

REDESCUBRIENDO LOS SALMOS

Una mirada nueva sobre los Salmos 127 y 131

El presente aporte nace como resultado de una experiencia de trabajo conjunto en un seminario de exégesis sobre los Salmos. Los textos elegidos fueron necesariamente breves, para permitir a los participantes iniciarse en el uso de los métodos exegeticos y llegar a conclusiones valiosas en un tiempo relativamente breve.

La metodología empleada utiliza en principio las herramientas conocidas del método histórico-crítico, pero aplicadas a textos poéticos, que tienen sus propias reglas. El texto poético crea un “mundo” propio, un universo de sentido que requiere una comprensión específica. Allí resulta fundamental atender a la forma total del poema, en la línea de la llamada *close-reading* o *Total-Interpretation*.¹ En síntesis, se trata de tener en cuenta, en la lectura del poema, la mayor cantidad de elementos posibles que ayuden a comprender cómo está armado el *textus* (=tejido): elementos morfológicos, sintácticos, partículas, repetición de términos, figuras de lenguaje, alusiones, formas literarias, paralelismos... Más allá de los géneros literarios, que atienden a los rasgos comunes entre los poemas, es importante ver cómo se usan los elementos –aun los

¹ Cf. 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 - 1972, 88-112; y aplicaciones del método en 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) 152-167; ID., “La sagesse psalmique et le Psaume 94”, *Bijdr.* 42 (1981) 22-45.

componentes típicos de un género determinado– en un texto particular, donde adquieren muchas veces funciones nuevas.

Todos estos elementos conforman una estructura que es propia y única en cada texto. Una buena comprensión de la estructura de un texto es la que logra dar cuenta de muchos niveles al mismo tiempo, integrándolos en un todo armónico. Este tipo de aproximación, normalmente permitirá al lector descubrir aspectos nuevos en el sentido del texto que no aparecían en la primera lectura; pero que, una vez puestos de relieve, resultan evidentes e iluminadores.

Aquí van, entonces, dos propuestas de lectura de poemas pertenecientes a los llamados Salmos de peregrinación o de las “subidas”. En estas composiciones breves, cada detalle cuenta. A partir de algunos de esos detalles, a veces no tenidos en cuenta por los estudiosos, los autores de los trabajos aquí presentados ofrecen una nueva y sugestiva visión de los textos, y de lo que los mismos pretenden producir en nosotros, sus lectores.

ELEUTERIO R. RUIZ
LOMAS DE ZAMORA
eleuteruiz@gmail.com

1. Obrar del hombre, obrar del Señor. El Salmo 127

1.1. Introducción

Quien recita o escucha el Salmo 127 es introducido por sus primeros versículos en el ámbito de la actividad humana (vv. 1-2). Se presenta un cuadro dinámico dentro del cual asoma, desde el principio, la presencia de YHWH. Al pasar a los vv. 3-5 el cuadro se hace más estático, presentando una escena rica en figuras que invitan a celebrar la seguridad que el hombre encuentra en sus hijos. Recién al final, los hombres vuelven a entrar en actividad (v. 5). En principio, esto parece apuntar a favor de la tesis que postula que el Salmo se ha de leer como la yuxtaposición de dos pequeños poemas que se deben interpretar por separado. La mayoría de los comentaristas y estudiosos del Salmo, sin embargo, se inclinan por la tesis contraria: el mismo ha de ser comprendido como una unidad. Y para fundamentar dicha comprensión unitaria, argumentan desde las correspondencias de ambas secciones en lo fonemático, lo estructural o lo temático.

El estudio del poema ha implicado siempre tomar alguna postura acerca de su unidad, aunque se lo haya abordado desde distintos aspectos, como la determinación de las circunstancias históricas de la composición,² su ubicación en el contexto de los 15 Salmos “de las

² En este sentido el título del v. 1 “de Salomón” implica una lectura histórica del Salmo y una identificación concreta de “la casa” con el Templo y con la descendencia de David y de “la ciudad” con Jerusalén. Crisóstomo hace también este tipo de lectura pero entendiendo que el Salmo habla de la reconstrucción de Jerusalén (SAN JUAN CRISOSTOMO, *Comentario a los Salmos* (ed. I. Berlanga Fernández), Ciudad Nueva - Madrid - 2007, II, 206-210).

subidas”,³ o a partir del género literario y su uso.⁴ Visto desde lo temático, hay una importante línea de investigación que busca identificar con precisión cuál es “la casa” y cuál “la ciudad” objeto de las actividades de las que se habla en v. 1. Puesto que, ciertamente, existe una relación entre la casa, la ciudad (v. 1) y los hijos (vv. 3-5), profundizar en el sentido exacto que tiene cada uno de ellos en el Salmo pareciera poder contribuir al estudio de la unidad del mismo e incluso iluminar su comprensión global. Sin embargo, a pesar de la armonía de propósito, las conclusiones a las que arriban los estudiosos por este camino no son unánimes y quien quiera integrarlas debe abrirse a otras instancias de estudio o a horizontes más amplios de interpretación.⁵

Nuestro trabajo intenta aproximarse al Salmo desde el estudio de las acciones que en él aparecen, considerándolas a partir de los sujetos que las realizan, sin centrarse en la determinación precisa de los objetos de dichas acciones. El Salmo 127, de hecho, comienza en el v. 1 planteando con fuerza actividades en las que pueden participar dos sujetos: el hombre y YHWH.

Una ventaja de situar el estudio en este nivel de lectura, es que el mismo se puede desarrollar independientemente de las conclusiones a las que se llegue en las cuestiones que suscitan los intentos de entender al Salmo desde la comprensión de la tríada casa/hijos/ciudad. Por otra parte, esta propuesta de análisis permite ofrecer además algún aporte acerca de la unidad del Salmo y de su interpretación.

³ Normalmente ligándolos de alguna manera con la peregrinación a Jerusalén. Así lo hace Vesco, que además interpreta al Salmo históricamente referido a la reconstrucción de Jerusalén después del exilio (J.-L. VESCO, *Le Psautier de David traduit et commenté*, du Cerf - Paris - 2006, II, 2005-2010).

⁴ En esta línea, cf. E.S. GERSTENBERGER, *Psalms, Part 2, and Lamentations*, Grand Rapids/Cambridge - 2001, 344-347.

⁵ Cf. por ejemplo P.D. MILLER, “Psalm 127: The House that Yahweh Builds”, *JSOT* 22 (1982) 119-132; D.J. ESTES, “Like Arrows in the Hand of a Warrior (Psalm 127)”, *VT* 41 (1991) 304-311; D.E. FLEMING, “Psalm 127: Sleep for the Fearful, and Security in Sons”, *ZAW* 107 (1995) 435-444.

1.2. Traducción

	<i>Título</i>	v. 1 a <i>Canción de las subidas. De Salomón</i>
I	A. <i>Dichos</i>	v. 1 b Si el Señor no construye la casa en vano se fatigan en ella sus constructores. c Si el Señor no guarda la ciudad en vano vigila el centinela.
	B. <i>Admonición</i>	v. 2 a Vano es para ustedes, b los que se levantan de madrugada, c retrasan el recostarse, d y comen pan de penas: e pues Él lo da a su amado mientras duerme.
II	A'. <i>Declaración</i>	v. 3 a ¡Mira! La herencia del Señor son los hijos; b un salario el fruto del vientre. v. 4 a Como flechas en mano de un guerrero b así son los hijos de la juventud.
	B'. <i>Bienaventuranza</i>	v. 5 a Feliz el hombre que llenó con ellos su aljaba. b No se avergonzarán cuando hablen con los enemigos en la puerta

Observaciones acerca del texto

El texto presenta sólo algunas variantes textuales que importan a la hora del estudio del Salmo. El título del v. 1 falta en la Versión de los LXX del Codex Sinaítico, del Alejandrino y la recensión del texto griego de Luciano. La nota de la Masora indica que la expresión es un *hápax*. Los estudiosos están de acuerdo que este título es una adición hecha al Salmo, que por otra parte plantea toda una hermenéutica del mismo.

Aquellos a los que se alude al comienzo del v. 2 son descritos a partir de una construcción de participios seguida de infinitivos en estado constructo. La versión de los LXX y Jerónimo ofrecen ciertas variantes al traducir esta serie, que no afectan el sentido global de la frase.

El versículo 2e: *kēn yittēn lîdîdô šēnā'* ofrece algunos problemas de traducción e interpretación que se reflejan en las variantes. En primer lugar el adverbio *kēn* con el que comienza la frase puede admitir distintas traducciones según la comprensión integral que se le dé al versículo. Por su centralidad, lo discutiremos en detalle más adelante. Uno de los intentos de clarificar su significado es la variante *kî* que presentan dos de

los *codices manuscripti hebraici* editados por Kennicott. La Versión de los LXX traduce por *hótan*, “cuando”.

La traducción de *šēnā’* está ligada al sentido que se le dé al *kēn* inicial, pero además tiene sus propias dificultades, ya que la terminación en *-nā’* ha motivado variadas propuestas de lectura. Algunos manuscritos hebreos han allanado la lectura corrigiendo el texto a *šēnāh*.

Quien recibe la acción de Dios es, en las versiones de los LXX, en la Siríaca y en Jerónimo, “sus amados” (con sufijo de 3^a masculino plural). Esta variante habría surgido como un intento de armonizar con la primera parte del versículo, donde se usa el plural para describir a aquellos que se desvelan y a los que se contraponen la figura del que recibe dones de Dios en el sueño.

Es de descartar como secundaria la lectura que hace LXX de v. 5a: “dichoso el hombre que colmó con ellos su deseo” (*tēn epithymían autoû*, con sentido pasional), en vez de “dichoso el hombre que llenó con ellos su aljaba”. La opción de LXX interrumpe en modo interpretativo el discurso metafórico iniciado con la comparación de v. 4.

1.3. Propuesta de estructura y determinación del género literario

1.3.1. Estructura

Como hemos indicado arriba, pueden distinguirse en nuestro Salmo dos secciones (I y II). Las diferencias en lo formal, lexical y temático, hacen que algunos autores (por ej., Briggs, Gunkel) vean aquí dos textos independientes unidos en el Salmo.

Sin embargo, la unidad del Salmo se manifiesta ya en lo fonemático: hay una repetición de palabras con *b* en el v. 1c de la primera parte y en los vv. 3-4.5b de la segunda. Es perceptible un juego de palabras entre “los que construyen la casa” (*bônâw*) y los hijos (*bānîm*). Esto apunta a favor de la tesis que sostiene que en este Salmo hay una correspondencia temática entre la construcción de la casa y la generación de los hijos.

Lo mismo puede verse entre v. 1c y v. 5a: sonidos con *š* (inicial, en 1b y repetida en la aliteración con *’alef* de 5a). En lo temático se encuentra una clara conexión entre la imagen del guardián que cuida la ciudad (1c) con el hombre que es defendido por los hijos en la “puerta” de la ciudad (5b).

