religioso.

Decodificación. Cada elemento es decodificado: el sembrador es el Hijo del hombre; el campo: el mundo; la buena semilla: los hijos del reino; la cizaña: los hijos del Maligno, el enemigo (el diablo, el que separa); los segadores: los ángeles.

En el tiempo de la cosecha, los hijos del Maligno «figuran» como *causa de tropiezo y malvados*. La causa de tropiezo evoca lo que hace fracasar un proceso en curso, por ejemplo aquello que hace caer al que camina (en griego, el *skandalon* es un guijarro que entorpece la marcha); los hijos del Maligno harían fracasar el proceso de crecimiento provocando un arrancamiento prematuro

de la cizaña y el trigo, no son calificados de injustos, sino de «malvados» (actúan fuera de cualquier referencia legal). Están destinados a desaparecer en el fuego. Los hijos del reino, por el contrario, se revelarán como justos, brillando en el sol del Padre.

Los siervos de la parábola no son decodificados. Este lugar vacío invita al lector a poner allí a los discípulos, oyentes de la parábola (con la muchedumbre) y de su explicación (reservada sólo a ellos). De hecho, la decodificación no agota la parábola, puesto que queda por entender lo que son el Hijo del hombre, los hijos del reino, los hijos del Maligno, el diablo y sus ángeles. Así pues, debemos ir más allá.

La pregunta. Hemos observado una temporalidad en tres momentos para el sembrador. Tenemos que referir esta estructura al nivel de un reino al que cualquier hombre está invitado.

La parábola opera como un modelo que distingue tres tiempos y diferentes actores allí donde el sentido común no ve, por una parte, más que una temporalidad continua, desplegándose entre el pasado, el presente y el futuro, y, por otra, dos actores: los seres humanos y Dios. El que es llamado «Hijo del hombre» aparece vinculado a un Padre desvelado en el tercer tiempo. La parábola excluye identificar a los siervos con los segadores.

En la parábola, los siervos preguntaban al señor. En la explicación, los discípulos preguntan a Jesús. Al final nos corresponde a nosotros, siguiendo sus huellas, preguntarnos cuáles son el lugar y el papel que tienen todos aquellos que deseen la venida del reino: ¿cómo debemos intervenir en el proceso de crecimiento para dar fruto?

La respuesta. Es sencilla: *no tenemos que intervenir.*

Aunque distingamos lo que sucede, no tenemos que intervenir –en el tiempo del crecimiento– para separar el trigo de la cizaña. Basta con tomar conciencia de que, en la tierra, hay buen grano, pero también de que siempre hay cizaña, y de que no hay medio de entregarse a una separación sin hacer que todo desaparezca. Aunque sea desagradable o frustrante la presencia de la cizaña, eso no impide la cosecha y el fruto.

Le corresponde a los discípulos contemplar lo que crece, lo que tiene futuro, y no mirar atrás, porque, en esa dirección, nada es accesible (el enemigo ha sembrado la cizaña durante el sueño de los seres humanos). Los discípulos aprenden que, a pesar de la presencia de la cizaña, la cosecha tendrá lugar. Arrancar la cizaña supondría llevar a cabo un juicio prematuro.

No hay que sostener ninguna lucha contra la cizaña: no se indica nada a propósito de un enfrentamiento, durante el crecimiento, entre el trigo y la cizaña. Hay que esperar, aguardar a que se lleve a cabo la cosecha.

Los segadores no son los siervos, sino los ángeles, que tienen la facultad de separar y de reunir: es la obra del Espíritu.

El día y la noche. Los segadores actúan a plena luz, pero el enemigo actúa durante el sueño, en un tiempo y una situación en que los cuerpos están pasivos, sin posibilidad de reaccionar (es el destino de cualquier criatura).

Hay dos tipos de hijos: los hijos del reino y los hijos del Maligno. No hay relación visible con el Padre antes del tiempo de la cosecha. La filiación, oculta en la ambigüedad, aparecerá en una relación luminosa con el Padre. En el

sol del Padre, la verdad de lo que somos no aparecerá claramente más que al salir del campo humano tal como existe hoy.

La cosecha. Lo más importante no es considerar la mezcla que crece en el campo, y desolarse por ello, sino considerar ese campo como el lugar en que crece en la ambigüedad nuestra identidad filial.

El campo que es nuestra existencia es un paso. Lo importante no es estar en el mundo, sino salir de él, es decir, llegar a ser en claridad para lo que somos. Lo importante no son los hermosos crecimientos que consideramos para consolarnos por toda la cizaña que los encierra, sino la cosecha. No se trata de convertirse para llegar a ser justo, sino considerar que esta cultura en la que todo está mezclado es el espacio en que crecen en secreto hijas e hijos de Dios.

Función de la parábola

Esta parábola está hecha para alimentar en nosotros el deseo de pasar de este mundo al Padre.

Es preferible decir todo esto parabólicamente antes que de una forma «clara». Decirlo todo de sopetón impediría el efecto de la maduración. La parábola tiene como función alimentar en nosotros un efecto de puesta en paralelo contestataria entre el mundo en que estamos y el mundo al que estamos llamados. La cosecha constituye la ruptura. No estamos en un proceso de mejora en el que el campo se desembarazaría progresiva-

mente de la cizaña. En el momento oportuno (griego *kairós*), se lleva o se llevará a cabo el desvelamiento. Estar avisado de ello permite no fallar el momento del encuentro.

