

## **‘Como está escrito’. Las citas de la escritura en los comienzos de los evangelios**

**Santiago Guijarro Oporto**

Universidad Pontificia de Salamanca

*Resumen:* Las citas y alusiones a las escrituras hebreas son más frecuentes en los comienzos de los evangelios que en el resto de la narración evangélica. Este artículo trata de averiguar cuál es la función que desempeñan dichas citas. Después de delimitar la extensión de tales comienzos, y de establecer una tipología de las citas y alusiones, el estudio de dichas citas se sitúa en el marco de los trabajos recientes sobre la intertextualidad. El análisis de los comienzos de Marcos y Mateo desde esta perspectiva muestra que, en ambos casos, las citas explícitas proporcionan claves importantes para una adecuada lectura de los relatos que introducen.

*Palabras clave:* Citas de la escritura; intertextualidad; análisis narrativo; Marcos 1; Mateo 1-4.

*Summary:* The quotations and allusions to the Hebrew Scriptures are more frequent in the beginnings of the gospels than in the rest of their narratives. This paper tries to figure out what role those quotations may have played. After defining the extent of such beginnings, and after establishing a typology of the quotations and allusions, the study of those quotations is placed in the framework of recent work on intertextuality. The analysis of the beginnings of Mark and Matthew from this perspective shows that, in both cases, the explicit quotations provide important clues for an adequate reading of the narratives they introduce.

*Keywords:* Quotations from Scriptures; Intertextuality; Narrative Criticism; Mark 1; Matthew 1-4.

La presencia de las escrituras hebreas en los primeros escritos cristianos, sobre todo en los que más tarde llegarían a formar parte del Nuevo Testamento, es un hecho ampliamente reconocido, que ha sido estudiado desde diversos puntos de vista<sup>1</sup>. El objeto del presente

<sup>1</sup> Una muestra de la investigación reciente en el campo específico de los evangelios puede verse en tres obras colectivas publicadas en los últimos veinte años: C. A. Evans – W. R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*,

trabajo, que dedico con gratitud al profesor Félix García, es explorar un aspecto particular de este fenómeno; un aspecto que ha sido observado por diversos autores, pero que aún no ha recibido un tratamiento sistemático: la función de las citas de las escrituras hebreas en los comienzos de los evangelios.

### 1. ¿POR QUÉ LOS COMIENZOS DE LOS EVANGELIOS?

En un trabajo reciente, Julio Trebolle constata con cierta sorpresa que los estudios sobre las citas de las escrituras hebreas en los evangelios no han tenido suficientemente en cuenta su distribución. Después de glosar la importancia que tienen los comienzos en los relatos evangélicos, observa, en efecto, que en dichos comienzos se da una especial concentración de estas citas. Desde su punto de vista, esta insistente referencia a textos que gozaban ya de una autoridad en el judaísmo de la época tiene la finalidad de vincular las biografías de Jesús con las escrituras hebreas, legitimando la autoridad de aquellos y reivindicando así, en cierto modo, su misma condición escrituraria<sup>2</sup>.

Tal observación coincide, en cierto modo, con otra hecha varios años antes por Elisabeth Struthers Malbon en un seminario de la sociedad de literatura bíblica norteamericana dedicado a estudiar los comienzos de los evangelios. Recogiendo las aportaciones de otros estudios presentados en aquel seminario sobre los diversos textos evangélicos, Malbon observa que dichos comienzos parecen desempeñar tres funciones: vincular al lector con el texto (función interactiva), anunciar aspectos que se desarrollarán más adelante (función intratextual), y situar el texto en relación con otros textos (función intertextual). Las citas de las escrituras hebreas cumplen de manera muy específica esta tercera función, pues establece un marco referencial en el que deben ser leídos los nuevos textos, proporcionando así claves importantes para descifrar su mensaje<sup>3</sup>.

---

Sheffield 1994; C. M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, Leuven 1997; y Th. R. Hatina (ed.), *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels. Volume I: The Gospel of Mark*, Sheffield 2006.

<sup>2</sup> J. Trebolle, "Los comienzos o APXAI del Nuevo Testamento y la biografía de Jesús", en: C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella 2008, 401-431, pp. 412-419.

<sup>3</sup> E. S. Malbon, "Ending at the Beginning: A Response", *Semeia* 52 (1990) 175-184, pp. 177-178.

Estas consideraciones muestran la especial relevancia que tienen los comienzos de los evangelios para comprender adecuadamente los relatos de los que forman parte, y ponen de manifiesto que la presencia en ellos de citas de las escrituras no es un hecho casual. Ahora bien, para averiguar cuál es la función que desempeñan estas citas es importante delimitar dichos comienzos. Las divisiones que suelen hacerse de los evangelios siguiendo distintos criterios no ayudan mucho a ello, pues son bastante diversas entre sí. Por eso, a falta de un criterio mejor, tomaré como clave para esta primera tarea la que ofrecen los antiguos retóricos al distinguir en las biografías tres partes bien definidas: noble origen, nobles acciones y noble muerte<sup>4</sup>.

En la sociedad mediterránea antigua, el honor, que era el bien máspreciado, se recibía por nacimiento (honor adscrito) y se debía conservar y aumentar a través de las propias acciones (honor adquirido)<sup>5</sup>. El honor adscrito era mucho más importante que el adquirido y por eso las biografías antiguas, siguiendo las pautas de la retórica del elogio, dedicaban tanto espacio a glosar los nobles orígenes de sus protagonistas<sup>6</sup>. Normalmente, en esta primera parte de las biografías el protagonista aparece como un personaje pasivo, mientras que en las otras dos, dedicadas a elogiar sus nobles acciones y su noble muerte, su actuación es el elemento central del relato. En los evangelios, esta primera parte se puede identificar con relativa facilidad, pues el paso a la segunda viene claramente señalado por el comienzo de la actuación pública de Jesús.

