

Culto y Justicia social.

Aproximación comunicativo-pragmática al discurso de Is 1,10-20

Worship and Social Justice.

Communicative-pragmatic approach to the discourse of Is 1,10-20

Patricia Milena Osorno Zuluaga, CCV¹

Resumen

Cuando un lector, se acerca por primera vez al texto de Is 1,10-20, queda aturdido por la intensidad que este presenta; sea por la densidad de las redes lexicales, por el contenido de sus enunciados, por la riqueza y complejidad sintáctica con que el texto está construido o por otras estrategias como imágenes, colores, lenguaje metafórico, etc., a las que el autor recurre.

La sorpresa del lector va en aumento si capta que quien habla es directamente Dios. Un Dios que se manifiesta contrariado, desconcertado y que parece suplicar un cambio urgente, ante una realidad que ya no puede soportar más. Dios se muestra totalmente implicado y afectado.

El texto desborda en todo sentido, no sólo por el hecho de contener el elenco más completo, en un libro profético, sobre las diversas prácticas culturales, sino porque lleva al lector a sentir la fuerza *representativa* de cada una de las realidades descritas y el agobio que estas producen. El lector entra así en la dinámica de Dios quien abre su interioridad y comunica cuánto daño le provoca la falsedad de unas relaciones, fundadas en un culto que se erige teniendo a la base un pueblo pobre y explotado.

Palabras Claves: Acusación-instrucción; Prácticas culturales; Justicia social; Pragmalingüística.

Abstract

When a reader, for the first time, approaches the text of Is 1:10-20, he is stunned by the intensity of it; it is because of the density of the lexical networks, by the content of its statements, by the richness and syntactic complexity with which the text is constructed or by other strategies such as images, colors, metaphorical language, etc., to which the author resorts.

The surprise of the reader is increasing if he understands that it is God who speaks directly. A God who manifests himself upset, bewildered and who seems to beg for an urgent change, in the face of a reality that he can no longer bear. God is totally involved and affected.

The text overflows in every sense, not only for the fact of containing the most complete cast, in a prophetic book, on the various cultural practices, but because it leads the reader to feel the representative force of each of the described realities and the burden they produce. The reader thus enters into the dynamic of God who opens his interiority and communicates how much damage is caused to him by the falsehood of relations founded on a worship that is built on the basis of a poor and exploited people.

Keywords: Accusation-instruction, Cultural practices, Social justice, Linguistic pragmatism.

¹ Patricia Milena Osorno Zuluaga es religiosa Carmelita de la Caridad Vedruna, profesora de Sagradas Escrituras en la Universitaria Uniguistiniana y en la Uniclaretiana. Licenciada en Teología Bíblica de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma; especialista en estudios Bíblicos de la Uniclaretiana; Licenciada en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: patry.osorno@gmail.com

La aproximación a un texto bíblico no es tarea fácil y siempre se corre el riesgo de perderse en las múltiples posibilidades de interpretación que este ofrece. Por eso, no deja de ser un acto sincero, el reconocer que todo cuanto será dicho en las páginas del presente artículo, no es más que un intento de acercamiento al texto de Is 1,10-20, a través del enfoque comunicativo-pragmático.

Se entiende por pragmática el área de la ciencia de la comunicación que se centra en los signos lingüísticos y las acciones que se forjan mediante el lenguaje, en griego *πρᾶγμα*, significa «acción». Obara (2018) precisa que el interés de la pragmática del lenguaje sigue dos vías interdependientes:

por una parte, estudia la influencia que el contexto ejerce sobre el lenguaje y trata así de individuar el contenido proposicional de las frases según su uso en una situación comunicativa específica; por otra, una vez determinado el contenido proposicional de un enunciado, la pragmática del lenguaje examina la influencia que dicho contenido proposicional puede ejercer sobre el contexto. De manera más específica, el estudio versa en este caso sobre la capacidad de un determinado enunciado para modificar el estado de las cosas y la situación del discurso (p. 79).

La pragmática, como aproximación a los textos bíblicos, se ocupa específicamente de estudiar la función dinámica de estos y lo que generan en aquel que los está leyendo, cómo influyen en su contexto y qué lo mueven a hacer. Como expresa Rojas (2016) “La palabra tiene como fin suscitar una respuesta en los interlocutores. La palabra de Dios no es palabra anacrónica lanzada al vacío de la historia y de la que percibimos un leve eco, sino una palabra interpelante, viva y actual que espera respuesta” (p. 968). Por lo que, como sugiere Grilli (2018), para llegar a la comprensión del texto y el mensaje que busca comunicar al lector y el efecto que quiere lograr, es importante abordarlo no solo como un “contenedor de significados, sino como un evento comunicativo [de Dios con el ser humano] que tiene en cuenta la complejidad de lo que se dice, la situación en la que se dice” (p. 26-27). Para esto es necesario, a la hora de acoger el sentido completo del texto, preguntarse: ¿Quién habla? ¿Qué está comunicando? ¿Cómo lo está comunicando? ¿En qué contexto lo dice? ¿A quién lo dice? ¿Qué estrategias utiliza para captar la atención del interlocutor/lector? ¿Qué causa con lo que comunica al interlocutor/lector? ¿Qué lo mueve a hacer? Estas preguntas encuentran respuesta en una aproximación narrativo-pragmática al texto.

El texto de Is 1,10-20 será abordado, a nivel de género literario, como una acusación-instrucción. Como se evidenciará, Dios no puede callar ante las injusticias disfrazadas por las diversas prácticas cúlticas de piedad; estas deben ser denunciadas y aquel que las practica debe ser no condenado, sino corregido. Dios no se limita a señalar la culpa, sino que urge a aprender las verdaderas prácticas agradables a sus ojos, prácticas que abren al encuentro con el otro, con aquel que ha sido la víctima de explotación.

