

[91]

**LA INCLUSIÓN SOCIAL
EN EL PROGRAMA DEL TERCER ISAÍAS**

Exégesis de Isaías 56:1-8 y 66:18-24

J. Severino Croatto

La Biblia no transmite una verdad clausurada, formulada de una vez por todas y para todas las épocas. Las verdades en ella expresadas son interpretaciones, variables y dispares, de experiencias fundamentales de la vida de un pueblo (Israel o la comunidad cristiana originaria). “La tradición” se va formando en base a las 'tradiciones' pequeñas, representativas de grupos diferentes dentro de una totalidad dada.

Ahora bien, ¿cómo era esa totalidad socio-cultural que llamamos el Israel restaurado del post-exilio? ¿Era realmente un Israel restaurado? ¿O era más bien una pequeña comunidad en un territorio diminuto, la provincia persa denominada Yehúd, dentro de la satrapía de Eber Náhara o Transeufratene? ¿Cuántos habían regresado del exilio gracias al edicto de Ciro del 538? Probablemente muy pocos. ¿Quiénes lideraban la comunidad? ¿La mayoría que había quedado en el país, o la elite que había vuelto de afuera, descendiente a su vez de la elite de Jerusalén de fines de la monarquía?

Los dos grupos principales, ahora juntos en Yehúd, casi no debían reconocerse mutuamente, después de medio siglo de separación. Por lo demás, en Yehúd tenían ingerencia también los samarios, a cuya provincia pertenecía el territorio de Judá conquistado por los caldeos (ver Esdras 4:7-23: cf. v.17). Además, estaban los sectores de otras naciones (por ejemplo filisteos y edomitas) que se habían infiltrado u ocupado tierras.

Aparte de esto, y situándonos en la época persa avanzada, hemos de tener en cuenta a los que provenían de la diáspora, por una razón u otra. ¿Qué derechos tenían como “judeos”?

[92] ¿Qué pasaba con los matrimonios mixtos que se habían formado en el país ocupado, o después de la llegada de los primeros exiliados?

Entendemos por tanto que la comunidad postexílica estaba compuesta de sectores histórica, cultural, política y socialmente diferentes, concentrándose las diferencias en el plano religioso, por su carácter totalizador y cosmovisional. Los primeros capítulos de los libros de Esdras y Nehemías nos dan muchos elementos de estudio y reflexión sobre estas preguntas. Pero queremos en este ensayo trabajar sobre otros textos que se refieren a la misma época y que aportan soluciones distintas. En este caso, elegimos una problemática muy especial textualizada en el Tercer Isaías (Isaías 56-66).

El 3-Isaías es un texto postexílico. Mejor que de fines del siglo VI (mayoría de los autores) pensamos que sería de fines de la época persa (c. 400), ya que el texto tiene mucho que ver con la redacción final del libro de Isaías, que hay que ubicar en ese horizonte cronológico.

Ahora bien, en esta redacción la *diáspora* es una realidad bien establecida, por cuanto es objeto de reflexión a lo largo de todo el libro de Isaías. El problema ya no es el cautiverio en Babilonia (sólo en el estrato más antiguo de 40-55) sino la desintegración de Israel, ahora disperso en muchos países, sin identidad propia. Por eso son frecuentes en Isaías 1-66 los llamados, anuncios o promesas que tienen por referentes a las colonias de judeos asentados en todos los países. La mayoría de estos pasajes suelen interpretarse en sentido misionero, como un llamado a los pueblos gentiles como tales al culto a Yavé. Así, en una lista no necesariamente completa: 2:2-5; 11:10-16; 14:1-3; 43:5-7; 49:12-13.22-25; 60:1-3; 66:18-21.

Tal perspectiva es errónea, pues no encaja para nada en la teología y el mensaje del libro de Isaías, en ninguna de sus partes.¹ Este tema de la reunión de los dispersos es tan relevante, que sirve también para dar un título a Yavé mismo, como ‘el que reúne a los dispersos de Israel’ (56:8a), eco de la promesa de 43:5b, o ‘el que recoge’ (como en 52:12 ‘vuestro recolector es el Dios de Israel’).²

¹ Respecto del 2-Isaías, la fuente principal de dicha exégesis, cf. el comentario en *La Liberación es posible* (vol. II de *Isaías: la palabra profética y su relectura hermenéutica* (Lumen. Buenos Aires 1994).

² Para esta interpretación de 52:12b, cf. nuestro comentario (*ob. cit.*) 257s.

[93]

El elitismo de los sectores sacerdotales o de los grupos influenciados por éstos podría manifestarse de varias maneras. La *exclusión* es una de ellas. La exclusión, a su vez, puede tener diferentes expresiones concretas.

En este sentido, es llamativo el hecho de que la tercera parte del 'libro' de Isaías (56-66) comienza y termina con promesas de Yavé de *Inclusión*, en su pueblo o en su servicio, de sectores sensiblemente discriminados: en el programa inicial de 56:1-8 aparecen las quejas de los extranjeros y de los eunucos (v.3), a las que Yavé responde con promesas de incorporación (vv. 4-7), mientras que sobre el cierre de todo el texto (capítulo 66:18-24) un oráculo especial se refiere a la adscripción de los *levitas* en el culto a Yavé (v.21). Vamos a trabajar sobre estos dos pasajes, que no sólo son inclusivos en el orden social sino que también forman una *inclusión literaria* para todo el tramo que cubre al 3-Isaías (56-66).

En cada momento exegético nos preguntaremos por un nivel de comprensión, a saber, si aquellos grupos excluidos/incluidos no son, además, personas provenientes de la diáspora. Esta perspectiva modificaría muchos aspectos de la lectura del texto, y profundizaría el alcance del proyecto liberador de Yavé, sobre el que tematiza todo el libro de Isaías.

1. Las marcas de la exclusión, borradas por Yavé (Isaías 56:1-8)

Empecemos por presentar el primer texto. La elección de 56:1-8 obedece a razones literarias. El 'así dice Yavé' del v. 1 encuentra su cierre normal en el oráculo de Yavé del v.8a. Estas fórmulas, que nos ubican en el género literario profético, unifican de cierto modo el contenido de los vv. 1-8.

