Globethics Repository



DEL AÑO JUBILAR LEVITICO AL TIEMPO DE LIBERACION PROFETICO [Leviticus JUBILEE YEAR WHILE PROPHETIC RELEASE]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Croatto, Severino
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-16 06:55:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189477

DEL *AÑO* JUBILAR LEVITICO AL *TIEMPO* DE LIBERACION PROFETICO
(Reflexiones exegéticas sobre Isaías 61 y 58, en relación con el Jubileo)

J. Severino Croatto

Resumen
Éste es un estudio exegético de dos pasajes del 3-Isaías (61:1-3 y 58:1-14), que suelen ser relacionados con el tema del Jubileo. El análisis del texto, sin embargo, muestra que, lejos de referirse a aquella práctica (o tal vez utopía), el mensaje de liberación (61:1-3) o los reclamos sociales (58:6-7.9b-10) allí expresados superan las normas de los años sabático y jubilar. Éstos tienen un alcance limitado en el tiempo (7 ó 50 años) —lo que puede ser perjudicial— y en el contenido (no cubren todas las situaciones de injusticia social, económica o política).
El artículo está enmarcado por consideraciones metodológicas sobre la extensión semántica del concepto de Jubileo. Extensión positiva en el orden espiritual, pero perjudicial por cuanto, al poner de todo en esa noción, se termina debilitando el fuerte y único componente social y económico que tiene en Levítico 25, el único texto bíblico que trata del tema.

Abstract
This exegetical study deals with two passages from the Third Isaiah (61,1-3 and 58,1-14) which are usually related to the theme of the Jubilee. The analysis, however, shows that far from referring to that practice (or perhaps utopia), the liberation message (61,1-3), or the social claims (58,6-7.9b-10) surpass the norms of the sabbatical and jubilar years. These institutions are limited in time (7 or 50 years)— which can be a disadvantage —and also in their content (they do not cover all the situations of social, economic, or political injustice).
The article is framed by some methodological reflections on the semantic extension of the Jubilee concept. Such semantic extension may be positive in the spiritual realm, but it is harmful as long as all sorts of ideas are made to fit into the concept. Thus, in the end, the strong and unique social and economic component of Leviticus 25 —the only text in the Bible that deals with the Jubilee— is weakened.

1. Consideraciones metodológicas

Hablar del "Jubileo" es ya un hecho eclesial y hasta social, ahora que estamos por entrar en un nuevo siglo y en un nuevo milenio. Por otra parte, en la tradición católica la institución del Jubileo papal ha abierto de tal manera la comprensión del término, que se constatan dos cosas extremas: por un lado, las "deudas" que se cancelan se han entendido de una manera espiritual (deudas ante Dios por los pecados)1, y por eso el Jubileo es un "año de gracia", por el otro, la lectura de la Biblia desde los pobres y oprimidos ha rescatado la dimensión *social* que el Jubileo tiene en la Biblia. De allí el interés en los textos de Levítico 25 (y Deuteronomio 15:1-18), leídos a través de Isaías 61:1-2 y de Lucas 4:16-22.

1.1. Sucede en muchos ámbitos que un término, rico y preciso de por sí, se va ampliando en su significación para abarcar lo más posible la realidad a la que se refiere. Pero al abrirse tanto termina perdiendo su significación originaria. Esto ha pasado por ejemplo, en el área teológica, con los conceptos bíblicos de "salvación" y de "Mesías". No se respetan los límites ni los planos (espiritual, social, político) en que los textos ubican la salvación, ni la especificidad del *título de Mesías*: todo es "mesiánico", y con eso se borran los otros títulos de Jesús2.

1.2. Es corriente partir de Lucas 4 para hablar de un "año de gracia" (v.19 *BJ, BPD, NBE*) como sinónimo de "Año Jubilar" y de ahí remontarse a Levítico 25. Dicho "año de gracia" se entiende después a partir del lenguaje cristiano de la "gracia", lo que, nuevamente, puede abarcar toda realidad espiritual.

1.3. Por otra parte, ¿fueron los "años santos" sabático y jubilar una institución histórica, o solamente una utopía?3. Respecto del año sabático, no se puede dudar su puesta en práctica histórica, si tenemos en cuenta el relato de 1 Macabeos 6:48-54 (cf. vv.49b.53a) en el que no se ve una razón para que sea "inventado"4. Por otra parte, el detalle de la legislación de Deuteronomio 15:9 indica que, justamente por ser una práctica, pero favorable a los pobres, el año sabático daba origen a especulaciones contrarias a su espíritu, precisamente en el rubro de las deudas.

Cabe todavía una subpregunta: si el año *jubilar*, del que no tenemos otra referencia bíblica5, era una

utopía, ¿a quiénes interesaba? ¿A los endeudados y desposeídos, o servía para beneficio de un sector de Yahud6 que podía así recuperar sus antiguas posesiones a la vuelta del exilio?7.

1.4. Hayan sido o no reales, los años jubilar y sabático dejan la impresión de haber sido normas de gran valor social (el primero referido a la recuperación de las tierras, el segundo a la manumisión de esclavos y liberación de deudas)8. Pero su espaciamiento cronológico (50 ó 7 años) significaba, en la práctica, tanto una espera prolongada para los esclavos o endeudados, cuanto una oportunidad de "zafar" una obligación social por parte de quienes especulaban con los tiempos previstos. Aun cuando la liberación/amnistía, etc. se hiciera por una proclamación sin calendario fijo, como eran los edictos mesopotamios, se especulaba con un "antes" y un "después" para evitar cumplir la ley9.

Dicho sea de paso, el episodio narrado en Jeremías 34:8-22 no tiene nada que ver con el año sabático, y por tanto no es ninguna prueba en favor de la existencia o del modo de aplicación de dicha institución. No hay ninguna mención de los 7 años; al contrario, se trata de un "pacto", o sea de un acto jurídico *convenido* entre las partes (Sedecías y los jefes + el pueblo de Jerusalén, vv.8b.10a.15.17a.18) y no del cumplimiento de una norma, la que no sucede por mediación de una alianza sino que obliga por sí misma.

1.5. Si retomamos la referencia de Lucas, en su cita de Isaías 61, vamos a constatar dos cosas importantes:

1.5.1. En la cita lucana no se habla de "año del Jubileo" (lógicamente) pero tampoco de un "año de gracia", expresión que usan ingenuamente las versiones10. El griego *eniautós dektós* no es "año de gracia" (como veremos luego) sino que traduce muy bien, vía los LXX, el hebreo *_enat rasôn* de Isaías 61:2aa, que es otra cosa.

Ahora bien, lo que llevó a pensar en el "año" del Jubileo fue sin duda el término mismo de "año". Veremos que esto no es válido si se lee el texto de Isaías en el lugar mismo donde Lucas lo abandona (61:2ab), pues allí "año" no es más que la contraparte retórica y poética de "día" (se verá en qué forma).

1.5.2. De cualquier manera, ya que Lucas mismo nos lleva a Isaías 61 (también a 58), tenemos que quedarnos en este libro profético.

Pues bien, Isaías 61 es un texto muy especial, el epicentro de todo el 3-Isaías. Lo reconocen la mayoría de los críticos11. De ahí también la significación de la cita lucana y de su actualización en Jesús, más aun por estar puesta en su misma boca.

En el pasaje "isaiano"12 la proclama de liberación tiene poco que ver con el Jubileo, sea que se mire el vocabulario (ya que no hay ninguna referencia a los 50 años, ni siquiera a un "año" cronológico) o que se tenga en cuenta el contenido de la proclama, que desborda inmensamente los casos específicos y determinados de la ley del Jubileo (y del año sabático). En cierta manera, es la distancia entre la "ley" y el "Evangelio". Los profetas no suelen insistir en el cumplimiento de "normas" (como en el Pentateuco) sino en *actitudes* religiosas, en opciones a favor de Yavé frente a otros dioses, o hacia los desvalidos y oprimidos. Y cuando critican los pecados, se refieren a prácticas sociales que dañan *a la gente*, no a la transgresión en cuanto transgresión. Ni el decálogo ni las leyes del Pentateuco están citadas por ellos, pero sí acciones u omisiones que tienen que ver con el "espíritu" de aquellas normas. Si critican la transgresión del sábado, por ejemplo (cf. Amós 8:5, Isaías 58:13) no es en cuanto "desobediencia" sino en cuanto se aprovecha ese día para hacer los propios negocios.

1.6. Ahora bien, Isaías 61 no habla de ninguno de los contenidos de los años sabático o jubilar: ni de esclavos, ni de deudas, ni de propiedades.

