

«POR LA OPRESIÓN DE LOS POBRES... ME LEVANTARÉ»

Nueva aproximación a la cuestión de la pobreza en los Salmos, ejemplificada con el Salmo 12

Luego de las extensas, aunque imprescindibles discusiones pasadas, orientadas a precisar el alcance semántico de los términos que refieren en la Biblia hebrea a la pobreza en todas sus formas,¹ así como a comprender la realidad histórica y social subyacente en las referencias a los y las pobres² en los textos bíblicos,³ especialmente en los

¹ Cf. por ej. J. VAN DER PLOEG, «Les pauvres d'Israël et leur piété» (ed. P. A. H. De Boer), OTS 7, Leiden, Brill, 1950, pp. 236-270; R. MARTIN-ACHARD, «עֲנִי, elend sein», *THAT*, II, pp. 341-350; M. SCHWANTES, *Das Recht der Armen*, BET 4, Frankfurt, Bern, Las Vegas, - 1977; E. S. GERSTENBERGER, «עֲנִי II», *ThWAT*, VI, pp. 247-270.

² ¿Haría falta referir explícitamente a «las pobres» en cada caso? Es indudable que la pobreza atraviesa la cuestión de género y que es muchas veces vivida con mayor intensidad en la situación de la mujer pobre o empobrecida. Pero optamos aquí, para no sobrecargar la redacción, por evitar las referencias constantes a la diversidad de género, a menos que el texto concreto lo exija.

³ Cf. A. KUSCHKE, «Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit», *ZAW* 57 (1939), pp. 31-57; A. GÉLIN, *Les pauvres de Yahvé*, TeDi 14, Paris, Cerf, 1953; R. MARTIN-ACHARD, «Yahwé et les 'anāwīm», *ThZ* 21 (1965), pp. 349-357; J. MORGENSTERN, «The ḥāsīdīm – Who Were They?», *HUCA* 38 (1967), pp. 59-73; E. LÁKATOS, «Un pueblo hacia la madurez. El sentido bíblico de la 'pobreza'», *RevBib* 32 (1970), pp. 227-232; A. RANON, «'Evangelizare pauperibus' nei Salmi e nei Sapienziali», *Evangelizare pauperibus. Atti della XXIV Settimana biblica italiana* (ed. B. Antonini), Brescia, 1978, pp. 107-125; H. G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, SUNT 14, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; N. LOHFINK, «Zefanja und das Israel der Armen», *BiKi* 39 (1984), pp. 100-108; M. WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, The Magnes Press, 1995; U. BERGES, «Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT», *Bib*. 80 (1999), pp. 153-

Salmos,⁴ pareciera ser éste el momento de reemprender el camino desde nuevas perspectivas.

El presente artículo propone una forma nueva de acercamiento al tema de los pobres en los Salmos, que parte de los avances logrados en la comprensión de los textos a partir de una atención mayor a la totalidad del texto y su estructura;⁵ continúa con la aproximación «canónica», que considera el contexto literario del texto –en este caso, del Salmo– como significativo y relevante a la hora de determinar su sentido final y el posible

177; F. RAURELL, «La saggezza degli 'anawim'», *Laur* 44 (2003), pp. 3-24; L. J. HOPPE, *There Shall Be No Poor Among You. Poverty in the Bible*, Nashville, Abingdon, 2004. Una buena mirada sintética –hasta ese momento– se encuentra en N. LOHFINK, «Von der 'Anawim-Partei' zur 'Kirche der Armen'. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der 'Theologie der Befreiung'», *Bib* 67 (1986), pp. 153-175.

⁴ Cf. A. RAHLFS, עָנִי und עֲנָוִי in den Psalmen, Göttingen, Dieterich, 1892; H. BIRKELAND, 'Ānî und 'Ānāw in den Psalmen, SNVAO.HF 4, Oslo, Dybwad, 1933; P. VAN DEN BERGHE, «'Ani et 'Anaw dans les Psaumes», *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence. Études présentées aux XIe. journées bibliques (29-31 août 1960)* (ed. R. de Langhe), Louvain, 1962, pp. 273-295; E. CORTESE, «Poveri e umili nei Salmi», *RivBib* 35 (1987), pp. 299-306; S. GILLINGHAM, «The Poor in the Psalms», *ET* 100 (1988), pp. 15-19; N. LOHFINK, *Die Armen in den Psalmen. Vorlesungsmanuskript Hochschule Sankt Georgen*, Frankfurt am Main, 1992-1993, I; N. FÜGLISTER, «Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren». Psalm 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde», *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS N. Lohfink sj* (ed. G. Braulik – W. Gross – S. McEvenue), Freiburg im Breisgau, Herder, 1993, pp. 101-124; P. A. MUNCH, «Einige Bemerkungen zu den עָנִי וְעֲנָוִי und den רִשְׁעִים in den Psalmen», *Le Monde Oriental* 30 (1936), pp. 13-26; Id., «Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37.49.73», *ZAW* 55 (1937), pp. 36-46; U. BERGES, «'God staat aan de kant van de armen' (Ps. 109,31). Armoede en rijkdom in het psalmenboek», *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), pp. 108-123; W. D. TUCKER, Jr., «A Polysemiotic Approach to the Poor in the Psalms», *Perspectives in Religious Studies* 31 (2004), pp. 425-439; S. GILLINGHAM, «Power and Powerlessness in the Psalms», *What is it that Scripture Says? Essays in Biblical Interpretation, Translation, and Reception in Honour of Henry Wansbrough OSB* (ed. P. McCosker), LNTS 316, London, T & T, 2006, pp. 25-49; E. R. RUIZ, «Los pobres tomarán posesión de la tierra». *El Salmo 37 y su orientación escatológica*, IBO 3, Estella, Verbo Divino, 2009.

⁵ Véase, por ej., M. WEISS, «Die Methode der 'Total-Interpretation'. Von der Notwendigkeit der Struktur-Analyse für das Verständnis der biblischen Dichtung», *Congress Volume Uppsala 1971* (ed. G. W. Anderson et al.), VT.S 22, Leiden, E. J. Brill, 1972, pp. 88-112; F. DE MEYER, «The Science of Literature Method of Prof. M. Weiss in Confrontation with Form Criticism, Exemplified on the Basis of Ps 49», *Bijdr.* 40 (1979), pp. 152-167; Id., «La sagesse psalmique et le Psaume 94», *Bijdr.* 42 (1981), pp. 22-45; así como los trabajos de J.-N. ALETTI – J. TRUBLET, *Approche poétique et théologique des Psaumes. Analyses et Méthodes*, Paris, 1983; G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41*, ÖBS 16, Frankfurt, Peter Lang, 1999 y el último volumen del comentario a los Salmos de F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, HThKAT, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008.

contexto histórico relacionado con él;⁶ se pregunta por la teología implicada en estas concepciones de la pobreza y su relación con Dios;⁷ y termina proyectando líneas de reflexión hermenéutica que permitan al lector o la lectora actual una apropiación mayor del texto desde su propia realidad.⁸

1. Definiendo la metodología de trabajo

La necesidad de encontrar una metodología surge de una constatación: no se puede cubrir de un solo paso la distancia entre el término puntual y el texto bíblico completo. No basta con analizar –filológica o diacrónicamente– los lexemas para desde allí intentar elaborar *per saltum* una teología bíblica, por ej., de la pobreza. Hace falta proceder por etapas, desde el lexema al sintagma; desde el sintagma a la perícopa o unidad mínima textual con sentido en sí misma; desde la perícopa al contexto canónico inmediato para desde