Vesco⁶ ve posibles juegos de palabras que se apoyan en la resonancia sonora: a *šāw'*, “vanidad”, de vv. 1-2 se contrapondría la declaración de bendición (*'ašrê*) en v. 5a; al *lehem hā'āšābîm*, “pan de penas”, se le contrapondría *b^enê hann^e 'ûrîm*, “los hijos de la juventud”.

La sección I comienza con un par de sentencias, que son *dichos* de estilo sapiencial. Dos proverbios que no mencionan un destinatario específico. Hay una unidad ya desde lo sintáctico: ambos dichos se construyen con un condicional negativo, dentro del cual aparece insertado el nombre de YHWH (*'im-yhwh lō'*) y con el término *šāw'* para calificar al esfuerzo humano cuando el Señor no actúa. Dentro de esta unidad pueden distinguirse dos segmentos bien definidos fonológica y temáticamente: en v. 1b, el campo semántico de la construcción de la casa, la repetición de *b*; en v. 1c, la repetición de *š*, con el campo semántico de la ciudad y su custodia.

La sección I.B está conectada con la anterior a través de *šāw'*. Este término es usado, aquí también, para caracterizar el esfuerzo humano. El campo semántico alude a la jornada de trabajo y al trabajo como actividad necesaria para la subsistencia.⁷ Se distingue de I.A en cuanto ahora la máxima sapiencial esta referida a “ustedes”. Titulamos esta sección como *admonición sapiencial*. Miller⁸ habla incluso de *woe cry: šāw' lākem* no es muy distinto al “¡ay de ustedes...!” de los *ayes*. Para Gerstenberger es perceptible un tono exhortativo; aparece un hablante aplicando lo esencial del v. 1 a una audiencia que es caracterizada por su ansiosa lucha por la subsistencia.⁹ Estos son descritos a través de una serie de participios e infinitivos en estado constructo, que indican su desasosegada actividad. Cierra la sección la imagen de Dios dando a “su amado”, figura que aparece contrapuesta a la de aquellos que se ha descrito en la primera parte del versículo. Esta última línea, que introduce la temática del don, articula las secciones I y II.

⁶ Psautier, II, 1206.

⁷ Para Alonso la temática es más específica. Así como el v. 1 nos sitúa dentro de la ciudad, este versículo se refiere al trabajo rural; cf. L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario*, Estella, 1992-1993, II, 1508-1509. H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, Salamanca - 1995, II, 670, habla del trabajo cotidiano, pero le parece que el ritmo de la jornada al que se alude es propio de las tareas en el campo.

⁸ MILLER, “Psalm 127”, 125.

⁹ GERSTENBERGER, *Psalms*, II, 346.

En la sección II pueden distinguirse dos subsecciones, sin que esto afecte a la unidad del conjunto. Ambas partes comparten el tema: los hijos como don de Dios. El conjunto tiene un talante más de elogio, de celebración y alabanza. Las dos partes de la sección comienzan con una expresión que reclama la atención y la dirige hacia el bien que significa la descendencia que da el Señor.

El segmento II.A' (vv. 3-4) está marcado por el *hinnēh* inicial. Esta interjección, señala Gerstenberger, no está dirigida a nadie en particular, sino que introduce el anuncio de una verdad reconocida por todos los oyentes.¹⁰ Se los invita a contemplar la descendencia, descrita con términos que ayudan a unir esta segunda sección con la primera. Los hijos son dados por YHWH, son herencia, salario, fruto. La sección está enmarcada por el término “hijos”. Dado que en el v. 4 *kēn* se traduce claramente en un sentido comparativo (“así son”), es posible pensar que hay una relación con el *kēn* que está al final de la sección I.

El v. 5 es una *bienaventuranza*, introducida por el término *'ašrē*, forma que aparece en varios Salmos.¹¹ Este segmento (II.B') está unido con el anterior porque continúa el símil entre hijos y flechas comenzado en v. 4. Con el don de los hijos, el Señor da seguridad. La mención de la puerta (*ša'ar*) denota el ámbito de la ciudad, que aparece también en v.1c.

A partir de una estructura semejante a la aquí presentada, Fleming propone la siguiente correlación entre las partes de la misma: A y A' encabezan las secciones respectivas con frases cuya expresión es bastante sintética, ordenada y ajustada en lo formal. Estas luego se expanden en dichos cuyo desarrollo es menos simétrico o balanceado y que doblan en longitud sus antecedentes (B/B'). Las secciones B/B' abren con expresiones que subrayan su aspecto de “instrucción dirigida al oyente” (*šāw' lākem* en el v. 2; *'ašrē haggeber* en el v. 5). El v. 3 forma un puente con la primera sección a través de v. 2e. Según este análisis, la estructura formal del Salmo también habla en favor de la unidad del mismo.

¹⁰ GERSTENBERGER, *ibid.* Es por esto que nosotros elegimos titular a IA' como *declaración*, más acorde con la forma que el título *felicitation* usado por este autor.

¹¹ La fórmula aparece 26 veces en el Salterio, y abre en el Salmo 1,1 con *'ašrē hā'iš 'āšer...*

1.3.2. Género literario

Varios de los elementos formales que Gunkel señala como propios de la poesía sapiencial,¹² aparecen en la estructura de nuestro Salmo: los dichos o proverbios¹³ del v. 1 (con paralelos temáticos notables en Pr 10,22; 20,21 y 21,31); la admonición del v. 2 (para Gunkel, el comienzo del verso podría compararse con los “refranes de dolor” pronunciados sobre el que no sigue los caminos del Señor); las imágenes de los vv. 3-5 y la declaración que comienza en el v. 3 con el *hinnēh* y que, al igual que el macarismo final del v. 5, es una de las formas usadas para introducir una enseñanza sapiencial.

Considerando al Salmo en su totalidad, vemos que no hay elementos formales ni sintácticos que lo ubiquen dentro del amplísimo campo de las oraciones, ya sea himnos, acciones de gracias, súplicas, lamentaciones, etc. No hay ningún orante, ni individual ni colectivo, que se dirija a YHWH o al que YHWH se dirija. El Salmo habla de Dios en tercera persona.¹⁴ Por otra parte, el tono general es más bien reflexivo y hasta didáctico.

Aparecen varios temas típicos de la literatura sapiencial. Según Gunkel, “el objeto de la literatura sapiencial es la vida humana”, que el sabio debe orientar para tener un final feliz.¹⁵ Nuestro Salmo ciertamente admite ser leído como una enseñanza acerca de la experiencia humana del trabajo y la familia.¹⁶ Sobre todo, el trabajo humano es descrito con términos que aparecen también en la reflexión sapiencial: *‘šb* (cf. Pr

¹² H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*, Valencia - 1983, 395-407.

¹³ Para F. DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Psalms*, New York - 1887, III, 287, todo el Salmo tiene la forma de *proverb-song* “una forma ampliada del *mashal* que consiste en una doble serie de proverbios cuya expresión recuerda de muchas maneras al libro de los Proverbios”.

¹⁴ Para Gunkel esto es en líneas generales lo que distingue los elementos sapienciales de los “Salmos propiamente dichos”. Sin embargo, el mismo Gunkel admite que hay Salmos que asumen una forma de plegaria pero con marcada intención sapiencial. cf. GUNKEL, *Introducción*, 400-401.

¹⁵ GUNKEL, *Introducción*, 396.

¹⁶ Así lo leen Delitzsch, Gunkel, Kraus, Alonso. Para M. DAHOOD, *Psalms*, Garden City - 1970, III, 222, la enseñanza está dirigida a un rey, instándolo a confiar en YHWH y no apoyarse en la vanidad de los ídolos. Fleming, a partir de su análisis del par casa/ciudad, ve en el Salmo una enseñanza acerca del Templo y de Jerusalén. La misma lectura hacen los que entienden al Salmo 127 como parte del *vademecum* del peregrino que iba a Jerusalén.

10,22; 15,10) y *'ml* (aparece como verbo 13 veces en Qohelet). Estos temas, propios de la vida cotidiana del hombre, son pensados en relación con YHWH, lo cual implicaría un estadio avanzado de la reflexión sapiencial, cuando las consideraciones morales y religiosas entraron en esa literatura.¹⁷

Una de las temáticas ético-religiosas más importantes en la línea sapiencial es la llamada “doctrina de la retribución”. Esta aparece expresada en algunos Salmos bajo la forma de “bendición del justo” (Salmo 128), a veces junto con la “perdición del malvado” (Salmo 1). No parece que este tema esté presente en la oposición que aparece en nuestro Salmo entre los que construyen/vigilan/trabajan sin YHWH, por una parte, y el “amado de Dios”/el “hombre bendecido” de los vv. 3-5, por la otra. Es decir, no se trata aquí de una antinomia entre los justos y los impíos sino entre dos maneras de obrar.

Si bien es evidente su pertenencia al “mundo sapiencial”, es más difícil decidir si existe un género específico y bien caracterizado en lo formal que contenga a los “Salmos sapienciales”. Kraus coincide con von Rad en que “no se puede hablar de un género específico de oraciones didácticas sino únicamente de la presencia de una temática común y un lenguaje uniforme”.¹⁸ Gerstenberger advierte que la expresión *wisdom psalms* es un término muy general, sin connotaciones crítico-formales.¹⁹ En un intento por catalogar a nuestro Salmo, Gunkel lo incluye dentro de la amplia categoría de la “poesía sapiencial”; Kraus lo ubica dentro de los “poemas didácticos”;²⁰ Dahood habla de un Salmo sapiencial compuesto para un rey.²¹ La opinión común de estos autores es que los Salmos de este “género” se originaron en ambientes extralitúrgicos de enseñanza e instrucción y luego fueron incluidos en el culto. La datación de cuándo habría sucedido esto es conjetural.

Para Gerstenberger, en cambio, estos Salmos no fueron compuestos o usados en un ambiente educativo extraño al culto sino que

¹⁷ Esto, siempre que se acepte la distinción entre un primer estrato más humano y “casi mundano” y su evolución hacia el estadio ético-religioso, establecida por GUNKEL, *Introducción*, 395-397.

¹⁸ G. VON RAD, *Sabiduría en Israel*, Madrid, 1985, 67.

¹⁹ GERSTENBERGER, *Psalms*, II, 538.

²⁰ KRAUS, *Salmos*, II, 668.

²¹ DAHOOD, *Psalms*, III, 222.

fueron piezas litúrgicas desde el principio.²² El autor sostiene que el Salmo 127, tal como lo conocemos hoy, sería una instrucción comunitaria que se usaba en el culto con el objeto de enseñar acerca de los caminos de YHWH, como parte de una liturgia pos-exílica en la que un oficiante daba esta consoladora instrucción a la comunidad. Sin embargo, también puede haber existido como un himno propio de las liturgias familiares, arraigadas en tradiciones domésticas femeninas.