En 61:1-3 hay un anuncio del profeta de que es enviado a dar las buenas nuevas a los oprimidos (aspectos social, económico, y político) y a llevar a estos mismos un mensaje de alegría. En el capítulo 58, las prácticas sociales desechadas se mueven en dos registros: el de las "ataduras" (vv.6.9b) —y aquí sí uno podría interpretar una referencia a aquellas instituciones— y el de las "carencias" (vv.7.10a). En uno y otro caso, el "gesto" humano es diferente: dejar de dominar u oprimir en el primer caso, en cambio "dar" al que no tiene, en el segundo. Lo confirmaremos con una breve exégesis, en la segunda parte.

1.7. Con esto queremos señalar

1) que la exigencia profética va mucho más allá, y abarca mucho más, que un año sabático o jubilar;
2) que esta misma exigencia profética interpela e impulsa a una praxis social de todo momento. El "año" sabático o jubilar es reemplazado (si era conocido) por el "tiempo" profético, que no se mide por días o años de calendario sino por la realidad.

1.8. En ese sentido, conviene distinguir los lenguajes, ser preciso, no llamar a todo "Jubileo" (como tampoco es "mesiánico" todo lo que se refiere a Jesús).

Ahora bien, si el lenguaje del "Jubileo" ya está instalado en nuestra memoria cristiana, hay que usarlo, pero, nuevamente, en una forma crítica. Esto implica varias cosas:

a) Que, por un lado, todo lo que es renovación espiritual y humana, con más razón si se concentra en tiempos fuertes (los *kairói* de la historia salvífica), puede entenderse como un "año de gracia". El 2000 es una fecha que, quiérase o no, "significa" algo, y puede simbolizar el cambio, el tránsito a otro modelo de vida, una transformación. Es sin duda una buena prolongación "hermenéutica" de la institución jubilar.

b) Pero se puede desviar a una excesiva espiritualización de lo que es el Jubileo. Es lo que se percibe en el lenguaje católico sobre el tema13.

Ahora bien, la vuelta a los textos proféticos de Isaías, ya que una lectura tradicional de Lucas 4 nos lleva a ello, nos tiene que hacer recordar que en ellos *todo* se refiere *sólo* al plano sociológico y político. También esta dimensión necesita una extensión "hermenéutica", como de hecho se observa en un parágrafo (§ 51) de la encíclica *Tertio Millennio Adveniente*, que habla de la reducción, y hasta de la cancelación, de la deuda externa de los países pobres. Esa es verdaderamente una actualización de la norma de Levítico 25 (allí citado), sin salir de su línea inspiracional.

Ésta es la intención también de los trabajos de este número de *RIBLA*: retomar y recrear el tema del Jubileo desde nuestras urgencias y carencias.

2. Exégesis de algunos pasajes de Isaías 61 y 58.

2.1. El *tiempo* de la liberación (Isaías 61:1-3)

El capítulo 61 de Isaías es central, tanto dentro de 60-62 como en el conjunto de 56-66 (= 3-Isaías), y está compuesto por fragmentos diferentes, visibles por la alternancia de locutores y destinatarios.

Vamos a analizar solamente la primera unidad, la de los vv.1-314.

1 El Espíritu del señor Yavé está sobre mí, por cuanto me ungió Yavé.
A dar un mensaje a los oprimidos me envió, a vendar a los de corazón quebrantado,
a proclamar a los cautivos libertad, y a los encadenados apertura (de ojos),
2 a proclamar un año favorable de Yavé, y un día de desquite de nuestro Dios;
a consolar a todos los que lloran,
3 a poner a los que lloran a Sión..., a darles turbante espléndido en lugar de ceniza,
aceite de alegría en lugar de luto, traje de alabanza en lugar de espíritu vacilante.
Se los llamará "Robles de Justicia", "Plantación de Yavé", para dar esplendor.

2.1.1 El v.1 se abre como relato autobiográfico. Quien habla en primera persona destaca haber sido "ungido" por el espíritu de Yavé para dar buenas nuevas de liberación a gente descrita de varias maneras como oprimida. Por estas solas indicaciones, hay que descartar interpretaciones inviables, como la que identifica al locutor con el "siervo de Yavé" del 2-Isaías (como si fuera un quinto "cántico"), o la que lo refiere al Mesías, etc. La función de "proclamar" es característica del *profeta*. Indirectamente, es cierto, puede ser atribuida a otro, como en 48:20b (y 49:6b) se decía del Israel de Babilonia (= el Siervo) respecto de los otros grupos, o en 40:9 de Jerusalén respecto de las ciudades de Judá. En tales casos, alguien (Yavé o el profeta) establece dichas atribuciones simbólicas.

Nada de eso hay en 61:1.

El locutor no puede ser otro que el profeta que habla, como lo era (también en referencia al espíritu y al "enviar") en 48:16, y originalmente en 59:21a. El "espíritu" (en origen, el "viento") es un símbolo para hablar de una*fuerza invisible*. Atribuido a Yavé, señala su energía manifestada en el acontecimiento humano. Puede, por lo mismo, referirse tanto a un profeta —como en los pasajes señalados— cuanto a un rey (Isaías 11:2) o al Israel personificado en el "siervo" (42:1; 44:3). Aquí, el "yo" que habla de sí mismo es un profeta imaginario (que asume las ideas del que escribe el texto), pero en el nivel de la redacción del libro total de 1-66 pasa por ser el mismo "Isaías" que hablaba en primera persona (sólo) en los capítulos 6 y 8 (+ 48:16b e, indirectamente, 59:21).

Lo nuevo en el v.1 es la metáfora de la "unción" referida al espíritu. Se unge con aceite (u otro líquido), como a los reyes y a los sumos sacerdotes. El aceite penetra en el cuerpo, como las cremas que tanto se usan hoy, de donde la significación de "consagración permanente" que tiene el rito de la unción con él. *Analógicamente*, se aplica al espíritu. Quiere decir que, lo que "significa" la unción con aceite, es decir, la consagración a algo, significa también el espíritu para la persona *sobre* quien es derramado, puesto o dado.

El texto no describe esta efusión del espíritu sino que la da como un hecho15. Incluso, está primero la metáfora de la *unción* para dar las buenas nuevas, de la cual se deduce ("por cuanto/puesto que") la presencia del espíritu de Yavé sobre el profeta.

La intención del locutor es, por tanto, señalar la *finalidad* de la unción del espíritu. Ésta tiene una función, otorgada a quien habla, una función comunicativa. El verbo usado ("dar un mensaje/una buena noticia") es el mismo de 40:9; 41:27 y 52:7 (cf. 60:6b) que, vía el griego de los LXX, nos ha dado el término "evangelizar/Evangelio" como anuncio de buenas nuevas de salvación.

El envío es un rasgo identificatorio del profeta (cf. 6:8; 48:16b), que tiene su equivalente en el "ir", como es propio de todo mensajero. Se supone siempre que lo que éste dice es la palabra de su destinador y no la suya propia. El texto de 61:1 no busca legitimar al profeta que habla16 ("Isaías" en la redacción final).

Tampoco tiene base una interpretación “mesiánica”, que sí puede darse en relecturas posteriores17 (¡aunque no en Lucas 4:16-24!). Menos aun cabe afirmar que el autor está usando la tradición del “Siervo de Yavé”18. La perspectiva de 61:1-3 es más global, refiriéndose a todos los oprimidos del pueblo de Israel.

Las buenas nuevas son para los “oprimidos” (v.1bb). Es mejor mantener esta traducción, según la etimología de la palabra, que la de “pobres” (como se hizo a partir de los LXX), derivada de ese primer sentido. Las situaciones que el texto indica a continuación corresponden más a un estado de opresión que de simple pobreza, a la que sin duda incluyen. Lo que el retoño de Jesé debe “hacer” por la fuerza del espíritu de Yavé (11:4), el profeta de 61:2 debe “proclamar”. Las funciones son distintas.

El que escucha el texto espera que se enuncie el contenido de las buenas nuevas. Pero antes de eso, el poeta establece un paralelo, tanto para el verbo como para los destinatarios: al “dar un mensaje ” corresponde el “vendar”, y “a los oprimidos” va con “a los de corazón quebrantado”. Éstos no son diferentes de aquéllos. Estamos en el plano de las imágenes y de los símbolos. Por lo demás, el juntar una acción física (“vendar”) con un estado psíquico (que a su vez es la metaforización de algo físico, “quebrar”), es indicio claro de que se trata de una metáfora. La expresión significa el gesto de aliviar, sanar, a quienes están sufriendo, que están heridos en sus corazones (una metáfora parecida —la de “moler”— había aparecido en 57:15b). Es una descripción de los “oprimidos” recién mencionados.