El texto dice:³

56:1

Así dice Yavé:

Guardad el DERECHO y **haced** JUSTICIA,

³ La traducción trata de respetar al máximo los matices de la lengua hebrea, y es la que acompañará al comentario del 3-Isaías. de próxima aparición (Lumen, Buenos Aires).

[94]

porque próxima está mi SALVACIÓN a llegar, y mi LIBERACIÓN a revelarse.

2

Dichoso el humano que **hace** esto, el mortal que se afirma en ello, [guardando el sábado sin profanarlo], y guardando su mano de **hacer** cualquier mal.

3

a Que no diga el *hijo del extranjero* que se ha adherido a Yavé:

‘En verdad me separará Yavé de sobre su pueblo’;

b Que no diga el *eunuco*: ‘He aquí que soy un árbol seco’.

4

Porque así dice Yavé:

b’ ‘A los *eunucos* [que guarden mis sábados y elijan lo que me agrada y se afirmen en mi pacto,]

5

les daré en mi casa y en mis muros mano y nombre, mejor que hijos e hijas; nombre eterno le daré, que no será cortado’.

6

a’ Los *hijos del extranjero* que están adheridos a Yavé para su ministerio, y para amar el nombre de Yavé, siendo sus siervos:

‘[Todo el que guarda el sábado sin profanarlo y (todos) los que se afirman en mi alianza].

7

los llevaré a mi santa montaña, y los alegraré en mi casa de oración. Sus holocaustos y sus sacrificios serán gratos sobre mi altar, puesto que mi casa ‘casa de oración’ será llamada para todos los pueblos’.

8

Oráculo del señor Yavé ‘el que reúne los dispersos de Israel’:

‘Todavía he de reunir junto a él (además de) sus (ya) reunidos’.

Mirado el fragmento de manera más detallada, el v. 1, con su lenguaje interpelativo. se diferencia de la expresión más sapiencial del v.2 y de las promesas de 3-7, cerradas a su vez por la fórmula del v.8a.

Tenemos así la secuencia literaria siguiente: vv. 1-2 (1.2).3-7 (3.4-5.6-7) y 8 (8a.8b).⁴

⁴ Es mejor la división global de 1-2. 3-7 y 8, que la de 1, 2-7 y 8 representada, por ejemplo, por W. Law. *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66* (W. de Gruyter, Berlin 1994), 262.

[95]

Las tres partes de este fragmento expresan otras tantas ideas: una exhortación a la práctica del programa de Yavé, una promesa a dos grupos sociales marginados (eunucos e hijos del extranjero), y por fin, en la clausura misma del oráculo, una referencia a la reunión de los dispersos. Esta obertura nos ubica simultáneamente en dos horizontes: el de una comunidad postexílica con sus conflictos internos, sociales y religiosos, y el de la diáspora, una situación que es esencial para comprender no sólo al 2-Isaías sino incluso los capítulos 1-39 (comp. 11:10-16).

1.1. Exhortación a 'hacer' el programa de Yavé (56:1-2)

El v. 1 es un oráculo de Yavé, como lo indican los pronombres personales del segundo hemistiquio. El v.2, en cambio, es un enunciado general cuyo sujeto puede ser tanto Yavé como el profeta.

La forma literaria del v. 1 entrelaza tres términos (uno de ellos repetido) que son centrales en el mensaje de todo el libro de Isaías: al mismo tiempo opone dos planos: al 'hacer' humano se corresponde un 'llegar/revelarse' de Yavé. La estructura manifiesta del texto lo expone así ante nuestros ojos (las letras minúsculas latinas marcan las acciones; las griegas, los sustantivos):

A *Guardad* (*a*) DERECHO (α)
B y **haced** (*b*) JUSTICIA (β).

porque próxima está

A' mi SALVACIÓN (α') a llegar (*a'*),
B' y mi LIBERACIÓN (β') a revelarse (*b*).

Hay dos verbos (iniciales) referidos al ser humano (*ab*), dos (finales) que señalan la intervención divina consecuente (*a'b'*). Hay dos vocablos para indicar qué deben practicar los destinatarios ($\alpha \beta$) para expresar la manifestación de Yavé en la historia de la comunidad ($\alpha' \beta'$).

1.1.1 El v. 1b es una promesa de salvación condicionada a la realización del programa del v. 1a. Pero la promesa no está formulada en el estilo condicional, tan propio de la tradición deuteronomista y de las leyes casuísticas del Sinaí. En efecto, el

[96] ‘porque’ que la introduce señala solamente que la decisión divina de manifestar la salvación/liberación está a punto de realizarse. A la comunidad se le propone ponerse en condiciones de poder recibir esa gracia. Y hay premura para ello, por la *proximidad* de la intervención divina. El texto marca una actitud, no sólo interior sino sobretodo práctica. Hay que crear el espacio en que Yavé pueda concretar lo que tiene proyectado (el doble adjetivo pronominal ‘mi’ [sufijo en hebreo] destaca la anterioridad del proyecto divino).

La salvación y la liberación están por venir/revelarse. El texto *personifica* lo que en el 2-Isaías eran *atributos* de Yavé (salvador, 43:3.11; 45:15.21; liberador, 45:17.20b y las referencias a su *sedaqâ*). Quien viene y quien está por manifestarse *es el mismo Yavé*.

Sobre el sentido de ‘liberación’ que damos al vocablo hebreo *sedaqâ* se ha insistido en el comentario al Déutero-Isaías.⁵ La idea de la ‘proximidad’ de la acción salvífica y liberadora de Yavé estaba adelantada en 51:5:

Cercana está mi *liberación* (*sidqî*), ha salido mi *salvación* (*yis’î*).

Este inicio de 56:1 retoma el cierre de 40-55, pues el *futuro* anticipadamente festejado de 55:12-13 ahora es algo que va a suceder pronto. En la lectura intratextual del libro de Isaías como un solo texto se desdibuja el corte (literario, no cronológico) entre el 2-Isaías y 56-66.

