

¡ALÉGRATE, ESTÉRIL! Motivos para la alegría en Is 54,1-10¹.

Miguel Ángel Garzón
C.E.T. - Sevilla

Hablar de los profetas y de su mensaje, especialmente en el ámbito popular, suscita a veces sentimientos contrarios a la alegría y al gozo. Pesan más en la memoria las denuncias, con sus punzantes acusaciones, que los anuncios de esperanza y renovación. Es innegable que en una comparación cuantitativa el platillo de la balanza de las acusaciones se llevaría el mayor peso frente al de los textos de esperanza. Pero, igualmente es cierto que no comprenderíamos el mensaje profético si extirpamos la promesa de esperanza. Es desde ella desde donde se puede entender todo lo demás. Una ojeada a los textos de vocación profética nos lo hace ver. Jr 1,10, texto clásico para expresar la doble vertiente de la predicación de los profetas, lo muestra claramente. El Señor envía al profeta “...*para arrancar y arrasar, destruir y derribar, edificar y plantar*”. El envío es para una misión destructiva, repetida por dos veces. Pero que finaliza felizmente en la edificación. En Is 6,9-13 encontramos la misma realidad. Sin entrar aquí en la complejidad interpretativa de los versículos, no cabe duda de que es un mensaje duro el que debe llevar el profeta. Pero al final también se levanta como un rebrote el horizonte de esperanza, el “tocón” que será semilla santa. Valgan estos dos ejemplos como muestra del por qué y el para qué de la misión profética.

Interés del presente artículo es precisamente reflejar este horizonte renovador al que abre el mensaje de los profetas. Horizonte

¹ En memoria del trabajo compartido que fue y del que se truncó cuando apenas había comenzado a ser.

donde la *alegría* es un elemento constituyente esencial. En los profetas la señal de la nueva era, del tiempo nuevo, de la renovación por la salvación de Dios y el perdón, viene marcada en gran parte por la alegría y el gozo (cf. Is 12,1-6; 65,16-25; 66,7-14; Sof 3,14-20; Zac 9,9-10). Y al hablar de alegría profética el profeta anónimo del destierro, conocido como Deuteroisaiás o profeta de la Consolación, es el gran maestro. En su mensaje se concentra la mayor parte de los textos proféticos que hablan de gozo y júbilo. Dentro de ellos 54,1-10 constituye una cima teológica de alta cota. Nos detenemos, así, en este texto para contribuir a la recepción del mensaje de la alegría en los profetas. Nuestra lectura e interpretación se hará teniendo este interés temático como punto focal.

1. CONTEXTO HISTÓRICO

Antes de entrar en el análisis del texto es muy importante detenerse, aunque sea brevemente, en la época histórica en la que el profeta predicó. Los que se mueven en el ámbito de los estudios bíblicos son conscientes de la dificultad que implica la datación de un texto, a pesar de los esfuerzos del método histórico-crítico. En el caso que nos ocupa, es comúnmente admitido que los cc.40-55 del libro de Isaías contienen la predicación de un profeta en tiempos del destierro en el s.VI a.C.². Casi con seguridad en los años finales del exilio, entre el año 553, en que comienzan las campañas victoriosas de Ciro, y el 539, cuando logra entrar en Babilonia. Mayor dificultad sería precisar el año exacto de la composición del c. 54.

A nivel internacional se produce la decadencia del imperio neobabilónico y surge Persia como nueva potencia mundial. Para el pueblo de Israel desterrado, es una época de *crisis interna*. Sólo nos interesa aquí resaltar la dificultad religiosa que atraviesa este pueblo. La desesperanza se ha apoderado de ellos porque han perdido de un golpe todo lo que constituía su gloria y su orgullo, así como las señas de su identidad: la tierra prometida, la ciudad

² Cf. L. Alonso Schökel- J.L. Sicre, *Profetas* Vol I (Madrid² 1987) 264-266; y J.L. Sicre, *Profetismo en Israel* (Estella 2000) 336-337. Para un acercamiento general a esta época cf. J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao 1966) 357-376.

santa, el templo, la monarquía... De aquí que la desesperanza, la tristeza y una gran desilusión gobiernen sus corazones.

Pero hay una cuestión especial que pesa como una gran losa sobre aquellos que han sufrido la deportación: *¿dónde está nuestro Dios?*, ¿dónde el amor de sus primeros años?, ¿acaso se ha olvidado de nosotros?, ¿es menos potente que los dioses de los otros pueblos (Babilonia, Persia)? Y sobre todo, ¿qué ha sido de la alianza, en la que Dios se comprometía a proteger a su pueblo? Todo esto sumía a los israelitas en una gran desolación y decepción por sentirse abandonados por su Dios. Algunos textos reflejan claramente estos sentimientos: Is 40,27³: “*mi suerte está oculta al Señor, mi Dios ignora mi causa*”; 49,14: “*me ha abandonado Dios, el Señor me ha olvidado*”.

Ante esta situación de “muerte” y de “silencio” desolador hablar de alegría debía parecer un terrible sarcasmo⁴. Pero será precisamente el mensaje del Deuterocisaias el que venga a dar *respuesta* a todo este vacío interior, anunciando la real “presencia” del Señor en medio del pueblo (40,9-10: “*aquí está vuestro Dios, aquí está el Señor*”; 52,7-10). Y, de forma majestuosa, el c. 54 con su desbordante introito exhortando a la alegría “a voz en grito” pone fin a la tristeza y establece un cambio de situación.

2. EL TEXTO

Tres serán los pasos que daremos para adentrarnos en este pasaje de Isaías. En primer lugar situaremos nuestro texto de estudio dentro del conjunto del Deuterocisaias. Después estableceremos una división interna. Finalmente, pasaremos al estudio de cada uno de los versículos.

2.1 Contexto literario

Dentro de la complejidad que ha supuesto la estructuración del Deuterocisaias, en general se acepta una división en dos partes,

³ A partir de este momento las citas sin especificar se entienden pertenecientes a Isaías.

⁴ Recordemos el ilustrativo Sal 137, 3-4: “los que nos deportaron nos pedían canciones, y nuestros opresores, alegría: ‘¡Cantadnos una canción de Sión!’ ¿Cómo cantar una canción al Señor en tierra extranjera?”.

encuadradas por un prólogo (40,1-11) y un epílogo (55,6-13). La primera parte está formada por los cc. 40-48, cuyo centro de interés es el anuncio del fin del exilio con la liberación del pueblo y el retorno a la tierra prometida. Y la segunda parte por los cc. 49-55, donde la reconstrucción y restauración de Sión, con su glorificación, ocupa el núcleo temático⁵. Así el c. 54 se inserta dentro del conjunto de la restauración y glorificación de Sión. Se encuentra al final de esta segunda parte, al final de la obra del Deuteroisaias. Esta localización es importante, porque de alguna manera va a cerrar todo el mensaje del profeta. Y lo hace con la llamada a exultar de gozo y júbilo.

Interesante es el papel de la figura femenina en este profeta. En la primera parte es Babilonia quien ocupa esta representación como matrona (47,1-15). En la segunda, la imagen pasa a aplicarse a Sión-Jerusalén. Por su temática, el c. 54 concluye y completa los textos que se dirigen a un sujeto femenino dentro de esta segunda parte (49,14-26; 50,1; 51,17-23; 52,1-3). En esta señalización se establece un paralelismo especialmente significativo al final de cada una de los dos bloques. Al término del primero, en el c.47, se dirige un oráculo a Babilonia, vista como mujer que en su orgullo va a ser deshonrada por no haber tenido compasión del pueblo, se quedará al mismo tiempo sin hijos y viuda. El c. 54, ofrece la contrapartida de esto, la mujer -Sión- desolada y abatida, estéril, soltera y viuda, va ser colmada de felicidad en su descendencia⁶.