Más allá de estas cuestiones abiertas y a los fines de nuestro trabajo, nos interesa recoger la idea de que el Salmo 127, con sus marcadas características sapienciales, fue usado en un ambiente de oración. Ciertamente no como una oración que expresa de manera inmediata una súplica o alabanza, sino como una enseñanza que, al ser recitada o escuchada, “sitúa” de un modo particular la vida del orante de cara a YHWH.²³

1.4. Propuesta de lectura del Salmo 127

1.4.1. El hombre que obra sin Dios

Dichos

El Salmo abre con los dichos del v. 1. Los dos dichos están contruidos en forma de oración condicional. En la primera parte de cada una de ellas, Dios es sujeto de “construir” y de “guardar” en *yiqtol*, que traducimos por presente del indicativo, pero que en el conjunto tiene un sentido modal de posibilidad. Los verbos en la segunda parte de las condicionales, “fatigarse” (*ml*) y “vigilar” (*šqd*), están en *qatal*, que en este contexto indican una actividad habitual sin un valor temporal específico.

El primero de los verbos de los cuales el hombre es sujeto es *āmal*. La raíz de este verbo indica el proceso del trabajo humano y el esfuerzo que implica, así como también el resultado del mismo.²⁴ Este

²² GERSTENBERGER, *Psalms*, II, 20.

²³ Tal vez esto es lo que quiere decir Alonso cuando afirma que “podemos considerar este Salmo como una oración de confianza en Dios expresada en términos negativos y positivos: ‘Sin Dios es inútil...pero Dios da...’”, ALONSO SCHÖKEL, *Salmos*, II, 1508.

²⁴ Ver S. SCHWERTNER, “עָמַל”, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* [En adelante, *DTMAT*] (ed. E. Jenni – C. Westermann), Cristiandad - Madrid - 1985, I, 423-428..

resultado puede ser tanto la ganancia, el beneficio obtenido gracias al trabajo, como el estado en el que uno se encuentra tras el trabajo (fatiga, cansancio). En nuestro Salmo, el resultado que se obtiene de ese fatigoso trabajo, si YHWH no está involucrado en él, es “vanidad”.²⁵ El verbo *šāqad* en *Qal* indica la actividad propia del centinela: velar, vigilar, estar alerta; y estando en paralelo con *‘āmal* adquiere la carga semántica del mismo.²⁶ El sujeto de estos verbos es el hombre, que está definido por los participios activos de “construir” y “guardar”.²⁷ No es un detalle menor que el ser humano que actúa esté, en toda la primera parte de la sección, descrito mediante participios activos: el hombre está “definido” por su hacer.

El conjunto de dichos parece expresar una “máxima”, la declaración de un principio general, afirmado de manera categórica. La aparición de YHWH al comienzo contribuye a dar un énfasis especial a las afirmaciones condicionales. La construcción *‘im-yhwh lō’* aparece únicamente en nuestro Salmo. Esta forma tan particular, con la inclusión del nombre de YHWH entre los dos lexemas de la condicional, parece por un lado afirmar la fe en YHWH como el único Dios en el cual creer y apoyarse. Pero a la vez postula con fuerza la absoluta necesidad que el hombre tiene de la participación de YHWH en las actividades propias de su existencia.²⁸ El hombre, caracterizado por su actividad, puede excluir a YHWH de la misma; pero si lo hace, el esfuerzo que realiza es *šāw’*.

Admonición

Al determinar la “forma” de esta segunda parte de la sección I, hemos marcado cómo el principio general formulado en los dichos del v. 1 se concreta en el v. 2 en una admonición. La misma comienza con el

²⁵ La raíz *‘ml* es la que usa Qohelet para referirse a la realidad del trabajo humano. El sustantivo derivado aparece 21 veces (de 54 ocurrencias en el texto hebreo del AT) y 13 veces como verbo (de 21 apariciones en todo el AT). En el sentido de nuestro Salmo, cf. Qo 1,3: *mah-yyitrōn lā’ādām b’kol-‘āmālō šeyya’āmōl taḥat haššemeš*, “¿Qué saca el hombre de todo el trabajo con que fatiga bajo el sol?”

²⁶ Así lo sugiere Alonso cuando cita Sal 127,1 como ejemplo de verbo en *Qal* de la raíz *šqd*; cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta - Madrid - 1994, 785.

²⁷ En la segunda condicional se usa el singular, seguramente haciendo del *šōmēr* una figura que condensa la actividad del cuidado de la ciudad y tal vez para acentuar la figura de YHWH, que es el *šōmēr yiśrā’el* (Sal 121,4).

²⁸ Cf. GERSTENBERGER, *Psalms*, II, 345.

término *šāw*. Éste no sólo está uniendo las dos secciones sino que, ante todo, es una “palabra gancho”²⁹ que recoge el contenido del versículo anterior pero refiriéndolo aquí a un grupo humano. De cara al v. 1, *šāw* nos hace relacionar a este grupo con aquellos que excluyen a YHWH de sus actividades. En el v. 2 se los describirá, en primer lugar, con una doble serie de participios seguidos de infinitivo constructo. Nuestra traducción subraya el sentido nominal del participio: “Los que se levantan de madrugada y retrasan el recostarse”, que hace más visible la caracterización del hombre a partir de su actividad.³⁰ No se trata ahora de alguna actividad específica (guardar, vigilar, construir), ni siquiera el trabajo en general (*‘ml*) sino de lo que el hombre hace para extender la jornada laboral. Alonso y Kraus ven aquí una alusión al trabajo rural, cuyos límites están fijados por el amanecer y el atardecer. Hay un contraste entre el trabajo que se hace en este “día extendido” y el que se realiza en armonía con el transcurrir de la jornada tal como aparece en Sal 104,22-23.

La tercera construcción con participio usada para describirlos, “los que comen pan de penas” (*’ōkēlē leḥem hā’āšābīm*) se refiere al resultado de la actividad humana.³¹ El sustantivo *’ešeb* deriva del verbo *’šb* que se usa muchas veces en formas reflexivas debido al contenido introspectivo, personal y emocional del mismo. Aparece junto con “corazón” o “espíritu”, pues indica un estado de desasosiego, angustia mental o emocional. Pero en nuestro Salmo el sustantivo parece referirse al trabajo físico.³²

Con este mismo sentido también aparece en el libro de los Proverbios. En la línea de nuestro Salmo leemos en Pr 5,10: “No se

²⁹ *Ibid.*, 346: “catch-word”.

³⁰ De modo similar traduce Dahood: “Failure to you who rise early, who put off going to bed” (DAHOOD, *Psalms*, III, 222); y MILLER, “Psalm 127”, 120: “Vanity is it to those of you who rise up early and go late the rest”. Así también se propone la traducción del primer participio en la voz “עֲשֵׂב” de HALOT. La mayor parte de los comentaristas (Alonso, Kraus, por ej.) y muchas versiones modernas, eligen traducir acentuando el aspecto verbal de la construcción: “En vano os levantáis temprano y después retrasáis el descanso” (Biblia de Jerusalén, 2ª ed).

³¹ Para KRAUS, *Salmos*, II, 670, también ha de relacionárselo con el trabajo rural, pues “de madrugada el labrador sale para trabajar las tierras y no se sienta a comer sino a la caída de la tarde. El campesino come el ‘pan del esfuerzo’, la comida lograda a costa de mucho esfuerzo y bajo el signo de un trabajo penoso”.

³² Cf. C. MEYERS, “עֲשֵׂב”, *TDOT*, XI, 278-280.

aprovechen de tu esfuerzo los extraños, ni acaben tus fatigas (*‘āṣābêkâ*) en casa ajena”; y en 10,22: “La bendición del Señor es la que enriquece, y nada le añade la fatiga (*‘eṣeb*)”. Otra aparición importante es la de Gn 3,16-17: la mujer ha de engendrar con fatiga y el hombre comerá con fatiga (*b^e ‘iṣṣābôn tō’kālennāh*) el fruto que su trabajo ha sacado de la tierra.

Siguiendo el camino señalado por la descripción de las construcciones con participios, parece que el esfuerzo de aquellos a los que el Salmo se está refiriendo tiene por fruto, no la ganancia que puede dar el trabajo, sino sólo el agotamiento, la angustia y el cansancio que son inherentes al mismo. Podríamos traducirlos parafrásticamente como “los que obtienen el alimento a costa de esfuerzos y fatigas”; o tal vez, “los que después de tanto trabajar obtienen como ganancia esfuerzo y fatiga”.

Dado que el campo semántico del v. 1 es urbano y, según parece, en el v. 2 se hace referencia al trabajo rural (denotado tal vez también por el “pan de fatigas”), al final de la primera parte del v. 2 el Salmo parece abarcar al conjunto de las actividades que el hombre realiza para su sustento y desarrollo.³³ El fruto de las mismas, cuando se excluye a Dios, es sólo vanidad, fatiga, inquietud.

1.4.2. Dios dando a su amado

Lo que los dichos del v. 1 afirmaban a manera de principio general, se presenta ahora bajo la forma de una antítesis: frente al *homo faciens*, cuyos rasgos han quedado perfilados en la primera parte del v. 2, aparece ahora la figura del “amado del Señor”.

³³ En favor de esta hipótesis, Miller dice que en la literatura del Antiguo Oriente hay testimonios sobre la idea de que no pueden construirse casas ni sobrevivir las ciudades si los dioses no están involucrados, y que no hay acciones positivas si los dioses no actúan. En particular, el autor cita y transcribe un texto sumerio, el “Himno a Nisaba”. En éste no sólo aparece el par casa/ciudad, sino que se habla también del don de los hijos. “Construir la casa” y “guardar la ciudad” parece ser parte de una lista de funciones que los dioses asumen. Dado que en YHWH todos los atributos y funciones están presentes en una única Persona, se podría pensar que casa/ciudad del v. 1 son el comienzo de una lista más completa. El Salmo estaría aludiendo, por sinécdoque, a la necesidad de la acción de YHWH en el conjunto de la actividad humana. Así como en Am 5,22 se citan tres tipos de sacrificios para indicar la totalidad del culto, el par casa/ciudad señalaría la totalidad de la actividad familiar/social del hombre (cf. MILLER, “Psalm 127”, 121-122).

Esta última parte del v. 2 presenta dificultades de traducción e interpretación. Nos centramos, siguiendo la línea de lectura aquí propuesta, en el estudio de los sujetos de las acciones.