¿Cuál es la función pedagógica de la parábola? Es respetuosa con y reveladora de las leyes de nuestro psiquismo, igualmente está atenta al lugar en que somos esperados y a la distancia por recorrer, distancia entre la tierra en que estamos tan profundamente arraigados y la luminosa presencia del Padre.

En resumen. En este capítulo hemos visto que con el discurso parabólico la interpretación de las cadenas figurativas retenía toda la atención del destinatario, ya sea éste actor en la parábola o su lector último. La enunciación parece ser la dimensión más trabajada en este tipo de escritura.

Ahora os toca a vosotros. Leed la llamada parábola «de los talentos», en **Mt 25, 14-30**.

Estudad el nivel de la temporalidad, la figura del talento. ¿Cómo permite la parábola entender el v. 29? ¿Tiene la parábola una intención moral? Si no, ¿en qué nos ilumina?

Lección 7:

Salmo 1 – Himno de la carta a los Filipenses

Acabamos nuestro recorrido abordando textos poéticos. Éstos hacen un uso particularmente refinado y sutil de los recursos figurativos del lenguaje. La dinámica narrativa será de poca ayuda para entrar en una comprensión fecunda del texto. El recurso a la morfología (paralelismos, oposiciones...) no bastará para la inteligencia de las imágenes.

La selección de los términos y la extrañeza de su asociación invitan de entrada al lector a valorar la dimensión enunciativa: ¿de qué se nos habla en este poema? El lector está inmediatamente puesto en situación de dejarse interrogar: este texto ¿qué trata de decirme, de decirnos? ¿Qué busca en mí que esté en connivencia o que sea resistente con respecto a él? ¿Por qué vueltas y revueltas me hace pasar para poder afectarme?

El trabajo de recepción y de interpretación se polariza no en lo que es previo al texto, sino en lo que viene después. Decir esto significa suponer que hay una profundidad en cada cual universalmente accesible mediante las estructuras poéticas. Desde esta perspectiva entendemos que la palabra que viene a decidir verdaderamente en lo más profundo de los seres humanos tomará las riquezas de un lenguaje como ése.

Leer el Salmo 1

Primera aproximación

El *Cuaderno Bíblico* n. 92 (º 2004), p. 15, ofrece un análisis del Salmo 1 que descansa en primer lugar en una observación léxica; repetición, oposición, colocación de términos son cuidadosamente señalados.

Esta indicación sirve de criterio para la interpretación del salmo. La fuerte oposición observada entre los malvados (en todas sus variantes) y los justos permite la hipótesis siguiente: el salmo establece un lector tipo definido por esos dos caminos. El autor del análisis emplea aquí esa disposición para hacer de ella un desciframien-

to ético: el hombre se encuentra ante dos caminos, mal-
dad y justicia, y le conviene elegir.

Esta primera aproximación valora bastante bien la lógi-
ca antropológica que sitúa siempre al ser humano en si-
tuación de elección conflictiva entre dos universos de va-
lor: el bien, los justos; el mal, los malvados. Siendo esto
así, retomemos la lectura teniendo en cuenta algunos
elementos figurativos no señalados en ese análisis.

División del texto

La bienaventuranza del v. 1, «Dichoso el hombre que...»,
encuentra un eco en la bienaventuranza del último ver-
sículo del Salmo 2: «Dichosos todos los que...» (v. 12).

El salmo se desarrolla en tres fases:

– vv. 1-2: la primera estrofa presenta la vida social y po-
lítica en las que el hombre vive su existencia;

– vv. 3-4: la segunda estrofa nos arrastra a una metáfo-
ra vegetal;

– vv. 5-6: la tercera estrofa nos sitúa en el juicio del Señor.

En la primera estrofa, el hombre dichoso está determi-
nado por la relación que mantiene con los otros y la dis-
tancia entre esos otros y él mismo, siendo la ley del Se-
ñor su lugar más íntimo.

En la segunda estrofa, la metáfora le sitúa como «él» en
función del tiempo conforme a tres niveles: un pasado por
parte de las raíces (ha sido plantado), un presente por
parte del follaje y un futuro por parte de los frutos. En cuan-
to a la metáfora de los malvados, está construida al re-
vés de ese «él» dichoso: carece de raíces en cuanto paja,
no hay medio portador ni fruto. Peor aún: la dispersión.

En la tercera estrofa ya no hay hombre ni «él», sino que
es el Señor quien es su autor, el Señor del conocimiento
de los justos y del desconocimiento de los malvados (los
que no pueden prevalecer en su presencia).

Análisis figurativo

Análisis narrativo

El salmo describe estados sucesivos del hombre dichoso
en contraste con los malvados. No hay prueba que pa-
sar ni transformación que registrar de la desgracia a la
felicidad. Por tanto, no hay recorrido narrativo que es-
tablecer para este salmo: por ejemplo, para el hombre
no se trata de pasar del mundo social, por medio de la
metáfora vegetal, a la esfera divina. Se trataría más bien
de llamar la atención sobre la singularidad del hombre
dichoso en esta tierra.

La figura singular del hombre

Observemos en primer lugar que únicamente el hombre,
YHWH y su Ley están en singular en este poema, y que
los otros actores están en plural (malvados, pecadores,
justos). Esta oposición plural-singular atraviesa el con-
junto del salmo: es un indicio de que participa en su es-
trutura fundamental. La tomaremos en cuenta para la
elaboración de la lectura. Se puede adelantar la hipóte-
sis de que esas figuras plurales no deben ser tomadas
como personajes del mismo modo que el hombre y Dios.