En el Evangelio según Marcos, la primera parte es relativamente breve. Después de recibir el bautismo de Juan y de ser tentado en el desierto, Jesús inicia su actividad pública proclamando la inminente llegada del reinado de Dios (Mc 1,14-15). A partir de este momento, deja de ser un personaje pasivo y se convierte en el principal actor del relato. Sin embargo, este comienzo de su actividad pública está estrechamente vinculado al proceso de iniciación que comienza con su venida desde Galilea, lugar al que ahora regresa convertido en

<sup>4</sup> Cf. la división que propone para los diversos evangelios D. Fricken-schmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997.

<sup>5</sup> B. J. Malina – J. J. Neyrey, "Honor and Shame: Pivotal Values of the Mediterranean World", in: J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody 1991, 25-65.

<sup>6</sup> Esto es especialmente evidente en los evangelios según Mateo y según Lucas, pero el interés por el honor adscrito de Jesús también se percibe en los otros dos evangelios canónicos; cfr.: J. H. Neyrey, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville 1998, 91-94.

mensajero de la buena noticia de Dios. Esto significa que el sumario con que se inicia su actividad pública es una transición que pertenece, al mismo tiempo, a la primera y a la segunda parte de la biografía marquiiana. Así pues, el comienzo de Marcos abarca los quince primeros versículos del evangelio<sup>7</sup>.

Tanto Mateo como Lucas reelaboraron este comienzo de Marcos adaptándolo al modelo más común de las biografías antiguas, las cuales solían incluir no solo la educación del protagonista, sino también noticias sobre sus orígenes y su nacimiento. Esta es la razón por la cual ambos completaron las noticias de Marcos añadiendo sendos relatos de la infancia. Estos relatos, sin embargo, no están desconectados de las noticias sobre su “iniciación” junto a Juan Bautista, pues tanto unas como otras servían para glosar el honor adscrito de Jesús.

En el Evangelio según Mateo, la actividad pública de Jesús comienza con su decisión de retirarse a Galilea y su posterior traslado a Cafarnaún, un movimiento que el evangelista subraya al incorporar aquí una amplia cita del profeta Isaías (Mt 4,12-16). Sin embargo, al igual que en Marcos, estos versículos son una transición entre la primera y la segunda parte del relato, la cual comienza propiamente con el anuncio de la llegada inminente del reinado de Dios (Mt 4,17)<sup>8</sup>. La primera parte del relato de Mateo se cierra así de forma

<sup>7</sup> Sobre la relación de este comienzo con los comienzos de las biografías antiguas, véase: S. Guijarro Oporto, “Why does the Gospel of Mark Begin as it Does?”, *Biblical Theology Bulletin* 33 (2003) 28-38. Con frecuencia se olvida que los autores antiguos recomendaban evitar las transiciones bruscas entre las diversas partes de una obra. Así, por ejemplo, Luciano de Samosata, en un opúsculo sobre cómo escribir historia, hace la siguiente recomendación: “y cuando haya terminado el primer capítulo, introducirá inmediatamente el segundo, trabado con él a manera de una cadena, para evitar que quede interrumpido y haya muchos relatos yuxtapuestos. Lo primero y lo segundo no sólo deben ser siempre vecinos, sino incluso comunicarse y coincidir en sus extremos” (*De historia* 55; trad.: J. Zaragoza Botella, Madrid 1990). Sobre la extensión del comienzo de Marcos, véanse los argumentos de R. A. Guelich, “The Beginning of the Gospel, Mark 1.1-15”, *Biblical Review* 27 (1982) 5-15.

<sup>8</sup> En 4,17, lo mismo que en 16,21, Mateo introduce una fórmula que marca el comienzo de las dos fases de la actividad pública de Jesús: “Desde entonces comenzó Jesús...”. Desde el estudio de J. D. Kingsbury, “The Structure of Matthew’s Gospel and his Concept of Salvation History”, *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973) 451-474, se ha hecho cada vez más común tomar esta fórmula como clave para la división del evangelio (cf. p.e. el comentario de U. Luz). Sin embargo, en mi opinión, esta fórmula señala el comienzo de dos fases en la actividad pública de Jesús, que Mateo, lo mismo que los otros tres evangelios canónicos, distingue de la última parte de su relato dedicada a narrar la “noble muerte” de Jesús (Mt 26-28). Antes del artículo de Kingsbury, E. Krentz, “The Extent of Matthew’s Pro-

progresiva con el relato de las tentaciones (Mt 4,11) y con el traslado a Cafarnaún (Mt 4,12-16), donde Jesús comienza a anunciar la buena noticia (Mt 4,17).

El autor del Evangelio según Lucas delimitó de forma más precisa su relato, anunciando al final de la primera parte el comienzo de la tercera. Al concluir el relato de las tentaciones, en efecto, el narrador informa al lector que el diablo “se apartó de él (Jesús) hasta el momento fijado” (Lc 4,13), y este momento no es otro que el comienzo de la pasión, cuando de nuevo el narrador señala que “Satán entró en Judas” (Lc 22,3). La actividad de Jesús, libre de la acción del tentador, se desarrolla en el relato lucano bajo la acción del Espíritu, como señala el mismo Jesús al comentar el texto de Isaías que lee en la sinagoga de Nazaret: “El Espíritu del Señor está sobre mí...” (Is 61,1; Lc 4,18)<sup>9</sup>. El sumario de Lc 4,14-15 es, de nuevo, una transición entre la primera parte y la segunda.

El autor del Evangelio según Juan ha seguido otro criterio para delimitar el comienzo de su relato. La actividad pública de Jesús no empieza en este evangelio propiamente hasta el momento en que realiza su primer signo en las bodas de Caná. El narrador lo subraya al repetir aquí la palabra *arché* (comienzo) que había utilizado en el primer versículo de su evangelio: aquí hay un nuevo comienzo. Sin embargo, este signo de Jesús es el final de un proceso iniciado por los discípulos en las escenas precedentes: “sus discípulos creyeron en él” (Jn 2,12). De nuevo una transición, pero esta vez una transición más dilatada que vincula el comienzo absoluto proclamado en el prólogo, el comienzo en Dios, con el comienzo de la actividad pública de Jesús.