En las dos partes encontramos, igualmente, varios textos que invitan a la *alegría*, en consonancia con la temática indicada para cada una de ellas: alegría por el fin del exilio, fuente de tristeza y amargura, y alegría por la restauración de la ciudad morada de Dios (44,23; 48,20; 49,13; 51,3.11; 52,1.8-9; 54,1; 55,12). Apuntamos un último dato. En el texto final que nos ha llegado, se

⁵ Cf. Sicre, *Profetismo*, 337-339. En la primera parte (cc. 40-48) la mujer Sión/Jerusalén aparece en algunos textos pero siempre subordinada a Jacob/Israel. En la segunda parte (cc. 49-55) el protagonismo pasa a esta figura femenina, [cf. J. Blenkinsopp, *Isaiah. A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. II. (AB; New York 2002) 360].

⁶ El paralelismo es muy fuerte, incluso en el estilo y el vocabulario: acumulación de imperativos al inicio (47,1-5; 54,1-4); el nombre divino: Señor de los ejércitos, rescador, Santo de Israel (47,4; 54,4); furor de Dios y no compasión de Babilonia (47,6) frente a furor y compasión de Dios (54,7-8); sin hijos y viuda (47,8-9; 54, 1.4).

produce un contraste grande. Después del texto del Siervo sufriente (52,13-53,12), lleno de elementos que suscitan tristeza y encogen el corazón, se pasa a la invitación a esa explosión de alegría del c. 54. Y es que el dolor asumido del siervo por los “muchos” desemboca en el júbilo del pueblo, y de esos muchos, por la “salvación” recibida.

2.2 Estructura del texto

El c. 54 forma una unidad temática, la restauración de Jerusalén, con dos bloques⁷. El primero (vv. 1-10) se dirige a la ciudad bajo una metáfora esponsal, donde se promete la renovación del amor del esposo a la esposa, restaurando así la relación. El segundo bloque (vv. 11-17) se despoja del elemento metafórico para anunciar la reconstrucción de la ciudad, con sus murallas y baluartes. En el presente trabajo sólo son objeto de interés los diez primeros versículos donde la exhortación a la alegría y las causas que la motivan cobra una relevancia especial.

Pasemos así a la estructura de los vv. 1-10. Al tratar de establecer una división interna del texto, se busca la articulación dinámica por la que comprender en mayor medida el mensaje contenido. Para fijar las divisiones hay que tener en cuenta varios elementos: por una parte, los formales y, por otra, los de contenido. Una primera mirada al texto refleja un elemento estructural significativo: la cuádruple fórmula profética “dice...” (1.6.8.10). Con ello tendríamos una división en cuatro partes: vv. 1. 2-6. 7-8. 9-10.

Atendiendo a la sintaxis podemos ver un movimiento binario. El primero marcado por la presencia de los imperativos (vv. 1-6) y el segundo, donde éstos desaparecen (vv. 7-10). Esta división se confirma por otro dato: en la primera sección la mujer es el centro de atención (sujeto de casi todos los verbos), y de Dios se habla en tercera persona. En la segunda, Dios pasa a ocupar el protagonismo (verbos en primera persona), sin que la mujer deje por eso de ser el centro del discurso. Los vv. 5-6 cumplen la función de ser una magnífica bisagra o enlace.

⁷ Para esta y otras divisiones, cf. K. Baltzer, *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55* (Hermeneia; Minneapolis 2001) 430-431; Blenkinsopp, *Isaiah*, 360-361; y J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah*. Vol. II (NICOT; Grand Rapids 1968) 414 -415.

Por estas razones, dividimos el texto en dos secciones mayores, estando éstas a su vez divididos en otras dos. Así⁸:

- A) vv. 1-6: exhortaciones a la mujer para que se alegre y actúe.
 - v. 1: “dice Yahvé”.
 - vv. 2-6: “dice tu Dios” (v. 6).
- B) vv. 7-10: Dios habla directamente de sus acciones.
 - vv. 7-8: “dice, tu redentor, Yahvé” (v. 8).
 - vv. 9-10: “dice, el que te compadece, Yahvé” (v. 10).

2.3 Análisis exegético

De la lectura del texto, especialmente en el hebreo, observamos un gran nivel poético. Es frecuente el uso del paralelismo (sinonímico o antitético), sea entre esticos o hemísticos, del quiasmo, de la asonancia o juego entre consonantes similares,...

En un primer acercamiento al contenido descubrimos la fuerza de los imperativos. Igualmente destacan las razones o motivaciones, en aumento progresivo⁹. Quedando sellado todo con el juramento final. Dos son los protagonistas: la mujer (sujeto femenino presente a lo largo de todo el texto¹⁰) y el Señor, que promete la renovación de un amor perdido o abandonado. El Señor-marido es el que dirige el discurso aunque esté en labios del profeta. Pero, como se ha indicado, se produce un cambio importante entre los vv.1-6 y vv.7-10. Al final las palabras de Dios entran en primera persona, para atraer y convencer más fuertemente.

⁸ Podemos ver varias palabras que son “términos extremos” estableciendo una inclusión para cada una de las dos partes. Términos que son importantes porque delimitan el contenido del mensaje de sus respectivos bloques. En cada parte: v.1 *ḥāʾûlâ* y v.5 *ḥōʿālayik*; v. 7 *ûḇərahāmîm* y v.10 *mərahāmēk*. Para un estudio de los elementos formales y la terminología correspondiente para el análisis estructural cf. R. Meynet, *L'analyse rhétorique* (Paris 1989) 177-330.

⁹ La partícula *kî*, se repite constantemente. A veces se puede dudar del valor causal o aseverativo de la misma, pero tanto en un caso como en otro está introduciendo una motivación para asumir el contenido de los imperativos. Baltzer (cf. *Deuterolsaiah*, 430) justifica este uso continuo por el efecto sonoro y para dar importancia a las razones y explicaciones.

¹⁰ Es constante en el texto la presencia del sufijo de segunda persona femenino singular.

Sobre el género literario, por los elementos formales y el contenido, podemos decir que se trata de un *oráculo de salvación*, género tan peculiar en el Deuterocanónico. Más concretamente se puede hablar de “llamada a la alegría, en una promesa de salvación”¹¹.

Con este preámbulo pasemos al análisis del texto siguiendo la división establecida.

A) Las exhortaciones a la mujer (vv. 1-6)

v. 1. La invitación a la alegría

v. 1 Grita de júbilo, estéril, la que no dio a luz, rompe en gritos de júbilo y alegría, la que no ha tenido los dolores; que más son los hijos de la abandonada, que los hijos de la casada, dice Yahvé.

Con esta impactante exhortación comienza el texto. La estructura de la frase es sencilla: *imperativos + vocativo + razones*. Los imperativos están contruidos en paralelismo sinonímico, estando el segundo miembro enriquecido por un doble imperativo. A esto le sigue la cláusula causal con una oración comparativa.

En los capítulos anteriores habían aparecido invitaciones a estallar de júbilo dirigidas al cielo, la tierra, la creación (42,10-12; 44,23; 49,13¹²). Ahora es la mujer estéril la que es invitada a unirse a este grito de alegría (cf. 52,9; 55,12). Allí era porque Dios actuaba, consolaba, era un Dios fuerte y guerrero. Ahora porque se promete la abundancia de hijos.

El vocabulario usado pertenece al campo semántico de la alegría pública, del gozo vocal¹³. Quizás se puede ver en ello una referen-

¹¹ Teoría de Crüsemann, recogida por Baltzer, *Deuterocanonicals*, 433-434. Habla de “the imperative hymn”, pudiendo ser encontrado en Is 12,4-6; 14,29; 66,10; Jr 50,11; Sof 3,14-15; Zac 2,14; 9,9-10; Joel 2,21-24; Os 9,1; Miq 7,8. Se compone de una llamada inicial a la alegría, dirigida a una figura femenina, seguida por una razón o motivo para la alegría basada generalmente en la promesa de una acción de Yahvé. Al respecto Oswalt habla de “reminiscent of the hymn of praise” (cf. *Isaiah*, 415).

¹² De un estudio comparado se deduce una terminología común.

