

DE LOS ALJIBES AGRIETADOS A LA FUENTE DE AGUAS VIVAS

Jr 2,10-13 en clave comunicativa

Isaac Moreno Sanz
Instituto Teológico San Leandro (Huelva, España)
morenosanz@hotmail.com
 <https://orcid.org/0009-0008-6628-0291>

Resumen: La metáfora de los “aljibes agrietados” (Jr 2,13) es una muestra de la creatividad literaria y poética del profeta Jeremías, que se sirve de los recursos disponibles para denunciar las maldades de Israel. El presente estudio analiza Jr 2,10-13 en clave comunicativa, poniendo de manifiesto la focalización pragmática para la comprensión de la relación entre Dios, el profeta y su pueblo. De esta manera, las palabras proféticas de acusación pretenden provocar la conversión, denunciando la infidelidad de Israel y recordando el amor de Dios a su pueblo.

Palabras clave: Jr 2,10-13. Aljibes agrietados. Metáfora profética. Oráculo de juicio. *Rib.* Focalización pragmática.

From the Broken Cisterns to the Source of Living Waters Communicative Analysis of Jr 2,10-13

Abstract: The metaphor of the “broken cisterns” (Jr 2:13) shows the literary and poetic creativity of the prophet Jeremiah, who uses the available resources to denounce the evils of Israel. The present study analyses Jr 2:10-13 in a communicative key, highlighting the pragmatic focus for the understanding of the relationship between God, the prophet, and his people. Therefore, the prophetic words of accusation aim to provoke conversion, denouncing Israel’s unfaithfulness and recalling God’s love for his people.

Keywords: Jr 2:10-13. Broken cisterns. Prophetic metaphor. Oracle of judgement. *Rib.* Pragmatic approach.

El libro del profeta Jeremías sigue siendo objeto de estudios recientes desde diferentes perspectivas, que abarcan desde la composición hasta la interpretación¹. Sin embargo, Jr 2,10-13 no forma parte de los textos analizados de manera específica con particular frecuencia. La investigación ha abordado la profundización en este texto dentro del contexto de Jr 2-3², o bien, subrayando el empleo de las metáforas³ –preferentemente esponsales– dentro de los proféticos⁴. En todo caso, es preciso afrontar el desafío planteado por el texto y estudiarlo con nuevos ojos, empleando nuevos recorridos metodológicos⁵. El enfoque comunicativo y pragmático puede ser de utilidad para ofrecer las claves hermenéuticas pertinentes a estos pocos versículos que permitan captar su sentido profundo y su importancia vital para los lectores creyentes de cualquier época.

El estudio comenzará con el análisis de Jr 2,10-13 en su contexto literario. Posteriormente, se pondrán de manifiesto tanto la cohesión lingüística como la coherencia comunicativa del texto. En último término se evidenciará la intención comunicativa en la focalización pragmática, donde se presentarán las observaciones conclusivas. Se trata de un análisis progresivo de la comunicación que no se detiene en el plano superficial, sino que pretende poner de manifiesto incluso los niveles más profundos de relación entre el autor y los lectores.

1. Jr 2,10-13 en su contexto literario

En este primer apartado se presenta la delimitación de la unidad textual, así como los argumentos que justifican su estudio de manera particular. El estudio propuesto tendrá como objeto el texto de la BHS; sin embargo, será necesario anotar algún aspecto de crítica textual. Finalmente, se hará

¹ Como muestra, cf. LUNDBOM – EVANS – ANDERSON (eds.), *Jeremiah*.

² Cf. BARBIERO, “La struttura letteraria di Ger 2”, 3-30; GREEN, “Cognitive Linguistics”, 11-38; HALL, *The Marriage Imagery*.

³ Cf. PILARSKI, *A Textual and Literary Analysis*; MOUGHTIN-MUMBY, *Sexual and Marital Metaphors*, 80-110.

⁴ Cf. ABEL, “The Marriage Metaphor”, 15-28; ABMA, *Bonds of Love*; BRENNER, “On Prophetic Propaganda”, 256-274.

⁵ La nueva perspectiva metodológica, la focalización pragmática, supone una diferencia sustancial con la aproximación realizada por CARBAJOSA PÉREZ, “Dos delitos”, 435-474.

un recorrido por la “precomprensión” del lector, es decir, se pondrán de manifiesto algunas cuestiones pertenecientes a su “enciclopedia”⁶.

1.1. Delimitación y unidad de Jr 2,10-13

Jr 2,10 comienza por la partícula introductoria *kî* utilizada para reforzar una afirmación. Esta partícula, empleada también en la apódosis de las oraciones condicionales⁷, relaciona la afirmación con el versículo anterior, pero sobre todo abre una nueva unidad. A modo de inclusión, el v. 13 a se inicia con un nuevo *kî* que enmarca la unidad de los vv. 10-13. Nuevamente, en el v. 13 la misma partícula (*kî*) funciona con valor aseverativo, que cierra la unidad textual de manera solemne, atrayendo nuevamente la atención del lector.

Una mirada atenta a Jr 2,9 pone en evidencia que puede tratarse tanto de un versículo conclusivo como de un punto de inicio. Efectivamente, parece que cierra la argumentación previa (vv. 1-8), de una manera especial al emplear la construcción *lākēn* (“por eso”). Sin embargo, también debe relacionarse con el cuadro siguiente (vv. 9-13), ya que da comienzo al litigio que anuncia en primera persona el profeta. El v. 9 es, por tanto, un puente entre dos cuadros. De hecho, los comentaristas se dividen entre los que asignan este versículo al cuadro previo (vv. 4-9) y los que lo relacionan con el cuadro siguiente (vv. 9-13). Las razones para una y otra elección son igualmente poderosas⁸. En todo caso, debe considerarse como un versículo bisagra, que funciona como introducción del litigio que, de manera efectiva, comienza en el v. 10⁹.

⁶ La enciclopedia es, en la óptica de U. Eco, un sistema de competencias que no comprende solo interpretaciones en forma de definición, sino instrucciones y conexiones con un almacén de conocimiento, que presupone en el lector diversas competencias. Algunas de estas son presupuestas, otras son construidas progresivamente por el mismo relato. Cf. Eco, *Lector in fabula*, 13-26; GUIDI, “*Così avvenne*”, 120.

⁷ Cf. JOÜON – MURAOKA, *Gramática*, § 164.167.

⁸ Cf. CARBAJOSA PÉREZ, “Dos delitos”, 436.

⁹ Jr 2,9 está enmarcado por la inclusión de la forma verbal *’ārīb*, del verbo *rīb* (cf. Jr 2,29). El profeta se compromete, en primera persona, a través del uso del imperfecto, a “pleitear”, “acusar”, “litigar” con los interlocutores. Se trata de un litigio que trasciende los límites del relato ya que continúa “con los hijos de vuestros hijos”.

Por otra parte, el v. 14 comienza con la partícula interrogativa *ha* que introduce una pregunta retórica¹⁰, abriendo otra unidad y manteniendo, al mismo tiempo, la relación con los vv. 10-13. La unidad con el cuadro siguiente (vv. 14-19) también se encuentra en la utilización de un mismo universo metafórico, donde aparece de nuevo el agua (v. 18), elemento central en la metáfora del v. 13.

Así pues, aunque el análisis se centrará en los vv. 10-13, es necesario notar desde el inicio la estrecha relación que estos versículos mantienen con su co-texto¹¹.

1.2. Co-texto

En los primeros compases de la unidad literaria formada por Jr 2,1-4,4 se encuentra Jr 2,10-13. Ciertamente se pueden identificar algunos elementos reiterativos en dicha unidad, sin embargo, los versículos que se analizarán gozan de cierta autonomía propia, como se indicará a continuación.

Jr 2 pertenece a una unidad más amplia, aunque contiene elementos que lo identifican como un texto unitario. Por una parte, está ligado al comienzo del libro (Jr 1) donde se denuncia el pecado de Israel como parte de la misión encargada al joven Jeremías. Por otra parte, el género literario de relato de vocación, desarrollado en el inicio del libro, da paso a la denuncia profética que une Jr 2 con los siguientes compases, especialmente con 3,1-4,4¹².

La entera unidad (Jr 2,1-4,4) a la que pertenece Jr 2,10-13 puede ser vista como una primera actuación del programa de 1,10: “Desde hoy te doy poder sobre pueblos y reinos para arrancar y destruir, asolar y demoler, edificar y plantar”. Efectivamente, las palabras que el Señor ha puesto en la boca de Jeremías (Jr 1,9) se desarrollan progresivamente en Jr 2,1-4,4.

Dentro de Jr 2, debe notarse que los vv. 1-8 presentan el discurso en pasado, donde se pasa de las referencias a situaciones de un ayer amoroso

¹⁰ Nótese que la partícula interrogativa mencionada aparece también en el v. 11 que tiene como función preparar al lector para los vv. 12-13.

¹¹ Por “co-texto” se entiende la porción de discurso, una sección sintáctica, que rodea a una perícopa o pasaje, primordial para entender la organización interna de los textos y los procedimientos de cohesión. Dentro de una obra literaria el co-texto ofrece los elementos textuales necesarios para la comprensión de un determinado pasaje.