En otras palabras, a una instancia socioeconómica, con la que se abre el anuncio, se suma otra más subjetiva, que es *la otra parte del sufrimiento producido por la opresión*. Hay que prestar atención a este componente interior o psíquico, ya que el texto parte de la situación de opresión con sus consecuencias objetivas, que no son sólo económicas (carencias) o sociales (sectores dominados) sino también subjetivas, la destrucción de la persona misma. De esta manera se puede observar que el texto no espiritualiza el concepto de opresión/liberación (lo veremos de inmediato) sino que lo totaliza admirablemente.

Los oprimidos antes señalados en general, son descritos luego como “cautivos” y “encadenados” (lit., “atados”). Estamos en una instancia claramente sociopolítica. ¿Será una vez más lenguaje metafórico? No hay indicadores literarios para leer en esa línea.

Por lo demás, si la realidad de la diáspora puede ser “metaforizada” (como cautiverio), hay que tener en cuenta que la privación de la libertad por la cárcel, en cualquier, era también una condición esperada para los pobres que no podían pagar sus deudas y perdían en los tribunales. Hay que tener en cuenta, para ello, que el capítulo 61 se separa de 60 y 62 (más relacionados con el retorno de la diáspora) y trabaja con una problemática interna a la comunidad.

El contenido de esta proclamación a los cautivos y encadenados es curiosamente parecido a 42:7, por la asociación de las ataduras y cárceles con las imágenes de la ceguera y de la oscuridad que les sirven de símbolo, y con el “abrir” (ojos = cárcel) como metáfora de la liberación. Los dos textos19 se entrecruzan en forma de quiasmo a distancia (nivel de la intertextualidad):

A “para *abrir* los ojos ciegos,
B para sacar de la cárcel *al encadenado*,
C de la *prisión* a los habitantes de las tinieblas” (42:7)

C’ “a proclamar a los *cautivos* libertad
B’ y a los *encadenados*
A’ *apertura* (de ojos)” (61:1bb)

No hay que entender las ideas al revés, pues la realidad es la prisión y el cautiverio, mientras las *metáforas*son la ceguera y las tinieblas. ¡No al revés! Está muy cerca aquel oráculo sobre el sentido del ayuno como praxis de liberación de los “atados” de alguna manera (58:6). Además, el vocablo traducido por “libertad” (derôr) tiene una larga tradición en los textos cuneiformes que hablan de la liberación de esclavos y remisión de deudas, o del retorno de bienes vendidos a su primer propietario20. Las veces que recurre en los textos bíblicos (Levítico 25:10; Jeremías 34:8.15.17; Ezequiel 46:17) se refiere invariablemente a la manumisión de esclavos. En nuestro pasaje, en lugar de esclavos se habla de “cautivos”, lo que mantiene el término derôr en la instancia sociopolítica. Tales actos de liberación (*andurârum* en acádico) se daban especialmente en el año de accesión al trono de un rey, y constituían algo así como gestos de “restauración” del orden originario de las cosas, al estilo de los actos de mî_arum21.

Según se ha observado otras veces, esta línea del v.1 está construida de tal manera que lo real puede ser expresado también mediante una metáfora (¡no al revés!),

a “a proclamar
bc a los cautivos libertad,
b’c’ y a los presos apertura (de ojos)”.

Sólo la última palabra es metafórica; o ni eso, si se tiene en cuenta que las cárceles suelen ser lugares oscuros22. En 49:9 se hablaba claramente de los exiliados en la diáspora, a la luz del contexto (cf. especialmente el v.12). Por eso, se puede afirmar que en 61:1b los "cautivos/encadenados" son tanto los judíos de la diáspora como los del país de Judá que están encarcelados, esclavizados. En un sentido más extensivo, que despunta en la metáfora literaria, se puede incluir toda forma de opresión, y de ahí "ingresar" hermenéuticamente en el texto otras formas de dominación que hoy experimentamos.

2.1.2. Lo dicho como "proclamación" de libertad para los cautivos y encadenados, se interpreta en el v.2 (con la repetición del verbo "proclamar") como un *tiempo* de especiales características. Los términos "año" y "día" no quieren remitir a instituciones como el Jubileo o el año sabático (aunque este último podría ser leído exegéticamente), sino destacar la idea de un *tiempo* fuerte y pleno, lo que solemos llamar un *kairós*. "Año" y "día" se pueden intercambiar en el texto sin que cambie el sentido del versículo.

Por lo demás, la traducción tradicional de "año de gracia de Yavé" supone la interpretación arriba aludida del año sabático; y ¿qué sería entonces el "*día* de desquite de nuestro Dios"? No hay ninguna institución que pueda ser referida con tales palabras. Se olvida que la primera expresión es equivalente a la de 58:5bb, donde el profeta preguntaba si el ayuno era un "día favorable de Yavé" (*yôm rasôn* leYHWH), en el sentido de un día en que él manifiesta su favor.

Se ha evitado, en la traducción, el vocabulario de "gracia" (*"año de gracia"*) para no cruzar las significaciones de las palabras. "Gracia", como la entendemos, está mejor asociada al hebreo *jésed* ("gracia/amor", cf. 54:8.10) o también a *janán* ("mostrar gracia/amor"), mientras que *rasôn* (de *rasâ*) se refiere al beneplácito, al agrado que se encuentra en algo (así en 56:7 y 60:7 sobre los sacrificios), o a la buena voluntad y favor de Yavé mismo hacia alguien (como en 42:1 y 49:8, respecto del siervo de Yavé, o 60:10 respecto de Jerusalén23). Tal beneplácito divino apela a los sentimientos de Yavé, a su buen querer24.

Por tanto, el año de favores divinos es el tiempo de la liberación, de la realización de las buenas nuevas a los oprimidos. El sujeto es Yavé. Se está anunciando su intervención salvífica en la historia de los que sufren.

Esta acción divina es interpretada, en el hemistiquio que falta explicar, como "día de *venganza* de nuestro Dios". El motivo de la venganza, tal vez fuerte para nosotros, es frecuente en la Biblia (en el libro de Isaías, cf. 34:8; 35:4; 47:3b; 59:17b y, más adelante, en 63:4; cf. Jeremías 46:10). Pero el texto enfatiza que es una acción de "nuestro" Dios. Es la postura constante de esta clase de mensajes, que destacan el obrar de Yavé, como el Dios de adentro, frente a situaciones que tienen que ver con otras presencias divinas y sus representantes en la tierra.

El tema no es distante del de 59:17-18. Pero es notable el paralelismo con 34:8, un texto también tardío, con el que forma una especie de quiasmo a distancia, "porque es

un día de desquite	de Yavé
<u>año de paga</u>	del defensor de Sión" (34:8)
un <u>año favorable</u>	de Yavé,
y un día de desquite	de nuestro Dios (61:2).

Se pueden apreciar múltiples asociaciones. Aunque es oscuro el texto de 34:8b, todos (o en todo caso la mayoría de) las cuatro líneas del diagrama terminan, con variaciones, mencionando a Yavé. La secuencia de estas referencias es ab/ab, mientras que en "día/año//año/día" es ab/ba. Como en 34:8 sólo se habla de Edom, los dos términos "desquite" y "paga" son negativos, mientras que en 61:1 el "día de desquite" apunta a los opresores, en tanto que "año favorable" se refiere a los oprimidos.

¿Contra quiénes apunta la venganza de Yavé? El contexto de opresión, ataduras, y sufrimiento, explica suficientemente de quiénes se trata. Pueden ser los poderosos que administran el país (en nombre de los persas, por ejemplo) o los mismos poderes imperiales de turno, cuya presión económica y social sufren los judíos en la diáspora25.

Dada esta interpretación del mensaje central a los cautivos y encadenados, el texto enuncia, con el quinto verbo en infinitivo, la misión de "consolar a todos los que lloran" (v.2b). Este tema es muy significativo y no hay que pasarlo por alto. El oprimido *sufre* su situación. Ya en el oráculo salvífico de 57:14-21, en cierta medida un paréntesis en medio de acusaciones, se preludiaba una acción salvífica de consolación a "los que lloran" (v.18b) al pueblo quebrantado y abatido en la humillación (v.15)26.

En 61:2b tenemos un hemistiquio trunco, lo que no es un defecto27 sino un recurso estilístico para enfatizar la idea: hay que detenerse, y meditar, en la mención de "los que lloran". Tal efecto retórico aparece, al menos, en el texto que ha sido transmitido.