⁶ La literatura al respecto es inabarcable. Citamos como ejemplos G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL.DS 76, Chico, Scholars Press, 1985; N. LOHFINK, «Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6», *Zum Problem des biblischen Kanons* (ed. I. Baldermann et al.), JBTh 3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1988, pp. 29-53; E. ZENGER, «Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?», *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS für N. Fuglister OSB zum 60. Geburtstag* (ed. F. V. Reiterer), Würzburg, Echter, 1991, pp. 397-413; N. LOHFINK, «Psalmengebet und Psalterredaktion», *ALW* 34 (1992), pp. 1-22; *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J. C. McCann, Jr.), JSOT.S 159, Sheffield, JSOT Press, 1993; G. H. WILSON, «Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms», *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J. C. McCann), JSOT.S 159, Sheffield, JSOT Press, 1993, pp. 72-82; E. S. GERSTENBERGER, «Der Psalter als Buch und als Sammlung», *Neue Wege der Psalmenforschung. Für W. Beyerlin* (ed. K. Seybold – E. Zenger), HBS 1, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1994, pp. 3-13; J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, CRB 46, Paris, J. Gabalda et Cie., 2000; Id., «Les voies de l'exégèse canonique du Psautier», *The Biblical Canons* (ed. H. J. De Jonge), BEThL 163, Leuven, University Press, 2003, pp. 5-26; C. LEVIN, «Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters», *VT* 54 (2004) pp. 83-90; E. ZENGER, «Dai salmi al Salterio. Nuove vie della ricerca», *RivBib* 58 (2010), pp. 20-34; Id., «Psalmenexegese und Psalterexegese: eine Forschungsskizze», *The Composition of the Book of Psalms* (ed. E. Zenger), BETL 238, Leuven, Peeters, 2010, pp. 17-65.

⁷ Como ejemplo de este tipo de reflexión, véase la reciente investigación de P. COULANGE, *Dieu, ami des pauvres. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, OBO 223, Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

⁸ Como se ha repetido varias veces, «no se es fiel a la intención de los textos bíblicos, sino cuando se procura encontrar, en el corazón de su formulación, la realidad de fe que expresan, y se enlaza ésta a la experiencia creyente de nuestro mundo», PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma, 1993, II.A.2; retomado en *Verbum Domini* 37.

allí, atendiendo a las relaciones intra e intertextuales, proyectarse a unidades textuales mayores. A su vez, el contexto mayor no elimina ni «empareja» los niveles de sentido menores. Hay una interacción, un diálogo hermenéutico constante que produce nuevos sentidos y enriquece la visión global.

El camino propuesto en este trabajo se ubica en los niveles de la perícopa y del contexto canónico inmediato, como un aporte que deberá ser enriquecido con ulteriores trabajos que consideren las distintas colecciones y «libros» dentro del Salterio, así como la relación del Salterio con el resto del texto bíblico.

El primer criterio metodológico a tener en cuenta parte de la constatación de que el estudio filológico de los términos no basta para definir *per se* si éstos designan una situación de pobreza material, física, psicológica, moral, espiritual... Ha quedado suficientemente comprobado que –como sucede, por otra parte, en todas las lenguas– el vocabulario de la pobreza tiene una gran amplitud semántica y se presta para una aplicación metafórica que indique cualquier tipo de carencia.⁹ Es, en definitiva, el contexto lo determinante; el uso del término en un texto concreto.¹⁰ El primer paso del trabajo será, por tanto, estudiar la perícopa completa –el Salmo, en este caso–, para determinar el alcance de los términos en ese «universo» concreto del texto.

Este primer momento no sólo apunta a definir quién es el pobre implicado en el texto particular y cuál es su contexto vital, sino también se pregunta por la imagen de Dios que allí aparece. En efecto, siempre se trata de un pobre en relación con Dios. Pero ¿qué representación de Dios emerge cuando el ser humano aparece como pobre? Normalmente, en los Salmos se espera un tipo de intervención de Dios en la vida de ese/esos pobre/s. Sin embargo, no siempre la intervención esperada es la misma. Se tratará, entonces, de ver qué tipo de actuación se espera de Dios, si es que aún se espera algo. Aparece aquí, por tanto, ya una mirada teológica, que será siempre una teología de la relación del pobre con Dios y de Dios con el pobre, tal como aparece reflejada en el texto particular.

El segundo nivel de trabajo prestará atención al contexto canónico inmediato. En el caso del Salterio, la situación es relativamente privilegiada, ya que en los últimos decenios se ha venido trabajando bastante en esta línea,¹¹

⁹ Cf. la discusión del tema ya en CORTESE, «Poveri e umili».

¹⁰ Esto concluye también GILLINGHAM, «Poor», 16: «... cada término debe ser considerado primariamente en el contexto del salmo en cuestión, en lugar de suponer que se ajusta a alguna teoría predeterminada sobre una identidad común de 'los pobres'». La traducción es propia, como en todos los casos siguientes.

¹¹ Para el primer libro del Salterio, cf. C. BARTH, «Concatenatio im ersten Buch des Psalters», *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. FS E. L. Rapp* (ed. B. Benzing et al.), Meisenheim am Glan, Hain, 1976, pp. 30-40; F.-L.

y se pueden aprovechar algunos de los resultados de esta investigación. Se tratará de ver, en primer lugar, la colección a la que pertenece el Salmo en cuestión y las relaciones significativas con los Salmos de ese grupo. La meta final será completar el panorama con un trabajo semejante realizado sobre cada Salmo que contenga la temática de los pobres hasta poder tener una mirada de conjunto sobre el «libro»¹² como tal, y finalmente sobre todo el Salterio. Pero esto último excede las posibilidades del presente estudio, que intenta ser sólo el primer paso de un largo camino.

En los siguientes párrafos se presenta esta propuesta metodológica aplicada al estudio de la pobreza en el Salmo 12.

2. Salmo 12: La esperanza del pobre oprimido

2.1. El Salmo y su estructura

En primer lugar, tomamos el texto en su totalidad, según una traducción de trabajo que trata de reflejar lo más posible el texto original hebreo:

¹ *Para el maestro de coro. En octava. Salmo de David.*

² ¡Salva,¹³ Yhwh, que ya no hay gente fiel,¹⁴
que han desaparecido los leales
de entre los hijos de hombre!

HOSSFELD – E. ZENGER, «‘Selig, wer auf die Armen achtet’ (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters», *Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft* JBTh 7, Neukirchen-Vluyn, 1992, pp. 21-50; J. C. McCANN, Jr., «Books I-III and the Editorial Purpose of the Hebrew Psalter», *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J. C. McCann), JSOT.S 159, Sheffield, JSOT Press, 1993, pp. 93-107; BARBIERO, *Erstes Psalmenbuch*; Id., «Le premier livret du Psautier (Ps 1-41). Une étude synchronique», *RevSR* 77 (2003), pp. 439-480; E. R. RUIZ, «El silencio en el primer libro del Salterio (Salmos 1-41). Primera parte», *RevBib* 67 (2005), pp. 31-83.

¹² Referimos aquí a la conocida división del Salterio en cinco libros, normalmente entendidos como: I: Sal 1-41; II: Sal 42-72; III: Sal 73-89; IV: Sal 90-106; V: Sal 107-150.