¹² Cf. BARBIERO, “La struttura letteraria di Ger 2”, 3-4.

al distanciamiento presente por el pecado de Israel¹³. A partir del v. 9, y de una manera especial hasta el v. 19, el tiempo que predomina es el presente, especialmente en verbos que denotan acusación. La mirada no se dirige, por tanto, hacia la separación o el pecado de los padres, sino del pueblo que escucha al profeta. En este sentido, la mirada se dirige en Jr 2,10-13 al tiempo presente¹⁴. En otros términos, la “luna de miel” recogida en los vv. 1-3 da paso, poco a poco, a la acusación del pueblo a causa de su infidelidad en los vv. 4-9 que continuará después de Jr 2,10-13 en los vv. 14-19.

1.3. Crítica textual

No se encuentran grandes problemas textuales en Jr 2,10-13¹⁵. A pesar de ello, es posible identificar una cuestión que debe ser aclarada.

Jr 2,11 comienza con la partícula interrogativa unida al verbo (*hahêmîr*), hifil del verbo *ymr*. Poco más adelante, en el mismo versículo, se encuentra la forma *hêmîr*, en este caso, hifil del verbo *mwr*. La presencia de una segunda *yod* en la primera forma verbal (*hêmîr*) del v. 11 hace suponer un cambio debido a un error del copista, de modo que la fórmula inicial sería *hên hêmîr* (“he aquí, cambió”). La *h* inicial, por tanto, no sería la partícula interrogativa directa, sino la forma residual de la indirecta (*hên*). De esta forma “el texto hebreo presentaría la misma sucesión de formas interrogativas indirectas que muestran las versiones antiguas”¹⁶. En todo caso, ni la presencia de la partícula directa como la indirecta, ni el empleo del mismo verbo u otra forma sinónima¹⁷ afectan a la fuerza comunicativa del texto.

¹³ El tiempo memorable inicia con el recuerdo (v. 2), evoca el primer fruto de la cosecha (v. 3) y trae en escena a los padres (vv. 4-5). A partir de ese momento, el profeta recuerda –siempre en el pasado– la lejanía (v. 5) la liberación de Egipto y la andadura por el desierto (v. 6), la posesión de la tierra (v. 7) que obtienen como respuesta el olvido de la alianza y la profanación de la tierra (v. 7), culminando con el pecado de infidelidad e idolatría (v. 8).

¹⁴ Téngase en cuenta el uso del imperativo (Jr 2,10.12), el empleo de las preguntas retóricas (11.14.17-19) y el uso del perfecto cuyas consecuencias se mantienen en el tiempo presente (vv. 11.13).

¹⁵ Para profundizar en la crítica textual de libro de Jeremías véase la bibliografía aportada por BARRIOCANAL GÓMEZ – RAMIS DARDER – AUSÍN OLMOS, *Libros proféticos*, 180, n. 1.

¹⁶ CARBAJOSA PÉREZ, “Dos delitos”, 440. El mismo autor indica que esta propuesta pertenece al campo de la hipótesis.

¹⁷ Ambos verbos –*ymr* y *mwr*– pueden ser considerados sinónimos y traducidos por “cambiar”, “sustituir”, “permutar”, “intercambiar”, “trocar”, “canjear”, “ven-

Así pues, debe leerse como se recoge en la BHS, es decir, iniciando el versículo con *hahêmîr*, hifil del verbo *ymr*, introducido por la partícula interrogativa *hă*, que debe ser traducido por “¿Acaso cambió...?”¹⁸.

1.4. Precomprensión del lector

El universo geográfico bíblico adquiere un significado profundo cuando se comprenden las implicaciones comunicativas de los lugares mencionados. En efecto, las ciudades de Kittim y Qedar (Chipre y Cadar), mencionadas en el v. 10, son un ejemplo de pueblos sin revelación¹⁹, que representan el Occidente y el Oriente²⁰. El profeta ha sido confiado en 1,10 “sobre las naciones” y “sobre los reinos”, mientras que en 1,14-15 se anuncia la procedencia de la desgracia del país que se desencadenará “desde el Norte”²¹. De esta manera al lector modelo²² se le despliega un mapa geográfico que abarca todas las naciones²³.

der”. El empleo de dos formas verbales diferentes –ambas en hifil– pudiera deberse a motivos estilísticos, evitando de esta manera la repetición. No obstante, es necesario indicar que la forma hifil de *ymr*, poco frecuente, es dudosa y pudiera explicarse por una alteración por parte del copista del verbo *mwr*, o bien, como se ha apuntado, por la forma residual de la indirecta (*hên*). Cf. ALONSO SCHÖCKEL, “ימר”, “מור”, 320.412.

¹⁸ La interrogación puede iniciarse con el adverbio de duda “acaso”, que acentúa tanto la incertidumbre como la sorpresa del profeta. De esta manera se subraya la fuerza de la pregunta retórica: “¿Acaso cambió...?”.

¹⁹ Cf. ALONSO SCHÖCKEL – SICRE DÍAZ, *Profetas*, 431. En la misma línea, Isaías utiliza el ejemplo de animales sin razón (Is 1,3).

²⁰ El concepto Occidente y Oriente, en este caso Quitín y Qedar, puede definirse como un merismo.

²¹ En realidad la desgracia no vendrá por un pueblo del Norte, sino del Oeste que debido a las dificultades orográficas asediará la ciudad de Jerusalén entrando desde el Norte. De todas maneras “la cuestión es secundaria. Al profeta solo le interesa constatar la posibilidad –certeza, más bien– de un castigo divino a través de una potencia extranjera [...] Jeremías identifica al ‘enemigo del norte’ con los Babilonios” [SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel*, 471].

²² Para los términos referidos a la aproximación pragmalingüística véase GUIDI, “*Così avvenne*”, especialmente el anexo “Piccolo dizionario di Linguistica”, 387-396; BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, 55-98; GRILLI – GUIDI – OBARA, *Comunicación y pragmática*.

²³ Nótese la conexión con Jr 1,5 donde Jeremías es llamado “profeta para las naciones” (*nābî laggôyim*). En este sentido, algunos exégetas pretenden leer “para Judá” en vez de “para las naciones”, aunque el TM está bien atestiguado, cf. GARCÍA LÓPEZ, “Élection – vocation”, 8. Los LXX, en cambio, añadiendo la preposición *eis*

La metáfora del v. 13 tiene como elemento recurrente el agua²⁴. La relación de Israel en una tierra desértica con el agua es doble: por una parte es el gran don de Dios que permite vivir (beber, cocinar, lavarse, sembrar, construir²⁵); por otra parte, cuando los ríos o la lluvia torrencial se descontrolan se convierten en una fuente de destrucción de todo lo que encuentran a su paso.

El v. 11 comienza con la forma *hêmîr* –hifil del verbo *ymr*– que hace referencia al cambio o intercambio. Esta permuta o sustitución puede producirse en diferentes escenarios como pueden ser la venta de la parcela familiar (Mi 2,4); cambiar un amigo por dinero (Sir 7,18); modificar o retractar un juramento (Sal 15,4)²⁶. Sin embargo, hay dos ámbitos en los que el cambio adquiere un significado especial: el ámbito cultural (Lv 27,10.33), cuando una víctima es sustituida por otra; y el ámbito divino, Dios que es cambiado por otro porque no sirve. De esta manera, mientras en el primer caso parece resultar un elemento que se intercambia sin beneficio ni perjuicio, en el segundo, el cambio producido provoca inevitablemente una pérdida en quien realiza dicha acción²⁷. En el ámbito de los pueblos extranjeros –Egipto, Ugarit, Grecia–, los dioses no se intercambiaban, sino que se acumulaban. Sin embargo, el Dios de Israel se presenta en Ex 20,5 y Dt 4,24 como un Dios celoso²⁸, que no admite ningún tipo de cambio.

[*profêtên eis éthnê*] subrayan el complemento de dirección, de modo que pudiera entenderse como: “profeta [de Judá] hacia las naciones”, aunque desde Jr 2,1 se dirige a Jerusalén. Los oráculos contra las naciones extranjeras se incluyen, fundamentalmente, en los capítulos 46–51, si bien en el resto del libro también se pueden encontrar aisladamente.

²⁴ Cf. DeRoche, “Israel’s ‘two evils’”, 369.

²⁵ Habitualmente este último aspecto suele pasar desapercibido, pero sin agua no es posible ni construir ladrillos, ni elaborar la argamasa para colocarlos. Más adelante se profundizará en la relación de la construcción y destrucción con el envío de Jeremías en 1,10.

²⁶ Cf. Alonso Schöckel, “מור”, 412.

²⁷ Cf. Ringgren, “מור”, 1040-1042.

²⁸ El adjetivo utilizado en Ex 20,5 para indicar “celoso” es *qannā’* que para el oyente suena de manera similar a *qnh* que significa “comprar, adquirir, poseer”. De esta manera, el lector puede establecer una relación entre el Dios celoso que compra y posee a su pueblo con el intercambio insensato que se plantea en Jr 2,11. Cf. Pinto, *lo sono un Dio geloso*, 164-186; Lemaire, *La nascita del monoteismo*, 75-80.