Estas breves observaciones muestran que no se pueden establecer cortes rígidos a la hora de identificar los comienzos de los evangelios. Unas veces se pasa a la segunda parte del relato con una

logue: Toward the Structure of the First Gospel” *Journal of Biblical Literature* 83 (1964) 409-414, había propuesto ya esta división de la primera parte. Véanse las precisiones que hace a ambos: F. Neiryck, “Apo tote érxato and the Structure of Matthew”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 64 (1988) 21-59.

<sup>9</sup> Como es bien sabido, Lucas ha desplazado a este momento del relato el pasaje de la visita de Jesús a la sinagoga de Nazaret que tanto Marcos como Mateo sitúan en un momento posterior del relato (Mc 6,1-6 par.). De hecho, no solo lo ha desplazado, sino que lo ha ampliado notablemente incorporando una extensa cita de Isaías y dos referencias a sendos episodios de los ciclos de Elías y Eliseo para construir un relato programático no solo de la actividad pública de Jesús, sino también de la misión evangelizadora que narrará en el libro de los Hechos; cf. S. Guijarro, *Jesús y el comienzo de los evangelios*, Estella 2006, 167-183.

sencilla transición (Mc y Lc); otras la transición se subraya de forma más solemne (Mt); otras, en fin, el comienzo es de tal naturaleza que requiere una larga transición (Jn). Estos comienzos, cuyo principal objetivo es mostrar el honor adscrito de Jesús son el escenario de una especial evocación de las escrituras hebreas, que se hacen presentes en ellos de diversas formas.

## 2. FORMAS DE EVOCACIÓN DE LAS ESCRITURAS

Las escrituras hebreas, en efecto, presentan en estos comienzos formas variadas. El objeto de este trabajo es analizar una de ellas: aquella en la que las escrituras son evocadas a través de citas. Sin embargo, considero que es interesante observar antes esta múltiple presencia que remite a un contexto muy preciso caracterizado por el hábito de referirse constantemente a un cuerpo de escritos autorizados, un hábito que era especialmente importante en el judaísmo de la época.

En los comienzos de los evangelios, las escrituras hebreas son evocadas de tres formas. La primera de ellas, la más evidente y la más visible es la cita textual. A veces, como ocurre en el comienzo de Marcos o en las citas de cumplimiento de Mateo, se trata de citas explícitas introducidas por una fórmula: “según está escrito...” (Mc 1,2); “esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el Señor (el profeta)...” (Mt 1 22; 2,5. 15. 17. 23; 3,3; 4,14). En otros casos, la cita carece de introducción, pero es evidente que se está citando un texto de las escrituras, como ocurre en el bautismo de Jesús (Mc 1,11), o en el dicho de Jesús sobre el Hijo del hombre situado al final de la transición joánica (Jn 1,51). A esta misma categoría pertenecen las alusiones, las cuales, al igual que las citas explícitas y las implícitas, hacen presente en el texto unidades de discurso procedentes de otros textos. En este caso, como veremos enseguida, el sentido se genera por el hecho de la repetición, que incorpora dicha unidad de sentido en un nuevo sistema semántico.

La segunda forma de evocación es la reescritura, que era un fenómeno común tanto en el mundo helenístico como en el judaísmo<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> La transformación de textos existentes, sobre todo de los clásicos, formaba parte de la formación retórica básica; cfr. T. L. Brodie, “Graeco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke’s Use of Sources”, en: C. L., Talbert (eds.), *Luke-Acts. New Perspectives from the SBL*, New York 1984,17-46. En el caso del judaísmo se reescribían, sobre todo, los textos que eran considerados

En los comienzos de los evangelios, el caso más evidente de este tipo de evocación de las escrituras son los dos primeros capítulos de Lucas. En ellos, en efecto, no solo encontramos alusiones o citas implícitas a las escrituras, sino un verdadero ejercicio de reescritura, que es bien visible en los relatos de la anunciación y en los himnos que el autor pone en boca de los principales personajes<sup>11</sup>. La reescritura se diferencia de la cita en que la primera modifica la unidad de discurso que toma del texto anterior, mientras que la cita solo la repite en un nuevo contexto. En consecuencia, el sentido que produce la unidad de discurso reescrita no se deduce solo del nuevo contexto semántico, sino también de la modificación realizada en dicha unidad.

Por último, en los comienzos de los evangelios se puede identificar un ejemplo de comentario. Al igual que la cita y la reescritura, el comentario evoca una unidad de discurso procedente de otro texto, pero la modifica de una forma distinta a como lo hace la reescritura. Lo propio del comentario consiste en expandir dicha unidad de discurso añadiendo explicaciones, o aplicándola a una nueva situación. En los comienzos de los evangelios se ha identificado esta forma de evocación en el prólogo de Juan, que puede ser calificado como un comentario midrásico a Gén 1,1-5<sup>12</sup>.

Esta pluralidad de formas de evocación y de presencia de las escrituras hebreas que encontramos en los comienzos de los evangelios es representativa de la que puede identificarse en el conjunto de dichos relatos, aunque, como ya hemos dicho, aquí son más abundantes. Ahora bien, los evangelios, y la primera literatura cristiana en general, no iniciaron esta práctica. Se trata de una práctica ampliamente atestiguada en los mismos escritos que formaban parte

ya escritura; cfr.: S. W. Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Grand Rapids 2008.

<sup>11</sup> Los comentaristas de Lucas observan que incluso su lenguaje parece imitar el de la versión griega de las escrituras, que estaba por entonces muy difundida; cfr.: J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas I. Introducción general*, Madrid 1986, 193-209.

