

**CB
127**

**D. Marguerat,
A. Wénin, B. Escaffre**

En torno a los relatos bíblicos

evd

editorial verbo divino

Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2005

Desde el fundamental libro de Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, publicado en 1981, el análisis narrativo ha adquirido carta de naturaleza. Y, si lo dudamos, las numerosas publicaciones en inglés, francés e incluso en español que tratan cuestiones sobre «narrativa» o sobre «narratología» lo confirman. Prueba de ello igualmente es la celebración del segundo Coloquio Internacional sobre el análisis narrativo de textos bíblicos, *La Bible en récits II*, en Lovaina (la Nueva), en abril de 2004.

Ya existe un *Cuaderno Bíblico* dedicado al *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*. Es el nº 107, publicado en 2001. Cuatro años después hemos decidido publicar otro con un triple objetivo: presentar el método narrativo a los que no lo conocen todavía; mostrar su fecundidad con dos ejemplos, uno tomado del Antiguo Testamento y el otro del Nuevo; y, finalmente, proponer herramientas de trabajo. Éstas son las grandes partes de este *Cuaderno Bíblico*, a las que hay que añadir, bajo el título «Acontecimiento», una reflexión sobre la «teoría documentaria» (por Olivier Artus) a propósito de la nueva edición del Pentateuco de la *Traduction Oecuménique de la Bible*.

Después de una introducción dedicada a la historia, las posibilidades y las herramientas del análisis narrativo (por Daniel Marguerat), los dos ejemplos propuestos se interesan por la estrategia del narrador (que no hay que confundir con el autor real). En el relato de 1 Sam 8 (leído por André Wénin), ¿cómo hace entrar el narrador a su lector en el conflicto entre el pueblo de Israel y el profeta Samuel? En el relato de Jn 11 (leído por Bernadette Escaffre), ¿cómo es conducido el lector hacia la verdad de Jesús, Enviado del Padre? Sigue una presentación de diez importantes obras aparecidas originalmente en inglés desde 1981: una ocasión para recorrer puntos fuertes de la investigación. Esta presentación (por Vincent Sénéchal) concluye con una selección de introducciones y herramientas (por André Wénin).

Sea cual fuere la iniciación a la lectura narrativa, esperamos que este *Cuaderno Bíblico* contribuya no sólo a hacer que se conozca este método, sino, sobre todo, a descubrir a través de él aún más la riqueza de los textos bíblicos y el genio de sus autores.

Pierre DEBERGÉ

- Daniel Marguerat, profesor de Nuevo Testamento, Facultad de Teología, Universidad de Lausanne.
- André Wénin, profesor de Antiguo Testamento, Facultad de Teología, Universidad Católica de Lovaina.
- Bernadette Escaffre, profesora, Facultad de Teología, Instituto Católico de Toulouse.
- Vincent Sénéchal, doctorando, Instituto Católico de París.

EN TORNO A LOS RELATOS BÍBLICOS



1. **«Entrar en el mundo del relato»**. El propósito es introducir al análisis narrativo presentando su historia, sus posibilidades y sus herramientas. Después de una primera definición, el análisis narrativo se compara con las aproximaciones histórico-crítica y semiótica. Luego se traza un breve esbozo histórico, para que se pueda captar lo que conduce al surgimiento de este nuevo tipo de lectura. Se repasan entonces los conceptos que se emplean en él. El camino se ilustra con ejemplos tomados de los evangelios (Marcos y Lucas sobre todo). Por **Daniel Marguerat**.

2. **«El profeta frente a la petición de un rey»**. El relato de 1 Sam 8 es examinado aquí desde el punto de vista de la comunicación entre el narrador y el lector. ¿Cómo interesa el narrador al lector? ¿Cómo hace que entre en el mundo del relato y de sus valores? Tanto las reacciones del Señor como las del profeta Samuel, mediador entre el Señor e Israel, no dejan de sorprender. Por **André Wénin**.

3. **«La resurrección de Lázaro»**. Después de algunas palabras sobre el contexto del famoso episodio de Jn 11, las diferentes escenas son presentadas rápidamente. Son sobre todo los personajes los que atraen la atención, así como los «desplazamientos» llevados a cabo por el narrador para conducir a su lector a comprender al Enviado y el sentido de la vida «en abundancia» que ha venido a traer. Por **Bernadette Escaffre**.

4. **«Para saber más»**. Se trata de una doble selección: en primer lugar, diez estudios en inglés para calibrar la evolución de la investigación (limitada a los evangelios); después, algunas obras que presentan el análisis narrativo así como manuales para familiarizarse con los procedimientos técnicos puestos en práctica por el método. Por **Vincent Sénéchal** y **André Wénin**.

ENTRAR EN EL MUNDO DEL RELATO

La magia de un relato reside en su capacidad para construir un mundo¹. Una frase basta. «Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era una soledad caótica...» (Gn 1,1). Una frase, y el narrador abre un espacio que el lector y la lectora están invitados a habitar. El poder de atracción del relato es el de desplegar un mundo que el lector va a recorrer, un mundo poblado de personajes arrastrados en una acción en la que el narrador ha preparado sorpresas y consecuencias. Porque solicita la imaginación del lector, el relato, mediante un guiño, hace viajar en el espacio y el tiempo. La magia del «érase una vez...».

Ahora bien, observándolo más de cerca, recorrer el mundo del texto no es una operación tan sencilla como parece. Pues este mundo de ficción que el relato propone al lector y que despliega ante él es una construcción compleja. Se compone de una intriga, una red de personajes, una gestión del tiempo, una lectura del espacio, un sistema de valores y un código de comunicación. Se teje con lo dicho y con lo no dicho, con avances y retrocesos. Esta construcción tiene sus luces y sus sombras.

Tomemos el relato bíblico de los orígenes (Gn 1-3). Las figuras convocadas por el texto afluyen: el agua y lo seco, la tierra y el cielo, el mundo vegetal y el animal; después, frente a la pareja humana primordial, el surgimiento de lo prohibido, la intervención de una serpiente que habla, la transgresión sorprendida por un Dios que se pasea por el jardín de las delicias. Un código de representaciones, propio del universo mítico, da forma al relato. Cualquier texto alinea una serie de figuras dispuestas según un código, y este código debe ser descifrado o, en todo caso, aprendido por el lector, de suerte que no confunda el relato de los orígenes con un curso de historia o de geografía.

Pues es el lector o la lectora el que despliega el mundo del texto mediante la operación de lectura. Son ellos los que dan vida a este mundo a partir de lo que el texto dice, y también de lo que no dice, pero presupone implícitamente. El semiótico italiano Umberto Eco ha desarrollado en su libro *Lector*

1. Este texto es la repetición abreviada de las páginas con que comienza la obra de D. MARGUERAT (ed.), *Quand la Bible se raconte*. Lire la Bible, 131. París, Cerf, 2003, pp. 9-37. Agradecemos al autor y al editor habernos permitido reproducirlo.

in fabula (1985) la noción de «cooperación interpretativa del lector». Con ello se refiere a que el texto, para ser leído, requiere por parte del lector una cooperación activa, un trabajo de descryptación que todo autor aguarda y espera. Más aún: el narrador, si quiere ser entendido, tendrá que favorecer y guiar este trabajo del lector, sin el cual el texto permanece muerto.

Entre el texto y el mundo del relato se interpone una operación, que es la operación de lectura, por la cual el lector logrará construir y habitar el universo que le propone el texto. Por tanto, el texto es ese yacente que la lectura despierta. Ha escapado a su autor y a sus lectores originales (aquellos para los que el texto estaba originalmente escrito), para terminar su recorrido en la recepción que le ofrece el lector. Sucede así que «el texto, huérfano de su padre, el autor, se convierte en el hijo adoptivo de la comunidad de los lectores» (Paul Ricoeur).

Pero, ¿sobre qué elementos trabaja la lectura? ¿Qué estrategia adopta el narrador para orientar la lectura? ¿Cómo imprime el ritmo a su narración? ¿Por qué medios desencadena la adhesión o la repulsa hacia sus personajes? ¿Cómo hace conocer su sistema de valores? ¿Qué oculta al lector? Éste es el tipo de preguntas por las que se interesa el análisis narrativo.

El análisis narrativo se aplica a determinar mediante qué procedimientos el narrador construye un relato en el que la operación de lectura va a liberar el universo narrativo. Proporciona los medios para iden-

tificar la arquitectura narrativa del texto que, mediante el acto de la lectura, va a desplegar este mundo al que el lector o la lectora son convocados a entrar.

Mi propósito es introducir al análisis narrativo presentando su historia, su alcance y las herramientas que ha forjado. Esta introducción se desarrollará en cinco tiempos. El primer tiempo define la búsqueda del análisis narrativo comparándolo con otras aproximaciones, teniendo en cuenta el hecho de que toda lectura se define por el conjunto de preguntas que dirige al texto. El segundo tiempo describe brevemente la historia del análisis narrativo, para hacer captar cuáles son los factores que han conducido al surgimiento de este nuevo tipo de lectura. El tercer tiempo será metodológico: ¿cuáles son los instrumentos conceptuales forjados para esta lectura? El cuarto ilustrará el camino con la ayuda de ejemplos. Una conclusión evaluará finalmente las posibilidades ofrecidas por este tipo de lectura.

Antes de entrar en materia, planteemos algunas definiciones. Se llama *relato* a todo discurso que enuncia hechos articulados entre sí mediante sucesión en el tiempo (orden cronológico) y por vínculos de causalidad (orden de configuración). A diferencia de la descripción («el hombre caminaba a la orilla del mar»), el relato necesita como mínimo una acción causalmente vinculada a la precedente. La *narratividad* es el conjunto de las características por las que un texto (o una obra) se da a conocer como relato. El estudio científico de la *narratividad* es el objeto de una disciplina llamada *narratología*.

La búsqueda del análisis narrativo

El texto bíblico, como cualquier texto, se presta a varias lecturas. Ninguna puede pretender ser la lectura «buena», que excluiría cualquier otra, por la

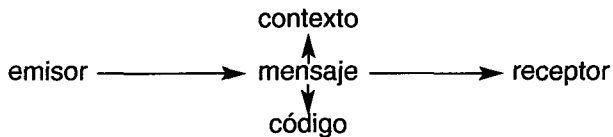
sencilla razón de que cada lectura tiene su búsqueda propia. Toda lectura se define por la pregunta que dirige al texto. Y, como es evidente, la respuesta ob-

tenida depende de las preguntas. Una lectura psicológica de la Biblia recopilará en el texto los indicios que le permitan percibir en la escritura el surgimiento de lo inconsciente; no podría sustituir a otra lectura que, por ejemplo, se interesara en indicar las señales de la construcción retórica del texto. Cada lectura se presenta ante el texto con una demanda; esta petición plantea una serie de preguntas para la cual ha forjado herramientas metodológicas.

LOS ELEMENTOS DE LA COMUNICACIÓN

¿Qué busca el análisis narrativo? Su especificidad aparece en la comparación con otros dos tipos de lectura de la Biblia: el análisis histórico-crítico y el análisis estructural (o semiótico). Para hacerme comprender, adopto el esquema del lingüista Roman Jakobson, que formaliza la comunicación verbal².

Cuando alguien (el emisor) dirige un mensaje a otro (el receptor), el acto de comunicación puede ser esquematizado como sigue:



Cualquier mensaje verbal tiene una doble dimensión: el contexto y el código. Si yo digo «puente», todos me entienden, porque saben diferenciar el fonema [puente] de [fondo] y de [su]³; tenemos en común un código lingüístico. Pero si se me comprende es

porque se sabe que la palabra «puente» designa una obra que franquea un río; el contexto al que remite la palabra nos es igualmente común. Por tanto, un mensaje verbal tiene dos caras: por una parte remite al contexto, es decir, al mundo representado (su *función referencial*); por otra remite a un conjunto de signos verbales regido por un código lingüístico (su *función metalingüística*). Estas dos dimensiones están alineadas sobre el eje vertical (contexto-mensaje-código), que se llama *eje de la representación*.

Esta doble dimensión de la comunicación verbal permite captar el objetivo del análisis histórico-crítico y el del análisis estructural, y mostrar que se sitúan en trayectorias diferentes.

El *análisis histórico-crítico* (o *crítico-histórico*) responde a la pregunta: ¿qué dice el texto? Se centra en la función referencial, polo norte del eje de la representación: se trata de reconstruir históricamente el contexto al que remite el texto. A esta pregunta añade: ¿en qué tradiciones se basa el autor y a quién destina su escrito? Es la postura del periodista: ¿qué dice el testigo y cuál es la fuente de su información?

El *análisis estructural* (o *semiótico*) responde a la pregunta: ¿cómo genera sentido el texto? El texto es leído como un sistema de señales del que hay que captar su organización en red. Se sitúa así en el polo sur del eje de la representación. Es la postura del gramático: ¿cómo se organiza el discurso?

El *análisis narrativo* no se sitúa ni en el polo del contexto ni en el del código. No hay que buscarlo en el eje vertical de la representación, sino en el eje horizontal (emisor-mensaje-receptor), que es el eje de la comunicación. Su pregunta es: ¿qué efecto produce el texto en el receptor? La investigación se interesa por la forma en que el emisor comunica su mensaje al receptor: versa sobre la configuración que permite al mensaje alcanzar su efecto sobre él.

2. *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, Seix Barral, 1975.

3. El autor juega con el sonido «o» de la pronunciación de las palabras francesas: *pont*, *fond* y *son* (*N. de los T.*).

Es la postura del informático: ¿por qué canales pasa la comunicación?

Insisto: cada conjunto de preguntas tiene su legitimidad, pero ninguno aporta los mismos resultados. Es por la fecundidad de su conjunto de cuestiones y por las cualidades de sus herramientas por lo que se evalúa un tipo de lectura.

LA FRACTURA ORIGINARIA

En el punto en que nos encontramos se plantea una pregunta que parece sencilla, pero que no lo es: ¿qué es lo que el análisis narrativo entiende por mensaje?

Partamos de una constatación evidente: hay mil maneras de narrar la misma historia. Éstos son dos ejemplos.

Primer relato. *Durante una hermosa tarde de primavera, Natalia pasea y cruza sobre el puente que salva el río. Observa la corriente de agua y la espuma que se produce cuando el agua choca con una piedra. ¿No hay un pez allá tras la piedra? Natalia se inclina, se inclina aún más, pero de repente pierde el equilibrio y va a caer al agua. Se agarra con todas sus fuerzas a la barandilla del puente, pero pronto sus brazos flaquean; quiere gritar, pero el miedo se le anuda en la garganta, va a caer en la burbujeante agua... es entonces cuando alguien que pasa se precipita, la sujeta por los hombros y la echa hacia atrás. Ya está segura.*

Segundo relato. *Ayer, a las 11,45 h, la pequeña Natalia Tremblay, de 5 años, ha estado a punto de caer desde el puente del río de las Truchas. Por fortuna, un paseante que asistía a la escena pudo retener a la chiquilla antes de que cayera al agua, abundante en ese lugar. Natalia ve que no ha sido más que un susto.*

El contenido informativo es idéntico en ambos relatos, pero no sucede lo mismo en cuanto a su efecto. El primero dramatiza la caída y adopta el punto de vista de Natalia (su proyecto, su miedo, su liberación por un desconocido). El segundo relato trata el drama a distancia, adoptando más bien el punto de vista del salvador (¿el periodista le ha preguntado?). Es posible distinguir un contenido informativo, que se corresponde con el significado, y la configuración narrativa, que se corresponde con el significante. Esta distinción tiene la mayor importancia, pues el análisis narrativo nace de ella.

En efecto, cualquier nueva lectura nace de una separación originaria. El análisis narrativo sitúa su fundamento en un gesto de fractura. Seymour Chatman es su autor, cuando en su estudio *Story and Discourse* (1978) propuso separar *story* y *discourse*, igual que se distingue el significado del significante. En español hablaremos de «historia narrada» (*story*) y «narración» (*discourse*).

LAS «FRACTURAS» HISTÓRICO-CRÍTICA Y SEMIÓTICA

El análisis histórico-crítico nació en el siglo XIX de la fractura entre el texto bíblico y su tradición de interpretación; de ahora en adelante, para ser entendido, el texto tendría que ser situado en su medio histórico de producción. Comprender el evangelio de Mateo necesita recuperar su lenguaje y su cultura.

El análisis estructural nació, a raíz de los trabajos del lingüista F. de Saussure, de la fractura entre la palabra y la lengua, que aísla la lengua de su contexto de comunicación; desde entonces, para ser entendido, el texto tendría que ser considerado independientemente de cualquier noción de autor. El lector sólo es dueño de la lectura. La semiótica del discurso es una corriente del análisis estructural inspirada por las investigaciones de A. J. Greimas. Se distingue por los trabajos de los investigadores agrupados bajo el nombre de CADIR, en Lyon. (Cf. *Semiótica*. Cuadernos Bíblicos, 59. Estella, Verbo Divino, 2002*).

La «historia narrada» es el contenido informativo (idéntico) de los dos relatos de la desventura de Natalia. Este concepto se aplica al significado, es decir, a los acontecimientos narrados, abstraídos de su disposición en el relato y reconstruidos en su orden cronológico. La «narración» designa la configuración propia de cada relato. El concepto se aplica al significante, es decir, al modo de exposición de la historia narrada. Simplificando mucho podemos decir que los evangelios sinópticos presentan tres variaciones en la narración de la misma historia narrada.

Al plantear esta distinción, Chatman enunciaba el axioma fundamental de la narratología. El análisis narrativo se dedica a observar cómo el narrador narra la historia contada con vistas a sus lectores; la estrategia que desarrolla al construir su relato señala lo que se denomina *retórica narrativa*.

AUTOR IMPLÍCITO Y LECTOR IMPLÍCITO

¿Quién es en la narratología el emisor y el receptor del mensaje?

Por emisor, la narratología no considera al autor histórico de la obra, por ejemplo el evangelista Mateo. En efecto, la narratología postula que no es posible conocer a este desaparecido autor. Por el contrario, ha dejado tras él la obra que leemos. Y esta obra, como cualquier obra, «habla» indirectamente de su autor. Los narratólogos han inventado el término *autor implícito* (o *implicado*) para designar la imagen que el autor da (también a pesar suyo) de sí mismo en su obra. El autor implícito es la imagen literaria del autor; dicho de otra manera, el autor tal y como se da a conocer a través de sus

elecciones de escritura. Por tanto, se designa por autor implícito el artesano de la estrategia textual tal y como se manifiesta en la obra.

¿Y el receptor? El razonamiento es idéntico. No estamos en condiciones de conocer a los destinatarios históricos a los que, en el siglo I, estaba destinado el evangelio de Mateo. El lector histórico se nos escapa. Por el contrario, es posible delimitar la figura del lector *implícito* (o *implicado*), que es la imagen del lector que se puede reconstruir a partir del texto. El lector implícito es el auditorio en que se fijó el autor en la comunicación narrativa. Así, el lector implícito del evangelio de Mateo conocía la Escritura (no había ninguna necesidad de explicarla); conocía los elementos de la historia judía, como la identidad del rey Herodes (no se proporciona ninguna presentación suya en Mt 2,3); sin embargo, ignora el hebreo (Mt 27,33.46). Por tanto, es posible inventariar las competencias de saber requeridas de él por el narrador. Pero, más ampliamente, el lector implícito es el receptor ideal construido por el texto, el lector apto para captar todos los significados en la perspectiva inducida por el autor. Por consiguiente, el lector real (usted y yo) es invitado a asumir el puesto del lector implícito, es decir, a entrar en la estrategia de lectura inducida por el autor implícito. Incluso se puede decir que el texto, por la acción que ejerce sobre el receptor, *construye* a su lector modelando su cultura y su sistema de valores.

UNA BÚSQUEDA ESPECÍFICA

Lo que se ha dicho hasta aquí ayuda a comprender dónde se sitúa el análisis narrativo y dónde no. Su conjunto de preguntas apunta al efecto buscado por el texto sobre el lector. Del mismo modo

que la crítica histórica se ha interesado en la persona del autor y en las circunstancias históricas de su trabajo, de la misma manera el análisis narrativo participa de un desplazamiento del interés en dirección al lector. Es el acto de lectura, los indicios sobre los que el lector trabaja y las condiciones en las que opera, las que focalizan toda la atención.

Digámoslo ya, aunque volveré sobre ello: fijar *lo que es* la búsqueda del análisis narrativo es también hablar sobre *lo que no es*. En este caso, la función referencial del mensaje (la relación con el contexto) escapa a la narratología. Verificar si el relato dice la verdad o reconstruir la realidad histórica de la que habla no le compete. La narratología describe la forma en la que la crucifixión de Jesús es (diversamente) narrada por los evangelistas, pero no establece la relación entre el relato y los hechos históricos a los que hace alusión. En efecto, su fijación en la narratividad le prohíbe remontarse por este lado de la historia narrada y pronunciarse sobre la naturaleza de los hechos relatados. Esta problemática pertenece al campo de la crítica histórica.

Sin embargo, en un punto la narratología da en el clavo. Cuando renuncia a reconstruir al autor y al lector históricos en beneficio de la imagen del autor y el lector implícitos, es preciso reconocer que la narratología está en lo cierto. Abandona la ingenua confusión histórico-crítica entre el plano literario y el histórico: es correcto pensar que no conocemos de Mateo más que su texto, y que un autor se califica por la orientación que da a su obra. Es igualmente cierto decir que los lectores implícitos de su evangelio se parecen más a la imagen que nos hacemos de ellos, o a los rasgos que quiere modificar en ellos, más que al retrato «certificado» de sus destinatarios históricos. No poseeremos nunca más que la imagen *construida por el texto* de un autor y de los lectores a los que se dirige. Saber si estas imágenes coinciden con la realidad histórica es una cuestión que, en el caso de los escritos bíblicos, no estamos en condiciones de resolver, a falta de información exterior a los textos.

Si la narratología se interesa por el arte de narrar, ¿desde cuándo se dirige hacia la Biblia?

La narratividad revisada

¿De cuándo data la narratividad bíblica? ¿Encuentra su origen cuando se fijan los primeros grandes ciclos narrativos (el de David, el del éxodo, el de Abrahán o el de Jacob)? ¿O bien nace bajo la pluma de Robert Alter, quien en 1981 publica *El arte del relato bíblico*, primera monografía que se aproxima a la narratividad bíblica como un fenómeno literario (cf. pp. 50 y 56)?

El fenómeno literario del narrar no ha esperado a Robert Alter para existir, pero el concepto apare-

ce con él. El movimiento que impulsa Alter adquirirá consistencia muy rápidamente en Estados Unidos, dando nacimiento a una verdadera corriente de lectura, el *narrative criticism* (análisis narrativo). Pero esta corriente no inventa nada. Redescubre, con ayuda de herramientas que forja para esta tarea, de qué se compone el milenarismo arte de narrar. Este arte es constitutivo de la tradición bíblica, de la fe de Israel, igual que de la fe de los primeros cristianos: Israel primero y después el primer cristianismo vivieron de formular su identidad mediante el relato.

Es este proceso de memoria narrativa, retomado sin cesar en la reformulación de los relatos y en la re-escritura «midrásica», el que ha permitido primero a la fe judía y después a la cristiana recordar los acontecimientos fundadores del pasado.

RELATO Y ENCARNACIÓN

Ahora bien, este recuerdo no hace surgir un pasado muerto: establece la pertinencia teológica de los acontecimientos pasados para comprender el presente. Recordar el Éxodo celebra la memoria del Dios al que Israel debe su existencia. Relatar la vida de Jesús permite identificar al Cristo al que la comunidad ora y al que cree presente. En resumen, tanto para Israel como para la Iglesia, la narratividad es un vehículo literario del mensaje de salvación. Es también la mediación de la identidad creyente: decirse el pasado es decir lo que ha hecho de nosotros. Narrar es *decirse*.

Subrayo de paso la dimensión teológica de la narratividad bíblica: la narratividad no es más que una envoltura del mensaje. Si los judíos y los cristianos narran *historias* es porque creen en un Dios que se revela en la historia. Narrar historias es hacer memoria de lo que ha acontecido *en la historia*. El relato es el testimonio obligado de un Dios que se da a conocer en la densidad de una historia de hombres y mujeres, una historia vivida. He aquí por qué la salvación se expresará en una historia: el relato es el vehículo privilegiado de la encarnación.

LOS COMIENZOS

Pero volvamos a los comienzos del análisis narrativo. Los años 1980 marcan el arranque de un

reconocimiento de la narratividad bíblica como fenómeno literario digno de ser estudiado científicamente; de repente, estos milenarios relatos se vieron revisados por sabios interesados en desmontarlos para descubrir su mecanismo. Veremos que el análisis estructural (o semiótico) había ejercido de precursor. Pero el libro de Robert Alter presagia perfectamente en lo que se va a convertir el análisis narrativo; merece la pena detenerse en él.