Delimitación

Uno de los primeros y fundamentales pasos, en la caracterización formal de un texto y su comprensión, es su justa delimitación. Ahora bien, establecer los límites de un texto, es decir, dónde inicia y dónde termina, no es una tarea fácil ya que se corre el riesgo de desfigurarlos rompiendo su unidad. Como especifica Obara (2010): “la determinación de los límites de la perícopa, respecto a la unidad precedente y la sucesiva, constituirá uno de los primeros pasos en el análisis de los aspectos formales del texto” (p.44).

El límite superior

Antes de delimitar el texto, es de notar que los vv.10-20 forman parte de una unidad más amplia: 1, 2-20. Estos versículos están compuestos por dos discursos de acusación-instrucción, introducidos por una «misma» fórmula de convocación, a la que se hará alusión más adelante.

El contexto inmediatamente anterior a la perícopa se puede establecer en 1,9 que cierra con la primera acusación (o requisitoria) del sujeto divino contra el «pueblo-hijo», que al final del discurso habla en primera persona plural: «Si Yhwh de los ejércitos no nos hubiera dejado un resto pequeño [un superviviente como mínimo], nosotros seríamos como *Sodoma*, seríamos semejantes a *Gomorra*». En este mismo v.9, con la nominación de Sodoma y Gomorra, se establece un puente que genera un vínculo entre las dos acusaciones puesto que en v.10, como se verá a continuación, estas dos ciudades serán nuevamente mencionadas.

El v.10, inicia con una nueva fórmula de apelo judicial. Si bien, se retoman los dos verbos imperativos de la formula precedente: *וְנִשְׁמָע*, *escuchad* y *וְנִשְׁמָע*, *poned oído* (v.2), es de notar que cambian los interlocutores, que no son ya cielo y tierra sino lo jefes de Sodoma y los príncipes de Gomorra. Otro elemento por considerar, en la segunda fórmula introductoria, es la aparición de un nuevo nombre del sujeto divino *מִיְהוָה*, Dios y el término *תּוֹרָה*, Torá, que no recurren en el primer discurso.

Unidad y límite inferior

A la hora de establecer el límite inferior de la perícopa, se debe tener en cuenta el problema de unidad que se presenta en los vv.18-20, por lo que se hace necesario abordar los dos aspectos al mismo tiempo, es decir, el de la unidad y el del límite inferior.

Algunos exégetas ven estos versículos como una unidad independiente de cuanto le precede y le sigue. Esto debido a su lenguaje de tipo legal como se puede percibir en la expresión de diatriba jurídica: *וְהָיָה כְּכִי יִבְרַח אֶת-יְהוָה*, ¡Venid y *litigaremos!* (v.18).

En el presente trabajo se opta por la *unidad* de la perícopa que tiene a Yhwh como el único locutor, como viene indicado desde el principio por el estribillo *וְהָיָה כְּכִי יִבְרַח אֶת-יְהוָה*, *dice Yhwh* (vv.11.18). Se considera, además, que sin el precedente no se puede entender toda la intencionalidad del último imperativo *וְהָיָה כְּכִי יִבְרַח אֶת-יְהוָה*, *venid para que*, que está precedido por una cadena de nueve imperativos (vv.16-17), y la intencionalidad del procedimiento jurídico del *rib* que no busca la condena del otro, como debería suceder después de la última acusación divina: «vuestras manos están llenas de sangre» (v.15), sino que donde se esperaría la condena a muerte del culpable, Yhwh busca la reconciliación.

Otra consideración, a la hora de acoger el texto en su forma final, la encontramos dentro de la obra isaiana en 58,1-12, donde el contraste ayuno-justicia va acompañado de una promesa futura.

Dicho esto, *el límite inferior* lo podemos colocar al final del v.20 donde se encuentra la fórmula: *וְהָיָה כְּכִי יִבְרַח אֶת-יְהוָה*, *porque la boca de Yhwh ha hablado*, que cierra el discurso del sujeto divino y sirve de conclusión-inclusión con el v.2 del primer discurso.

En el v.21 cambia el género literario y se pasa del discurso retórico jurídico al lamento como lo señala la interjección exclamativa *וְהָיָה כְּכִי יִבְרַח אֶת-יְהוָה*, *¡cómo!*. Cambia el locutor de primera persona a tercera y cambia el sujeto humano: la ciudad fiel que se ha convertido en una *וְהָיָה כְּכִי יִבְרַח אֶת-יְהוָה*, *prostituta*.

Cohesión del texto

La cohesión permite ver la unidad y la relación interna del texto, sobre todo a nivel lexical y gramatical. Lo que se buscará a continuación es mirar cómo está construido el discurso de Is 1,10-20 y a qué elementos, sean de tipo lexical o gramatical, se recurre para conectar internamente el texto manteniendo su congruencia comunicativa.

En Is 1,10-20 se pueden distinguir diversas asociaciones lexicales que tienen que ver con el sujeto divino y el humano y la relación que se establece entre ambos a través de las prácticas

referidas al ámbito cultural (vv.11-15); la urgencia de un cambio, frente a dichas prácticas, se evidencia en una cadena de nueve verbos en imperativo (vv.16-17). En los vv.18-20 se genera un cambio, a nivel lexical, en el discurso que lo mueve del ámbito cultural al jurídico (vv.18-20).

A partir de las diversas líneas lexicales presentes en el discurso, se puede concluir que el texto tiene su unidad en la tensión que se presenta entre las prácticas culturales y la justicia social, elementos que serán abordados en la aproximación y profundización semántica.