<sup>12</sup> Esta forma de ver el prólogo joánico fue ya propuesta por P. Borgen, "Observations on the Targumic Character of the Prologue of John", *New Testament Studies* 16 (1970) 288-295. En el judaísmo de la época, lo mismo que en el naciente cristianismo, el comienzo del libro del Génesis fue objeto de intensa interpretación, como ha señalado E. Pagels, "Exegesis of Gen 1 in the Gospels of Thomas and John", *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 47-96. Véase también: D. Boyarin, "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and The Prologue to John", *Harvard Theological Review* 94 (2001) 243-284; y: J. Painter, "Reading Genesis in the Prologue of John", en: D. Aune et al. (eds.), *Neotestamentica et Philonica. Studies in Honor of Peder Borgen*, Leiden 2003, 179-201.

de dichas escrituras y, sobre todo, en el judaísmo de la época. Si en el mundo clásico la cita de autores conocidos era un *topos* literario común, y la reescritura de los textos una forma de *mimesis* habitual, en el judaísmo esta práctica era mucho más frecuente y tenía connotaciones particulares<sup>13</sup>.

La cita, la reescritura o el comentario de los clásicos que encontramos en la literatura griega y romana eran recursos literarios que enriquecían el discurso. Sin embargo, en el judaísmo, los textos citados, reescritos o comentados poseían una autoridad sagrada<sup>14</sup>. Este es un aspecto que conviene tener presente al estudiar las citas de las escrituras en los evangelios. Son citas de textos sagrados, las cuales, al ser incorporadas a nuevos textos, hacen a estos partícipes, en cierto modo, de su condición. Con todo, esta especie de trasvase y de comunicación que se produce en el hecho de citar un texto sagrado no agota el sentido que la cita aporta al nuevo texto, pues dicho sentido se produce al repetir la unidad de discurso en un nuevo sistema semiótico. La consideración del fenómeno de la citación desde una perspectiva lingüística ayuda a comprender mejor este fenómeno.

### 3. LA CITA COMO FORMA PRIMERA DE INTERTEXTUALIDAD

Desde un punto de vista lingüístico, la cita es una forma particular de intertextualidad. El análisis del fenómeno de la “intertextualidad”, que tiene cada vez una mayor presencia en los estudios lingüísticos, ha comenzado a introducirse también en el campo de los estudios bíblicos<sup>15</sup>. El término fue acuñado por Julia Kristeva,

<sup>13</sup> Así lo reconoce D. S. Potter, *Literary Texts and the Roman Historian*, London 1999, quien, en el contexto de una presentación panorámica de los textos literarios de la antigüedad y su valor para el historiador de la época romana, hace la siguiente observación: “Una de las técnicas más importantes empleadas por los autores de los evangelios en su intento de transmitir una impresión de autoridad es el uso de citas explícitas, lo cual supone, como hemos visto, acceso directo a una tradición y uso de los documentos. En este caso, sin embargo, los documentos son de un tipo poco común: son textos proféticos de la tradición judía... no cabe duda que la palabra de un profeta confiable pudo ser usada para garantizar la veracidad de una afirmación” (p. 145).

<sup>14</sup> Esto es lo que define a un texto como escritura; cfr.: W. A. Graham, “Scripture” en: L. Jones (ed.), *The Encyclopedia of Religion. Second Edition*, Detroit 2005, vol. 12, 8194-8205.

<sup>15</sup> Es significativa, en este sentido, la comparación de las dos primeras obras citadas en la primera nota de este artículo. En la primera de ellas, publicada en 1994 y mayoritariamente de autores norteamericanos, no aparece ni

pero ha sido matizado posteriormente<sup>16</sup>. Gérard Genette sitúa este fenómeno en el marco de los diversos tipos de relaciones que pueden establecerse entre dos textos (lo que él llama transtextualidad), y propone una clasificación que permite encuadrar las diversas formas de presencia de las escrituras que hemos identificado en los comienzos de los evangelios. Las citas y alusiones se sitúan claramente en el campo de la intertextualidad, que, según Genette, se caracteriza por “una relación de copresencia entre dos o más textos”, o por la “presencia efectiva de un texto en otro”<sup>17</sup>. La reescritura, sin embargo, pertenece al campo de la hipertextualidad, pues aquí el texto segundo se deriva del texto primero. Finalmente, el comentario, que hemos identificado en tercer lugar, pertenece al campo de la metatextualidad, el cual se caracteriza por el hecho de que el texto segundo desarrolla o amplía el texto primero.

El presente estudio pretende analizar solo los fenómenos incluidos en el primer grupo, particularmente las citas explícitas de la escritura. Esta forma específica de transtextualidad ha sido estudiada detenidamente por Antoine Compagnon. Partiendo de la distinción básica establecida por Émile Benveniste entre lenguaje y discurso, Compagnon sitúa la cita en el nivel del discurso. Se trata de un fenómeno de interdiscursividad, y puede definirse como “la repetición de una unidad de discurso en otro discurso”<sup>18</sup>. La cita establece así una relación entre dos textos, pero esta relación instaaura, en realidad, una vinculación entre dos sistemas semióticos, los cuales incluyen a sus respectivos autores y textos.

Fenomenológicamente, la cita es un enunciado repetido. En tanto que enunciado, posee un sentido en el texto primero; pero, en tanto que enunciado repetido, tiene también un sentido en el texto segundo. Ambos significados no son necesariamente iguales, pues la repetición conlleva siempre un cierto desplazamiento del sentido (*départ de sens*). La cita tiene, entonces, un doble sentido: el que tiene en sí, y el que adquiere por el hecho de la repetición, que pone en relación dos sistemas semióticos.

la palabra ni el concepto. Sin embargo, en la segunda, publicada tres años más tarde y con mayoría de colaboraciones de autores centroeuropeos, la palabra “intertextualidad” aparece en el título de cuatro artículos (Rese, Brodie, Graham y Carras) y el concepto otro más (Focant). Más recientemente, véase: R. Hays et al. (eds.), *Reading the Bible Intertextually*, Waco 2008.

<sup>16</sup> A. C. Gignoux, *Initiation à l'intertextualité*, Paris 2004, 7-51.