¹³ El TM no tiene sufijo, y no corresponde agregárselo siguiendo la versión griega (*sôson me*, «sálvame»), ya que el resto del Salmo no orienta hacia una súplica del individuo en favor de sí mismo (cf. por ej. v. 8); por el contrario, el poema contiene una oscilación constante entre el singular y el plural (cf. vv. 2.6.8) que debe ser respetada y asumida en la interpretación. Aquí se podría traducir simplemente como «¡auxilio!»; pero dejamos la traducción propuesta para que se refleje la forma verbal en imperativo.

¹⁴ Se entiende el singular *hāsîd* como designación genérica, por el paralelismo que pone en el estico siguiente a los fieles en plural. Este es el primer ejemplo de la oscilación entre singular y plural que se repite otras veces en el Salmo.

- ³ Mentira hablan cada uno con su compañero,
con labios engañosos y doblez de corazón hablan.
- ⁴ Que arranque Yhwh todos los labios engañosos,
la lengua que habla grandezas,
- ⁵ los que han dicho: «En la lengua está nuestra fuerza;
nuestros labios están con nosotros,
¿quién será nuestro señor?».
- ⁶ «Por la opresión de los pobres,
por el gemido de los necesitados,
ahora me levantaré –dice¹⁵ Yhwh–;
daré salvación al que suspira por ella».¹⁶
- ⁷ Las palabras de Yhwh son palabras puras,
plata purificada en el crisol hasta la tierra,
depurada siete veces.
- ⁸ Tú, Yhwh, los protegerás
lo¹⁷ preservarás de esa generación para siempre,
- ⁹ aunque¹⁸ en derredor los malvados merodean
mientras se encumbra lo más indigno¹⁹
de los hijos de hombre.

¹⁵ Entendemos la inusual forma *yō'mar Yhwh* como una afirmación profética en el estilo de Is 33,10 (¿alusión?); cf. también 1 Re 1,36; Is 1,11.18; 41,21; 66,9.

¹⁶ La formulación de esta frase es un tanto extraña: «pondré en salvación (al que) suspira por ella». Ha habido una serie de propuestas de comprensión, basadas sobre todo en la idea de entender *yāpāh* como sustantivo, con sentido de «testigo», cf. D. PARDEE, «*Yph'Witness* in Hebrew and Ugaritic», *VT* 18 (1978), pp. 204-213; P. D. MILLER, «*Yāpāh* in Psalm XII 6», *VT* 29 (1979), pp. 495-501 y finalmente J. G. JANZEN, «Another Look at Psalm XII 6», *VT* 54 (2004), pp. 157-164, quien propone traducir: «pondré como salvación un testigo para él». La propuesta es plausible, aunque no necesaria. Se considerará su posible implicancia exegética más adelante. El versículo representa un nuevo paso, esta vez del plural al singular, entre el primer y el segundo estico.

¹⁷ Nuevo paso del plural al singular.

¹⁸ Esta traducción entiende el orden inusual de la frase –adverbio + sujeto + verbo– como indicador de una subordinación respecto de la frase anterior. Por el sentido global, entendemos que es una subordinada concesiva.

¹⁹ La frase del segundo estico de v. 9 es de difícil traducción, cf. ya F. ZORELL, «Zu Ps 12,9; 76,6», *Bib.* 10 (1929), pp. 100; y las interesantes propuestas, a cual más imaginativa, de E. ZOLLI, «*Kerum* in Ps 12:9: A Hapax Legomenon», *CBQ* 12 (1950), pp. 7-9; P. WERNBERG-MØLLER, «Two Difficult Passages in the Old Testament», *ZAW* 69 (1957), pp. 69-73; W. E. MARCH, «A Note on the Text of Psalm XII 9», *VT* 21 (1971), pp. 610-612. No interesa tanto al presente estudio discutir este punto. Queda claro que el v. 9 vuelve a delinear una situación de maldad generalizada, que retoma las afirmaciones del v. 2. No corresponde, entonces, considerarlo secundario, como hacen F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen*, NEB.AT 29, Würzburg, Echter, 1993, I: Psalm 1–50, p. 93.

Una vez establecido el texto, se procede a estudiar su estructura, porque ella es la que permite definir su sentido global, entendido aquí como prioritario.

Para la determinación de la estructura, pareciera que un elemento determinante es el uso del vocabulario. Desde ese punto de vista, inmediatamente llama la atención la concentración de términos relacionados con el discurso en vv. 3-7, toda la parte central del Salmo: *dbr*, «hablar» en vv. 3(2x).4; *šepātayim*, «labios», en vv. 3-5; *lāšôn*, «lengua», en vv. 4.5; *'mr*, «decir» / «palabras», en vv. 5-7(2x).²⁰ Esta parte tan unificada se encuentra al mismo tiempo repartida en dos secciones, comprendidas en los vv. 3-5 y vv. 6-7, respectivamente. La primera está dedicada al discurso humano, presentado como engañoso. En la segunda sólo se utiliza la raíz *'mr*, el sujeto es siempre Yhwh, y su discurso es caracterizado como extremadamente puro. Del lado humano sólo quedan allí presentes los gemidos de los pobres (*'ānāqāh*, v. 6), que no llegan a ser un discurso sino una cruda expresión de dolor. Esta antítesis entre el discurso humano y el divino ya ha sido reconocida,²¹ y conforma evidentemente uno de los puntos centrales del Salmo.²²

Dentro de esta sección central, se pueden aislar estructuralmente los dos momentos en los que hay un discurso directo: vv. 4-5 con el discurso de los orgullosos y v. 6 con el discurso de Yhwh. Si bien el primer discurso está en v. 5, no se lo puede separar del v. 4 por la continuidad sintáctica de la frase, a través de la partícula relativa *'āšer*.²³ Quedan así los vv. 3.7 como

²⁰ F. G. VILLANUEVA, «Psalm 12», *The 'Uncertainty of a Hearing'. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament* VT.S 121, Brill - Leiden - Boston - 2008, 134-153, 136-138, encuentra semejanzas incluso estructurales entre nuestro Salmo y Gn 11, donde también se dramatiza el problema del discurso humano.

²¹ Cf. especialmente G. T. M. PRINSLOO, «Man's Word - God's Word: A Theology of Antithesis in Psalm 12», *ZAW* 110 (1998), pp. 390-402, aunque su trabajo se desmerece por una resolución no satisfactoria de la estructura del Salmo, que presenta en tres *stanzas* (vv. 1-4.5-6.7-9). Desconoce, por ej., la unidad sintáctica entre vv. 4-5, y la unidad temática centrada en el discurso de vv. 3-7. Otro tanto sucede con el trabajo de A. DOEKER, «Psalm 12», *Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen. Eine poetologische Untersuchung* BBB 135, Berlin - Wien, Philo, 2002, pp. 123-135. 125.

²² Sobre el tema de las contraposiciones trabaja también P. AUFFRET, «'Maintenant je me lève'. Étude structurelle du psaume 12», *EeT* 23 (1992), pp. 159-176; aunque su propuesta final termina contraponiendo v. 3 a v. 8, en lugar de v. 7, que evidentemente es su contraparte. No basta considerar sólo la repetición de lexe-mas para lograr una estructura coherente y equilibrada.

²³ No convence la propuesta de PRINSLOO, «Man's Word», p. 396, de interpretarlo como introduciendo una subordinada temporal, «cuando...», dependiente del v. 6 que sería su proposición principal: «cuando ellos dicen..., Yhwh dice...». Se basa en Ges-K §164d, pero allí no se da ningún ejemplo. En otras gramáticas ni se mencio-

marco del discurso directo, versículos que además se contraponen específicamente en su carácter valorativo, negativo respecto del discurso humano (v. 3) y positivo respecto de la palabra divina (v. 7).