El autor no es un teólogo, sino un especialista en literatura, de cultura judía: conoce tanto el «midrás» como los escritos de Homero, y cita tanto al exegeta Ibn Ezra como al novelista Charles Dickens. El interés que le lleva hacia el texto es claramente literario, lo que tiene como efecto sacar a la Biblia del aislamiento cultural donde se encuentra encerrada para sumergirla en el gran río de la narratividad mundial. Su pregunta: ¿cómo los procedimientos narrativos en uso en la literatura antigua y moderna emergen en el texto sagrado? Aquí se percibe cómo el *narrative criticism* va a nacer en una encrucijada de interdisciplinariedad, donde literatos, lingüistas y exegetas se encuentran ligados por un interés común.

El aparato de lectura del análisis narrativo se construyó en Estados Unidos, desde donde ha llegado hasta nosotros. Se aprovecha del pragmatismo americano y del poder de integración que reina al otro lado del Atlántico. Pero es preciso señalar inmediatamente que esta nueva lectura utiliza los frutos de trabajos teóricos producidos por especialistas del lenguaje en el mundo entero: en Francia por Gérard Genette (narración e intertextualidad) y Paul Ricoeur (la temporalidad narrativa); en Alemania por Wolfgang Iser (el concepto de lector); en los Estados Unidos por Seymour Chatman (la retórica narrativa), Wayne Booth (la ironía) y Boris Uspensky (la poética del relato). Aunque es de origen americano, el análisis narrativo se sitúa en la confluencia de múltiples intuiciones. Sin

embargo, muy pronto los narratólogos americanos presentaron este tipo de lectura como un modelo exhaustivo y autónomo, llamado a sustituir cualquier otra lectura; posteriormente veremos por qué yo no me incorpore a este argumento publicitario.

ANÁLISIS NARRATIVO Y ANÁLISIS ESTRUCTURAL

El libro de Alter se editó a comienzos de los años 1980. El momento no es casual. ¿Qué periodo le había precedido? En Francia, los años 1970 representan los días gloriosos de la semiótica del discurso, que analiza el funcionamiento del texto a partir de sus unidades mínimas de significación (el diccionario de A. J. Greimas y J. Courtès, *Sémiotique*, es publicado en 1979). En los Estados Unidos, la atmósfera es la pérdida de credibilidad de la crítica histórica; existe un cansancio de esta investigación del pasado, que no ofrece la actualidad de los textos bíblicos, y se está a la búsqueda de lecturas alternativas. A pesar de una escasa recepción de la teoría semiótica, el interés al otro lado del Atlántico va a conducir hacia las lecturas «pragmáticas»; con ello se designan las lecturas cuyo eje es el efecto del texto sobre los destinatarios: retórica y análisis narrativo. El análisis narrativo examina con qué estrategia el narrador ejerce sobre el lector el efecto que guiará su entrada en el mundo del texto. Su hermano gemelo es el análisis retórico, que lleva a cabo una operación similar sobre los textos argumentativos: ¿Cómo organiza el autor su discurso con vistas a persuadir al oyente-lector? El análisis retórico se aplicará con éxito a las cartas de Pablo.

Ya he dicho que el análisis semiótico (o estructural) había desempeñado el papel de precursor. El análisis narrativo ha tomado mucho de él. Igual que

la semiótica, considera el texto en su forma final, sin tener en cuenta su historia, su genealogía; no trata de separar los elementos tradicionales de los pasajes debidos a la actividad del autor, como hace el análisis histórico-crítico. El texto es recibido tal como se ofrece a la mirada del lector. Es acogido como una totalidad significante, en una perspectiva que se llama *sincrónica* (el texto puesto linealmente) y no *diacrónica* (el texto visto a partir de su genealogía). Igual que la semiótica, el análisis narrativo observa cómo el texto construye progresivamente sus valores y sus contenidos. Se interesa por aquello que hace que se mantenga unido el relato (la intriga) y discierne el papel capital que desempeñan los personajes en la historia narrada.

Pero, en un punto esencial, el análisis narrativo rompe con la percepción semiótica. Esta última considera la lectura como el único careo entre el texto y el lector. El autor ha desaparecido; cualquier recurso a su intención en la escritura es repudiado; a partir de ese momento, nadie «puede concluir diciendo: Aquí vemos claramente el sentido del texto»⁴. Las lecturas pragmáticas, por el contrario, no aíslan el enunciado textual de su contexto de comunicación; el texto da testimonio de una voluntad de comunicar sobre la que no se puede saltar. Por tanto postula-

4. Cito a Jean Delorme: «El texto profundiza una llamada a la interpretación que no puede ser colmada, dicho de otra manera, a un sujeto que habla visitado por una palabra que éste no podría dominar [...] aunque no podamos concluir diciendo: vemos aquí, claramente, el sentido del texto, he aquí lo que hay que comprender» (Prólogo a F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*. Cogitatio Fidei, 196. París, Cerf, 1996, p. VI). La herencia de la semiótica en el análisis narrativo se manifiesta tanto en el nivel sintagmático (la noción de intriga retoma el programa narrativo de Greimas) como en el paradigmático (la tipología de los personajes está heredada de Vladimir Propp).

mos que una *intención de autor* rige la escritura del texto; la construcción del relato denota una estrategia de comunicación, una retórica narrativa que

apunta a programar la lectura. ¿De qué herramientas dispone el narrador para concebir su estrategia de comunicación? Es importante presentarlas ahora.

LA INTENCIÓN DEL AUTOR

La «intención del autor» de la que se habla aquí debe ser entendida en el sentido de la narratología, y no de la psicología. No se trata del *autor real* (histórico), al que se remonta la paternidad del texto, sino del *autor implícito*, sujeto de la estrategia de escritura. Atribuirle una intención postula que el texto está redactado con vistas a ser descifrado de una determinada manera, y que esta

programación de la lectura se descubre por indicios de comprensión inscritos en el mismo texto. Desde un punto de vista narratológico se hablará de *la intención de la obra*, más que de la intención *autorial*, siguiendo la tipología de Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*. París, Grasset, 1992, pp. 29-32 (ed. española: *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen, 1992).

Las herramientas del análisis narrativo

La narratología ha definido una serie de conceptos operatorios que corresponden a los medios de los que dispone cualquier narrador para construir su relato. Estos conceptos son seis. El camino del análisis narrativo consiste en sondear el texto, a fin de identificar cómo el narrador, en la narración, ha hecho uso de estas seis «herramientas»⁵.

El interés para el estudio de la Biblia salta a la vista, pues los grandes libros narrativos consisten en una serie de episodios más o menos vinculados unos con otros. Hay una unidad propia en cada entidad narrativa, pero igualmente una unidad del relato portador. En el seno de los capítulos 1-11 del Génesis, cada episodio tiene su propio argumento (la creación, la caída, Caín y Abel, etc.); pero estos episodios están englobados en un argumento más amplio, que es la historia de los orígenes, donde desempeñan un papel específico; de esta manera se puede hablar de una evolución del relato entre Génesis 1 y Génesis 11, y examinar de qué se compone.

PRIMER CONCEPTO: LA INTRIGA

¿Qué es lo que proporciona al relato su unidad? Siguiendo una definición tomada de Paul Ricoeur, se denomina *intriga* a la colocación sistemática de los elementos que constituyen la historia narrada. La intriga es este movimiento integrador del relato que enlaza entre sí una serie de acciones y hace de ella una historia continua.

Esta constatación es mucho más cierta para los evangelios, en los que las entidades narrativas son aún más pequeñas. El análisis narrativo distingue entre una *intriga episódica*, limitada al microrrelato (parábola, relato de milagro, controversia, etc.), y la *intriga unificadora*, que es la del relato portador. La intriga episódica de Lucas 7,1-10 (la curación del siervo del centurión) se focaliza en la movilización del poder de Jesús; la de Lucas 7,36-50 (Jesús y la mujer pecadora) se centra en el reconocimiento del

5. Para una presentación de los procedimientos del análisis narrativo, cf. D. MARGUERAT / Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander, Sal Terrae, 2000.

perdón como gracia liberadora; pero estos dos microrrelatos están reunidos en una secuencia que conduce al lector de 7,1 a 7,50, y en la que la intriga tematiza el reconocimiento de la autoridad profética de Jesús. Las dos intrigas episódicas están así dominadas por la intriga unificadora de la secuencia de Lucas 7. Otras combinaciones son posibles, como el entrelazamiento de las intrigas, de las que el evangelista Marcos es un especialista; lo veremos con un ejemplo más adelante (p. 17).

La narratología dispone de varios modelos de estructuración de la intriga. El «esquema quinario» señala cinco momentos: situación inicial-nudo-acción transformadora-desenlace-situación final. Otros prefieren un modelo ternario: complicación-transformación-resolución. Cada modelo intenta evaluar el lugar dominante que adquiere, en el seno del relato, la acción transformadora que relata. La idea subyacente es que todo relato da cuenta de una transformación, o de una adquisición, o de una pérdida; es contar esta transformación lo que hace que el hecho de narrar encuentre su legitimidad.

SEGUNDO CONCEPTO: LA GESTIÓN DE LOS PERSONAJES

Si la intriga constituye el esqueleto del relato, los personajes son su ropaje. Con algunos rasgos, el relato hace vivir a una serie de personajes, que pone en interacción. En el evangelio, todos los personajes están cualificados por la relación que se establece con el héroe principal, Jesús. Pueden entrar en una tipología: el héroe, el antihéroe, el cómplice o el oponente.

El análisis narrativo manifiesta un prodigioso interés por examinar cómo el narrador construye sus personajes. ¿Los bosqueja con un rasgo (*persona-*

je llano) o da cuerpo a su retrato (*personaje redondo*)? ¿Qué dice de ellos? Ahora bien, las modalidades del hablar son tanto más significativas que el hablar mismo. ¿De dónde procede la información sobre los personajes que se ofrece al lector? ¿Procede de otro personaje?, ¿del narrador? Evidentemente, la fuente es indicadora del estatuto y la fiabilidad de la información. Tomemos la murmuración de la muchedumbre en torno a Jesús y a Zaqueo: «Se ha alojado en casa de un pecador» (Lc 19,7). Esta crítica no tendrá el mismo crédito que el enunciado del narrador: «Estaban oyendo todo esto los fariseos, que eran amigos del dinero» (Lc 16,14). Los narratólogos hablarán en el primer caso de un enunciado *intradiegético* (la muchedumbre es un personaje interno a la historia narrada, llamada también *diégesis*); en el caso del enunciado del narrador, éste no pertenece a la historia narrada, se hablará así de una instancia *extradiegética*. Volveré después sobre ello (p. 19).

El narrador puede usar igualmente ardidés deslizando al lector una información de la que priva a los personajes de la historia narrada o frustrar al lector privándole de un dato que los personajes tienen a su disposición. En la historia de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), el narrador utiliza a veces esta estratagema. Comunica al lector la identidad del viajero que se une a los discípulos, Jesús, pero observa que éstos lo ignoran (24,16). Más tarde narrará que Jesús enseña a los dos discípulos «lo que decían de él las Escrituras» (24,27), pero no apunta nada al lector sobre el contenido de esta enseñanza⁶.

6. En el primer caso (información ofrecida al lector, pero de la que el personaje de la historia narrada está privado) se dirá que le narrador ofrece al lector una posición superior a la del personaje. En el caso contrario (el personaje sabe, pero no el lector), el lector tiene una posición inferior a la del personaje.

Resulta apasionante preguntarse por el (los) efecto(s) a que apunta este doble equilibrio en la distribución de la información.

TERCER CONCEPTO: LA FOCALIZACIÓN

Este concepto responde a la pregunta: ¿quién ve en el relato? Gérard Genette (*Figures III*, 1972) ha forjado un vocabulario que permite identificar tres tipos de inclusión narrativa. Se hablará de *focalización interna* cuando el narrador nos asocia a la interioridad de un personaje («se dijo a sí mismo»). La *focalización externa* coincide con lo que constataría cualquier espectador de la escena («entró en la casa»). La *focalización cero* corresponde a una visión de gran angular, que abole los límites del tiempo y el espacio («estaba enfermo desde hacía mucho tiempo y venía de lejos»). Insistiré más tarde en este juego de focalizaciones (cf. p. 18).

CUARTO CONCEPTO: LA TEMPORALIDAD

Se dice que la temporalidad, junto con la relación de causalidad, forma parte de la definición del relato. El tiempo se inscribe en la pasta misma del relato. ¿Cómo? El relato no hace más que referir una sucesión de acciones ligadas entre sí en el tiempo, juega con el tiempo. Más precisamente: el relato resulta de un juego que se instaura entre dos tiempos. Está, primeramente, el tiempo de la historia narrada, fijado por el calendario, que el lector puede reconstruir según las indicaciones que le proporciona el narrador. En segundo lugar está el tiempo del relato, es decir, el tiempo que emplea el relato en contar las cosas. Estos dos tiempos no coinciden, y el relato jugará con estas distorsiones entre el *tiempo narrado* y el *tiempo en que se narra*.

El juego con el tiempo, que despliega la retórica narrativa, puede intervenir sobre dos registros, el orden o la velocidad.

En el registro del *orden*, el regreso hacia atrás o *analepsis* recuerda el pasado (caso típico: las citas de la Escritura en el Nuevo Testamento); el caso inverso será la proyección hacia el futuro o *prolepsis* (caso típico: los anuncios de la pasión-resurrección). En ambos casos se percibe que la administración del tiempo contribuye a la significación, ya que apela a una intriga pasada o a una intriga futura con vistas a *ofrecer sentido al presente*.

Segundo registro: la *velocidad*. Yo puedo narrar en tres páginas un incidente de cinco minutos o resumir en una frase lo adquirido en diez años («se casaron y tuvieron muchos hijos»). El tiempo que narra puede cambiar así de amplitud e ir del episodio (la escena) al sumario (que sintetiza varias acciones). El sumario es conocido en los evangelios (Mc 4,33-34; Jn 2,24-25; cf. también Hch 2,42-47); las genealogías se afilian al mismo procedimiento. La velocidad máxima del relato es *la elipsis*, que pasa un periodo en silencio. De hecho, un relato varía constantemente su velocidad, y cuanto más quiere el narrador insistir, más ralentiza el ritmo. El interés concedido por el narrador a algunos periodos se concreta en la importancia de las secuencias que les dedica, mientras que comprime otras en breves noticias.

QUINTO CONCEPTO: EL MARCO

El color de un relato depende frecuentemente de los rasgos, aparentemente anodinos, por los que el narrador fija un marco: el momento, el lugar, el contexto social. No es indiferente que Judas abandone a Jesús para traicionarlo mientras que se hace de noche (Jn 13,30), que el primer exor-

cismo de Jesús en Marcos se produzca en una sinagoga (Mc 1,21) o que el primer convertido de Pablo sea un proconsul romano (Hch 13,12).

Con los autores bíblicos, el marco narrativo reviste frecuentemente una dimensión simbólica con la que la lectura debe contar. Pero habrá que estar atentos a la manera en que cada narrador interpreta el simbolismo al que recurre. En Juan, la noche simboliza la oscuridad del hombre privado de la luz de la revelación. En Marcos, la sinagoga es un lugar de enfrentamiento de los poderes para la salvación del hombre. En los Hechos de los Apóstoles, la conversión del oficial romano significa el interés del Imperio por el Evangelio.

SEXTO CONCEPTO: EL PUNTO DE VISTA DEL NARRADOR

Ningún narrador, y singularmente el narrador bíblico, es neutral. ¿Qué sistema de valores subyace

a la narración? ¿Dónde se percibe la ideología que existe en el relato? ¿Qué jerarquía de valores presenta, a veces subrepticamente? Pues existe sutileza, por parte del narrador, para inducir al lector a una simpatía o antipatía respecto a un personaje de la historia narrada. ¿Cómo procede?

Dos medios están a su disposición. Bien el narrador procede a un *comentario explícito*: «Los fariseos, para ponerle a prueba, dijeron a Jesús...». Bien el narrador usa de lo que se ha convenido en llamar un *comentario implícito*: agrupamos bajo esta expresión los procedimientos retóricos que juegan con lo que no se dice, a saber, el simbolismo, la ironía o el malentendido. El cuarto evangelio es particularmente rico en este procedimiento de escritura que presupone un estado de connivencia con el lector. Por ejemplo, el lector de Juan no se engaña con el malentendido en el que cae Nicodemo (Jn 3,4,9); hacer de la cruz el lugar de exaltación de Jesús es un procedimiento de la ironía joánica, que el evangelista no explicita nunca (Jn 3,14; 8,28; 12,32; etc.).

Cuatro ejemplos

Se habrá constatado hasta qué punto los procedimientos narrativos iluminados con la ayuda de los seis conceptos enumerados revelan, por parte de los narradores, la sugerencia de un recorrido de sentido. Desearía concretar ahora la aportación del análisis narrativo aplicando cuatro procedimientos en los que la narratología, desde mi punto de vista, permite un trabajo original sobre el texto. Estas ilustraciones tendrán que ser forzosamente sumarias. Conciernen a la articulación de las intrigas, el juego de los enfoques, la diferenciación de las instancias

narrativas y la reevaluación del fenómeno de la redundancia literaria.

LA ARTICULACIÓN DE LAS INTRIGAS (Mc 5,21-43)

La secuencia narrativa de Mc 5,21-43 ha llamado desde hace mucho tiempo la atención de los exegetas por el hecho de su compleja estructura: el relato centrado en la reanimación de la hija de Jai-

ro (5,21-24.36-43) es interrumpido a lo largo del camino por el episodio de la curación de la mujer con pérdidas de sangre (Mc 5,25-34). El texto presenta, por tanto, el caso de un microrrelato engarzado en una secuencia narrativa más amplia. A la pregunta por saber lo que constituye la unidad de la secuencia, la exégesis responde frecuentemente con que los protagonistas son dos mujeres y observa en ambos episodios la recurrencia de la cifra doce (5,25.42): la mujer sufre desde hace doce años y la hija de Jairo tiene doce años de edad.

El análisis narrativo observa desde cerca la construcción del texto. Las dos intrigas se articulan una con la otra; como ocurre frecuentemente en el dispositivo de engarce, la intriga del relato interior está al servicio de la intriga del relato exterior. En este caso, el levantamiento de la hija de Jairo conecta narrativamente con el modelo de fe que representa la mujer con pérdidas de sangre (5,34: «Tu fe te ha salvado»). A partir de ese momento, la conminación hecha a Jairo (5,36: «No temas, sólo cree») puede apoyarse en el ejemplo que el relato acaba de desplegar: el padre es invitado a dar pruebas de esa fe que la mujer acaba de manifestar.

La cuestión no es la de saber si Jairo está o no al corriente de la escena que se ha desarrollado entre Jesús y la mujer. Preguntarse en estos términos vuelve a reconstruir los hechos narrados y a juzgar la veracidad del relato a partir de una reconstrucción histórica. La narratología desplaza el problema al nivel de la relación narrador-lector. La información sobre la fe de la mujer ha sido proporcionada al lector en los versículos 28-34, si bien el encadenamiento de una intriga con la otra puede desarrollarse. En consecuencia, habrá que estar atentos a la relación del modelo de fe que orquesta el narrador entre la mujer con pérdidas de sangre y el hombre que es el jefe de la sinagoga.

Por tanto, la unidad de la secuencia 5,21-43 no se refiere solamente a las dos mujeres, sino a la cuestión de la fe. El narrador ha trabajado el recorrido de la mujer con pérdidas de sangre, la cual, de una creencia cuasi supersticiosa en el poder milagroso de Jesús (v. 27), llega ante él a la confesión de «toda la verdad» (v. 33).

EL JUEGO DE LAS FOCALIZACIONES (Mc 5,25-34)

Detengámonos en el relato de curación del que acabamos de hablar (5,25-34) para observar cómo se lleva a cabo el juego de las focalizaciones. ¿Quién ve en este relato?

El texto comienza con una focalización cero en los versículos 26-27a: la información proporcionada al lector sobre el pasado médico de la mujer transgrede el marco temporal del relato; emana del narrador omnisciente. Sigue una cascada de focalizaciones internas, que nos asocia sucesivamente a la interioridad de la mujer («se dijo», v. 28; «sintió», v. 29), y después a la interioridad de Jesús («Jesús se dio cuenta», v. 30). Los versículos 30b-32a tienen una focalización externa, lo que corresponde a lo que todo espectador podría observar (Jesús «se volvió... preguntó...»; «sus discípulos le replicaron... pero él miraba alrededor»). El texto vuelve a las focalizaciones internas sobre Jesús («a ver si descubría», v. 32) y sobre la mujer («sabiendo lo que había pasado», v. 33), para desembocar en una focalización externa: la mujer le dijo «toda la verdad», y Jesús la declara salvada (vv. 33b-34).

Esta gran habilidad del narrador Marcos no deja indiferente al narratólogo, que se pregunta sobre el efecto de estos rápidos cambios de focalización. Porque Marcos es un especialista del género. Se-

ñalemos que es raro que el lector del evangelio sea asociado, como aquí, al debate interno de Jesús. Tres observaciones hacen que se vea claramente la forma en que el dispositivo narrativo trabaja en la construcción del sentido.

– El lector está asociado a dos interioridades (la mujer y Jesús) de las que los discípulos son privados; su incomprensión (v. 31) no indica estupidez, sino que señala la anomalía de una curación obtenida (v. 29) y recibida (v. 30) en secreto.

– La sucesión de las focalizaciones internas y de la focalización externa final (vv. 33b-34) señala cómo se inscribe narrativamente el recorrido de este relato, que es un paso de la creencia secreta a la confesión pública de la verdad.

La fuerte expresión «le contó toda la verdad» (v. 33) resume este recorrido sobre el que Jesús pone el nombre de fe; es un paso del registro del cuerpo (v. 29) al de la palabra verdadera (v. 34).

LA DIFERENCIACIÓN DE LAS INSTANCIAS (Lc 7,1-10)

El relato de la curación del criado del centurión de Cafarnaún (Lc 7,1-10) es extraño. ¿De quién trata de verdad: del criado o de su señor? ¿Se trata igualmente de un relato de curación? Pues, del enfermo, el texto no dice casi nada, y nadie le compadece; su curación ni siquiera será contada, sino solamente constatada (v. 10: «Los enviados encontraron sano al criado»). El texto habla del centurión, pero sin que esté presente; no está nunca ante Jesús, y sin embargo su palabra ocupa el terreno narrativo (vv. 6-8; cf. v. 3). Por tanto, la presencia del centurión está asegurada por una mediación de la palabra, que inscribe de entrada el relato bajo el

tema de la paradoja ausencia-presencia. Lucas 7,1-10 es la historia de un no encuentro logrado por el rodeo de una palabra.

La mediación de la palabra es doble, y es ahí a donde quiero ir: la primera mediación (vv. 4-5) está asegurada por los notables judíos, que se expresan en su nombre y hablan del centurión en tercera persona: «Merece que se lo concedas...». La segunda mediación (vv. 6-8) está asegurada por los amigos, pero éstos no hacen más que vehicular el discurso del centurión enunciado en «yo». En efecto, una sutileza del texto griego se escapa a la traducción española: el griego atribuye claramente este discurso al centurión. Traducción literal: «El centurión envió amigos diciéndole (*legon auto*, v. 6b)». No son los amigos los que se expresan, sino el centurión a través de ellos. ¿Qué desplazamiento denota este cambio de instancia narrativa?

Los notables defienden la causa del centurión ante Jesús (v. 4): «Merece que se lo concedas». ¿En qué se fundamenta, según ellos, esta dignidad? Se apoya en el hecho de que ama a Israel y ha construido una sinagoga. Dicho de otra manera: los notables establecen la exterioridad religiosa del centurión y marcan un campo simbólico del espacio; está fuera, pero ha mostrado méritos al construir un interior (sinagoga, *sinagogé*, significa etimológicamente «asamblea»).

La segunda mediación de la palabra está asegurada por sus amigos (i), que repercuten su discurso en los versículos 6b-8. ¿Qué dice él? Afirma que no es digno (en contra de las palabras de los notables) de recibir a Jesús, pero propone un medio de intervenir estableciendo una correlación con su experiencia militar. El principio que aplica es el de la eficacia de la palabra a distancia: él, un oficial, tiene la costumbre de mandar y de contar con el cumplimiento de sus órdenes a distancia.

Esta segunda mediación va a permitir a Jesús maravillarse de esta fe ejemplar con un enunciado que subvierte el campo simbólico del espacio establecido por los notables judíos: «Os digo que ni en Israel he encontrado una fe tan grande» (v. 9). Dicho de otra manera: éste, que es pagano, por tanto exterior a la alianza de la salvación, demuestra ser en verdad más «interior» desde el punto de vista de la fe que aquellos que, por su pertenencia a Israel, están dentro de la alianza. Mediante este deslizamiento en el nivel de las instancias narrativas se percibe mejor cómo el cambio de discurso ha instalado en el relato un cambio de perspectiva en el orden de la salvación. Lucas 7,1-10 no es la historia de la curación de un siervo, sino el acceso de un pagano a la fe.

REEVALUACIÓN DEL FENÓMENO DE REDUNDANCIA LITERARIA

Este punto merecería por sí mismo un largo desarrollo. Me contentaré con sugerir las nuevas perspectivas y las promesas que el análisis narrativo abre en este terreno.