<sup>17</sup> G. Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid 1989, 9-17.

<sup>18</sup> A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979, 54. Para lo que sigue, véanse pp. 68-75.

Ahora bien, el sentido más genuino de la cita no es el que tenía en el primero de estos sistemas (el texto del que se toma), sino el que adquiere la unidad de discurso repetida en el segundo sistema. Este sentido no se encuentra en la cita en sí, sino en los valores que se añaden con la repetición. El proceso para descubrir este segundo sentido, según lo describe Compagnon, tiene tres momentos: reconocimiento, comprensión e interpretación. El primer momento, el reconocimiento, consiste en identificar la cita como parte de un sistema y, dentro de él, como un cuerpo extraño, como un signo interdiscursivo que remite a otro sistema semiótico y sitúa el texto en una red intertextual que constituye un requisito para su lectura. El segundo momento, la comprensión, consiste en entender su sentido como enunciado nuevo. Sin embargo, ni el reconocimiento ni la comprensión agotan el sentido de la cita. Para captar este en plenitud es necesaria la interpretación, cuyo objeto propio son los valores que añade la repetición, no el enunciado en sí, que es objeto de la comprensión. La repetición añade, pues, un sentido que solo se puede captar con ayuda de la interpretación.

Esta comprensión lingüística de la cita, junto con la propuesta que de ella se deduce para la adecuada interpretación de los fenómenos de citación tiene, como vamos a ver enseguida, una especial relevancia para el análisis de las citas de las escrituras hebreas en los primeros textos cristianos. Su principal aportación consiste en orientar el esfuerzo hermenéutico hacia el desplazamiento de sentido (el *départ de sens* del que habla Compagnon) que supone la repetición y hacia el efecto que produce en el lector.

El estudio tradicional de las “citas del Antiguo Testamento en el Nuevo” ha privilegiado una orientación “arqueológica”, es decir, ha buscado, sobre todo, descifrar el sentido original de la cita. De ahí la importancia otorgada a la precisa identificación del texto citado y de su origen. Sin embargo, en el proceso descrito por Compagnon, esta búsqueda solo alcanzaría el objetivo de la segunda fase del proceso: la comprensión: habiendo identificado la cita como parte de otro discurso (primera fase), se busca comprenderla (segunda fase). Ahora bien, ni la identificación ni la comprensión son capaces de descubrir plenamente el sentido de la cita, la cual, precisamente por el desplazamiento de sentido que opera la repetición, requiere ser interpretada.

Si a la orientación tradicional la hemos llamado “arqueológica”, a esta otra que propone Compagnon podríamos llamarla “teleológica”, pues el esfuerzo hermenéutico no se orienta aquí hacia el origen, sino hacia la finalidad, lo cual supone un reconocimiento de que

el sentido hay que buscarlo del lado del lector. En este sentido, Camille Focant<sup>19</sup>, inspirándose en Paul Ricoeur, identifica dos formas de abordar las citas de las escrituras hebreas en los evangelios: una desde el autor, la cual recurre preferentemente a los métodos historicocríticos; y otra desde el lector, que entiende la participación de este en el proceso de comprensión del texto como “una actividad dinámica que no se reduce a repetir significados fijados para siempre, sino que se sitúa en la prolongación de itinerarios de sentido abiertos a un trabajo de interpretación”<sup>20</sup>.

Para comprender el sentido y la función de las citas que se encuentran en número más abundante en los comienzos de los evangelios adoptaré el itinerario propuesto por Compagnon. La meta de mi análisis será la interpretación, que es, según él, la actividad que mejor puede desvelar el sentido que añade la repetición al enunciado original. Pero no olvidaré los dos momentos precedentes (la identificación y la comprensión), que son, en cierto modo, un requisito necesario para la adecuada interpretación. Aunque tendré en cuenta los resultados de los estudios precedentes y las aportaciones hechas desde la perspectiva del autor, la que he llamado más arriba arqueológica, pretendo situarme del lado del lector, es decir, del lado de los destinatarios originales de los evangelios y de los actuales lectores. La pregunta de fondo que guiará mi investigación es de naturaleza retórica, pues mi intención será averiguar de qué trataban (y tratan) de persuadir estos textos a sus lectores.

La exploración que me propongo llevar a cabo en este trabajo no es en absoluto exhaustiva. Muchos aspectos de la presencia de las escrituras en los comienzos de los evangelios quedarán sin abordar. Ni siquiera estudiaré todos los evangelios, sino que me centraré en los dos que dan más importancia a las citas y alusiones: el Evangelio según Marcos, que comienza con una cita explícita a la que el narrador confiere un enorme valor hermenéutico; y el Evangelio según Mateo, que creó un tipo de citas muy elaboradas para orientar al lector en la adecuada comprensión de su relato.

<sup>19</sup> C. Focant, “La recontextualisation d’Is 6,9-10 en Mc 4,10-12, ou un exemple de non-citation”, en: C. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, Leuven 1997, 143-175.

<sup>20</sup> P. Ricoeur, “La Bible et l’imagination”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, 62 (1982) 339-360, p. 340.

## 4. EL COMIENZO DE MARCOS (Mc 1,1-15)

Al comenzar a leer el evangelio según Marcos, el lector se encuentra con una cita explícita de las escrituras (Mc 1,2-3). Dicha cita se introduce con una fórmula que tiene la función de identificar el texto del que se ha tomado: “Como está escrito en el profeta Isaías”. Pero esta no es la única referencia escriturística. Si el lector está familiarizado con los textos sagrados de Israel, descubrirá, además, otras alusiones a ellos. Las dos más evidentes, son la que recuerda la figura de Elías al mencionar el vestido y la dieta de Juan Bautista (Mc 1,6; cf. 2Re 1,8), y la que evoca la figura del rey mesiánico y del siervo de Dios en las palabras que pronuncia la voz celeste después del bautismo de Jesús (Mc 1,11; cf. Sal 2,7 e Is 42,1). Pero hay también otras más sutiles, como la referencia implícita a la ley del levirato en la metáfora de las sandalias (Mc 1,7), o las alusiones a otros pasajes de Isaías en algunos términos clave (“evangelio”, o “desierto”) y en la metáfora de los cielos abiertos (Mc 1,10; cf. Is 63,19)<sup>21</sup>.