No hay que considerarlos en el mismo nivel. El singular representaría un primer plano, siendo el plural como un trasfondo, un fondo que da relieve a lo que constituye el primer plano de la escena, a saber, el hombre y Dios.

Tensión hacia la fuente. Comencemos por el hombre dichoso, tal como lo construye la metáfora de la segunda estrofa: es un ser vivo cuya estatura es absolutamente dependiente de la relación que mantiene de forma subterránea con la corriente de la vida («el río»). El v. 2, con la figura de la Ley meditada día y noche, nos había preparado una primera aproximación a esta relación, discreta en el nivel religioso, invisible en el nivel terreno.

Esta tensión hacia el agua, hacia la Ley, puede darnos a entender que, en el hombre, el deseo que le orienta hacia la fuente es el único lugar posible de felicidad para todos y cada uno.

Tensión hacia el futuro. Consideremos ahora su ser en el tiempo. Su orientación primera le asegura una cierta perennidad: está vivo («sus hojas no se marchitan») y eso se ve en la diferencia de su arraigo.

Pero la fecundidad de este «vivir» es de un tiempo distinto, el del *kairós* («da fruto a su tiempo»). A diferencia de su dimensión vivaz, ésta implica una tensión hacia un futuro.

El actuar. La metáfora del árbol concluye con una interpretación del actuar de este hombre dichoso: lo que emprende tiene éxito (o lo tendrá, según el griego). Dicho de otra manera, el hacer no se origina en un querer, una programación del sujeto, sino que es la consecuencia de la condición original plenamente asumida.

Salmo 1

¹ Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los malvados,
ni se entretiene en el camino de los pecadores,
ni se sienta en la reunión de los necios,
² sino que pone su gozo en la ley del Señor,
meditándola día y noche.

³ Es como un árbol plantado junto al río:
da fruto a su tiempo y sus hojas no se marchitan;
todo lo que hace le sale bien.

⁴ No sucede lo mismo con los malvados,
pues son como paja que se lleva el viento.

⁵ No prevalecerán en el juicio los malvados
ni los pecadores en la asamblea de los justos,
⁶ porque el Señor protege el camino de los justos,
pero el camino de los malvados conduce a la perdición.

La tercera escena, la del juicio, en la que el hombre no está presente, no carece de interés para comprender su situación de árbol plantado. Si por su actuar el hombre se ve en un cruce de caminos (como lo sugería el *Cuaderno Bíblico* 92), el poema, en su estrofa final, viene a corregir una visión de las cosas como ésta.

Sólo Dios conoce el camino de los justos. Aunque la categoría gramatical de los justos se opone en el salmo a la de los malvados, el hombre no se encuentra ante dos caminos. Allí donde están su cuerpo y su actividad pululan los malvados y los pecadores. Pero los justos no existen más que para Dios. La elección que le corresponde al hombre hacer en estas condiciones consiste en no arriesgarse a actos en compañía de malvados y pecadores, en ponerse a distancia de comportamientos así. Por lo que respecta a la justicia, la suya y la de los demás, no puede contar más que con la mirada futura de Dios.

El hombre dichoso no está situado ante un dilema que supone dos posiciones simétricas: estar del lado de los justos o del lado de los malvados. El hombre se experimenta evidentemente como viviendo en medio de la maldad

de los malvados. Pero aspira a la justicia en Dios, que entiende como una certeza. La fuente viva, profunda, que alimenta a cada cual aquí abajo, es el retorno deliberadamente consentido a la meditación de las Escrituras.

Para ir más allá

El análisis figurativo no ha abordado aquí la Ley desde la perspectiva de los preceptos, sino desde la del mantenimiento de un vínculo prácticamente continuo, día y noche, entre el que la enuncia y el que la recibe. La Ley ha sido tratada bajo el aspecto de la perennidad de la relación asegurada por el tiempo del cuerpo. Por el contrario, la tensión entre maldad y justicia es fuerte.

Bajo el signo de la felicidad. Es importante que la introducción del Salterio, es decir, la entrada oficial de los hombres en la oración, se haga bajo el signo de la felicidad, y que esto no se presente como una hazaña, una trivialidad, un azar oportuno o una cualidad inherente a la naturaleza humana. La felicidad está ligada al realismo de nuestra condición terrena: hay una separación entre lo que nos es accesible por nuestro cuerpo, nuestros sentidos, y aquello a lo que aspiramos. Esta separación nos invita a liberarnos de la presión que ejercen sobre nosotros los pecadores y los malvados, pues esos

comportamientos no tienen consistencia frente al poder divino.

Cambiar el punto de vista. Ya no tenemos que preocuparnos por otra medida, en cualquier momento, de nuestra justicia. No es nuestra lucha, no es nuestra obra. No vamos a buscar a otra parte, lejos, soluciones. La fuente está ahí mismo, cerca, en nosotros desde el origen.

Aquí, la Buena Nueva no se presenta bajo la forma de una lucha que hay que sostener, de un valor que abrazar, sino como la discreta sugerencia de un sencillo cambio de punto de vista a propósito del lugar que tenemos en este mundo. Se trata de entrar en la tranquila confianza en nuestro Dios, que sabrá manifestar en el tiempo oportuno la justicia de los justos.