Por otra parte, el inicio en el v. 2 se relaciona con el final, en vv. 8-9, a través de la inclusión con *b'nê 'ādām*, «hijos de hombre» (vv. 2.9) y el tema de la universalidad de la maldad; mientras que el v. 8 representa una suerte de respuesta al problema planteado por el v. 2. Son las dos únicas partes del Salmo donde hay una invocación a Yhwh en 2ª persona. Allí se pedía salvación, aquí se responde que la misma consistirá en una protección. Así, vv. 2.8-9 conforman una especie de marco dentro del cual se mueve toda la parte central.

El siguiente cuadro sintetiza la estructura propuesta para el Salmo 12 a partir de las observaciones realizadas hasta aquí.²⁴ La columna de la derecha menciona los lexemas y sintagmas repetidos.

A) Pedido de salvación, ante la maldad humana (v. 2)	<i>b'nê 'ādām</i>			
B) Discurso de la humanidad (vv. 3-5)				
a. Falsedad del discurso humano (v. 3)	<i>dbr šāpāh+ḥālāqôt</i>			
b. Pedido de intervención divina con discurso directo de los jactanciosos (vv. 4-5)	<i>dbr šāpāh+ḥālāqôt</i>	<i>lāšôn</i>		
	<i>šāpāh</i>	<i>lāšôn</i>	<i>'mr</i>	
B') Discurso de Yhwh (vv. 6-7)				
b'. Respuesta: intervención divina – discurso directo de Yhwh (v. 6)				<i>'mr</i>
a'. Autenticidad del discurso divino (v. 7)				<i>'mr</i>
A') Confianza en la salvación, a pesar de la maldad humana (vv. 8-9)	<i>b'nê 'ādām</i>			

na una tal función de *'āšer*, y más bien parece referirse a la conocida *ka 'āšer*, cf. por ej. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBi 27, Pontificio Istituto Biblico - Roma - 2006 §166. Se trata, claro está, de una oración subordinada, pero que depende de lo anteriormente dicho (v. 4). A favor de la unión de vv. 4-5 también se puede considerar, secundariamente, la estructura repetición invertida de términos puesta de relieve por R. L. ALDEN, «Chiastic Psalms: A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 1-50», *JETS* 17 (1974), pp. 11-28, 17, con *Yhwh - šepātīm - lāšôn // lāšôn - šepātīm - 'ādôn*. Al menos los dos elementos centrales están en quiasmo. El análisis del autor detecta la antítesis y el quiasmo presente en el Salmo, pero no llega a dar cuenta de él en su totalidad; de hecho, debe proponer dos estructuras distintas, y se pierde el dinamismo súplica-respuesta.

²⁴ Ya hemos presentado esta propuesta, de modo más sintético, en E. R. RUIZ, *Los pobres en los Salmos. Herramientas para el estudio de la poesía hebrea*. Buenos Aires, Senderos bíblicos, San Pablo, 2010, pp. 46-48.

Tenemos, por tanto, dos quiasmos superpuestos, aunque en distinto nivel. El quiasmo mayor, indicado con las letras mayúsculas ABB' A', contrapone en el centro los dos discursos y los encuadra en un pedido de salvación con su correspondiente expresión de confianza. El quiasmo menor –abb'a'– deja en el centro los dos discursos directos contrapuestos, enmarcados por valoraciones de los mismos. El acento está puesto en el v. 7, que se detiene a insistir con distintas imágenes en la pureza, es decir, la autenticidad –y por lo tanto, credibilidad– del discurso divino. El v. 6, por su parte, deja en evidencia lo que la mentira quería encubrir: una situación de opresión de los más débiles.

La estructura en sí misma es altamente significativa: parte de una realidad externa (A) para comprenderla más en profundidad como engaño (B) y opresión que no pasa desapercibida ante el Señor (B'). A partir de la confrontación central, y una vez puestos en evidencia los actores del drama –no sólo los jactanciosos opresores contra los débiles, sino también el Señor que se pone del lado de estos últimos–, la superioridad cualitativa del segundo grupo permite volver sobre la misma realidad externa pero con una mirada de confianza (A'). El recurso del quiasmo está puesto en función de la antítesis; y ésta, en función del mensaje.

2.2. Género literario y *Sitz im Leben*

Desde la perspectiva de los géneros literarios, se constata inmediatamente que el poeta se inspira en el género de la súplica: invocación con pedido de auxilio (v. 2); descripción de la situación (vv. 3-5); respuesta oracular (vv. 6-7); expresión de confianza (vv. 8-9). Pero construye algo nuevo, modificando algunos elementos de manera llamativa. Por un lado, el imperativo inicial no tiene indicación del beneficiario («¡salva!» v. 2), haciendo imposible categorizar el texto como súplica individual o comunitaria; más bien, parece el pedido de alguien que observa como desde «afuera» la situación y suplica en favor de los directamente implicados. Es un modo distinto de suplicar, que reclama un sujeto diverso.

En segundo lugar, la respuesta divina no es la típica de los oráculos culturales, sino una denuncia abierta de las injusticias y la correspondiente sentencia divina, ambas cosas más bien típicas de la literatura profética (cf. Is 10,1-3; Jer 5,26-29; Am 2,6-16; etc.); especialmente la expresión 'attāh 'āqûm yō'mar Yhwh (con el verbo en *yiqtol*) aparece fuera de aquí sólo en Is 33,10, un oráculo de juicio que anuncia una intervención divina como

fuego devorador (cf. vv. 11-12).²⁵ También esto lleva a preguntarse por el sujeto detrás del texto y su relación con las tradiciones proféticas. Por último, el v. 7 muestra una matriz sapiencial (cf. el uso de *'imrāh* en Dt 32,3; 2 Sam 22,31 // Sal 18,31; Pro 15,26; 30,5),²⁶ que resulta un tanto extraña en una súplica al estilo de la *Klageform* gunkeliana, pero que en realidad no es un fenómeno tan raro en el Salterio.²⁷

Estas observaciones previenen contra el intento de identificar un *Sitz im Leben* en el sentido clásico, una situación cultural típica en la cual el texto sería recitado. Se trata más bien de reconstruir un ambiente en el cual y para el cual se puede haber compuesto un poema así. El marco general (vv. 2.8-9) lo presenta claramente como oración. No se puede, entonces, plantear que sea una simple instrucción sapiencial, entendida ésta como una enseñanza de escuela. Su carácter impetratorio requiere un sujeto orante. Pero por otra parte, el nivel de crítica social implicado en el oráculo divino (v. 6) no se ajusta a una situación de culto «oficial» –por ej., en el templo– en la que participarían también los grupos implicados en la opresión de los más débiles; el culto oficial tiende a ser conservador del *status quo*.²⁸ ¿Hay otra alternativa?

Resulta plausible plantear la posibilidad de un tipo de culto u oración comunitaria que tendría lugar en ambientes más pequeños, en las aldeas o pueblos fuera de Jerusalén. La presencia mayoritaria sería allí la de los pequeños campesinos, que sufrían las consecuencias de una situación

²⁵ Es conocida la categorización del Salmo hecha por J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn, 1970, pp. 112-114, quien lo presentaba como ejemplo típico de profecía cultural. Sin embargo, véase también la discusión del tema en E. S. GERSTENBERGER, «Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten», *Anwalt des Menschen. Beiträge aus Theologie und Religionspädagogik. FS F. Hahn* (ed. B. Jendorff – G. Schmalenberg), Giesesen, 1983, pp. 93-94.