En primer lugar, se observa un cambio evidente. Parece fuera de discusión que el sujeto de *yittēn* es YHWH. Entendemos este *yiqtol* en su sentido de acción efectiva y habitual. Dios ya no es un potencial invitado a la actividad humana; ahora Él es el que obra. El hombre, en cambio, es el destinatario de la acción de YHWH (como marca la preposición *l^e*). El sustantivo *yādīd* con sufijo de 3^a masculino singular,³⁴ sirve para caracterizarlo. En ugarítico este término se emplea para hablar de algo o alguien que es objeto del amor y la predilección del Dios 'El. El vocablo aparece sólo 8 veces en el AT. El uso religioso de *yādīd* en el AT alude a alguien que es objeto del amor de YHWH: puede referirse a la tribu de Benjamín (cf. Dt 33,12, con un sentido especial de seguridad y protección), a Salomón (*y^edīdyāH* en 2 Sam 12,25) o al hombre de nuestro Salmo. En Sal 60,7 (= 108,7) está referido al pueblo de Israel. En otros pasajes parece indicar un amor recíproco (como la amistad en Is 5,1), pero no parece que éste sea el sentido en el Salmo 127.³⁵

Las dificultades surgen sobre todo en la traducción de *šēnā'* y del *kēn* que introduce la frase. Th. Booij recapitula las distintas lecturas del texto:³⁶ por un lado están los que leen *šēnā'* como objeto directo de *yittēn*. Entre éstos, algunos entienden que el término es una arameización de *šēnāh* y lo traducen como sueño (“da el sueño a su amado”). Pero hay otras propuestas: Emerton hace derivar el término de la raíz *šnh* pero con el sentido de “ser exaltado” y traduce “él da honor a su amado”,³⁷ Dahood³⁸ traduce el objeto directo como “prosperity”, basándose en la similitud con palabras del siríaco y el etiópico.

Por otra parte, *kēn* se puede traducir como “así” (que, referido al texto precedente, no corresponde en cuanto al sentido); “verdaderamente”

³⁴ Respecto a la variante que lee “sus amados”, nos hemos referido en el punto 2. Por otra parte, la lectura que ofrece el TM parece más acorde con la interpretación del pasaje aquí propuesta, según indicaremos más adelante.

³⁵ H.-J. ZOBEL, “ידיד”, *TDOT*, V, 444-445.

³⁶ T. BOOIJ, “Psalm 127,2b: A Return to Martin Luther”, *Bib* 81 (2000) 262-268. El análisis que sigue está basado en sus consideraciones.

³⁷ J.A. EMERTON, “The Meaning of *šēnā'* in Psalm 127:2”, *VT* 24 (1974) 15-31.

³⁸ DAHOOD, *Psalms*, III, 223-224.

(como subrayando una opción adecuada; Bittenwieser traduce “Verily, he gives his beloved sleep”³⁹); o leerse como *kî* (“porque”⁴⁰) o simplemente como demostrativo, “puesto que”. Esta última es la opción de Booij y la nuestra. Según el análisis de Booij, si se lee *šēnā’* como objeto directo, se presentan dificultades en lo sintáctico, en relación con cualquiera de las opciones que se haga al traducir *kēn* y en relación con el sentido del versículo en el contexto de esta primera parte del Salmo.⁴¹

Las distintas lecturas que proponen los autores son convergentes en cuanto que hacen funcionar el versículo como contrapunto de vv. 1-2abc. Sea que Dios dé pan, honor o sueño a su amado, en todos estos casos la frase indica que Dios dona a su amado algo que los activos personajes antes presentados buscaban por su propio esfuerzo y sin YHWH.

La propuesta de Booij agrega un *plus* de comprensión a la frase y es la más afín al sentido que vemos surgir hasta ahora en el texto. Este autor retoma la traducción de Martín Lutero que lee *šēnā’* en sentido adverbial⁴² (*accus. temporis*⁴³), pero advierte que el sentido adverbial debe entenderse no sólo como una referencia temporal (“Dios da a su amado en el momento en que él está durmiendo”), sino también como un indicador acerca del modo en que se efectúa la donación; hay un sentido “modal” anejo al adverbial.⁴⁴ El texto indica el modo en que Dios da, describiendo el estado del amado en el momento de la donación; y subrayan así el papel activo de Dios y el pasivo del hombre.⁴⁵ La opción por la lectura *lîdîdô* con el sufijo de 3ª singular que trae el TM, parece más adecuada para resaltar el aspecto de relación personal entre YHWH y su amado. Por otra parte, *kēn* se refiere aquí no a una frase o un término

³⁹ M. BUTTENWIESER, *The Psalms*, citado por BOOIJ, “Psalm 127,2b”, 263.

⁴⁰ Como hace una de las variantes respecto al TM, como se indicó arriba.

⁴¹ T. BOOIJ, “Psalm 127,2b”, 262-264.

⁴² Leen así muchas traducciones modernas, así como también Alonso, Gerstenberger, Delitzsch y Kraus en sus comentarios.

⁴³ GESENIUS, *Hebrew Grammar*, 118i.

⁴⁴ Booij retoma y desarrolla una idea de H. IRSIGLER en “‘Umsonst ist es, dass ihr früh aufsteht...’ Psalm 127 und die Kritik der Arbeit in Israels Weisheitsliteratur”, *BN 37* (1987) 59.

⁴⁵ En castellano el verbo “dar” reclama un objeto directo. “Aquello que Dios da a su amado” está indicado en la traducción con “lo”. Sin embargo creemos que se podría en este caso traducir “pues Él da a su amado mientras duerme” ya que lo que el texto hebreo pone el acento en la gratuidad del don, quedando en segundo plano la determinación de “lo donado”.

particular del antecedente, sino que está marcando una oposición con la agitada, fatigosa y vana actividad que caracteriza a los “personajes” del v. 1 y la primera parte del v. 2. Así ya lo había entendido Delitzsch cuando comentaba: “lo mismo que eres capaz de obtener solamente a costa de trabajosos y ansiosos esfuerzos, Dios lo da a su amado mientras duerme, esto es, sin una incesante y autosuficiente actividad, sino en un estado de olvidadizo abandono y en tranquila, modesta rendición a Él”.⁴⁶ Hay todo un “estado” de gratuidad. Dios obra, el hombre descansa.

El sentido es tan fuerte que inmediatamente surge la pregunta: ¿Entonces no hay que hacer ningún esfuerzo por la existencia (incluida la salvación, si extrapolamos el tema), ya que todo depende de la gratuidad del amor divino? Los comentaristas se enfrentan a esta pregunta y responden en sentido negativo, argumentando que la oposición entre vv. 1-2d y v. 2e intenta advertir al hombre de la necesidad de no desentenderse de Dios en sus actividades, pero que no se trata de desentenderse de las actividades. Con todo, la respuesta a esta pregunta surge más claramente tras recorrer la segunda parte del Salmo.

1.4.3. Los hijos, don de Dios

La parte final del v. 2 que acabamos de estudiar sirve de nexo entre las secciones I y II del Salmo. La relación se establece a través de la temática del don. Dios sigue siendo el principal agente en esta sección. En el AT es fuerte la idea de que YHWH es el que puede dar o no los hijos (cf. entre otros, Gn 30,2, donde los hijos son llamados también “fruto del vientre”). Los hijos en nuestro Salmo son llamados *naḥālat yhw̄h*. El significado básico del radical *nḥl* podría ser “recibir/traspasar en propiedad” excluyendo siempre la compraventa o cualquier tipo de intercambio recíproco.⁴⁷ La *naḥālāh* es propiedad del que la recibe; pero el término denota que el modo de adquirirla es a través de un don. YHWH es el que da la *naḥālāh* de Israel y de sus tribus, referida a la tierra de Palestina. Así es como aparece, con distintos matices, en las tradiciones referidas al reparto de la tierra (cf. Nm 26,52-56) y sobre todo en las tradiciones del Deuteronomio (cf. Dt 4,21; 12,9, entre muchos otros): la tierra es “la heredad que YHWH te da”. Más adelante se dice que los hijos, llamados “fruto del vientre”, son un “salario” (*śākār*). Este

⁴⁶ DELITZSCH, *Psalms*, III, 288-289. La traducción es nuestra.

⁴⁷ G. WANKE, “נַחֲלָה”, *DTMAT*, II, 88.

último término se usa habitualmente para designar la paga hecha a un servicio. Pero en relación con los hijos aparece en Gn 30,18 y también en Gn 15,1: “No temas, Abrán. Yo soy para ti un escudo. Tu recompensa (*šēkār^ekā*) será muy grande”. Los hijos serán la recompensa, el salario de Abraham. De acuerdo con esto y considerando que está en paralelo con *naḥālāh*, el salario asume las características de un don en virtud de una promesa, pero esa promesa exige confianza.

Además de *naḥālāh*, también la expresión “fruto del vientre” (*p^erī habbāṭen*) aparece varias veces en el Deuteronomio formando parte de las bendiciones prometidas al que escucha y cumple los mandamientos del Señor (cf. Dt 7,13; 28,4.11), así como parte de las maldiciones a quien haga lo contrario (cf. Dt 28,18).

En principio, la figura de Dios como “el que da” y el hombre como “el que recibe”, sigue siendo dominante. Sin embargo, los términos usados para hablar de los hijos como don nos permiten entender al que los recibe bajo una perspectiva en la que está presente también cuál ha de ser la respuesta del hombre ante las promesas y los dones de YHWH.

1.4.4. Los hijos, don que se cultiva, don que actúa

La comparación de los hijos de la juventud con las flechas, “hijas de la aljaba” (cf. Lm 3,13), une fuertemente a las dos partes de la sección II. En el v. 5 se proclama dichoso (*’ašrē*) a quien llena de ellas su aljaba. Por otra parte, la mención de los “hijos de la juventud” une con el final del v. 5, donde aparecen estos hijos defendiendo a su padre frente a la plaza. Son estos hijos, los engendrados en la juventud, los que estarán listos para defender a su padre cuando éste llegue a sus años de madurez (cf. Gn 49,3).⁴⁸ Ahora bien, “hijos de la juventud”, *b^enē hann^e’ūrīm*, sugiere la participación natural del hombre en la generación. Los “hijos de la vejez”, en cambio, resultan de una especial intervención de Dios; así, por ejemplo, en Abraham y Sara (Gn 17,17; 18,2), o en la concepción de José, que es amado por Jacob por ser *ben-z^equnīm* (Gn 37,3).⁴⁹ En los hijos de la juventud convergen el don de Dios y la actividad del hombre.

⁴⁸ A esto parece aludir un refrán cananeo citado por DAHOOD, *Psalms*, III, 224: “A son born too late is no advantage”.