Los “cielos” son convocados en el v. 12 a reaccionar frente al comportamiento de Israel. Los cielos son testigos de la vida del hombre –desde la creación hasta el final de los tiempos– pero sobre todo de la historia de Israel²⁹. Como anota I. Carbajosa,

son los cielos y la tierra los que sirven de testigos de la alianza entre YHWH y su pueblo (Dt 4,26; 30,19). Ellos están llamados a testimoniar contra Israel si no cumple los términos de la alianza: si se fabrican ídolos (Dt 4,26) o si escogen la muerte en lugar de la vida (Dt 30,19)³⁰.

2. Cohesión lingüística de Jr 2,10-13

La cohesión tiene que ver con la conexión lingüística (lexical y gramatical) entre las partes del discurso del profeta. En otras palabras, en este apartado no se pretende explicar el significado del texto, sino su construcción³¹. El texto, como evoca su propia etimología, puede ser comparado a un tejido, constituido por un entramado o una urdimbre de palabras³². Es necesario poner en evidencia dicha trama para poder, posteriormente, analizar la coherencia comunicativa de Jr 2,10-13.

2.1. Plano narrativo de Jr 2,10-13 dentro de Jr 2,1-4,4

Los criterios narrativos, aunque no exclusivamente, han llevado a G. Barbiero³³ a proponer una cuidada y atenta división estructurada de Jr 2, que se completará, a continuación, con la unidad formada por Jr 2,1-4,4:

²⁹ F. García López subraya, adecuadamente, la relación entre la vocación de Jeremías y la elección de Israel, ya que la llamada del profeta de Anatot cobra sentido y adquiere importancia en continuidad con la figura de Moisés y, por consiguiente, se presenta no solo bajo la apariencia de un profeta, sino también bajo la de un “guerrero”. Cf. GARCÍA LÓPEZ, “Élection – vocation”, 12.

³⁰ CARBAJOSA PÉREZ, “Dos delitos”, 442-443.

³¹ Cf. OBARA, *La relación con Dios*, 112.

³² Cf. MORENO SANZ, *Jesús y Moisés en diálogo*, 36-37.

³³ Cf. BARBIERO, “La struttura letteraria di Ger 2”, 3-6. Sobre el empleo de las metáforas como elemento de cohesión de Jr 2,1-4,4, cf. MOUNTAIN-MUMBY, *Sexual and Marital Metaphors*, 80-89.

I. Proemio positivo: 2,1-3	1-3	Luna de miel entre el Señor e Israel.
II. Acusaciones de Dios: 2,4-19	4-9	Fidelidad de Dios e infidelidad del pueblo.
	10-13	De los aljibes agrietados a la fuente de aguas vivas.
	14-19	El abandono del Señor y sus consecuencias.
III. Intentos de defensa de Israel: 2,20-37	20-25	Israel en busca de la libertad.
	26-28	Israel como un ladrón.
	29-32	El pleito contra el Señor.
	33-37	La infidelidad de pueblo y la justicia del Señor.
IV. El arrepentimiento y la promesa de perdón: 3,1-4,4	1-5	El duro camino del arrepentimiento.
	6-10	La culpa de Judá.
	11-12a	La justicia de Israel y el pecado de Judá.
	12b-14	La vuelta al Señor.
	15-18	Promesa de bendición futura.
	19-22a	El llanto y las súplicas de los hijos de Israel.
	22b-25	El pueblo responde a las palabras del Señor.
	4,1-4	Un nuevo inicio: la circuncisión del corazón.

El pasaje da comienzo en Jr 2,1, con un versículo marcadamente introductorio: “Y se me dirigió la palabra de YHWH, diciendo”³⁴. De esta

³⁴ El profeta se sabe portavoz de Dios, de tal manera que el modo más propio de iniciar sus discursos es el denominado “estilo del mensajero”, empleando la “fórmula del mensajero”. Dentro de estas fórmulas, la más frecuente es “así dice el Señor”, de la cual deriva la introducción de Jeremías “y se me dirigió la palabra de YHWH, diciendo” (Jr 2,1). La expresión “oráculo del Señor” (habitualmente *n^e’um yhw^h* y, en algunas ocasiones, *n^e’um ’ādōnāy yhw^h*) que aparece al final del oráculo como signo de autenticidad (Jr 4,1) es empleada frecuente y reiterativamente a lo largo del discurso (Jr 2,3.9.12.19.22.29; 3,1.10.12.13.14.16.20; 4,1). En efecto, hasta en 15 ocasiones es utilizada esta especie de muletilla como recordatorio de que las palabras pronunciadas por el profeta de Anatot no son suyas, sino que es el Señor quien le envía a hablar (cf. Jr 1,7).

manera da inicio la intervención del profeta que culmina en 4,4. A modo de inclusión, la fórmula “oráculo de YHWH” encabeza las palabras consoladoras y admonitorias finales, augurando la vuelta al Señor (4,1-4)³⁵.

Una vez que se ha identificado el punto de inicio y el final de la sección se individualará el lugar, no indiferente, que ocupan los vv. 10-13. La segunda sección (2,4-19) recoge el conjunto de las acusaciones de Dios contra Judá, incluyendo sus propias reflexiones, que narrativamente funcionan como palabras de denuncia, haciendo progresar el discurso. Los vv. 4-9 muestran la fidelidad de YHWH y los episodios de infidelidad del pueblo, que inicialmente había correspondido con el amor al Señor (2,1-3). Los pecados denunciados por el profeta a los habitantes de Jerusalén deben leerse en continuidad con las maldades del pueblo (“vuestros padres”, vv. 5.6). Del mismo modo, los vv. 14-19³⁶ desarrollan la idea de que abandonar a YHWH, tal y como se acusa en Jr 2,10-13, es algo absurdo, ilógico y amargo.

Desde el punto de vista narrativo se pueden dividir los vv. 10-13 en dos partes³⁷. La primera (vv. 10-11) dirigida a los supuestos mensajeros que el profeta envía por el mundo para informarse si existe algún pueblo que haya cometido un pecado similar al de Israel. La segunda (vv. 12-13) se dirige a los cielos, testigos mudos de la alianza que ahora se convierten en testimonio de la infidelidad de Israel al pacto jurado a Dios³⁸.

Cada una de estas dos estrofas (vv. 10-11; 12-13) se compone a su vez de dos pasos, uno por cada versículo, “de este modo, la organización del cuadro confirma la línea del discurso profético de todo el capítulo: la acción de Israel (idolatría) es, ante todo, algo estúpido, irracional (inaudito)”³⁹.

³⁵ La intervención profética no acaba en 3,25 con el reconocimiento de la responsabilidad y de la culpa del pueblo (“no hemos escuchado la voz YHWH, nuestro Dios”), sino que se cierra con la voz del profeta. En efecto, Jeremías sigue pronunciando el “oráculo de YHWH” (Jr 2,1 y 4,1.3.4), dirigiéndose a Judá y Jerusalén (Jr 2,2 y Jr 4,3.4). Esta inclusión recoge la vuelta del pueblo al Señor, en un cuadro formulado en condicional [4,1] y con mandatos concretos [4,3.4], que enmarca la promesa de la bendición y glorificación [4,2].

³⁶ El discurso continúa con dos secciones que contienen, por una parte, los intentos de defensa de Israel (2,20-37) y, por otra, el arrepentimiento y la promesa de perdón (3,1-4,4)

³⁷ Más adelante se mostrará la coherencia comunicativa del texto y la necesidad de estudiar, por una parte los vv. 10.12 y, por otra, los vv. 11.13.

³⁸ Cf. BARBIERO, “La struttura letteraria di Ger 2”, 13.

³⁹ CARBAJOSA PÉREZ, “Dos delitos”, 440.

2.2. Plano gramatical y sintáctico

La aparición en dos ocasiones de la partícula *kî* (vv. 10a.13a) da lugar a una inclusión que actúa de marco de la unidad. Mientras que el primer *kî* (v. 10a) funciona como partícula introductoria que enlaza con los versículos anteriores, en el v. 13a funciona con valor aseverativo, especialmente frecuente en juramentos solemnes. Así, no se trata de un modo indiferente de iniciar, sino que ambas partículas presentan y enmarcan una serie de sentencias y palabras de gran valor comunicativo⁴⁰.

El v. 10 comienza con una serie de cinco verbos consecutivos en modo imperativo que irrumpen en la escena de modo solemne, autoritario y sorprendente⁴¹. Estos verbos se refieren en realidad a dos tipos de acciones: ‘*br* y *šlh* (“pasar” y “enviar [emisarios]”)⁴² y contemplación *r’h 2x* y *byn* (“ver”, “investigar, informar”). En ambos casos, los verbos reclaman la atención de un amplio público. La coordinación con la partícula *w^e* subraya la lectura unitaria de la cadena de imperativos, de modo que el movimiento y la contemplación sean comprendidos como una misma acción realizada en dos pasos diferentes.