1.1.2 El v.2 refuerza la exhortación del v. 1a, esta vez con una lenguaje sapiencial, marcado con la fórmula de bienaventuranza ‘dichoso el que...’. Con dos verbos en imperfecto (2a) y dos en participio (2b) se construye una frase de cuatro miembros, que destacan el efecto (la bienaventuranza) del ‘hacer/no hacer’ y del ‘guardar’. El ‘esto/ello’ de 2a remite al derecho y a la justicia del v. 1a, mientras que 2b progresa al referirse a algo nuevo:

- a) en positivo, señala que hay que ‘guardar’ el sábado o la mano;
- b) y en negativo, que no hay que profanar el sábado ni hacer ningún mal.

⁵

Ver *Isaías* (cf. nota 1), índice (sobre 41:2; 42:21; 45:8.19.21. etc.).

[97]

Dado que ‘todo mal’ es muy genérico, y el derecho y la justicia del v. 1a son demasiado inclusivos, la referencia al sábado es el único dato explícito. Dicho de otra manera, se subraya la observancia del sábado. Por ahora está solamente señalado este detalle semántico. Queda sin embargo la pregunta sobre qué significa ‘profanar’ el sábado. Si desde Génesis 2:3 y Éxodo 20:8.11 + 31: 14s se viene diciendo que el séptimo día es especial, puesto aparte, consagrado (mejor que ‘santificado’), es su observancia lo que lo hace tal; no observarlo, por tanto, es lo mismo que quitarle sacralidad, y eso se llama ‘profanar’.

En resumen, los vv. 1-2, dispares como son en cuanto al género literario (propriadamente profético el 1, sapiencial el 2), están ligados entre sí por el léxico y la propuesta ética, además de las partículas ‘esto/ello’ de 2a que remiten al v. 1. El v.2b, que en una primera lectura parece distanciarse introduciendo temas preferenciales, como el del sábado, mantiene sin embargo la referencia al juicio y a la justicia cuando alude al ‘hacer (el mal) con las manos’, términos que remiten claramente a prácticas dañinas respecto del prójimo.

Es posible, por otra parte, que el redactor de 56:1-2 conociera la bienaventuranza del Salmo 106:3, que dice:

Dichosos los que guardan el derecho, el que practica la justicia en todo tiempo.

Todo está dicho en lenguaje sapiencial. En Isaías 56:2 ‘esto/ello’ reemplaza las expresiones ‘guardar el derecho/practicar la justicia’, ya adelantadas en el v. 1. Esta obertura del mensaje del 3-Isaías es altamente significativa. La exhortación debe de estar motivada en una situación real y difícil de la comunidad destinataria del texto.

1.2 Contra la exclusión de eunucos y extranjeros (56:3-7)

El profeta introduce en el v.3 dos locuciones ‘posibles’ (en el plano literario, pero que se supone podrían ser reales), deseando que nunca sean pronunciadas. Es una forma negativa de expresar una exhortación, y al mismo tiempo una afirmación querigmática (un mensaje), la que a su vez implica una doctrina. El primer ‘que no diga’ es puesto en boca de un ‘hijo del extranjero’.

1.2.1 La expresión ‘hijo del extranjero’ haría pensar en un *descendiente* de extranjeros, y por tanto ya parcialmente afincado

[98] en el país, pero no de cualquiera sino de quien está *adherido a Yavé*. Sería una manera de anticipar la figura del ‘prosélito’ de la época helenística.

Esta interpretación, sin embargo, parece engañosa. Primero, porque los prosélitos podían también ser habitantes del territorio de Israel/Judá; su característica no era la extraterritorialidad (ser de otro país) sino la pertenencia a otra religión. El texto, por lo demás, alude a la exclusión de alguien que ‘está adherido a Yavé’, no de uno que pertenece a otro culto. Tercero, el verbo ‘me separará Yavé’ sugiere una acción futura de iniciativa divina: el que se queja es un hijo del extranjero, adorador de Yavé, pero que se siente excluido de la comunidad de Yavé. En cuarto lugar, sería extraña en el libro de Isaías como unidad literaria una problemática como ésta, que implica la conversión de gente de otras religiones al culto de Yavé. La imagen del “prosélito” es ajena a la redacción del libro. No podemos argumentar aquí sobre la inconsistencia de la interpretación “misionera” de textos isaianos,⁶ pero sí debemos afirmar desde ya que el 3-Isaías se ocupa solamente de la formación de una comunidad *judea* postexílica cuyos conflictos se originan en su propia realidad y en sus antecedentes históricos.

Cabe entonces dirigir la mirada en otra dirección. Llama la atención que la expresión ‘hijo del extranjero’ (*bén-hannekar*) aparece sólo aquí, mientras que donde se refiere indiscutiblemente a los extranjeros es ‘hijo de extranjero’ (*bén-nekar*) (61:5 // *zarîm*; 62:8 // enemigos). ¿Será sólo una variación literaria? ¿O el texto nos está orientando a un referente distinto? Si uno de los propósitos del libro de Isaías es invitar a la diáspora a regresar para formar el nuevo Israel y la nueva Jerusalén (2:2-5; 11:10-16; 43:5-7; 49:12-13; 22-25; 60 y 62; 66:18-24), eran de imaginar los conflictos que surgirían con los que nunca habían salido o que habían vuelto de Babilonia en aquellos buenos tiempos del edicto de Ciro. Los nuevos inmigrantes debían estar ‘contaminados’ por otros cultos y otras costumbres (lo dan a entender muchos pasajes del 2-Isaías respecto de los judeos en la diáspora).

En esta lectura, el mensaje de Isaías 56:3-7 tiene una fuerza especial, por querer despejar la discriminación entre los propios miembros del ‘pueblo de Yavé’ (v.3a). La objeción vendría entonces

⁶ Remitimos al lector al comentario ya mencionado del libro de *Isaías* (1-39. La Aurora 1988: 40-55, Lumen 1994;: 56-66. Lumen, 1999?).