Esta introducción al Salterio puede entenderse, por tanto, como algo previo a cualquier compromiso, a cualquier práctica humana en este mundo.

Leer el himno de la carta a los Filipenses

Este poema está enmarcado antes (v. 5a) y después (v. 12) por dos pasajes en los que un «yo» (Pablo, cf. Flp 1, 1) se dirige a un «vosotros» (los cristianos de Filipos).

En los vv. 6-11, esta enunciación da lugar a un cierto «él» –identificado anteriormente con Cristo Jesús (v. 5b)– cuyo recorrido ocupa el primer plano de la escena.

División del texto

Después del v. 5b, la presencia de dos actores, Dios y «él», permite valorar dos partes:

- vv. 6-8: «él» es descrito en sus acciones sucesivas;
- vv. 9-11: recepción por parte de Dios de las acciones de «él».

Análisis narrativo

¿Un recorrido narrativo? A primera vista, la forma del recorrido de «él» se impone como narrativo. Una situación primera llamada de «condición divina» concluye en una situación última de señorío. Entre el v. 6 y el 8 se describe una transformación. Transformación conseguida, puesto que en los vv. 9-11 aparece una sanción positiva que valora así la transformación llevada a cabo por ese «él», que recibe entonces el nombre de Jesús. «Él» asume a la vez la función del sujeto operador y la función de aquel a quien se atribuirá el reconocimiento (la glorificación). Sin embargo, mirado más de cerca, se imponen algunas observaciones.

No hay ninguna puesta en escena de manipulación que ponga al «él» en situación de tener que realizar un programa. Y la fase de sanción no es una evaluación normal del programa realizado. Está fuera de toda medida, no está constituida por la atribución de un bien, sino por la de un Nombre.

Pero lo que resulta más paradójico es el establecimiento de un recorrido *a contrapelo* del narrativo. Porque todos los pasos del sujeto «él» están bajo el signo de la pérdida y no de la ganancia, y es la última de estas pérdidas la que constituye el lugar de la exaltación.

Al contrario de la lógica narrativa. Así pues, es forzoso reconocer aquí que este poema nos da a entender

que las figuras construidas mediante el recorrido de Jesús son contrarias a la lógica narrativa.

Así, lo narrativo, que normalmente está al servicio de la obtención de un valor, está puesto aquí al servicio de la aniquilación del valor. En lugar de contar la adquisición del valor por un sujeto, cuenta la desposesión de cualquier valor hasta la desaparición del sujeto.

La sanción despliega los efectos de este aniquilamiento en el zenit: todo el universo está llamado a magnificar y a reunirse bajo el Nombre de este «él».

El himno de Flp 2,5-11

⁵Tened, pues, los sentimientos que corresponden a quienes están unidos a Cristo Jesús.

⁶El cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios.

⁷Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo

y se hizo semejante a los hombres.

Y en su condición de hombre,

⁸se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz.

⁹Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre,

¹⁰para que ante el nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos,

¹¹y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre.

Análisis figurativo

La figura singular de «Cristo»

Volvamos sobre la *figura singular* de ese «él», anunciado como «Cristo Jesús» en el v. 5b. No es el Mesías el que realiza las esperanzas ni abraza sus formas.

La *condición divina* no lo retiene: ella no es objeto de deseo para él. Atraviesa la *condición de esclavo*, abraza el estado humano que conduce a la muerte. Lo abandona para acabar en el *estado de crucificado*, es decir, de deshecho, de no ser. De esta manera ha atravesado todas las formas figurativas de ser en este mundo. Más que sobre su venida entre nosotros, es sobre su salida del mundo de los hombres sobre lo que se focaliza nuestra atención.

La figura de Dios

Vayamos a la figura de Dios en el v. 6. Dios aparece no como actor, sino más bien como una instancia que puede engendrar la envidia. Esta instancia divina se presenta como una plenitud en sí, un tesoro de valores. La condición original de «él» es la de bañarse en esta divinidad primera, pero no es ése su deseo.

A partir del v. 9, después del anonadamiento de «él», aparece otra figura de Dios. Es el dueño de la medida: exalta, pone en lo más alto. Es también el Señor del don, el que hace existir de forma única. Es el único que es capaz de hacer entender y de designar dónde reside la fuente de todo poder, el *Nombre que está por encima de*

todo nombre, en todo tiempo y en cualquier lugar del universo. El reconocimiento de su señorío, vinculado al nombre de Jesús, permite llamarlo Padre.

La figura de los seres humanos

Detengámonos ahora en la figura de los destinatarios. Las características de los seres humanos se manifiestan a propósito de la travesía de Cristo: sentimiento, igualdad, semejanza, esclavitud, humillación, obediencia hasta la muerte. Por tanto es la dimensión universal y antropológica la que es tomada como lugar de travesía de Cristo. Él no permanece en ella. No retiene para sí todas esas características por las cuales se definen los seres humanos.

La segunda parte del himno, por el contrario, ya no despliega la figura humana desde la perspectiva de lo universal, sino desde la de la diferencia, absolutamente atraída por, polarizada en un único Nombre, que ejerce sobre ella una atracción nueva. En cualquier parte donde pueda haber en el universo algún cuerpo vivo, puede acudir a la fuente de su impulso vital en ese punto único del Nombre de Jesús («Toda rodilla se doble»). Y la comunión puede hacerse a partir de la lengua que reconoce la gloria y encuentra las palabras para expresarla.