El v. 12 también recoge una serie de tres imperativos de verbos pertenecientes al mismo campo semántico: *šmm* (“quedar consternado, espantarse”), *š’r* (“horrorizarse”⁴³) y *hrb* (“estar desolado”). Esta cadena de verbos refleja un horror que puede ser considerado superlativo⁴⁴. Además de la cadena de imperativos, el v. 10 y el v. 12 se conectan a nivel sintáctico por la repetición en ambos casos del adverbio *m^e’ōd* y del pronombre demostrativo neutro *zō’t*. Por una parte, se especifica la grandeza; por otra, se concreta en lo que el profeta pretende subrayar.

⁴⁰ Cf. JOÜON – MURAOKA, *Gramática*, §164.

⁴¹ Desde el imperativo plural *šim’û* (Jr 2,4), que da inicio a la sección de las acusaciones de Dios, el profeta ha utilizado otros modos y tiempos verbales, sin expresar mandatos, solicitudes, ruegos o deseos. Por otra parte, nótese la conexión entre la escucha [*šm’*, Jr 2,4], verbo de especial relevancia en los orígenes de Israel (cf. Dt 6,4), y la necesidad de ver, de contemplar, de admirar [*r’h 2x* en Jr 2,10].

⁴² El primer verbo indica el movimiento hacia un lugar, mientras que el segundo la dirección a un fin, cf. Cf. JOÜON – MURAOKA, *Gramática*, §125n.

⁴³ Cf. BOVATI, *I rîb profetici*, 111.

⁴⁴ La creación del superlativo puede realizarse con varios sustantivos sinónimos o con significados estrechamente relacionados. En el mismo sentido, la concatenación de tres verbos de modo imperativo pertenecientes al mismo campo semántico –sobre todo los dos primeros– indican en Jr 2,12 la inmensidad (*m^e’od*) el espanto. (vv. 10a y 12). Cf. JOÜON – MURAOKA, *Gramática*, §141m.

La proposición interrogativa del v. 11 está indicada por la partícula interrogativa, que en la traducción debe incorporar el adverbio de duda “acaso”, indicando así el matiz hipotético⁴⁵. La *waw* que introduce la segunda parte de la interrogación es traducida por algunos exégetas como una *waw* copulativa⁴⁶, separándola de la proposición interrogativa. Sin embargo, a nivel sintáctico tiene una función de tipo concesivo, que debe traducirse por “aunque”, vinculándola así a la primera parte de la interrogación⁴⁷.

La partícula *kî* que introduce el v. 13 está ligada al v. 12, señalando el contenido de “este hecho”. De esta manera el v. 13 desvela la causa del estupor y del horror mencionada en el versículo anterior. El verbo “abandonar” en el v. 13 es gramaticalmente un *qal* perfecto. Sin embargo, a veces la acción, situada en el pasado, se asume que continúa de alguna manera en el momento presente⁴⁸.

2.3. Plano estilístico y retórico

Por cuanto respecta al género literario, es posible afirmar que Jr 2,10-13 pertenece a una unidad superior identificada como un oráculo de juicio o *rib* profético⁴⁹. El *rib*, formulado con una gran fuerza retórica, no es un simple proceso judicial donde la justicia tiene lugar en un tribunal. Se trata

⁴⁵ Los LXX traducen *hă* por el conectivo subordinante *ei*, que habitualmente introduce una proposición subordinada condicional o una interrogativa indirecta.

⁴⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL – SICRE DÍAZ, *Profetas*, 428; CARBAJOSA PÉREZ, “Dos delitos”, 444.

⁴⁷ Cf. BRUEGGEMANN, “Jeremiah’s use”, 358-374. Este artículo se basa fundamentalmente en la utilización en la poesía de Jeremías de la “double rhetorical question”, así pues, aunque propiamente no es una pregunta retórica doble, al menos debe leerse en dos partes.

⁴⁸ Cf. JOÜON – MURAOKA, *Gramática*, §112e. Los autores ponen el ejemplo de Is 1,4 donde coincide el sujeto (el pueblo), el verbo *’zb* y Dios como objeto abandonado.

⁴⁹ “El oráculo de juicio, en cualquier caso, sirvió a los objetivos del yahvismo combativo, que afirmaba que reconocer el propósito soberano de Yahvé es la única condición del bienestar en el mundo; por el contrario, no reconocer dicha soberanía solo podía acarrear problemas” (BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, 667). Para W. Brueggemann, Jr 2,4-13 pertenece a este tipo de oráculos junto con otros textos como Os 4,1-3; Am 4,1-3; Mi 3,9-12; Is 3,13-17; Is 5,1-7. En la misma línea, la mayoría de autores indican que Jr 2 inicia un *rib* profético, cf. ALONSO SCHÖKEL – SICRE DÍAZ, *Profetas*, 426-439; SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel*, 165-166; BOVATI, *I rib profetici*, 108-109; BARBIERO, “La struttura letteraria di Ger 2”, 3; MIGLIO, “Ordeal, Infidelity”, 222.

de un procedimiento que tiene como telón de fondo la intimidad de la casa, el lugar significativo donde las relaciones están marcadas por el amor⁵⁰.

La oración interrogativa del v. 11 se puede entender como pregunta retórica, frecuente entre los recursos proféticos. Este tipo de preguntas no esperan una respuesta (como en el resto de las oraciones interrogativas), sino que ofrecen una aseveración, de la cual quien habla quiere convencer a quien escucha⁵¹. Otro de los usos de la pregunta retórica es repudiar o desaprobar una determinada idea considerándola como absurda⁵² (cf. Gn 4,9) o emitir una crítica o un correctivo⁵³. Por tanto, es posible afirmar que en Jr 2,11, la pregunta retórica funciona como afirmación y, al mismo tiempo, pretende que el lector rechace la idea como absurda, corrigiendo el comportamiento del pueblo⁵⁴.

⁵⁰ “Questa procedura è la più rispettosa del diritto, inteso nella sua pura intenzionalità di promozione del bene” (BOVATI, *Vie della giustizia*, 69). Como se ha reflejado, en la estructura de Jr 2,1-4,4 se pueden individualizar elementos frecuentes en el *rîb* profético: proemio positivo (2,1-3); acusaciones de Dios (2,4-19); intentos de defensa de Israel (2,20-37); arrepentimiento y la promesa de perdón (3,1-4,4). En este sentido pueden valorarse el carácter agresivo de las palabras y de las imágenes de Jr 2,10-13; la presencia de un *acusador* (Dios, a través del profeta) y unos *acusados* (“mi pueblo”), el vínculo que implica el *amor* (“recuerdo tu cariño juvenil [...] Israel era *santo* para el Señor”, 2,2-3) y un *seguimiento-acompañamiento* (“nos ha conducido a través del desierto [...] os he introducido”, 2,6-7) entre Dios y su pueblo.

La acusación centra la atención entre Dios (se emplea frecuentemente YHWH, el nombre del Señor) y su pueblo, a quien llama por su nombre propio (Israel, casa de Jacob, casa de Israel...). Esta vinculación que establece el nombre propio es requisito imprescindible para una relación dialógica y primer paso para la relación personal. El proceso preliminar, el desarrollo de la historia, las continuas preguntas, la perseverancia del Señor, el intento de justificación del pueblo y el ámbito familiar son requisitos necesarios para la reconciliación y el perdón. Esta es la intencionalidad última del promotor del *rîb*, que en la cuarta escena se traduce en el arrepentimiento y la promesa de perdón (3,1-4,4). Sobre las características del *rîb* como procedimiento bíblico de acusación cuyo objetivo es salvar al culpable, cf. BOVATI, *Vie della giustizia*, 69-96.

⁵¹ “The rhetorical questions function pragmatically as assertions whose content is the implied answer to the question. They convey to the addressee that the answer to the question is, or should be obvious” (MOSHAVI, “Can a Positive Rhetorical Question?”, 254).

⁵² Cf. JOÜON – MURAOKA, *Gramática*, §161.

⁵³ Una de las funciones pragmáticas que puede ejercer una pregunta retórica es, según A. Moshavi, ser una manera cortés de emitir una crítica o correctivo, cf. MOSHAVI, “Two types of argumentation”, 34.

⁵⁴ “En el v. 14 vuelven las preguntas retóricas con una variación: Dios no se dirige al pueblo en segunda persona, sino que habla de él en tercera persona, aunque

El vocativo⁵⁵ “¡cielos!” del v. 12 tiene como función llamar la atención del firmamento y situarlo como testigo de la acción que se ha cometido y ante la cual es necesario convocar espectadores terrenales (v. 10) y testimonios celestiales (v. 12). Al convocar tierra (v. 10) y cielos (v. 12) no solo como concurrentes sino como testigos, el autor muestra que todos deben contemplar y escuchar el delito y la acusación⁵⁶.

El v. 13 cierra con una repetición que no debe pasarse por alto, dada la fuerza comunicativa de dicho recurso estilístico. El profeta repite el sustantivo *bôr* (“aljibes”) en la forma plural (*bō'rôt* y *bō'rōt*), enriqueciéndola en la segunda ocasión con una forma verbal en nifal (*nišbārîm*), que funciona como un adjetivo calificativo (*bō'rôt nišbārîm*, “aljibes agrietados”)⁵⁷. El profeta no se detiene en la repetición, ni siquiera después de calificar los aljibes, sino que remata la frase con una descripción mediante una proposición de relativo: “que no retienen las aguas”. La repetición y los diferentes recursos estilísticos hacen que a los lectores no les quepa ninguna duda de las características de los aljibes.