[99] de los *judeos* inmigrantes de la diáspora, nacidos en el extranjero y por eso más sospechosos. ‘Hijo del extranjero’ sería, en tal caso, el judeo hijo de un padre nacido en otro país, o nacido él mismo en otro país.

1.2.2. Una segunda forma de exclusión era sentida por el *eunuco*. Basta recordar Deuteronomio 23:2 para tener una idea del grado a que había llegado la discriminación en el culto (que por su incidencia social se transformaba en discriminación cultural).⁷ Hay que prestar atención, con todo, al hecho de que en este pasaje legislativo no se menciona el vocablo propio (*saris*) sino que se habla de mutilación o deformación. El texto de Deuteronomio 23:2 no sirve por tanto para contextualizar nuestro pasaje. Veamos en otra dirección.

Aunque el vocablo hebreo que designa al eunuco o castrado (*saris*) se refiere etimológicamente a un oficio de palacio (académico *sa res [sarri]*),⁸ terminó significando también ‘eunuco’, como en nuestro texto. Lo que el eunuco dice de sí mismo (‘he aquí que soy un árbol seco’) se ajusta precisamente a su impotencia física.

Ahora bien, lo que el profeta expresa con lenguaje negativo (‘que no diga...’), lo declara positivamente el mismo Yavé en el oráculo abierto en el v. 4, que empieza formando un quiasmo (ver la traducción) al invertir el orden de los actores tematizados en el v. 3 (ahora designados en plural).

También en este caso se plantea la cuestión del referente. ¿Se trata simplemente del eunuco como una persona mutilada, que ya no puede engendrar y perpetuarse? Por lo que da a entender la promesa del v. 5 el problema no radica en la impotencia y esterilidad sino en alguna forma de exclusión de la vida y del culto. ¿No será que hay que mirar también aquí a un contexto socio-cultural específico que tiene que ver con la diáspora de los judeos en los otros países? Sabemos por el libro de Daniel

⁷ Cf. W. Law. *Schriftgelehrte Prophetie*.... 268.

⁸ Este es, probablemente, el caso del ‘eunuco’ de la reina de Etiopía al que encuentra el diácono Felipe según Hechos 8:27; más que de un gentil, se trata de un judío de la diáspora que servía en la corte real. ‘El que está a la cabeza (del rey)’ es el que en otras partes de la Biblia, y en las inscripciones, se llama ‘el que está sobre la casa (= el palacio). Para la evidencia literaria y epigráfica. cf. S.C. Layton. “The Steward in Ancient Israel. A Study of Hebrew (*‘aser*) *‘al habbayit* in its Near Eastern Setting”: *JBL* 109 (1990) 633-49. Este título es el que lleva Sebna, el oficial mencionado en Isaías 22:16 (sobre su capacidad de ‘abrir y cerrar’ cf. el v.22).

[100] (cap. 1) que había judeos que servían en las cortes de los reyes de las naciones donde residían. Su castración debía ser normal, por la cuestión del harén real. Dentro del mismo libro de Isaías hay un dato precioso, que no hay que dejar de lado. Sobre el final del 1-Isaías (capítulo 39), cuando el oráculo de Yavé a Ezequías alude al exilio dice:

y a tus hijos que saldrán de ti, que engendrarás, los tomarán, y serán eunucos (*sarisîm*) en el palacio del rey de Babilonia (39:5)

Nada sugiere la idea de un castigo especial por castración; más bien, se está aludiendo a una realidad que el redactor postexílico conoce, a saber, de judeos castrados por razones de empleo en los palacios de diferentes países. Y esto nada tiene que ver con las deformaciones genitales de Deuteronomio 23:2. La queja del eunuco en Isaías 56:3b proviene de su propia condición actual de infecundo y de sentirse excluido de la vida social y religiosa de su pueblo. Y la razón más profunda no es su cuerpo mutilado sino su *pasado* al servicio de otras naciones. Su exclusión de la vida social es más dañina, pues envuelve muchas dimensiones (el cuerpo, la cultura, la religión, la sociedad).

Dios se opone a esta marginación, que es más grave si se trata de los mismos judeos venidos de otros países que quieren integrarse en la comunidad restaurada.

1.2.3 El oráculo a los eunucos (vv. 4-5) está diagramado en dos partes, desde el punto de vista literario:

A los eunucos

- 1) que guarden *mis* sábados y elijan lo que me complace y se afirmen en *mi* alianza,⁹
- 2) les daré en *mi* casa y en *mis* muros mano y nombre, mejor que hijos e hijas; nombre eterno le(s) daré, que no será cortado.

La promesa se emite sólo en el v.5 ('les daré...'). El v. 4 especifica de qué eunucos se trata; no de cualesquiera sino de quienes son fieles a Yavé. Dicha fidelidad tiene tres expresiones:

⁹ Llama la atención la relación inclusiva (en los extremos del v. 4) de 'guardar mis sábados' con 'afirmarse en mi alianza', temas íntimamente asociados también en el texto sobre el sábado de Éxodo 31:12-17 (cf. vv. 12 y 17b). Si en Isaías 56:4 estos extremos se corresponden, se constituye una estructura concéntrica con 'y elijan lo que me complace' en el centro.

[101]

- * guardar *los sábados* de Yavé;
- * elegir lo que le es agradable; y
- * mantenerse firmes en su alianza.

Los tres fragmentos terminan, en hebreo, con el sufijo *-î* de 1ª persona (referida a Yavé), lo que marca una relación positiva entre Dios y el eunuco observante. Nuevamente, como en el v. 2b, la observancia del *sábado* es la única norma concreta y explícita; lo demás es general, aunque todo tiene que ver con la adhesión a Yavé por el cumplimiento de su voluntad.

La promesa propiamente dicha (v.5) es formulada con una cadena de términos bimembres:

les daré
en mi *casa* y en mis *muros*
mano y *nombre*,
mejor que *hijos* e *hijas*;
nombre eterno
le(s) *daré*, que no será cortado.