¹³ *rnn* significa dar un grito fuerte, atronador, en voz alta. *ps̄h rinnâ* romper en alegría. *šhl* gritar agudamente e incluso relinchar. Cf. las distintas voces en *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (BDB), “*rnn*” 943, “*ps̄h*” 882, *šhl* 843.

cia implícita a la alegría de las fiestas del culto¹⁴. Pero lo que encierra en sí esta invitación es la *alegría profunda*, que lleva incluso a una manifestación externa. La alegría que no se puede contener, que desborda por dentro.

En este inicio se apela a una figura femenina que estará presente en todo el texto. No encontramos su nombre, sino diferentes calificativos. Pero no hay duda en identificar esta figura femenina con Jerusalén, ya que así ha aparecido en textos anteriores, especialmente, en el contexto más próximo (40,9; 49,14-15.21; 50,1; 52,1-3). Se le da el vocativo "*estéril*". Este término nos remite a los tiempos de los antepasados del pueblo, donde la esterilidad fue una nota dominante, un tópico. Basta recordar a Sara, Rebeca, Raquel, Ana, (Gn 11,30; 25,21; 29,31, 1Sm 1,2; 2,5...). La evocación de Sara puede ser especialmente pertinente. En las historias patriarcales su esterilidad no impide que Dios actúe para convertirla en la madre del pueblo naciente, del pueblo de la promesa. En el contexto próximo, 51,1-3 la recuerda como madre del pueblo, al que dio a luz, acentuando igualmente la capacidad del poder de acción del Señor que lleva a la esperanza y a la alegría. Esterilidad significaba deshonra personal, difamación. Y esto porque en aquella sociedad no había esperanza de futuro para una mujer sin descendencia. La estéril es la que no tiene futuro, porvenir. En una palabra, la mujer sin esperanza. Todo esto encaja perfectamente en la situación histórica del pueblo en el exilio. Este vocativo se completa con dos expresiones que inciden en la no fecundidad de esta mujer: "la que no dio a luz...la que no tenía dolores de parto". Es importante descubrir el sentido de los verbos. La traducción de estos perfectos indican acciones pasadas que ya no se corresponden con el presente. De esta manera ya desde el inicio del oráculo se apunta el final de la situación de oprobio. Aquello perteneció al pasado pero el presente viene marcado por la nueva situación a la que exhorta el Señor.

Ahora bien, ¿cómo es posible la alegría en la esterilidad? Es la gran paradoja. Se invita a la alegría jubilosa y desbordante pero

¹⁴ Que esta alegría tuviese su origen en el culto, especialmente con referencias al culto cananeo de fertilidad, fue afirmado especialmente por P. Humbert, "Laetari et exultare dans le vocabulaire religieux de l'Ancient Testament", *RHPPhR* 22 (1942) 185-214. Este vocabulario está especialmente presente en los himnos de alabanza y glorificación del reinado de Dios (Sal 33, 67, 95, 96, 98), cf. Blenkinsopp, *Isaiah*, 361.

dentro de una situación del mayor oprobio y desdicha, como es la carencia de hijos¹⁶. En la frase comparativa nominal está la razón para este gozo: la multitud de hijos de la mujer abandonada¹⁷, mayor a los de la casada. No sólo aparece un hijo, que colme la dicha de la estéril, sino una multitud. La promesa de Dios coincide con la de los tiempos patriarcales (“como las estrellas del cielo, como la arena de la playa”). Esta multitud es el pueblo de Israel, pero al mismo tiempo todas las naciones. Es esa “multitud” interpelada en el canto del Siervo (Is 52,14-15; 53,11-12)¹⁸. De nuevo el elemento paradójico. En la antítesis se encuentra la fuerza de lo que se promete. A una invitación tal al gozo, le corresponde un motivo no menos sorprendente.

Y aparece el que firma estas palabras, el sujeto de este mensaje desconcertante: “*dice Yahvé*”. Es este Dios, Yahvé, que abrió ya el seno de las madres estériles de los tiempos pasados. Es el Dios para el que no hay imposibles (Gn 18,14; cf. Lc 1,37). El Dios de la fecundidad. Por ello que lo imposible se revista de posibilidad en *su Palabra*.

Después de la fuerza de este inicio quedamos expectantes ante lo que va a venir. ¿Por qué esta alegría? ¿Dónde se fundamenta la promesa de esa multitud de hijos? En una palabra, ¿qué marido hará posible este gozo?

vv. 2-6. La repoblación y el fin del oprobio

Se repite la misma estructura del versículo anterior (*imperativos + razones*) en dos series (vv.2-3. 4-6).

v.2 Ensancha el espacio de tu tienda, las cortinas extiende¹⁹, no te detengas; alarga tus sogas, tus clavijas asegura; 3 porque a derecha

¹⁶ Blenkinsopp (*Isaiah*, 361) explica esta deshonra como dato típico de la sociedad agraria, en la que la mortalidad infantil era alta y así los hijos eran esenciales para la supervivencia de una familia y de su funcionamiento económico.

¹⁷ En este término, “*šmm*”, se pueden reunir varios aspectos negativos: la desolación de la tierra (49,19), de las ciudades (54,3) y de la mujer (54,1), cf. Baltzer, *Deuterolsaiah*, 435.

¹⁸ Cf. Baltzer, *Idem*, 435. Si comparamos los dos textos vemos que se da una conexión entre ellos. Así, el término “muchos, multitud” (*rabbîm*) conecta con el final del canto del Siervo Sufriente (52,14-1; 53,11-12). Otros vocablos comunes: “descendencia” (53,10; 54,3); “paz” (53,5; 54,10).

¹⁹ Este imperativo traduce una conjetura: leer la 3sf hifil yusivo (con 1QIsa^a, LXX, Siriacó, Vulgata). El TM tiene la 3pm “extiendan”, es la lectura que resulta más difícil. Una posible explicación se encuentra en Baltzer (*Deuterolsaiah*, 436): entre los nómadas la tienda la preparaban las mujeres, y, dado que en los pre-

e izquierda te expandirás, tu prole heredará naciones y ciudades desoladas poblarán.

Los imperativos, hasta cinco, y contruidos en paralelismo formando un doble quiasmo, pertenecen al campo semántico de la vida nómada o beduina. Hablan de la *tienda* donde se vive. Tienda que, como consecuencia lógica del versículo anterior, hay que agrandar para poder acoger esa multitud de descendencia de la que se ha hablado. La tienda evoca de nuevo el tiempo de los patriarcas, cuando el pueblo habitaba en ellas (Gn 18; 24,67)²⁰.

Las acciones que se deben hacer están en clara oposición a las acciones que supuso el destierro²¹. Pero, ahora es tiempo no de desolación sino de reconstrucción, de esperanza. Hay que agrandar el “lugar”, la ciudad, porque hay que dar espacio a los hijos que están por llegar (cf. Is 33,20).

Un imperativo en negación, exhorta con gran fuerza a *no impedir* esta acción. Éste se sitúa en medio de los dos miembros del paralelismo, queriendo abarcar ambas exhortaciones. Y es que no debemos olvidar que se sigue interpelando a la mujer estéril. Por ello todos los imperativos entran dentro de la ilógica más grande. Es una necesidad urgir a quien no tiene posibilidad de descendencia a ampliar el espacio de su morada familiar. De ahí que se pida la colaboración plena, que no se pongan resistencias a la palabra de Dios. Se reclama la *confianza* de esta mujer en lo que se anuncia, a pesar de lo inverosímil que pueda resultar.

Con un esquema tripartito se ofrece la causa (v.3) que es la misma que la del versículo inicial: la multitud de la descendencia. “Izquierda y derecha”, una típica expresión polar o merismo, evoca otra vez el tiempo de los antepasados. Aquí la promesa de Dios a Jacob (Gn 28,14²²). El verbo “extenderse” (*ḥrṣ*) recoge el contenido

parativos matrimoniales la novia siempre se acompaña de sus sirvientas, el texto puede sugerir que ellas han entrado en acción. Otra posible lectura sería el hofal (“sean extendidas”). Para los problemas textuales, cf. Oswalt, *Isaiah*, 411-413; y J. Watts, *Isaiah*. Vol II. (WBC 25; Waco 1987), 235-236.