Teniendo en cuenta los recursos anteriores, es posible notar, desde el punto de vista estilístico, la siguiente construcción paralela:

A. Testigos (v. 10, “Kittim y Qedar”)

B. Mi pueblo (v. 11, “cambió su gloria”)

A'. Testigos (v. 12, “cielos”)

B'. Mi pueblo (v. 13, “dos maldades hizo”)

en voz alta para que sea escuchado. Un modo refinado de dirigirse sin dirigirse; como si los interpelados fueran una tercera persona de cuya situación nos sorprendemos” (ALONSO SCHÖKEL, *Manual de poética hebrea*, 174).

⁵⁵ La omisión del artículo es frecuente cuando se hace referencia a personas no presentes o más o menos imaginarias. Otros ejemplos del sustantivo “cielos” en función vocativa pueden encontrarse en Dt 32,1 e Is 1,2.

⁵⁶ No se trata de un merismo convencional, frecuente en el AT para indicar la totalidad, sino de un recurso estilístico que pretende alcanzar el mismo objetivo que el merismo, es decir, a través de la articulación del lenguaje representar una totalidad global dividida y recompuesta en dos partes. El cielo y la tierra (“Benditos seáis del Señor, que hizo el cielo y la tierra”, Sal 115,15), es decir el universo, forman tradicionalmente un merismo. Sin embargo, el mismo salmo continúa en el v. 16 “el cielo pertenece al Señor, la tierra se les ha dado a los hombres”, de modo que en el reparto se sitúan de manera antitética. En todo caso, el sentido de Jr 2,10.12 es de totalidad y globalidad, incluyendo cielos y tierra; los hombres y Dios (dioses). Cf. ALONSO SCHÖKEL, *Manual de poética hebrea*, 105-106.

⁵⁷ Este recurso no es extraño en el profeta Jeremías, cf. Jr 9,25; 12,10.

Los vv. 10 y 12 (A y A') tienen por protagonistas agentes extraños al binomio YHWH-Israel, que cumplen la función de testigos en el proceso que Dios realiza a su pueblo. Los dos términos que se repiten en los vv. 10.12 forman una correspondencia quiástica⁵⁸: v. 10 *m'ē'ōd + k̄zō't*; v. 12 *'al zō't + m'ē'ōd*. Si en el v. 11 destaca el recurso a la pregunta retórica abierta, en el v. 12 cobra protagonismo la exclamación dirigida a un personaje, en este caso una personificación (“cielos”), que no había sido introducido antes y que se comprende dentro de la acusación dirigida al pueblo.

Los vv. 11 y 13 (B B') están ligados por el hecho de ser una denuncia de las maldades de “mi pueblo” (vv. 11c y 13a). Al mismo tiempo, se presenta la caracterización negativa de los rivales de YHWH mediante el uso de la partícula negativa *lo'* (vv. 11bd.13e)⁵⁹. La utilización de *lo'* en el v. 11 se encuentra en primer lugar, delante de un predicado nominal, negándolo con fuerza⁶⁰. De esta manera, a través de la posición de la partícula y de la triple repetición, la negación es total por parte del profeta: no es posible.

3. Coherencia comunicativa

En el apartado anterior se ha mostrado la cohesión lingüística de Jr 2,10-13, poniendo de manifiesto la construcción paralela de vv. 10.12 y los vv. 11.13. Se trata, por tanto, de un texto homogéneo, con dos pasos bien identificados y entrelazados: la convocatoria de los testigos (vv. 10.12) y las maldades de Israel (vv. 11.13). Esta estructura será tomada en cuenta en el análisis de la coherencia comunicativa.

3.1. Convocatoria de los testigos

3.1.1. *Pasad y ved* (v. 10)

El movimiento planteado por este versículo es a la vez centrípeto y centrífugo: mientras que las islas de Kittim son exhortadas a “pasar”, los emisarios son “enviados” a Quedar. El delito de Israel debe ser puesto en

⁵⁸ Cf. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 265.

⁵⁹ Cf. BARBIERO, “La struttura letteraria di Ger 2”, 14.

⁶⁰ La proposición del v. 11 (*b'ēlô' yô'îl*) puede ser traducida “por/en [lo que] no sirve” en paralelo con el v. 13 “que no retienen las aguas”. En ambos casos, se pone de manifiesto la inutilidad del cambio.

relación con todo el mundo conocido, de la misma manera que la lealtad del Señor es eterna (Sal 117,1) y debe ser conocida por todas las naciones.

Las acciones deben ser realizadas atentamente. Por una parte, puede observarse la conexión de los verbos formando una hendíadis: “pasad para ver”; “enviad [emisarios] para informaros y ver”. Por otra parte, el verbo *r’h* (“ver”)⁶¹ aparece en dos ocasiones acompañado por el verbo *byn* (“observar, contemplar”). Si las maravillas de Dios merecen ser contempladas también lo es la maldad del pueblo.

La acción delictiva de Israel no es descrita en el final del versículo, sino que es insinuada con el pronombre demostrativo femenino (*zo’t*) precedido de la preposición *kē*. A nivel narrativo crea una tensión preparatoria, en este caso de asombro o curiosidad⁶², provocando que el lector se pregunte ¿Qué va a suceder?⁶³.

El v. 10, por tanto, ha creado la atmósfera necesaria para que todos puedan pasar al interior del texto que, a modo de tejido, urde una trama en la que Dios, su pueblo, el profeta y los lectores, además de todos los testigos, están involucrados y comprometidos.

3.1.2. *Pasmaos y horrorizaos (v. 12)*

El hecho de que el profeta se dirija ahora a los cielos puede entenderse como una metonimia donde “cielos” personifica a YHWH. Esto se ve confirmado por el final del v. 12 (*nē’um yhw’h*), que recuerda al lector que todo lo que se está narrando desde 2,2 es la palabra del Señor dirigida a su pueblo. El profeta, que ha recibido una misión (Jr 1,10), no olvida que todo tuvo comienzo cuando Dios le dirigió la palabra (1,4) y ahora se concreta en este discurso (2,1). En la construcción del lector modelo se establece la siguiente relación: Dios es igual a Palabra de Dios; Jeremías es portavoz de la Palabra de Dios. De esta manera, se comprende fácilmente que se intercambien la Palabra (voz) de Dios y la palabra (discurso) del profeta, ya que, en último término, reflejan la misma realidad.

La aparición nuevamente en el v. 12 del pronombre femenino singular (*zo’t*), precedido en esta ocasión por la preposición *’al*, frecuente para

⁶¹ El imperativo plural del verbo *r’h* (Jr 5,1; 6,16; 13,12; 7,20; 30,6) es utilizado como llamada de atención sobre la acción que debe ser observada, tanto en contextos que hablan de castigo como en otros que hablan de salvación.

⁶² Cf. MARGUERAT – BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 71-80.

⁶³ Cf. SKA, “*Nuestros padres nos contaron*”, 21.28.

indicar la causalidad⁶⁴, incide nuevamente en la intriga de resolución. Se plantea la siguiente pregunta: ¿Por qué no se dice ya claramente cuál es la causa que origina este horror? ¿Puede ser que el autor modelo construya el texto desde la base de que el lector modelo conoce los acontecimientos referidos? La estrategia comunicativa responderá a estas preguntas.

3.2. Las maldades de Israel

3.2.1. *Un cambio (v. 11)*

Desde la construcción de la pregunta del v. 11 (“¿acaso alguien cambió de dioses?”), el lector modelo es incoado a responder evocando lo absurdo de dicha acción. Al mismo tiempo, no se puede descartar que los lectores conozcan el hecho habitual de la incorporación de “nuevos dioses” en los distintos panteones vecinos⁶⁵. En todo caso, la coherencia comunicativa del texto provoca una respuesta por parte de los lectores: nadie cambia de dioses, mucho menos cambia al Dios fiel –el Dios de la alianza– por algo que ni siquiera son dioses⁶⁶.

El agente del cambio es Israel, es decir, es realizado por “mi pueblo”. En primer lugar, destaca que el pueblo considera como propio algo que en realidad no lo es⁶⁷. El termino traducido por “gloria” (*kābôd*) hace referencia de manera habitual en la Biblia a la “gloria de Yhwh”. En este sentido, la gloria de YHWH es como un guardaespaldas que permanece al lado de Israel para protegerlo de cualquier amenaza. De esta forma, la gloria se pone a disposición de Israel⁶⁸. Es esta gloria la que el pueblo de Israel considera inapropiadamente como suya y que además utiliza para negociar con ella.

En segundo lugar, el comercio realizado es del todo absurdo, se cambia “por/en [lo que] no sirve”. Desde el punto de vista de la coherencia del texto, el autor quiere dejar claro que no queda ningún atisbo de sensatez en el cambio, ya que lo que se ha adquirido ni siquiera mejora lo que se tenía,

⁶⁴ Cf. JOÜON – MURAOKA, *Gramática*, §170h.