²⁶ Según S. WAGNER, «אמר» *ThDOT*, I, pp. 344-345, *'imrāh* es un término de uso más bien tardío, especialmente en textos poéticos y sapienciales. El sentido en dichos textos va en la línea de «ley», «instrucción», «enseñanza». Aunque en otros contextos significa «oráculo [profético]», «oráculo de Dios».

²⁷ En verdad, encontramos varios poemas con esta suerte de entretrejo de súplica y reflexión sapiencial: véanse, por ej., Sal 39 y 90. Por una cierta visión reduccionista, se los suele entender como instrucciones sapienciales sin carácter de verdadera súplica.

²⁸ Cf. GERSTENBERGER, «Psalm 12», p. 96: «Nada indica que nuestro Salmo haya surgido del santuario central de Jerusalén, o que haya sido utilizado en él. Una clase sacerdotal posicionada en la ciudad capital [*hauptstädtische Priesterschaft*] muestra normalmente menos interés en criticar los mecanismos de opresión de la clase alta».

social injusta y buscaban en la oración un punto de apoyo. Pero no estarían solos. Es altamente improbable que el grado de alfabetización de los campesinos –si es que tenían alguno–²⁹ les permitiera crear textos tan elaborados como el Salmo aquí tratado. Pero contarían con la presencia de algunos letrados, probablemente escribas³⁰ quienes, solidarios con la situación de los menos favorecidos, habrían compuesto este tipo de oraciones para fortalecerlos en la esperanza.

2.3. Los pobres en el Salmo 12

Cabe aquí la pregunta por el tipo de pobreza involucrada en este poema. La insistencia en el discurso podría hacer pensar que la pobreza aquí es tomada en sentido metafórico, para indicar algún tipo –o cualquier tipo– de situación de necesidad. Por otra parte, el uso de las categorías de *hāsîd* (que puede ser traducido por el adjetivo «piadoso», «leal», o como sustantivo, «amigo») y de *'ēmûnîm* (se puede entender como adjetivo, «fieles», o con sentido abstracto como sustantivo «fidelidad»), ambas de connotaciones morales o religiosas, han motivado la interpretación de una suerte de pobreza espiritual.³¹

La segunda interpretación se puede descartar con cierta facilidad: aunque se quieran tomar los términos del v. 2 con sentido religioso, los pobres del v. 6 no se pueden identificar con ellos. De hecho, el v. 2 no dice que los fieles o piadosos estén sufriendo sino que, por el contrario, lamenta que ya no quedan, se terminaron los leales y fieles. Y la parte central del Salmo indica que esa falta de lealtad no es sólo contra Dios y su alianza, sino *'îš 'et-rē'ēhû*, uno contra otro. El v. 2, así como los vv. 8-9, son parte

²⁹ Sigue sin resolverse la cuestión del alcance y el nivel de alfabetización logrado en Israel en las distintas épocas. Para una discusión del tema, véase por ej. A. LEMAITRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OBO 39, Fribourg – Göttingen, Editions Universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht, 1981; J. L. CRENSHAW, «Education in Ancient Israel», *JBL* 104 (1985), pp. 601-615; J. L. CRENSHAW, *Education in Israel. Across the Deadening Silence*, Anchor Bible Reference Library, New York, Doubleday, 1998; P. R. DAVIES, *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Library of Ancient Israel, Westminster John Louisville, Knox, 1998; K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, Harvard University, 2007, pp. 10-11.

³⁰ Hemos defendido esta teoría en RUIZ, *Salmo 37*, pp. 252-253.

³¹ Así, M. CONTI, «Arroganza umana e fedeltà divina secondo il Salmo 12», *Anton*. 69 (1994), pp. 156-178. 170-171. El autor se basa en la afirmación, no demostrada, de que los «piadosos» del v. 2 serían los mismos «pobres» y «humildes» del v. 6.

del marco general del Salmo, que quieren presentar la impresión general de una humanidad corrompida, de un desorden total, en el que la maldad va creciendo y prevaleciendo. Luego, en la sección central (vv. 3-7), se focaliza la mirada sobre un aspecto más concreto: hay personas que sufren más esta situación, y hay quienes se aprovechan de ella. De pobreza espiritual no se ven señales. Queda aún la posibilidad primera: que se trate de un uso metafórico del concepto de pobreza. Interesa, por tanto, profundizar en la sección central del Salmo para determinar más concretamente la situación.

La raíz *hlq* combinada con referencias al discurso gana el sentido de «adulación, lisonja»,³² con matiz de hipocresía.³³ El discurso lisonjero está asociado específicamente a los llamados falsos profetas (cf. Is 30,10) y a la mujer «extraña» de Proverbios (5,3; 6,24; 7,5.21);³⁴ ambas realidades tienen connotaciones mortíferas. En los Salmos, la asociación es con los malvados, los enemigos del orante, que tienen un discurso engañoso para prevalecer sobre los justos o inocentes (cf. Sal 5,10; 55,22). El contexto más adecuado en dichos casos parecería ser el judicial. En este ámbito, la expresión cobra un sentido muy concreto, referida a la forma en que los poderosos se imponen judicialmente sobre los más débiles por medio de un discurso engañoso, logrando condenar al inocente y salir airosos con sus injusticias. Allí al pobre sólo le resta el recurso a la justicia divina, pedir al Señor que se haga presente y defienda su causa. En este contexto se encuadran perfectamente las demás expresiones referidas al hablar mentiroso en Salmo 12,3-4 y al discurso arrogante de v. 5.

Pero es en el corazón del propio Salmo donde se revela la situación. El v. 6 está construido con un tríptico de 4 + 4 + 4 acentos, contrastando con los esticos de dos acentos del v. 5. Sin embargo, los esticos del v. 6 también se pueden subdividir cada dos acentos, lo cual pone de relieve una estructura que se corresponde y crea una contundente respuesta al v. 5. Se puede ver este efecto presentando el texto con la siguiente disposición:

³² La raíz tiene tres acepciones básicas. La que referimos aquí (normalmente llamada *hlq* l), tiene el sentido básico de «ser suave» (cf. Gn 27,11), de donde se deriva el de ser «resbaladizo» (cf. por ej., Jr 23,12), el de ser «liso» o «pelado» (cf. por ej. Jos 11,17), y el metafórico referido a la adulación e hipocresía, que es el que nos interesa aquí. Cf. K.-D. SCHUNCK, «להלך», *TDOT*, IV, 444-447.

³³ Sobre todo toma este aspecto de la mentira el sugestivo artículo de R. A. COUGHENOUR, «The Generation of the Lie: A Study of Psalm 12», *Soli Deo gloria. Essays in Reformed Theology. FS for John H. Gerstner* (ed. R. C. Sproul), [Nutley, N.J.], Presbyterian and Reformed Pub Co, 1976, pp. 103-117.

³⁴ Cf. SCHUNCK, «להלך», p. 446.

	v. 5	v. 6
'āšer	'āmrâ: lilšônēnû nagbîr š ^e patēnû 'ittānû mî 'ādôn lānû	miššōd 'āniyyîm mē'anqat 'ebyônîm 'attāh 'āqûm yō'mar Yhwh 'āšît b ^e yēša' yāpîaḥ lô.