2.1.3. Hecha esta cesura (una especie de pausa y de llamada de atención), el v.3 retoma precisamente a los mismos "que lloran". La frase inicial es oscura, y puede estar recargada por relecturas28, pero tiene sentido. En efecto, "colocar en los que lloran a Sión" queda sin objeto directo, para retomar la frase con otro verbo más preciso: "(o sea) dar a ellos turbante espléndido en lugar de ceniza".

Es notable esta triple bina. Por el vocabulario usado, o por las imágenes expuestas, los tres "en lugar

de" indican la transferencia desde un estado de dolor y lamentación ("ceniza/luto/espíritu vacilante") a otro de exultación ("turbante espléndido/aceite de alegría/traje de alabanza"). Hay referencias a ritos tradicionales de lamentación (así el ponerse ceniza en la cabeza, o el uso de vestidos propios para esa situación) como, por otra parte, a símbolos de fiesta y de gozo.

Mirada ahora atentamente la construcción de los siete verbos que explican los objetivos del "envío" del profeta, la tarea de *consolar* a los que lloran aparece como la más comentada (2b-3a), ya que ocupa todo el tramo que sigue al centro (v.2a)29.

Lo mismo sucederá en las bienaventuranzas de la tradición lucana. Las cuatro situaciones de carencia o sufrimiento que Lucas señala son las de los pobres, los hambrientos, los que lloran, y los excluidos y despreciados (mejor que 'perseguidos'). En la inversión proclamada, los motivos de la risa y de la alegría constituyen la mitad de los macarismos o bienaventuranzas (Lucas 6:20-23). En total, se describen dos situaciones de carencia económica, y otras dos de fuerte contenido afectivo.

De la misma manera, en Isaías 61:1-3 la primera parte de los anuncios remarca las situaciones objetivas de opresión, mientras que en la última prevalecen las subjetivas. Hemos hecho la comparación con Lucas por cuanto —como se verá luego— es el evangelista que otorga un espacio clave al texto de Isaías 61:1-3, además de ser el que más usa el "libro" de Isaías, y especialmente los temas que tienen que ver con el gozo de la salvación. Vale la pena un estudio aparte30.

2.1.4. El conjunto de 61:1-3 puede ser diagramado de la siguiente manera:

1
"El espíritu del señor Yavé está sobre mí, por cuanto me ungió Yavé,

a dar un mensaje a los oprimidos ME ENVIÓ
a vendar a los de corazón quebrantado:
a proclamar a los cautivos libertad:
y a los presos apertura (de ojos):
2
a proclamar un año favorable de Yavé:
y un día de desquite de nuestro Dios;
a consolar a todos los que lloran:
3
a poner a los que lloran a Sión...:
a dar a ellos turbante espléndido en lugar de ceniza:
aceite de alegría en lugar de luto:
traje de alabanza en lugar de
espíritu vacilante .

Se los llamará "Robles de Justicia", "Plantación de Yavé", para llenarse de esplendor".

Se puede observar que hay *siete* verbos para indicar el destino del profeta; de ellos, tres se refieren a acciones de reparación *interior*. Hay *siete* destinatarios de las acciones; cuatro son los que sufren por su condición oprimida. Hay *siete* objetos directos ("libertad / apertura / año favorable / día de desquite / turbante espléndido / aceite / traje"). La estructura de cada frase es: verbo (en infinitivo) + destinatarios + objetos dados. Las variaciones son visibles en el recuadro, y hacen a la belleza y armonía del poema.

Todas estas propuestas de liberación y consolación quedan encerradas por un inicio sobre la unción profética por el Espíritu, y por un final sobre los nuevos nombres y el efecto de esplendor que queda.

Como ya se observó, lo único que resulta aislado, y que por eso se destaca, es el tema del "envío" del profeta.

2.1.5. Es conocido el uso que le ha dado Lucas a este pasaje en su Evangelio (4:18-19). Varios datos hay para tener en cuenta:

a) En cuanto a la cita (hecha vía los LXX), varía en la puntuación inicial ("...me ungió para dar la buena nueva a los pobres", en lugar de "a dar la buena nueva a los pobres me envió" de la versión alejandrina y del original hebreo) y, además, es selectiva. Se omite la referencia al vendaje de los quebrantados, y se inserta la frase "enviar a los heridos en libertad" de 58:6 (en hebreo, "dejar irse libres a los aplastados"), perteneciente al gran oráculo sobre el verdadero "ayuno". Lucas había captado muy bien la asociación entre los dos pasajes.

b) Por lo demás, la cita de los LXX (variante inspirada en Isaías 42:7 o 35:5) le permite a Lucas transcribir la referencia a la vista (dada) a los *ciegos*, que reemplaza al hebreo "(proclamar) a los encadenados la apertura (de ojos)". Este motivo será retomado en Lucas 7:21b, en uno de los sumarios sobre la acción sanadora de Jesús.

c) Lucas, por otra parte, "corta" la cita isaiana después de "año favorable de Yavé", sin mencionar la continuación sobre el "día de desquite", tal vez para descartar una idea menos apropiada para su mentalidad, tal vez sencillamente porque no necesitaba otras palabras.

d) Otro dato para tener en cuenta es la configuración estructural del texto lucano, en la que la cita profética se incorpora en un contexto nuevo de "cumplimiento", pero dejando en el nuevo centro nada menos que la frase "(proclamar) a los ciegos la vista", interpretada en los polos contiguos en términos de *libertad* o liberación.:

A "Fue a Nazaret.....entró en la *sinagoga*
B *y se levantó* para leer,
C *le fue dado* el libro del profeta Isaías
D *y desenrollando* (a) el volumen (b) halló el lugar donde estaba escrito:

E el espíritu del *Señor* sobre mí;
F por lo cual me ungió para dar la *buena nueva*
G a a los pobres (a);
me *envió* (*apéstalken*) (b)
b a proclamar (*kerúxai*) a los cautivos c libertad (*áfesin*)

X y A LOS CIEGOS VISIÓN,

G' a' a *enviar (apostéilai)* (b')
a los destrozados (a')
c' en libertad *(afései)*
b' y proclamar *(kerúxai)*

F' un año *favorable*
E' del *Señor'*.

D' Y habiendo *enrollado* (a') el *volumen* (b')
C' lo *dio* al ministro
B' y *se sentó*;
A' los ojos de todos en la *sinagoga* estaban fijos en él31.

En esta estructura la cita de Isaías 61:1-3 queda enmarcada por una escena de iniciación de la lectura (de A a D) y, en el retorno, por otra de terminación (de D' a A'), al final de la cual se suscita un tremendo interés del público por "algo más". No basta con leer o escuchar la palabra profética, admirable como es. Hace falta saber su significado presente. Es lo que esperan los oyentes:

"Los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él" (v.20b).

La cita profética (desde E hasta G + X), que queda enmarcada por aquellas dos escenas, mantiene en los extremos una referencia al *Señor* ("Yavé" en el texto masorético de Isaías), para destacar en Gab y G'a'b' el tema del "envío", fundamental en un esquema profético. La subestructura allí es ahora en la forma paralela conocida a bc/a cb; el tema esencial en este segmento es el de la libertad, tanto para los cautivos (aspecto social, c) cuanto para los destrozados (aspecto subjetivo, c'). Todo queda luego centrado en la gran metáfora de dar la vista a los ciegos.

Creada la expectativa de todos, expresada en sus miradas, Jesús hace la interpretación:

"Hoy se ha cumplido esta Escritura *en vuestros oídos*" (v.21).

No es exacto traducir la última parte por "que acabáis de oír" (*BJ*). Lucas lo habría dicho de otra manera mejor. El inciso "en vuestros oídos" se refiere al verbo de cumplimiento (*peplérotai*). Jesús está diciendo que en su propia proclamación de la buena nueva a los pobres y oprimidos que acaba de hacer — y que Lucas comienza a relatar como hechos concretos— vuelve a darse la situación de un anuncio profético de liberación. En otras palabras, que lo que Isaías 61:1-3 describía como misión "para" (dar la buena nueva, proclamar, etc.), Jesús lo está realizando ya ("hoy se ha cumplido esta Escritura"). Como si Jesús fuera el primero en dar esta buena noticia de liberación. Profunda relectura jesuánica del texto de Isaías 61.

2.2. La interpretación social del "ayuno" (Isaías 58:1-12)

Este pasaje tiene afinidades con 61:1-3 y con la sociología del Jubileo. La primera parte (vv.1-5) es el planteo, y la segunda (vv.6-14) contiene las definiciones, cada vez con la hipótesis sobre la praxis + las bendiciones resultantes.