Así, tener entre nosotros los mismos sentimientos que los de Cristo Jesús consiste en un desplazamiento radical para los seres humanos: de definidos por caracteres universales, a partir de ahora son los miembros de un cuerpo llamado Jesucristo y que tiene a Dios como Padre.

Para ir más allá

La transformación que acabamos de observar para los «nosotros» destinatarios del himno permite entender que el único recorrido de ese «él» llamado Jesús no es imitable. No se trata del recorrido ejemplar de un individuo que convendría imitar a los hombres, sino que más bien es el recorrido de la verdad entre los seres humanos. Doblar las rodillas y tomar la palabra es lo que atestigua que esta atracción, que ejerce en ellos el recorrido de Cristo, es fundamentalmente su verdad.

Un recorrido de anonadamiento. No sabemos demasiado lo que significa ser hombre, pero si hay algo de auténtico que puede llegar a los seres humanos es ese recorrido: es señorial y divino poder anonadarse para dar la palabra y dar el cuerpo a aquellos que se debaten en los discursos, las envidias y los condicionamientos de todo tipo. Sólo él ha hecho entender que anonadarse es

soberano, que es el acto que hace ser al cuerpo que habla. Observemos también que la forma primera de plenitud de «él» ha desaparecido en beneficio de un nombre. Este Nombre nos permite entender que si nuestra reunión se hace en su Nombre, es a expensas de su forma original. La liturgia dice: «Sois el Cuerpo de Cristo», y así es exaltado su Nombre.

Hablar de Dios de otra manera. A partir de ahora sólo podemos hablar de Dios en figura. Le llamamos «Padre», y nos parece que todas las lenguas maternas de todos los lugares y de todos los tiempos pueden conducir a esta verdad que nos permite nombrar a Dios Padre. Se propone a los hombres que honren este Nombre en las fuentes bautismales para que la bondad, la ternura y el amor del Padre sean conocidos, alabados y cantados entre los seres humanos de generación en generación.

***En resumen.** En este capítulo hemos visto cómo los textos poéticos utilizan particularmente los recursos figurativos de la lengua. Hasta ser capaces de expresar lo que está más allá de lo figurativo. El himno de Filipenses pone de relieve cómo lo que llamamos cumplimiento de las figuras en un cuerpo pasa de hecho por una desfiguración. Eso permite a ese cuerpo ejercer una atracción para todo ser vivo bajo un Nombre que no se puede contar entre las palabras del lenguaje humano.*

En esta problemática, leer consiste entonces en contribuir al advenimiento de ese cuerpo. La atención a la dimensión narrativa de los textos prepara al lector para una percepción singular de las figuras. La atención a la dimensión figurativa en lo que tiene de más extraño le orienta hacia y en ese cuerpo prometido.

Ahora os toca a vosotros. Os proponemos trabajar el cuarto canto del Siervo sufriente desde esta perspectiva: **Isaías 52,13-53,12.**

- ¿cómo se expresa esta desfiguración del Siervo?,
- ¿cómo está representada su exaltación?,
- ¿qué muestra de lo que constituye nuestra humanidad?,
- ¿cómo está tratada la figura de la falta, del pecado, del sufrimiento?,
- ¿qué lugar se concede a la promesa, la esperanza?

Lista de recuadros

Competencias lingüísticas y verdad de las Escrituras	p. 22
Sobre el interés de las dificultades del texto	p. 31
El saber	p. 36
Beber en la fuente de las Escrituras	p. 56

Conclusión

Jamás podremos acabar de leer los textos bíblicos. No porque nuestras herramientas para acceder a ellos sean imperfectas, ni a causa de lo que definitivamente se habría perdido (como las intenciones de los autores), ni siquiera porque sean lo suficientemente elípticos como para engendrar potencialidades infinitas de sentido. Jamás podremos acabarlos de leer porque no se nos han transmitido por lo que contienen.

El trabajo de la lectura. Son capaces de operar en nosotros cuando los leemos. En efecto, al leerlos no buscamos desvelar lo que estaría oculto en ellos. Sino que les permitimos que trabajen en nosotros, de que se impriman en nuestros cuerpos, de que quiebren nuestras representaciones imaginarias del mundo y de Dios.

Se nos ofrecen para engendrarnos no primeramente como sujetos, sino como miembros de un cuerpo de fraternidad, en el que cada cual posee un lugar singular e irremplazable. Se nos ofrecen para revelarnos a nosotros mismos esa *filiación que nos constituye en humanidad*.

Una palabra que llama. La atención a la dimensión figurativa de los textos, en particular a su capacidad de cuestionar las representaciones o los sueños con los que siempre estamos tentados de identificarnos, permite la inhabitación en nosotros de esa filiación. Esta dimensión figurativa apunta normalmente hacia la dimensión enunciativa para que los textos hagan que se escuche *una Palabra dirigida* de una manera única a cada lector. Es la

voz de los compañeros de lectura la que, la mayor parte de las veces, incluso sin saberlo nosotros, nos hace escuchar esa Palabra.

La Palabra que resuena en nosotros no es un mensaje o una sabiduría, sino una llamada. Es una invitación a despojarnos de lo que creemos saber para aventurarnos confiadamente en un camino que sólo Dios conoce. Abre un camino que es propio de cada cual, pero que podremos recorrer todos juntos.