El v. 5 está centrado en el «nosotros», con una aliteración evidente basada en la *nun* y en el sufijo *nû*. El *mî*, «quién», de la pregunta final, se retoma con el *miššōd*, «por la opresión», y se responde con una doble aliteración sonora: una que invierte el sonido «*mi*» en el *îm* del plural (*āniyyîm... ebyônîm*) y otra basada en el sonido «*a*» inicial: 'attāh 'āqûm... 'āšît b^eyēša' ... Al discurso altivo, identificado con la lengua y los labios, se oponen la opresión y los gemidos de los pobres, revelando lo que el discurso engañoso quería esconder. Las palabras melosas querían ocultar la opresión y la impunidad. Por último, cabe mencionar los términos involucrados en la respuesta divina. En Dt 24,14 se previene contra la opresión del jornalero «pobre y necesitado» ('ānî w^e'ebyôn). Con el verbo *ḥbl*, Is 32,7 refiere a la destrucción del pobre e indigente mediante «palabras de engaño» ('imrê-šeqer) cuando éste intenta obtener justicia. En Ez 18,12, entre la lista de acciones abominables aparece el que oprime al «pobre y necesitado»; más adelante (22,29), en un oráculo contra Jerusalén, se afirma que sus terratenientes ('am hā'āreš) oprimen al pobre y necesitado, violando sus derechos. En todos estos casos, donde la bina está asociada a situaciones de opresión, se alude a situaciones materiales de opresión social. No es el caso de la lamentación individual, en la que el orante puede decir –¿metafóricamente?–³⁵ «yo soy pobre y necesitado, pero Yhwh piensa en mí» (Sal 40,18; cf. Sal 86,1). La referencia a la opresión –como es el caso en nuestro Salmo– le da al uso de los términos una dimensión material inevitable.

La pobreza de la que habla el Salmo 12 es, entonces, muy concreta: hay pobres y necesitados que son víctimas de la opresión de los poderosos, quienes se valen de un discurso altanero y mentiroso para conculcarles sus

³⁵ Normalmente se entiende que hay un uso «religioso» de la expresión en estos Salmos. Cf. G. J. BOTTERWECK, «אֲבִי», *ThWAT*, I, pp. 28-43. 39. A la luz de este estudio, creemos que vale la pena reexaminar oportunamente estos usos. En todo caso, aunque el uso fuera ese, la metáfora se entiende a partir de la realidad del pobre material que es objeto privilegiado de la ayuda divina.

derechos, probablemente mediante la manipulación del sistema judicial. Esta constatación no impide, sin embargo, que el Salmo pueda ser leído en forma metafórica, y aplicado a otras situaciones, ya que las formas que puede revestir la opresión son muy variadas. Pero hay una dinámica de relación «mentira – opresión» que resulta normativa en la comprensión del Salmo. Queda preguntarse qué tipo de salvación se espera en el texto y la imagen de Dios que ella conlleva.

2.4. Dios y los pobres en el Salmo 12

La respuesta de Dios (v. 6) al discurso altivo de los opresores consiste en el «levantarse» (*'āqûm*) y en una frase de difícil traducción que refiere a la «salvación» (*yeša'*) pedida ya en v. 2. El verbo *qwm* puede aludir al mismo contexto judicial, en donde el juez se «levanta» para juzgar, o más bien para emitir su veredicto.³⁶ El mencionado paralelo con Is 33,10 va seguido de dos verbos más que refieren al levantarse, erguirse, elevarse, propio de quien está por entrar en acción; y la acción está relacionada con el viento³⁷ que será como fuego que los devorará. El castigo es una autodestrucción por el fuego.³⁸ Algún tipo de castigo cabría esperar luego de la acusación de opresión con que empieza el v. 6. Pero en lugar de eso aparece, sorpresivamente, una promesa de salvación. ¿En qué consiste?

Existen, como se dijo, dos posibilidades. Según la propuesta de entender *yāpîaḥ* como testigo, Yhwh le envía al pobre, en situación judicial, un testigo que lo defienda.³⁹ El uso de *yāpîaḥ* en Pro 6,19; 12,17; 14,5.25; 19,5.9; 29,8, en paralelo con *'ēd*, haría esta interpretación verosímil, si no fuera porque en el mismo libro aparece utilizado como verbo en plural, *yāpîḥû* (Pro 29,8), y que en el resto de los casos también se puede leer como *Hifil yiqtol* del verbo *pw*□. En el Salterio, el único otro uso del lexema es en Sal 10,5, con sentido verbal. Por tanto, parece preferible la traduc-

³⁶ Sobre las posturas típicas del juez en los procedimientos judiciales, cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma, PIB, 1986, 1997, pp.210-212.

³⁷ ¿El de Yhwh o el de ellos mismos? TM tiene un sufijo de segunda persona plural (*rûḥākem*), y la versión de LXX refleja lo mismo (*hymôn*).

³⁸ Cf. J. S. CROATTO, *Isaías 1-39*, Comentario bíblico ecuménico, Buenos Aires, La Aurora, 1989, p. 191.

³⁹ Esta lectura es asumida recientemente por P. AUFFRET, «Nouvelle étude structurale des Psaumes 12 et 13», *ScEs* 63 (2011), pp. 37-50. 38.

ción más tradicional que interpreta *yāpîaḥ lô*, el objeto del verbo *šît*, como una subordinada relativa: «pondré en salvación al que suspira por ella». Esta interpretación tiene la ventaja de ser más abierta, y se relaciona más fácilmente con el contexto del Salmo. En efecto, en v. 8 se dice que la acción de Yhwh será la de proteger, guardando de «esta generación». Se trata, por tanto, de una acción que no va dirigida contra los opresores, sino en favor de los pobres, a quienes les promete protección. La acción divina no consiste en aniquilar el mal, sino en preservar a los pequeños, a las víctimas de la opresión. Mientras el mal continúa a su alrededor (v. 9).

La irrupción del oráculo divino en v. 6, reforzada por las declaraciones del v. 7, hacen presente a Aquel que, en la experiencia cotidiana de opresión y sufrimiento de los débiles, aparece como ausente. La fuerza del Salmo está, precisamente, en su capacidad para crear un escenario –literario y orante– en el cual se hace oír la voz de un Dios que no es indiferente ante la injusticia y que sale en defensa de los pobres. Este Dios asume las características típicas del monarca oriental antiguo, uno de cuyos deberes fundamentales consistía en proteger a los más débiles (cf. Sal 72,2.4.12-15). Pero este Rey tiene una característica sorprendente: su protección de los pobres no implica «aplantar al opresor», como supone el Salmo recién citado (cf. Sal 72,4). La acción salvadora del Señor consiste en una protección, en «preservarlos» (Sal 12,8). El Salmo, con mucho realismo, deja al lector de vuelta en la misma situación externa inicial, en la cual la maldad merodea y crece (Sal 12,9), aunque con la certeza de que no está solo; tiene al Señor de su lado.

3. El Salmo 12 en su contexto canónico inmediato

Damos por supuesto que el contexto canónico inmediato del Salmo 12 está constituido por la colección Sal 3–14⁴⁰. Dentro de esta colección, los salmos 3–7 se caracterizan por ser súplicas individuales. El Salmo 8 pareciera ser el centro de la composición, como un himno que ensalza la grandeza del ser humano desde la perspectiva de Dios. La sección 9–14 tiene en común una visión que se abre desde lo individual hacia la situación social. Es con estos Salmos con los que se encuentran más puntos de contacto significativos.