Se llama redundancia a la repetición de un mismo dato en el seno de la misma obra. En crítica literaria clásica, la redundancia es tratada como un doblete. La repetición del relato de la multiplicación de los panes (Mc 6 y 8) o la triple descripción de la conversión de Pablo en Damasco (Hch 9; 22 y 26) están consideradas como azares de la composición literaria. El principio que reina es que repetir el mismo relato en la misma obra no podría ser una elección del autor, sino que resulta de una coacción impuesta al autor por su tradición. La «crítica de las fuentes» aplica a este fenómeno una aproximación diacrónica (¿qué fuentes diferentes explican esta

múltiple aparición?) y un tratamiento comparativo (las divergencias de una versión con respecto a la otra se explican por la coacción ejercida sobre el narrador por su documentación). En todo caso, el fenómeno de la redundancia pasa por una anomalía literaria.

La perspectiva narratológica, aligerada de cualquier preocupación genealógica, es diametralmente opuesta. Al no especular sobre la situación de coacción o de libertad del autor frente a sus fuentes, confirma el hecho de la redundancia y se pregunta por su significado. Una vez más, ésta es la pregunta que le interesa al análisis narrativo: «¿Cuál es el efecto del texto sobre el lector?»

El cambio de óptica que supone este desplazamiento del conjunto de cuestiones resulta prometededor. Entonces se plantean las preguntas siguientes: ¿cuál es el lugar en que surge cada relato dentro la intriga del libro? ¿Qué papel atribuir en la obra a la insistencia sobre este episodio? Entre el primer y el segundo surgimiento, ¿qué es lo que el lector ha entendido que modifica la comprensión del relato? ¿Se pueden explicar las divergencias de una versión a otra a partir del cambio de protagonistas o de auditorio en la historia narrada? ¿Qué progresión de la intriga explica estas diferencias? ¿Presupone el narrador el conocimiento del primer relato en la escritura de la segunda versión?

Concretamente se señalará que el primer relato de la multiplicación de los panes (Mc 6,30-44) se desarrolla en tierra judía, mientras que el segundo (8,1-10) tiene lugar en el territorio pagano de la Decápolis. El primero está destinado a Israel; el segundo a los no judíos. Entre ambos tiene lugar la controversia de Jesús con los fariseos a propósito de la cuestión de la pureza, en la que Jesús rechaza los ritos de pureza alimentaria (7,15). La barrera que separa lo puro de lo impuro, a Israel de las na-

ciones, es discutida, por tanto, entre los dos relatos. A partir de ese momento comprendemos por qué el episodio debe ser repetido: está destinado

igualmente a los paganos; a ellos es a quienes también se ofrece este símbolo de la palabra abundante. La redundancia tiene sentido.

Como conclusión, una evaluación

Como hemos dicho, toda lectura se define por la serie de preguntas que la conduce ante el texto. ¿Cómo evaluar las potencialidades y los límites de la búsqueda específica del análisis narrativo de los relatos bíblicos? Cuatro observaciones esbozarán, como conclusión, esta evaluación.

UN SENCILLO APARATO DE LECTURA

El análisis narrativo ofrece un aparato de lectura y un lenguaje técnico que no suponen un tecnicismo abrumador. Los conceptos esenciales han sido presentados aquí. Esta sencillez no es una ventaja menor, y hay que reconocer que no se puede decir lo mismo de todas las lecturas.

RECUPERAR LA COHERENCIA NARRATIVA

El desplazamiento de la serie de preguntas sobre el texto llevado a cabo por el análisis narrativo trata naturalmente de renovar la aproximación a los relatos revelando tensiones internas: el Pentateuco y el cuarto evangelio en particular. Su estudio ha estado dominado durante mucho tiempo por la «crítica de las fuentes». Entiendo por ello ese camino diacrónico que explica las tensiones de un escrito por la presencia de fragmentos tradicionales integrados por el narrador en su composición. Este trabajo, necesario, ha sido llevado a cabo. Una nueva perspectiva de lectura llevará a nuevos resultados.

La lectura del cuarto evangelio es un claro ejemplo de ello. R. Alan Culpepper ha abierto magistralmente una línea de lectura narrativa en su ya clásico libro *Anatomy of the Fourth Gospel* (1983). A partir de su impulso, hoy hay que volver a examinar la función del prólogo (1,1-18) en el cuerpo del evangelio. Se ha estudiado mucho el origen de este fragmento tradicional que el evangelista, enmendándolo, ha situado a la cabeza de su escrito. Pero, ¿cuál es su función en este lugar estratégico del comienzo? La categoría de «pacto de lectura» resulta útil aquí, por cuanto designa un prólogo en el que el narrador fija las claves de lectura de su relato. El prólogo desempeña seguramente este papel de orientación del lector en los umbrales del evangelio. De igual manera, no es preciso repetir hoy el recorte de los discursos de despedida (Jn 13-17) en estratos sucesivos, sino plantear la hipótesis de relecturas sucesivas de un discurso por otro en el mismo núcleo del evangelio. En resumen, hay que llegar a integrar las tensiones y las fracturas de un relato en el seno de un modelo de relectura interpretativa, más que desmembrarlo exacerbando sus discordancias internas.

TEOLOGÍA Y NARRATIVIDAD

El análisis narrativo permite apreciar cómo una teología se expresa narrativamente. Desconfiemos del teólogo que, porque él mismo es un hombre de palabra, se fije en los enunciados de los discursos

y subestime el potencial interpretativo del narrar. El análisis narrativo nos hace caer en la cuenta de que la construcción de una intriga, el dispositivo de una red de personajes, la gestión de la temporalidad y la semantización del espacio son tan indicativos de la intención teológica como una formulación doctrinal o una confesión de fe.

En mi opinión, es hacer justicia a los autores bíblicos instruirse en las herramientas que ellos utilizaron para construir su relato, aun cuando la teorización narratológica les fuera extraña. Hoy se comienza a medir el perjuicio que ha sufrido por este hecho la lectura de Lucas-Hechos, un escrito acusado de mala teología por exegetas que se han limitado a estudiar los discursos descuidando la construcción narrativa de la obra.

¿Hay que postular por ello que los autores bíblicos redactaban sus textos teniendo en su mente un aparato metodológico tan complejo? Seguramente no. Van Gogh no tuvo nunca en su mente los criterios que usaron después de él los críticos de sus cuadros. No queda sino pensar que aplicaban, en parte conscientemente, normas de construcción narrativas que se encontraban también en los cuentos populares. Pertenecen al arte milenario de narrar.

ANÁLISIS NARRATIVO Y CRÍTICA HISTÓRICA

He dicho que el análisis narrativo no basta por sí mismo. Insistamos. Afirmar que el narrador com-

pone su relato con vistas a ejercer un efecto sobre el lector vuelve a postular una connivencia entre el narrador y el lector. Esta connivencia reside en la pertenencia a una cultura común, que hace que se le entienda tanto en el código lingüístico como en el contexto del mensaje. Más de un siglo de crítica histórica ha mostrado hasta qué punto el contexto de comunicación de los escritos bíblicos está histórica y culturalmente situado. Ahora bien, la búsqueda de códigos de comunicación no puede ahorrar un conocimiento de la cultura del autor y de los lectores. El evangelista Mateo y sus lectores tienen en común un conocimiento de la Escritura, de la historia y de la cultura judías, así como una conciencia del conflicto que opone a la Iglesia y a la Sinagoga. Reconstruir su cultura común necesita el recurso a la crítica histórica.

La distancia temporal que nos separa de la redacción de los escritos bíblicos hace necesario un conocimiento del contexto original de comunicación del texto. Lo que yo afirmo aquí no es compartido por todas las corrientes del movimiento americano del *narrative criticism*; corrientes derivadas amplían la parte del lector hasta considerarlo como el único criterio de verdad en la lectura (pienso en la «crítica de la respuesta del lector», la *reader response criticism*).

A mi entender, articular una serie de cuestiones históricas y un estudio de la narratividad es metodológicamente posible. Teniendo en cuenta la naturaleza histórica de los textos bíblicos, la operación es no sólo deseable, sino indispensable.

Daniel MARGUERAT

EL PROFETA ANTE LA PETICIÓN DE UN REY (1 Sam 8)

El análisis narrativo es un método de lectura sincrónica adaptada a la aproximación a textos narrativos. No se preocupa por la génesis del texto y las condiciones históricas de su producción. Considera el texto en una de sus versiones disponibles (aquí, el texto hebreo masorético), y se pregunta por la manera en que la historia se narra.

Este tipo de análisis considera el relato como medio de comunicación entre el narrador –así se designa la voz que narra la historia de esta manera– y el lector. A partir de ese momento se muestra atento a las estrategias de comunicación, es decir,

a los medios puestos en práctica por el narrador para interesar al lector, implicándole y haciéndole entrar en el mundo del relato y sus valores. Veámoslo concretamente leyendo 1 Sam 8, el relato de la petición de un rey por los ancianos de Israel⁷.

El texto en su contexto

Antes de abordar la lectura, es importante situar brevemente el relato en su contexto. En la medida en que no se trata de una historia aislada, sino de un episodio que forma parte integrante de un relato más largo, es indispensable ver al menos el contexto inmediato. Por otra parte, veremos que a veces es necesario ser más precisos. Pues algunos elementos del relato no pueden comprenderse más

que en relación con otros momentos del «macro-relato», como el caso aquí de 1 Sam 1-12.

EL COMIENZO DE UNA SECUENCIA

1 Sam 8 representa el comienzo de una secuencia del relato. Antes de esto, los personajes de los que se trata han sido situados a través del relato y las circunstancias de la acción han sido descritas en la secuencia precedente: Samuel ha sido elegido por YHWH (el Señor) como profeta (1 Sam 3, cf. vv. 19-21) para un Israel hundido en el marasmo y la desgracia a causa de sus infidelidades (lo que

7. Este estudio retoma y continúa A. WÉNIN, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 Sam 1-12). Une recherche littéraire sur le personnage*. EHS 23/342. Frankfurt, 1988, simplificado en ID., *Samuel, juez y profeta*. Cuadernos Bíblicos, 89. Estella, Verbo Divino, 1999², pp. 33-39.

relata el final del libro de los Jueces). Después de un tiempo en que la situación empeora –Israel sufre una dramática derrota ante los filisteos (4,16-19)–, Samuel llega a «cambiar radicalmente»: conduce a Israel a la conversión y logra después una gran victoria, librando así al pueblo de la dominación enemiga (7,2-12). Entonces se instala como «juez» o gobernador del país durante el resto de su vida (cf. 7,13 y 15-17).

Por otra parte, el relato de 1 Sam 8 es únicamente el primer episodio de la secuencia, que comienza con él y se prolonga hasta el final del capítulo 12. Al término de varios episodios, el rey ungido por Samuel (9,1-10,16), designado por la suerte (10,17-27) y después confirmado por una gran victoria sobre los amonitas (11,1-11), es instalado oficialmente (11,12-15), siendo introducida la monarquía en el marco jurídico diseñado por la alianza entre Israel y su Dios (12,1-25). Limitado al capítulo 8, el relato es, por tanto, a la vez completo (episodio coherente) e incompleto. Volveré brevemente sobre ello al final de la exposición.

EL TEXTO

He aquí el relato en una traducción bastante literal (donde una parte del v. 9 es traducido de tres maneras diferentes en función de la polisemia de una de sus frases). Las partes en cursiva corresponden a las palabras pronunciadas por los personajes. El resto constituye el relato del narrador.

¹ Cuando Samuel fue anciano, designó a sus dos hijos para jueces de Israel. ² El nombre de su primogénito era Yo'el, y el segundo, 'Abiyyah, que ejercieron su judicatura en Be'er-Seba. ³ Mas los hijos de él no siguieron su

ejemplo, sino que se inclinaron tras la venalidad, aceptando regalos y torciendo la justicia.

⁴ Reuniéronse, pues, todos los ancianos de Israel y se fueron a Samuel, a Ramah, ⁵ y dijéronle: «*Ten en cuenta que tú estás viejo y tus hijos no marchan por tus vías. Ahora bien, désignanos un rey para que nos gobierne, como hacen todos los pueblos*». ⁶ A Samuel le pareció mal la proposición cuando dijeron: «¡Danos un rey para que nos gobierne!», e hizo oración a Yahvé. ⁷ Yahvé dijo a Samuel: «*Atiende la voz del pueblo en todo lo que te digan, pues no es a ti a quien recusan, sino que a mí recusan para que no reine sobre ellos*». ⁸ *Conforme a cuanto han hecho desde el día en que los subí de Egipto hasta el día presente, que me han abandonado y servido a otros dioses, así hacen también contigo*. ⁹ *Ahora bien, atiende su clamor, pero*

<i>adviérteles bien</i>	<i>y exponles</i>	<i>la manera habitual</i>
<i>enúnciales las condiciones</i>	<i>y exponles</i>	<i>el derecho [estatuto]</i>
<i>debes testimoniar contra ellos</i>	<i>y exponerles</i>	<i>el juicio</i>

del rey que va a reinar sobre ellos». ¹⁰ Refirió, pues, Samuel todas las palabras de Yahvé al pueblo, que le había reclamado un rey. ¹¹ Y dijo: «*Éste será el derecho del monarca que reinará sobre vosotros: tomará a vuestros hijos y los empleará en su carroza y sus caballos; correrán, pues, delante de su carroza*. ¹² *Les nombrará a su servicio jefes de mil y jefes de cincuenta, utilizándolos también para labrar su labrantío, segar sus mieses y fabricar sus armas de guerra y el atalaje de sus carros y guerreros*. ¹³ *Tomará a vuestras hijas como perfumistas, cocineras y panaderas*. ¹⁴ *Y se apoderará de vuestros campos, vuestros viñedos y vuestros olivares mejores y los dará a sus servidores*. ¹⁵ *Exigirá, además, el diezmo de vuestras sementeras y vuestros viñedos y lo dará a sus eunucos y sus servidores*. ¹⁶ *Cogerá los mejores de vuestros esclavos, de vuestras siervas y de vuestras jóvenes, así como vuestros asnos, y los empleará para sus trabajos*. ¹⁷ *Percibirá el diezmo de vuestro ganado menor, y vo-*

sotros mismos vendréis a ser sus siervos. ¹⁸ En aquel día alzaréis el grito a causa del rey que vosotros os habéis escogido: pero Yahvé no os responderá en aquel día».

¹⁹ El pueblo negose a atender la voz de Samuel, y exclamó: «¡No, sino que un rey ha de haber sobre nosotros; ²⁰ para que seamos también nosotros como todas las

naciones y nos gobierne nuestro rey y salga al frente de nosotros y combata nuestros combates!» ²¹ Samuel oyó todas las palabras del pueblo y las transmitió a los oídos de Yahvé. ²² Dijo entonces Yahvé a Samuel: «¡Escucha su voz y nómbrales un rey!» Samuel dijo a los hombres de Israel: «¡Idos cada uno a vuestra ciudad!»

La exposición del relato (1 Sam 8,1-3)

Cuando Samuel se hizo viejo, sus hijos parecen estar destinados a sucederle. Por otra parte, Samuel les coloca ya en parte en su cargo. Semejante tipo de sucesión no es normal en el caso de Jueces: el libro de los Jueces cuenta (cf. sumario en Jue 2,11-19), que éstos son los instrumentos de una teocracia directa, en la que Dios toma la iniciativa de suscitar un salvador cuando la situación del pueblo o su demanda de salvación lo requiere (cf. p. e. Jue 2,18).

En realidad, la situación descrita al comienzo de 1 Sam 8 tiene un aspecto de algo ya visto: el juez precedente, el sacerdote Elí (cf. 1 Sam 4,18), debía ser reemplazado por sus hijos, que ya había colocado junto a él en Siló (1,3); pero éstos se mostraron indignos del cargo y Dios los eliminó (1 Sam 2-4; cf. en particular 2,12-13a y 17). Ahora bien, aquí se produce la misma situación con Samuel y sus hi-

jos. Y, signo de que una sucesión dinástica no es forzosamente ideal, igual que los hijos de Elí, aquéllos no siguen las huellas de su padre: abusan de su posición y buscan primeramente su beneficio. Pervierten así la función oficial que han determinado asumir al servicio de Israel (8,3, cf. Dt 16,19 y Prov 17,23). Está demasiado claro a los ojos del lector: los hijos de Samuel recuerdan a los de Elí. Por tanto, la situación corre el riesgo de ser el preludio de nuevos problemas institucionales.

La manera en que el narrador expone esta situación deja suponer que se perfila una crisis en el liderazgo en Israel. Es este desequilibrio, por lo demás, lo que va a provocar la acción que el relato narra, en la medida en que el deseo de anticipar esta crisis empuja a los ancianos de Israel a tomar las cosas en sus manos y a ir a encontrarse con Samuel con una solución de recambio (8,4).

La estructura: mirada de conjunto

Para un observador atento, la estructura de la composición del acto es fácilmente reconocible gracias a las repeticiones de palabras y de situaciones narrativas.

1. Una asamblea popular se reúne en casa de Samuel, y la disuelve finalmente (vv. 4 y 22b).

2. Al comienzo y al final de la reunión de Ramá tiene lugar un mismo diálogo:

- a. el *pueblo* pide a Samuel un rey que les gobierne como las otras naciones (vv. 5/19b-20);
- b. el *mediador* escucha la demanda y se la refiere al Señor (vv. 6/21);

c. *el Señor* le responde que escuche la voz del pueblo y le dé un rey (vv. 7a.9b/22a), cosa que Samuel no hace.

3. Entre ambos tiene lugar un largo discurso de Samuel (vv. 11-18) vinculado al resto por transiciones narrativas (vv. 10 y 19a).

Una mirada rápida sobre la estructura hace que aparezca una característica de este relato: está esencialmente compuesto por diálogos, lo que se subraya en la traducción por la gran cantidad de texto en cursiva.

El recurso al modo escénico. Esta manera de hacer es frecuente en los relatos bíblicos. En general, los narradores prefieren el modo escénico (*showing*), que consiste en «mostrar» a los personajes en acción, como si evolucionaran sobre un escenario de teatro ante los ojos de lector; recurren menos frecuentemente al modo narrativo (*telling*), que les permite relatar la acción con sus propias palabras. Sin embargo, hay que subrayar que, en un relato en el que domina el modo escénico, el rápido paso al modo narrativo es en general significativo: es ahí donde sobre todo el narrador proporciona informaciones directas relativas a los personajes, organiza el tiempo del relato o señala su perspectiva; también aquí es donde esboza más o menos discretamente sus juicios de valor. A partir de ahí se imponen algunas observaciones de entrada a propósito de nuestro relato.

1) Cuando recurre al modo escénico, el narrador se contenta frecuentemente con asegurar las transiciones. Éste es aquí el caso. Sin embargo se señala que, frecuentemente, amplía un tanto sus transiciones (vv. 6.10.19.21, donde no sólo existen los «y X dice», como en los vv. 5a.7a.22ab). Estas ampliaciones son sin duda significativas y, por tanto, requieren la atención particular del lector, en la medida en que, incluso aunque sean cortas, es ahí donde el narrador orienta su lectura. Lo veremos.

2) Observaremos igualmente que las palabras de Samuel al Señor no son nunca narradas en un discurso directo. Son señaladas solamente por expresiones que las especifican («orar», «hablar a los oídos de»). Por tanto, el narrador no concede al lector ningún acceso directo a la relación entre Samuel y Dios. Esto da de Samuel la imagen de alguien cercano a Dios, admitido a una intimidad a la cual nadie más tiene acceso, ni el lector ni, a *fortiori*, los demás personajes humanos. Esto da una indicación clara del estatuto particular de Samuel.

3) Por otra parte, mirando siempre la estructura, observamos que Samuel ocupa una posición esencial. Se encuentra siempre interpuesto entre el pueblo y el Señor:

Israel > *Samuel* > YHWH > *Samuel* > Israel > *Samuel* > YHWH > *Samuel* > Israel

Cualquier comunicación entre Israel y Dios transita a través de Samuel, de modo que éste es como un paso obligado de la palabra, un mediador en el sentido más estricto del término. Por esta razón es a la vez pantalla y pasarela entre las dos partes. En cualquier caso, el pueblo ignora todo lo que se dice entre el Señor y Samuel, teniendo el lector conocimiento por su parte de lo que Dios dice al profeta.

4) Otro elemento sorprende de entrada: al final del relato, el pueblo repite a Samuel la petición de los ancianos, y el Señor le reitera también sus instrucciones de acceder a la demanda del pueblo. Por ello, la anterior mediación de Samuel no ha servido para nada, su discurso no ha hecho progresar el asunto. Ha sido pantalla, y no pasarela. ¿Qué ha sucedido para que Samuel fracase así en su tarea eminentemente profética? He aquí una pregunta que puede guiar la lectura de esta página.

La posición del lector. Para apreciar esto, el narrador concede al lector una posición particular

frente a los personajes. Así, como de ordinario en el primer Testamento, el narrador es omnisciente: sabe todo de la historia que narra, lo que no quiere decir que diga todo lo que sabe. No destila las informaciones a las que la omnisciencia le da acceso más que con parsimonia y discreción, y siempre al servicio de su estrategia de comunicación con el lector. Igualmente, Dios es un personaje reputado como omnisciente frente a la historia que se desarrolla. Es así como escucha lo que el pueblo dice a Samuel, como se deduce claramente de los vv. 7-9 y 22.

Con relación a Samuel, el lector está en una posición que podemos llamar «inferior», pues Samuel comparte la intimidad del Señor, a quien habla sin que el lector sepa lo que le dice. No teniendo acce-

so a este aspecto de la intimidad del profeta, el lector debe apoyarse en indicios indirectos para intentar comprender lo que sucede por parte de Samuel en esta historia, es decir, justamente lo que plantea problema.

Por el contrario, el lector sabe más que el pueblo (posición denominada «superior»), ya que es en parte introducido en la relación entre Samuel y el Señor. En efecto, sabe lo que Dios dice al profeta, y esto gracias al narrador que, en su omnisciencia, tiene acceso a estas palabras. El lector está así en condiciones de juzgar la manera en que Samuel actúa como mediador, al contrario que el pueblo, que no sabrá verdaderamente lo que sucede más allá de lo que Samuel le dice. Esto no quiere decir, sin embargo, que el pueblo no pueda dar la sorpresa.

La «complicación» (donde las cosas se complican: vv. 4-18)

Esta segunda parte del texto está acompañada en tres momentos, en los que, cada uno de ellos, se organiza en torno a una palabra narrada: la del pueblo (v. 5), la de YHWH (vv. 7-9) y la de Samuel (vv. 11-18).

DEMANDA DE LOS ANCIANOS Y REACCIÓN DE SAMUEL (vv. 4-6)

Las palabras de los ancianos de Israel a Samuel comienzan con la exposición –un tanto abrupta– de la situación que plantea problema. Requiere algunas observaciones y algunas cuestiones.

El tono de los ancianos frente a Samuel es, de entrada, duro y poco cortés: no se andan con mira-

mientos para decirle que es viejo y para sugerir que ha cometido un error al nombrar a sus hijos para sucederle. Sin decirlo claramente acusan al anciano líder, antes de dirigirle una petición bastante imperativa mediante la cual requieren de él que legitime con su autoridad un nuevo régimen que abole el antiguo, del que es su representante.

Constatación y propuesta. Dicho esto, el hecho de que los ancianos retomen las palabras del narrador en los versículos 1a y 3a hace creíble su constatación. En efecto, en el relato bíblico, el narrador siempre es fiable y lo que dice constituye la verdad del relato. Así, el camino de los ancianos tiene el mérito de buscar anticipar un problema real: la sucesión de Samuel parece mal ajustada,

pues se siente cómo se perfila la repetición de una situación de la que todo Israel tuvo que sufrir cruelmente en la generación precedente.

Pero aunque la constatación de los ancianos es exacta, y aunque su voluntad de anticipar la crisis es loable, ¿es pertinente su propuesta concreta? Aunque la crisis que se anuncia legítima una intervención por su parte, ¿basta para justificar su demanda de un rey? No lo creo, y por varias razones.

En primer lugar, el problema concreto que aquí se plantea con la sucesión de Samuel no puede, él solo, legitimar la abolición del régimen de los Jueces, una teocracia en la que Dios gobierna por sí mismo a su pueblo y le concede los líderes humanos de los que tiene necesidad. A fin de cuentas, hay tantas menos razones para discutir este régimen ya que la última experiencia con el propio Samuel se ha demostrado muy positiva (cf. 7,2-17) y los intentos de sucesión de tipo dinástico han mostrado sus límites con los hijos de Elí y los de Samuel, sin contar la desgraciada experiencia con el hijo de Gedeón, Abimélec (Jue 9). Por otra parte,

hay algo de contradictorio en querer resolver un problema planteado por la sucesión entre padre e hijos mediante un régimen monárquico que institucionaliza este tipo de transmisión del poder.

A continuación, al poner la petición de un rey en boca de los «*ancianos de Israel*», el narrador de 1 Samuel deja un indicio que trata de hacer sospechoso el camino. En efecto, la única vez que en este personaje colectivo vuelve a intervenir en este libro, en 4,3, es igualmente en un contexto de crisis política.