La identificación de las citas y alusiones a las escrituras en el comienzo de Marcos depende, en gran medida, de la competencia del lector, es decir, de su conocimiento previo de las escrituras. Ahora bien, según Compagnon, la identificación de las citas como un signo interdiscursivo que remite a otro sistema semántico y sitúa el texto (en este caso el evangelio según Marcos) en una red intertextual, es un requisito para su adecuada comprensión. Hemos de suponer, entonces, que la mayoría de los destinatarios de este evangelio estaban familiarizados con las escrituras y podían identificar la mayor parte de estas alusiones, tal vez, en algunos casos, con la ayuda de quien leía o interpretaba el texto<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Sobre las referencias a Isaías en este pasaje, véase: R. A. Guelich, “The Beginning of the Gospel... 8-11. Sobre la imagen de las sandalias: L. Alonso Schökel, “Las sandalias del Mesías esposo: símbolos del Antiguo Testamento como lenguaje del Nuevo Testamento” *Cuadernos de Teología* 5 (1978) 198-210. Una presentación detallada de los pasajes bíblicos citados o aludidos en Mc 1, así como de otros pasajes relacionados, puede verse en: M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica: metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*, Estella 2008.

<sup>22</sup> Presupongo aquí que el Evangelio de Marcos no estaba destinado a la lectura individual, sino que era representado por lectores o narradores ante un grupo. Es muy posible, incluso, que haya nacido en un contexto oral, como sugiere, entre otros, J. Dewey, *The Oral Ethos of the Early Church. Speaking, Writing, and the Gospel of Mark*, Eugene 2013, 93-108.

Una vez identificadas las diversas citas y alusiones, el lector se aplica a la tarea de comprenderlas. La cita inicial (Mc 1,2-3), subrayada en el relato por la fórmula introductoria, es en sí misma ambigua. En ella es Dios quien habla, anunciando el envío de un mensajero suyo ("mi mensajero") que preparará el camino de otro al que se dirige ("tu camino"), pero luego se añade que se trata del "camino del Señor". Es evidente que esta cita solo es comprensible para quien reconoce a Jesús como Señor (*Kyrios*), pues solo de este modo se puede entender que Dios (el único a quien un judío reconocería como *Kyrios*) anuncie el envío de su mensajero para preparar, no su propio camino, como se decía en Ml 3,1 y en Is 40,3, sino el de Jesús<sup>23</sup>. La comprensión de la cita requiere, por tanto, un contexto, un conocimiento previo, que también suponen las demás alusiones. Pero, sobre todo, requiere ser leída en el nuevo contexto literario en el que ha sido incluida, pues es en él donde el desplazamiento que supone la repetición (y las modificaciones que esta lleva consigo) produce un nuevo sentido que debe ser descifrado por el lector con ayuda de la interpretación.

La interpretación de las diversas citas y alusiones que ahora forman parte de un nuevo tejido, de un nuevo texto, debe comenzar por la cita inicial. No solo porque es lo primero que se encuentra el lector, sino porque, al introducirla con una fórmula que resalta su importancia en el relato, el narrador le dirige a este una invitación expresa a detenerse en ella. Ahora bien, la primera cuestión que plantea la interpretación de esta cita es su relación con el entorno literario inmediato: ¿A qué se refiere exactamente el "como está escrito": a la afirmación que precede sobre la "buena noticia de

<sup>23</sup> La ambigüedad de la cita se debe, en gran medida, al hecho de que es, en realidad, una combinación de varias citas, que han sido vinculadas según un criterio exegético que relaciona pasajes en los que aparecen las mismas palabras o los mismos temas. Este tipo de exégesis, que era común en el judaísmo, fue utilizada por los discípulos de Jesús para mostrar que él era el Mesías; es, pues, una "exégesis mesiánica". Lo más probable es que el autor del evangelio según Marcos haya tomado de la tradición la primera parte, que es una combinación de Ex 23,20 y de Ml 3,1, pues dicha combinación se encuentra ya en Q 7,27. La incorporación de la segunda parte, la única que procede realmente de Isaías (Is 40,3), habría sido obra de Marcos, a quien se deben también, muy probablemente en Mc 1,1-15 otras alusiones a este profeta; véase: J. McWhirter, "Messianic Exegesis in Mark 1:2-3", en: C.A. Evans - H. D. Zacharias (eds.), *Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity. Volume 1: The Synoptic Gospels*, London 2012, 158-178. Sobre el origen y la configuración de esta cita en Marcos, véase también el excelente análisis de J. Marcus, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Edinburg 1992, 12-22.

Jesús Mesías”, o al relato de la actividad de Juan Bautista que viene después? Es una cuestión discutida en la exégesis de Marcos, pero creo que los argumentos aducidos por Robert Guelich muestran de forma convincente que se refiere a lo que precede<sup>24</sup>. Lo que debe interpretarse a la luz de esta cita de las escrituras es el “comienzo de la buena noticia sobre Jesús Mesías”<sup>25</sup>.

La cita atribuida a Isaías orienta, pues, al lector en la lectura de este comienzo. Pero cabe preguntarse: ¿Hasta dónde llega tal comienzo? Aunque, en realidad, todo el relato de Marcos puede considerarse el comienzo de la buena noticia acerca de él, esa buena noticia que se anuncia en los grupos en los que se lee el evangelio, las referencias en la cita a un mensajero que prepara el camino y a la venida del *Kyrios*, hacen de ella la clave para leer estos versículos iniciales. Lo que va a narrarse en este comienzo debe ser interpretado como una acción de Dios, que envía a “su mensajero”, una acción que está en continuidad con la historia de salvación de la que hablan las escrituras.