2.2.1. ¿Cuál es el ayuno que Yavé no *elige?* (58:1-5)

Hay gente que se hace pasar como que "practica la justicia", y como que no abandona "el derecho de su Dios". Los dos vocablos vuelven a invertirse en 58:2bb. ¿Por qué este retorno de los mismos vocablos? En realidad, toda esta representación hecha por Yavé constituye una unidad cerrada, bien estructurada por lo demás, como puede verse en esta disposición del texto:

a A *mí* día a día me buscan,
b y el conocimiento de mis caminos desean (v.2a).
Como pueblo que practica (a) la justicia (b)
X
y que el derecho (b') de su Dios no abandona (a'),
a' me preguntan *a mí* por los *juicios* justos,
b' la cercanía de Dios desean (v.2b).

Es evidente que al Yavé de los profetas no le interesa "responder" a tal búsqueda. Por eso surge la pregunta que sigue (v.3a), sobre la no-advertencia, por parte de él, de los ritos de ayuno practicados. Hay una ironía en el texto: los que quieren conocer de cerca a Yavé, y aproximarse a él, no son vistos por él. ¡Ni siquiera está informado! (v.3a).

Yavé no refuta tal estimación32. Es verdad lo que dicen, y no necesita ser afirmado ni ratificado por Yavé. Puesto en boca de los destinatarios del texto, tiene un efecto de autocondenación. Pero si quieren una explicación, la tendrán, esta vez por boca del mismo Yavé, y en forma de acusación:

"He aquí que en el día de *vuestro* ayuno encontráis agrado,
pero a todos vuestros explotados apremiáis".

Esta frase marca la incoherencia de la religiosidad criticada. El rito del ayuno les produce satisfacción. Hay allí otra ironía muy sutil: Yavé es quien debería estar satisfecho con el ayuno aludido. El lexema *jéfes/jafas* es frecuente en el 2-Isaías para significar el agrado divino respecto de una persona33. Pero aquí se trata de una autosatisfacción, y se aplica a los humanos34. En la misma línea, si no inspirado en este pasaje, se ubica el kuerigma evangélico sobre la manera de hacer el ayuno (ver más adelante).

Pero la incoherencia de la praxis ritual criticada consiste en no aunarse con la práctica de la justicia; por el contrario, lo hace con la opresión del prójimo. Es curiosa la frase de 3bb: apremiar a los ya oprimidos (como podrían ser los trabajadores) es el colmo de la maldad. Y de nuevo está la ironía: aquéllos se quejan de no ser observados cuando "se humillan" con los ritos penitenciales; pero resulta que ellos, al mismo tiempo, oprimen y humillan financieramente35 a sus propios dependientes ("vuestros explotados").

Pero si el ayuno es esto solo, y está acompañado de gestos violentos u opresivos contra el prójimo, no merece el nombre de tal ni, con mayor razón, ser un día de favores divinos ("¿Acaso a esto llamarías 'ayuno' y 'día favorable de Yavé'?", v.5bb). Si no es agradable a Dios, o mejor, si no lo hace a Yavé favorable hacia quien ayuna, ¿qué sentido puede tener este rito?

La expresión "día favorable de Yavé" suscita aquel oráculo del 2-Isaías en el cual Yavé asegura al Israel siervo que:

"En tiempo de favor te he respondido, y en el *día* de la salvación te he ayudado" (49:8)

Más arriba, respecto de 61:2, habíamos encontrado una fraseología parecida36. El término "favor" (*rasôn*), ausente en el 1-Isaías, tiene una importancia grande en el 2-Isaías (42:1; 49:8) y mayor aún en 56-66: había aparecido en 56:7, y reaparecerá dos veces en el capítulo 60 (v.7 - relacionado con 56:7 - y v.10) y sobre todo en 61:2, un pasaje muy vecino al que estamos analizando. Siempre tiene un sentido positivo y a Yavé por sujeto, explícito o no37. El término "día", que en 58:5 es una referencia a los "días" de ayuno, es sólo un elemento de una expresión polar en 34:8 ("*día* de venganza..., *año* de desquite"), 49:8 ("*tiempo* de favor..., *día* de salvación...") y 61:2 ("*año* favorable..., *día* de desquite...").

Se puede constatar, por otra parte, que la crítica del v.5 es diferente a la de 3b-4. Allí concernía a la desacralización del día de ayuno, convertido en negocio y exhibición. En el v.5, en cambio, Yavé parece molesto por un cierto exceso de ascetismo ritual. Las dos críticas, empero, se unifican en cuanto las dos prácticas soslayan algo esencial en la visión del profeta, y que comenzará a ser descrito desde el v.6, con la pregunta retórica:

"¿Acaso no es éste el ayuno que yo elijo?".

2.2.2. El "ayuno" que Yavé sí quiere y acepta (58:6-12)

En oposición a los dos "este" negativos del v.5, el "éste" enfático de Yavé en 6a entra a definir cuál es el ayuno que él quiere. Si la pregunta del v. 6a crea una especial expectativa, por todo lo que le antecede, la respuesta no es menos sorpresiva:

"Desatar los lazos de maldad, deshacer las ataduras de cepos,

dejar irse libres a los aplastados,
y que todo cepo rompáis".

2.2.2.1. Ahora bien, hay que mirar de cerca "lo que se dice" en el v.6. Los cuatro "actos" que definen el "ayuno" (o, que deben darle sentido) expresan una misma realidad social (la opresión como cadena o atadura) y una misma urgencia de liberación ("desatar / deshacer / dejar ir38 / romper"). ¿Serán simples metáforas para indicar todo tipo de situación opresiva y no exclusivamente la prisión? Puede ser, y en todo caso es a lo que nos lleva la relectura de un mensaje como éste.

Pero antes de pasar a esta translación del sentido, hay que preguntarse por qué se usan aquellas imágenes de encadenamiento. Y lo primero que viene a la memoria, es la esclavitud en Egipto, de la cual Yavé liberó en el pasado. La expresión "recuerda que esclavo fuiste en el país de Egipto, y que Yavé, tu Dios, te rescató de allí", está adosada a diversas leyes sociales en el Deuteronomio (cf. 15:15; 24:18.22), pero también a otras, religiosas (13:6.11) o litúrgicas (16:3.12). Como si éstas connotaran siempre una referencia a lo social. Trasladada a nuestro texto, tal asociación hace pensar que el ayuno sólo tiene valor si va acompañado de una praxis *social* de liberación.

Queda, no obstante, la pregunta de por qué la exigencia social se expresa en una sola instancia, la del encadenamiento y su correspondiente desatadura. Es muy factible que el texto esté aludiendo a situaciones de endeudamiento que desembocaban en juicios y en formas de esclavización, si no de prisión. El caso descrito en Nehemías 5:1-19 es sumamente ilustrativo de lo que puede estar en el trasfondo real del oráculo de Isaías 58:6:

"...tenemos que empeñar nuestros *campos*, nuestras *viñas* y nuestras casas para conseguir grano durante el hambre ...; hemos pedido prestado dinero para el impuesto del rey, (a cuenta de) nuestros *campos* y nuestras*viñas* ...; forzamos a nuestros hijos y a nuestras hijas a ser esclavos, y hay entre nuestras hijas quienes fueron forzadas; y no podemos hacer nada, pues nuestros *campos* y nuestras *viñas* pertenecen a otros" (vv.3-5).

¿Quiénes provocan tales situaciones? Esta clase de lenguaje no es globalizador sino que supone diferentes instancias sociales. Quienes pueden desatar las ataduras son aquellos que "ataron" a las personas y que, por lo tanto, tienen poder. El mensaje, por lo mismo, no se dirige a todos los que ayunan, sino a aquellos, entre los que ayunan, que gozan de privilegios de poder y esclavizan a otros, sea por injusticia o por el uso de leyes que los favorecen39. Ayunar en nombre de un Dios "liberador", y al mismo tiempo tener una praxis de esclavización de personas, es una suma incoherencia, que Yavé no acepta.

Así es de importante este mensaje frontal del v.6.

2.2.2.2. El v.7 se mueve en la misma isotopía social, pero de signo diferente:

"¿Acaso no es partir al hambriento tu pan, y que a los pobres errantes lleves a casa?
¿Que cuando veas a un desnudo, lo cubras, y de tu carne no te sustraigas?".