De una crisis a otra. En el capítulo 4, los ancianos proponen resolver una crisis aplicando una solución de su invención, que excluye a Samuel. Ahora bien, esta primera intervención ha precipitado a Israel a un desastre sin precedentes: derrotado completamente por los filisteos, pierde el arca de la alianza, que los ancianos habían hecho llevar al frente para que ésta les procurara la salvación, como si fuera un talismán (1 Sam 4). Veamos aquí los dos textos en paralelo en un cuadro que hace que destaquen las similitudes de estas dos intervenciones.

1 Sam 4,3		1 Sam 8,5
¿Por qué el Señor nos ha golpeado ante los filisteos?	problema	Te haces viejo y tus hijos no siguen tus pasos
Tomemos de Siló el arca de la alianza del Señor...	propuesta de solución	Establece para nosotros un rey...
Para que nos salve de las manos de nuestros enemigos	finalidad	Para que nos gobierne, como hacen todos los pueblos

La nueva propuesta de los ancianos de Israel (8,5) recuerda a la primera, y esto en tres extremos. La *formulación* en tres tiempos es análoga: enunciado del problema, propuesta de solución que se ha de poner en práctica y resultado deseado. El *contenido* de la propuesta tiene igualmente puntos

comunes. Pues lo mismo que antes los ancianos habían querido regular por propia iniciativa una cuestión que, hasta ese momento, dependía solamente del Señor (la victoria sobre el enemigo), igualmente ahora pretenden imponer una solución de su propia cosecha a un problema reservado

hasta entonces a la jurisdicción divina (la elección de un líder). Finalmente, el *efecto colateral* es el mismo: las dos veces los ancianos ponen fuera de juego al representante de Dios, Samuel; la primera vez era al comienzo de su carrera; aquí es al final. Por todos estos motivos, su camino trasluce la rebeldía. Asimismo, aunque los ancianos intervienen con razón, ya que el problema es real, su petición es desviada y está fuertemente sujeta a cautelas.

La reacción de Samuel. En estas condiciones, aunque el camino de los ancianos plantea problemas, la reacción negativa de Samuel parece adecuada, y eso incluso aunque ésta, ciertamente, está provocada también por la agresión moral que representa en su opinión esa voluntad de suplantarle sin miramientos. En efecto, en el v. 6, el narrador da a entender dos cosas recurriendo brevemente al modo narrativo. En primer lugar registra el juicio negativo que el profeta hace sobre la demanda popular: «*A Samuel le pareció mal la proposición*». A continuación, apelando a su omnisciencia, que le hace capaz de penetrar en los pensamientos del personaje, hace que el lector escuche el eco de esta petición, que se produce en casa de Samuel y que justifica su desacuerdo: «*Porque dijeron: «¡Danos un rey para que nos gobierne!*»

En realidad, este eco es incompleto, pues los ancianos dijeron: «*Ahora bien, designanos un rey para que nos gobierne, como hacen todos los pueblos*» (v. 5b). Samuel parece apoyarse por tanto en la expresión «para que nos gobierne», ya que lo que sigue queda sin eco en él. Ahora bien, el elemento que le detiene es también aquel que le afecta personalmente. En efecto, hasta entonces es él quien «gobernaba» Israel (en 7,15-17 el verbo *shafat*, «gobernar», es utilizado tres veces a propósito de Samuel). La petición de los ancianos —además de su tono áspero— resuena, por tanto, en él como una

contestación directa a su posición de líder. Aquí vemos lo que parece captar toda su atención, hasta el punto de no registrar el final de su frase, «*como hacen todos los pueblos*». Sin duda vemos aquí por qué el narrador se toma la molestia de dejar el modo escénico y pasar al modo narrativo, pues éste permite revelar al lector lo que sucede en el espíritu de Samuel y, por tanto, lo que le lleva a orar al Señor.

PARADÓJICA RESPUESTA DEL SEÑOR A SAMUEL (vv. 7-9)

Cuando el Señor responde a la oración de Samuel, primeramente llama su atención sobre su escucha selectiva. Le dice: «*Atiende la voz del pueblo en todo lo que te digan⁸, pues no es a ti a quien recusan, sino que a mí recusan para que no reine sobre ellos*» (v. 7). Así pues, Samuel no ha escuchado todo. Su sentimiento de ser víctima del rechazo de los ancianos explica sin duda su sordera parcial. Pero si hubiera escuchado todo, haciendo oídos a las últimas palabras, habría comprendido que, queriendo llegar a actuar «*como hacen todos los pueblos*», Israel rechazaba a su Dios, que le había puesto aparte mediante la alianza haciéndole siervo del Señor (designado como «rey» desde Ex 15,18). De ahí la exigencia para el pueblo elegido y aliado de Dios de no ser como los demás pueblos (Ex 19,5-6; Dt 4,34; 12,29-30). En resumen, si Samuel no escucha o, mejor aún, si no escucha más que una parte de lo que se le ha dicho, es que reacciona en función de sí mismo, contrariado sin duda por el despojo, del que se siente injustamente víctima.

8. En hebreo: *lekol 'asher yo'meru 'eleka*, una frase en la que el tiempo del verbo (incumplido) expresa la duración en el pasado.

El rechazo de la alianza. Relativizando el problema de Samuel, el Señor comienza, por tanto, por subrayar el punto esencial, es decir, la revuelta contra él. En efecto, el régimen de los Jueces, en el que el liderazgo no es hereditario, le permite intervenir para ofrecer a Israel el jefe del que tiene necesidad. En la medida en que el régimen monárquico regula la cuestión de la sucesión, gracias al principio dinástico, priva al Señor de toda posibilidad de iniciativa política directa y discute de este modo su realeza (cf. Jue 8,23). En esto es donde Israel llegará a ser como todas las naciones, renegando de su cualidad de pueblo elegido unido a Dios por una alianza exclusiva. También el Señor tiene razón en señalar la similitud entre la demanda de los ancianos y la idolatría (v. 8): tanto en un caso como en el otro, Israel no sirve al Señor, y sólo a él, como se comprometió en el Sinaí primero (Ex 19,8; 24,3b.7), después ante Josué en Siquén (Jos 24,16-18.21.24) y más recientemente aún con Samuel (1 Sam 7,3-4). Y si este último es rechazado también en este asunto no es más que la consecuencia del rechazo más fundamental que ataca en primer lugar al Señor y a la alianza (8,7-8). Así, el Señor no olvida al profeta, sino que lo sitúa en su justo lugar: si él es rechazado no es por su persona, sino porque es el mediador de una alianza de la que el pueblo reniega.

La reacción del Señor. Después de esta denuncia de la idolatría que implica la petición de un rey, la orden formal dada a Samuel de acceder a esta petición es singularmente inesperada y paradójica, tanto para el profeta como para el lector. Sin embargo, el Señor retoma sencillamente las palabras del principio de su respuesta: «*Ahora escucha su voz*» (v. 7: *shemá' beqol ha'am*, y v. 9: *shemá' b'qolam*). Pero esta vez ya no es para invitar a Samuel a escuchar todo lo que se le dice. La expres-

sión es utilizada en este momento en su sentido fuerte, «obedecer» (v. 9).

Gracias a su marcha atrás, el lector puede comprender que sobre todo esta respuesta, incluso inesperada, se corresponde perfectamente con la forma de actuar de los ancianos, cuyo carácter ambiguo ha sido sacado a la luz. Como su solicitud constituye una infidelidad, se comprende que el Señor la denuncie en cuanto tal; pero, ya que está en parte fundamentada, es justo también que el Señor la asuma. Además, no la acepta sin más, ya que se apresura a poner restricciones a su acuerdo («*solememente...*», v. 9), y que éstas afecten al objeto mismo de la petición («*el rey que reinará sobre ellos*»), incluso aunque su alcance exacto no esté claro. Volveré sobre ello. En resumen, por parte de Dios, está de acuerdo con un rey, pero no de cualquier modo. Además, es lo que los episodios siguientes narrarán (1 Sam 9-12). Así, por paradójico que parezca, la posición del Señor responde, por tanto, a una cierta lógica. Pero, cegado por su sentimiento de despojamiento, ¿puede Samuel darse cuenta de su pertinencia?

Una expresión con varios sentidos. ¿Cuál es el alcance preciso de las restricciones que el Señor ordena a su profeta que comunique al pueblo? En efecto, la expresión es particularmente polisémica, pues se ofrecen múltiples sentidos en dos palabras claves: el verbo 'wd (hifil) significa *dar testimonio contra, advertir, ordenar o estipular*, y el sustantivo *mishpat* designa el *juicio* y la *sentencia*, pero también el *derecho* y la *justicia* (jurisprudencia), incluso el *estatuto*, pero también la *costumbre*, lo *habitual*. En estas condiciones es posible comprender al menos tres cosas distintas.

– En un registro ético («*adviérteles solemnemente y exponles la costumbre del rey*»), para Sa-

muel se trata de advertir al pueblo mostrándoles cuál es la manera habitual de actuar de un rey ejerciendo el poder.

– En un registro *legislativo* («*enúnciales las estipulaciones [del tratado] y exponles el derecho del rey*»), Samuel debe actuar de legislador y determinar el estatuto jurídico para el rey que debe instituir.

– Finalmente, en un registro *judicial* («*da testimonio contra ellos y exponles el juicio del rey*»), Samuel debe ponerse como testigo de cargo contra el pueblo, que ha faltado pidiendo un rey, y pronunciar contra él la sentencia querida.

Por tanto, ¿qué debe hacer Samuel? Las instrucciones del Señor no son claras⁹. ¿No supondrían éstas que el profeta se interrogara o pidiera peticiones al Señor? No es esto lo que hará...

LA DIATRIBA ANTIMONÁRQUICA DE SAMUEL (vv. 10-18)

¿Cómo reacciona el profeta Samuel a la orden polisémica y paradójica del Señor? Aparentemente, apenas parece vacilar sobre el sentido de las restricciones que el Señor pone a su acuerdo. Pero –más sorprende aún–, Samuel no ejecuta la primera orden que ha recibido, y que consiste en obedecer al pueblo y en satisfacer su reivindicación dándole un rey. Manteniéndose en las restricciones con las que Dios establece su acuerdo y desarrollándolas según su sentido ético, Samuel hace en realidad lo contrario de la orden que ha recibido, en la medida en que

9. El lector que lee la Biblia en traducción se encuentra frecuentemente dificultado, pues no es raro que el arte narrativo bíblico juegue así con las palabras o con la polisemia de las expresiones... Esto da trabajo al lector, al hacerse necesaria su sagacidad.

el modo en que responde al pueblo vuelve –veremos cómo– a ejercer una presión sobre él para que renuncie a su proyecto. Pero, en una primera lectura, ya está claro que su discurso procede de una voluntad disuasoria que apenas oculta una feroz oposición al deseo de Israel, aceptado sin embargo por el Señor, incluso aunque sea con alguna restricción.

El sentido de la reacción de Samuel. Hay que observar una cosa: el narrador quizá sugiere al lector que la falta de Samuel sin duda no es intencionada. En efecto, en el versículo 10 señala al lector que «*Samuel transmitió lo que le había dicho el Señor al pueblo, qué le pedía un rey*». ¿Qué quiere decir con estas palabras (y por qué retoma en los últimos términos una información que el lector conoce)? Por otra parte, en la reflexión apenas tiene sentido que el profeta repita al pueblo palabras que Dios acaba de dirigirle a él personalmente, aunque sea la invitación a escuchar al pueblo, las explicaciones sobre el alcance teológico de la petición de los ancianos e incluso el camino a seguir del versículo 9. En estas condiciones, ¿tiene sentido la indicación del narrador? Ciertamente sí, pero en el marco de su relación entre narrador y lector, el único en escuchar estas palabras.

Para percibir este sentido es útil observar que, al comienzo de su discurso, Samuel retoma las últimas palabras del Señor («*el mishpat del rey que reinará sobre ellos/vosotros*»: v. 11a, cf. 9b), manifestando así que trata de desarrollar perfectamente en sus palabras las instrucciones recibidas del Señor, incluso aunque olvide lo esencial. En este sentido, en el versículo 10 estamos ciertamente ante un sumario «*proléptico*», un resumen del relato que anticipa lo que sigue, en este caso el discurso. El narrador recurre en él al «*discurso indirecto libre*», una manera de relatar con sus propias palabras lo que sucede en la cabeza del personaje.

Si esto es así, la curiosa intervención del narrador sugiere lo que Samuel trata de hacer cuando se dirige al pueblo, es decir, ejecutar completamente la orden recibida, como van a confirmar sus primeras palabras. Por tanto, el narrador recurre de nuevo a su omnisciencia para anticipar el discurso de Samuel, desvelando su intención subjetiva. En este sentido, la inútil precisión que el narrador añade al final («*que pedía un rey*») constituye sin duda un eco de la dificultad que empuja a Samuel a reaccionar precisamente como lo hace, tergiversando la orden divina (cf. v. 6)¹⁰.

Por tanto, según el narrador, Samuel tiene ciertamente buena fe cuando comienza su discurso ante el pueblo. En estas condiciones, si el profeta tiene en cuenta solamente una parte de la orden divina es porque verdaderamente no ha entendido la otra parte. Ahora bien, el lector sabe que no es la primera vez que esto le sucede, pues, por un motivo semejante, Samuel no escucha todo lo que el pueblo le dice (cf. v. 6). Pero esta persistente sordera es algo muy grave en un mediador: si no escucha bien lo que le dicen las dos partes que tiene que poner en relación, ¿qué mediación será capaz de llevar a cabo?

El espectro del despotismo. Vayamos al contenido del discurso. De hecho, de tres posibles significados de las restricciones planteadas por Dios a la instauración de una monarquía, aparece rápidamente que Samuel se queda —espontáneamente, según parece— con la que le permite agitar ante Israel el espectro del despotismo. Por otra parte, es el único sentido de las restricciones que puede es-

10. A este respecto, el verbo utilizado, «pedir» (*sha'al*), no es neutro. En efecto, ha servido de manera insistente en el capítulo 1 para explicar el nombre de Samuel (cf. 1,20.27-28). Así, la petición del pueblo amenaza a Samuel, el primer «pedido».

tar de acuerdo con el olvido de la primera parte de la orden: «*Obedéceles...*». Asimismo, el discurso de Samuel describe lo que piensa que será la «manera de gobernar» del rey.

Al esbozar así este cuadro, lo que Samuel desarrolla de hecho son las consecuencias socioeconómicas negativas de la institución monárquica reclamada por los ancianos. En efecto, un rey debe dotarse forzosamente de los medios para gobernar en continuidad. Por tanto, son precisos una corte, una administración (vv. 14b.15b) y un ejército bien equipado (vv. 11-12). Para mantener a estas gentes tiene que poseer además bienes propios (v. 12b), exigir impuestos a los ciudadanos (15a y 17a), proceder —si fuera necesario— a levadas de hombres y requisas de ganado y bienes (vv. 11b-14 y 16). Evidentemente es el pueblo el que debe soportar los costes generados por las necesidades del régimen. Esto es sustancialmente lo que Samuel responde al pueblo, y por lo que, en el fondo, está ciertamente en lo correcto.

Pero lo menos que se puede decir es que el tono del discurso no es neutro. El verbo «tomará» aparece cuatro veces, y en una posición subrayada por el recurso sistemático a la inversión del objeto directo, situado antes del verbo y cada vez más alejado de él a medida que el discurso progresa. A esto hay que añadir el doble empleo de un sinónimo de este verbo: «Subirá el diezmo». Teniendo en cuenta la acumulación de posesivos —segunda persona del plural para lo que se toma (12 veces) y tercera del singular para la parte beneficiaria (14 veces)—, y teniendo también en cuenta el uso de calificativos positivos para las realidades tomadas (2 veces «buenas»), esta serie asigna un mismo hecho a las numerosas variaciones: «*Lo que es bueno y que es vuestro, lo tomará para él y los suyos*». ¡Todo lo mejor de personas, animales y bienes será para el rey!

Hay aquí, evidentemente, una cierta forma de presentar la realidad. Tanto que lo que así es «tomado» es considerable. Cuando se observa la serie vemos que serán tomados: hijos e hijas, requeridos para el trabajo obligatorio; los medios de producción agrícola, campos, viñedos y olivares; después la servidumbre y los asnos, es decir, las fuerzas del trabajo agrícola; después incluso los animales de la ganadería, que constituyen un precioso complemento para los agricultores. Así, es la base de la economía fundamental la que corre el riesgo de ser arruinada por las prácticas reales.

El regreso a la esclavitud. Finalmente, el discurso culmina con la última frase: «*Vosotros mismos seréis sus esclavos (la'abadim)*» (v. 17). En ella hay un juego de sentido: la palabra utilizada aquí, *'ébed*, puede significar «vasallo», pero también «esclavo». Pero al final del discurso es el segundo sentido el que se impone: para Samuel, reclamar un rey es elegir la esclavitud. Ahora bien, de una esclavitud voluntaria el Señor no liberará, lo contrario de lo que hizo por los hijos de Israel cuando eran esclavos del faraón. Lo que hace pensar en la clara alusión al relato del Éxodo que se lee en

el v. 18 como final del discurso (cf. Ex 3,7-8). Además, la expresión «en aquel día» resuena como un anuncio profético de desgracia... Perfectamente conducido por la composición retórica del conjunto, esta perorata amenazadora no puede ser más clara en cuanto a la intención disuasoria del orador. Para Samuel, el «derecho» (*mishpat*) del rey será, en realidad, el reino del no derecho, de la negación de la justicia.

En resumen, en este discurso todo está situado para hacer odiosa la monarquía y llevar a Israel a renunciar a su petición. Vemos cómo Samuel trata de «advertir» solemnemente al pueblo, cómo piensa que el Señor le ha invitado a ello (v. 9b). En la lectura de su discurso, su estrategia aparece límpida: se trata, en su opinión, de asustar al pueblo de modo que renuncie por sí mismo a su proyecto, ante el que Dios parece, sin embargo, dispuesto a ceder, así al menos lo ha percibido Samuel. En este estadio, para el lector está claro que, lejos de actuar como el Señor le ha dicho, Samuel ha hecho lo que le dictaban sus sentimientos, en parte alimentados por el juicio negativo del Señor en los vv. 7-8 y por la segunda parte de su paradójica orden (v. 9b).

Desenlace: terquedad del pueblo y... del Señor (vv. 19-22)

El desenlace del relato deja un regusto amargo. Mientras que el verbo «escuchar» aparece varias veces, el lector tiene la impresión de asistir a un diálogo de sordos.

LA RESPUESTA DEL PUEBLO (vv. 19-20)

De manera inesperada para Samuel, pero también para el lector, al cual su posición superior con

relación al pueblo no le sitúa al abrigo de sorpresas, este último rechaza dejarse hacer por Samuel. Rechaza su terrible diatriba. En realidad, esto parece un justo retorno de las cosas a su lugar: ya que el profeta no ha «escuchado la voz» del pueblo o no le ha obedecido (vv. 7a.9a), ¿por qué éste iba a escuchar su voz (v. 19a)? ¿Por qué iba a obedecer la orden indirecta que da a través de su discurso disuasorio?

Observemos que, frente a la presión afectiva del profeta, el pueblo se muestra determinado y permanece sorprendentemente calmado. Además, los que hablan ya no se dirigen a Samuel: se contentan con reafirmar entre sí su voluntad común de tener un rey: «*Ellos dijeron: No, queremos un rey*» (v. 19b, compárese con el v. 5: «*Le dijeron: Nómbra-nos un rey*»). El lector comprueba así que, lejos de vencer al pueblo para que renuncie a su proyecto, Samuel ha llegado justamente a romper su comunicación con él. Duro fracaso para un mediador, ya que uno de los interlocutores decide prescindir de sus servicios.

Retomando entonces los términos de la primera petición de los ancianos, el pueblo la precisa. El «como se hace en todas las naciones» del versículo 5 se convierte en sus labios en una afirmación distinta y explícita de la voluntad rebelde que implicaba su demanda: «*Así seremos como las demás naciones*» (v. 20a). En cuanto a la expresión «para que nos gobierne» (v. 5), se ve ampliada: «*Nos gobierne nuestro rey y salga al frente de nosotros y combata nuestros combates*» (v. 20b). Si, por las necesidades de su causa, Samuel ha llamado la atención sobre los inconvenientes de la monarquía, el pueblo prefiere subrayar sus ventajas, especialmente militares, que el discurso del profeta no conseguía ocultar completamente (cf. vv. 11-12). Pero al mencionar así las guerras, el pueblo añade todavía más a la rebelión contra Dios: si el rey conduce a Israel al combate, reemplazará en esta función al Señor, que hasta entonces «*combatía los combates*» de Israel «*saliendo delante de ellos*» con éxito (cf. 7,10-11).

Así pues, con su entusiasmo, Samuel ha obtenido el efecto contrario al que buscaba. No ha logrado más que confirmar al pueblo en su designio. Pero no todo está perdido —y el lector tampoco—, ya

que ha conducido a Israel a expresar más claramente aún su intención, y con ella su rebelión contra la alianza. Y esta vez, subraya el narrador, Samuel escucha «*todas las palabras del pueblo*».

SAMUEL Y EL SEÑOR (vv. 21-22)

Haciendo de nuevo uso de su omnisciencia, el narrador precisa incluso que Samuel «*transmitió [lo que había escuchado] a los oídos del Señor*» (v. 21). Éste, que lo sabe todo —lo hemos visto más arriba—, sin embargo no tiene necesidad de este tipo de relación. Pero la expresión empleada por el narrador («hablar a los oídos de») es significativa. En general introduce unas palabras de advertencia o refleja una situación grave. Al recurrir a ellas, el narrador señala que Samuel se ha dado cuenta finalmente de la gravedad de las palabras del pueblo, por eso alerta al Señor, el cual, por su parte —y el lector lo sabe—, ha entendido todo desde hace mucho tiempo (cf. vv. 7-9).

En estas condiciones, la respuesta divina tiene que sorprender al mediador, que apenas acaba de captar el alcance real de la voluntad del pueblo en llegar a ser como todas las naciones. En realidad, el Señor no hace más que repetir la orden precedente que Samuel no ha escuchado (cf. v. 9). Por tanto, es la primera vez que escucha verdaderamente las palabras mediante las que el Señor parece confirmar por sí mismo el haber sido dejado de lado: «*Escucha su voz y nómbrales un rey*» (v. 22a).

La contradicción debe ser demasiado fuerte para Samuel, pues le vemos que renuncia a hablar todavía al pueblo que acaba de cortar los puentes con él. Así, remite a los israelitas a sus pueblos sin ejecutar la orden divina, la cual, esta vez, sin embargo, no puede ser más clara. Para Samuel signi-

fica el fracaso completo de la mediación. Las dos partes, el pueblo y el Señor, están de acuerdo en instaurar una monarquía, siendo él el único obstáculo. Por otra parte, ya separado del pueblo, rompe a su vez con el Señor, ya que no hace lo que éste le pide. Por el contrario, disuelve la asamblea... El Señor, es cierto, no le ha facilitado las cosas. ¿Juzgará este fracaso necesario para enseñar a su mediador a no obstaculizar la comunicación?

Pues si el asunto se ha acabado, esto es sólo para Samuel. La orden del Señor sigue siendo vá-

lida, y el Señor va a relanzar la historia de otra manera (capítulos 9-11) y conducir poco a poco a Samuel –rodeándolo, por así decir– a realizar la voluntad a la que le hace renunciar aquí. Tampoco para los israelitas la historia se ha acabado. Sin duda deben volver a sus pueblos, porque Samuel los manda allí. Sin embargo se señala que, recurriendo a una elipsis poco común, el narrador no menciona su partida, dejando el relato sin epílogo, como si quisiera sugerir que el pueblo permanece allí, cerca del profeta, con su reivindicación, a la espera de un resultado positivo.

Conclusión y apertura: la cuestión monárquica

Incluso aunque la mediación de Samuel fracasa lamentablemente, el relato es de una gran utilidad para la economía global del relato sobre la instauración de la monarquía. En efecto, el relato del capítulo 8 introduce la «cuestión monárquica» en Israel. Por tanto, el narrador debía precisar los términos del problema y las posturas de los actores presentes.

Una concepción común, posturas opuestas. El pueblo, para ser como las demás naciones, quiere un rey que instaure una continuidad en su gobierno y que sea un jefe militar. De este modo priva al Señor de sus principales prerrogativas y discute su calidad de soberano. Samuel, al que una petición semejante afecta como de rebote (cf. v. 8), se opone radicalmente a la monarquía. En su opinión reducirá al pueblo a la esclavitud, aniquilando la obra liberadora del Señor (vv. 10-18). Éste, por su parte, no rechaza conceder un rey, pero da razón de las restricciones, cuyo sentido sigue siendo impreciso

hasta aquí: el lector, que las ha escuchado, ignora el tipo de rey que Dios está dispuesto a dar.