²⁰ Otros ven aquí una alusión al tiempo del desierto, cf. Oswalt, *Isaiah*, 417.

²¹ Ver el simbólico texto de Jr 10,20: “Pero ahora mi tienda está arrasada, rotas todas mis cuerdas; mis hijos me han dejado, ya no están; no queda nadie para levantar mi tienda y extender mis toldos”.

²² En este texto se habla de “norte y sur”, pero para indicar estos dos puntos cardinales también se puede utilizar la expresión “izquierda y derecha” aludiendo a la posición del orante mirando al este (cf. Oswalt, *Isaiah*, 147).

de esta misma promesa (Gn 28,14; 30,30.43; Ex 1,12). Significativo es el deslizamiento de la mujer a su *descendencia*²³. Tal “descendencia” nos remonta de la misma forma a las promesas patriarcales. Pero también podemos darle un sentido más amplio. Para su interpretación podríamos acudir nuevamente a 53,10, donde la acción salvífica del siervo le lleva a tener una gran descendencia, salvada, “justificada” en la vida del siervo (53,1-13). Un sentido semejante se puede deslumbrar en este texto contiguo. Es la descendencia que sale de esta mujer estéril, de este pueblo que ha afrontado la muerte del destierro y vuelve a recobrar vida, y en abundancia, por la salvación de Dios.

La “toma de ciudades desoladas” apunta al “cambio de suertes” típico de las promesas de salvación de los profetas (Am 9,14; Ez 36,33-37). También podemos intuir un recuerdo del Deuteronomio (9,1; 11,23; 12,2; 18,14; 19,1; 31,3), que se basa en los tiempos de la promesa en referencia a la conquista de la tierra. Pero en estos textos del Dt. se habla de conquistar ciudades habitadas. Este versículo, en cambio, no manifiesta una conquista propiamente, las ciudades están desoladas, no habitadas. No se puede negar que haya un interés por mantener el esquema de la “toma de la tierra prometida” pero estamos en otra realidad histórica. Así volvemos a encontrar en estos dos versículos referencias a los tiempos de los antepasados. Los ecos de la bendición suenan una y otra vez. En ella se contenía la promesa de una tierra y de una descendencia numerosa. No cabe duda de que este rememorar los tiempos de la promesa introduce en el texto un elemento muy importante para su interpretación: el Dios que fue *fiel* a sus promesas sigue siendo fiel a sí mismo.

El habitar ciudades *desoladas*, que encierra la misma raíz del v.1 (la mujer abandonada), introduce una explicación de la metáfora sponsal. La mujer abandonada es el pueblo en el exilio, con sus ciudades abandonadas como consecuencia de la devastación del invasor. Is 49,18-21 nos ayuda a la apropiación de esta imagen, texto que repite la misma temática: la exuberante repoblación de la ciudad arruinada.

Estos versículos han afrontado la dimensión *externa* de la estéril en cuanto ciudad, los siguientes dan un salto significativo.

²³ El último verbo en plural es normal con un sujeto colectivo. Es una construcción “ad sensum”. Lo importante es cómo ese plural sigue incidiendo en la referencia cuantitativa de la multitud de la descendencia nacida de la estéril.

4 No temas, que no te avergonzarás²⁴, ni te sonrojes, que no quedarás confundida, pues la vergüenza de tu mocedad olvidarás, y la afrenta de tu viudez no recordarás jamás.

Este versículo contiene otra serie de imperativos. Esta vez en negación. Y de nuevo la doble construcción en paralelismo sinonímico²⁵.

Como ha sido señalado, estamos ante un oráculo de salvación, y ahora encontramos un elemento típico del mismo: la invitación a “no temer”, la fórmula de confianza clásica en este profeta especialmente en la primera parte (41,8-16; 43,1-7; 44,1-5.6-8)²⁶.

El campo semántico pasa ahora al de la vergüenza, bochorno y oprobio. Es la consecuencia lógica de la esterilidad, de la falta de fecundidad, de la ausencia de protección del marido (Gn 16,4; 30,23; 1Sm 1,6; Is 4,1; Jr 31,16-22)²⁷. Se interpela a la mujer en la situación de desgracia que soporta. Términos que se refieren a la dignidad y a la honra personal en medio de la sociedad. Por eso se pasa de las referencias a lo externo (vv. 2-3), para entrar ahora en el *interior* (vv. 4-6). El discurso nos lleva a esta introspección en los sentimientos de la mujer.

Y la llamada es, de nuevo, a la confianza plena, porque la vergüenza finalizará. El tiempo del oprobio ha acabado, ha llegado a su fin para dar paso a la alegría. La vergüenza y la deshonra eran propias de los oráculos de condenación (cf. Jr 2-3; Ez 16 con la misma imagen femenina). Pero ahora la vergüenza y el oprobio no se recordarán más, y se olvidarán. Esta es la novedad que apunta el Deuterocioisías frente a los textos de Jr y Ez, en los que la vergüenza aparece incluso en el momento del perdón y la salvación²⁸.

²⁴ Destacamos aquí la asonancia entre esta palabra y la que concluía el v.3 (*yôšîbû* y *têbôšî*).

²⁵ Una nueva asonancia o juego de palabras entre esticos: raíz *hpr* y *hrpt*. Y: *‘âlûmayik* y *almônûtayik*.

²⁶ Baltzer (*DeuteroIsaiah*, 438) habla del miedo que se siente ante la presencia de Dios o de su mensajero. Pero el contexto no nos lo hace suponer.

²⁷ Hay que recordar que una mujer sin marido, y sin hijos se sentía desdichada porque tenía pocas opciones dentro de una sociedad basada en la familia patriarcal (cf. Blenkinsopp, *Isaiah*, 362).

²⁸ Cf. Baltzer, *DeuteroIsaiah*, 439. Jr 3,24-25: “¡Acostémonos en nuestra vergüenza y que el oprobio nos cubra, porque hemos pecado contra el Señor”; Ez 16,63: “para que te acuerdes y te avergüences...cuando te haya perdonado todo lo que has hecho”.

En v. 4b se retoman los términos en correspondencia al v. 4a: vergüenza y oprobio. El paralelismo de este segundo estico ofrece la motivación de los imperativos: El olvido del oprobio de una situación de falta de fecundidad, sea por la soltería o por la viudez. Si nos detenemos en el texto resalta una incongruencia: o se es soltera o se es viuda²⁹. La dificultad se supera si descubrimos aquí un nuevo merismo, o expresión polar. *Soltería* y *viudez* como los dos polos que engloban la posible vergüenza de una mujer en su vida. Con esta conjunción de imágenes se quiere ofrecer la totalidad de la desdicha que podía soportar una mujer en aquella sociedad³⁰. Se podría interpretar esta doble situación de la mujer con la historia de Israel: la soltería del tiempo de la esclavitud en Egipto y la viudez del exilio. O aplicar las dos imágenes a la realidad presente del pueblo en el destierro, un pueblo que ha perdido a su esposo-Dios, o que aún no lo ha encontrado. De este modo se incluiría ágilmente un soplo de esperanza en esa doncella, joven, que está en tiempo de poder ser desposada. A la vez, se estaría indicando la *novedad* de la relación amorosa, que como veremos es muy importante en el texto.

“Olvidar” y “no recordar *más*” implica que ésta ha sido una situación vivida y experimentada realmente. Ha ocupado un espacio de la historia. El pueblo en el destierro se preguntaba por su Dios. Al sentirse abandonados por él, afrontan la vergüenza de ser llevados al exilio donde otros se ríen de ellos y de la impotencia de su Dios (43,14; 52,5 Ez 25,3-8)³¹. Dentro del profetismo podemos ver aquí un cumplimiento de lo que anunciaban los oráculos de condenación a causa del pecado del pueblo. Pero a partir de ahora se proclama un cambio, una novedad. Pasamos a un tiempo nuevo, el tiempo de la promesa. En esto es importante el adverbio temporal “*más*”. Con ello se establece un antes y un después. Más adelante veremos que esto será igualmente significativo en el v.9 al hablar del juramento de Dios.