La construcción del texto es idéntica a la del v.6 en cuanto a la estructura de 3 + 1: tres frases idénticas, y la cuarta diferente ("y todo cepo rompáis" en 6bb; "y de tu carne no te sustraigas", en 7bb40). Ahora bien, todos los ejemplos son de *ataduras* en el v.6, pero de *carencias* en el 7. En este último caso, ya no es una situación de poder frente a otra de no-poder (esclavitud), sino de un "más" (a quien se habla) ante un "menos" (el hambriento, el que no tiene casa, ni vestido).

Tomados, por otra parte, los vv.6-7 como conjunto, se observa, por encima del doble esquema 3 + 1 (en la instancia literaria), la enumeración de *siete* actos de solidaridad (cuatro en el v.6, y tres en el 7). La frase "y de tu carne no te sustraigas" no añade un ejemplo más, sino que refuerza al último de la lista (cubrir al desnudo)41.

Las dos acciones de misericordia del centro (llevar a casa al errante/cubrir al desnudo) aparecen también en Ezequiel 18:7.16, pero con detalles terminológicos distintos, lo que más bien excluye una dependencia literaria, en cualquiera de las direcciones42.

Por otra parte, lo que el texto no dice, también es parte del mensaje. No hay en el v.7 ninguna insinuación de que los carenciados aludidos *pidan ayuda*. Puede ser por dos motivos: para dar énfasis a la otra parte, que debe asumir actitudes de solidaridad ("partir el pan/llevar a la casa/cubrir"). O porque se está hablando de una "situación", internalizada como "normal" tanto por los que están bien como por los otros. Y eso es lo grave. El mensaje profético actúa entonces como un despertador. Hace tomar conciencia de lo que pasa en la sociedad, de las diferencias sociales que dividen y generan sectores o "cortes" en la comunidad.

Más aún: si el texto nada dice de lo que los carenciados hacen, ni de lo que deberían hacer, la fuerza del oráculo está sobre los que pueden, y se les dice que deben, *solidarizarse* con ellos. Dicho de otra manera, el mensaje profético propone lo que Jesús en la parábola del samaritano (Lucas 10:29-37), a saber, hacerse prójimo:

"¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?"... "El que tuvo misericordia de él" (vv.36-37).

"Prójimo", en efecto, no es el que está cerca (el otro) sino el que se acerca al otro. Uno "se hace prójimo" al aproximarse al otro, al tomar una iniciativa de acercamiento y ayuda. Es lo que claramente propone Isaías 58:7.

Ya que se ha hecho un contacto con la tradición sinóptica de los Evangelios, conviene destacar otros dos paralelos, notables por cierto. El v.6 representa la tradición liberadora que toma forma de mensaje programático cuando Jesús se estrena como profeta en la sinagoga de Nazaret (Lucas 4:16-22). El pasaje del 3-Isaías citado extensamente es el de 61:1-2, pero Lucas combina esta referencia justamente con 58:6, insertando, al final de 4:18, la frase "enviar (= dejar irse) en libertad a los destrozados" (LXX).

El v.7, por otra parte, ha inspirado de alguna manera al compositor de Mateo 25:31-46: la escena del juicio último. Jesús crea *seis* situaciones carenciales o de desprotección, que reclaman la solidaridad de sus seguidores: el tener hambre y sed, el ser extranjero, el estar desnudo, enfermo o en la cárcel (vv.35ss). Todas las instancias son sociales y económicas, o generadoras de exclusión y olvido. Las de Isaías 58:7 están aquí incluidas, explícita (dos de ellas) o implícitamente (la de los errantes sin casa). Lo que más llama la atención en la perícopa evangélica, es la no referencia, en el balance del juicio definitivo, a práctica ritual alguna, o a la misma confesión de fe. Las actitudes hacia el otro, el "hacerse prójimo", es lo que cuenta para Dios. En Isaías 58 el ayuno no es negado como valor, en la medida en que connote la solicitud para con los carenciados y marginados.

Notemos también que en la definición que la carta de Santiago da de la "religiosidad pura e intachable", se incluye como primer elemento la atención de los desprotegidos (1:27, "visitar a huérfanos y viudas en su tribulación")43.

Es la línea de la ética social profética que desciende hasta el núcleo del kuerigma cristiano.

Una observación más: el "motivo" para la solidaridad, que en Mateo 25:40.45 es una identidad simbólica entre los carenciados y el Hijo-del-hombre, es en Isaías 57:7bb la identidad humana del pobre con el que debe hacerse "prójimo". Hermosa es la metáfora que la expresa, la del "no sustraerse (= desentenderse) de la propia carne"; es un recurso para apelar a la solidaridad.

Terminado este registro de exigencias para con los recluidos (v.6) y los excluidos (v.7), el oráculo profético enuncia, en términos simbólicos y metafóricos, la bendición que espera al que las cumple. A la luz del v.1b, aquellos reclamos eran una crítica a lo que no se hacía. Ahora, en los vv.8-9a, se supone una situación ideal futura. Para ayudar a generarla, el profeta despliega un mundo de luz y de salud (8a), de presencia salvífica de Yavé (v.9), de acompañamiento de los actos de justicia realizados (8b).

2.2.2.3. Con los vv.9b-10a, se regresa a un nuevo registro de actos sociales que "interpretan" lo que es el ayuno acepto a Yavé. La disposición del texto es la siguiente:

a Si apartas de en medio de ti todo *cepo*,
b no apuntas con el dedo ni hablas maldad (9b),
a' te das a ti mismo al *hambriento*, y a la persona *empobrecida* dejas saciada (10a).

En a se resume lo ya dicho en el v.6 (palabra clave: " cepo") y en a' lo del v.7 (palabras que conectan: "hambriento/[em]pobre[cido]"). El componente nuevo está en el centro de esta estructura básica, que describe actitudes de mofa y habladurías o difamación, tal vez gestos de denuncia. Son daños al prójimo.

Algunas expresiones necesitan aclaración.

“Apuntar con el dedo” es acusar, si vale el significado que nosotros damos al gesto. En textos mesopotamios la expresión “extender el dedo” está en paralelo con otras que denotan el *mentir.* Y en el Código de Hammurabi significa “señalar a alguien sin pruebas”, “difamar”:

“Si un hombre (libre) contra una sacerdotisa o la esposa de otro extendiese el dedo *(ubânam u_átrisma)*pero no lo probase, traerán a este hombre en presencia del juez...” (inciso 127a);

“Si contra la esposa de un hombre (libre), a causa de otro hombre, el dedo fuese extendido en alto (*ubânum eli_a ittárisma*), sin que ella hubiese sido sorprendida en concubinato con otro hombre...” (132)44.

Se trata en ambos casos de infamia infundada o falsa. El respeto por la persona está claramente expresado.

Suele cambiarse, con toda clase de arreglos textuales, el comienzo del v.10, que en hebreo dice: “y (si) te das a ti mismo (= lit. ‘tu ser/persona’) al hambriento...”45. Sin embargo, el v.10a está cuidadosamente construido en quiasmo del tipo a bc/cb a, con los verbos en los dos extremos:

“(si) entregas
al *hambriento*
tu persona (*naf_eka*),
a la persona (*néfe_*)

empobrecida
dejas saciada...".

Concretadas todas estas actitudes, otra vez se explicitan bendiciones o promesas (vv.10b-11), expresadas primero con imágenes de luminosidad (10b), como en el v.8a, y luego de seguridad y abundancia (v.11).

3. Conclusión

En los capítulos 58 y 61 de "Isaías" tenemos una síntesis de las exigencias sociales del proyecto de Yavé según los profetas. El capítulo 58 es más acusatorio, y reclama una praxis social de liberación y de solidaridad; el 61 es más proclamativo de lo que *Yavé* quiere realizar. Pero los dos textos se encuentran en la dimensión social del mensaje, que en última instancia es de liberación.

3.1. Cuando uno vuelve, después de haber trabajado exegéticamente en los dos oráculos proféticos, a los textos del Pentateuco sobre los años "santos" sabático y jubilar, encuentra que tienen poco de común con el lenguaje profético. Los profetas no condicionan la praxis de solidaridad a determinadas fechas fijas (siete o cincuenta años), sino que la exigen *siempre*.

Por otra parte, los contenidos de las instituciones del año sabático y jubilar son muy diferentes. En el lenguaje, al menos, no se tocan. El sentido fundamental de los años "santos" es el concepto de "devolver" (de un lado), o "recuperar" (del otro), trátese de libertad personal, de tierras o de deudas. El sentido nuclear del mensaje profético es más de fondo, ya que se trata de "no originar" la esclavitud, la deuda del otro o la pérdida de sus posesiones.