En resumen, el *pueblo* y *Samuel* comparten una misma concepción de la monarquía –la que es corriente en las naciones del entorno («como los demás pueblos»)–, pero sus posturas son diametralmente opuestas, estando el primero atraído por las ventajas (y especialmente la solución del problema planteado por la sucesión de Samuel) y el otro no viendo más que los inconvenientes (sin duda a partir de lo que le contraría, a saber, su desposesión). Entre ambas, el *Señor* tiene una postura intermedia, como si estuviera dispuesto a tallar para su pueblo una monarquía a la medida, monarquía de la que el lector aún no ve los contornos exactos –esto se clarificará poco a poco, hasta el capítulo 12–. En cuanto al *narrador*, justifica las gestiones de los ancianos haciéndolas sospechosas, como si quisiera mantener la postura paradójica del Señor. Prepara una especie de apertura hacia la continua-

ción del relato, en la que va a narrar precisamente qué monarquía recibirá Israel del Señor por mediación de Samuel. Ciertamente, al final del capítulo 8, la incomprensión de Samuel parece obstaculizar el curso del relato. Pero el Señor la relanzará reintroduciendo a Samuel en el momento que quiere, y de modo que le impedirá obstaculizar la voluntad de su Dios (9,15-17).

La continuación del relato y la elección de un rey. Así es como, en la continuación del relato, Samuel será conducido por las circunstancias a ejecutar punto por punto la orden polisémica recibida en 8,9. En 12,1 incluso le escuchamos citar las palabras del Señor para decir a todo Israel: «*He atendido vuestra voz en cuanto me habéis propuesto y he entronizado un rey sobre vosotros*». Ésta es, pues, la instrucción positiva dada claramente en 8,7a.9 y 22a.

Pero igualmente tendrá en cuenta las restricciones divinas, y esto en todos los sentidos que puedan tomar y que han sido detallados anteriormente.

– En 8,10-18 se le ha escuchado *advertir solemnemente al pueblo sobre la manera (de gobernar) del rey* (registro ético).

– Más adelante Samuel pronuncia dos veces el *juicio del rey*, según lo que Dios le ha notificado en 8,7-8, cuando denunciaba la monarquía solicitada por el pueblo como una rebelión contra la alianza: lo hace una primera vez antes de proceder a la elección del rey (10,18-19), después una segunda

vez en su presencia (12,6-12) y tras haber invocado un doble *testimonio contra ellos* (12,3.5: registro judicial).

– Finalmente, *proclama solemnemente el derecho de la monarquía*, su constitución podríamos decir (10,25), y la integra en la alianza *enunciando de nuevo sus estipulaciones* (12,14-15 y 20-25: registro legislativo).

En este sentido, el discurso del Señor en 8,7-9 constituye un magnífico anuncio del motivo, anticipando lo que Samuel llevará a cabo durante las dos asambleas que seguirán a la de Ramá: la de Mispá (10,17-25) y la de Guilgal (cap. 12)¹¹. Es decir, el Señor va a conducir poco a poco al mediador a cumplir con su tarea instituyendo un rey conforme a los deseos expresados desde el principio, aunque de manera críptica. Pero igual que Samuel en este momento lo obstruye, el Señor va a tener que rodearlo transitoriamente. Y es que, igual que el rey, el profeta puede fracasar en su tarea.

André WÉNIN

11. Las traducciones al español no siempre permiten hacer las aproximaciones autorizadas por el hebreo. Pero los mismos términos de las palabras del Señor en 8,7-9 son citados todos más tarde, y casi siempre en discursos de Samuel, con excepción, claro está, de dos frases en las que Dios habla de éste («es a mí a quien rechazan» y «y así hacen también contigo» en 8,7b.8b).

LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO (Jn 11,1-53)

El episodio bien conocido de la «resurrección de Lázaro» es propio del evangelio de Juan. Los sinópticos lo ignoran. Lucas habla, sin embargo, de Marta y de María, pero sin mencionar a su hermano. En cuanto a los relatos de resurrección, el de Lázaro no es una excepción en la Biblia: Elías vuelve a la vida al hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17,17-24), Eliseo al hijo de la sunamita (2 Re 4,18-37), Pedro a Tabita (Hch 9,36-42), Pablo a Eutiquio (Hch 20,9ss). Sin embargo, en cada uno de estos casos la muerte está reciente (ningún difunto ha sido enterrado todavía). En el relato joánico, Lázaro está en la tumba desde hace cuatro días. Por tanto, este pasaje ofrece una particularidad en relación con los otros relatos bíblicos: los signos de la muerte están presentes, pero la palabra de Jesús hace salir a Lázaro de la tumba.

El estudio propuesto en este *Cuaderno* dedicado al análisis narrativo no seguirá todas las etapas que supone semejante análisis. Después de algunas palabras sobre el contexto de este episodio y una breve presentación de las diferentes escenas del relato, me limitaré a mencionar algunas caracte-

terísticas de los personajes, después de los «desplazamientos» llevados a cabo por el narrador para conducir a su lector a la comprensión de la identidad del Enviado (Jn 11,42) y del sentido de la vida «en abundancia» que ha venido a traer (Jn 10,10).

Contexto del episodio en el evangelio de Juan

La resurrección de Lázaro ocupa un lugar central en el cuarto evangelio, no sólo por su situación en el capítulo 11 –en un evangelio que cuenta con veintiuno–, sino por el contenido que ofrece al lector. Es el último de los signos narrados en la primera parte del evangelio (Jn 1,18-12,50), llamado frecuentemente «el libro de los Signos»; constituye la «cima de la vida pública» de Jesús¹². Pero este epi-

sodio abre igualmente el relato de la pasión, la muerte y la resurrección de Lázaro, que anuncian las de Jesús. En efecto, algunos elementos del vocabulario empleado para describir la tumba de Lázaro y la forma en que ha sido sepultado son retomados en el pasaje del descubrimiento de la tumba vacía: igual que la de Jesús (Jn 20,1), la tumba de Lázaro es una gruta cerrada por una piedra (Jn 11,38); mientras que María Magdalena encontrará la piedra corrida (Jn 20,1), Jesús pide que se retire la piedra del sepulcro (Jn 11,39); mientras que Pedro,

12. A. MARCHADOUR, *Lazare, histoire d'un récit, récits d'une histoire*. Lectio Divina, 132. París, Cerf, 1988, p. 101.

entrando en el sepulcro vacío, verá el sudario que había cubierto la cabeza de Jesús (Jn 20,5-6), Lázaro, a la llamada de Jesús, sale con el rostro rodeado por un sudario (Jn 11,44).

A esto hay que añadir que el relato de la resurrección de Lázaro termina con la mención de una reunión de «sumos sacerdotes y fariseos», en el curso de la cual las autoridades religiosas toman la decisión de matar a Jesús (Jn 11,47-53). Algunos versículos más adelante el narrador menciona de nuevo a Lázaro, convidado mudo de una comida durante la cual la actitud de María, que vierte un perfume de gran valor, será interpretada por Jesús como un ges-

to que debía ser llevado a cabo el día de su sepultura (Jn 12). Ahora bien, María no embalsama el cadáver, sino el cuerpo de un ser vivo. Ella anuncia así la victoria de Jesús sobre la muerte.

Así pues, el episodio de la resurrección de Lázaro parece desempeñar así una función-bisagra en el desarrollo del evangelio. Por un lado es el desenlace de la primera parte, ofreciendo una solemne «conclusión» a la serie de signos narrados en el cuarto evangelio; por otra es una apertura al relato de la pasión-resurrección que permite al lector comprender mejor el sentido de la muerte de Jesús y de la tumba vacía.

Las diferentes escenas del relato

Después de haber expuesto la situación, el narrador presenta escenas sucesivas en las que Jesús se encuentra con los diferentes personajes de este relato: en primer lugar, los discípulos, después Marta, finalmente María y los judíos que la acompañan. Desde el principio se entrevé cuál va a ser el desenlace de la intriga, pero el narrador no describe inmediatamente su realización. Mantiene así un largo suspense y atrae la atención del lector sobre las palabras de Jesús. Lo que se puede decir en este estadio de la presentación de este episodio es que su intriga será a la vez de resolución (se pasa de la enfermedad y la muerte de Lázaro a su resurrección) y de revelación sobre la identidad de Jesús (no es un Mesías inmortal, incluso aunque se llame «resurrección y vida»).

SITUACIÓN Y PERSONAJES (Jn 11,1-5)

Los primeros versículos presentan a la familia de Betania y anuncian la enfermedad de Lázaro, sobre

la que el narrador insiste, ya que es mencionada tres veces en tres versículos (vv. 1-3). Otra información se repite al comienzo del relato, primeramente procedente de Marta y de María; después, del narrador: una relación de amistad une a Jesús con las dos hermanas y con Lázaro (cf. v. 3: «Señor, tu amigo está enfermo», y v. 5: «Jesús tenía gran amistad con Marta, su hermana y con Lázaro»).

Esta insistencia en el amor de Jesús hace más sorprendente su actitud aparentemente indiferente cuando se entera de que Lázaro está enfermo: en efecto, permanece todavía dos días en el lugar en que se encontraba antes de ponerse en camino hacia Betania (v. 6). Además, Jesús se contenta con declarar: «Esta enfermedad no terminará en la muerte, sino que tiene como finalidad manifestar la gloria de Dios» (v. 4). Ahora bien, estas hermosas palabras de Jesús suenan huecas, pues en la escena siguiente se verá que Lázaro está muerto, lo que reduce a nada la firme confianza de Jesús al afirmar que esa enfermedad no entraña la muerte. En este nivel del relato tendríamos muchas ganas

de decir que, en lugar de hablar, Jesús haría mejor en actuar. Por otra parte, esto es lo que le sugerirán más tarde, una tras otra, las dos hermanas: «Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano» (vv. 21 y 32).

DIÁLOGO ENTRE JESÚS Y LOS DISCÍPULOS (Jn 11,6-16)

Finalmente, Jesús decide ir a Judea con sus discípulos, pero antes de partir se establece entre ellos un diálogo que no está exento de malentendidos —por otra parte, éste no es un caso único en el evangelio de Juan, que juega frecuentemente la carta de este procedimiento literario—. En efecto, mientras Jesús habla de sueño a propósito de la muerte de Lázaro, los discípulos entienden que duerme, es decir, que reposa y que, en consecuencia, se va a curar. Pero Jesús precisa que Lázaro está muerto y que se alegra de esta muerte en su ausencia. La actitud de Jesús regocijándose ante la muerte de uno de sus amigos es, una vez más, al menos sorprendente. Sólo el hecho de que trate de «sueño» la muerte de Lázaro deja suponer que tiene buenas razones para alegrarse.

Otra fuente de malentendidos procede de que el regreso a Judea representa un peligro de muerte para Jesús, pues se le quiere matar. Por otra parte, los discípulos lo saben, y Tomás toma la palabra para alentar al grupo a unirse a la suerte de Jesús: «Vamos también nosotros a morir con él» (v. 16). Pasamos así de la muerte de Lázaro a la que amenaza a Jesús y, de alguna manera, también a los discípulos que están con él. Ahora bien, aunque Jesús no rectifica sobre la marcha las palabras de Tomás, los acontecimientos indicarán claramente que Jesús no arrastra a nadie a la muerte con él. Al contrario, pondrá en práctica lo que dice: igual que el buen pastor, dará la vida para salvar al rebaño. En

efecto, antes de su pasión dirá, hablando de los discípulos, a aquellos que acaban de detenerle: «Dejad que éstos se vayan». Y el evangelista añade: «Así se cumplió lo que él mismo había dicho: 'No he perdido a ninguno de los que me diste'» (Jn 18,8).

ENCUENTRO ENTRE JESÚS Y MARTA (Jn 11,17-27)

Jesús no ha entrado todavía en el pueblo de Betania (v. 30) cuando Marta va a su encuentro, mientras María se queda sentada en la casa del duelo. En su diálogo con Marta —el más largo de todo el relato—, Jesús evocará no sólo la resurrección, sino que se presentará como la resurrección y la vida, revelando así su propia identidad. Marta, por su parte, manifestará su fe en Jesús, primeramente con una afirmación: «Yo sé que todo lo que pidas a Dios, él te lo concederá» (v. 22), que traduce su esperanza en que Jesús podrá conducir a su hermano a la vida. Después, en una verdadera confesión de fe, reconocerá la identidad de Jesús, independientemente de cualquier referencia a Lázaro: «Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir a este mundo» (v. 27).

JESÚS, MARÍA Y LOS JUDÍOS QUE LE ACOMPANABAN EN EL DUELO (Jn 11,28-37)

Sin haber recibido la orden, Marta advierte a su hermana de que el Maestro la llama. Inmediatamente, la que se había quedado sentada se pone en pie y parte al encuentro de Jesús. El grupo de los judíos, que han venido para acompañarla en el duelo, la siguen, pensando que va a la tumba. Pero ella va hacia Jesús, al que encuentra en el mismo lugar en que Marta se había encontrado con él, y le dice lo mismo: «Señor, si hubieras estado aquí, no habría

muerto mi hermano» (v. 32). Sin embargo, contrariamente a Marta, María se queda ahí; ya no dice nada más. Es el grupo de los judíos presentes, al que quizá se une María en la invitación «Ven, Señor, y te lo mostraremos» (v. 34), el que tomará la palabra para responder a la pregunta de Jesús, constatar la amistad de Jesús por Lázaro y preguntarse si éste que había dado la vista a un ciego de nacimiento no hubiera podido evitar la muerte de su amigo.

En cuanto a Jesús, un solo «¿Dónde lo habéis sepultado?» (v. 34) va a interrumpir reacciones de estremecimiento interior (vv. 33 y 38), turbación (v. 33) y llanto (v. 35). Aquel que se alegraba de no «haber estado allí» (v. 15) llora ahora ante la realidad del sufrimiento y del duelo. Por tanto, su alegría no procedía probablemente de una inconsciencia ni de una impasibilidad. Además, más allá de la muerte de Lázaro, el verbo «turbarse» evoca el enfrentamiento de Jesús con su propia muerte (cf. Jn 12,27).

Al ver las lágrimas de Jesús, los judíos piensan en su amistad con Lázaro: «¡Cómo lo quería!» (v. 36). ¡Qué emotivos y conmovedores estos llantos de Jesús ante la tumba de Lázaro! Sabe que va volver a dar la vida a Lázaro, pero llora. Por otra parte, a su pregunta: «¿Dónde lo habéis sepultado?», le habían respondido: «Ven, Señor, y te lo mostraremos» (v. 34), invitándole a que «tenga la experiencia» del duelo y, más allá, la de la muerte. En efecto, ellos no le describen el lugar donde lo han puesto, sino que le invitan a recorrer el camino para ir y «ver». Aquel que se había presentado a Marta como la «Vida» llora ante el duelo, y va a tener la experiencia de la muerte.

JESÚS ANTE LA TUMBA DE LÁZARO (Jn 11,38-44)

Llegado ante la tumba, Jesús pide que se retire la piedra. Marta interviene entonces: «Señor, tiene que

oler muy mal, porque ya hace cuatro días que murió» (v. 39). Este dato temporal subraya el tiempo pasado (¡los cuatro días han superado el tiempo que será necesario para la resurrección de Jesús!) y pone de relieve la corrupción del cadáver, precisada por el olor de muerte que se desprende de él. Como consecuencia, la eficacia de la palabra de Jesús está mucho más resaltada. Todos los signos de la muerte están ahí, pero, gracias a una palabra, el muerto va a revivir. Jesús llama a Lázaro por su nombre, pero lo hace con una voz potente (v. 43), que no deja de evocar la potente voz del don de la Torá en el Sinaí (Dt 5,22) y afecta a cualquier persona que yace en una tumba. Lázaro sale libre y vivo del sepulcro, pero mudo sobre lo que ha podido «vivir». Una cosa es cierta: si el narrador no describe aquí la alegría del encuentro entre Lázaro y sus hermanas, mientras que había detallado la pena de María y de los que la acompañaban, es porque la perspectiva del relato no es la alegría de la familia de Betania, sino la escucha de las palabras de Jesús y la atención a sus gestos.

LA MUERTE DE JESÚS ESTÁ DECIDIDA (Jn 11,45-53)

Igual que en los otros pasajes del evangelio de Juan, los signos de Jesús y sus palabras no son interpretados de la misma manera por todos: por un lado, «muchos de los judíos... creyeron en él» (v. 45); por otro, los sumos sacerdotes y los fariseos, informados de la resurrección de Lázaro, decidieron que Jesús representaba un peligro para toda la nación (v. 47). Es entonces cuando interviene Caifás, que era sumo sacerdote ese año, para afirmar que valía más que un solo hombre muriera antes que todo el pueblo (v. 50). Su declaración, que aparece primeramente como un consejo, es interpretada por el narrador como una profecía.

La muerte de Jesús adquiere así un significado positivo: salva a todo un pueblo. Más aún, permite la unidad de toda la humanidad dispersada (v. 52). Al final del episodio, las palabras del sumo sacerdote sobre la muerte de Jesús remiten a la explica-

ción de la muerte de Lázaro dada por Jesús a sus discípulos al comienzo del pasaje (v. 4). Si esta última no conduce a la muerte, sino que ha sido para la gloria de Dios, la muerte de Jesús desembocará en la vida de una multitud.

Los personajes del relato

El narrador ha convocado a muchos personajes a su relato, cada uno de los cuales tiene una función no sólo narrativa, sino también teológica.

LOS DISCÍPULOS

Los discípulos no intervienen más que al principio del relato. Después podemos suponer que están siempre junto a Jesús, pero no son mencionados explícitamente. Representan un «personaje-grupo». Actúan, hablan o son interpelados en cuanto grupo: «A sus discípulos» (v. 7); «los discípulos comentaron» (vv. 8 y 12); «entendieron» (v. 13); «Jesús les dijo» (v. 14); «me alegro [...] por vuestro bien [...] así tendréis un motivo más para creer» (v. 15). Cuando Jesús decide partir para Judea, invita a sus discípulos a ponerse en camino con él: «Vamos otra vez a Judea» (v. 7), y «vamos, pues, allá» (v. 15). Además, Jesús asocia a los discípulos a su relación con Lázaro: «Nuestro amigo» (v. 11).

La presencia de los discípulos al comienzo del episodio da a entender que este relato es ante todo una enseñanza que hay que recibir. Además, su malentendido respecto a sus palabras dará a Jesús la ocasión de explicitar más el sentido de la vida y la muerte de Lázaro. Finalmente, en la continuación del diálogo, Jesús invitará a sus compañeros a caminar mientras es de día (Jn 11,7-16), asociando el simbolismo noche/día al de sueño/despertar.

En este grupo sólo se menciona un discípulo por su nombre, y éste es doble: Tomás y Dídimo. Sale del anonimato para tomar la palabra. Pero si los discípulos dialogaban en grupo con Jesús, Tomás se dirige a sus «condiscípulos» (v. 16, según una traducción literal) para exhortarles a ir juntos con Jesús: «Vamos también nosotros» (v. 16). Su invitación corresponde a la que les había dirigido Jesús (cf. los versículos 7 y 15, donde el mismo verbo se encuentra dos veces, en la misma forma, en labios de Jesús). Pero las palabras de Tomás no se limitan a un «ir», es un aliento a «morir» con su maestro (v. 16). Es algo que Jesús no había pedido, y que no pedirá.

LOS JUDÍOS

Los judíos son otro «personaje-grupo» presente en este pasaje. Muchas veces maltratado en el resto del evangelio, aquí no tiene un mal papel. Incluso experimenta una evolución favorable.

¿Amenazas de muerte? La mención de este grupo se encuentra, en primer lugar, en labios de los discípulos, que recuerdan a su maestro el peligro de muerte que le amenaza si regresa a Jerusalén: «Maestro, hace poco que los judíos quisieron apedrearte» (v. 8). Presentados aquí como un grupo hostil a Jesús, los judíos aparecen después en

TOMÁS, LLAMADO DÍDIMO

Tomás aparece varias veces en el evangelio: interviene en el discurso de despedida de Jesús (Jn 14,5); en un primer momento duda de la resurrección, pero afirma después su fe al reconocer a Jesús como «Señor y Dios» (Jn 20,24-28); forma parte de los que, después de la resurrección, acompañaron a Pedro en su noche de pesca (Jn 21,24). Casi cada vez que se le menciona (Jn 11,16; 20,24; 21,2), el nombre de Dídimos se añade al de Tomás.

El nombre «Tomás» procede del arameo y significa «gemelo», como el apelativo «Dídimos», según el término griego *didymos*. Por tanto, Tomás está caracterizado por dos nombres que tienen el mismo sentido, uno de origen semita y el otro de fuente griega. Para el narrador sin duda es una forma de subrayar la situación de Tomás, que sería «gemelo». Pero, ¿de quién?

El narrador insiste en este hecho, pero en ninguna parte precisa el nombre de su gemelo, ni lo muestra presente junto a su hermano. Esta ausencia en el nivel narrativo suscita la curiosidad del lector. Al no encontrar respuesta explícita a su búsqueda en el cuarto evangelio, podría comprender entonces que, al no tener un nombre concreto, el gemelo podría llevar uno cualquiera. ¿Por qué no el de la persona que emprende la lectura?

el versículo 19, en que el narrador informa al lector de la llegada de «muchos judíos» a casa de Marta y María con la intención de unirse al duelo de su hermano. Así pues, aunque este grupo está todavía en relación con la muerte, esta vez no es para darla, sino para apoyar a las dos enlutadas hermanas. De hecho, un poco más adelante, el narrador los presenta en compañía de María, tratando de consolarla (v. 31) y llorando con ella (v. 33).

Este grupo, que se queda con María en la casa, la sigue cuando ésta se pone en camino sin decirle donde va. Mientras que ellos creen que va a dirigir-

se a la tumba, de hecho se reúne con Jesús. Por tanto, son el caminar de María, por una parte, y la actitud de compasión de los judíos hacia las hermanas del difunto, por otra, los que van a permitir un conmovedor acercamiento entre Jesús y el grupo de los judíos, en ningún momento hostil. En efecto, para ellos no se trata de dar la muerte; sufren realmente ante aquella que ya ha hecho estragos en Lázaro y afecta a los personajes presentes. A las lágrimas de María y de los judíos van a unirse incluso las de Jesús (v. 35). Y los judíos podrán constatar entonces la amistad de Jesús por Lázaro: «¡Cómo lo quería!» (v. 36). Algunos miembros de este grupo (v. 37) plantearán entonces la pregunta que sin duda acude aquí a la mente de cualquier lector: «Este que dio la vista al ciego, ¿no podía haber hecho algo para evitar la muerte de Lázaro?» (cf. v. 37).

La muerte de uno solo. En la última parte del episodio, el narrador informa al lector de que «muchas» personas de este grupo creyeron en Jesús después de haber visto lo que éste había hecho (v. 45), y que una parte (la mención de «muchos» está del lado de aquellos que han creído) ha ido a contar el desarrollo de los hechos a los fariseos. Es entonces cuando los «sumos sacerdotes y los fariseos» celebran un consejo y se decide la muerte de Jesús como solución para la salvación del pueblo. Uno solo debe morir por el bien de todos. Es la advertencia profética del sumo sacerdote de «aquel año», Caifás (vv. 49-51), y la del narrador, que informa de que la muerte de Jesús tiene una función de comunión de todos los hijos de Dios que estaban dispersos (v. 52).

La opinión de los discípulos (v. 8) sobre el peligro de muerte que procedía de parte de los judíos se demuestra así infundada. Los judíos no se oponen a Jesús, ni le han lapidado. Incluso muchos le son favorables. Sin embargo, en la escena final, el inspirado

EL EVANGELIO DE JUAN Y LOS «JUDÍOS»

«La búsqueda de códigos de comunicación no puede ahorrar un conocimiento de la cultura del autor y de los lectores» (D. Marguerat, p. 22). De ahí el recurso a la crítica histórica. Aquí no podemos entender la mención de los judíos en el cuarto evangelio fuera de la luz del cristianismo primitivo, más precisamente después de la separación entre la Iglesia y la Sinagoga. Los cristianos de entonces podían hablar de los «judíos» como de un grupo exterior a ellos. En tiempos de Jesús era impensable, porque Jesús era judío, igual que Marta, María y Lázaro. Por tanto, en la época del acontecimiento narrado en Jn 11 era imposible designar bajo el vocablo «judíos» a un grupo diferente al de todos los demás personajes del relato. Pero es el nombre que le ha dado el narrador, trasplantando a su relato una situación posterior.

Por otra parte, quizá no sea inútil recordar que esto que se dice de los «judíos» en el evangelio de Juan no debe ser interpretado como un juicio de valor sobre todos los judíos del tiempo de Jesús, ni sobre los de épocas posteriores, y menos aún, por tanto, sobre el judaísmo. Ya no estamos en la época de los conflictos entre judíos y judeocristianos, del que los textos han conservado las cicatrices.

sumo sacerdote expresa otra versión de la situación: es el pueblo y la nación los que están en peligro de muerte. Por eso Jesús va a morir, pero su muerte no es el simple resultado de una decisión humana, tiene una dimensión profética y salvífica para todos.