²⁹ Baltzer (Idem, 339-440) ve en este versículo una clara referencia a la polémica contra los dioses extranjeros y el culto dado a ellos, especialmente contra Baal.

³⁰ Por ello se podría hablar aquí de una expresión polar (merismo) por la que se ofrece el todo por sus extremos (cf. Oswalt, *Isaiah*, 418).

³¹ Cf. Oswalt, *Ididem*.

5 Porque el que te esposa³² es tu Hacedor, Yahveh Sebaot es su nombre; y el que te rescata, el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama.

Los vv. 5-6 constituyen un paso importante en el discorrir del discurso, por varias razones: 1º Es ahora cuando Dios entra realmente de lleno en escena, y lo hace de forma majestuosa y grandiosa. 2º Contienen la verdadera causa³³ para explicar el sentido de las exhortaciones anteriores, continuando dentro del mismo campo semántico sponsal, aunque enriqueciéndolo.

El problema era la soltería y la viudez. Pues bien, frente a la soltería se encuentra un *marido* (*ba'al*). Frente a la viudez, se encuentra un *rescatador* (*go'el*). Y si hay un esposo, se puede tener descendencia. Es aquí donde se enraíza la posibilidad de esa multitud de hijos que se anunciaba para la estéril en el v.1. Y ésta es por tanto la auténtica razón para estallar en gozo y júbilo, gritando de alegría. Todas las demás motivaciones encuentran aquí su fundamento último y su razón de ser. Dios está reestableciendo una situación rota, pero al mismo tiempo es como si fuese *nueva*: habla el marido de la juventud, y el marido que elimina la viudez. La mujer recibe así su original estado como esposa, gracias al rescatador.

En un mismo versículo se ofrece un cúmulo de *nombres* aplicados a Dios. Una doble serie de tres nombres cada una: "marido, hacedor, Yahvé Sebaot // rescatador, Santo de Israel, Dios de toda la tierra". Todos ellos muy presentes en la teología del Deuterioisaias, e incluso de todo el libro de Isaías. Dios es creador (43,1.7.15; 44,2; 51,13), es el Dios de toda la creación, dominando cielo y tierra (40,26; 45,18). El que rescata (41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7; 49,7.26). Él es el Santo que hace posible que Israel entre dentro de este ámbito de la santidad (6,3; 43,3.1; 49,7). Dios puede hacer fértil a la estéril precisamente porque es este Dios y no uno más de los falsos dioses, de los ídolos vacíos que no pueden salvar (44,17-20; 46,6-13). En el conjunto se encuentra

³² El TM tiene la forma plural (*bō'ālayik*). LXX, Siriaco, y Targum en singular. La forma plural puede indicar el plural *mayestático*, o ser una asimilación con la siguiente forma (*ōšayik*), o ser el así llamado "plural de excelencia", cf. Oswalt, Idem, 412. El uso del verbo y no del sustantivo está evitando, según Baltzer, la confusión con Baal (cf. *Deuterioisaiah*, 441-442).

³³ Para Baltzer (Idem, 441) se trata de una afirmación: "sí". También podríamos traducir este *kī* por "en efecto, es verdad, pues". Pero con ello no nos alejamos del ámbito causal, de la explicación de lo afirmado.

siempre la relación de Dios con respecto a la mujer-pueblo. Es más, podemos decir que en este versículo se encuentra todo un compendio de la *Historia de Salvación*. Dios en su actuar a favor de su pueblo: creador, se revela, rescata, libera, santifica, es el Dios de todo el universo, en el mundo celeste y terrestre. No cabe mayor profundidad en tan poco espacio. He aquí el genio del poeta.

Dios se revela en la unión de dos imágenes: la de *creador* y la de *esposo*. Esta misma unión aparece en 49,14-26 donde, por el contexto global, la figura femenina es la de la mujer esposa y madre. Pero al inicio, vv. 14-15, a la queja de la mujer que se siente abandonada, presumiblemente en cuanto esposa (cf. 54,6-7), Dios contesta como padre-madre que habla a Sión en cuanto hija³⁴. Después, la imagen femenina sí asume claramente el papel de novia-madre. En los vv. 20-23 la mujer, igualmente estéril y sin hijos como en nuestro texto, se pregunta *quién* dará esa descendencia que se promete. Ciertamente el Señor no se presenta como esposo, pero sí es su *acción* la que va a traer los hijos. En el c. 54 esta acción se explicita, siendo Dios el marido de la mujer. Las preguntas de aquella mujer encuentran aquí su respuesta: “Si yo no tengo hijos y soy estéril, ¿quién me los ha engendrado? Si he estado desterrada y repudiada, ¿quién me ha criado estos hijos? Si quedé del todo sola, ¿de dónde vienen estos? 49,21; “*el que te esposa* (tu esposo) es tu creador, *Yahvé* es su nombre” 54,5.

Otro texto íntimamente unido al nuestro, Is 62,1-5, también se expresa en los mismos términos³⁵. Los vv. 4-5 asientan firmemente la imagen de Dios como esposo de la ciudad. El v. 5 es especialmente significativo: “Como un joven se casa con su esposa así te desposa el que te construyó³⁶”. Dios es al mismo tiempo el marido y el constructor. Al hablar de constructor podemos pensar en el tema de la creación, el que “formó” al pueblo. Y por tanto, es una imagen de Dios como padre-creador del pueblo-ciudad.

En este versículo aparece por primera y única vez la referencia al pueblo, a Israel, traduciendo toda la metáfora femenina que

³⁴ El v.16 “te llevo tatuada en mis palmas” podría continuar esta imagen paternal. En la reconstrucción de la ciudad desolada, Dios la reedifica siguiendo el plano de sus manos (cf. Alonso Schökel.-Sicre, *Profetas*, 318).

³⁵ La coincidencia en términos y en conceptos es estrechísima: abandonada, desolada, desposada, esposo, constructor, gozo nupcial.

³⁶ Leyendo el TM como “*bonek*” y no “*bānāyik*” (“tus hijos”) que no tendría sentido, cf. Idem, 374.

acompaña todo el texto. Pero a la vez, es de notar la apertura universal del último apelativo, “Señor de toda la tierra”, que prepara el final del texto, con el recuerdo de la alianza noaquica³⁷.

6 Porque como a mujer abandonada y de contristado³⁸ espíritu, te llamó Yahveh; y como mujer de la juventud, ciertamente repudiada³⁹ - dice tu Dios.

Continúa la motivación, ahora con la *acción* activa del Señor. Dios llama a la mujer⁴⁰. Y la llama desde todo lo que él es, desde la identidad de su “nombre”, que ha sido afirmado pasivamente en el versículo anterior. En esta secuencia de los vv. 5-6 contrasta el nombre de Dios, llamado con todos esos calificativos de grandeza, y el nombre de la mujer, abandonada y abatida. Que el marido llame a la mujer es una señal de restauración de la relación⁴¹. Is 62,1-5 continúa este mensaje, la mujer recibe un nombre nuevo, una identidad nueva, olvidando la situación pasada.

Se usa una comparación “como una mujer abandonada y abatida”, siguiendo la cadena de caracterización de esta mujer. La “mujer abandonada” pertenece al lenguaje del divorcio⁴². Esta mujer es la mujer de la juventud del marido, es decir, mujer del primer amor (cf. Joel 1,8; Mal 2,14-15). Es este amor hacia la misma mujer lo que aquí se renueva (cf. Os 2,17; Ez 16,22.43.60; Prov 5,18). El texto iniciaba la metáfora esponsal con el apelativo a la estéril, y ahora para cerrar el primer bloque aparece directamente la *mujer-esposa* (*ʾiššah*), marcando el cambio que Dios está introduciendo con su palabra saludable. Con esta inclusión temática se

³⁷ Aquí podemos ver un nuevo elemento de estructura. Los así llamados “términos finales” (vv.5.9 “tierra”).

³⁸ Nueva asonancia: *ʿāzûḇah* - *ʿāṣûḇaṭ*.