⁶⁵ Cf. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, 21-27.

⁶⁶ Cf. BRUEGGEMANN, *The Theology*, 44.

⁶⁷ El pronombre de 3.^a persona singular enclítico (*kābôdô*) puede ser interpretado como la gloria del pueblo o como la gloria de Yhwh. En ambos casos hacen referencia a la misma cuestión, puesto que la gloria del pueblo no es otra que ser el pueblo de Yhwh y poseer por participación su gloria.

⁶⁸ Cf. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, 311.

que era ya bastante valioso. Se ha cambiado algo –inicialmente un don precioso– por lo inútil⁶⁹: ¡Israel ha perdido toda noción de comercio!

3.2.2. *Dos maldades* (v. 13)

Con el v. 13 llega el momento más intenso del cuadro estudiado. En relación con el v. 11 llama la atención que mientras que en aquel el delito del pueblo era uno solo, la idolatría, en este caso se alude a una doble maldad. Leyendo 2,13 (“dos maldades”) a la luz de 1,16 (“toda maldad”) se puede entender que la importancia no estriba en el número, sino que es una situación de pecado total que se concreta en un doble delito o una doble maldad⁷⁰. El profeta, sin embargo, no pretende elaborar una lista detallada del número de maldades del pueblo⁷¹, ya que con dos maldades es suficiente –al menos de momento– para recoger la necedad completa de las actuaciones del pueblo.

La expresión “doble mal” o “dos maldades” concreta el motivo del asombro frente al genérico “esto/a” de los vv. 10.12. Entre los comentaristas destaca un nutrido grupo que considera que el mal de Israel es, en realidad, uno solo. La doble acción consistiría en abandonar a YHWH y seguir a los ídolos, ya que olvidar a YHWH y seguir a los baales van de la mano⁷². Sin embargo, esta opinión reduciría la fuerza de la imagen. Más bien, se puede ver la doble dimensión del mal: “si romper la alianza yendo tras los ídolos es un delito *contra legem*, nos encontramos ahora con una falta más humillante: un delito *contra naturam*, una actuación contra los principios elementales de la inteligencia humana”⁷³.

⁶⁹ Una idea parecida se encuentra en el Sal 106,19-20 (cf. Os 4,7). Tanto el salmista como Jeremías presentan la acción como ridícula.

⁷⁰ El sustantivo *râ'âh* puede traducirse por “daño, perjuicio, ruina, maldad, delito, perversión, perversidad, iniquidad, inmoralidad”. El marco del *rib* en el que se encuentra el versículo, así como el sentido global de las acciones del pueblo hacen que el término “maldad” recoja el sentido del profeta. El término “delito” iría más en la línea del procedimiento judicial que se establece en la sección, mientras que el término “pecado” subrayaría el componente moral. La “maldad” se presenta como antagonista del “bien” y por tanto de Dios. Cf. ALONSO SCHÖCKEL, “רָעָה”, 711-712.

⁷¹ Nótese que desde el inicio del capítulo 1, el profeta ha empleado los términos “pueblo” (*‘am*) y “nación” (*gôy*) casi indistintamente, aunque el significado lo sea. De hecho, Jeremías es llamado *nābî laggôyîm* (“profeta para las naciones”), abriendo el horizonte más allá de la “casa de Jacob y casa de Israel”.

⁷² Cf. CARBAJOSA PÉREZ, “Dos delitos”, 452.

⁷³ Cf. *ib.*, 474.

El abandono de YHWH es mostrado de manera directa (“a mí me han abandonado”) y de manera metafórica-irónica⁷⁴. No queda, por tanto, ningún resquicio de incomprensión para el lector, ya que si no lo entiende indirectamente con la metáfora⁷⁵, fácilmente comprensible, recibe la información de modo directo.

El v. 13 plantea una contraposición entre los pronombres (en forma de complementos directo e indirecto) que concretan los verbos ‘*ʒb* (“abandonar”) y ‘*ḥṣb* (“cavar”). Dichos pronombres acentúan la relación entre YHWH y su pueblo, que ya reflejan los verbos. Israel es presentado dentro de la relación con “su” Dios, aunque lo abandona para ponerse a “cavar” en una tarea tan dura como improductiva.

La metáfora de los “aljibes” puede encontrar un paralelo en Pr 5,15-18 y Ct 4,12.15, donde los términos “aljibes” y “manantial” son utilizados como eufemismos de la esposa. Así, el pueblo recibe constantemente la invitación a la fidelidad: “bebe el agua de tu aljibe, los raudales de tu pozo” (Pr 5,15); “fuente de los jardines, manantial de aguas vivas” (Ct 4,15). La diferencia con los textos paralelos estriba en el empleo positivo de la metáfora⁷⁶, es decir, tanto el aljibe, construido por el hombre, como el manantial, obra de Dios, cumplen su función y son fuente de vida. El pueblo, por el contrario, ha abandonado esa fuente, es decir a la esposa amada –YHWH– y ha cortejado a los amantes –baales– que son, en realidad, estériles e incapaces de participar en una relación basada en la verdad y amor mutuo⁷⁷.

Finalmente, la contraposición entre las “aguas vivas” y los “aljibes agrietados” es doble. Por un lado, las primeras están continuamente brotan-

⁷⁴ Para un estudio más profundo sobre el empleo de la ironía en el libro de Jeremías, cf. HOLLADAY, “Style”, 44-54; MIGLIO, “Ordeal, Infidelity”, 222-234.

⁷⁵ Sobre las implicaciones de las metáforas y el estudio de las mismas dentro de las teorías cognitivas, cf. PILARSKI, *A Textual and Literary Analysis*, 9-16.

⁷⁶ La coincidencia entre la palabra del profeta y su persona es un hecho importante de la profecía bíblica, de una manera particular en Jeremías. Este es el punto de partida de M. Cucca que considera el cuerpo del profeta como “cuerpo comunicativo”, de modo que adquiere un valor paradigmático en relación con la ciudad que podría sintetizarse así: “como Jeremías... así Jerusalén” (cf. Cucca, *Il corpo e la città*, 302). De esta manera, puede establecerse una relación entre Jerusalén (Israel de manera más amplia) y el profeta vinculado al aljibe. De la metáfora de los aljibes agrietados se pasará, más adelante, al “aljibe de *Malkiyyahu*”, donde Jeremías es arrojado. Un lugar que tampoco tiene agua, hundiendo al profeta en el lodo (cf. Jr 38,6). La fidelidad a YHWH y el anuncio de la Palabra del Señor (cf. Jr 38,14-28) sacaron al profeta del aljibe, ¿Cómo podrá salir el pueblo de los aljibes agrietados que ellos mismos se han construido?

⁷⁷ Cf. DeRoche, “Israel’s ‘two evils’”, 371.

do, mientras que los segundos dependen de las aguas que le llegan a través de la lluvia o de las canalizaciones. Por otro lado, las “aguas vivas” reflejan el don de Dios que se recibe como un regalo y muestra de su preocupación por el pueblo, mientras que los “aljibes agrietados” son un esfuerzo del hombre que no sirve de nada, ya sea porque su tarea no está bien construida o bien porque, en último término, depende de las “aguas vivas”.

4. Observaciones conclusivas: focalización pragmática

La focalización pragmática, como conclusión del presente estudio, no pretende limitar el espacio del análisis de Jr 2,10-13 en clave comunicativa al momento final. De hecho, ya se han ido señalando algunos elementos comunicativos del texto, al mismo tiempo que se ha mostrado la cohesión y la coherencia textual.

En este apartado, por tanto, se pondrán de manifiesto la intención comunicativa del texto analizado que se desarrolla y construye pacientemente. El autor, mediante mecanismos situados estratégicamente y minuciosamente entrelazados, y armónicamente compuestos, establece un grado de comunicación progresivo, que no se detiene en el plano superficial de la comunicación.

La fuerza comunicativa no finaliza en el diálogo entre autor y lector modelo, siempre necesario e imprescindible. Este encuentro da un paso más, continuando el diálogo entre el texto, el lector modelo y los lectores reales, que al confrontarse con Jr 2,10-13 pueden individuar una respuesta y unas pautas de acción. Los lectores reales no permanecen mudos respecto al texto: la escucha provoca el diálogo; el encuentro se proyecta en respuestas siempre nuevas⁷⁸.

4.1. El profeta y el oráculo del Señor

La fórmula “oráculo del Señor”, presente a modo de estribillo en toda la sección, funciona como recordatorio de que la palabra que dirige el profeta obedece a un mandato divino. Así, la condena, efectuada por Jeremías en nombre de Dios, se dirige contra la maldad (o maldades) del pueblo. Sin embargo, lo primero que recuerda la voz profética es el “amor” del pueblo a Dios en los inicios, empleando el término *hesed*, habitualmente referido

⁷⁸ Cf. MORENO SANZ, *Jesús y Moisés en diálogo*, 222.

a la “misericordia” del Señor (cf. Sal 136). A esta actitud del pueblo, corresponde la protección del Señor, que castigó a los adversarios, protegiendo a Israel (Jr 2,3).