MARTA Y MARÍA

Las dos hermanas, Marta y María, forman una pareja. Envían conjuntamente un mensaje a Jesús informándole de la enfermedad de su hermano (v. 3), y reaccionarán de la misma manera ante él: «Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto

mi hermano» (vv. 21 y 32, con una ligera variante entre la afirmación de Marta y la de María en el orden de las palabras en griego).

Sin embargo, cada una de las dos hermanas se encontrará separadamente con Jesús: no irán hacia él juntas. Por tanto, su relación familiar no anula su propia personalidad, como si el evangelista quisiera mostrar que no hay encuentro con Jesús que pueda ser impersonal o por procuración. Prueba de ello es el hecho de que Jesús se comportará de manera diferente con cada una de las dos hermanas. Hablará más largamente con Marta, a la que revelará su identidad; llorará con María.

Marta. Enterada de que el Señor llega, Marta se pone inmediatamente en camino hacia su encuentro. María no reaccionará más que en un segundo momento. Pero aunque Marta es la primera en partir al encuentro de Jesús, una vez ha terminado el diálogo volverá junto a su hermana, a la que orientará hacia el Maestro. Después de lo cual «desaparecerá» de la escena para dar la posibilidad a María de estar en primer plano frente a Jesús.

Las palabras de Marta a María: «El maestro está aquí y te llama», no son la consecuencia de una orden de Jesús. Es de su propia iniciativa lo que Marta le transmite a su hermana. Esta llamada (*fonei*) del Maestro es quizá una anticipación de la «voz potente» (*foné*) de Jesús, que hará salir a Lázaro de la tumba. Como si Marta hubiera comprendido el papel de Jesús, cuya voz «resucita».

María. Al comienzo del relato, María tiene una cierta primacía con relación a su hermana, pues ella es mencionada la primera: «El pueblo de María y de su hermana Marta» (v. 1). Son todos los miembros de la familia de Betania los que son presentados con relación a María, como si ella fuera la más importante: Lázaro es su hermano (v. 2), Marta es su hermana (v. 1). Por otra parte, si los datos geo-

gráficos están primeramente en relación con Lázaro —es de Betania—, el narrador indica inmediatamente después que se trata del pueblo de María. En el v. 5, sin embargo, es Marta quien precede a su hermana, la cual no es llamada por su propio nombre: «Jesús amaba a Marta y a su hermana y a Lázaro». ¿Preparaba de esta manera el narrador a su lector para que estuviera atento a la primacía de Marta en el encuentro con Jesús?

Por otra parte, María es la única de la fratría en ser presentada de una forma más detallada. Es cierto que el narrador dice varias veces de Lázaro que está enfermo, pero sin precisar de qué enfermedad se trata. Por el contrario, es más locuaz respecto a María, recordando que ella derramó la mirra sobre Jesús y le secó los pies con sus cabellos (v. 2). Orienta así al lector hacia un episodio —la unción en Betania (Jn 12,1-11, cf. recuadro)— en el que el comportamiento de María, criticado por Judas, es justificado por Jesús, pues este gesto, dice, se ha hecho «para el día de mi sepultura». Ella ha llevado a cabo un rito de duelo, pero es sobre un Jesús vivo, y no sobre su cadáver. Ella ha «confesado» con sus gestos la resurrección.

No sabemos si María se enteró de la noticia de la llegada de Jesús al mismo tiempo que Marta, pero vemos que se queda en casa, donde está en relación con la muerte y el duelo. Ahora bien, el verbo utilizado para hablar del cambio de posición de María no es neutro. Una vez que su hermana le ha transmitido la llamada del Maestro, se «levanta» o «despierta» (v. 29). El narrador dirá un poco más adelante que «se puso de pie» (v. 31). Ahora bien, los dos verbos griegos correspondientes son utilizados para hablar de la resurrección de Jesús. Es como si la persona que ha sido presentada en una función de anticipación de la resurrección de Jesús «resucitara» antes que Lázaro, desde el momento

en que ha escuchado la llamada del Maestro transmitida por Marta (v. 28).

LÁZARO

El episodio llamado «resurrección de Lázaro» debería tener como protagonista a este personaje. En realidad no desempeña más que un papel secundario en este relato. Es conocido solamente como el hermano de dos mujeres. Por otra parte, es bastante excepcional que una figura masculina sea presentada con relación a personajes femeninos e «inferior» a ellos. Además, todo le opone a sus dos hermanas, más activas que él: ellas hablan, actúan; él no hace nada, no habla. Es sujeto de un único verbo: «Salió». Pero, atención, no es él quien sale, es *el muerto*: «El muerto salió» (v. 44).

LA UNCIÓN DE MARÍA ¿ANALEPSIS O PROLEPSIS?

El personaje de María está caracterizado por el narrador por un gesto que ella habría llevado a cabo: «[Se trata de la misma] María, cuyo hermano Lázaro estaba enfermo, la que ungió al Señor con perfume y le secó los pies con sus cabellos». Lo que se dice de María concierne, por tanto, a un gesto que habría hecho antes de la enfermedad y la muerte de su hermano. Ahora bien, en el evangelio este hecho se narra después, en Jn 12,1-11. Por tanto, anticipa la acción de María. Dicho de otra manera, se trata de una analepsis (vuelta a un hecho que habría tenido lugar antes de lo que se narra) que demuestra ser una prolepsis (anuncio de un hecho que será narrado más tarde en el evangelio) o una analepsis proleptica. «El lector sabe, por su cultura, qué papel desempeñó María al comienzo de la historia de la pasión... Así, la analepsis funciona en la mente del lector, pero en el plano de la historia contada se tiñe de valor proleptico» (D. MARGUERAT / Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander, Sal Terrae, 2000, p. 157).

A esto hay que añadir que Lázaro es presentado en relación con Jesús como «amado»: «Tu amigo», según Marta y María (v. 3); «nuestro amigo», según Jesús (v. 11); «¡Cómo lo quería!» (v. 36), según los judíos. A pesar de esto, nunca se le ve dialogar con Jesús. En efecto, cuando éste llega a Betania, el hermano de Marta y de María ya está muerto. A la llamada de aquel que es presentado como «la resurrección y la vida», sale del lugar de la muerte. Pero, curiosamente, el narrador no describe el encuentro que podría haber tenido lugar entonces entre él y Jesús: no hay agradecimientos, nada de estallidos de alegría por parte de amigos separados que se encuentran finalmente. Jesús le ha llamado fuera de la tumba, pero no lo atrae hacia él. Por el contrario, ordena que se le deje ir. Por tanto, el encuentro entre Jesús y Lázaro no se llevará a cabo. Estamos lejos del cuento de hadas que habría podido concluir con una fórmula como: «Lázaro fue feliz con su amigo Jesús, y vivieron durante mucho tiempo». El relato nos orienta hacia otro lugar.

Mudo durante todo el tiempo, Lázaro no habla a Jesús. Sigue estando mudo, incluso cuando vuelve a la vida. No sabremos cuál ha sido su experiencia de la muerte ni la de la resurrección. ¡Lástima! Habríamos tenido un caso único que nos hubiera permitido conocer más que los testimonios de experiencias cercanas a la muerte. Pero el evangelio no propone un «titular». Sin embargo, este silencio de Lázaro es «elocuente». En efecto, desplaza la mirada de admiración del lector ante un hecho milagroso hacia la lectura y la comprensión de un signo. Pues aunque el silencio no satisface la curiosidad de aquel que querría saber lo que sucede después de la muerte, invita al lector a observar la actitud de Jesús y a escuchar sus palabras. En efecto, lo que interesa al narrador no es la vida más allá de la muerte, sino la «resurrección y la vida», presentes en Jesús.

Es sin lugar a dudas el personaje principal. Presente desde el comienzo hasta el final del relato, entra en relación con todos los personajes y hace avanzar la intriga. En primer lugar, dando a los discípulos una interpretación del sentido de la enfermedad de Lázaro y retrasando su llegada a Betania; después, por el diálogo que establece con Marta, seguido por su actitud de compasión frente a aquellos que están de duelo. Finalmente, sus palabras ante la tumba permitirán la resurrección de Lázaro. Pero el relato no termina con esta buena nueva, sino que se abre sobre otro acontecimiento: la muerte del protagonista.

Es llamado «Jesús» a lo largo de todo el relato por el narrador, salvo en el versículo 2, donde recibe el título de «Señor», en referencia a la unción que ha recibido por parte de María, sugiriendo con ello que ya se trata del «Señor» pospascual. En labios de los diferentes actores del relato, nunca es designado por su nombre propio. Sus discípulos le llaman «Rabí» (v. 7) o «Señor» (v. 12), Marta le da el título de «Maestro» cuando habla de él a su hermana (v. 28), o «Señor» cada vez que se dirige a él (vv. 21, 27 y 39). Este último título de «Señor» le es dado también por María y los judíos (vv. 32 y 34). Para todos los personajes, su nombre propio desaparece ante títulos que desvelan su identidad: «Maestro» (o «Rabí») y sobre todo «Señor».

En su oración ante la tumba, Jesús desvela la presencia de otro: el Padre, del que es el Enviado, con el cual muestra estar en profunda intimidad y comunión. La vida que pertenece al Padre es dada al Hijo, que puede darla. En efecto, este no le pide la resurrección de Lázaro, sino que le da gracias por haberle escuchado (vv. 41-42). Descubrimos así que Jesús es más que un profeta, y que es verdaderamente «Señor».

Los desplazamientos llevados a cabo

A lo largo del relato, las certezas y los conocimientos de los personajes se ponen en cuestión y son desplazados por las palabras o los gestos de Jesús, y esto de manera que preparan a cada uno para la comprensión de lo que supone la muerte de Jesús y el sentido de su resurrección.

DATOS ESPACIALES: DESPLAZAMIENTOS DE LUGAR PARA UN DESPLAZAMIENTO DE ATENCIÓN

Todos los personajes dejan el lugar donde se encontraban. Jesús y los discípulos parten juntos de Transjordania; los judíos, de Jerusalén; Marta, del pueblo; María, con los judíos, de la casa y del pueblo; Lázaro, de la tumba.

Sin embargo, Jesús se detiene antes de llegar a Betania (v. 30). No entra en la casa donde se está viviendo el duelo, no se pondrá en camino para ir a la tumba de Lázaro más que a partir del momento en que todos los personajes hayan venido hacia él. Cuando prestamos atención a los movimientos de los unos y los otros, constatamos que todos los personajes convergen hacia Jesús. Él es claramente el personaje central del relato.

Sin embargo hay un personaje que constituye una excepción: Lázaro. En efecto, éste sale de la tumba a la llamada de Jesús («Lázaro, sal fuera», v. 43), pero sin por ello dirigirse hacia él, lo que confirma la orden de Jesús: «Quitadle las vendas para que pueda andar» (v. 44). Lázaro no va hacia Jesús, y no permanecerá en su compañía. Entonces la atención del lector se «desplaza»: de la resurrección de Lázaro a un anuncio de la muerte-resu-

rección de Jesús cuya interpretación se ofrece en la última escena.

Como consecuencia, el único personaje que alejaría de Jesús la atención del lector y sobre el que los *paparazzi* orientarían sus *flashes* no suscita el interés del narrador. Le deja ir en silencio, sin describir ni siquiera un encuentro entre Jesús, su amigo, y él. Así, Lázaro sale vivo de la tumba, pero es para eclipsarse sin una palabra y dejar el lugar a Jesús. ¿Dónde va? Poco importa, a menos que vaya, en cierta forma, hacia el lugar —teológico— que permitirá al lector comprender el sentido de la muerte de Jesús como una glorificación: «Esta enfermedad no terminará en la muerte, sino que tiene como finalidad manifestar la gloria de Dios; a través de ella se dará también a conocer la gloria del Hijo de Dios» (v. 4), había dicho Jesús.

DATOS TEMPORALES: DESPLAZAMIENTOS DE ESPERA Y DE TIEMPO

Marta y María envían a decir a Jesús que su amigo está enfermo. Ellas lo esperan. Ahora bien, es él el que espera dos días antes de ponerse en camino, y llegará cuatro días después del deceso. Las hermanas esperaban que Jesús curaría a su hermano, pero no se ha presentado a tiempo. Su ausencia, a causa de la demora, provoca decepción y duelo: «Si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano» (v. 21 [Marta]; v. 32 [María]); «Este que dio la vista al ciego, ¿no podía haber hecho algo para evitar la muerte de Lázaro?» (v. 37). Según el punto de vista de los diferentes actores de este episodio (y quizá del de los lectores), Jesús llegó demasiado tarde.

Pero este retraso, que ha sido querido por Jesús, sirve para mostrar que la vida no tiene su origen en la acción de un taumaturgo. Para que no existan equívocos sobre el sentido de su venida, el Salvador que se esperaba ha esperado, y no ha evitado la muerte, consecuencia aquí de una enfermedad. Pues la vida que ofrece es algo distinto de una inmortalidad.

A la queja que formula con relación a la ausencia de Jesús (v. 21), Marta añade: «Pero, aun así, yo sé que todo lo que pidas a Dios él te lo concederá» (v. 22). Así indica que aún espera una intervención de Jesús para conducir a su hermano de la muerte a la vida. Sin embargo, Jesús no interviene inmediatamente. Continúa el diálogo con Marta, conduciéndola de este modo a otro lugar distinto de donde está: evitar la muerte a su hermano o, al menos, no dejarle en la muerte.

Asistimos entonces a un desplazamiento de tiempo con relación a la resurrección. Pues aunque Jesús afirma que Lázaro resucitará, y aunque Marta habla de la resurrección como de un acontecimiento que tendrá lugar en el futuro —«al fin de los tiempos» (v. 24)—, Jesús declara que ese futuro está presente: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá» (v. 25), revelando así que la resurrección ya no es un acontecimiento que se deba esperar, y que un día u otro se hará presente hasta el punto de que, con el tiempo, se conjugará en pasado. No, la resurrección ya está aquí, presente ante Marta: es «alguien». Lo que podría haber sido percibido como una prolepsis (la resurrección al fin de los tiempos) ya no lo es, pues está presente en Jesús. Ya no es cualquier cosa que Jesús pudiera ofrecer como un don exterior a él o como una recompensa. La resurrección es Él. Por tanto, ésta pertenece al orden de un encuentro que hay que realizar, de una relación que hay que establecer, de una confianza que hay que tener.

En ese mismo momento, lo que Marta pudiera esperar, como un retorno hacia atrás, es decir, un regreso a la vida entendida como una muerte que habría debido ser evitada, se convierte en una vida propuesta en el presente. Es el signo de que la relación de fe con Jesús permite una vida con otra cualidad, ya que la muerte no podrá alcanzarla para siempre (vv. 25-26).

INTRIGA DE RESOLUCIÓN: DESPLAZAMIENTOS DEL SENTIDO DE LA ENFERMEDAD Y DE LA MUERTE

Informado de la enfermedad de Lázaro, Jesús advierte a sus discípulos: «Esta enfermedad no terminará en la muerte, sino que tiene como finalidad manifestar la gloria de Dios; a través de ella se dará también a conocer la gloria del Hijo de Dios» (Jn 11,4). Esta afirmación revela que «si la enfermedad está orientada hacia algo distinto de la muerte, es porque la muerte es algo distinto que el resultado “normal” de la enfermedad»¹³. Jesús mencionará después el sueño a propósito de la muerte de su amigo y el despertar respecto al regreso a la vida, revelando así que la muerte que viene después de la enfermedad es como un sueño del que se puede despertar.

Por su parte, los discípulos mencionan una salvación posible de Lázaro porque duerme: «Señor, si se ha dormido, es señal de que se recuperará» (v. 12). La rectificación llevada a cabo por Jesús: «Lázaro ha muerto. Y me alegro de no haber estado allí, por vuestro bien; porque así tendréis un motivo más para creer», muestra perfectamente que la salvación no procede del sueño que dormiría a los seres humanos

13. B. VAN MEENEN, «Le signe du passage de la mort à la vie. Lecture du récit de Lazare», en *Lumière et Vie* 243/48 (1999), p. 69.

«¿NO PODÍA HABER HECHO ALGO PARA EVITAR LA MUERTE DE LÁZARO?»

En la primera escena, el narrador indica que Jesús, después de haberse enterado de la enfermedad de Lázaro, esperó dos días allí donde se encontraba, y que no se puso en camino hasta una vez que Lázaro hubiera muerto. Insistirá varias veces después en la sorprendente ausencia de Jesús antes de la muerte de su amigo, especialmente dando la palabra a los diferentes personajes, unos tras otros: Marta (v. 21), María (v. 32) y los «judíos» (v. 37). Por otra parte, añadirá el tiempo transcurrido desde el deceso: no menos de cuatro días (v. 15). Es una manera de valorar las preguntas que se plantean los personajes y su incompreensión ante la forma de actuar de Jesús. ¿Por qué ha tardado Jesús? ¿No podía impedir la muerte de su amigo? Esta pregunta recibe en el texto indirectamente una doble respuesta.

Sí, habría podido evitarla. Aquel que fue capaz de dar la vista al ciego de nacimiento habría podido evitar la muerte de Lázaro.

Tenía capacidad para hacerlo. De hecho, hará salir a Lázaro vivo. Pero esta salida de la tumba viene precedida por varios encuentros que permiten comprender que la pregunta debe recibir más bien una respuesta negativa: no, él no podía. No, no pudo evitar la muerte de Lázaro. Es el drama que se desarrolla desde siempre en la humanidad. Dios ha creado un ser humano libre. No pudo evitar la muerte. Ya no evitará la muerte de su Hijo. Así, a través de la muerte de Lázaro, como a través de su propia muerte, Jesús revela el sentido de la vida que se nos ofrece: no es equivalente a la inmortalidad, sino que asume las realidades de la muerte y el sufrimiento.

Con ello llegamos a las preguntas existenciales de siempre. ¿Es el sentido de la vida evitar la muerte? ¿Se limita la resurrección de Lázaro a un «contrario» de su muerte?

para curarlos dándoles la inmortalidad y haciendo que escapen de su condición de seres mortales. La muerte-sueño forma parte de nuestra condición humana, pero no tiene la última palabra. Queda que la muerte que no es un «sueño» —y del que Jesús no puede despertarnos— es el rechazo a acoger a Aquel que es la «Resurrección». Pues Jesús no puede dar vida, es decir, darse a sí mismo, al que rechaza recibirlo y se encuentra así sin relación con la Resurrección y la Vida. Por eso Jesús llama a un «despertar» durante la vida y a una necesaria apertura al don de su persona. La intriga de resolución sobre el paso de la muerte a la vida es en realidad ya una intriga de revelación de la Resurrección y la Vida.

INTRIGA DE REVELACIÓN: DESPLAZAMIENTO DEL «SABER» AL «CREER»

Marta afirmaba: «Sé» (v. 24), en referencia a la resurrección final. Jesús no la critica, tampoco con-

tradice lo que ella expresa, sino que la conduce a una relación de fe: «¿Crees esto?», le pregunta. Es una de las cuestiones cruciales de este relato y, por otra parte, de todo el evangelio: pasar de un saber sobre un acontecimiento futuro a un «creer» en aquel que se revela como el que es la Resurrección. Pues aunque el saber no da la vida, la fe en Aquel que es la Resurrección permite, desde ahora, el acceso a una vida que incluso la muerte —pues muerte hay, ya que somos mortales— no puede alcanzar.

Así pues, la resurrección no nos sitúa «más allá» ni nos hace regresar simplemente a «aquí y ahora». Además, conviene observar que la respuesta de Jesús a Marta no es: «El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; y todo aquel que esté vivo y crea en mí, jamás morirá», sino más bien: «No morirá para siempre». Es tanto más importante porque la traducción «jamás morirá» podría evocar la inmortalidad, mientras que Jesús no habla de esto, ya que él mismo no es inmortal. En resumen, la muerte no impide la vida ofrecida por Jesús, y

esta vida es otra realidad distinta que lo contrario de la muerte. Entonces, la intriga de revelación se

desvela también como una intriga de resolución, pues ella permite pasar de la muerte a la vida.

Conclusión: la «resurrección» no niega la muerte, la asume

Este relato desemboca en la decisión de llevar a Jesús a la muerte. Poco después se dirá también a propósito de Lázaro que los sumos sacerdotes quieren matarle (Jn 12,10). Por tanto, su resurrección, igual que la de Jesús, no significa que escapará de la muerte. Y Jesús no ahorrará la muerte incluso a aquel al que ama. Además, el amor que une al Padre y al Hijo no impedirá la muerte de Jesús.

Aquel que puede decir: «Yo soy la resurrección y la vida», va a tener la experiencia fundamental y última que une a todos los miembros de la humanidad: la muerte. Está completamente de acuerdo con lo que el autor del cuarto evangelio menciona en el prólogo a propósito del «Logos», que se ha hecho carne (= mortal) (Jn 1,14). Ha asumido la condición humana en todas sus dimensiones, hasta el final. De ello se sigue que la resurrección no es el equivalente a la inmortalidad, y que vivir no es idéntico a «no morir». Es algo que la muerte no puede destruir, incluso cuando ella lo alcanza. muriendo en la cruz, Jesús no es «la resurrección» porque se apropie la vida, sino porque la da y la recibe del Padre. Desde entonces ella puede ser un don para todos.

Aunque la muerte es plenamente asumida por Jesús, no lo es para hacer su elogio. La dolorosa realidad de la muerte está presente en este relato a través de las lágrimas y el duelo. La certeza de la resurrección no impide esta trágica dimensión, ni hace obsoletas las expresiones de la pena que se siente. Ante la muerte, parientes y amigos lloran,

con razón, la muerte de alguien cercano. El propio Jesús se une a su duelo y está conmovido por ella. Estamos lejos de la mágica victoria de un héroe de leyenda. Jesús afronta la muerte, la de Lázaro y la suya, denunciándolas. Por tanto, su actitud frente a la muerte no se confunde de ninguna manera con la indiferencia de un estoico, la certeza mórbida de un terrorista, para quien su propia muerte y la de los otros abrirían las puertas del paraíso, o la actitud beata de un «ratón de sacristía».

Igual que el signo de Caná (Jn 2,1-12) remite a la crucifixión y permite su comprensión, el relato de la resurrección de Lázaro abre al de la pasión y nos ofrece su clave de lectura. La muerte de Lázaro no se cuenta. Las únicas informaciones ofrecidas por el narrador son el anuncio de su muerte por parte de Jesús y la constatación de los cuatro días pasados en la tumba. Por el contrario, el lector asiste a la resurrección del hermano de Marta y María. Contrariamente a lo que respecta a Lázaro, la muerte de Jesús será contada con detalle, pero no su resurrección. ¿Por qué? Porque un «signo joánico está orientado hacia su *otro*, inenarrable. [...] Lo que comienza en el relato de Lázaro es signo de un final que no puede ser confundido con la muerte. Pero este final se comprueba en sí mismo como comienzo»¹⁴.

Bernadette ESCAFFRE

14. *Ibid*, p. 73.

Para saber más

Introducido en el terreno de los estudios bíblicos hace más de veinte años, el análisis narrativo ha visto crecer bastante rápidamente las publicaciones. Para el que quiera iniciarse o profundizar en él, ofrecemos aquí una doble selección de obras: la primera recoge estudios en inglés que se ocupan esencialmente de los evangelios y los Hechos¹⁵; la segunda presenta el análisis narrativo así como algunos manuales que permiten familiarizarse con los procedimientos técnicos puestos en práctica por el método.

La investigación de los años 80-90

Presentamos aquí diez importantes obras aparecidas desde 1981. El simple recorrido por esta relación (que privilegia el NT) permite calibrar los puntos fuertes de la investigación y su evolución, en particular sobre el papel concedido al lector. Por Vincent Sénéchal¹⁶.

Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*. Nueva York, Basic Books, 1981.

The Art of Biblical Narrative, publicado en 1981, ha constituido una importante contribución a favor de una nueva aproximación literaria a la Biblia. Durante los decenios precedentes se habían sucedido métodos de lectura, desplegándose unos a partir de otros, como otras tantas reacciones en cade-

na, consecutivas o simultáneas. Las herramientas de la crítica de las fuentes, la crítica de las formas y la crítica de la redacción se habían aquilatado y asociado para formar las grandes etapas del método histórico-crítico. A partir de mediados del siglo xx, estas críticas habían coexistido con métodos sincrónicos, surgidos del estructuralismo y la lingüística. En este contexto, el libro de Robert Alter, profesor de literatura comparada y literatura hebrea en la Universidad de Berkeley (California), marcó el comienzo de una nueva etapa.

Este libro es un alegato por la aplicación a la Biblia de aproximaciones literarias profanas, tales como el autor tenía por costumbre poner en práctica para las piezas de Shakespeare, la poesía de Dante o las novelas de Tolstoi. Alter se sorprende de que «el análisis literario de la Biblia esté todavía en pañales» en la época en que escribe (p. 23 de la ed. francesa). Su finalidad no es la de desacreditar la exégesis histórica, a la que califica de «excavadora» (p. 24), sino de iluminar las estrategias narrativas y retóricas del relato bíblico.