⁴⁹ En el relato de la concepción de los hijos de Raquel y Lía está siempre presente la temática de Dios como el que da los hijos. Cuando Raquel, que era estéril, pide a Jacob que le dé hijos, él responde afirmando que Dios es el que le ha negado el fruto

La bienaventuranza del v. 5 parece desarrollar esta idea con la imagen de la aljaba llena de hijos. La fórmula *'ašrê* indica claramente el comienzo de una bienaventuranza. La estructura básica de una bienaventuranza comienza con *'ašrê*, seguido por el sujeto generalmente acompañado de algún calificativo (muchas veces bajo la forma de subordinadas adjetivas; cf. por ej., Sal 1; 128) y luego una o varias sentencias que describen la bendición dada o prometida por Dios al sujeto y por las cuales es felicitado. Para Gerstenberger, la fórmula se usaba como una enseñanza sapiencial en la cual la descripción de las cualidades morales o religiosas del bienaventurado y de las bendiciones anejas a las mismas, eran propuestas como ejemplo didáctico o a modo de precepto por el sabio.⁵⁰ Existen, sin embargo, casos en los que la expresión simplemente proclama la felicidad del sujeto más por el bien que ha recibido que por sus cualidades éticas. Un ejemplo claro es la frase de la Reina de Saba: “Dichosas tus mujeres, dichosos estos servidores tuyos que están siempre en tu presencia y escuchan tu sabiduría” (1 Re 10,8). De las 26 veces que aparecen las bienaventuranzas dentro de los Salmos, sólo en dos tiene ese sentido y en ambos el sujeto es el pueblo de Israel (Sal 33,12; 144,15). En el resto, siempre aparecen las cualidades morales o religiosas por las que el sujeto es felicitado.⁵¹

Nos preguntamos, entonces, dónde reside el motivo de la bienaventuranza del v. 5 ¿Se declara la felicidad del hombre (*geber*) porque sus enemigos no podrán derrotarlo cuando litigue en la puerta gracias a los hijos con que Dios lo ha colmado? ¿O es felicitado porque ha llenado desde su juventud la aljaba de hijos, que ahora son su seguridad en la vejez?

Ateniéndonos al texto masorético, la frase final dice: “No se avergonzarán (*lo'-yēbōšû*) cuando hablen (*y^edabb^erû*) con los enemigos

del vientre (*p^erî-bāten*, Gn 30,2). Al igual que había hecho Sara, Raquel da hijos a Jacob por medio de sus esclavas. Cuando quiere valerse de medios humanos para quedar encinta, comprando a Lía unos “frutos de mandrágora” (probablemente afrodisíaco) a cambio de dejarla acostarse esa noche con Jacob (Gn 30,14-16), Lía concibe a Isacar (*yiśśāškār*), que es la recompensa que Dios le ha dado (*nātan 'ēlōhîm ś^ekārî*, Gn 30,18). Finalmente Dios escucha la oración de Raquel y hace que conciba a José (Gn 30,22-24). Es notable la correspondencia de vocabulario entre este texto y nuestro salmo.

⁵⁰ Cf. GERSTENBERGER, *Psalms*, II, 511.

⁵¹ Por el comienzo del Sal 128, “Feliz todo el que teme a YHWH y marcha en sus caminos”, es indudable que el Sal 127 ha de leerse en relación con el Salmo sucesivo.

en la puerta”. El verbo *bwš* aparece en el TM en *yiqtol* en 3ª persona del plural. Los comentaristas y las traducciones modernas eligen normalmente traducir este verbo en 3ª persona del singular por entender que el contexto en singular sugiere que se lo refiera al *geber* y no sus hijos.⁵² Sin embargo, no existe testimonio en las versiones antiguas de la lectura en singular y, por otra parte, el antecedente de v. 5a, “llenó con ellos”, da validez a la lectura en plural. Pues bien: cuando se lee el verbo en singular, la bienaventuranza parece dirigirse ante todo al hecho de que el hombre “no quedará avergonzado”. Si traducimos –según indican el TM y las versiones antiguas– en plural, quienes no quedan avergonzados son los hijos (o el padre junto con sus hijos), en este caso la bienaventuranza podría aludir a lo que el hombre ya ha realizado: el haber llenado de hijos su aljaba.

El verbo *ml'* está en perfecto *Piel* 3ª masc. sing. En esta forma el verbo es transitivo e implica “llenar, henchir, colmar, rellenar, completar, cumplir”. Siempre la forma implica un sujeto que llena un objeto de algo. En nuestro caso el hombre es el que colma de hijos (indicados con *mēhem*) su aljaba. Daniel Estes ha estudiado a fondo el símil de las flechas, entendiendo que en el mismo está la clave de interpretación del Salmo.⁵³ Él señala que en textos del Antiguo Oriente la flecha y el arco se usan muchas veces en alusión a la potencia sexual masculina (aquí aparecerían en orden al fruto de la sexualidad: los hijos). Considera además que el arco y la flecha son un arma ofensiva (no defensiva) de largo alcance. Entonces *millē'*, la preparación consciente de las flechas en la aljaba, indicaría la crianza de los hijos. Sea cual fuere la interpretación exacta, lo cierto es que el hombre vuelve a ser sujeto explícito de una acción que, según expresa la forma verbal, ha realizado en plenitud. Pero esta acción corresponde a lo que se ha presentado como don de Dios: la generación de los hijos.

El final del v. 5 ciertamente es parte de la bienaventuranza. Son ahora los hijos los sujetos activos de la acción. El verbo *dbr* está en el TM en imperfecto *Piel* 3ª persona del plural y en el contexto de la

⁵² DAHOOD, *Psalms*, III, 225, indica que ha de traducirse en singular sin enmendar la terminación del verbo en -ū, ya que hay en poética una considerable cantidad de verbos con esa terminación y que sin embargo se deben leer en singular.

⁵³ ESTES, “Like Arrows”, 304-311.

puerta de la ciudad puede entenderse como “discutir”, “litigar”.⁵⁴ El hombre es beneficiario de la seguridad que le proporcionan los hijos, que no son derrotados frente a los enemigos. El don que ha cultivado actúa ahora en favor del hombre.

1.5. Conclusión

Hemos dicho anteriormente, al intentar delimitar el género y ambiente vital del Salmo 127, que el recitado o la proclamación del mismo, ayuda al creyente a “situar” correctamente su vida frente a YHWH. Tras haber recorrido el Salmo 127, atendiendo a los sujetos que en él llevan a cabo acciones o son objeto de las mismas, podemos preguntarnos: ¿Qué le “dice” el Salmo, así encarado, al lector/orante/orante del mismo?

Para responder recogemos una idea de Daniel Estes, que aplica al Salmo las categorías de orientación/ desorientación que él toma de Brueggemann.⁵⁵

Al finalizar la primera sección (vv. 1-2) el Salmo ha producido el efecto de la “desorientación”. Esta surge de un contrapunto: por un lado, están aquellos que son descritos siempre a través de actividades y

⁵⁴ Trabajando desde la interpretación del par de palabras casa/ciudad = Templo/Jerusalén, FLEMING, “Psalm 127”, 441-442, lee Sal 127,3-5 como una imagen de la defensa militar de la ciudad. La segunda parte del Salmo animaría a la comunidad a recordar que Dios la ha provisto de muchos hijos como un medio concreto para su defensa y continuidad. El autor traduce *dbr* en el sentido primitivo de “apartar”, que la raíz conserva en *Hifil*: “Ellos no serán avergonzados porque apartarán a los enemigos de la puerta” (cf. Dt 28,55.57). DAHOOD hace una traducción semejante, apoyándose en textos extrabíblicos, pero también en su hipótesis de que el Salmo fue escrito para un rey. Más allá de los discutibles argumentos lingüísticos dados por estos autores, parece que ambas propuestas se apoyan ante todo en la interpretación global del Salmo que los mismos indican. Al respecto creemos que son válidas las observaciones de Estes, quien indica que la fórmula *dbr* con la preposición *'et* y un objeto personal (en nuestro caso *'ôy^ebîm* aparece 64 veces en el AT, 28 de las cuales tienen un sujeto humano (las demás son instrucciones de Dios) y de éstas, 13 corresponden a un contexto legal y 15 se refieren a la conversación en un sentido amplio. Para Estes, nada en el texto exige una identificación específica del verbo o de su objeto. El sentido amplio es el más atestiguado en el AT. En nuestro Salmo, al ser los interlocutores “los enemigos”, se puede pensar en un contexto de antagonismo (ESTES, “Like Arrows”, 308). Para nosotros es plausible suponer el ámbito de una controversia jurídica, si es que se identifica “la puerta” con el centro legal de la ciudad. El uso del verbo en *Piel* no apoya el sentido de “apartar”, que sólo se conserva en *Hifil*.

⁵⁵ BRUEGGEMANN, *The Message of the Psalms*, Minneapolis - 1984, 20.

esfuerzos autosuficientes (sin YHWH) y que sin embargo sólo obtienen como fruto aquello que la actividad humana tiene de agobiante. Por el otro, está el amado que recibe los dones “mientras duerme”. Los vv. 1-2 no apuntan a favorecer una “teología de la predestinación” en la que todo dependa del favor divino sin que el hombre deba hacer nada. Lo que se intenta es dismantelar la autosuficiencia en el obrar humano. En este sentido, la propuesta de lectura que ofrecemos se abre a las otras, pues sea cual fuera la interpretación concreta que tengan “construir”, “ciudad” o “casa”, la deconstrucción que operan los vv. 1-2 permanece invariable. Así se trate de construir (o reconstruir) el Templo, fundar una familia o levantar una ciudad, siempre el esfuerzo humano sin Dios está bajo el signo de la vanidad.

Los vv. 3-5 operan la “orientación”. Tras los vv. 1-2, es necesario proponer el “modelo” adecuado para la actividad del hombre. Esto lo ofrece el Salmo, como hemos visto, a través de la imagen de los hijos, como don acogido, pero que implica participación y responsabilidad por parte del hombre.⁵⁶ Por otra parte, a través de ese don, que se debe cultivar con diligencia, Dios sigue actuando en favor del hombre. Toda actividad humana debería realizarse según este modelo.

LEONARDO VALOY
TUCUMÁN
leonardovaloy@gmail.com

⁵⁶ Nos apartamos aquí del análisis de D. Estes. Coincidimos en que los vv. 1-2 indican la *disorientation*. También en que los vv. 3-5 ofrecen una respuesta. Pero para él la respuesta sería la contribución permanente que el hombre puede hacer a la sociedad a través de la crianza adecuada de los hijos. La “realización” que el hombre busca a través de sus trabajos sólo la alcanza, según el autor, perpetuando sus valores por medio de sus descendientes. ESTES, “Like Arrows”, 310-311.

2. Como un niño impresionado en brazos de su madre. Cuando el punto de comparación excede todo lo conocido

2.1. Introducción

Generalmente se ha visto en el Salmo 131 una oración de confianza⁵⁷ construida con un paralelismo antitético donde, a la negación de haber caído en el orgullo expresado con las imágenes de lo “alto” en el v. 1, se opone la afirmación de la humildad con la imagen de lo “aplanado” del v. 2, entendido psicológicamente y aplicado al alma del orante. Esta idea resulta fortalecida con la comparación del niño sobre la madre, percibida como expresión de ternura, intimidad, satisfacción, calma.