La *inclusión* de los eunucos en el templo y en la ciudad se opone a dos tipos de exclusión, a los que se alude con las metáforas de la casa y de los muros: la cultural y otra social más general, o sea en la vida de la ciudad. Fuera de ésta quedan marginados y desprotegidos. El último verbo, por otra parte ('no será cortado'), no suele decirse de un nombre.¹⁰ Su uso aquí hace pensar entonces en un sentido figurado, sea como alusión a la práctica de la *erasio memoriae* (de un nombre grabado en piedra) o tal vez, en nuestro contexto, en contraposición al *corte* de la castración.

El texto, por otra parte, está ordenado en forma de quiasmo, que en este caso es más elocuente por cuanto orienta en la percepción del sentido:

A les **daré** en mi casa y en mis muros
B *mano* (α) y *nombre* (β)
X mejor que hijos e hijas
B' *nombre* (β') *eterno* (α')
A le(s) **daré** que no será cortado.

La estructura manifiesta muestra dos cosas: 1) que el verbo

¹⁰ En Éxodo 31:14b se dice la persona (*néfes*) concreta.

[102] ‘dar’ (el único en toda la frase, y repetido), con Yavé como sujeto, quiere hablar de un don especial hacia los eunucos; es el mismo que tanto se usa en las promesas divinas (cf. Génesis 13:15; 15:18, etc.); y 2) que ese favor tiene que ver con el ‘nombre’, el valor central del oráculo del v. 5 (hace un subquiasmo en B. B’). ¿Por qué el ‘nombre’ es tan importante para un eunuco? Simplemente, porque no puede tener hijos que lo recuerden o que lo prolonguen de alguna manera; nosotros diríamos que ‘no puede transmitir su apellido’. Por eso, el nombre que Yavé le otorgará será más *valioso que hijos e hijas* (idea central).

El mejor contexto para entender nuestro pasaje es el de la historia de Absalón. Al cerrar el relato de su muerte, el autor dice que

Absalón decidió erigir, estando en vida, la estela que está en el Valle del Rey, pues se había dicho: ‘no tengo hijo para *recordar mi nombre*’. Llamó entonces a la estela según su *nombre*, y se la llamó <la mano de Absalón> hasta el día de hoy (2 Samuel 18:18).

Del texto resulta que ‘mano’ es un sinónimo de ‘estela’ o algo que se ha erigido como memorial (lo mismo en 1 Samuel 15:12, respecto de Saúl). Al no tener hijos, Absalón pone su nombre a un monumento que lo recordará. ¿Pero por qué a éste se lo llama ‘mano de Absalón’? ¿Hay alguna asociación entre ‘mano’ (en hebreo *yad* es toda la extensión que va hasta el codo)¹¹ y un objeto erecto y visible como es una estela? De eso se trata, probablemente. La ‘mano’ no parece ser en primera instancia un eufemismo por el sexo masculino. Tanto en la misma Biblia {Isaías 57:8? Jeremías 5:31? 50:15?}, como en los documentos de Qumrán (1QS V: 14) se usa dicha metáfora, pero se trata de un empleo secundario. En nuestro caso, sin embargo, pueden conjugarse ambas acepciones: a los eunucos, castrados y que no pueden tener hijos para que los recuerden, Yavé les dará tanto ‘mano’ como ‘nombre’, se entiende que *diferentes y equivalentes*.

Es posible que la expresión ‘mano y nombre’ dependa literariamente del pasaje citado del libro de Samuel. Lo diferente en la elaboración isaiana es el *énfasis* en lo duradero, connotado en el ‘nombre’ y la ‘mano’ (= memorial) pero reforzado con la comparación (‘*mejor* que hijos y que hijas’) y con la promesa final

¹¹ Por eso la letra ‘yod’ tiene, en las inscripciones antiguas, la forma de un brazo hasta el codo, normalmente vertical en las representaciones.

[103] del 'nombre *eterno*'. Finalmente, hay que recordar, por su cercanía y equivalencia semántica, la expresión de 55:13 que cierra el libro del primer 'Isaías' con la celebración de la liberación:

Será para Yavé como (*re*)nombre, como *señal eterna* que no será destruida.

La secuencia '(re)nombre'-'señal' es equivalente a la de 'mano y nombre' (quiasmo a distancia) de 56:5b, resultando que 'mano' es un sinónimo de 'señal',¹² y 'señal eterna' de 55:13b el equivalente del 'nombre eterno' de 56:5b. Si la señal no podía ser 'rota' o destruida (55:13), tampoco podrá ser 'roto/cortado' el eunuco.¹³

La significación de esta promesa es destacada tanto por la comparación con algo que fue dicho de Yavé en 55:13, cuanto porque dice de los eunucos lo que no se afirma de los otros seres humanos.

Esta promesa es parafraseada en Sabiduría 3:14 (en paralelo con la mujer estéril), acentuando la fidelidad de los eunucos, cuya recompensa será 'una herencia muy agradable en el santuario del Señor'. No hay ninguna alusión a la legislación deuteronomica. Tampoco en Qumrán donde, sin embargo, se vuelve -en un midrás sobre 2 Samuel 7:10-14- a la exclusión en una forma más rigorista que en Deuteronomio 23:4-9, pero sin alusión a las deformaciones de Deuteronomio 23:2-3 (texto tal vez no comprendido) ni a los eunucos, quizás por no ser actual su mención.¹⁴

1.2.4. Los vv.6-7 retoman el tema del otro sector social, el de los hijos del *extranjero*. La estructura del oráculo es similar a la del anterior (vv.4-5): la promesa es demorada hasta el v.7, estando precedida por la condición religiosa habilitante (v.6b); la diferencia que precisa de qué extranjeros se trata. Para reconocer tal estructura, diagramamos el texto de esta manera:

¹² W. Van Winkle. "The Meaning of *yad wasem* in Isaiah lvi 5": *VT* 47 (1997) 378-385 (380).