A nivel sintáctico es importante considerar los vv.16-17 donde el discurso divino supera el acto de la acusación presentada en los vv.10-15, que encuentra su ápice en la última frase del v.15: *מִיָּד כְּבִידִי וְאַלֶּנִּי*, *Vuestras manos están llenas de sangre*. En los vv.16-17 el discurso divino se intensifica, con una cadena de nueve verbos imperativos. Cuatro de ellos reclaman un cambio de actitud con referencia a la acusación presente en el discurso antecedente (vv.10-15) y cinco que motivan un cambio profundo e implica el ámbito no sólo moral-religioso, sino el compromiso social. Los tres primeros imperativos, dispuestos de forma asindética, refuerzan la urgencia de un verdadero cambio en las prácticas del culto. El primer imperativo, que urge un cambio de actitud, *קָחֵר*, *lavarse*, retoma la imagen de las manos llenas de sangre (v.15). El último imperativo, de esta primera cadena, dispuesto también de forma asindética *לֵדֵה*, *cesar* de hacer el mal, sirve de conclusión o acción culmen y al mismo tiempo prepara los verbos imperativos que reclaman una acción positiva introducidos por la raíz verbal *דָּמַל*, *aprender*, generando, de entrada, un *paralelismo sintáctico* y *antitético* entre las raíces verbales de los dos participios *עָשָׂר* *hacer el mal* / *בָּטִי* *hacer el bien*), que acompañan los dos imperativos, ambos en función de objeto:

עָשָׂר לֵדֵה *cesad de hacer el mal* → cierra la cadena de imperativos/actos negativos.

בָּטִי דָּמַל *aprended a hacer el bien* → abre la cadena de imperativo/actos positivos.

La disposición asindética, de los verbos imperativo del v.17, genera una cohesión entre ellos o pueden ser también interpretados como una concreción de lo que implica el primer imperativo: *aprended a hacer el bien*!

En el v.18 se encuentra el último imperativo de la serie² *אָנִי־וְכָל*, que está unido a los anteriores de forma asindética. Este último imperativo, puede ser considerado como una exhortación que centra la atención sobre la orden sucesiva³ *הָכִי*: *jadelantel; ¡Álzate! y discutamos*. El v.18 prepara el cierre lapidario que se encuentra en los vv.19-20.

Un juego de palabras antitéticas, con la raíz verbal *לָכַח*, *comer*, en activo (qal imperfecto) *comer* y en pasivo (qal-pasivo-imperfecto) *ser comido*, cierra el discurso de manera lapidaria y amenazante, con la personificación de una espada deseosa de devorar. La espada, con su danza amenazante, está a la espera de la decisión de los interlocutores.

La coherencia del texto

En términos generales se puede decir que la coherencia está relacionada con la semántica, es decir, nos remite al contenido y significado global del texto. En la aproximación lexical a Is 1,10-

² La partícula deprecativa *אָנִי*, añade un ligero matiz de súplica, o enfatiza una urgencia y reclama la voluntad del otro. Propone o urge una acción conjunta. Cf. P. Joüon – T. Muraoka (2015). §114^b p.39.

³ El verbo *הָכִי*, -Nifal-cohortativo-1ª pna-plural- puede ser traducido como: *pleitear, litigar*. La *ah* añadida al final confiere el matiz volitivo a la forma el futuro, ya sea una manifestación de voluntad del hablante (nuestro caso) o ya sea una llamada a la voluntad del otro. Carga optativa, cuando el hablante manifiesta su voluntad en dependencia de la voluntad de otro, como “litiguemos, si tú me lo permites. Cf. P. Joüon – T. Muraoka. (2015). §144^b. p. 391. Esta forma verbal puede ser utilizado en un contexto neutro: uno reprende a otro, haciéndole ver o reconocer su error y culpa. Contexto judicial: en un juicio contradictorio, o sea, bilateral.

20, ha quedado en evidencia que el tema principal que se desarrolla en el discurso y le da unidad y coherencia tiene que ver con la relación establecida entre el sujeto humano y el divino a través de las diversas prácticas litúrgico-cultuales (vv.11-15), las cuales deben ser reformuladas y legitimadas a partir de la justicia social. Esto conlleva a ampliar el vínculo de las relaciones del espacio cultural al de la vida cotidiana, donde se deben restablecer, a través de acciones concretas, unas relaciones que favorezcan a los grupos sociales más desfavorecidos (vv.16-17). Cuando este vínculo de relaciones humanas y cotidianas se hayan restablecido, entonces (vv.18-20^a) se puede entrar en la dinámica relacional con Yhwh “que debe establecerse sobre una actitud nueva” (Alonso Schökel, 1991, p. 20)

Si bien, el ser humano es por naturaleza relación, el *cómo* de las relaciones es un continuo aprendizaje, es la experiencia de Israel en su caminar con Dios y como pueblo. Is 1,10-20 evidencia esta realidad en un discurso que puede ser considerado como una acusación-instrucción.

A partir de estas líneas generales, se ofrece la siguiente estructura del texto:

a) Introducción v.10

b) La acusación de Dios: «Vuestro modo de relación, no me agrada» vv.11-15

- Los sacrificios, holocaustos y ofrendas: vv.11-13^a
- Las solemnidades importantes vv.13^b-14
- La oración v.15

c) Exhortación: «Cesad de hacer el mal y aprended a hacer el bien» vv.16-17

d) Restablecimiento de las relaciones vv.18-20

El «qué» de la comunicación (semántica)

a) Introducción v.10

El texto inicia con una solemne fórmula introductoria, que invita a los interlocutores a ponerse en actitud de *escucha*, como viene requerido a través de dos raíces verbales que tienen que ver con el sentido עָמַשׁ, *escuchar*; pero también con el órgano mismo וָאָז, *prestad oído*. Estas dos formas verbales y el objeto directo de cada una de ellas, הָוִיָּה וְהָיָה / וְהָיָה וְהָיָה, permiten pensar que estamos, ante un oráculo de instrucción. Como hacen notar algunos autores, no es fácil especificar el género literario al que pertenece el texto, el debate es en sí mismo infructuoso y no ofrece grandes aportes a la exégesis (Childs, 2005, p. 27).

El paralelismo entre הָוִיָּה וְהָיָה y תָּרוּם, se encuentra también en 2,3 y 5,24. “Este paralelismo está presente sólo en la literatura profética, por lo que se trataría de una característica profética genuina” (García López, , p. 1047). El término תָּרוּם, que recurre aquí por primera vez en la obra de Isaías, debe ser comprendido en su sentido más amplio que el deuteronomista de ley, que parece no estar presente en el Isaías del s.VIII; por lo que la traducción más correcta sería «instrucción», de la raíz הָרָה, *indicar una dirección* (García López, 2009, p. 1030). Esta comprensión originaria del término *torá*, era entendida como una instrucción breve sobre “un punto concreto, principalmente en relación con el culto, para distinguir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro” (Sicre, 1984, p. 428).