Consejos para un guía. Si hubiera que dar una recomendación a un guía de lectura que se pone al servicio de un grupo, sería la de poner en práctica esta palabra de Pablo: «Esperaos unos a otros» (1 Cor 11,33). En la lectura no hay experto. Es verdad que algunos están más familiarizados que otros en las leyes que rigen el lenguaje y el psiquismo humanos. Pero cuando se trata de discernir el cuerpo en el compartir la Palabra que se escucha, cada cual tiene su lugar. El guía es antes que nada alguien que escucha, que está atento a que el texto no

Beber en la fuente de las Escrituras

¿Quién es capaz de comprender toda la riqueza de una sola de tus palabras, oh Dios? Lo que comprendemos es mucho menos que lo que dejamos, como los sedientos que beben de una fuente. Las perspectivas de tu palabra son numerosas, como son numerosas las perspectivas de los que la estudian. El Señor ha coloreado su palabra con múltiples bellezas, para que cada uno de los que la escrutan pueda contemplar lo que desea. Y ha ocultado en su palabra todos los tesoros, para que cada uno de nosotros encuentre una riqueza en lo que medita. Su palabra es un árbol de vida que por todas partes te ofrece frutos benditos; es como esa roca abierta en el desierto, que se convierte para cualquier hombre, de cualquier parte, en una bebida espiritual: «Comieron un alimento espiritual, y bebieron una bebida espiritual» (1 Cor 10,3-4).

Que aquel que obtenga una de esas riquezas no vaya a creer que en la palabra de Dios no hay más que lo que él ha encontrado; que se dé cuenta más bien de que sólo ha sido capaz de descubrir en ella una sola cosa entre otras muchas. Enriquecido por la palabra,

que no crea que ésta se ha empobrecido; incapaz de agotar su riqueza, que dé gracias por su grandeza. Regocíjate, porque has sido saciado, pero no te entristezcas por que la riqueza de la palabra te supere. El que tiene sed se alegra de beber, pero no se entristece por su impotencia en agotar la fuente. Más vale que la fuente apacigüe tu sed, que el que tu sed agote la fuente. Si tu sed se calma sin que la fuente se agote, podrás beber de nuevo en ella cada vez que tengas sed. Si, por el contrario, saciándote agotas la fuente, tu victoria se convertirá en tu desgracia. Da gracias por lo que has recibido y no murmures por lo que ha quedado inutilizado. Lo que tú has tomado y llevado es tu parte; pero lo que queda es también tu herencia. Lo que tú no has podido recibir inmediatamente a causa de tu debilidad, lo recibirás en otro momento gracias a tu perseverancia.

San Efrén de Nísibe (teólogo y poeta, muerto en el 373), *Comentario al Evangelio concordante o Diatésaron*. Col. Sources Chrétiennes 121. París, Cerf, 1966, pp. 52-53.

sea acaparado por algunos que podrían pretender una verdad. Garantizará las condiciones para que la lectura produzca frutos para todos mediante el eco que la Palabra encuentra en las palabras de unos y otros.

En efecto, lo volvemos a decir: leer es primeramente leer conjuntamente, es vivir una experiencia de fraternidad renunciando a querer dominar lo que sucede.

El guía tiene la responsabilidad de evitar la esterilización de la lectura por toda una serie de escollos: ideologización o moralización, pretensión de saber o literalismo, que conducen a enfrentamientos sin interés.

Podrá proponer puntos de atención, advertido de que es la estructura figurativa de los textos bíblicos (o literarios

en general) la que será asumida o no por el grupo. Podrá invitar a la lectura mediante preguntas «ingenuas», pero que permiten a unos u otros aprovechar la ocasión. Podrá hacerse eco de palabras sólo musitadas que merecerían ser escuchadas por todo el grupo. Pero hasta ahí llega su servicio.

Esperamos que este trabajo permita a unos comprometerse en este servicio a la Palabra. La técnica que se ha presentado en él sólo tiene como finalidad facilitar esta preparación y no ser «enseñada» como tal en los grupos de lectura. Lo esencial es proporcionar la ocasión a estos textos, transmitidos de generación en generación con la promesa de vida vinculada a ellos, de llevar a cabo incluso hoy su obra de salvación.

Para continuar el estudio

Referencias semióticas

A lo largo de las siete lecciones se han proporcionado un cierto número de datos teóricos. Para una presentación más global:

Joseph COURTÉS, *La sémiotique du langage*. Col. Lingüistique 128. París, Armand Colin, 2005 (conciso, progresivo, analítico).

— GROUPE D'ENTREVERNES, *Análisis semiótico de los textos: introducción, teoría, práctica*. Madrid, Cristiandad, 1982 (progresivo y rico en ejercicios).

Jean DELORME, *Au risque de la Parole. Lire les Évangiles*. Col. Parole de Dieu. París, Seuil, 1991 (entrenamiento para la lectura).

— *Sémiotique et Bible*, revista del CADIR (Centre pour l'Analyse du Discours Religieux, 25 rue du Plat, 69002 Lyon, Francia), ofrece anualmente artículos teóricos, modelos de lectura y aplicaciones a los textos bíblicos:

— los artículos de Louis Panier y Jean-Claude Giroud son especialmente útiles para precisar la evolución de los procedimientos. Cf. también el *Cuaderno Bíblico* n. 59 (°2002);

— los artículos de François Martin y Alain Dagron tienen como finalidad hacer que avance la lectura figurativa en el campo de la tradición teológica, con una consonancia antropológica;

— los artículos de Anne Fortin, Anne Pénicaud y Jean-Pierre Duplantier ponen al alcance de los lectores el estado actual de la investigación;

— los artículos de Jean Calloud invitan a recorrer todos los recursos metodológicos para una lectura renovada de la Verdad que viene a nosotros y está entre nosotros.