¹³ De este contexto parece depender - y por tanto ser redaccional (cf. el cambio de 2ª a 3ª persona - la reflexión parecida de Yavé en 48:19b ('no hubiera sido roto ni destruido su nombre [el de Israel] ante mí').

¹⁴ 4Qflor (= 4Q174) l.3s: 'Esto (se refiere a) la casa en la que no entrarán (...) nunca, ni el amonita, ni el moabita, ni el bastardo, ni el extranjero, ni el prosélito, nunca, porque allí...' (F. García Martínez. *Textos de Qumrán* [Trotta, Madrid, 1995] 183).

[104]

Los hijos del extranjero que están adheridos a Yavé

- a para su ministerio, y para amar el nombre de Yavé, siendo sus siervos:
- b todo el que guarda el sábado sin profanarlo y (todos) los que se afirman en mi alianza,
- c los llevaré a mi santa montaña, y los alegraré en mi casa de oración. Sus holocaustos y sus sacrificios serán gratos sobre mi altar, puesto que mi casa ‘casa de oración’ será llamada para todos los pueblos.

La descripción (a) (‘adheridos a Yavé’) retoma el calificativo del v.3aa. Por tanto, hay que volver a la queja allí expresada, que se refiere a una experiencia de ‘separación’ que el hijo del extranjero constata en relación con ser miembro del ‘pueblo *de Yavé*’. Las connotaciones de esta expresión van más allá de la exclusión litúrgica en las celebraciones del templo. Esto impide cerrar el sentido del v.6a a lo puramente cultural, al servicio en el templo, como parecería orientar el inicio (‘para servirlo como ministros’). Las otras dos partes de la descripción *pueden* entenderse de lo cultural (celebrar el nombre de Yavé y ser sus servidores se dice en textos cúlticos como los Salmos, o sacerdotales como Crónicas) pero también sobrepasan ese horizonte, tanto por el contexto del *libro* de Isaías y del 3-Isaías en particular, cuanto por el léxico mismo. La expresión ‘amar el nombre de Yavé’ tiene que ver más con una conducta de vida que con la alabanza litúrgica, para la que se usa con preferencia el verbo *hallel* (como en la fórmula condensada *halelu-Yah*).

El título de ‘siervos/servidores’ de Yavé se había usado por primera vez en el libro de Isaías en 54:17b. Allí parece ser redaccional (ver el comentario al 2-Isaías) y contraponerse al título recurrente de ‘siervo’ (en singular) aplicado a Jacob/Israel (cf. por ejemplo 44:1a.2b.21a.b). Por aparecer sobre el final del texto del 2-Isaías, y como apéndice al breve poema sobre la nueva Jerusalén (54:11-17a), debemos prestarle una atención especial por cuanto su reaparición en 56:6 es una nueva llamada a un calificativo que recurrirá 9 veces en los capítulos (63 y) 65-66. Lo que resulta claro es que (aunque más no fuera por la conexión con 54:17b) ser ‘siervos de Yavé’ no tiene que ver con el culto sino con la condición de partícipes de la alianza y por lo mismo con la pertenencia al pueblo de Yavé.

De esta manera, la adherencia a Yavé (vv.3a y 6a) contiene

[105] un reclamo de los ‘hijos del extranjero’ a ser miembros plenos de Yavé, como expresa la queja de 3b.

Hay por tanto una visible coherencia entre *a*) adherirse a Yavé, *b*) amar su nombre y *c*) ser sus siervos. Ahora bien, todo esto sobrepasa el horizonte de lo cúllico, a lo que sí parece referirse la fórmula ‘para su ministerio’ (lit. ‘para cumplir la función de su ministro’), si no se trata del uso metafórico de un lenguaje cultural.

Seguimos con la descripción del (judeo) extranjero adherido a Yavé y a quien éste le revelará una promesa. En 6b se retoma literalmente la expresión del v.2b (‘que guarda el sábado sin profanarlo’) y la fórmula ‘que se afirman en mi alianza’ de la descripción de los eunucos (v.4b). Llama la atención esa repetición verbal a tan poca distancia. Por otra parte, la lectura del texto hebreo de todo el v.6 produce la sensación de que la última frase (‘todo el que guarda el sábado sin profanarlo y (los) que se afirman en mi alianza’) está mal hilvanada. También en 2b nos daba esa impresión, por ser la única cosa explícita en un conjunto de referencias a la praxis, globales o metafóricas. Lo mismo en 4a. Señal tal vez de una redacción última, cuando la observancia del sábado ya era una preocupación casi obsesiva, que es justamente la que el texto presente quiere comunicar. La referencia al sábado y la mención del Mesías serán los temas que aflorarán en las relecturas de los targumes. En el 3-Isaías es la primera la que recurre en forma destacada.

El largo v.6 jugaba literariamente el papel de una frase circunstancial. La promesa propiamente dicha a los extranjeros es enunciada sólo en el v.7. Aquí sí el contexto es litúrgico (no lo era en el v.6).

La primera afirmación alude a un *gesto* de Yavé: él los ‘llevará’ o introducirá. Porque están afuera, están excluidos. Si se compara este lenguaje con el de la promesa a los eunucos (v.5a), aparecen los dos verbos típicos de las promesas de la tierra a los patriarcas (‘dar’ y ‘llevar a’). En nuestro texto el lugar es el templo y la ciudad. La diferencia radica en que, en el caso de la tierra, ésta era un ‘todavía no’, mientras que los ámbitos otorgados en Isaías 56:5.7 son excluidos para los eunucos y los extranjeros.