La cita atribuida a Isaías menciona, en primer lugar, el envío de un mensajero. Las escrituras habían anunciado el regreso de Elías como mensajero de la última intervención de Dios en la historia. En el texto de Marcos, la alusión a Elías, implícita en la primera parte de la cita, que procede de Ml 3,1, se refuerza al describir el vestido y la dieta de Juan Bautista con términos muy similares a los que se usan en 2Re 1,8 para describir los del profeta (Mc 1,6). Juan encarna la figura de Elías y llevará a cabo su misión, pero no como había anunciado Malaquías (es decir, como precursor de la venida definitiva de Dios), sino como precursor de Jesús, que es el Mesías (Mc 1,1), el Señor cuyo camino debe preparar (Mc 1,3)<sup>26</sup>. La imagen de las

<sup>24</sup> R. A. Guelich, “The Beginning of the Gospel... 6-8, mostró, en efecto, que en la tradición hebrea esta fórmula suele tener carácter conclusivo, es decir, se refiere a algo que se ha dicho o contado antes. Esta vinculación con M 1,1 hace Mc 1,1-3 un encabezamiento que proporciona las claves para leer el comienzo (Mc 1,1: *arché*) del relato de Marcos.

<sup>25</sup> Aunque reconozco que se trata en ambos casos de opciones discutibles, en esta traducción de Mc 1,1 presupongo que el genitivo *Iesou Christou* es un genitivo objetivo, y que la expresión *Yiou Theou*, que no aparece en muchos manuscritos, es un añadido posterior; sobre el complejo problema de crítica textual implicado en este segundo aspecto, véase: N. C. Croy, “Where the Gospel Text Begins: A Non-Theological Interpretation of Mark 1:1”, *Novum Testamentum* 43 (2001) 105-127.

<sup>26</sup> La idea de Elías como precursor del Mesías no se encuentra en el judaísmo; es una idea cristiana, que aquí se presupone; véase: M. M. Faierstein, “Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First” *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 75-86.

sandalias, tomada del rito del levirato (Dt 25,5-10), indica que Juan no posee ningún derecho sobre él. La presentación de Juan Bautista se construye así sobre una serie de alusiones a las escrituras que quedan radicalmente reinterpretadas al ser incorporadas al texto de Marcos.

Con todo, este primer cuadro narrativo, lo mismo que los versículos iniciales en los que se escucha la voz del narrador, apunta decididamente hacia el segundo, en el que, finalmente, se desvelará por qué Jesús, el Mesías, puede ser considerado *Kyrios*, y por qué es tan importante preparar su camino. Este segundo cuadro tiene una estructura similar al primero<sup>27</sup>, pero desde el punto de vista del contenido va mucho más allá, pues en él se revela la verdadera identidad de Jesús.

En esta revelación, las alusiones a las escrituras desempeñan un papel fundamental. La primera de ellas es el desgarrar de los cielos, que evoca la profecía de Is 63,19<sup>28</sup>. Hasta este momento, el relato no ha revelado quién es el *Kyrios* del que habla la profecía inicial, y la evocación de este nuevo pasaje de Isaías haría pensar que se trata del mismo Dios: "¡Ojala rasgases el cielo y bajaras!", clamaba el orante dirigiéndose a Él. Sin embargo, quien baja del cielo es el Espíritu en forma de paloma y, sobre todo, una voz que se expresa con las palabras de la escritura. En las palabras que pronuncia: "Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco" (Mc 1,11) se alude al Siervo de Dios del que hablan los cantos de Isaías (Is 42,1; 41,8-9; 44,2), o a Isaac, el hijo amado de Abraham (Gén 22,2). Pero sobre todo resuenan las palabras de un salmo que evocaba la entronización del descendiente de David como hijo de Dios: "Tu eres mi hijo. Yo te he engendrado hoy" (Sal 2,7).

Este mosaico de alusiones a las escrituras y el cuadro narrativo del que forman parte explicitan lo anunciado en los versículos que encabezan este comienzo. La profecía de Isaías, que hablaba implícitamente de la venida del *Kyrios*, toma forma en este relato de la iniciación de Jesús que comienza con su bautismo, pasa por la prueba de la tentación y concluye con su regreso a Galilea como heraldo de la buena noticia de Dios<sup>29</sup>. En estos versículos, el narrador le propor-

<sup>27</sup> Cf. H.-J. Klauck, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, Neukirchen-Vluyn 1997, 21-34.

<sup>28</sup> Sobre las formas de este pasaje en las diversas versiones de Isaías y en la tradición posterior, véase: J. Marcus, *The Way of the Lord...*, 49-50.

<sup>29</sup> Cf. S. Guijarro Oporto, "Why does the Gospel of Mark Begin..." 34-36.

ciona al lector la clave para seguir leyendo su relato, pues le desvela quién es en realidad Jesús. Y esa revelación, que precisa en qué sentido puede afirmarse de él que es Mesías (Mesías Hijo de Dios)<sup>30</sup>, se hace con palabras de las escrituras que alcanzan ahora su plenitud.

Esta interpretación de los pasajes de las escrituras citados o aludidos en el comienzo de Marcos ha tratado de identificar su sentido en el texto segundo al que han sido incorporados. Más aún, la confluencia de todos ellos en un mismo contexto literario (el comienzo de Marcos), ha exigido leer unos a la luz de otros. Un análisis de tipo diacrónico habría constatado que en todos los casos se ha dado un desplazamiento de sentido. Los pasajes citados no tenían un significado mesiánico en los textos de los que formaban parte originalmente. Ha sido la incorporación a un nuevo texto, en el contexto de un proceso guiado por la pregunta acerca de la identidad de Jesús, la que ha descubierto en ellos este nuevo sentido. En la exégesis mesiánica de los primeros discípulos de Jesús se percibe de forma evidente ese *départ de sens* que Compagnon vincula a las citas, un desplazamiento que se debe al hecho de la repetición y a la incorporación de la cita a un nuevo contexto.