⁴⁰ Sobre la división de las colecciones del Primer libro del Salterio, cf. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen*, I, pp. 12-14.

Con los Salmos 9–10⁴¹ hay una evidente relación en la temática de la pobreza, que aparece allí por primera vez en el Salterio. Dentro de esto, vale la pena resaltar la semejanza entre las construcciones relacionadas con el grito, la esperanza y los deseos de los pobres: *ša'āqat 'āniyyîm* (9,13[K]), *tiqwat 'ānāwîm* (9,19[K]), *ta'āwat 'ānāwîm* (10,17), reflejan *šōd 'āniyyîm... 'anqat 'ebyônîm* (12,6). Los pobres son mencionados siempre en plural, porque la pobreza no es un fenómeno singular, sino social. Esta dimensión comunitaria implica también a aquellos que son responsables de su pobreza, los que provocan esos gritos a través de la opresión (*šōd*). La lista empieza y termina con el grito, pero contiene una esperanza (*tiqwāh*) y un deseo (*ta'āwāh*). El grito es la expresión más espontánea, más profunda y auténtica de dolor. Un grito que en nuestro Salmo los malvados tratan de tapar con palabras, pero es puesto al descubierto por la Palabra divina.

¿En qué consiste la esperanza y el deseo de los pobres en estos Salmos? Por un lado, se expresa un pedido concreto en 9,20; 10,12 al Señor: *qûmāh Yhwh*, «levántate, Yhwh», frente a la opresión del pobre. Pedido que es respondido en nuestro Salmo: *'attāh 'āqûm*, «ahora me levantaré» (12,6). Hay un diálogo de Dios con sus pobres, o de quienes los representan. La oración del pobre es escuchada.

En los Salmos 9–10 se espera que el malvado sea exterminado por Dios (aparece como afirmación de hecho en Sal 9,6; 10,16; como súplica en 10,15). Es la primera reacción que surge ante la injusticia, y responde a la imagen de Yhwh como garante de la justicia. Sin embargo, esto no aparece en Salmo 12, donde la actuación divina es más pacífica: el pobre será preservado, mientras que la maldad seguirá a su alrededor (vv. 8-9). Dos imágenes que no se eliminan mutuamente, sino que expresan dos modos de imaginar la actuación salvífica de Dios. Otros Salmos incursionarán en nuevos caminos.

Además de los Sal 9–10, hay una relación de contenido también con el Sal 11,⁴² ya que en ambos poemas hay una lamentación acerca del domi-

⁴¹ La discusión sobre la unidad o no de Sal 9–10 es extensa. Sin entrar aquí en el debate, asumimos que se trata de dos Salmos –así los presenta el TM– pero que deben ser leídos juntos. Para algunos argumentos al respecto, cf. por ej. R. GORDIS, «Psalm 9-10. A Textual and Exegetical Study», *JQR* 48 (1958), pp. 104-122; J. ENCISO, «El Salmo 9-10», *EstB* 19 (1960), pp. 201-214; P. W. SKEHAN, «A Broken Acrostic and Psalm 9», *CBQ* 27 (1965), pp. 1-5; W. BRUEGGEMANN, «Psalms 9-10. A Counter to Conventional Social Reality», *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of N. K. Gottwald on His 65th. Birthday* (ed. D. K. Jobling – P. L. Day – G. T. Sheppard), Cleveland, The Pilgrim Press, 1991, pp. 3-15; FÜGLISTER, «Hoffnung», y por una postura a favor de la división, BARBIERO, *Erstes Psalmenbuch*, pp. 88-89.

⁴² Cf. BARBIERO, *Erstes Psalmenbuch*, pp. 122-123.

nio de los malvados en el mundo. A nivel de la llamada concatenación de términos claves (*Stichwortverkettung*), la repetición más notable se da con la expresión *b^enê 'ādām*, que aparece en 11,4 y 12,2.9 (aquí, a modo de inclusión); en ambos casos el contexto es una mirada evaluadora sobre la realidad humana. Los «hijos de Adán» tienden a seguir los pasos de su padre. Pero Yhwh observa todo desde su santuario: ¡hay un juez que juzga la tierra!

Una diferencia de perspectiva está en que el Sal 11 distingue claramente entre el *šādīq*, «justo», y el *rāšā'*, «malvado»; mientras que en nuestro Salmo la maldad es vista como más generalizada y sus efectos centrados en el pobre. De este modo, se complementa la visión más «dualista» del Sal 11, que tiende a dividir el mundo entre justos y pecadores, con una visión en cierto modo más realista, en la que todos son de algún modo parte de una estructura corrupta, aunque algunos la sufran más por estar en una situación de mayor fragilidad. En ambos Salmos, una vez más, se da la combinación entre una esperanza de castigo divino para los malvados (11,6;⁴³ 12,4), con la idea de la protección de los justos (12,8).

Leído el conjunto de los Salmos 9–12, la alternancia pobres –justos– pobres, donde tanto unos como otros son objeto del ensañamiento de los malvados, produce un efecto de asociación de estas categorías. Pareciera que el justo en estos Salmos tiende a encontrar un lugar social entre los pobres y oprimidos. Esta asociación de justos y pobres –particularmente entre Sal 11 y 12–, ha sido percibida de diversas maneras por varios estudiosos interesados en el canon.⁴⁴

El Salmo 13 retoma del Salmo 12 la raíz *rûm*, en forma de lamentación: nuestro Salmo termina advirtiendo que, más allá de la ayuda divina, se sigue «encumbrando» (*rûm*) lo más indigno de los hijos de hombre. Este elevarse del mal es algo que se da por asumido en nuestro Salmo. Pero cuando se llega al Sal 13, el tono es de insistencia porque la situación sigue

⁴³ El yusivo *yamt ēr* es frecuentemente tomado como indicativo, como hace L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario*, Estella, Verbo Divino, 1994, I: Salmos 1–72, pp. 248–249, pero el texto consonántico y la tradición masorética de lectura sugieren otra cosa.

⁴⁴ Cito aquí el comentario de F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, HThKAT, Freiburg im Breisgau, Herder, 2000, pp. 62–63, que categorizan ambos Salmos como de «pobres» y los leen relacionados, y la interesante relectura de ambos Salmos que hace J. C. McCANN, Jr., «On Reading the Psalms as a Christian Scripture: Psalms 11–12 as an Illustrative Case», *Diachronic and Synchronic. Reading the Psalms in Real Time: Proceedings of the Baylor Symposium on the Book of Psalms* (ed. J. S. Burnett – W. H. Bellinger, Jr. – W. D. Tucker, Jr.), New York – London, T & T, 2007, pp. 129–142.

empeorando, y la acción de Dios parece no estar o no ser suficiente: «¿hasta cuándo se levantará (*yārûm*) mi enemigo contra mí?» (v. 3).⁴⁵ La espera no puede ser indefinida...

Otras relaciones menos evidentes pero igualmente significativas se pueden encontrar en el final del Salmo, cuando expresa su confianza en la fidelidad salvífica de Yhwh: «pero yo confío en tu fidelidad (*hésed*, cf. Sal 12,2: «ya no hay gente fiel»), mi corazón se alegre con tu salvación (*yěšû 'āh*, cf. Sal 12,2.6). El motivo de la fidelidad aparece en forma negativa al comienzo del Salmo 12 y se retoma positivamente al final del Sal 13, casi en forma de inclusión. Si en el Salmo 12 se echaba de menos la fidelidad en los humanos, ahora el orante del Sal 13 pone su confianza en el único que es fiel, Yhwh. De él viene la salvación, y esa certeza es motivo de alegría, ya desde ahora.