Con diferentes imágenes, los dos ámbitos aludidos en el v.5a aparecen en el 7a en forma invertida:

En mi *casa* (*a*)
y en mis *muros* (*b*) (v.5a)
a mi santa *montaña* (*b'*) ...
en ml *casa* de oración (*a'*) (v.7a)

[106]

Esta estructura literaria sugiere que los ‘muros’ mencionados no son los del templo sino los de la ciudad, ya que ‘santa montaña’ se aplica mejor a ésta (cf. ‘el monte de tu heredad’ en Ex 15:17a).¹⁵

Hasta aquí, la admisión de los hijos del extranjero en dos ámbitos esenciales de participación, la cúllica y la político-social. El texto define al templo como ‘casa de oración’ en el discurso de Yavé. Pero luego este mismo proclama dicho rasgo como un nombre propio (“mi casa, ‘casa de oración’ *será llamada* para todos los pueblos”).¹⁶ ¿Quién la nombrará de esta manera? La forma retórica del texto indica que es Yavé mismo quien le pone el nombre. La referencia a los holocaustos y sacrificios en el inciso siguiente (7a) no le añade nada a ese valor esencial que es la oración. ‘(Mi) casa de oración’, por otra parte, hace de inclusión que encierra la referencia a las dos clases de sacrificios. De éstos, en cambio, se señala que serán *agradables* a Yavé, lo que es esencial como significación del sacrificio en toda experiencia religiosa. Tal actitud de Yavé indica una aceptación de la persona misma que ofrece. Lo que los hijos del extranjero ofrecen está dedicado *a Yavé* (‘sobre *mi* altar’), no a otros Dioses. El referente y no el oferente es el que califica el sacrificio.

1.3. Si miramos los vv.3-7 en forma sinóptica percibiremos su estructuración literaria en forma de un largo quiasmo:

- A *hijo del extranjero / adherido a Yavé* (v.3a)
- B *eunuco* (v.3b)
- B’ *eunucos* (v.4a)
- a descripción (v.4)
- b promesa (v. 5)
- A’ *hijos del extranjero / adheridos a Yavé*(v.6a)
- a descripción (v.6)
- b promesa (v. 7)

¹⁵ W. Law (p. 273) sostiene, siguiendo a Duhm, que se trata de los muros del templo.

¹⁶ Es importante señalar que ‘todos los pueblos’ no está indicando el uso del templo de Jerusalén por los gentiles convertidos. El texto está hablando de la exclusión de algunos sectores de la nueva comunidad venidos de la diáspora. Son los que vienen *de todos los pueblos*. La casa de Yavé no es una casa de oración para un grupo privilegiado y ‘puro’, sino para todo judeo adherido a Yavé. Para él, sus personas como sus ofrendas son puras. Es una anticipación interesante del problema de la primera comunidad cristiana de Jerusalén respecto de la incorporación de personas de otra religión o cultura (Hechos 10-11).

[107]

A la presentación inicial de los dos grupos de excluidos (v.3) siguen en orden inverso su descripción y la promesa de su inclusión en el culto y en la vida social (la ciudad/montaña de Yavé). Su asociación tan íntima en el texto, que no se ocupa por ahora de otros sectores, señala que constituían un problema en la vida real de la comunidad judea postexílica, problema que por cierto no se originaba en ellos mismos sino en una distorsión de valores.

1.4. *Títulos de Yavé y nueva promesa (56:8)*

El cierre del programa inicial se hace de dos maneras. Por un lado, mediante el uso de la fórmula de conclusión de los oráculos proféticos. Pero, por el otro, la expresión normal 'oráculo de Yavé' es dilatada en 'oráculo *del señor* Yavé', agregándosele a éste un título altamente significativo por sus connotaciones sociales, políticas y religiosas. No es muy frecuente este título, y cuando se usa hay que darle toda la significación que quiere tener. Cuando se diseminó por todos los textos el término 'Señor' para sustituir al nombre propio 'Yavé', el título perdió fuerza. Por eso hay que hacer un esfuerzo para recuperar su relevancia, usándolo sólo en los contextos en que conviene. En nuestro caso el *dominio* de quien habla, porque habla contra normas y prácticas que son interpretadas como emanadas de él mismo. Como *señor*, Yavé rompe con las tradiciones de exclusión de personas. Es importante medir el alcance de esta ruptura de la tradición, cuando ya no responde a la toma de conciencia de valores nuevos.

Aparte de la fórmula de cierre ampliada, el texto añade otro título de Yavé, en la forma de un *nombre propio*: Yavé es 'el que reúne a los dispersos de Israel' (v.8a). Lo que era promesa 43:5 (el mismo verbo), ahora es un título que define al mismo Yavé. El mismo vocabulario de 'reunir' y de los 'dispersos de Israel' había aparecido en el solemne oráculo de 11:10-16 (v. 12), y el mismo título pero con otro término hebreo (verbo *asaf* en lugar del actual *qabbes*: ¡los dos en 11:12!) había sido aplicado a Yavé en el contexto de la liberación de Babilonia, en 52:12b ('vuestro recolector es el Dios de Israel': ver el comentario a este pasaje).

Este título descriptor es sumamente sugestivo en el contexto de la diáspora y de la redacción final de los textos proféticos. Para enfatizarlo, el autor del v.8 agrega al título mismo una

[108] nueva promesa, que se supone (por el título mismo ya dado, y por el final de la frase) que ya está en proceso de cumplirse:

Todavía he de reunir (*'aqabbes*) junto a él (además de) sus (ya) reunidos (*niqbasaw*).

La concentración de este final del oráculo en la idea de la recuperación de los dispersos (el lexema 'reunir' aparece tres veces) es un indicador explícito de la relevancia de esta promesa. La promesa de la tierra se expresa aquí por el punto de partida que es la salida de la diáspora. Pero la referencia a los ya reunidos es significativa en la interpretación que hemos expuesto. La exclusión de los dos sectores mencionados en los vv.3-7 tiene que ver con esa realidad generada por el retorno *de judeos* de la diáspora, excluidos de la comunidad por los que se sentían mejores y más puros que aquellos que habían servido en las cortes de otros pueblos y que aquellos que habían nacido en el extranjero, o eran hijos de nacidos fuera de Israel.

Leído Isaías 56:1-8 en este contexto histórico, se lo siente como un texto de resistencia y de crítica. O de liberación, si se lo lee desde los excluidos.