El pueblo, que poco a poco se separa de Dios, se encuentra ante el interrogante por el mal que ha cometido, de manera reciente (2,10-13) y remota (2,5-8). En este contexto, se muestra a una comunidad de lectores que recordarán los pecados pasados, pero fundamentalmente se cuestionan sobre los acontecimientos vividos recientemente. La condena se dirige, esencialmente, sobre el pecado que ha cometido el pueblo “ahora”, ya que el “oráculo del Señor” pretende cambiar el presente y el futuro de su pueblo. Así surge la imagen de Dios como juez (Jr 2,9) unida a la de Israel acusado por las maldades que ha cometido.

El recorrido que ha realizado el lector (Jr 2,1-9) hasta llegar a la pregunta retórica de Jr 2,11 condiciona su lectura: “¿acaso alguien cambió de dioses, aunque ellos dioses no sean?”. Desde el plano comunicativo, una pregunta requiere siempre –aun cuando esta sea retórica– una respuesta por parte del lector. El intérprete “debe ser un audaz participante en el proceso retórico en el que el ser está frecuentemente en juego en y por medio del lenguaje”⁷⁹.

A través de la pregunta, el lector no es un oyente pasivo: la escucha de las palabras del profeta y de la voz de Dios es clave en la acusación. La voz de Dios, que se deja oír constantemente a través del profeta, propone la escucha como mandato inicial⁸⁰ al pueblo que tiene acceso al Dios que ha amado. La escucha de las palabras, propuesta a todos, tiene también a todos como testigos: Occidente y el Oriente (Kittim y Qedar); cielos y tierra; Israel y los pueblos sin revelación. De esta manera, podrá ser acogida por oyentes receptivos y ojos que sepan contemplar⁸¹ (v. 10) o bien rechazada por oídos sordos y miradas ciegas.

Las acusaciones de Jr 2,10-13 revelan a una comunidad de creyentes que no han sabido acoger ni a Jeremías ni siquiera a su palabra como un oráculo del Señor. La palabra que YHWH pone en boca de Jeremías (1,9) es dirigida desde el capítulo 2 de igual manera al lector modelo que a Jerusalén. Por tanto, el lector modelo es construido desde la base de no caer en las maldades y en los errores cometidos por “mi pueblo”.

⁷⁹ BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, 81.

⁸⁰ Con el imperativo plural “escuchad” comienzan las acusaciones de Dios en Jr 2,4.

⁸¹ Cf. HAYES, *The Pragmatics*, 175.

4.2. Dios y su pueblo

La relación de Dios con su pueblo no se ha roto totalmente a pesar de las maldades cometidas. Efectivamente, la repetición del sintagma “mi pueblo” (Jr 2,11.13) hace posible que la acusación dentro del oráculo de juicio sea comprendida como una oportunidad de salvación. En otros términos, aunque Israel pueda olvidarse de su Dios, YHWH nunca dejará de acercarse a su pueblo. Este amor no excluye, como sucede en este caso, que deba “pleitear” (*rīb*, 2x en Jr 2,9) y para ello deba buscar las palabras adecuadas.

El desarrollo de Jr 2,1–4,4, especialmente las duras acusaciones contenidas en 2,4-19, pudiera dar a entender equivocadamente que Dios, por medio del profeta, no quiere que “su pueblo” sea ya su pueblo. El lector empírico⁸² se sitúa ante la siguiente diatriba: siendo Jeremías profeta para las naciones (1,5.10) y dirigiéndose desde el inicio del capítulo (2,1) a Jerusalén, ¿puede comprender que debido a su pecado y a su alejamiento de Dios no deba llamarse ya “pueblo de Dios”, sino que está al mismo nivel de “las naciones extranjeras”?

El pecado de idolatría pudiera constituir un motivo para que el pueblo pasase a ser como Sodoma y Gomorra (cf. Is 1,9) o simplemente ser considerado como “no mi pueblo” (Os 1,9). El anuncio del litigio (Jr 2,9), situando las bases de las próximas acusaciones⁸³, se concreta en las referencias de Dios a su pueblo (vv. 11.13). Desde un punto de vista comunicativo, no cierra las puertas a la conversión, sino que además evoca la alianza. A pesar de que Israel no haya cumplido su parte, Dios permanece fiel.

Ante las dos maldades cometidas, el profeta recuerda que aún a pesar de todo sigue siendo el pueblo de YHWH. La palabra del profeta no alcanza su objetivo solamente con la proclamación de un cierto contenido, sino “con el establecimiento de un proceso comunicativo que debe llevar a los protagonistas de la comunicación a una relación cada vez más estrecha”⁸⁴.

Respecto al juicio, el lector modelo de Jeremías no se pregunta tanto por los componentes concretos –¿Cómo será? ¿Cuándo? ¿A quiénes afectará?–, sino más bien por la relación entre Dios y su pueblo: ¿cómo reorientar “las

⁸² Dentro de la focalización pragmática es necesario definir qué se entiende por “lector empírico” o “lector real”. Es el receptor de la comunicación, el destinatario de la actividad comunicativa. En este caso no se trata de personajes literarios como se ha indicado para el “lector modelo”, sino de cualquier lector que, independientemente de la época, tiene el libro entre las manos y forma parte del evento comunicativo.

⁸³ Cf. HAYES, *The Pragmatics*, 175.

⁸⁴ SIMIAN YOFRE, “Ana-cronía y sincronía”, 190.

maldades”)? La violencia mostrada en las duras palabras –como la misma violencia de la deportación– será del todo desechada cuando Israel vuelva a YHWH.

El juicio formulado por el profeta no se considera un acontecimiento puntual, sino una dimensión dinámica que pretende reconducir las desviaciones del pueblo de Israel. La estrategia comunicativa jeremiana no se centra, por tanto, en el destino final de Jerusalén⁸⁵, que será el destino del propio profeta, importante en el conjunto del libro, sino más bien en la reflexión que Jeremías realiza en nombre de Dios al hilo de los acontecimientos pasados y presentes.

Los lectores reales difícilmente pueden prever un relato que les introduce a través de una serie de oráculos y metáforas (como es el caso del texto analizado) en el debate interior del profeta, que más adelante se relatará en las conocidas como confesiones de Jeremías⁸⁶. Por tanto, Jr 2,10-13 constituye uno de los primeros y más significativos giros que descolocan a cualquier lector que se hubiese imaginado un relato diáfano de los pecados del pueblo⁸⁷. Así pues, los recursos del profeta exigen la total concentración para captar su verdadera riqueza.

En definitiva, la estrecha vinculación de Jeremías con el Señor (el profeta y el oráculo del Señor) y de YHWH a Israel (Dios y su pueblo) forma un triángulo que sitúa en el centro del mismo al lector de cualquier época y circunstancia. De esta manera, la estrategia comunicativa de Jr 2,10-13 es situar a los lectores dentro de este triángulo comunicativo para establecer un diálogo con los distintos personajes. La actuación de los creyentes, por consiguiente, forma parte de la continuidad de la historia de la salvación, donde las metáforas siguen cobrando sentido, constituyendo un importante punto de inicio que trasciende las circunstancias históricas particulares y funciona comunicativamente como punto de referencia profético.

4.3. De los aljibes agrietados a la fuente de aguas vivas

El profeta Jeremías muestra una concepción tradicional de la tierra como herencia familiar, incorporando, ya desde la vocación, elementos per-

⁸⁵ Cf. BRUEGGEMANN, *The Theology*, 41.

⁸⁶ Cf. Jr 11,18-20; 15,20-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18.

⁸⁷ El narrador se las ingenia para desbaratar las previsiones del lector, deslizando indicios falsos o signos ambiguos para desorientar la actividad previsora. Se trata de un juego, pero de un juego que es todo menos superficial, cf. MARGUERAT – BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 215-216.

tenecientes a la vida cotidiana (cf. Jr 1,11.13)⁸⁸. Al mismo tiempo, se describe su misión (Jr 1,10) con seis verbos –“arrancar” y “destruir”, “asolar” y “demoler”, “edificar” y “plantar”– referidos a las acciones que desarrollará a lo largo de su ministerio profético. Algunos de estos verbos se refieren directamente a la construcción, aunque, a pesar de lo que se pudiera esperar, el profeta no se muestra él mismo en el desarrollo del libro destruyendo o construyendo, sino que su misión se desarrolla con la palabra⁸⁹.

La palabra del profeta tiene, por tanto, un doble efecto: destruir y construir. La paradoja se produce en 2,11.13 cuando la actividad constructora del pueblo se concreta en una tarea “deconstructora”, puesto que emplea sus fuerzas en lo que de nada sirve: el intercambio de dioses; construir aljibes agrietados. Se ponen frente a frente: el profeta que es llamado a construir y un pueblo que se afana en “deconstruir”.

La tarea “deconstructora” de Jeremías se concreta en la argumentación elaborada metafóricamente ante la actuación de Israel. El profeta trata de mostrar lo irracional de dicha actuación con una metáfora que subraya el sinsentido de las acciones de Israel. Si la violencia que se desarrolla a partir de Jr 2,14 es grave, tanto o más lo es la elaboración de la metáfora del v. 13. No solo se narran una serie de hechos, sino que además se invita al estremecimiento⁹⁰ y se buscan imágenes que impresionen al lector a la vez que le hagan reflexionar.