El último Salmo de la colección, el Sal 14, tiene una gran semejanza temática con nuestro Salmo, en cuanto que ambos coinciden en una evaluación negativa de la humanidad (*b'ne 'ādām*, en 11,2, como en 12,2.9). Hay también aquí esa doble dimensión: por un lado, la corrupción es generalizada (11,1.3; 12,2), pero por otro lado las víctimas son los pobres, que aquí aparecen explícitamente asociados a los justos (11,4-6), que casi son identificados con el pueblo de Yhwh (cf. 14,4.7)⁴⁶. Es decir, si bien el Salmo pone en escena a Dios que mira desde lo alto (v. 2), la perspectiva desde donde se mira la humanidad es desde el lugar de los que sufren las consecuencias de la situación de corrupción y opresión.

Un elemento transversal a los tres últimos Salmos de la serie es el concepto de *yš'*, «salvación».⁴⁷ Hay una salvación pedida a Yhwh (12,2) y prometida para el que suspira por él (12,6). Frente a esa promesa, el orante puede confiar en que la recibirá y anticipar ya la alegría por esa salvación (13,6; 14,7). Es decir que, si bien la mirada de la realidad del mundo es muy negativa, la visión del orante está anclada en una esperanza a toda prueba: el Señor cambiará la suerte de su pueblo (14,7).

⁴⁵ Esta relación ya había sido detectada por F. DELITZSCH, *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae*, Lipsiae, 1846, p. 48.

⁴⁶ Cf. O. SINGER, «Evil and its Symbols in Psalms 14; 53; 36; 12», En: *The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition* (ed. H. Graf Reventlow – Y. Hoffman), JSOT.S 366, London, T & T Clark, 2004, p. 48: «...la frase «que devoran a mi pueblo como comen pan» se entiende como una acusación contra el pueblo necio que oprime y hace sufrir a sus hermanos pobres, y al cual el autor del salmo ya no incluye entre sus compatriotas».

⁴⁷ Para una lista de todas las relaciones entre Sal 14 y los Salmos anteriores, cf. BARBIERO, *Erstes Psalmenbuch*, pp. 131-139.

Por último, observando la serie de Salmo 12–14, la alternancia entre social⁴⁸ –individual– social permite integrar las dos dimensiones de la realidad del pobre que sufre. Es un sufrimiento que se vive a nivel individual, pero que se reconoce como parte de una situación social que está afectada por la injusticia y el abuso de los más pequeños, que son devorados como pan (cf. 14,4⁴⁹). Sin el reconocimiento del sufrimiento individual, el análisis social se puede transformar en frío y descarnado; los pobres se transforman en estadísticas del hambre o la desnutrición. Y sin la mirada a la estructura socio-económica que produce la pobreza, los pobres se transforman fácilmente en objeto de asistencialismo o de «caridad», que también los despersonaliza. Los Salmos, sobre todo en esta lectura canónica, permiten combinar estos dos elementos, mostrando tanto el sufrimiento humano en su dramática dimensión personal como sus causas sociales, que son denunciadas.

4. Conclusión y perspectiva de trabajo

Todo discurso es contextualizado y tiene sentido en un determinado contexto. Más allá del contexto originario del Salmo 12, las lectoras y lectores de hoy lo recibimos incorporado a un contexto canónico que establece con él una red de relaciones, creando nuevos sentidos y profundizando otros. Esta verdad que vamos redescubriendo cada día más, gracias a la lectura canónica del Salterio, también ilumina la cuestión de los pobres en los Salmos. En efecto, un nuevo sentido aparece cuando leemos la pobreza, por ej., en los Salmos 9–14. Ésta emerge como un fenómeno multifacético, en donde queda evidente la responsabilidad humana en la producción de la pobreza y se denuncian sus causas materiales como la opresión de unos sobre otros (Sal 12; 14), y sus causas espirituales como la negación de Dios (Sal 10; 14). La asociación entre justos y pobres (en toda la serie 9–12), junto con un reconocimiento de que la humanidad entera es pecadora (Sal 12; 14), generan una tensión saludable que lleva a los lectores a preguntar-

⁴⁸ En cuanto al Salmo 12, hemos dicho que no se puede clasificar como lamentación colectiva, y es cierto que la respuesta divina se presenta como dirigida al individuo (v. 6). Pero la situación que presenta es la de una corrupción globalizada.

⁴⁹ La frase de 14,4 también se puede traducir: «devorando a mi pueblo comen su pan», entendiendo que su ganancia se logra a través de la opresión. Pero la imagen de devorarse al pueblo como pan, aún incluyendo este sentido, es mucho más expresiva.

se por dónde pasa la justicia. No es verdad que por el hecho de ser pobres sean justos, pero en cierto modo hay una mayor participación de los poderosos en la injusticia; y la situación normal es que un justo sea también pobre... O lleva a pensar si el concepto mismo de justicia no se va de algún modo identificando con el de salvación (Sal 12–14).

La imagen de Dios como rey que mira la tierra desde su trono celestial y se prepara para juzgar (Sal 9–10; 11; 12; 14) alienta la esperanza de sus pobres. Ellos encuentran en Él un motivo para seguir adelante, porque saben que Él está de su lado. Los ve, los conoce, escucha sus gemidos (Sal 13) y sale en su defensa. La imagen es muy significativa, porque el «lugar» social de los pobres es siempre «abajo». Por encima están los poderosos, los ricos, quienes los desprecian a pesar de vivir gracias a ellos (Sal 14). Estos Salmos les hacen ver que, por encima de los poderosos de la tierra, está el Señor, para el cual sus gemidos valen más que los mil discursos de los jactanciosos (Sal 12).

A la luz de estas constataciones, podemos afirmar por ahora podemos que, al menos esta serie de Salmos, está pensada para ser leída, meditada y orada por los pobres. Ellos son el «lector modelo»⁵⁰ con el cual toda lectora o lector deberá identificarse para captar su verdadero sentido. Es decir, estos Salmos suponen un lector que sea capaz de ponerse del lado de los pobres, ver la realidad desde allí, y descubrir la acción de Dios que acompaña esa realidad y promete salvación. Quien se ubique existencialmente en otro lugar, quedará «fuera» y no podrá «entrar» en ellos. Intentará tal vez apropiárselos para hacerles decir otra cosa. Pero entonces su discurso formará parte de los «labios lisonjeros» (Sal 12,3) de quienes están «descarriados» (Sal 14,3). Con todo, tendrá siempre la posibilidad de volver sobre ellos y dejarse conducir, a través del camino de la debilidad, hacia el encuentro con el único que es la «salvación de Israel» (Sal 14,7). Queda por ver si esto que afirmamos de este grupo de Salmos se puede decir del Salterio en su conjunto. Pero esto formará parte de otro trabajo.

ELEUTERIO RAMÓN RUIZ
Buenos Aires
eleuteruiz@gmail.com

⁵⁰ Para la categoría de «lector modelo» o «lector implícito», cf. C. MORA PAZ – M. GRILLI – R. DILLMANN, *Lectura pragmatolingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, Estella, Verbo Divino, 1999, pp. 68-70.