Dimensión antropológica

Las obras o artículos sobre psicoanálisis familiarizan para la escucha y la atención a lo que se expresa en el lenguaje; en él escuchamos el testimonio de un cuerpo de deseo, en sufrimiento por una palabra de verdad, a la vez presente y ausente. Cf. por ejemplo:

Denis VASSE, *Le temps du désir*. Col. Points Essais. París, Seuil, 1969, reed. 1997, o bien «L'empoisonnement de la source», en P. BOVATI / R. MEYNET (eds.), *Ouvrir les écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp*. Col. Lectio Divina 162. París, Cerf, 1995, pp. 401-419.

Maurice BELLET, *Fe y psicoanálisis*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1974, o bien (junto con G. COQ / A. DUPREZ), *Un trajet vers l'essentiel*. París, Seuil, 2004.

Frecuentación de los Padres de la Iglesia

Los Padres –de los que hemos citado algunos fragmentos– inauguraron el arte de leer para descubrir el misterio y el lugar prometido para nosotros junto a Dios. Cf. por ejemplo:

Pierre BEATRICK, *Introduction aux Pères de l'Église*. París, Médiaspaul, 1987.

— *Lire la Bible à l'école des Pères, de Justin martyr à S. Bonaventure*. Introduction, guide thématique, notes et traductions par A.-G. HAMMAN / M.-H. CONGOURDEAU. Col. Les Pères dans la foi 66. París, Ed. Migne, 1997.

Jean LAPORTE, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*. Madrid, San Pablo, 2004.

COLECCIÓN CUADERNOS BÍBLICOS

...

- 51. La segunda carta a los Corintios**
Maurice Carrez
- 52. El Espíritu Santo en la Biblia**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 53. Job. El libro y el mensaje**
Jean Lévêque
- 54. El libro del Éxodo**
Claude Wiéner
- 55. El judaísmo**
Claude Tassin
- 56. Abrahán**
Matthieu Collin
- 57. De Jesús a los sacramentos**
Jacques Guillet
- 58. Mateo, el teólogo**
Jean Zumstein
- 59. Semiótica**
J. C. Giroud - L. Panier
- 60. Misión y comunidad (Hch 1-12)**
Michel Gourgues
- 61. La carta de Santiago**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 62. Las cartas de Juan**
Michèle Morgen
- 63. El Deuteronomio**
Félix García López
- 64. Amós y Oseas**
Jesús María Asurmendi
- 65. La carta a los Romanos**
Charles Perrot
- 66. La primera carta a los Corintios**
Maurice Carrez
- 67. El evangelio a los paganos (Hch 13-28)**
Michel Gourgues
- 68. Dios, nuestro Padre**
Jean Pouilly
- 69. Libros al servicio de la Biblia**
Equipo Deusto
- 70. El sacerdocio en la Biblia**
Joseph Auneau
- 71. Diccionario de los Salmos**
Jean-Pierre Prévost
- 72. Las cartas pastorales**
Edouard Cothenet
- 73. Evangelio y tradición de Israel**
M. Collin - P. Lenhardt
- 74. Palabra de Dios y exégesis**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 75. Parábola**
Daniel Marguerat
- 76. La violencia en la Biblia**
P. Beauchamp - D. Vasse
- 77. María de los evangelios**
Jean-Paul Michaud
- 78. El libro de los Números**
Pierre Buis
- 79. El libro de Daniel**
Pierre Grelot
- 80. Rezar los himnos del Nuevo Testamento**
Michel Gourgues
- 81. El Decálogo**
Félix García López
- 82. Las cartas a los Colosenses y a los Efesios**
Edouard Cothenet
- 83. Biblia y realeza**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 84. Evangelio y Reino de Dios**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 85. El Cantar de los Cantares**
Anne-Marie Pelletier
- 86. El libro de los Reyes**
Pierre Buis
- 87. El libro de las Crónicas**
Philippe Abadie
- 88. Vocabulario de las epístolas paulinas**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 89. Samuel. Juez y profeta**
André Wénin
- 90. Los últimos profetas, Ageo, Zacarías, Malaquías y otros**
Samuel Amsler
- 91. Eclesiastés y Eclesiástico**
Daniel Doré
- 92. El libro de los Salmos**
Matthieu Collin
- 93. Relatos del Evangelio**
Pierre Moitel
- 94. El sermón de la montaña (Mt 5-7)**
Marcel Dumais
- 95. El libro de Esdras y de Nehemías**
Philippe Abadie
- 96. ¿Qué es el Evangelio?**
Pierre-Marie Beaude
- 97. Las tradiciones del Pentateuco en torno al exilio**
Norbert Lohfink
- 98. Los grandes relatos del Evangelio**
Pierre Moitel
- 99. Los orígenes de Israel**
Damien Noël
- 100. Las primeras lecturas del domingo**
Edouard Cothenet