La tarea de construir un aljibe es de por sí dura –probablemente se tratase de una tarea destinada a los esclavos–, pero la recompensa era grande ya que se podía contar con agua en tiempos de sequía. En este tipo de construcción resuena la querencia de Israel a mirar hacia Egipto, cuya servidumbre añoraba ya en los momentos duros del desierto que conducían a la liberación. El pueblo de Israel en Egipto y el que refleja el profeta Jeremías con esta metáfora no son tan distintos: buscan saciar su hambre/sed en lugares donde solo encontrará servidumbre⁹¹. En cambio, tanto la vocación de Israel como la de Jeremías son dos verdaderas llamadas a la libertad⁹².

⁸⁸ Cf. BRUEGGEMANN, *The Theology*, 29.

⁸⁹ El binomio destrucción-restauración se encuentra en otros profetas como Isaías, cf. IRUDAYARAJ, “Destruction-Restoration”, 325-344.

⁹⁰ La serie de imperativos que encontramos tanto en el v. 10 como en el v. 12 constituyen un único acto directivo en dos momentos: del movimiento físico de las naciones (v. 10) a la exhortación a sentir horror por el hecho contemplado (v. 12).

⁹¹ La pregunta planteada por Jr 2,14 (“¿[Es] Israel un esclavo?”) relaciona esta reflexión con la argumentación posterior.

⁹² Cf. CUCCA, *Il corpo e la città*, 76.

La focalización pragmática de Jr 2,10-13 conduce a los lectores desde la comprensión a la actuación, es decir, desde la destrucción de los elementos que alejan de Dios a la construcción de un futuro como pueblo fiel, como “su pueblo”. En este sentido, Dios, que conoce tanto a Israel como a Jeremías (1,5) y ha constituido a este profeta para las naciones, pone en boca de Jeremías sus palabras (1,9; 2,1.9) para que estas sean dirigidas a su pueblo (2,11.13). La dura acusación, por tanto, debe ser comprendida tanto por el lector histórico de Jeremías como por el lector de cualquier época: ambos están llamados a la conversión.

En definitiva, el texto analizado, escrito con metáforas agudas y hermosas, pone paradigmáticamente de relieve la crudeza de las maldades cometidas por Israel. A pesar de ello, la intención del profeta, que actúa en nombre de Dios, no es tanto destruir sino construir. Para ello, tendrá que demoler los planteamientos erróneos del pueblo, sus maldades. Así Israel abandonará los aljibes –aljibes agrietados– y volverá de nuevo al Señor –verdadera fuente– fuente de aguas vivas.

Bibliografía

- ABEL, D. S., “The Marriage Metaphor in Hosea 4 and Jeremiah 2. How Prophetic Speech ‘Kills Two Birds with One Stone’”, *Proceedings–East Great Lakes Bible Society* 29 (2009) 15-28.
- ABMA, R., *Bonds of Love. Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery. (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1–3, Jeremiah 2–3)* (Studia Semitica Neerlandica 31), van Gorcum, 1999.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Manual de poética hebrea* (Academia Christiana 41), Madrid 1987.
- , *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Madrid ²1999.
- ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas*, I, Madrid 1980.
- BARBIERO, G., “La struttura letteraria di Ger 2”, *Uomini e profeti* (Analecta Biblica dissertationes 202), Roma 2013, 3-30.
- BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L. – RAMIS DARDER, F. – AUSÍN OLMOS, S., *Libros proféticos* (Instrumentos para el Estudio de la Biblia 4), Estella 2023.
- BIANCHI, C., *Pragmatica del linguaggio*, Bari 2003.
- BOVATI, P., *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*, Bologna 2018.
- BRENNER, A., “On Prophetic Propaganda and the Politics of ‘Love’: The Case of Jeremiah” en A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (The Feminist Companion to the Bible, 8), Sheffield 1995, 256-274.

- BRUEGGEMANN, W., “Jeremiah’s Use of Rhetorical Questions”, *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 358-374.
- , *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio, disputa, defensa* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 121), Salamanca 2007.
- , *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge 2007.
- CARBAJOSA PÉREZ, I., “‘Dos delitos ha cometido mi pueblo’: Las imágenes de Jr 2,10-13 en la argumentación del profeta”, *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 435-474.
- CUCCA, M., *Il corpo e la città. Studio del rapporto di significazione paradigmatica tra la vicenda di Geremia e il destino di Gerusalemme* (Studi e ricerche. Sezione biblica), Assisi 2010.
- ECO, U., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano ¹⁵2016.
- GARCÍA LÓPEZ, F., “Élection – vocation d’Israël et de Jérémie : Deutéronome 7 et Jérémie 1”, *Vetus Testamentum* 35 (1985) 1-12.
- GUIDI, M., “‘Cosi avvenne la generazione di Gesù Messia’. Paradigma comunicativo e questione contestuale nella lettura pragmatica di Mt 1,18-25 (Analecta Biblica 195), Roma 2012.
- GREEN, B., “Cognitive Linguistics and the ‘Idolatry-Is-Adultery’ Metaphor of Jeremiah 2–3”, en M. J. BODA – C. J. DEMPSEY – L. S. FLESHER (eds.), *Daughter Zion. Her Portrait, Her Response* (Ancient Israel and Its Literature 13), Atlanta (GA), 2012 11-38.
- GRILLI, M. – GUIDI, M. – OBARA, E. M. (eds.), *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica* (Colección Evangelio y Cultura 6), Estella 2018.
- HALL, G. H., *The Marriage Imagery of Jeremiah 2 and 3. A Study of Antecedents and Innovations in a Prophetic Metaphor* (Union Theological Seminary of Virginia), Richmond (VA) 1980.
- HAYES, E., *The Pragmatics of Perception and Cognition in MT Jeremiah 1:1-6:30. A Cognitive Linguistics Approach*, Berlin – New York (NY) 2008.
- HOLLADAY, W. L., “Elusive Deuteronomists, Jeremiah, and Proto-Deuteronomy”, *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004) 55-77.
- , “Style, Irony and Authenticity in Jeremiah”, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962) 44-54.
- IRUDAYARAJ, D. S., “Destruction-Restoration Dichotomy in Isaiah 34–35. An Ecological Reappraisal”, *Biblica* 103 (2022) 325-344.
- JOÜON, P. – MURAOKA, T., *Gramática del hebreo bíblico* (Instrumentos para el Estudio de la Biblia 18), Estella 2007.
- LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 1-20*, New York (NY) 1999.
- LUNDBOM, J. R. – EVANS, C. A. – ANDERSON, B. (eds.), *The Book of Jeremiah. Composition, Reception, and Interpretation* (Vetus Testamentum. Supplementum 178), Leiden, 2018.

- MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Santander 2000.
- MIGLIO, A., “Ordeal, Infidelity, and Prophetic Irony in Jeremiah 2,1-9”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24 (2010) 222-234.
- MORENO SANZ, I., *Jesús y Moisés en diálogo. Significado y función de la figura de Moisés en la obra lucana* (Asociación Bíblica Española. Monografías y Tesis 79), Estella 2021.
- MOSHAVI, A., “Can a Positive Rhetorical Question have a Positive Answer in the Bible?”, *Journal of Semitic studies* 56 (2011) 253-273.
- , “Two types of argumentation involving rhetorical questions in biblical Hebrew dialogue”, *Biblica* 90 (2009) 32-46.
- MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea. Jeremiah, Isaiah* (Oxford Theological Monographs) Oxford 2008.
- OBARA, E. M., “La relación con Dios: del ayuno a la delicia. Estudio comunicativo-pragmático de Is 58,1-14”, en M. GRILLI – M. GUIDI – E. M. OBARA (eds.), *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica* (Colección Evangelio y Cultura 6), Estella 2018, 109-143.
- PILARSKI, A. E., *A Textual and Literary Analysis of the References to 'iššâ and našîm in the Book of the Prophet Jeremiah* (Lutheran School of Theology at Chicago) Chicago (IL) 2008.
- RINGGREN, H., “מור”, en G. KITTEL– G. FRIEDRICH (eds.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, IV, Brescia 2004, 1040-1042.
- DEROCHE, M., “Israel’s ‘two evils’ in Jeremiah 2:13”, *Vetus Testamentum* 31 (1981) 369-371.
- SICRE DÍAZ, J. L., *Profetismo en Israel. El profeta, los profetas, el mensaje*, Estella 1992.
- SIMIANYOFRE, H., “Ana-cronía y sincronía. Hermenéutica y pragmática”, *Metodología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2001, 177-201.
- SKA, J. L., “Nuestros padres nos contaron”. *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento*, Estella 2012.
- SWEENEY, M. A., “Structure and Redaction in Jeremiah 2-6”, en A. STULMAN et al. (eds.), *Troubling Jeremiah*, Sheffield 1999, 200-218.

[recibido: 1/12/23 – aceptado: 29/12/23]