Por eso los profetas son radicales. Si se mira bien, en la base de la esclavitud, de la deuda o de la pérdida de una propiedad (casa o tierra) hay alguna forma de injusticia social. Lo que señalan los profetas, por supuesto que indirectamente, es que el año sabático o el Jubilar son males menores.

Da la impresión de que las normas del Jubileo y del año sabático padecen de ingenuidad. En efecto, parten de la realidad, y en ese sentido son buenas, pero no critican las causas de la existencia de pobres, esclavos, endeudados o expropiados. En frente de éstos, siempre hay ricos, libres, acreedores y propietarios enriquecidos. Ahora bien, contra éstos hablan los profetas, y hablan de injusticias, despojos, apropiación de casas y terrenos (ver el lenguaje de Isaías 5:8; Amós 2:6-8 o Habacuc 2:6b), asesinatos, enriquecimiento, violación de la equidad en los tribunales, corrupción, etc.

3.2. Y otra cosa: los profetas no exigen devolución de personas o tierras, o de condonación de deudas. Les parece muy poco. Tal vez porque saben que devolver, manumitir esclavos, deshacerse de tierras o campos expropiados, no afecta demasiado a los que tienen que hacerlo, sobre todo si es cada siete o cincuenta años...

Lo que los profetas anuncian, luego de criticar los abusos y pecados sociales, es el *juicio* y castigo de los actores sociales que causan la pobreza, el despojo, el endeudamiento de los que no tienen poder. El juicio de Yavé les debe caer con toda su fuerza. Por eso el lenguaje frecuente de maldición (Isaías 2:8a; 10:1; Habacuc 2:6b.9a.12a).

Frente al año jubilar, debemos recuperar sin duda los valores sociales y económicos que tiene en Levítico 25. *Pero no olvidemos a los profetas.*

El Levítico propone un año de Jubileo (cada cincuenta años...), pero los profetas proclaman la realización del*mi_pat* y de la *sedaqâ* que evitará la *injusticia* de la deuda, de la esclavitud y de la pérdida de tierras y casas. Y cuando aquella injusticia ya está instalada en la sociedad, anuncian de parte de Yavé un tiempo de liberación que no tiene fechas ni calendario.

En ese *tiempo*, que no es sólo el 2000, debemos estar siempre, si escuchamos la voz de los profetas.

J. Severino Croatto
ISEDET
Camacuá 252
1406 Buenos Aires, Arg.
Scroatto@coopdelviso.com.ar
Tel.: (02320) 43 7869

Notas

1 El lenguaje sobre indulgencias (aun en un sentido teológico no "financiero", como lo era en otro tiempo) se inscribe en ese plano.

2 Para una llamada de atención sobre la no generalización de lo "mesiánico" en relación con Jesús,

cf. *Historia de salvación* (Verbo Divino, Estella 1995) pp.281s.290.

3 Cuestión tratada de paso en algunos artículos del número 58 de *Estudos Biblicos* (1998), dedicado al año del Jubileo. El problema, de cualquier manera, no es sencillo, ya que se puede dudar de que haya habido un regreso del exilio. Cf. R. P. Carroll, "Razed Temple and Shattered Vessels: Continuities and Discontinuities in the Discourses of Exile in the Hebrew Bible": JSOT 75 (1997) 93-106 (esp. pp.97ss) y J. Linville, "Rethinking the 'Exilic' Book of Kings": ib. 75 (1997) 21-42. De hecho, el decreto de Ciro, difícilmente histórico, se dirige a la diáspora y no a los cautivos en Babilonia (cf. Esdras 1:1b.4a), aparte de que no se refiere a la devolución de éstos sino a la construcción de un templo.

4 Una lista de las referencias a años sabáticos reales, en L. Garmus, "O descanso da terra. Uma releitura de Ex 23,10-11 e Lv 25,1-7": *Estudos Biblicos* 58 (1998) 98-115 (p.111).
En la legislación del Pentateuco se parte del descanso *de la tierra* (no trabajada por el ser humano, Éxodo 21:10-11; Levítico 25:1-7 + 20-22) para añadir la cancelación de las deudas (Deuteronomio 15:1-11, que no tiene que ver con el descanso de la tierra). La liberación del esclavo después de seis años de servicio (Deuteronomio 15:12-18) es diferente de la proclamación (por quien gobierna) de la remisión de las deudas (_emittá), que se parece a los edictos o "actos de mî_arum" de los reyes de Mesopotamia. El año jubilar, a su vez, legislado en Levítico 25:8-17, conserva el sentido originario del año sabático acerca del descanso de la tierra (vv.11-12.18-19), pero tiene también otra aplicación (vv.8-17.23-55), referida a la propiedad de la tierra ("cada uno recobrará su propiedad y volverá a su familia", v.10) y a los esclavos israelitas (vv.39-43). El año jubilar no era, a lo que parece, más que un año sabático especial, cada siete veces (7x7).

5 Como episodio al menos relacionado, se puede mencionar el caso de adjudicación (vía la restitución) del patrimonio de las hijas de Selofjad, según Números 27:1-11, caso sobre el cual ha llamado la atención B. S. Jackson, "'Law' and 'Justice' in the Bible": *Journal of Jewish Studies* 49 (1998) 218-229 (p.224).

6 Yahud es el término oficial de la provincia persa de Transeufratene (Ebernáhara) dentro de la V° satrapía del imperio. Es mejor no usar la designación "Judá", aplicada al reino homónimo durante la monarquía dividida (c.930-586). "Judea", por otra parte, corresponde a la época helenística (*Ioudaia* ® lat. "Judaea").

7 Esta interpretación es poco verosímil, sea porque no se sabe la fecha de composición de Levítico 25, sea porque es un error de perspectiva atribuir todo lo "sacerdotal" a gente del exilio. No sabemos cuántos sacerdotes fueron llevados cautivos a Babilonia (los únicos dos —o cinco— mencionados en 2 Reyes 25:18 nunca llegaron a Babilonia, cf. v.21), ni cuántos quedaron en el país de Judá. Las condiciones que llevaron a recuperar y releer las tradiciones no habrán sido muy diferentes en Judá, en Babilonia, o en la diáspora subsecuente. En todos los casos, la presencia imperial exigía esa tarea, cuya culminación es el Pentateuco.

8 No parece satisfacer la lectura "teológica" del jubileo que hace E. Cortese, "L'anno giubilare: profezia della restaurazione? Studio su Lev 25": *Rivista Biblica Italiana* 18 (1970) 395-409, como una manera de profetizar la liberación de la esclavitud en Babilonia. En ese caso no se explica tanto contenido social (comparar, en cambio, Jeremías 29:10) ni el tono legal de la promesa.

9 De esto hemos escrito en un número anterior de la revista: "Deuda y justicia en los textos del antiguo Oriente ":*RIBLA* 5-6 (1990) 39-43. Respecto de los edictos de Ammisaduqa (c.1650 a.C.) allí comentados, ver ahora el excelente análisis de H. Olivier, "Restitution as Economic Redress: the Fine Print of the Old Babylonian mê_arum Edict of Ammisaduqa": *Journal of Northwest Semitic Languages* 24 (1998) 83-99 (sobre la cancelación de deudas, cf. p.93).

10 *BJ* (1967, 1975, 1998). *BPD, NBE*.

11 Para citar algunos: R.Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe* (BIP, Roma 1973); R. H. O'Connell, *Concentricity and Continuity. The Literary Structure of Isaiah* (JSOT Sup. 188; Sheffield Academic Press, Sheffield 1994) p.228.

12 "Isaías" será usado como designación del libro, no como identificación de una persona histórica.

13 El caso más cercano, la Carta Apostólica de Juan Pablo II, *Tertio Millennio Adveniente* (10.11.1994), que hace girar en torno del tema del Jubileo 2000 un resumen de la espiritualidad cristiana (*cancelación de deudas*, pero sobre todo renovación de la fe, conversión, reconciliación, unión de los cristianos, celebración del nacimiento de Jesús-Mesías, etc.).

14 El estudio completo del capítulo será parte del comentario del 3-Isaías, en curso de publicación (Lumen, Buenos Aires, 1999).

15 La tradición masorética ha puesto la división del versículo después de "el espíritu del señor Yavé está sobre mí", entendiendo que la segunda mitad es "por cuanto me ungió Yavé". Allí debería terminar el versículo que, sin embargo, prosigue con dos líneas enteras.