En el presente estudio se presenta una perspectiva un tanto diferente. En primer lugar aparece la traducción que se propone del texto hebreo. Este punto de fundamental importancia concentra la atención en los verbos *šwh* y *dmm*, de los cuales se propone una traducción alternativa que da origen a la pregunta: ¿es la imagen del niño sobre la madre una imagen de ternura?

La primera línea del v. 1 —el título— y el v. 3 han suscitado distintas opiniones entre quienes los consideran parte de un todo, de una obra salida de una única pluma⁵⁸ y quienes ven en ellos el fruto de uno⁵⁹ o más agregados posteriores.

⁵⁷ H. GUNKEL, *Introducción*, 193.266.472, entiende que este es uno de los “salmos de confianza”, género a su entender derivado de los salmos de lamentación.

⁵⁸ Así M.D. GOULDER, “The Songs of Ascents and Nehemiah”, *JSOT* 75 (1997) 43-58; B.P. ROBINSON, “Form and Meaning in Psalm 131”, *Bib* 79 (1998) 195-196.

⁵⁹ Así G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi, Commento e attualizzazione*, Bologna - 1988⁴, III, 652.

En este caso, abordar la problemática en torno a la unidad del salmo será ocasión para ahondar en la opción que se realizó a la hora de traducir.

Finalmente, mostrará cómo la lectura propuesta del Sal 131 es coherente con el contexto inmediato y cómo se confirma y se ilumina el mensaje del salmo en su relación con Sal 130 y 132.

Al terminar el recorrido posiblemente quedemos en presencia de un “orante” que nos sorprenda y que, por el lugar que ocupa, le da al mensaje una fuerza particular.

2.2. Texto traducido

1 *Canción de las subidas, de David.*

Señor, no fue arrogante mi corazón
ni fueron altivos mis ojos
y no me conduje entre cosas demasiado grandes
y demasiado maravillosas para mí,

2 sino que me puse delante de ti y mantuve callada mi alma
como un niño destetado sobre su madre;
como el niño destetado, está sobre mí mi alma.

3 Espere Israel en el Señor
desde ahora y por siempre.

2.3. Una declaración de inocencia

Luego del título que une el Salmo a los demás cánticos de las subidas y que lo atribuye al rey David, nos encontramos con una oración –desde el comienzo se refiere al Señor–, realizada por un individuo que no suplica algún bien para sí o algún castigo para los malvados, sino que insiste en destacar su inocencia enumerando con tres negaciones el mal

que no hizo. Estamos en presencia del género literario “declaración de inocencia”, conocido en Egipto⁶⁰ y que también está presente en el salterio en Sal 17,3; 18,22-24; 26,4-5; 101,3-4. ¿De qué se declara aquí inocente el orante? De haber caído en el orgullo. El verbo *gbh* “sirve para designar la grandeza, altura o elevada posición de personas, objetos, lugares y fenómenos naturales”.⁶¹ Cuando aparece en el A.T. en relación con *lēb* (corazón), casi siempre –con la única excepción de 2 Cr 17,6 (Josafat estaba *orgulloso* de caminar por las sendas de YHWH)–, expresa emociones, intenciones o conductas negativas que se traducen por “soberbia”, “arrogancia”, “altivez”,⁶² como en Ez 28,2.5.17; Pr 18,12; 2 Cr 26,16; 32,25. En paralelo sinonímico aparece la segunda negación con el verbo *rwm*, cuyo significado básico es “ser alto, elevarse”; y que al usarse con *lēb* o, como en nuestro caso, con *‘ayîn* (ojo), indica un sentimiento presuntuoso, como se puede ver en Pr 6,17; 21,4; 30,13; Sal 18,28; Is 10,12; 37,23; 2 Re 19,22.⁶³

El último dístico del v. 1 contiene la tercera negación. Aquí el verbo usado es *hlk*, que significa “ir, caminar”,⁶⁴ y que suele tener el sentido de “comportarse”, como cuando el caminar indica el seguir los juicios de Dios (Sal 89,31) o el seguir a los dioses extranjeros (Dt 4,3), sirviendo de esta manera para referirse a la existencia misma del hombre o a una determinada manera de ser (Jr 6,28).⁶⁵ El orante del Salmo 131 termina de distanciarse de las actitudes soberbias al negar que haya caminado en medio de cosas demasiado grandes (*g^edōlôt*) y maravillosas (*nīplā’ôt*), las cuales se predicán de Dios en forma positiva (Job 5,9; 37,5; Is 28,29; Jr 32,17) y a él le corresponden solamente (Sal 86,10; 136,4); él es el grande por excelencia (Dt 10,17) y hace cosas grandes (Sal 126,2-3). El hombre no debe buscar hacerlas (Jr 45,5). Las obras maravillosas son “...los acontecimientos que, respecto a lo que un hombre está acostumbrado y a sus expectativas, le parecen extraordinarios,

⁶⁰ Así aparece en el famoso capítulo 125 del Libro de los Muertos, cf. B. Ockinga (ed.), “Totenbuch, Kapitel 125”, *TUAT* II, 512-515.

⁶¹ R. HENTSCHKE, “גבה”, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* (ed. G.J. Botterweck – H. Ringgren), Madrid - 1978, I, 909.

⁶² *Ibid.*, 911.

⁶³ Cf. H.-P. STÄHLI, “רום”, *DTMAT*, I, 948-957.

⁶⁴ Cf. G. SAUER, “הלך”, *DTMAT*, II, 683-692.

⁶⁵ Más información se puede ver en L. MONLOUBOU, *L’imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles*, Paris - 1980, 95.

imposibles...”.⁶⁶ Designan habitualmente la acción salvadora de Dios (Jr 21,2), de modo particular su accionar en la liberación de Egipto⁶⁷ (Ex 3,20; 34,10). Son los actos extraordinarios de Dios que el hombre no puede comprender (Jb 42,3) y ante los cuales le cabe sólo la actitud de acción de gracias (Sal 139,14).⁶⁸ Se entiende, entonces, que el ámbito de las cosas grandes y maravillosas es el de YHWH; y como parte de su declaración de inocencia, el orante niega haber incursionado allí.

2.4. El alcance de *šwh*

El v. 2 se abre de forma adversativa⁶⁹ con *'im-lō* (sino que) dejando claro que lo que sigue se va a oponer a lo expresado antes;⁷⁰ se entiende que ahora va a afirmar lo que sí ha realizado. ¿Qué es lo que ha hecho? Lo dirá con el verbo *šwh*. Debemos detenernos aquí y, revisando el amplio espectro de significados que puede adquirir, intentar precisar cuál es el que asume en este caso. Tenemos testimonios de este verbo en *Piel* con el significado concreto de “nivelar, alisar”, aplicado a la tierra en el trabajo del campesino (Is 28,25). Es a partir de aquí que ordinariamente se hace la traducción para el Salmo 131; y como este es el único caso en que el objeto del verbo es el alma o garganta (*nepes*), se supone que se da aquí un uso extendido aplicado al nivel psicológico, lo cual lleva a traducir “calmada”⁷¹ en lugar de “aplanada”, que aquí no tendría sentido.

Sin embargo, hemos de notar que el mismo verbo en algunos casos es usado en sentido comparativo,⁷² como en 2 Sam 22,34: “que hace mis

⁶⁶ Cf. R. ALBERTZ, “פלא”, *DTMAT*, II, 526.

⁶⁷ Cf. M. MANNATI, *Les Psaumes*, Paris - 1968, IV, 178.

⁶⁸ Cf. A. MELLO, “Lessico del salterio”, *SBF* 54 (2004) 46-47.

⁶⁹ Cf. P.A.H. DE BOER, “Psalm cxxxi 2”, *VT* 16 (1966) 287-292.

⁷⁰ La misma expresión es la fórmula del juramento positivo de inocencia que algunos ven presente aquí. Cabe señalar al menos que esta fórmula de juramento tiene dos partes según el modelo: “si no hago esto y esto otro...” en el primer término, “me suceda esto y aquello” en el segundo término (cf. Jb 31,7-10); y este Salmo en todo caso carece del segundo término.

⁷¹ “Io, invece, ho l’anima mia distesa e tranquilla” traduce RAVASI, *Salmi*, III, 647. Otras traducciones semejantes se pueden ver en KRAUS, *Salmos*, II, 691-693; ALONSO SCHÖKEL –CARNITI, *Salmos*, II, 1525-1530; VESCO, *Psautier*, II, 1226-1233.

⁷² Se puede ver este sentido comparativo aplicado a Dios en C.J. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, POS 5, Leiden - 1966, 29.

pies como de ciervas, y en las alturas me sostiene en pie...”.⁷³ Cuando adquiere este valor aparece normalmente, como en el caso citado, unido a la partícula *k^e*, o aparecen explicitados ambos puntos de la comparación como es el caso en Pr 3,15, donde a través de *šwh* se compara a la sabiduría con las perlas preciosas; o Pr 27,15, donde aparecen en comparación la gotera incesante en tiempo de lluvia con la mujer pendenciera. Es claro que *šwh* puede adquirir un valor comparativo cuando está acompañado de alguna partícula⁷⁴ o cuando aparecen explícitamente los objetos comparados; pero en el Salmo 131 no está ni lo uno ni lo otro, y quizá por esta razón se haya evitado usar el sentido comparativo a la hora de realizar las traducciones. La pregunta que cabe en este punto es: ¿sólo adquiere este sentido comparativo en los casos antes citados? El Sal 119,30 podría hacernos pensar que no:

derek- 'ēmûnāh bāhārtî mišpātêkā šiwwîî

Se suele aceptar que en el A.T. hay cinco casos de *šwh* en *Piel* que procederían de una raíz *šwh* II con el significado de poner, colocar, y la del Salmo 119 sería una de ellas;⁷⁵ de esta forma, la traducción en este caso podría ser: “elegí el camino de la fidelidad / frente a tus juicios me puse”. Llegados a este punto, conviene no perder de vista que este “ponerse” no hace referencia a “colocarse en un lugar en el espacio”. No está indicando una realidad física, sino la actitud del hombre que quiere adecuar su vida con las disposiciones divinas y por ello se coloca frente a ellas, que son la unidad de medida, la referencia con la cual ha de compararse para saber que no ha perdido el rumbo.

Por esta razón pensamos que *šwh*, al menos en este texto, no sólo indica “ponerse”, sino que es un “ponerse frente a”, con un claro valor comparativo, a pesar de que no está acompañado de *k^e* y de que no aparecen explícitamente mencionadas las dos realidades comparadas por medio de *šwh* como sería de esperar habitualmente, sino sólo una de ellas.

Dicho esto, volvamos al Salmo 131. Allí el verbo *šwh* aparece en perfecto *Piel*, primera persona singular, es decir, exactamente igual que

⁷³ Tomamos la traducción de Biblia de Jerusalén, tercera edición.