Los ocho capítulos de la obra constituyen una recopilación unificada de artículos ya publicados con anterioridad (salvo los capítulos 4 y 7). Por este hecho, cada uno de los capítulos puede ser leído por sí mismo. El capítulo 1, que sirve de introducción, defiende una nueva forma de estudio literario de la Biblia; toma como objeto de estudio el episodio de Judá y Tamar (Gn 38). Los capítulos 3 (escenas tipo y convenciones literarias), 4 (funciones de la narración y de los diálogos), 5 (técnicas de repetición) y 6 (estudio de los personajes) exploran algunas técnicas literarias del relato

15. Habría sido necesario añadir los dos libros de J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 77. Salamanca, Sígueme, 1992, y *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*. Lire la Bible, 115. París, Cerf, 1998. Asimismo, los de M. NAVARRO PUERTO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*. Estella, Verbo Divino, 1998, y G. HERAS OLIVER, *Jesús según san Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*. Pamplona, Eunsa, 2001 (N. de los T.).

16. Esta contribución está igualmente disponible en la dirección catho-theo.net. Reproducida con la autorización del P. Henri-Jérôme Gagey, decano de la Facultad de Teología del Instituto Católico de París, que agradecemos.

bíblico y los efectos que tratan de producir. Finalmente, los capítulos 2, 7 y 8 abordan algunas objeciones que podría formular el lector de Alter: ¿es legítimo aplicar un método literario profano (habitual para los relatos de ficción) a escritos sagrados? (cap. 2); ¿es aplicable este acercamiento a textos con carácter compuesto, cuyos estratos literarios no han sido completamente unificados por la redacción final? (cap. 7); ¿en qué medida los escritores bíblicos emplearon realmente estrategias narrativas sacadas a la luz por el análisis propuesto por Alter? (cap. 8).

El alegato resulta convincente. Prueba de ello es la resonancia que tuvo este libro, así como el hecho de que un gran número de narratólogos del texto bíblico vean en él el momento del nacimiento de su disciplina. El lector encontrará en él una excelente exposición, clara y fácil de leer.

David RHOADS / Joanna DEWEY / Donald MICHIE, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Mineápolis, Fortress Press, 2^a 1999 (ed. española: *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio*. Salamanca, Sígueme, 2002; la 1^a ed. en inglés, de 1982, con Rhoads y Michie únicamente como autores).

En 1977, en Carthage College (Estados Unidos) un joven profesor de exégesis llamado David Rhoads invitaba a un colega del Departamento de Literatura inglesa a que viniera a mostrar a sus estudiantes lo que daría la lectura de un evangelio según los métodos literarios profanos. La presentación de Donald Michie fue una revelación para los estudiantes y para David Rhoads. *Mark as Story*, aparecido cinco años más tarde, es el resultado de este descubrimiento. Es el primer análisis narrativo «nuevo estilo» del evangelio de Marcos. El mismo término de análisis narrativo (inglés: *narrative criticism*), utilizado hasta entonces de forma inestable, encuentra en él, por otra parte, el sentido que hoy se le otorga.

Este libro respondía así al deseo que R. Alter formulaba al final de *The Art of Biblical Narrative*, a saber, que el tipo de aproximación literaria puesta en práctica en su libro fuera «a su vez imitada, ampliada, aquilatada por otros lectores y a partir de otros textos» (p. 242).

La finalidad del libro es ayudar a comprender el funcionamiento narrativo del evangelio de Marcos y los efectos que éste trata de producir en sus lectores. Después de una introducción que proporciona algunas sencillas nociones so-

bre el mundo del texto y los principios de una lectura narrativa, los autores proponen su propia traducción del segundo evangelio. A fin de valorar perfectamente el drama que se despliega en el relato, esta traducción, bastante literal, no contiene ninguna anotación numérica. Los capítulos siguientes versan sobre el narrador (su papel, punto de vista, estilo, *tempo*, artificios literarios), el marco del relato (marco cósmico, político-cultural, geográfico, histórico), la intriga (insistencia sobre el conflicto con la naturaleza, las fuerzas demoníacas, las autoridades religiosas, los discípulos) y los personajes (Jesús, las autoridades, los discípulos, la multitud). Ellos ilustran la tesis principal del libro: el relato de Marcos trata de cambiar la visión del mundo de sus lectores para invitarlos a aceptar como valor primero el reino de Dios, que se traduce en el hecho de seguir a Cristo, sean cuales fueren las pruebas y las persecuciones.

Aunque la tesis de Rhoads y Michie toma perfectamente en cuenta al lector de Marcos, la primera edición de su libro, sin embargo, no le concedía más que un lugar limitado. Esta laguna ha sido llenada en parte en la segunda edición, de 1999, ya que los autores han añadido un último capítulo que tiene como sujeto al lector. Igualmente han integrado un anexo sobre el acto de lectura como diálogo. Esta evolución constatada entre las dos ediciones traduce un acercamiento de los autores al análisis de la «respuesta del lector» (*reader response criticism*).

Veinte años después de su aparición, este libro ocupa un lugar importante entre los manuales de introducción al estudio de Marcos. Constituye igualmente una iniciación de referencia, fácil de leer, al análisis narrativo.

Alan R. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*. Filadelfia, Fortress Press, 1983.

Un año después de la salida de *Mark as Story* aparecía *Anatomy of the Fourth Gospel*, de Alan Culpepper. El autor, cuya tesis doctoral defendida en 1975 estaba fuertemente centrada en una aproximación histórica, se vuelve aquí hacia el cuarto evangelio en cuanto relato para hacer de él un estudio literario serio. Su libro está cerca de *Mark as Story*. Alan Culpepper indica que su manuscrito se ha beneficiado del trabajo de relectura y de las sugerencias de David Rhoads. Los dos libros fueron escritos durante el mismo periodo.

La finalidad perseguida («un intento de comprensión del funcionamiento narrativo del cuarto evangelio gracias a los métodos desarrollados por la crítica literaria profana», p. 5) y los títulos de los capítulos (el narrador y su punto de vista; el tiempo narrativo; la intriga; los personajes; los comentarios implícitos; el lector implícito) dan testimonio de este parentesco. Sin embargo, la obra de Culpepper aporta novedades o desarrollos con relación a Alter, Rhoads y Michie, y esto en tres terrenos.

En primer lugar, el libro de Culpepper es más técnico que los de Alter, Rhoads y Michie. Marca una etapa en la presentación y la definición de nuevos conceptos, con los cuales aquéllos no querían recargar a sus lectores. Cada capítulo sigue una misma presentación en dos tiempos. Una primera parte introduce los términos técnicos y los conceptos que serán útiles para tratar la materia del capítulo. Para ello, Culpepper se apoya de manera importante en los trabajos de Seymour Chatman, Boris Uspensky, Meir Sternberg, Norman Petersen y Gérard Genette. En un segundo momento, analiza el evangelio de Juan según la perspectiva literaria mencionada (el narrador, la intriga, el tiempo...).

A continuación, Culpepper dedica todo un capítulo a la cuestión del tiempo narrativo, particularmente importante para comprender el evangelio de Juan. Aquí se apoya principalmente en Genette.

Sobre todo, su manera de tomar en cuenta al lector es más importante y más explícita que en las dos obras precedentemente presentadas. Después de haber constatado que la «población» de los «lectores» está creciendo peligrosamente (hace la lista de los «lector apuntado, lector implícito, lector histórico, lector modelo, lector ridiculizado, lector ideal», p. 205), logra diseñar con claridad los contornos del «lector implícito» del cuarto evangelio.

De este examen anatómico del evangelio de Juan se deriva una síntesis nueva y equilibrada que ha contribuido indiscutiblemente a conceder al análisis narrativo su carta de naturaleza.

Elizabeth STRUTHERS MALBON, *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*. Louisville, Westminster/John Knox Press, 2000.

Elizabeth Struthers Malbon se dio a conocer por su libro *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, publicado en

1986. En él hacía un análisis del marco geográfico del segundo evangelio, análisis principalmente inspirado por el estructuralismo de Lévi-Strauss, pero también por las críticas de la redacción hechas por Marxen y Kleber.

La autora de *In the Company of Jesus* forma parte de aquellos que vinculan fuertemente el análisis narrativo al estructuralismo. Así, las oposiciones binarias juegan un gran papel en ella, especialmente la oposición geográfica entre territorios paganos y judíos en Marcos.

Mientras que Rhoads y Michie, y después Culpepper, habían optado por estudiar las anatomías literarias del segundo y el cuarto evangelio en su conjunto (narrador, marco, intriga, personajes, tiempo narrativo, lector), Struthers Malbon prefiere concentrarse en el examen de los personajes del evangelio de Marcos. Los siete capítulos presentados en su obra son la recopilación de artículos aparecidos entre 1983 y 1994. La tesis que los recorre es que una de las claves de lectura del relato de Marcos reside en la comprensión de las interacciones e interrelaciones entre los personajes. Después de haber presentado someramente los elementos necesarios para el funcionamiento narrativo del texto, la autora dedica tres capítulos a los personajes que siguen a Jesús (discípulos, multitud), un capítulo a las autoridades judías y dos a los personajes secundarios (*minor characters*).

La unificación de los artículos recopilados en esta obra no es óptima. Habrían sido bienvenidas unas transiciones más consistentes entre los diferentes capítulos que, por otra parte, son desiguales. El capítulo 4, titulado «Text and Context», aparece en cierta forma como un cuerpo extraño. Aunque ligado a la interpretación de los discípulos en Marcos, constituía primeramente un escrito de naturaleza polémica frente al libro de Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (1983). Contrasta singularmente con los demás capítulos, especialmente con el capítulo 3 («Disciple/Crowds/Whoever»), que presenta con mucha finura las estrategias marcanas de seducción del lector obtenidas gracias al juego de los personajes.

Stephen D. MOORE, *Literary Criticism and the Gospel*. New Haven - Londres, Yale University Press, 1989.

Aquí tenemos la primera evaluación consecuente de la abundancia de nuevos estudios literarios de los evangelios

y Hechos. Obra de un irlandés (doctorado en el Trinity College de Dublín) que enseña a la vez en Europa y en Estados Unidos, este arduo libro ya no se sitúa en el plano de una introducción a la práctica del análisis narrativo, sino en el nivel de una reflexión de conjunto sobre el lugar de las aproximaciones literarias recientes en el campo de la hermenéutica bíblica en general.

El objetivo del autor, por una parte, es el de establecer la «detallada relación topográfica y sismográfica» (p. xvi) de la nueva crítica literaria de los evangelios (*new literary criticism of the Gospels*), es decir, ofrecer el mapa y las zonas aún en movimiento, y, por otra parte, hacer su crítica o «metacrítica» (crítica de esta nueva crítica literaria, p. xvii).

El libro está dividido en dos partes. La primera, «Gospel Criticism as Narrative Criticism», describe el cambio genealógico de la crítica de la redacción (*redaction criticism*) primero hacia la crítica de la composición (*composition criticism*) y después hacia lo que ahora se llama el análisis narrativo (*narrative criticism*). Moore sitúa, con claridad, el análisis narrativo de los evangelios en el campo más amplio de la crítica literaria, subrayando incluso que la expresión «análisis narrativo», forjada únicamente por los biblistas con una intención algo formalista (¿formal?), parece anacrónica e insulsa para los especialistas de la crítica literaria profana. La segunda parte del libro, «Gospel Criticism as Reading», muestra cómo el lector ahora ya no es considerado simplemente como un objeto estable inscrito en el texto, sino en el contexto de teorías del acto de lectura más complejas.

Con este libro, Moore se impone como uno de los teóricos de la nueva crítica literaria en el ámbito de la hermenéutica. Su lectura requiere conocimientos previos en este terreno, así como una frecuentación de las obras de Bultmann, Gadamer o Derrida. La lectura de la obra es difícil, pero con ella se gana una comprensión renovada de la hermenéutica bíblica.

Mary Ann Tolbert, *Sowing the Gospel*. Mineápolis, Fortress Press, 1989.

Este libro está un poco aparte. El subtítulo de la obra, «El mundo de Marcos según una perspectiva histórico-literaria», da el tono. En *Sowing the Gospel*, la primera intención de Mary Ann Tolbert es la de hacer un trabajo histórico-

literario, es decir, tratar de situar el evangelio de Marcos entre las corrientes literarias de finales del siglo I d. C.

En la primera parte, la autora toma postura con relación a ciertos datos de base relativos al segundo evangelio, y se propone construir un modelo de lectura. Después de haber definido el género literario de una obra como «repertorio de convenciones que guía a la vez a los lectores y a los autores, por tanto como un motivo fluctuante a partir del cual pueden hacerse adaptaciones» (p. 50), Tolbert hace una elección decisiva situando el evangelio de Marcos en la categoría de la literatura popular helenística. Incluso usa una analogía luminosa, ya que considera que el tratado de Jenofonte sobre Sócrates, las *Memorabilia*, podría tener la misma relación con el evangelio de Marcos que *Crimen y castigo*, de Dostoievski con *El asesinato de Roger Ackroyd*, de Ágata Christie. Los primeros son escritos para gentes cultivadas; los segundos, en el margen de lo que ella llama «la cultura y la literatura popular» (p. 60).

Esta opción de partida orienta los límites de su aproximación a Marcos, los cuales se pueden resumir en tres puntos: 1) evitar referirse a las tradiciones premarcanas y a las interpretaciones que descansan en los evangelios de Mateo y Lucas; 2) utilizar las herramientas literarias que preservan la unidad del texto y que iluminan la integridad de su estructura; 3) tener siempre en mente las características del auditorio primitivo de Marcos (*authorial audience*), de la retórica grecorromana y de la cultura popular del siglo I.

Después de una visión de conjunto que descubre las grandes divisiones retóricas y narrativas, Tolbert toma dos parábolas que tienen una función de ayuda para la interpretación y para la memorización de los lectores: la parábola del sembrador (Mc 4,3-8.14-20) y la de los viñadores homicidas (Mc 12,1-11). Situadas en momentos estratégicos de la narración, constituyen las claves de interpretación de cada una de las dos partes del evangelio: Jesús es el sembrador de la Palabra (Mc 1-8) y el heredero de la viña (Mc 8-16). Tolbert afirma así que la cristología de Marcos no ha de ser buscada solamente en los títulos cristológicos (Hijo de Dios, Hijo del hombre, Hijo de David, Cristo), sino también en la textura narrativa de la obra.

Al final de su primera parte, teórica, Tolbert previene a su lector de que debe guardarse de juzgar demasiado rápi-

damente *Sowing the Gospel*, sino que tiene que esperar a llegar al final de la segunda parte de su libro, pues «la prueba para que el pastel pase no se supera más que probándolo» (*sic*, p. 83). Al término de la obra, la prueba es supe- rada. La contribución de Tolbert es sustancial, no sólo por el análisis narrativo del segundo evangelio, sino sobre todo por su búsqueda de articulación entre las aproximaciones li- teraria e histórica del texto bíblico.

Mark Allan POWELL, *What is Narrative Criticism?* Mineápolis, Fortress Press, 1990.

Como hemos visto, *Literary Criticism and the Gospels* (de Stephen Moore) fue la primera evaluación consecuente de los nuevos estudios literarios de los evangelios y los Hechos. Un año más tarde aparecía *Wat is Narrative Criticism?*, de Mark Allan Powell, una obra considerada como «la primera introducción al análisis narrativo» (*narrative criticism*).

En este librito de un centenar de páginas, Powell trata de presentar las grandes líneas del análisis narrativo. Su punto de partida es la descripción del cambio de paradigma que los estudios bíblicos han conocido a finales del siglo xx. El autor sitúa las nuevas aproximaciones literarias con relación a la exégesis histórico-crítica, mostrando que no son rivales, sino complementarias, ya que responden a preguntas diferentes. En el capítulo 2, Powell dibuja el mapa de la crítica literaria actual, tal como se desarrolla desde los años 1940. Después de haber ofrecido los criterios para situar las diferentes aproximaciones en este marco (acento puesto en el autor, en el texto, en el lector o en el mundo), describe la génesis y las principales características del análisis estructural, el análisis retórico, el análisis de la respuesta del lector y el análisis narrativo.

Habiendo demostrado así que el análisis narrativo no es más que una de las aproximaciones surgidas de la nueva crítica literaria, Powell muestra cómo este método estudia la retórica de un texto (capítulo 3), cómo se establece su intriga (capítulo 4), su manera de organizar los personajes (capítulo 5), su marco (capítulo 6).

En el capítulo 7, el autor hace el balance del análisis narrativo que acaba de presentar. ¿Cuáles son sus puntos fuertes y sus debilidades? Hace una lista y desarrolla ocho

aportaciones del método y cinco objeciones que se le oponen habitualmente.

Este libro responde a una necesidad real. De manera clara, pero sin ser simplista, se presenta como una buena guía en el laberinto de la nueva crítica literaria. Es la introducción más abordable y la más rápida al análisis narrativo.

Robert M. FOWLER, *Let the Reader Understand. Reader Response Criticism and the Gospel of Mark*. Mineápolis, Fortress Press, 1991.

Si hay un nombre fuertemente identificado en los Estados Unidos con la corriente del «análisis de la respuesta del lector» (*reader response criticism*), probablemente es el de Robert M. Fowler.

Sin embargo, no habría que pensar que Fowler, porque ilumina al lector, caería en un subjetivismo interpretativo sin límites. En la primera parte de su obra (capítulos 1-3) teoriza la experiencia de la lectura definiendo esta última como una experiencia temporal, una serie compleja de respuestas a las palabras tal y como se suceden. En un modelo semejante, *el sentido no se deja describir como un contenido*, una serie de datos informativos, sino como un acontecimiento en el que el autor y el lector están vinculados por el texto (p. 47).

La segunda parte del libro muestra cómo Marcos intenta imponer su visión (su mundo) al lector. La contribución más importante de este análisis tan detallado está sin duda constituida por los capítulos 7 (sobre la retórica de desorientación del lector) y 8 (sobre las ambigüedades y sombras voluntarias del texto). Fowler muestra en ellos cómo el evangelio guía a sus lectores fuera de los trillados senderos, cómo los lleva a preguntarse y a asumir la responsabilidad de su respuesta al Jesús de Marcos.

La lectura de esta obra bastante técnica es una de las mejores entradas en el mundo del análisis de la respuesta del lector. Pero infaliblemente se plantea una pregunta: ¿puede el lector dejarse manejar como Fowler lo describe? Por eso este libro debe ser leído al menos por su capacidad de provocación y por la estimulante reflexión que aporta en relación con la naturaleza del acto de lectura.

John A. DARR, *On Character Building. The Reader and the Rhetoric of a Characterization in Luke-Acts.* Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992.

John A. Darr es profesor asistente en el Boston College. Sus trabajos, principalmente sobre Lucas y Hechos de los Apóstoles, hay que clasificarlos en la corriente del análisis de la respuesta del lector (*reader response criticism*). Ilumina el juego de la construcción de los personajes a la cual procede el lector de Lucas-Hechos.

En los umbrales de esta obra, Darr presenta su teoría del acto de lectura. Está inspirada principalmente en los trabajos de W. Iser, E. Hirsch, G. Steiner y S. Fish. Como ya sucedía con Tolbert (*Sowing the Gospel*), representa un notable esfuerzo por integrar el parámetro histórico en una aproximación narrativa. Sin entrar en el detalle del equipo hermenéutico que Darr establece, detengámonos en uno de los rasgos más importantes: el lector, estimulado por la retórica del texto, construye los personajes a medida de su lectura. Empleando una imagen informática, el lector construye su apreciación de los personajes procediendo a un cierto número de operaciones (mentales) que, al aportar datos nuevos capítulo tras capítulo, transforman su juicio sobre tal o cual personaje del relato.

En el capítulo 1, el autor presenta, por una parte, algunas herramientas desarrolladas por el análisis narrativo sobre los personajes, y, por otra, el estado de la cuestión de los personajes de Lucas-Hechos entre los especialistas. A continuación propone cuatro estudios que le permiten describir en el nivel teórico los efectos que el texto trata de producir en el lector en cuanto a sus personajes. Al estudiar a Juan Bautista (capítulo 3), Darr muestra cómo el lector se forma una imagen del personaje al leer secuencialmente el texto. Esta imagen crea en él una tensión (¿terminarán Juan y sus discípulos reconociendo a Jesús como el Mesías?) que sólo será resuelta más tarde en los Hechos, cuando Pablo se encuentre con los discípulos de Juan en Éfeso. En el capítulo 4, el autor se ocupa de lo que caracteriza a los fariseos, como punto de apoyo para una retórica de la percepción. El capítulo 5, «Herodes el zorro», trata sobre la utilización de la metáfora en la construcción de los personajes. Finalmente, el último capítulo, sobre Herodes el tetrarca, subraya la importancia de los datos extratextuales que el texto requiere por parte de su lector.

Esta obra es una contribución capital al análisis de la respuesta del lector, cuya importancia, en el seno de la nueva crítica literaria, ha sido cada vez más reconocida durante los años 1990. El esfuerzo hermenéutico desarrollado en los primeros capítulos y continuado en los capítulos de aplicación (capítulos 3 a 6) es digno de reconocimiento. A partir de una restringida muestra de los personajes, Darr ha abierto un surco que merecería ser ahondado en una teoría más global del arte de la «caracterización» de los personajes en Lucas-Hechos.

Stephen H. SMITH, *A Lion with Wings. A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel.* Sheffield, Academic Press, 1996.

Catorce años después del libro de Rhoads y Michie, *Mark as Story*, y siete años después del de Moore, *Literary Criticism and the Gospel*, la obra de Stephen H. Smith se presenta como una buena recapitulación de los resultados obtenidos por los análisis narrativos y por la teoría de la respuesta del lector aplicados al evangelio de Marcos.

En el prólogo, el autor indica que el modelo de su trabajo es *Anatomy of the Fourth Gospel* (Culpepper). El lector que echa una rápida mirada sobre la estructura de *A Lion with Wings* ve en él, efectivamente, títulos tales como «Autor, lector y texto» (capítulo 1), «Los personajes» (capítulo 2), «La intriga» (capítulo 3), «Marco temporal y marco geográfico» (capítulo 4), «Punto de vista» (capítulo 5) e «Ironía» (capítulo 6). Con toda la razón podemos preguntarnos entonces lo que aporta de nuevo esta obra.

La aportación es triple. En primer lugar, el primer capítulo es una excelente síntesis metodológica en la que Smith trata de clarificar las relaciones entre análisis narrativo y análisis de la respuesta del lector (pp. 18-22). Establece igualmente una interesante lista de operaciones mentales a las que se presta todo lector que aborda un texto (pp. 43-47). La segunda aportación apreciable de su libro consiste en establecer el estado de la cuestión, de forma detallada, de cada una de las materias de los capítulos (personajes, intriga, tiempo y espacio...). Finalmente, su tratamiento de la ironía marcana es sin duda la contribución más novedosa de este libro. Le dedica un capítulo entero que resulta muy esclarecedor.

Este libro, que requiere atención, se lee como un buen resumen de los resultados obtenidos mediante el análisis narrativo en catorce años de estudio del segundo evangelio.

La bibliografía que se ofrece tiene en cuenta más de doscientos títulos.

Introducciones y herramientas

*Hoy disponemos de buenas obras. La siguiente lista propone algunos títulos que tienen como objeto el análisis narrativo y sus procedimientos metodológicos. El libro de R. Alter, mencionado anteriormente, es programático. Por ello me permito citarlo de nuevo. Por **André Wénin**¹⁷.*

Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*. Nueva York, Basic Books, 1981.

A tal señor, tal honor. Aunque no es el iniciador de este método en la aproximación a los relatos del Primer Testamento, Robert Alter (cf. p. 50) es, sin duda, el que más ha contribuido a hacerlo conocer en el mundo exegético. Publicado en inglés en 1981, su libro tiene aires de manifiesto.

Su tesis fundamental se puede resumir como sigue: la invención bíblica del relato en prosa en una especie de **re-escritura** ficticia de la historia procede de la necesidad de mostrar cómo el Dios del monoteísmo ético de Israel se articula con la historia de los hombres para entrar en una interacción compleja y fecunda con las libertades humanas. Empleándose a fondo en ilustrar esta tesis, Alter presenta una hermosa muestra de resultados que semejante método puede obtener observando de cerca diversos aspectos del relato. Así es como aborda sucesivamente las grandes convenciones literarias del relato bíblico, la alternancia entre narración y diálogo, los diversos tipos de repetición, el narrador omnisciente y su arte de la reticencia, con la cual so-

licita la sagacidad del lector, el tratamiento de la rica complejidad de los relatos y de su forma particular de hacer que juegue el poder divino y la libertad de los personajes. Incluso aunque a veces Alter aborda puntos relativos al método de forma sistemática, con su obra no aprenderemos a practicar el análisis narrativo. Leyéndola se despertará más bien una cierta sensibilidad. También un deseo de probarse con la lectura atenta, con el descubrimiento de la belleza de los relatos y la finura de sus narradores, con el gusto y el sentido que estos textos adquieren si aceptamos medirnos con ellos.