El discurso inicia en forma intensa, aquello que se va a comunicar debe, desde el principio, llamar la atención del interlocutor y no dejar espacios a ambigüedades, para que así sea, el profeta recurre a dos nombres de ciudades que el sólo hecho de escucharlos, es para los israelitas un insulto: *Sodoma y Gomorra*. Estas dos ciudades constituyen para el A.T el paradigma de la perversión, la

rebeldía y pecado contra Dios. Son las ciudades malditas. Utilizar el nombre de estas dos ciudades para referirse y representar a los jefes de Jerusalén (מְדִינַת יְרוּשָׁלַם) y al pueblo de Israel⁴ (הָעָם), es un acto audaz del profeta que encontrará la confirmación en la palabra de Yhwh que denuncia no la perversión sexual de Jerusalén, sino la perversión de un culto vano y «sobreabúndate de vacío».

b) La acusación de Dios: «Vuestro modo de relación, no me agrada» vv.11-15

En los vv.11-15 inicia el discurso de Yhwh, quien es identificado desde el inicio como el único locutor (v.11). Estos primeros versículos del discurso están centrados en un tema que preocupó y ocupó a los profetas del s.VIII: Amós, Oseas, Miqueas y el llamado primer Isaías: el culto, y de forma más concreta, las prácticas culturales con las que el ser humano busca relacionarse y agradar a Dios.

Is 1,10-20, presenta la lista más exhaustiva, en un texto profético, de las prácticas culturales, que incluye tanto cantidad como variedad y una abundancia que va siempre *in crescendo*, como lo confirma el doble uso de la raíz הבר, *multiplicar, aumentar* (vv.11.15). En un paralelismo opuesto a la abundancia de los sacrificios y dones, se presenta, también *in crescendo*, el profundo sentimiento de rechazo y desagrado de Dios con relación a cada una de las prácticas enunciadas.

Los sacrificios, holocaustos y ofrendas vv.11-13^a: El discurso de Dios inicia con una pregunta de carácter retórico en la que se espera una respuesta negativa: ¿Por qué para mí la multitud de vuestros sacrificios? Según Williamson (2006), esta pregunta, que en principio parece reforzar la dimensión negativa de חֶבֶד, *sacrificio de comunión*, está diseñada retóricamente para resaltar la instrucción positiva (principalmente ética) de los vv.16-17 (p. 88); donde el sacrificio de comunión con el cual se buscaba fomentar la unión con la divinidad, encontrará su concreción, en la comunión con los grupos sociales más desfavorecidos.

El discurso se intensifica con la aparición de la raíz verbal עבש *estar harto*, dispuesta en primer lugar de forma enfática. La descripción minuciosa de las víctimas de los הֹלֶעַת, *holocausto* y la abundancia de ellos, que parecen desbordar los altares de los oferentes, cierra con una terrible negación de Dios, que sin duda dejó sin respiración a los interlocutores, puesto que constituye un rechazo formal de cuanto ha sido tan cuidadosamente descrito: יִתְצַח אֵל, *no me agrada*. Ante tal negación, toda expectativa de éxito cae, ya que “un sacrificio tiene que cumplir una serie de normas, pero lo que lo hace realmente válido es la aceptación por parte del Señor. Si a Dios le agrada, será válido; si a Dios no le agrada, será inválido” (Alonso Schökel, 1991, p.16).

En el v.12 se alude a un momento solemne y culmen, donde después de cumplir largos peregrinajes obligatorios, el pueblo se presentaba ante Yhwh con las manos llenas de sus mejores ofrendas: יָנֹכַח תּוֹאֲרֵל וְאַבֶּת יָכ, *cuando entráis para ver mi rostro*; רִצְחָה סִמְרָן, *cuando pisáis mis atrios*. Una nueva y desconcertante pregunta retórica choca con el interlocutor, que no comprende cómo una práctica requerida por el mismo Dios y exigida por la ley (cf. Ex 23,15; 34,20; Dt 16,16) (Williamson, 2006, p.91), ahora parece ser negada: ¿Quién busca esto de vuestras manos? Una respuesta que parecía obvia, ahora parece no serlo. Sin duda, a este punto, el interlocutor no puede más que preguntarse: ¿Por qué aquello que parecía funcionar y dar resultado en la relación con Yhwh no funciona? ¿Qué es lo que no está bien si a nivel externo todo parece perfecto y estar dentro del orden y mandato establecido por el sujeto divino?

En el v.13, a través de una prohibición divina, se empieza a develar, qué es lo que realmente no funciona: «No continuéis a traer más אֹנֶשׁ-תְּהַנֵּם *ofrenda vacía*». El termino תְּהַנֵּם, *ofrenda*, se refiere

⁴ El uso del sustantivo עַם, ha generado una cierta inquietud sobre si se hace referencia al pueblo en general o a aquellos que participaban en los ritos culturales y que entrarían en el *vosotros* de la expresión: «vuestras manos están llenas de sangre» (v.15). Contrapuesto a este grupo del pueblo, aparecen los grupos sociales más desfavorecidos mencionados en el v.17.

a todo don que los fieles presentaban al Señor como ser superior de quien se espera un favor. La recurrencia del sustantivo *אָנֶץ*, *vacío*, que cualifica la ofrenda, parece contrapuesto a *בָּר*, *abundancia*, *multitud*, con el que se abría el elenco en el v.11. El interlocutor, empieza así a comprender que la enseñanza de Yhwh no es contra el culto y las prácticas rituales, sino que todo mira a la disposición interna del ser humano. La expresión, *אֲנִי-תְהַנֵּם אִיבָה וּפִסוֹת אֵל*, *no continuéis a traer ofrendas vacías*, más que una prohibición es una llamada urgente de Dios que pide una relaciones sinceras y no utilitarias.