⁷⁴ Cf. M. SÆBØ, “שׁוּחַ”, *ThDOT*, XIV, 525.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*

en el caso que acabamos de revisar. A partir de allí, es posible traducir *šiwwîti* como “me puse delante de (ti)”; es decir, expresaría la actitud del que se coloca “frente a” con el objeto de medirse con ello.

Entendiendo *šwh* de esta manera, el verbo *dmm*, que es el que le sigue, expresa la consecuencia del hecho acaecido. Habitualmente se lo traduce por “silencioso”,⁷⁶ “aquietado”,⁷⁷ “tranquilizado”,⁷⁸ aplicado a los deseos o a la propia alma (*nepeš*), echando mano de los sentidos derivados de la raíz *dmm*.⁷⁹ Pero su significado primario es “estar inmóvil”, indicando no sólo el silencio sereno, calmo, del que elige no hablar, sino también aquel mutismo que es parte de un estado de parálisis que el hombre padece ante el anuncio de una catástrofe (Ex 15,16) y que le hace quedar rígido como una piedra. De hecho, el mismo verbo es usado para referirse a los ídolos mudos y hechos de material inerte (Ha 2,19).

Es así que arribamos, en la primera línea del v. 2, a una traducción como la propuesta arriba: “sino que me puse delante de ti y mantuve callada mi alma”. Una traducción que podrá causar sorpresa, pero que resulta coherente con el contexto. En el v. 1 el orante por tres veces repitió que no ha incurrido en la falta de la soberbia (*gbh lēb*), una falta en la que sí han caído los reyes Ozías (2 Cr 26,16), Ezequías (2 Cr 32,25), el rey de Tiro (Ez 28,2.5.17), el faraón de Egipto (Ez 31,10, *ram lēbābō bēgābhō*), y que resulta más o menos fácil de entender por el importante lugar que estos hombres ocupaban en la sociedad. Los triunfos sobre enemigos poderosos, el crecimiento de su prestigio, el aumento de sus riquezas (2 Cr 32,22-23), lo destacado de estas personas públicas y exitosas, hacían inevitable la comparación con las cosas más valiosas y las personalidades más destacadas. Tal es así que el orante del Sal 45 sostiene que su rey es la más hermosa de las personas (v. 3), y 1 Re 10,23 afirma que Salomón superaba a todos los reyes de la tierra en sabiduría y riquezas: 1 Cr 29,25 habla de “un reinado glorioso como nunca había tenido ningún rey de Israel antes de él”. Personas tan prominentes, al ser comparadas, quedaban por encima de todas las cosas

⁷⁶ Cf. MANNATI, *Psaumes*, IV, 176-179.

⁷⁷ Cf. ALONSO SCHÖKEL –CARNITI, *Salmos*, II, 1525.

⁷⁸ Cf. M. DAHOOD, *Psalms*, AncB 17A; Garden City - 1970, III, 238-239.

⁷⁹ Cf. A. BAUMANN, “דָּמָם / דָּוָם / דָּוָה”, *ThDOT*, III, 250-265.

conocidas, se destacaban entre las demás personas del pueblo (cf. 1 Re 14,7). Su poder no encontraba rivales (cf. Sal 72,8), sus adversarios se inclinaban a sus pies (cf. Sal 72,9) y le pagaban tributos (Sal 72,10), estaban por encima de todos los reyes de la tierra (cf. Sal 89,28).

A esta altura surge la pregunta: una persona así ¿con quién se puede comparar (cf. Ez 31,18)? Cuando en la tierra ya no queda punto de comparación, lo único que falta es comparar su grandeza con la del mismo Dios. Pareciera demasiado osado y hasta un gesto de soberbia. Y lo es, si el hombre, al realizar la comparación, pretende ocupar el primer lugar, como de hecho ocurrió en los casos antes citados de Ozías, Ezequías, el rey de Tiro y el faraón (Ez 31,18); una actitud que YHWH detesta (Pr 6,16-17) y que no dejará sin castigo (Pr 16,5) aquel que pondrá cada cosa en su lugar (Is 2,11.17). Pero distinta sería la actitud de aquel que puesto frente a Dios reconoce que aunque no tenga igual entre todos los seres de la tierra, hay un abismo de distancia que lo separa de YHWH. Y esta podría ser la actitud del orante de nuestro Salmo: un hombre exitoso sin igual en la tierra, que se ha puesto frente a Dios (*šwh*) y en la comparación le resultó evidente la grandeza de Dios que supera todo lo conocido. A tal punto llegó su asombro y su impresión que quedó paralizado y mudo (*dmm*), lo que expresa con la imagen del niño y la madre que viene a continuación.

¿Una imagen tierna?

Se puede interpretar esta imagen como expresión de ternura y de calma, si entendemos que se trata de un niño pequeño que, una vez satisfecha su hambre, busca refugio y seguridad en los brazos de la mamá.⁸⁰ Como el niño del que se habla es un *gāmūl*, es decir un niño destetado, hay quienes más bien ven en la imagen una referencia a la seguridad, el descanso, el afecto, la ayuda recibida⁸¹ en una relación íntima y personal que va más allá de la necesidad instintiva de satisfacer el apetito.⁸² También se ha visto como una imagen de ternura a la vez que de dominio en el sentido de conducción, de guía que al cariño une la autoridad que pone límites a los caprichos.⁸³ Maillot⁸⁴ considera que más

⁸⁰ Así KRAUS, *Salmos*, II, 693.

⁸¹ Así VESCO, *Psaumes*, II, 1230.

⁸² Así RAVASI, *Salmi*, III, 660.

⁸³ Así ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmos*, II, 1529-1530.

que de un niño se trata ya de un adolescente, pero retiene que es una imagen de remanso y de paz; también Pascual⁸⁵ ve en ella una expresión de tranquilidad, aunque supone al niño no en brazos de la madre sino colocado sobre sus hombros.

A diferencia de esta lectura común que concibe la escena como expresión de serenidad y de ternura, la traducción propuesta pone de relieve una imagen más bien cargada de tensión. El *gāmul* es el niño destetado. Sabemos que este era un momento al que se le daba cierta importancia, que en dicha ocasión tenía lugar una fiesta (cf. Gn 21,8) y que ocurría –según el dato que aporta el segundo libro de los Macabeos– a los tres años de edad (2 Mac 7,27). Es decir que estamos frente a un niño pequeño pero que anda por su cuenta, que ya sabe caminar y que está descubriendo el mundo que lo rodea. Aunque su mamá lo cuide constantemente, resulta inevitable que en algún momento desaparezca de su vista y que, curioso e inquieto, a veces se exponga a peligros sin darse cuenta siquiera; y otras veces se asuste, impresionado, al ver algo que no imaginaba, algo que le sorprendió, algo que de alguna forma trasciende todo lo que conoce. Y entonces corre a refugiarse en el mundo conocido y seguro del regazo materno, al cual se aferra fuertemente, permaneciendo allí algún tiempo paralizado y sin decir palabra... La imagen, entonces, encuentra su lugar en el Salmo 131, más que por su relación a la confianza y la paz que la madre inspira, por su referencia a la fuerte impresión que acaba de vivir el niño que se refugia en ella, impresión que surge por la magnitud de lo que acaba de observar.

El orante, conocedor de las cosas de este mundo y acostumbrado a vivir con la tranquilidad de tenerlo todo bajo control, cuando se coloca frente a Dios se encuentra ante una grandeza tal que lo supera infinitamente, que él no consigue comprender (cf. Job 36,26) y con la cual resulta inimaginable pretender igualarse; y mucho menos cabe ponerse por encima. Este hombre impresionado del v. 2 es el orante que comenzó en el v. 1 diciendo “no lo hice, no lo hice, no lo hice”, y ahora agrega: desde el momento en que me puse en su presencia fue evidente la distancia infinita que nos separa. Este orante no es Ozías, no es Ezequías, no es el rey de Tiro ni es el faraón a quienes nos hemos referido. Ellos,

⁸⁴ Cf. A. MAILLOT, “Israel compte sur le Seigneur”, *BVC* 77 (1977) 30.

⁸⁵ Cf. B. PASCUAL, “Dos notas al salterio”, *EstEcl* 34 (1960) 647.

como tantos otros reyes embriagados de su poder, sí lo hicieron. Ellos sí se compararon con Dios y creyeron que eran superiores, y por eso ocuparon el lugar de Él (cf. Is 14,13; Dn 11,36). Nuestro orante en cambio, conciente de su grandeza entre los hombres, sin embargo sabe que quien lo ha encumbrado (cf. 1 Re 14,7; Sal 89,28), quien lo ha sostenido (cf. Sal 62,3), quien lo ha librado del poder de sus adversarios (cf. 2 Sam 22,49), quien lo ha asistido en sus victorias (cf. Sal 18,36-41) ha sido YHWH y de él espera seguir recibiendo el auxilio (cf. Sal 33,16-19).

2.5. La inclusión de la oración en el salterio

En la forma que ha llegado hasta nosotros, el Salmo 131 comienza con un título que da unidad a los quince poemas que van desde el Salmo 120 hasta el Sal 134 inclusive y que hemos traducido “canción de las subidas”,⁸⁶ y la referencia a la persona de David. Esta última falta en el Targum, Jerónimo, una parte de los códices de la LXX y la Peshitta,⁸⁷ lo que hace pensar que no formaba parte de la oración primera. Se le habría agregado luego por la correspondencia entre el contenido del Salmo y la vida del famoso monarca, como también para vincular a este Salmo con el siguiente, en el que se hablará de David como servidor de Dios y de las promesas hechas por Dios a este rey y a su descendencia. Apoya esta hipótesis el hecho de que la Peshitta, en vez de atribuirlo a David, lo hace a Josué, hijo de Josadac, el sumo sacerdote del retorno del exilio; lo cual se puede explicar en el sentido antes expresado, para vincular mejor el Salmo 131 con el 132, ya que el mesías esperado para que reine en el trono de David aparece con rasgos sacerdotales, coronado con una diadema (*nēzer*), que es un signo real (cf. 2 Sam 1,10; 2 Re 11,12; Sal 89,40) pero también sacerdotal (*syš nēzer*) (cf. Ex 28,36; 39,30).

El v. 3, por su parte, presenta un vocabulario que llama la atención ya que difiere notablemente del resto del Salmo; no existe ninguna palabra en común, con la única excepción del nombre YHWH que aparece formando una inclusión con el v. 1. Por otra parte, como se vio, en los vv. 1-2 se trata de una oración realizada por un individuo a

⁸⁶ Se puede ver una breve síntesis sobre distintas explicaciones a este título en VESCO, *Psaumes*, II, 1161-1169.

⁸⁷ Al dato lo tomamos de RAVASI, *Salmi*, III, 652.