³⁹ Texto bastante difícil de traducir. Hemos optado por dar al imperfecto un valor de modalidad epistémica asertiva. Para un estudio de la modalidad del verbo cf. A. Gianto, “Mood an Modality in Classical Hebrew”, *Israel Oriental Studies* 18 (1998) 183-198. En esto el *ki* se traduciría en la misma línea asertiva como “ciertamente, en verdad”. Otra posible traducción sería: “y la mujer de la juventud, ¿será repudiada?”.

⁴⁰ En el v. 5 terminaba con la indicación pasiva de que Dios “es llamado” con esos nombres. Ahora es a la mujer a la que Dios activamente “la llama”.

⁴¹ Cf. Baltzer, *Deuterolsaiah*, 444, para quien esto puede indicar uno de los actos fundamentales de una unión matrimonial, cuando los dos esposos son llamados por sus nombres. Pero hay una ligera diferencia, aquí es el esposo el que llama a la esposa.

⁴² Cf. Baltzer, *Idem*, 443.

abrazar toda esta gran exhortación a cantar de alegría por la fecundidad renovada.

Se cierra esta segunda parte (vv. 2-6) y todo el primer bloque (vv. 1-6) con la ratificación de que es Dios el que habla. Ahora con un cambio, es “*tu Dios*” el que ha hablado.

B) El Señor revela su amor (vv. 7-10)

En estos versículos se puede notar un cambio singular: la aparición de la primera persona en los verbos con el Señor como sujeto. Ahora se toman sus mismas palabras en discurso directo.

vv.7-8. La explicación de la historia

Una construcción en paralelo sirve para condensar en pocas palabras el porqué de la historia pasada. Estamos en el núcleo del mensaje.

7 Por un breve instante te abandoné⁴³, pero con gran compasión te recogeré.

8 En un arranque⁴⁴ de furor⁴⁵ te oclulté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido - dice Yahveh tu Redentor.

Significativo es el paralelismo sinonímico entre los versículos, y antitético dentro de cada uno de ellos, resaltado especialmente por el contraste entre expresiones (sustantivos, adjetivos,...). Hay un doble uso de la preposición *bet*: al inicio con una expresión temporal (“por...”), después como instrumento expresando modalidad (“pero con...”).

Al hablar del abandono de la esposa, se establece la conexión con los versículos anteriores. Ciertamente se ha producido un abandono, que ha llevado al oprobio. Pero se promete (verbo al futuro) la vuelta, el regreso de la mujer, una vuelta al amor. Se utiliza el verbo “recoger” (*qbš*) que hace clara referencia a la situación del destierro (cf. Neh 1,9). Si Dios fue el que abandonó ahora será también el que recogerá.

⁴³ Esta raíz *‘zb* es un “término medio” o “palabra gancho” (*mot-crochet*) para la estructura (v.6 y v.7).

⁴⁴ El vocablo *šešep̄* es un *hapax*. BDB 1009 sugiere leer la raíz *štp̄* “diluvio” (Nah 1,8; Prov 27,4; Sal 32,6).

⁴⁵ Notar la asonancia en los vocablos: *šešep̄* y *qešep̄*.

La acción de Dios, es la de *compadecerse*. Actuará con inmenso cariño, ternura, compasión⁴⁶. Este amor de Dios posibilita la restauración de la relación amorosa, la renovación del amor esponsal (Os 2,21-22; Zac 1,16-17; Sal 30,6-8; 51,3; 69,17; 106,45-46). Pero, no sólo se habla del amor del esposo a la esposa. El texto al emplear la terminología de las entrañas nos transporta a un mundo conceptual más amplio. Es el *amor pasional* del Dios, Padre-Madre. Y así se vuelve a la paradoja del v. 5, donde el que amaba era el que creaba. Del mismo modo, en este versículo el que ama lo hace con amor de esposo pero con el amor del que está creando la vida de nuevo (49,15).

El v. 8 se adentra en la terminología de la ira. Dios esconde su rostro, indicando el abandono y la lejanía (cf. Dt 31,17-18; 32,20; Sal 27,9; 44,25; 88,15; 89,47). Esto también conecta con otros pasajes de este profeta que nos hablan de este Dios escondido o en el silencio (45,15), mostrando la situación interna de los desterrados: Dios nos ha abandonado (40,27; 49,14). Pero Dios, paradójicamente también habla de su rostro que no se esconde, y pide que no se le busque en el “vacío”, en el “caos”, sino en su obrar, en su actuar, en su poder “creador” (45,19).

Nuestro texto insiste en la insignificancia de la duración de este tiempo de ocultamiento en comparación a la eternidad del tiempo de la fidelidad. Es clara la oposición de términos: “instante pequeño” y “entrañas grandes”(= gran ternura); “arranque de ira...un instante” y “amor eterno”⁴⁷ (Sal 30,6). Y lo que supuso una experiencia de “ocultamiento del rostro” divino ahora se experimenta como un *amor* entrañable, visceral, lleno de ternura y compasión⁴⁸.

⁴⁶ La raíz *rhm* alude al “útero”, de aquí que en todas las palabras que de ella proceden (especialmente el verbo denominativo *rāham*, cf. BDB 933) se esconde esta referencia antropológica, como sede del amor entrañable. Con ello estamos en el campo semántico del amor materno de Dios. Cf. J.Guillén- M.A. Garzón, “¿Podemos llamar a Dios madre? Una reflexión desde la Biblia”, *Isidorianum* 15 (1999) 305-335.

⁴⁷ La oposición está lograda incluso con una asonancia: la ira- *qeseṣ* y la fidelidad- *ḥeseḏ*. En este versículo la repetición del vocablo *reḡaʿ* (“instante”) produce una ruptura del ritmo lógico de la frase, casi como si se encontrase una piedra en el camino que reclama la atención. La habilidad del poeta vuelve a mostrarse para resaltar el valor teológico de su mensaje. Se insiste en ese tiempo insignificante.

⁴⁸ El verbo “*riḥamtik*” es un perfecto, así se traduce al pasado. Lo cual indica un contraste con el paralelismo del versículo anterior (pasado-futuro). Allí se reflejaba la acción de liberación del exilio (“recoger”). Ahora está de fondo el amor atemporal de Dios. Dios siempre ama y ama entrañablemente. En el abandono y ocultamiento del rostro no dejó de amar.

No cabe duda que la semántica del texto está toda relacionada con la *Alianza*, término que se explicita en el siguiente bloque⁴⁹. Podemos recordar textos significativos como Ex 34,6; Os 2,20-25; o la terminología del Deuteronomio (Dt 5,10).

Termina esta explosión de amor y de ternura con la fórmula profética que sella el texto. Ahora con la expresión del “rescatador”, del *goel*. La mujer abandonada, quedaba sin derechos, pero el familiar que la rescataba se los devolvía (Lev 25,23-25.47-50; Rut 2,20). Al comparar este texto con 50,1 y 52,3-6 vemos el papel fundamental del rescatador a la hora de recuperar lo que se había perdido. En la aplicación histórica el pueblo exiliado queda sin derechos, pero al encontrar quien lo redima la situación cambia. El exilio significó una larga y difícil prueba para el pueblo. Pero esto es interpretado por Dios como un instante, algo insignificante frente a la duración e intensidad del amor entrañable de Dios. Amor *eterno*, que como su Palabra, permanece para siempre (40,8). Se habla en clave cuantitativa y cualitativa, dando al conjunto una fuerza impresionante de lo que significa la acción de Dios. En última instancia nos encontramos ante el *Dios de la Historia* y el *Dios del pueblo*.

vv. 9-10. El juramento para renovar la alianza

9 Será para mí como en tiempos⁵⁰ de Noé: como juré que no pasarían las aguas de Noé más sobre la tierra, así he jurado que no me irritaré más contra ti ni te amenazaré. 10 Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, mas mi amor de tu lado no se apartará y mi alianza de paz no se moverá - dice Yahveh, que tiene compasión de ti.