101. El libro de Tobit

o El secreto del rey

Daniel Doré

**102. Los manuscritos
de la Biblia y la crítica textual**

R. Dupont-Roc - Ph. Mercier

**103. Lectura sinóptica
de los evangelios**

Cinco ejercicios de lectura

Jean-François Baudoz

104. El libro de Rut

André Wénin

**105. La justicia
en el Antiguo Testamento**

Gérard Verkindèrel

**106. Aproximación actual
al Pentateuco**

Olivier Artus

**107. El análisis narrativo
de los relatos**

del Antiguo Testamento

J.-L. Ska - J.-P. Sonnet - A. Wénin

**108. ¿Es antijudío
el Nuevo Testamento?**

Légasse - Marchadour - Marguerat -

Trimaille - Villey

**109. En tiempos de los reyes
de Israel y Judá**

Damien Noël

**110. Los apocalipsis
del Nuevo Testamento**

Elian Cuvillier

**111. Los sacrificios
del Antiguo Testamento**

Alfred Marx

112. Los relatos de la pasión

Simon Légasse

113. El libro de la Sabiduría

Daniel Doré

114. La obra de Lucas

Odile Flichy

**115. La justicia
en el Nuevo Testamento**

Pierre Debergé

**116. El Levítico.
La Ley de santidad**

Pierre Buis

**117. San Marcos.
Nuevas lecturas**

Guy Bonneau

**118. El sacrificio de Cristo
y de los cristianos**

Michel Berder y otros

**119. Jesús de Nazaret.
Profeta y sabio**

Jean-Pierre Lémonon

120. Palabras de Vida.

59 textos bíblicos

para los funerales

François Brossier y otros

**121. En tiempo de los imperios.
Del Exilio a Antiocho Epifanes**

(587-175)

Damien Noël

120. Palabras de Vida.

59 textos bíblicos

para los funerales

François Brossier y otros

**121. En tiempo de los imperios.
Del Exilio a Antiocho Epifanes**

(587-175)

Damien Noël

122. Geografía de la Biblia

Olivier Artus

123. 50 palabras de la Biblia

Jacques Bonnet, Joseph Chesseron,

Philippe Gruson, Jacqueline de Maignas,

Josette Sylvestre

**124. Mil y un libros
sobre la Biblia**

Xabier Pikaza

125. El libro de los Jueces

Philippe Abadie

126. Pablo, el pastor

Pierre Debergé

**127. En torno
a los relatos bíblicos**

D. Marguerat, A. Wénin, B. Escaffre

**128. Relecturas de los Hechos
de los Apóstoles**

O. Flichy, M. Berder, P. Léonard,

G. Billon, C. Tassin, Y.-M. Blanchard

**129. Evangelio de Jesucristo
según san Mateo**

C. Tassin

130. La historia de José

André Wénin

131. Arqueología, Biblia, Historia

Jacques Briend, Olivier Artus,

Damien Noël

**132. El libro de Judit
o La guerra y la fe**

Daniel Doré

**133. Evangelio de Jesucristo
según san Marcos**

Philippe Léonard

**134. El libro de Josué
Crítica histórica**

Philippe Abadie

**135. Los judeocristianos:
testigos olvidados**

Jean-Pierre Lémonon

**136. De los Macabeos
a Herodes el Grande**

Claude Tassin

**137. Evangelio de Jesucristo
según san Lucas**

Yves Saoût

138. Los escritos joánicos.

Una comunidad atestigua su fe

Yves-Marie Blanchard

Lecturas figurativas de la Biblia. Lo que se propone aquí no es tanto un método de análisis cuanto una práctica para escuchar la Palabra cuya huella conserva el texto escrito. Lo mismo que un rostro, un texto está constituido por una estructura común, rasgos particulares y un misterio. A observar las «figuras» así formadas es a lo que somos invitados en siete lecciones y ocho ejemplos. Deslizándose por una tradición inaugurada por los Padres de la Iglesia y renovada con los descubrimientos contemporáneos de la semiótica y la antropología, la lectura figurativa deja que el misterio venga por sí mismo. Con sus lecciones progresivas, este trabajo será útil para los animadores de grupos bíblicos, de igual manera que para cualquier persona que trate de renovar su lectura de la Biblia.

Lecturas figurativas de la Biblia	3	Lección 5: la mujer adúltera (Jn 8,2-12)	35
Introducción	4	Leer el texto	
Lección 1: la curación de un niño poseído (Mc 9,14-29)	8	Análisis narrativo	
El lugar del lector		Análisis figurativo	
Leer el texto		Lección 6: la parábola de la cizaña y su explicación (Mt 13,24-30.34-43)	42
La estructura narrativa		Leer el texto	
Una figura del texto entre otras		Dimensión figurativa y enunciación	
Lección 2: La curación de Naamán (2 Re 5,1-19)	14	Función de la parábola	
Leer el texto		Lección 7: Salmo 1 e himno (Flp 2,5-11)	47
La estructura narrativa		Leer el Salmo 1	
Lo figurativo		Análisis figurativo	
Las originalidades del texto		Para ir más allá	
Lección 3: el sueño de Jacob en Betel (Gn 28,10-22)	21	Leer el himno	
Primera lectura		Análisis narrativo	
Análisis figurativo		Análisis figurativo	
Desafíos metodológicos		Para ir más allá	
¿Qué es una figura?		Conclusión	55
Lección 4: el becerro de oro (Ex 31,18-32,29)	28	Para saber más	57
Primera lectura		Lista de recuadros	54
Análisis figurativo			
Prolongaciones teológicas			