YHWH; en el v. 3, en cambio, la situación es diferente. La oración ha desaparecido y la referencia ya no es al Señor sino a todo el pueblo de Israel, a quien se invita a hacer realidad a nivel comunitario la actitud antes expresada por el orante: a poner, ahora el pueblo todo, su esperanza en el Señor. Junto con estas diferencias, se da una exacta coincidencia en la expresión que ofrece este v. 3 con la que está presente en Sal 130,7 (*yāhēl yiśrā'el 'el-yhwh*). Es la única vez que se repite esta frase, a pesar de que son muchos los textos en los que en los Salmos se invita a la esperanza (cf. por ej. Sal 31,25; 33,18,22; 37,7; 38,16; 42,6,12; 43,5; 119,43.49.74.81.114.147). Podemos decir entonces que el v. 3 se encuentra vinculado a los versículos precedentes de una manera general a través de un tema común, cual es el de la “espera en YHWH”.⁸⁸ Pero aparece más estrechamente relacionado con el v. 7 del Salmo 130 por la coincidencia, no sólo en el contenido sino también en la forma, lo que lleva a pensar que tal vez no formaba parte de la oración original. El agregado pudo haber sido realizado en el momento en que se formó la recopilación de los cantos de las subidas,⁸⁹ con un doble objeto. Por un lado, hacer que lo que era la oración de un individuo particular adquiriera un alcance comunitario, lo cual se consigue con fuerza. En efecto, si el más destacado de todos los hombres reconoce que ante Dios no es nada y que todo lo que es se lo debe a Él, cuánto más la gente sencilla que conforma el común del pueblo ha de reconocer la grandeza inigualable de YHWH y ha de esperar que de Él le venga el auxilio necesario (Sal 121,2). Por otro lado, el segundo objetivo del añadido sería establecer, a través del vocabulario, un vínculo que permitiera unir Salmos de procedencia y contenido diverso dentro de la misma colección; lo cual se hace particularmente importante en este caso, ya que en el Salmo 131 están ausentes motivos como el de Jerusalén, uno de los rasgos comunes⁹⁰ que ligan y dan unidad al conjunto de los cantos de las subidas.

⁸⁸ Cf. DE BOER, “Psalm CXXXI”, 287.

⁸⁹ Distinta es la opinión de RAVASI, *Salmi*, III, 661, quien ve al salmo entero como una unidad apoyándose en la inclusión que se da con el nombre YHWH presente en los vv. 1.3 y viendo en el v. 3 la formalización del discurso desarrollado en el salmo a través del símbolo del v. 2. Claro está que el autor entiende a la imagen del niño en brazos de la madre como expresión de confianza y de intimidad.

⁹⁰ Para ver otros rasgos característicos del conjunto de cantos de las subidas Cf. VESCO, *Psaumes*, II, 1166-1167 y GOULDER, “Songs of Ascents”, 43-45.

2.6. La relación con el contexto inmediato

Insertado dentro del grupo de los Salmos de las subidas, el Sal 131, en el que un hombre prominente se pone en la presencia de Dios⁹¹ y con humildad reconoce la grandeza de YHWH, queda precedido por el Salmo 130, que es un salmo de perdón. La secuencia permite pensar que al orante del Sal 131 le pareció haber llegado demasiado lejos, quizás le quede la impresión de que Dios se pudo haber ofendido por su gesto. Si así fuera, el mismo orante que se confiesa humilde y asegura no haber caído en la arrogancia, da muestras de esta actitud con una súplica de perdón. De esta manera, el Sal 130 prepara lo que va a decir el Sal 131 y le sirve a modo de introducción: antes de afirmar que no es soberbio, se muestra como un hombre humilde.

También podríamos entender que este hombre, puesto en la presencia del Santo, ha visto con nitidez su pequeñez, lo que incluye su pecado (cf. Pr 20,9), su incapacidad de estar en la presencia de Dios según las exigencias requeridas (cf. Sal 15,1-5; 24,3-4). Incluso desde esta perspectiva el Salmo 130 sirve de introducción al 131: el hombre se descubrirá pequeño y pecador, pero antes de que esto ocurra se pone en evidencia que Dios es un Dios de perdón (Sal 130,4; Mi 7,18). Esta certeza fundamenta la confianza y la esperanza del orante y del pueblo entero (cf. 1 Re 8,39-40) que ha de colocarse “con temor” (*yr'*) en la presencia de YHWH (Sal 130,4b; Os 3,5). Dios ama al que le teme (Sal 103,17), y el que está con temor en su presencia puede esperar, seguro que no será decepcionado (Sal 25,3.5.21; 37,9; 40,2; 52,11), con la misma paciencia (Sal 71,14) que tiene el centinela mientras aguarda la aurora que indefectiblemente ha de llegar (Sal 130,5-6). Así puede esperar confiado que de YHWH (Sal 31,25; 38,16; 69,4), de su amor (Sal 33,18; 147,11), proceda el rescate (*pdh*) y la liberación de los opresores (Sal 26,11; 31,6; 34,23; 55,19; 69,19; 71,23), de la muerte (Sal 49,16), de las adversidades (Sal 25,22), de los enemigos (Sal 78,42) y de todos sus pecados (Sal 51,3; 65,4; 130,7-8).

⁹¹ Estamos aquí en las antípodas de lo que propone JULIO TREBOLLE BARRERA, *Libro de los salmos. Religión, poder y saber*, Trotta - Madrid - 2001, 210, quien ve en este poema una oración no de un hombre sino de una mujer, no de una persona destacada sino de una *hasídāh*.

El Dios frente al cual se coloca el orante en el Salmo 131 es incomparable en su grandeza. Y en el Salmo 130 se adelantan tres rasgos que lo caracterizan: su perdón (v. 4), su amor y su liberación (v. 7). Por esto el orante y todo el pueblo puede esperar (*yhl*) en Él. Esta misma actitud, primero presente en el individuo y luego extendida a la comunidad, aparece vinculando este Salmo con el siguiente. Dios es incomparablemente grande y por eso a Él se le puede pedir perdón y esperar con confianza ser perdonados (Sal 130). Dios es tan grande que de Él no sólo se puede esperar el perdón: “espere Israel en el Señor desde ahora y por siempre” dirá Sal 131,3.

Pero ¿qué es lo que anima a esperar este Salmo? Un rey, dirá el Salmo 132. Tan grande es Dios –según lo ha percibido el orante en Sal 131– que puede invitar al pueblo a que espere que en Sión ocupe el trono real un descendiente de David; ¡precisamente cuando venían de la humillación del exilio y no había monarca alguno!⁹² El nombre de David y su actitud humilde conectan ambos Salmos. David ha sido “servidor de Dios” (v. 10). En lugar de los “ojos altivos” propios del orgulloso aquí se habla de los ojos que David promete no dejar descansar hasta no encontrar un lugar para YHWH (vv. 3-4). Y es el primer argumento para pedirle a Dios lo que se anhela: que recuerde la actitud de David (v. 1). Luego también se cita el juramento que Dios ha hecho de hacer que se siente en el trono de David un descendiente suyo (v. 11), en clara alusión a la profecía de Natán (2 Sam 7,12-16), con la condición de que guarden la alianza (v. 12). Y finalmente se menciona la elección que YHWH ha hecho de Sión como lugar de su reposo para siempre (vv. 13-14), como aparece en 1 Re 8,16; 11,32.36; 14,21; Za 1,17; 2,16; 3,2, lo cual es motivo de abundantes bendiciones para la ciudad (vv. 15-16). Lo que espera la comunidad pos-exílica es la restauración de la dinastía davídica en Sión, donde Dios suscitará un mesías como lo ha prometido (vv. 17-18)⁹³.

⁹² Cf. VESCO, *Psaumes*, II, 1244.

⁹³ Cuando la monarquía dejó de existir en Israel, la promesa dinástica presente en 2 Sam 7 y explicitada en el salmo 89 se orientó hacia el futuro. Más allá del fracaso en el presente Israel esperaba la llegada de un rey bueno, fiel y eficaz y que sería un descendiente de la casa de David. Cuando el linaje davídico llegó a su fin, después del siglo VI a.C., hay quienes piensan que el mandato davídico fue “democratizado” con el fin de incluir a todo Israel. Cf. W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé, Sígueme* - Salamanca - 2007, 646-649.

2.7. Conclusión

De acuerdo con lo observado, parece posible pensar que en el Salmo 131 encontramos una oración en la que se halla un núcleo más antiguo que se extiende desde la segunda línea del v. 1 hasta finalizar el v. 2. En ella aparece el orante como una persona destacada que ocupa un lugar de privilegio en la sociedad –la carencia de datos concretos impide precisar el tiempo, el lugar y el ámbito al que se hace referencia–, alguien que, no teniendo par en la tierra, se pone frente a Dios y, azorado ante la soberana grandeza divina, se ubica en su lugar de creatura; acepta y afirma que el éxito no lo ha embriagado, reconoce que él no es Dios y que de quien es Dios en verdad depende todo lo que él es y tiene.

Colocado entre las canciones de las subidas –con la inserción del v. 3 y la atribución a una persona concreta en la figura de David en el v. 1–, el Salmo ha conservado su sentido original, aunque sin embargo ha adquirido de esta manera una mayor explicitación: Dios es inmensamente grande (131) y por ello es capaz de perdonar (130) y de cumplir con sus promesas (132), en la medida que el hombre es humilde y conserva su lugar (131), es fiel en lo que le toca (132) y pide perdón cuando se equivoca (130). Siempre, para todo el pueblo, aún en las situaciones más adversas, hay razones para esperar (130-133).

Un posible aporte

La lectura que proponemos no deja de ver en el Salmo 131 una oración de confianza en la que aparecen la humildad del orante y la grandeza de Dios. Sin embargo, creemos que este mensaje cobra una dimensión particular si, como hemos propuesto, se ve en el orante a un hombre prestigioso que se pone en la presencia de Dios y mide su jerarquía con Él, ya que así queda más de manifiesto la humildad del orante a la vez que la grandeza de Dios. En efecto, el orante no es humilde porque no tiene cualidades; no es humilde porque no tiene alternativa ya que no posee nada. Por el contrario, es humilde teniéndolo todo. Por su parte, Dios no luce grande sólo porque es demasiado pequeño su punto de comparación; sino que, comparado con lo más grande que se conoce en la tierra, Dios es incomparablemente mayor.

Por último, la lectura propuesta nos parece más acorde con la realidad humana. El hombre conoce y percibe su lugar, su dimensión, su valor, comparándose con lo que es distinto. Y para llegar a ser humilde

ha de recorrer ese camino; no es algo que se dé solo, sin que la persona involucre su libertad. Es cierto que el orante aquí es una persona humilde. Pero no lo es desde siempre, no lo es por un milagro; lo es transitando el camino que habitualmente recorren los seres humanos. Supo ponderar las cosas en su justa medida y realizó la elección correcta.

SERGIO ROBERTO BOSCO

RÍO CUARTO

sergiorobertobosco@yahoo.com.ar