Se introduce un juramento del Señor, comparable al del tiempo de Noé. El Señor jura no volver a airarse más contra el pueblo. Los recuerdos ahora se remontan a un tiempo más allá de los patriarcas. Se recuerda el pacto con la *humanidad entera*, con todo el universo (Gn 9,8-17).

⁴⁹ Blenkinsopp (*Isaiah*, 263) ve en esta terminología y la anterior una referencia clara a los tratados de alianza, modelados por los pactos de vasallaje asirios.

⁵⁰ Traducción con el plural constructo de “días”. Otra posibilidad es el plural constructo de “aguas”. Baltzer (*DeuteroIsaiah*, 446) habla de una posible ambigüedad intencionada, haciendo referencia al inicio y al final de la historia de Noé. También habla de otra implícita alusión a la polémica contra el dios Baal, dios del tiempo atmosférico.

Es Dios quien asegura y protege la vida de los hombres. Y lo hace para siempre. No pasarán “más” sobre la tierra las aguas para matar y destruir (Gn 8,21-22). Este adverbio enlaza con el mismo del v. 4, cuando se promete el olvido del oprobio para siempre, no se recordará más. Ahora Dios, retomando el mismo verbo del v.8, establece en juramento no airarse ni amenazar. Y se expresa como una decisión ya tomada y realizada (verbo al perfecto). Habla el padre, a quien después de la reprensión al hijo para que sea consciente del mal, le puede su amor y decide no castigar, no reprender más⁵¹.

El versículo final (v.10), con un doble paralelismo sinonímico, formando a su vez en el conjunto un paralelismo antitético, establece la *perennidad* de este juramento. El escenario se abre a la naturaleza. Montañas y colinas han estado presentes en el mensaje del Deuteroisaías, junto con otros elementos de la creación (40,12-26; 42,10-12.15). Siempre como testigos del amor de Dios⁵². Especialmente son significativas las llamadas a estos elementos naturales para que se alegren ante la misericordia de Dios (44,23; 45,8; 49,13). Ahora vuelven a ser referencia para hablar de la alianza de amor de Dios.

La piedad y la alianza serán inamovibles. Se habla de una “*alianza de paz*” y no de “alianza eterna” como en Gn 9. Es la restauración de la relación, desde la calma y la tranquilidad⁵³. Esto continúa la referencia a los tiempos de Noé, cuando el Señor estableció su alianza eterna con la creación. El término *berit*-alianza puede aludir a un contrato matrimonial (Ez 16,8.59-60; Mal 2,14). De esta manera se concluiría perfectamente la trama del texto: la

⁵¹ El significado de la raíz *g^cr* es “dar un bufido, resoplar, reprender, reprochar”. Pertenece al campo de la *corrección*, en al ámbito de la sabiduría familiar y educativa (cf. Prov 13,1.8; 17,10; Ecl 7,5; Gn 37,10; Rut 2,16). Esto nos sitúa en el modo correcto para entender el valor de la ira, del enfado de Dios ante el hijo que no entiende. Dios así corrige, reprende para buscar el bien del pueblo. Es el “castigo sanador”.

⁵² En Isaías estaban al inicio como testigos de la acusación, de la denuncia del pecado (1,2). Y al final del libro se hablará de “un cielo nuevo y una tierra nuva” (Is 65,17; 66,22).

⁵³ Blenkinsopp (*Isaiah*, 364) dice que la alianza de paz puede implicar, dentro de los tratados y acuerdos, el establecimiento de las buenas relaciones y la reconciliación, restaurando las relaciones de amistad que habían sido rotas. La paz final es un elemento importante para la alianza renovada, restaurada (cf. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabulario, orientamenti* (AnBib 110; Roma 1997) 145-148.

relación esponsal ha sido restaurada, restablecida. Pero no cabe duda de que también encontramos un significado ulterior mucho más amplio e importante. Es la restauración de la propia *Alianza*. Esa alianza de los tiempos pasados que ha sido quebrantada por el pueblo con su pecado (43,22-28; 50,1) y ahora es renovada por el amor entrañable de Dios. El lenguaje metafórico del texto apunta a la *estabilidad* de esta alianza, de esta relación de amor. El exilio ha supuesto una catástrofe enorme, un “morir” del pueblo. Pero así como después del diluvio vino un nuevo recomenzar de la creación, ahora asistimos a un momento paralelo a aquél. Se revive con la relación de amor restaurada. En ambos casos se da un cambio de época⁵⁴.

Termina el texto con la corroboración del juramento y de todo el mensaje como palabra de Dios. Ahora llega al final la progresión de la identificación del sujeto que se hace acreedor del discurso. Es el mismo que empezó a hablar, “Yahvé” (vv.1.10). Pero hay un añadido sumamente significativo. Está hablando el que “*tiene compasión de tí*”. Todo el texto anterior nos ha ido llevando hasta este final, y ha mostrado el porqué de la renovación del amor. Aquí se encuentra su revelación mayor que posibilita el gozo: el Dios que ama entrañablemente a la mujer. Este amor, como ha sido apuntado, es paterno-esponsal. Es decir, es el amor que restablece la Alianza. Así, la estéril puede gritar de alegría porque ha salido a su encuentro aquél que la ama en plenitud y lo hace gratuitamente (43,25). En los tres versículos finales impacta la presencia por tres veces de la raíz del amor misericordioso de Dios (*ṛḥm*, vv.7.8.10), y por dos veces la del amor fiel y leal de Dios (*ḥsḏ*, vv.8.10). Es el amor que perdona, que purifica, que renueva, que recrea, que desposa,... Es simplemente el *Amor de Dios*. Dentro de la historia del profetismo el contenido semántico de estas raíces lexicales es muy significativa. El destierro suponía la ruptura de la relación de amor a causa del pecado. Relación que ahora va ser restaurada gracias a este amor de Dios. Amor que purifica, perdona y recrea la vida. Amor que, en la infidelidad del pueblo, “permanece fiel porque no puede negarse a sí mismo” (2Tm 2,13).

⁵⁴ Los autores hablan de un cambio de época, “the turn of the age” (cf. Baltzer, *Deuterolsaiah*, 447). La expresión “esto” (*zōt*, v.9) se refiere al contexto inmediato, es decir, al hecho del amor compasivo de Dios después de los momentos de furor. La comparación entre el diluvio y exilio queda muy acentuada.

3. LA ALEGRÍA POR EL AMOR ENTRAÑABLE DE DIOS

¿Es posible la alegría plena? ¿Qué hacer para tener la felicidad? ¿Dónde encontrarla? En una palabra, ¿hay *razones para la alegría*, para exultar de júbilo? Estas preguntas que pertenecen al acervo cultural de toda la humanidad pueden servirnos como punto de partida para concluir nuestro estudio de Is 54,1-10. Precisamente la estructura interna del texto, tal como la hemos reflejado, insiste en estas razones, o en esta “razón”, para gritar de júbilo. Todas ellas conducen a la *acción* de Dios, a su *amor* más entrañable y pasional.

El texto analizado refleja la personificación femenina de la ciudad, y se ha podido constatar la belleza y la significación profunda de la misma. En las celebraciones del matrimonio la alegría y los cantos de júbilo eran un elemento constante y significativo. Especialmente mientras se esperaba al novio. En el pasaje estudiado la alegría inicial va a encontrar su plenitud en la llegada del novio, del esposo, que es al mismo tiempo, creador, rescatador, compasivo.