Continuando con la dinámica de intensificación del profundo rechazo de Dios frente a la vaciedad e inutilidad de las prácticas culturales, se cierra al final con una aseveración divina, que, vista en el conjunto, parecería no referirse sólo al sustantivo *תְּרִיחֶךָ*, *incienso*, sino a todo lo enunciado, como lo puede indicar el pronombre personal *אֵיךְ*, *eso* puesto al final en forma enfática: *אֵיךְ תִּבְעוֹת*, *eso execrable*.

Las solemnidades importantes vv.13^b-14: una vez enunciadas de manera exhaustiva cada una de las prácticas culturales, el discurso divino, se centra ahora en las solemnidades importantes: las reuniones, las fiestas litúrgicas, van unidas al crimen. Esta mezcla de crimen y observancia religiosa Dios no la puede soportar (*לִכְוֹאֵאֵל*), es un peso demasiado grande para ser cargado (*אִשָּׁן*). Dios expresa su fuerte conmoción emocional, “él también se ve afectado [...] las obras del hombre pueden conmoverlo, afectarlo, afligirlo” (Heschel, 1973, p.119) hasta en lo más íntimo de su ser: *אֲשֶׁנִּי הָאָנָשׁ*, *odia mi alma*.

La oración v.15: el discurso se dirige ahora a un momento personal e íntimo de la relación del ser humano con Dios: *הִלַּכְתָּ*, *la oración*. A este momento no se llevan ofrendas, sacrificios y holocaustos, sino que es directamente la persona quien se ofrece con sus gestos *תִּפְשְׁרָבּוּ*, cuando extendéis vuestras manos, palabras, plegarias, lágrimas y necesidades. Este momento sincero de encuentro y relación del yo humano con el Tú divino, es la expresión vital de fondo, que ahora a los ojos y oídos de Dios resulta insoportable. El orante encuentra así en el Tú divino una negación total y una actitud contraria a aquella que él esperaba (Kaiser, 1998, p.53). Si las prácticas culturales generaban en Dios una terrible conmoción interna, ahora son dos las acciones externas que ponen de manifiesto su completa negación y rechazo al modo, hipócrita e inmoral, con que el ser humano se relaciona con él.

La primera acción, indicada con la raíz verbal *סָלַע*,⁵ *esconder-se*, es una acción deliberada e intencional en la que Dio parece entrar en la dinámica del ser humano, que desde siempre ha buscado esconderse y esconder sus errores y sobre todo quitar la mirada mostrándose indiferente al sufrimiento del hermano (Is 58,7). Ahora es Dios quien esconde, aparta su mirada: *יִגַּע מִלְּעַי*, *yo escondo mis ojos de vosotros, de vuestras manos alzadas*, que como se verá más adelante, ocultan una terrible dinámica de injusticia que conduce a la muerte.

La segunda acción directa de Dios, indicada por la raíz verbal *שָׁמַע*, *escuchar*, es determinada por la partícula de negación *וְאֵיךְ*, y pone de manifiesto la negación total de Dios a escuchar las plegarias del orante, es como si Dios dijese: *por más que multipliquéis vuestra oración, yo no estoy, no existo para escucharos, ese dios al que dirigís vuestra plegaria, no soy yo*.

La primera parte del discurso divino, cierra con una terrible acusación: «vuestras manos están llenas de sangre»⁶. En esta, se devela el porqué de la profunda conmoción emocional y «física» de Dios

que ve esas manos ensangrentadas, no con sangre de los sacrificios ofrecidos [como sería obvio], sino con sangre humana del prójimo estrujado y explotado [...] No se trata de la sangre de un homicidio estrictamente dicho. Pero en Israel el término «homicidio» se extiende a cualquier explotación del prójimo o atentado a la plenitud de vida (Alonso Schökel, 1991, p.18).

Queda así al descubierto la falsedad e invalidez de toda práctica religiosa.

⁵ El uso de la raíz verbal *סָלַע*, en hifil + el sustantivo *וְעַי*, que puede ser traducido como *esconder los ojos, mirar a otra parte, fingir no ver*, sólo recurre aquí con Dios como sujeto. Cf. Locher, “סָלַע”, p. 787.

⁶ El plural de *בְּיָמֶיךָ*, es reservado para los actos sanguinarios como el homicidio (Cf. Gn 4,10; Ex 22,11).

Con la última frase se alcanza el *clímax* de la acusación a la que sigue un silencio tan necesario que rompe, incluso, *la dinámica estructural del texto*⁷. Se genera así un tenso silencio que invita al interlocutor a reflexionar sobre la naturaleza impactante de aquello que, hasta este punto, ha sido dicho y escuchado.

Dios no puede seguir manteniendo y soportando una relación basada en la explotación y el desconocimiento del otro, cuya sangre es derramada en el silencio y el *ocultamiento* de un sistema explotador, justificado desde prácticas religiosas individuales y piadosas. Es claro que este modo de relación no puede ser agradable a Dios y es él mismo quien va a denunciarlo y a ponerlo al descubierto.

c) Exhortación: «Cesad de hacer el mal y aprended a hacer el bien» vv.16-17

Después de escuchar la denuncia de Dios en los versículos precedentes, el interlocutor, no puede menos que esperar que la ira de Dios se desate contra él, como lo ha hecho con las ciudades de Sodoma y Gomorra, con quienes ha sido comparado. Pero es claro, que esta no es la dinámica de Dios, quien no busca añadir más violencia a la violencia, sino que se toma la tarea, en primera persona, de corregir al ser humano y su modo de relacionarse con Él y con el prójimo. Y he aquí, que Dios no puede contenerse y allí donde se esperaría el golpe de su ira, se siente su voz potente en una «cascada de imperativos», que urgen un cambio profundo de actitud, iniciando desde acciones básicas como: *lavarse, purificarse, apartar lo malo de los ojos de Dios*, hasta aquellas que implican la voluntad de un verdadero deseo de conversión y opción por la defensa de la vida. Esto no conlleva el solo hecho de *עָזַבָה הַרְעָה*, *cesar de hacer el mal*, que sería en sí mismo un «gran logro», pero ha quedado claro que Dios no se limita a enseñar, aquello que no se debe hacer, esto no basta en una relación, sino que implica entrar en una dinámica relacional mucho más amplia que debe ser aprendida: *בְּטוֹבָה תֵּלְכִין*, *aprended a hacer el bien*. Los tres últimos imperativos concretizan este último mandato, evitando así, que permanezca genérico y caiga en la vaguedad.