16 W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66* (W. de Gruyter, Berlín 1994) p.68s.72 (y nota 220).

17 Como en 11QMelquisedec (11Q13), donde Melquisedec es una figura liberadora. Ver el texto en Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (Trotta, Madrid 1993) pp.186-187. Es interesante observar que este texto menciona el "año del jubileo" (II:2), en relación con las deudas (espiritualizadas en la línea 6b) y propiedades (II:2-3) pero también con los cautivos (línea 4); en ese momento alude a Isaías 61:1-3 (línea 4b), incluyendo explícitamente la expresión "año de la aceptación/agrado" (no "año de gracia", p.186) en la línea 9; la relectura de Isaías 61:1-3 continúa, en forma espiritualizada, en las líneas 18-24.

18 W. Lau, p.69.70.

19 Véase también 49:9a: “para decir a los encadenados: ‘¡salid!’, a los que en la oscuridad: ‘¡mostraos!’“.
20 Sobre *andurârum*, cf. N.P.Lemche, *“andurârum and mî_arum*: Comments on the Problem of Social Edicts and Their Applications in the Ancient Near East”: JNES 38 (1979) 11-22. Nuevos textos de Mari, en D.Charpin, *“L´andurârum à Mari”*: M.A.R.I 6 (1990) 253-270; anteriormente, J.Lewy, “The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents”: *EI* V (1958) 21-31.
21 Sobre esta interpretación de *mî_arum*, cf. D.Charpin, “Les décrets de ‘restauration’ des souverains babyloniens et leur application”, en Cl. Nicolet (ed.), *Du pouvoir dans l’Antiquité: mots et réalités* (París-Ginebra 1989) 13-24. Comentario de textos, en K. W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (JSOT Supl. 12; Sheffield 1979) pp.17-37.
22 Es interesante observar que el vocablo hebreo traducido por “apertura” es intensivo, por la repetición de las dos últimas consonantes (peqaj-qôaj, del verbo *paqaj*), acompañando, con el esquema retórico **abc/bc**, el esquema literario de la frase entera.
23 Recordemos que en este último pasaje “favor/benevolencia” se opone a “ira”.
24 El mismo buen querer divino es indicado en el breve himno lucano puesto en boca de los ángeles y otros seres celestes: “gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres de (su) complacencia” (Lucas 2:14). La expresión *ánthropoi eudokías* tiene su trasfondo semántico en la hebrea *’n_y rswn (‘ane_ê rasôn)* de los textos de Qumrân.
25 La tenue conexión con 47:3b (oráculo contra Babilonia) no justifica explicar 61:2 como referencia a Babilonia, según sugiere O. H. Steck, “Der Rachetag in Jesaja 61,2”, en *Studien zu Tritojesaja* (W. de Gruyter, Berlín 1991) 106-118 (cf. p. 114s). El contexto es siempre más indicativo que una dependencia literaria.
26 Hay muchos contactos lexicales y temáticos entre ambos pasajes.
27 Por eso se lo une a lo que sigue, con el despropósito de producir un versículo (el 3) excesivamente largo.
28 Los LXX dan un texto terso: “para dar, a los que lloran a Sión, gloria en lugar de...”. Pero su traducción es visiblemente un mejoramiento de un texto más difícil. También se podría armonizar el texto distribuyendo los objetos directos en esta forma:

“para poner a los que lloran a Sión turbante espléndido en lugar de ceniza,
para darles aceite de alegría en lugar de luto, traje de alabanza en lugar de espíritu vacilante”.

29 La expresión condensa el sufrimiento por la destrucción del 586 y la esperanza persistente de la restauración (compárese la referencia a nuestro pasaje en Sirac 48:24).
30 Ver J. S. Croatto,. “El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas. Estudio exegético de Is. 65:11-16”:*Revista Bíblica* 59 n.65 (1997) 1-16.
31 Esta estructuración tiene en cuenta todos los elementos del texto que se repiten después del centro (por eso las subdivisiones con diferentes letras). Menos completa es la de R. Meynet, *Quelle-est donc cette Parole? Lecture “rhétorique” de l’évangile de Luc* (1-9, 22-24) (Cerf, París 1979), lám. B 1. Meynet ordena de otra manera el verbo “proclamar”, y pone en los extremos las expresiones “en el día *(hemera)* sábado” (v.16) y “hoy *(séméron)* se ha cumplido...” (v.21b), ya que en griego las dos palabras subrayadas son casi idénticas y de hecho tienen el mismo origen. El atractivo de esta ampliación de la estructura consiste en que abarca de una manera más completa toda la unidad literaria de los vv.16-21. O también, la perícopa entera de 4:14-30, según su propuesta más reciente en*L’Évangile selon Saint Luc* (Cerf, París 1988) I, p.42; II, pp.59-63.
32 Al revés de la objeción de 40:27, respondida ya en los vv.12-26 con 28-31 y en todo el texto del 2-Isaías.
33 Isaías 42:21; 44:28; 46:10; 48:14; 53:10x2; 5511; en el 3-Isaías, 56:4; 62:4x2; 65:12; 66:4. En 1-Isaías sólo aparecía en 1:11 (dicho de Yavé) y 13:17, en un contexto secundario.
34 Es notable el hecho de que en este capítulo aparezca *cinco* veces este verbo (vv.2x2.3.13x2), en el mismo sentido negativo que tendrá también en 66:3.
35 Es exagerado afirmar que el verbo nagas significa propiamente recaudar impuestos (Kl. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch* [Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990] p.155, nota 570); para un sentido más bien político véase 3:5.12; 9:3; 14:2.4 (1-Isaías), 53:7 (2-Isaías), 58:3; 60:17 (3-Isaías). Para el sentido financiero, cf. Deuteronomio 15:2.3; 2 Reyes 23:35; Daniel 11:20.
36 Según W. Lau (p.246) nuestro pasaje dependería literariamente de 49:8 y 61:2, pero esto responde a su hipótesis redaccional que agrupa los textos *genéticamente* según diferentes “círculos de transmisores” (Tradentenkreise): el de 58:1-14 sería posterior al de 61:1-11. A nivel *redaccional*, al menos, 58:5 nos trae a la memoria el oráculo de 49:8.
37 Es el matiz que tiene la *eudokía* de Lucas 2:14: “sobre la tierra paz entre los hombres del agrado (de Dios)”; el vocablo hebreo es muy frecuente, en el mismo sentido, en los rollos de Qumrân (para citar un documento, cf. 1QS V:1.9.10; VIII:6.10; IX:5.23-25; común es también en los Himnos o 1QH, cf. I:8.10, etc.). En general, es el equivalente de la “voluntad de Dios”, que siempre es “*buena* voluntad”.
38 “Dejar irse libre” (*_alleaj jof_î*) es una expresión técnica para la manumisión de esclavos, cf. en especial Deuteronomio 15:12.13.18; Jeremías 34:9.10.11.14.16.
39 El uso del plural sólo aquí (“que todo cepo rompáis”) se explica por el marco social y público de las acciones implicadas, mientras que el singular del versículo siguiente apunta a acciones más individuales de misericordia. La BJ (“arrancar todo yugo”) pierde este matiz retórico.

40 Nótese el verbo en plural en el primer grupo (no así en los LXX y otras versiones), en singular en el segundo. También se invierten las formas verbales: 3 infinitivos absolutos + 1 verbo finito en el v.6, pero 1 infinitivo absoluto + 3 verbos finitos en el v.7. Estos matices suelen estar desfigurados en las traducciones.
41 No deja de ser interesante la sugerencia de M. Dahood, "The Chiastic Breakup in Isaiah 58:7": *Biblica* 57 (1976) p.105, quien traduce: "y de tu carne (= comida) no ocultes para ti"; en tal caso, habría en el v.7 una estructura quiástica: "tu pan/el sin casa//el sin vestido/tu carne".
42 Defendida por W. Lau, pp.248s (de Isaías 58:7 respecto de Ezequiel 18.7.16).
43 Sobre la colocación estructural y retórica de este pasaje en el conjunto de la carta, cf. Cristina Conti, "Propuesta de estructuración de la carta de Santiago": *RIBLA* 31 (1998:3).
44 Cf. Kl.Koenen, p.101, nota 255; C. Hauret, "Note d'exégèse, Isaïe 58,9: si desieris extendere digitum": *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 35 (1961) 369-377 = "Lo stendere il dito": *Bibbia e Oriente* 4/5 (1962) 164-168, K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme* (Jesaja 56-66) (BIP, Roma 1971) p.78.
45 *BJ* 1998: "repartes al hambriento tu pan" (cf. los LXX; K. Pauritsch, p.78); de esa manera se pierde el matiz de entrega personal que sugiere la expresión original, y se da una repetición del inicio del v.7, lo que sería de mal gusto literario en un redactor como el del 3-Isaías.