El pasaje del Deuterocioisías ahonda en la relación de amor Dios-pueblo. La metáfora sponsal es un instrumento muy ilustrativo para mostrar la historia de esa relación. Nuestro texto continúa la esta serie temática presente en otros profetas, especialmente en Oseas (1-3), Jeremías (2-3), Ezequiel (16). En la Alianza, Israel se convierte en la esposa del Señor y en madre fecunda. Pero por su infidelidad ha sido repudiada por el marido (cf. 50,1) y ha vuelto a la situación en la que se encontraba antes de la alianza, la soltería, o se ha convertido en viuda. La deportación representó una separación temporal, una ruptura⁵⁵ pero no para siempre. Se ha dado un periodo de “forzada” separación⁵⁶. Separación que la his-

⁵⁵ ¿Hay un divorcio? Nuestro texto habla de abandono, pero hay otros que completan esta reflexión. 50,1: afirma y niega a la vez la existencia de un divorcio. Jr 3,8 también habla del documento del divorcio (*sēper karītut*). Si aceptamos la presencia de la imagen del divorcio el amor de Dios es totalmente gratuito. Vuelve a restablecer la unión porque quiere, por su misericordia y compasión, como refleja 54,1-10. Is 50,2 también apela a la potencia de Dios para *rescatar* y *salvar*, términos que aparecen en nuestro texto. Además refuerza el pensamiento teológico de la *alianza nueva*, de una novedad dentro de esa relación de los que ya habían entrado en relación.

⁵⁶ En Os 1-3 tenemos unas referencias semejantes. Allí, sin embargo, se afirma la ruptura de la relación y la unión con otros amantes. Igualmente en Ez 16.

toria del profetismo nos señala como consecuencia del pecado. Esto hay que entenderlo dentro de la pedagogía divina, que busca el bien del pueblo, que llegue a la conciencia de la necesidad de su comportamiento rompiendo la relación de amor (cf. Jr 2, 11-13.17-19). Pero ante la insistencia del pueblo en su infidelidad, Dios afronta la renovación de la relación con el arma más potente que tiene: la fidelidad a su amor gratuito y misericordioso. La renovación de la relación es un reestablecer lo que se había perdido, lo que había quedado roto. Pero aunque sea un volver a lo de antes, encontramos también la novedad de lo que es el primer amor de juventud. Is 62,1-5, que como se ha señalado se sitúa dentro del mismo horizonte temático de la alegría sponsal, habla de un matrimonio nuevo de dos jóvenes. El amor es el de la frescura de los primeros tiempos, del día de bodas⁵⁷. Esto nos lleva a situarnos dentro de los textos de *Nueva Alianza* donde se promete el amor de Dios, que de alguna manera continúa toda la historia de salvación pasada, pero donde la novedad, la *re-creación*, es un elemento esencial (Jr 31-32; Ez 36-37).

Por eso que el apelativo del Señor como “el que hace” (v.6) resulte muy significativo en este punto. Veíamos una incoherencia: el que es marido, ¡es padre! La dificultad queda superada desde esta faceta creadora de Dios, creadora de algo nuevo en el amor, en la relación sponsal. El Deuteroisaías ha hablado de la llegada de algo “nuevo” que está a punto de brotar (43,19; 48,6-8). El mensaje del texto visto responde: la novedad brota en el *amor entrañable* de Dios a su pueblo, que fuera de toda lógica restaura la relación perdida. En esto último comprendemos mejor la constante referencia inicial al tiempo de los antepasados, al tiempo de la promesa. Dios, en la fidelidad de su palabra, concede los dones al pueblo. Pero éste en el destierro pierde todo lo que le fue concedido en esa promesa primigenia. Frente a la crisis profunda de esta pérdida, Dios lleva al pueblo a la restauración de la promesa, desde la novedad de la misma fidelidad a su palabra. Va a salvar volviendo a ser creador con su amor gratuito.

En situación de crisis el Señor, el esposo, renueva su amor y recupera la esposa de la juventud, volviendo a llamar a la abando-

⁵⁷ Cf. Alonso Schökel-Sicre, *Profetas*, 373. En esto se confirma “la fuerza del amor, su capacidad de rejuvenecer, su novedad inagotable”.

nada y repudiada, y dándole de nuevo la fecundidad en abundancia. El tiempo del abandono ha sido un instante y una insignificancia en comparación con la perennidad y eternidad del amor entrañable de Dios. Es el Dios de la fecundidad. Con su entrañable amor-*rahāmîm* produce la fertilidad de la mujer, a pesar de la esterilidad, de la sequedad del seno (cf. Is 66,7-14). Este es el Dios que hace posible lo imposible. Que *en la muerte pone vida*, que ofrece salvación para el que está en la más absoluta penumbra y desolación. Así se mostró cuando eligió a Abrahán para ser padre de un gran pueblo. A Sara la hizo fecunda, porque “¿acaso hay algo imposible para él?” (Gn 18,14). Y así lo realizó en María -madre del Hombre Nuevo, en quien todos somos renovados- a pesar de la imposibilidad de no conocer varón. Y es que “para Dios nada hay imposible” (Lc 1,37).

El Profeta de la Consolación nos revela con la majestuosidad de su pluma la profundidad del *rostro de Dios*. En él descubrimos su acción para con el hombre. Nos revela su nombre, su identidad. Es este nombre de Dios lo que explica el horizonte último de su amor, de su ser entrañable. Por su nombre se retiene en su ira, y se muestra misericordioso (48,9). Así fue como se mostró y como se había mostrado siempre (Ex 34,6-7). Y este mismo rostro se sigue mostrando y siempre se mostrará, pero ya en la plenitud reveladora del *rostro del Hijo*. Él nos lleva al Padre. El amor de Jesucristo por los hombres encierra la misma esencia que el amor del Padre. Amor que perdona, renueva y purifica; amor gratuito, entrañable y lleno de ternura⁵⁸. Jesús encarna este amor que otorga plenamente **el gozo y la alegría** (Lc 1,44; 2,10; 15,5-7.9-10.23-24.32; 17,15-16; 19,6; 24,41.52).

El destinatario de las palabras de Dios es una mujer como figura de la madre del pueblo. Es una imagen colectiva donde se engloba cada uno de los individuos⁵⁹. Esta misma imagen la podemos

⁵⁸ Este amor se ve reflejado en los textos en los que Jesús se muestra profundamente conmovido ante los hombres (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mc 9,41; Lc 7,13; 10,33). O cuando nos habla del amor de Dios (+ Mt 18,27; Lc 1,78; 15,20). En estos textos se utiliza el término griego *σπλαγγνίζομαι*, traducción del hebreo-*rahm*. Esto será también lo que se pida de los cristianos: “vestidos de sentimientos de compasión” (Ef 3, 12).

⁵⁹ En los textos aludidos de los cc. 49-50 vemos esta constante realidad, un mensaje dirigido alternativamente a los exiliados y a la ciudad-madre que los acoge. La madre como protagonista, pero siempre en el fondo todo descansa y recae sobre los hijos, sobre el pueblo. 50,1: la madre y los hijos.

pasar a la *Iglesia*. Cristo, es el Nuevo Esposo que ama a la Iglesia, *Nueva Esposa*. La ama y se entrega por ella para purificarla y consagrarla a Dios, haciéndola santa e inmaculada (Ef 5, 25-27). Esta Esposa, es la madre de todos aquellos que ponen su fe en el Esposo, el Hijo del Hombre. Por el amor de Cristo hemos sido regenerados, renovados, nacidos a una nueva vida. Cristo, con su sangre, con su vida derramada por los hombres (Lc 22,19-21) ha establecido la Nueva y definitiva Alianza. En él se renueva la relación rota por el pecado del hombre. Y en esta nueva relación de amor vamos caminando hasta llegar a la plenitud de la misma, cuando ya no habrá que esperar, porque la novia será entregada plenamente al Esposo, al Cordero, con la belleza y esplendor de su gloria (cf Ap 21,9-27)⁶⁰. Entonces la alegría que ya se nos ha dado será plena.

Is 54,1-10 además de ser una prueba evidente del grandioso arte poético del Deuteroisaiás, es un canto a voz en grito del amor entrañable de Dios para con su pueblo. Amor, que por su gratuidad y fidelidad inamovible, llena de gozo y alegría. Por tanto que cante la estéril, que rompa en júbilo. Y que cante todo aquél que sienta la “esterilidad” en su vida. Dios ama profundamente conmovido, lleno de ternura y compasión.

¡Canta y grita de alegría, porque con amor eterno Dios te ama!

⁶⁰ Notar la semejanza de Ef 5,25-27 y Ap 21,9-27 con Is 54, 1-10.11-17 en el contenido y las imágenes.