Como si se tratase de enseñar a un niño, Dios enumera los actos concretos y pone rostro a los sujetos que serán favorecidos de dichos actos. La concreción inicia con la voluntad de ponerse en una búsqueda verdadera, no aquella mencionada en el v. 12, cuya única intención parecía ser *שָׁקֵב*, *la búsqueda* insistente de la propia satisfacción personal delante del sujeto divino, ahora con la raíz *שָׁרַד*, se pide una nueva búsqueda, un nuevo camino de relación: «*buscad el derecho, enderezad al oprimido, socorred al huérfano, defended a la viuda*». Aparecen por primera vez, en la obra de Isaías, las dos clases sociales que tanto preocupan al profeta: *las viudas* y *los huérfanos*, “las clases sociales más desfavorecidas, porque son incapaces de proveer la propia existencia, que debe ser garantizada por la sociedad” (Mello, 2012, p. 51).

Quedan así puestas las bases para el restablecimiento de la relación entre el sujeto divino y humano y aquello que da validez a las prácticas culturales como mediación y expresión de dicha relación. Aquello que el oferente debe portar como don que agrada a Dios no tiene posibilidad de ser idolatrado ni negociable porque lo que está en “juego” es la vida, don exclusivo de Dios.

d) Restablecimiento de las relaciones vv.18-20

Una vez expuestas en los vv.16-17 las «condiciones» para el restablecimiento de unas verdaderas relaciones, en el v.18 Dios abre la posibilidad de una nueva amistad (Penna, 1964, p.54). Si bien la raíz verbal (nifal) *הָכִי*, *pleitear, litigar*, puede hacer referencia a un contexto judicial también recurre,

⁷ Como hace notar Williamson, el texto viene estructurado en ritmo de 3+2; 2+2 [...]; así mismo la primera parte del v.15^a 2+3; mientras que este último hemistiquio o línea, que contiene el elemento más severo de la acusación: *וְאַלֶּכֶם מִיָּמֶד מִבְּיָדֵךְ*, no es seguido, como se esperaría, por su *partner* de dos latidos (p. 83).

como es el caso de nuestro texto, en un contexto de instrucción dentro de un ambiente de relación más de tipo natural y familiar (Williamson, 2006, 112).

A través de dos proposiciones concesivas (v.18^{bc}), que contienen en la prótasis la aserción de cuanto ha sido dicho en los versículos precedentes, Dios ofrece la posibilidad de una verdadera reconciliación, que no desconoce la realidad primera, sino que busca superarla. Esto constituye uno de los elementos fundamentales para que toda relación encuentre plenitud.

El discurso cierra con la apertura a la libertad que desde siempre Dios ha ofrecido al ser humano, llamado a elegir entre vida/וְלִחְיֶיךָ, *comeréis* y muerte/וְלִמָּוֶתְךָ, *seréis comido* (Cf. Dt 30,15-19). Comenta Childs (2005): “Dios ha siempre querido la salvación para el pueblo. El futuro de Israel no está determinado por cualquier fuerza ciega o del destino, sino por la consecuencia de la propia decisión” (p. 28). Los esfuerzos humanos para relacionarse con Dios, quedan ahora reorientados hacia la obediencia de lo pedido en los vv.16-17 y ya no tanto en el afán de abundantes expresiones cúlticas las cuales serán validadas sobre las bases de unas relaciones inclusivas y generadoras de vida.

El discurso concluye con una afirmación enfática que refuerza la autoridad divina del discurso y la urgencia de conversión: הָבִיד הָרֶקֶב יָפֹךְ, *porque la boca del Señor ha hablado*.

Comunicación y pragmática: la delineación de los actos lingüísticos

Is 1,10

El v.10 inicia con una solemne formula de convocación, donde a través de un doble *acto directivo* contenido en los verbos imperativos, *prestad oído, escuchad* (שְׁמַע וּשְׁמָע), se urge a los interlocutores a ponerse en actitud de escucha. El objeto directo de los verbos pone en evidencia que Sodoma y Gomorra, personificación de la destrucción total, no recibirán el castigo del fuego final, sino la Palabra de Yhwh y las enseñanzas de Dios. La fuerza *representativa* de cuánto será anunciado, encuentra la autoridad en la Palabra (הַדְבָר) y enseñanzas (תּוֹרוֹת) penetrantes que buscan mover, acusar, enseñar, invitar y prometer.

Una tremenda ironía e insulto están presentes en la nominación de las ciudades «malditas»; el profeta con audacia, se dirige a los jefes de Judá llamándolos príncipes de Sodoma y al pueblo, pueblo de Gomorra. Comenta Alonso Schökel (1991) con tono un poco jocoso: “este es el exordio, duro y agresivo, como para cerrar las puertas de un portazo y marcharse dejando al predicador con la palabra en la boca [...] Pero el pueblo no puede marcharse. Tiene que esperar, quedarse y escuchar la palabra del Señor” (p.18).

Is 1,11-15

Los vv.11-15 pueden ser comprendidos como un acto *expresivo-representativo* puesto que, a través de un elenco, el más exhaustivo en un texto profético (Sicre, 2012, p. 200), el sujeto divino, que habla siempre en primera persona, pone de manifiesto el estado real del sistema cultural. Este queda entre dicho ya que aquel a quien busca אֲהַרְגֶנּוּ, *agradar* lo rechaza, todo eso אֵיךְ, se ha convertido en algo que le genera un profundo y creciente rechazo.