Así se cierra este texto programático, que en verdad 'abre' el mensaje del 3-Isaías acerca de la nueva comunidad. Ahora bien, ¿Cómo termina el texto total de 56-66, y por tanto también todo el libro (1-66)?

2. La inclusión de los levitas en el culto de Yavé (Isaías 66:18-24)

En esta perícopa, mal entendida generalmente como una promesa de salvación de las otras naciones, se trata más bien de una recuperación de los judeos otrora 'escapados a las naciones' (v. 19a). Cuando el oráculo dice 'yo vengo a reunir a todas las naciones y lenguas' (v. 18b) se refiere al ámbito (las naciones) donde residen colonias de judeos, a quienes Yavé pone una señal y 'manda llamar' (v. 19a).¹⁷ La gente de otras naciones donde reside la diáspora servirá más bien de transportadora de los que regresan (v.20a). Es llamativo reencontrar aquí la misma

¹⁷ La justificación detallada de esta traducción de 19a - en vez de "enviaré"- será hecha en el comentario del 3-Isaías.

[109] expresión 'mi santa montaña' que habíamos leído en 56:7a, en una frase prácticamente idéntica y referida a la misma realidad:

- * los traeré a mi santa montaña (56: 7a)
- * traerán a todos vuestros hermanos de entre las naciones... sobre mi santa montaña, Jerusalén (66:20).

Luego, en el gran oráculo de cierre de 66:18-24, sigue esta frase muy significativa:

Cuando traigan los hijos de Israel la ofrenda en vajilla limpia a de Yavé, también *de entre aquellos* tomaré para sacerdotes, para *levitas*, dice Yavé.

Leído en la forma tradicional, como frase aislada, este versículo ha sido objeto de mucha discusión y de manipulaciones textuales. Los LXX tienen: 'sacerdotes y levitas', interpretación seguida por muchos intérpretes modernos; el targum, a su vez, 'sacerdotes levitas', traducción adoptada por otros exégetas, que piensan en una dependencia literaria respecto de Deuteronomio 18:1. El texto de este código deuteronomico está hablando de la tribu de Leví en relación con las otras once, mientras que Isaías 66:21 está en un contexto posterior. Algunos eliminan la mención de los levitas como corrección tardía. Pero ¿quién lo puede probar?

Ahora bien, éste es el pasaje que nos importa para el tema exclusión/inclusión que nos ocupa aquí. El énfasis con que se expresa la voluntad de Yavé de incorporar *también* 'de entre aquellos' (= los que vienen de la diáspora) en el servicio del templo de Jerusalén implica que no eran bien vistos por los en el país.¹⁸ No se trata solamente de una equiparación entre sacerdotes y levitas, lo que ya sería importante a la luz de la marginación de estos últimos en el programa escatológico del tercer Ezequiel (Ezequiel 40-48, cf. 44:10-14).¹⁹ Más

¹⁸ Es del todo impertinente con el andar del texto, referir el inciso 'de entre ellos' a las 'naciones' (masculino en hebreo) mencionadas tantas veces en los vv. 18-20. No sólo que surgiría un conflicto intertextual (ahora ya intratextual) con 60:10 y 61:5. sino sobre todo que se descuida que el centro querigmático y la perícopa entera son los 'escapados-a-las-naciones' que retornarán a Jerusalén. El contexto habla de un papel *de servicio* de las naciones.

¹⁹ Los capítulos 1-33 del libro de Ezequiel son los que en gran parte refieren la predicación del profeta de inicios del siglo VI, mientras que 34-39 representan una relectura algo distante, probablemente postexílica (lo que llamamos el 'segundo Ezequiel'; el texto de 40-48, por otra parte, se diferencia significativamente de 34-39, por eso lo llamamos 'tercer Ezequiel'). Lo que da unidad, sobre todo a todo el libro de Ezequiel, como al de Isaías, es el trabajo de un redactor/autor final.

[110] bien, la fuerza del oráculo está en decir que tanto sacerdotes como levitas serán tomados *también* de entre los judeos recién traídos desde las naciones. Señal de que eran excluidos. El proyecto de Yavé, en cambio, es inclusivo.

Como el derecho al sacerdocio no era discrecional sino que exigía una pertenencia ‘sacerdotal’ de origen, es posible que entre los inmigrados desde la diáspora (y no sólo desde el exilio de Babilonia, cf. Esdras 2:62 y Nehemías 7:64) hayan estado incluidas algunas familias de sacerdotes, excluidas de su oficio por otro sector dominante.

Nuestro oráculo, por eso, quiere otorgarles el derecho que les asigna la (ahora antigua) legislación de Deuteronomio 18:1-8.

Falta observar otro matiz de sentido de la promesa de los vv. 20b-21. La expresión ‘ofrenda en vajilla limpia’ (20b) se refiere a una práctica cültica muy severa y normal. No sería necesario explicitarla si no fuera porque en la frase principal (v.21) se va a hablar de la rehabilitación de sacerdotes tenidos por *impuros* en los estamentos centrales y dominantes, que los excluyen. Entonces, cuando los hijos de Israel²⁰ presenten sus ofrendas en vasos puros, éstas *seguirán siendo puras* al ser presentadas por los sacerdotes (y) *levitas llegados de otras naciones*.

Leídos los vv. 20b-21 (sobre el final del libro) a la luz de todo el 3-Isaías, salta a la vista la simetría estructural con 56:1-8 (el inicio del mismo), otro texto que lucha contra los exclusivismos culturales (sobre los [judeos] hijos del extranjero) y religioso-cúlticos (respecto de los eunucos venidos de la diáspora).

Esta polémica sitúa sociológicamente al autor del texto total, lo mismo que a sus destinatarios. Éstos admiten la exclusión de sectores de ‘hermanos’, aquél lucha por abolir discriminaciones y privilegios.

El mensaje de estos dos textos extremos (inicio y final) del 3-Isaías es programático para toda comunidad que quiera ser igualitaria, fraternal y no marginadora.

²⁰

Llama la atención la fórmula ‘hijos de Israel’, ignorada por todo el 3-Isaías hasta este momento.