Jean Louis SKA / Jean Pierre SONNET / André WÉNIN, *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*. Cuadernos Bíblicos, 107. Estella, Verbo Divino, 2001.

Encontramos el mismo deseo por interesar al público en el análisis narrativo en este *Cuaderno Bíblico*, cuya finalidad es presentar sucintamente el método. Después de haber señalado algunos rasgos característicos de los relatos de la Biblia hebrea, los autores describen la narración como comunicación entre un narrador y un lector, antes de proporcionar algunos puntos de orientación para el análisis y mostrar en qué la lectura es una actividad que supone unas ciertas competencias –señalando especialmente la cultura bíblica–. Dos ejemplos de análisis ilustran el funcionamiento del método: el primero trata de un relato con una cierta amplitud (el libro de Jonás), el otro de un relato más corto (la historia de Judá y Tamar en Gn 38¹⁸).

17. Habría que añadir a esta relación la obra de M. NAVARRO PUERTO, *Cuando la Biblia cuenta. Claves de la narrativa bíblica*. Cruce, 13. Madrid, PPC, 2003 (N. de los T.).

18. J. L. SKA ha escrito un excelente manual (aún no traducido al español), «*Our Fathers Have Told Us*». *Introduction*

Jan P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique.* Traducido del holandés al francés por los monjes cistercienses de la abadía de Notre Dame de Clairefontaine. Le Livre et le Rouleau, 13. Bruselas, Lessius, 2002 (original de 1995).

Complementaria de la obra de Alter, esta «introducción práctica» de Fokkelman, que ha enseñado Antiguo Testamento en la Universidad de Leiden, sigue otra vía. Su preocupación es pedagógica. Su método no siempre es «ortodoxo», en la medida en que este autor integra en su aproximación consideraciones relevantes del estudio de composición (retórica semítica) y del análisis semiótico. Pero hay que reconocer que la mezcla es eficaz.

La obra se presenta como una iniciación, a partir de una docena de relatos elegidos del Primer Testamento, al arte de la lectura atenta. Es así como presenta diversos procedimientos de la aproximación literaria a los relatos. Paso a paso, el lector descubre cuán importante puede ser la atención a la lengua y al tiempo del relato. Se inicia señalando la presencia del narrador: en ver cómo éste crea personajes que evolucionan en una intriga, es decir, tanto en el tiempo como en el espacio; en medir el particular poder de la repetición a través del juego entre semejanza y diferencia; o incluso en captar la manera de transmitir informaciones y valores por el sesgo de un relato. Igualmente trata de los agrupamientos de relatos en la Biblia, así como de la función de las piezas poéticas, que crean efectos de puesta en perspectiva y profundización del sentido. La obra termina con un capítulo sobre el Nuevo Testamento y después con algunos consejos (preguntas que hay que plantear a los textos y unas rápidas indicaciones para entrar en un buen centenar de relatos bíblicos). En resumen, una especie de gra-

to the Analysis of Hebrew Narratives. Subsidia Biblica, 13. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1990. De A. WÉNNIN se puede leer también: *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22.* Le Livre et le Rouleau, 8. Bruselas, Lessius, 1999, o bien *El libro de Rut. Aproximación narrativa.* Cuadernos Bíblicos, 104. Estella, Verbo Divino, 2000. Señalemos que un próximo *Cuaderno Bíblico* del mismo autor versará sobre la intriga de la historia de José (Gn 37-50) (*N. del E.*).

mática práctica para aprender a ver cómo un relato dice lo que dice.

Daniel Marguerat / Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo. Con la colaboración del hermano Marcel Durrer. Ilustraciones de Florence Clerc.* Santander, Sal Terrae, 2000.

Verdaderamente aquí nos encontramos con el primer «manual» de aprendizaje de la lectura narrativa en diez capítulos. La forma de trabajar es mucho más sistemática que en Fokkelman; también más ardua. Ciertamente, los autores ofrecen también las grandes indicaciones para comprender lo que busca este método, sus bases teóricas, por así decir. A continuación describen a través de una relación las diferentes operaciones que permiten penetrar tras el relato, allí donde se fabrica todo perfilando un mundo en el que el lector es invitado a entrar (intriga, personajes, marco, tiempo, narrador y lector). El objetivo último es el de mostrar cómo este trabajo conduce a preguntar de otra manera al relato sobre su significación. Además se dedica un capítulo a breves consideraciones sobre la hermenéutica de la lectura.

En todo esto, los autores dan muestra de una verdadera preocupación pedagógica: las herramientas son presentadas de manera ordenada, según un plan claro; algunos dibujos humorísticos ilustran frecuentemente los principales conceptos, mientras que algunos recuadros aportan una definición breve y precisa a modo de recordatorio (un glosario los reúne al final del volumen, y un índice temático remite a las explicaciones sistemáticas); algunos puntos particulares se abordan en recuadros más amplios; finalmente, algunos ejercicios invitan regularmente al lector a verificar las competencias adquiridas (al final del libro se incluye un solucionario). El último capítulo sintetiza el camino bajo la forma de una batería de preguntas que hay que plantear al relato. Hay que observar además que los ejemplos están tomados en gran parte de los evangelios y de los Hechos de los Apóstoles (cf. el índice bíblico), y que la obra reúne una bibliografía básica (al final de cada párrafo y al final del volumen)¹⁹.

19. La lista de la primera edición ha sido completada por Y. BOURQUIN en un artículo titulado: «Bibliographie des

Daniel Marguerat (ed.), *Quand la Bible se raconte*. Lire la Bible, 134. Paris, Cerf, 2003.

Daniel Marguerat (ed.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque International d'Analyse Narrative des Textes de la Bible, Lausanne (marzo 2002)*²⁰. Le Monde de la Bible, 48. Ginebra, Labor et Fides, 2003.

Estas dos obras han sido editadas por Daniel Marguerat después del primer coloquio «La Bible en récit» (Lausanne, marzo de 2002). Están destinadas a permitir a los lectores francófonos profundizar su aproximación al análisis narrativo a partir de ejemplos tomados de los dos Testamentos.

El primer libro, *Quand la Bible se raconte*, es bastante sencillo. Después de una presentación sumaria, pero precisa, de las herramientas del análisis narrativo por Daniel Marguerat (retomada en la introducción de este *Cuaderno Bíblico*, pp. 6-22), se desarrollan varios ejemplos de lectura, en un lenguaje asequible, por parte de diversos autores que practican este tipo de aproximación. Estos estudios tratan sobre textos del Génesis, el libro de los Jueces, los evangelios de Marcos, Lucas y Juan, los Hechos e incluso la primera carta a los Corintios. En la preocupación por ilustrar

contributions récentes en analyse narrative» y aparecido en la revista *Études Théologiques et Religieuses* 77 (2002), pp. 79-93. Esta bibliografía se actualiza regularmente en la dirección de Internet del RRENAB (Réseau de Recherche en Analyse Narrative des Textes de la Bible): <http://www2.unil.ch/rrenab/>.

20. Este Coloquio fue organizado por el Institut Romand des Sciences Bibliques en el marco de la red RRENAB, que reúne a ocho Facultades de Teología de universidades francófonas (Francia, Suiza, Bélgica y Canadá) donde se desarrollan investigaciones en análisis narrativo. Un segundo Coloquio: «La Bible en récits II», tuvo lugar en Lovaina (la Nueva) en abril de 2004.

mejor las potencialidades del análisis narrativo, las diversas contribuciones tratan alternativamente de relatos breves y de conjuntos narrativos más largos.

El segundo volumen, *La Bible en récits*, constituye las Actas del Coloquio de Lausanne. Se dirige a lectores más preparados y que ya tienen una idea bastante precisa del análisis narrativo. En esta obra se encontrarán algunos artículos generales que muestran los desarrollos del método en el estudio de ambos Testamentos o se interesan por cuestiones hermenéuticas planteadas por los relatos bíblicos (Biblia y narratividad: investigaciones y desafíos). Continúa un panorama de las investigaciones en curso en el mundo universitario francófono. De esta manera, varios exegetas exploran los mismos campos de investigación mediante una iluminación variada y rica.

Robert ALTER / Frank KERMODE (eds.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*. Traducido del inglés al francés por P. E. Dautaz. Prólogo de J. P. Sonnet. Paris, Bayard, 2003 (original de 1987).

Finalmente, merece la pena señalar aquí, recientemente traducida al francés, esta «guía literaria de la Biblia» (título original de la edición inglesa). Sin duda desborda el marco del análisis narrativo en sentido estricto, ya que en ella se abordan todos los libros de los dos Testamentos (el primero según el canon judío), incluidos los libros no narrativos. En una veintena de páginas de media, un especialista propone las claves esenciales para abordar cada libro como una obra literaria. Esto supone que, para los libros que narran historias, estas claves se valen principalmente del análisis narrativo. Por tanto, el lector interesado puede ver la fecundidad de este método cuando es aplicado a libros bíblicos como tales. Por otra parte, los editores francófonos han tenido la buena idea de completar los consejos bibliográficos ofrecidos al final de cada capítulo señalando los principales estudios literarios existentes hasta el momento en francés.

Una nueva edición del Pentateuco TOB

(Traduction Oecuménique de la Bible)

Ha aparecido una nueva versión de la Traduction Oecuménique de la Bible sobre el Pentateuco. Realizada gracias a la AORB (Association Oecuménique pour la Recherche Biblique), ha sido confiada a dos protestantes, Thomas Römer y Jean Daniel Macchi, y tres católicos, Jacques Briand, Olivier Artus y Jean Marie Carrière. Aunque la traducción ha sido poco retocada, no ha sucedido lo

mismo con las introducciones, las notas y la cronología. Ellas dan testimonio de las adquisiciones y discusiones en curso tras la crisis de la «teoría documentaria», sobre la cual escribe aquí Olivier Artus (texto de una conferencia pronunciada en el Instituto Católico de París el 13 de noviembre de 2003).

La crisis de la teoría documentaria

Por Olivier Artus, Instituto Católico de París

En 1975, mientras en otros lugares comenzaba a ser discutida, la «teoría documentaria» estaba muy presente en las introducciones y las notas de la *Traduction Oecuménique de la Bible*. En efecto, durante un siglo (desde las publicaciones de Julius Wellhausen en 1876), enseñar Pentateuco equivalía a enseñar esta teoría según la cual el Pentateuco resultaba de la fusión, desde del regreso del

exilio (finales del siglo VI a. C.), de cuatro documentos precedentes. Representativos de una época y una teología determinadas, éstos eran vulgarizados bajo las siglas J (Yahvista), E (Elohísta), D (Deuteronomista) y P (Sacerdotal). Sin detallar de nuevo esta teoría, me gustaría detenerme sobre sus presupuestos epistemológicos y sobre los factores que han conducido a que se revisen radicalmente.

Fundamentos epistemológicos

Versan sobre el texto, la historia de su composición, la voluntad de una reconstrucción exhaustiva y la importancia concedida a las tradiciones más antiguas.

Una crítica del texto Es a partir de finales del siglo XVII cuando se establece una aproximación crítica al texto bíblico. Esta va a conducir a dudar de la «autenticidad mosaica» del Pentateuco y, como consecuencia, a plantear la cuestión de la historia de la composición del texto. Se acumulan las observaciones literarias sobre la pluralidad de los nombres divinos o sobre la existencia de dobles narrativos en el «Tetrateuco» (Génesis-Números.) Diversos modelos explican la historia de la composición del texto. El modelo documentario presupone relatos homogéneos y paralelos que corren de un extremo a otro del Tetrateuco. El modelo fragmentario habla en favor de la fusión redaccional de unidades literarias primitivamente independientes. El modelo de los complementos propone un creci-

miento del texto mediante adiciones sucesivas.

Una crítica histórica La exégesis científica se constituye en el siglo XIX para responder a los desafíos de las nascentes ciencias humanas, y particularmente de la historia, que extiende su campo de investigación al terreno bíblico. Es en el plano histórico donde la pregunta sobre la verdad del texto se encuentra planteada, y la teoría documentaria va a constituirse progresivamente como una respuesta creíble, plausible en el plano histórico. Por tanto, el debate va a concentrarse en los procedimientos según los cuales los relatos y las leyes del Pentateuco fueron compuestos, y sobre las épocas históricas en las que se arraigan. Aquí se ve que la pregunta crítica sobre la historia conduce a consi-

derar el texto según una perspectiva exclusivamente diacrónica.

Una pretensión de exhaustividad La crítica de las formas, desarrollada por Hermann Gunkel, tiene como objeto iluminar, a partir del único análisis literario, el arraigo sociológico de los textos. El reverso de esta empresa, intelectualmente muy estimulante, es la ilusión de que el solo análisis literario puede dilucidar las etapas del crecimiento del texto, desde sus orígenes hasta su conclusión, incluyendo en este proceso las etapas preliterarias vinculadas a la época premonárquica. Albrecht Alt, Martin Noth y Gerhard von Rad continuaron la investigación de Gunkel. Propusieron una reconstrucción exhaustiva de la historia del texto desde los «credos históricos» de Dt 6,

Una cronología prudente

En la nueva edición de la TOB, el cuadro cronológico (pp 401-409) puede sorprender al lector. En él queda manifiesta la evolución de las investigaciones en arqueología e historia. Por **Jacques Briand**

En la nueva edición de la TOB se ha decidido modificar en varios puntos la antigua cronología. En la primera edición (1975) ya había habido discusiones, en particular sobre la datación de los patriarcas. Algunos optaban firmemente por una fecha en torno al 1800 a. C., otros habrían querido una fecha más baja. Finalmente se mantuvo la fecha más alta, a falta de una mayoría cualificada. Hemos revisado la cuestión y, como se podrá constatar, los patriarcas ya no se mencionan. ¿Por qué? Simplemente porque la cronología propuesta presenta lo que se sabe de cierto, cosa que no ocurre en el caso de los patriarcas.

La primera parte está dedicada a la prehistoria, a fin de recordar que hay una larga historia de la humanidad antes de la aparición de la Biblia. En el Neolítico asistimos en el Oriente Próximo a los comienzos de la sedentarización, con un entorno que heredan los hombres de

la Biblia: la ganadería, la cultura del trigo y la cebada, la presencia de un hábitat construido. Seguirán otros progresos, por ejemplo la fabricación de la cerámica hacia el 6000 a. C. Finalmente, la última mención decisiva para aquellos que leen la Escritura con E mayúscula es el comienzo de la escritura, que se va a diversificar. La oralidad ya no basta, conviene que la tradición pueda encontrar un soporte estable y ser escrita. La Biblia llega, pues, en un momento de la historia de la humanidad que la cronología propuesta refleja bastante bien.

Las fechas propuestas son las de la arqueología para los períodos antiguos. Hemos rechazado las fechas demasiado precisas, imposibles de indicar para la mayor parte de los personajes bíblicos, situándolos solamente en su siglo. Esta nueva cronología, que ha sido el objeto de un trabajo colectivo, evita hablar demasiado de ella. Desde el punto de vista de la pastoral bíblica no hay que dejar creer que se puede llegar a conseguir grandes precisiones mientras nuestra ignorancia siga siendo tan importante.

Dt 26 y Jos 24, que constituirían el núcleo narrativo más antiguo, hasta las últimas relecturas que precedieron a su clausura canónica. Sacar a la luz la historia del texto y ser capaz de asignar éste, de manera exhaustiva, a una u otra tradición literaria que se expresan en los documentos J, E, D, P, ésta es, finalmente, la pretensión del modelo documentario. Entre 1950 y 1960 se proponen diferentes modelos documentarios; mientras que von Rad considera la existencia de un Hexateuco (ya que los relatos del libro de Josué se convierten en el cumplimiento de la promesa de una tierra), M. Noth privilegia la noción de Tetrateuco, constituyendo el Deuteronomio la introducción de la Historia deuteronomista (Jos-2 Re).

La Escritura como manifestación de tradiciones antiguas. Considerar, con von Rad, el credo histórico de Dt 26,5-9 como el núcleo de las tradiciones narrativas del Hexateuco ¿no significa considerar implícitamente que, en la Sagrada Escritura, los estratos más recientes tienen un estatuto de «menor dignidad» o de «menor verdad» que los estratos antiguos? Hay un presupuesto no dicho: la iluminación de los núcleos antiguos de la Escritura permitirá expresar su sentido profundo.

Éstos son los fundamentos epistemológicos que subyacen en la teoría documentaria. Esto fue poco discutido hasta los comienzos de los años 1970. Se concedía una gran importancia al documento J, arraigado en una época monárquica davídica y

salomónica cuyos contornos e importancia histórica nadie preveía que quedarían relativizados por los datos de la arqueología. Esta teoría tenía como corolario una cuasi exclusividad de la aproximación diacrónica al texto bíblico. El regreso parcial a una perspectiva sincrónica debilitará y finalmente minará la teoría documentaria.

Fallos y discusiones

La teoría documentaria privilegia los relatos J, E, P, que se despliegan de un extremo a otro del Tetrateuco. El texto JE (fusión de J y E) representa la fuente narrativa de la historia sacerdotal. Pero las leyes siguen estando en la periferia del sistema. Consideradas muchas de ellas como suplementos sacerdotales, aparecen como elementos tardíos y, por tanto, secundarios.

Otra observación: una vez el Pentateuco encerrado en el sistema documentario, la investigación exegética va a encontrarse sesgada. La única cuestión que se plantearán numerosos comentarios del siglo xx será la de la atribución de un texto o de un versículo a uno de los documentos de este sistema con cuatro términos. La teoría documentaria se convierte en el horizonte ineludible de la investigación, a pesar de que algunos autores lleva a cabo observaciones literarias producto de una lógica distinta. A este respecto, el ejemplo de Martin Noth resulta esclarecedor.

Martin Noth, en *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948),

delimita en la época premonárquica, la de las tradiciones orales, grandes temas narrativos independientes unos de otros, cuyos documentos escritos no son más que su «recopilación». Ahora bien, semejante hipótesis descansa en un dato sincrónico, el de la relativa independencia de las unidades literarias del Tetrateuco: salida de Egipto, entrada en Canaán, estancia en el desierto, tradiciones patriarcales, etc. Las cesuras narrativas entre estos diversos conjuntos condujo a Noth a formular su hipótesis de los «grandes temas tradicionales orales». Las consecuencias literarias de un hecho narrativo han sido así artificialmente proyectadas a la época (premonárquica) de las tradiciones orales, más que ser aplicadas a las teorías que tratan sobre la constitución del propio texto escrito. El reinado de la teoría documentaria ha impedido aquí sacar partido a observaciones exegéticas capitales.

¿Cuáles son los factores que han conducido al cuestionamiento radical de esta teoría?

La datación de J y E. A lo largo de los años 1970, las primeras discusiones se centraron en la delimitación y datación de los documentos, en particular de J y E. En *Abraham in History and Tradition* (1975), J. van Seters propone una datación exílica de J basándose en el hecho de que las tradiciones patriarcales de Gn 12-25 no encuentran su arraigo histórico más que en la época exílica. H. H. Schmid, en *Der sogennante Jahwist* (1976), avanza que los textos atribui-

dos a J por Noth llevan una impronta deuteronomista, y también él propone una datación exílica de J, aunque de otra manera. Martin Rose, su discípulo, en *Deuteronomist und Yahwist* (1981), trata de mostrar la posterioridad de J frente a la historia deuteronomista.

Nuevas hipótesis. Todas estas críticas vuelven a poner en cuestión la datación de los textos, pero no desechan el modelo documentario. Es Rolf Rendtorff quien va a minar sus fundamentos. Con *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (1976) desarrolla un modelo fragmentario según el cual las tradiciones del Pentateuco fueron vehiculadas en el marco de «unidades mayores» independientes las unas de las otras: historia de los orígenes, relatos patriarcales, salida de Egipto, etc. Una lógica narrativa, sincrónica, conduce aquí al autor a permanecer atento a las cesuras que existen en la trama narrativa del Pentateuco.

Erhard Blum continúa la obra de Rendtorff formalizando el momento en que las diferentes «unidades mayores» fueron reunidas en el marco de una composición deuteronomista (en abreviatura: Kd) en primer lugar, y después mediante una composición sacerdotal (en abreviatura: Kp), en la época postexílica.

Evaluación crítica. El mérito de los trabajos de Rendtorff y Blum es haber llamado la atención sobre las cesuras narrativas del Tetrateuco. Entre Gn 11 y Gn 12 o entre Gn 50 y

Ex 1 son genealogías o sumarios los que llevan a cabo, en el texto definitivo, la sutura. Si verdaderamente los documentos son la obra de un autor (o de un grupo de autores) trabajando en una época determinada, ¿cómo explicar tales cesuras?

La hipótesis de los fragmentos y de la doble composición final del Pentateuco pone el acento en la función de las fases más tardías para una formalización literaria y teológica. Hay aquí un cambio de perspectiva con relación a la teoría documentaria: las tradiciones más antiguas ya no son determinantes. Es un verdadero cambio de la articulación Escritura-Tradición: en la composición del texto final, la tradición de interpretación se vuelve preponderante con relación a la escritura antigua.

Dicho esto, Rendtorff y Blum renuncian demasiado rápidamente a un estudio preciso de las tradiciones preexílicas. Ciertamente, los datos arqueológicos recientes hacen improbable la existencia de una actividad de escritura en Jerusalén antes de la bisagra entre los siglos VIII y VII, y ellos conducen a minimizar la importancia política del reino de David y Salomón. Sin embargo, ¿no podemos decir nada de las tradiciones preexílicas? Autores como Erich Zenger han hablado de «colección histórica jerosolimitana» en el siglo VII.

El modelo Rendtorff-Blum conduce también a un callejón sin salida a propósito de un escrito sacerdotal independiente. ¿Se puede renunciar a la existencia de Pg (historia sacerdotal)?

Último punto, el sistema de Blum es un sistema binario Kd/Kp. Conduce a una inflación del uso del calificativo «deuteronomista». Norbert Lohfink ha advertido contra la trivialización de este adjetivo²¹.

Algunas adquisiciones. Estas cuestiones plantean hoy un debate. Al final de este recorrido, quedémosnos con que tomar en cuenta la dimensión sincrónica de la exégesis es lo que ha permitido renovar las hipótesis relativas al Pentateuco. A partir de ahora, la exégesis ha de enterrar la pretensión de exhaustividad con respecto a la historia del texto. Ha aprendido a cruzar los resultados de la crítica literaria con las aportaciones de la arqueología, la historia, en resumen, a proponer una crítica no sólo literaria, sino más ampliamente sociohistórica de los textos bíblicos. Esto ha supuesto como tarea reintegrar al campo de los estudios sobre el Pentateuco los textos legislativos, que eran los grandes olvidados de la teoría documentaria. Ciertamente aún estamos lejos de un consenso sobre la composición del Pentateuco, pero tanto los presupuestos epistemológicos como los resultados de la teoría documentaria ya no pueden ser mantenidos. Éstos pertenecen a partir de ahora a la historia de la exégesis del Pentateuco.

21. «¿Existe un movimiento deuteronomista?», en N. LOHFINK, *Las tradiciones del Pentateuco en torno al exilio*. Cuadernos Bíblicos, 97. Estrella, Verbo Divino, 2005³, pp. 41-63.

Contenido

El análisis narrativo se desarrolla a la vez en el medio universitario y en los grupos bíblicos. Las tres contribuciones aquí reunidas tienen como objeto informar sobre sus posibilidades, pero también mostrar, con ejemplos como apoyo, la fecundidad de este nuevo tipo de lectura. Daniel Marguerat abre el trabajo con una presentación general en la que la investigación narrativa es expuesta en sus conceptos, su historia y sus posibilidades. André Wénin examina después concretamente cómo el narrador de 1 Sam 8 hace entrar a su lector en el mundo en el que se enfrentan el pueblo de Israel y el profeta Samuel. Finalmente, Bernadette Escaffre, releyendo Jn 11, señala los desplazamientos llevados a cabo por el narrador para conducir a su lector ante la verdad de Jesús, «resurrección y vida». Riqueza de textos bíblicos y genio de sus autores.

En torno a los relatos bíblicos	5	3. La resurrección de Lázaro	
1. Entrar en el mundo del relato	6	(Jn 11,1-53)	37
La búsqueda del análisis narrativo	7	Contexto del episodio en el evangelio de Juan	37
La narratividad revisada	11	Las diferentes escenas del relato	38
Las herramientas del análisis narrativo	14	Los personajes del relato	41
Cuatro ejemplos	17	Los desplazamientos llevados a cabo	46
Como conclusión, una evaluación	21	Conclusión: la «resurrección» no niega la muerte, la asume	49
2. El profeta ante la petición de un rey	23	4. Para saber más	50
El texto en su contexto	23	La investigación de los años 80-90	50
La exposición del relato (1 Sam 8,1-3)	25	Introducciones y herramientas	56
La estructura: mirada de conjunto	25	Actualidad	59
La «complicación» (donde las cosas se complican: vv. 4-18)	27	Una nueva edición del Pentateuco TOB (Traduction Oecuménique de la Bible)	59
Desenlace: terquedad del pueblo y ... del Señor (vv. 19-22)	33		
Conclusión y apertura: la cuestión monárquica	35		