La densidad y expresividad de estos versículos, nos exige una aproximación más detallada.

El discurso divino inicia de forma intensa a través de una pregunta retórica introducida por la partícula interrogativa הֲאֵיךְ, que espera una respuesta negativa o sencillamente no espera ninguna

respuesta por la obviedad de esta. Ahora bien, la fuerza ilocutiva de la pregunta retórica con que el sujeto divino inicia el discurso, está en la carga irónica que esta lleva consigo, puesto que asevera con mayor vehemencia la realidad de la multitud de sacrificios que el pueblo hace para agradarlo: «¿Por qué para mí la multitud de vuestros sacrificios?» (v11). La respuesta a dicha pregunta parece obvia y muy conocida tanto por el locutor como por el interlocutor que respondería: *multiplicamos los sacrificios porque Tú lo has pedido a nosotros*. Ante tal pregunta los interlocutores no pueden más que esperar que el locutor, como sucede a continuación, siga especificando el porqué de dicho cuestionamiento. El discurso da un giro inesperado: el locutor divino a través de un acto *expresivo* empieza a develar su profundo malestar ante tales prácticas (יִתְעַבֵּשׁ) y su negación total a aceptarlas (יִתְצַפֵּחַ אֵל).

En el v.12, a través de una nueva pregunta retórica, el locutor divino invita a reflexionar sobre las intenciones verdaderas de las prácticas culturales. El hecho de que el sujeto del verbo שָׁקֵב, no esté mencionado de manera explícita, pide a todos los interlocutores revisar *qué* es lo que realmente buscan con sus ofrendas y a *quién* buscan agradar. תִּבְקֶנִּימ תֵּאֲזֹן שְׁקִב־יִמִּי, ¿Quién busca esto de vuestras manos? Allí donde el interlocutor respondería: ¡Tú! ese tú ciertamente no es Yhwh, quien se siente completamente extraño a todas estas prácticas ya enunciadas y las que seguirá enunciando y *denunciando* en el desarrollo de su discurso.

En el v.13^a a través de un acto *directivo-expresivo*, el sujeto divino manifiesta una prohibición que se torna casi una súplica: וְפִסֹּחֹת אֵל אֲנִי־שִׁתְּחַנַּנְמ אֵיבָה / יֵל אֵיבָה הַבְּעוֹת תִּרְטֹק, *no continuéis a portar dones vanos, el incienso, es abominable [repugnante]eso para mí*. En los vv. 13^b-14 Yhwh sigue *expresando*, en términos humanos, la profunda afectación que le generan las fiestas y solemnidades: *yo no soy capaz, no aguanto más iniquidad y festividad*; todas estas prácticas vacías afectan al sujeto divino en lo más profundo: *vuestros novilunios y vuestras fiestas, odia mi alma*.

En el v.15 el locutor divino continúa con un acto *expresivo* presentando su reacción y rechazo ahora hacia la oración, que al inicio parece *representar* un momento personal sincero: *cuando extendéis vuestras manos // yo aparto mis ojos de vosotros; aunque multipliquéis vuestras oraciones // yo no escucho*. La práctica interna, que parecía más sincera, es también rechazada. Yhwh *no mira, ni escucha*. Ante la negación total de Yhwh, le queda ahora al interlocutor preguntarse: ¿Qué es lo que realmente no está funcionando? Esto queda al descubierto, en lo que se puede considerar el *clímax* del discurso, donde a través de un tremendo acto *representativo* se pone de manifiesto qué es lo que realmente genera en Yhwh un rechazo tan insistente frente a las prácticas culturales: וְאַלְמ מִנְּמִד סִבִּינִי, *vuestras manos están llenas de sangre*.

Is 10,16-17

Después de tal acusación, se siente en el texto un silencio tenso. Y de manera abrupta el discurso del sujeto divino se torna un acto *directivo* que parece interminable con una «cascada de nueve imperativos», que ponen de manifiesto la urgencia de Yhwh que no puede contenerse más (Alonso Schökel, 1991, p.18).

La disposición de los imperativos, sea a nivel sintáctico como semántico, permite individuar un doble acto *directivo*. El primer acto *directivo* es una llamada a cambiar de manera radical los comportamientos negativos. El último imperativo de este primer acto constituye una conclusión que invita a cesar toda acción de maldad: עֲזַרָה וְלָדָה, *cesad de hacer el mal* (v.16) y prepara el segundo acto *directivo* que requiere la implantación de lo positivo: בִּטְיִיה נִדְמַל, *aprended a hacer el bien* (v.17).

La fuerza comunicativa del verbo דָּמַל *aprender*, que introduce los actos positivos, centra ahora toda la atención y esfuerzos del interlocutor, el cual debe aprender un nuevo modo de relacionarse con Dios. Aquel modo perfecto y cargado de automatismo con que presentaba las prácticas culturales, sólo encontrará sentido en la medida que aprenda a relacionarse con el prójimo. En el prójimo, víctima de

las injusticias encubiertas por las prácticas piadosas, el interlocutor, que se pone en (שֵׁרֵד) búsqueda de la justicia, se encontrará nuevamente con la mirada y la escucha de Dios (v.15). El pueblo que ahora goza de privilegios debe aprender a obrar como Yhwh ha obrado con sus padres a quienes *escuchó* y *vio* su sufrimiento (Ex 3,7). Los tres grupos mencionados: *oprimido, huérfano y la viuda*, portan consigo la fuerza representativa de la elección y amor de Dios, por lo que la mejor forma de agradarlo será el interés y preocupación por aquellos que él ha elegido y amado.

Is 10,18-20

En el v.18ª se introduce un nuevo acto *directivo*, que puede ser un acto *feliz* sólo cuando se han cumplido los primeros nueve imperativos, entonces ahora, dice Yhwh, podemos confrontarnos y podemos confrontar las bases que establecen nuestra relación, ya no en actos de acusación sino de reconciliación.

A través de dos proposiciones concesivas donde la prótasis contiene la fuerza *representativa* de la aserción de lo expuesto en los versículos precedentes, Dios se compromete (acto *comisivo*) a superar los obstáculos para llevar a cabo las acciones que manifiestan su intención de perdón y reconciliación. La disposición de Dios, para la reconciliación, es total. Ahora queda ver cuál es la disposición e implicación del *partner*-pueblo.

Como era de esperarse, dos proposiciones condicionales cierran el discurso. Si bien Dios es incondicional y fiel a su proyecto salvífico, el ser humano tiene la libertad de elegir. He aquí el acto *comisivo* por excelencia del hombre que, si se empeña en obedecer y ser fiel al deseo de Dios, vivirá; pero si por el contrario decide *rechazarlo, morirá*. La promesa de una vida feliz y felicitante *representada* en el enunciado: *comeréis lo bueno de la tierra*, ha sido y será siempre la oferta de Dios. Contrario al proyecto de Dios, aparece la espada, como fuerza *representativa* de la muerte y como base de toda injusticia y opresión social. Desde el inicio, el libro del profeta Isaías, pone al lector en esta dinámica de libre elección. Aquí no hay espacio para las ambigüedades.

Todo cuanto ha sido dicho queda sellado bajo la autoridad de la Palabra divina: *porque la boca del Señor ha hablado*.

Conclusión

Ofrecer conclusiones para un texto tan rico y complejo, como lo es el de Is 1,10-20, es tarea difícil y más aún cuando al llegar a este punto, se pueden vislumbrar todas las posibilidades de acercamiento que el texto en su dinamismo comunicativo, inagotable, ofrece al lector. A pesar de todo, es preciso presentar algunas conclusiones.

No queda duda de que el discurso, a simple vista, está centrado en las prácticas culturales, como ha quedado evidenciado en la individuación de los campos lexicales. Este es un tema común y frecuente en la literatura bíblica y de modo especial en los profetas pre-exílicos. Es muy debatido si en este discurso el profeta está criticando y condenando el culto. Considero, como muchos autores, que no es así, de hecho, la extensa descripción de las prácticas muestra la validez de cada una de ellas. No pasa aquí como en la época de Malaquías quien denunció directamente el culto y las prácticas culturales ya que se ofrecía al Señor ofrendas robadas y animales imperfectos (1,3); aquí sucede todo lo contrario. En Is 1,10-20, llama la atención la abundancia de las prácticas y la calidad de los animales sacrificados (Sicre, 1984,p.199). Esto motiva la pregunta: ¿qué es lo que no está funcionando? ¿Por qué dichas prácticas parecen ser declaradas por Dios como inválidas?

En el desarrollo del discurso surge un tema que está íntimamente ligado al culto: la justicia social. Cuando este queda manchado por las injusticias e inmoralidades, se vuelve detestable para Dios; esto es lo que denuncia el profeta; un culto que introduce una idea falsa de Dios, de un Dios que parece manipulable. Para el profeta es claro que “los hombres no pueden ahogar el llanto de los oprimidos con el sonido de los himnos, ni sobornar a Dios con grandes ofrendas” (Heschel, 1973, p.71).

Dios ante tal situación no puede permanecer impasible, sino que se toma la tarea, en primera persona, de denunciar, exhortar e instruir al pueblo por los caminos de la justicia, que implica hacerse responsable del prójimo, especialmente los desfavorecidos que cargan con el peso insoportable de los sistemas excluyentes y explotadores que los van desangrando.

La profunda conmoción de Dios, que deja ver cuánto lo afectan las acciones manchadas de injusticia, es una invitación a cada lector que debe sentirse llamado no sólo a evitar el mal –las prácticas promotoras de sistemas de exclusión– sino a aprender a hacer el bien, entrando así en la dinámica salvífica y relacional del Dios de la vida.

Referencias

Childs, B.S. (2005). *Isaia*. Brescia: Queriniana.

García, F. (2009). “הָרוּת”, *Grande Lessicon dell'Antico Testamento*, IX, 1030-1078. Brescia: Paideia.

Grilli, M. (2018). “Interpretación y acción. La instancia pragmática del texto bíblico”. En: Massimo Grilli, Mauricio Guidi y Elbieta Obara, *Comunicación y pragmática en la exégesis de la Biblia*, 17-46. Navarra: Verbo Divino.

Heschel, A.J. (1973). *Profetas*, II, Buenos Aires: Paidós.

Joüon, P. – Muraoka, T. (2015) *Gramática del hebreo bíblico*, Navarra: Verbo Divino.

Kaiser, O. (1998). *Isaia. Capitoli 1-12*. Brescia: Paideia.

Locher, C. (2006) “מִלֵּעַ” *Grande Lessicon dell'Antico Testamento*, VI, 787-791. Brescia: Paideia.

Mello, A., (2012) *Isaia. Introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Obara, E.M. (2018). “Las acciones lingüísticas: el infljo del texto sobre el contexto”. En: Massimo Grilli, Mauricio Guidi y Elzbieta Obara, *Comunicación y pragmática en la exégesis de la Biblia*, 77-105. Navarra: Verbo Divino.

Obara, E.M. (2010). *Le strategie di Dio: dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia*. Roma: Gregorian & Biblical Press.

Penna, A. (1964). *Isaia, La Sacra Bibbia: Vecchio Testamento*. Torino – Roma: Marietti..

Rojas, I. (2016). “Una palabra viva y eficaz. La Palabra de Dios en la Biblia”, *Sal Terrae*, 104, 957-969

Schökel, L. (1991). *Mensaje de los profetas. Meditaciones bíblicas*. Santander: Sal Terrae.

- Sicre, J.L. (1984). *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid: Cristiandad.
- Sicre, J.L. (2012). *Introducción al profetismo bíblico*, Navarra: Verbo Divino.
- Williamson, H.G.M. (2006). *A critical and exegetical commentary on Isaiah 1-5*. London – New York: T&T Clark.