La lectura propuesta tiene muy presente que las citas han sido incorporadas a un relato, y por eso considera determinante el punto de vista del narrador, que se expresa, sobre todo, en el encabezamiento inicial<sup>31</sup>. El texto clave desde el que deben ser leídos los demás es el que el narrador introduce con una fórmula de citación que atribuye a Isaías. De este modo, el narrador invita al lector a relacionar dos unidades semánticas: el libro de las profecías de Isaías y el relato de Marcos. Es una invitación coherente con las alusiones a otros pasajes del primero en el comienzo del segundo, las cuales incluyen no solo citas implícitas a otros pasajes de Isaías, como la de los cielos abiertos, sino alusiones más sutiles como la que se puede escuchar en el uso del término evangelio y en el anuncio inaugural de Jesús, que evoca el del mensajero que anunciaba la buena noticia a Sión: “Ya reina tu Dios” (Is 52,7).

<sup>30</sup> A lo largo de su relato, Marcos trata de aclarar qué tipo de Mesías es Jesús. Véase, en este sentido, el iluminador análisis del pasajes en el que este enigma se desvela: J. Marcus, “Mark 14:61: Are you the Messiah-Son-of-God?”, *Novum Testamentum* 31 (1989) 125-141.

<sup>31</sup> Cf. Th. R. Hatina, *In Search of a Context. The Function of Scripture in Mark's Narrative*, Sheffield 2002, 138-183, quien complementa el estudio de tipo historicocrítico con un análisis de tipo narrativo que pone de manifiesto el desplazamiento de sentido que experimentan las citas al ser situadas en un nuevo texto.

Desde el punto de vista narrativo, la función más importante de este comienzo es introducir al lector en el relato. El narrador persigue esta finalidad informándole sobre aspectos decisivos que los personajes del relato desconocen (en este caso, la identidad de Jesús como Mesías Hijo de Dios). Pero, junto a la información privilegiada que le transmite para captar su atención y ganarse su benevolencia, le traslada también su punto de vista, es decir, la clave hermenéutica desde la que debe leer el relato. El lugar que ocupan las referencias a las profecías de Isaías en este comienzo muestra que ellas son parte importante de esta clave. Por eso, en el relato que sigue de la actuación pública de Jesús, al igual que el relato de su pasión y muerte, el lector, que ha sido previamente advertido, podrá encontrar numerosos indicios de que la buena noticia sobre Jesús corresponde, en efecto, a lo que está escrito en el profeta Isaías.

#### 5. EL COMIENZO DE MATEO (MT 1,1-4,16)

En el comienzo del Evangelio según Mateo, las citas y alusiones a las escrituras tienen una presencia mucho más visible que en el comienzo de Marcos. En Mateo, en efecto, se cuentan hasta once referencias explícitas introducidas por fórmulas de citación, así como otras alusiones a conocidas historias bíblicas.

De las once citas mencionadas, cinco forman un grupo homogéneo con características muy peculiares. Todas ellas poseen estos tres rasgos: a) la fórmula introductoria relaciona el texto citado con un profeta o con "los profetas"; b) en dicha fórmula aparece el verbo *plerôo* (cumplir) en voz pasiva (*eplerôthê, hina plerôthê*); y c) todas ellas son comentarios del narrador<sup>32</sup>. Desde la perspectiva del análisis narrativo, esta última característica es muy importante, pues la voz del narrador suele reflejar el punto de vista normativo, es decir, el punto de vista desde el que debe leerse la narración. No es extraño, por tanto, que la voz del narrador se haga más presente en el

<sup>32</sup> Estos criterios, formulados por B. D. Crowe, "Fulfillment in Matthew as Eschatological Reversal", *Westminster Journal of Theology* 75 (2013) 111-127, pp. 112-113, coinciden básicamente con los que propuso G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*, Rome 1976, 19. El tercero de ellos permite aclarar que Mt 2,5-6, a pesar de ser una cita propia de Mateo introducida por una fórmula de citación, no pertenece a este grupo, pues no solo no menciona el verbo *pleroo*, sino que no está puesta en boca del narrador.

comienzo de los relatos, pues es entonces cuando el relato trata de configurar el punto de vista del lector. En el caso del Evangelio según Mateo, las citas de cumplimiento desempeñan esta función y por eso, de las diez que contiene el relato mateano en su conjunto, cinco se encuentran precisamente en estos capítulos iniciales (Mt 1,22-23; 2,15; 2,17-18; 2,23; 4,14-16)<sup>33</sup>.

En el comienzo de Mateo hay también, como hemos dicho, otras seis citas explícitas introducidas por una fórmula de citación. La mayoría de ellas provienen de textos que Mateo reescribe al elaborar su relato: una procede de Marcos (Mt 3,1; par. Mc 1,2-3) y otras cuatro formaban parte del relato de las tentaciones que Mateo tomó del Documento Q (Mt 4,4.6.7.10; par. Lc 4). Todas son, pues, citas de segunda mano que Mateo recibe formando parte de otros textos, aunque con plena conciencia de que se trata de citas de la escritura. Hay, finalmente, una cita propia de Mateo, que combina dos textos mesiánicos (Mt 2,5-6; cf.: Miq 5,1-3+2Sam 5,2).

Todas estas citas son fácilmente reconocibles como textos de las escrituras, pero la evocación de estas en el comienzo de Mateo no se agota en estas citas, sino que incluye también otras alusiones. Además de las que ya identificamos en el comienzo de Marcos, que Mateo conserva, en los dos primeros capítulos hay evocaciones claras de la infancia de Moisés, de la historia de José y, probablemente también, de la historia de Balaán. En estas evocaciones, los textos bíblicos se combinan a veces con la leyenda y el folklore, pero es evidente que el relato mateano tiene como trasfondo tales historias<sup>34</sup>.

Esta presencia tan abundante y tan significativa de las escrituras en el comienzo de Mateo hace pensar que sus destinatarios estaban familiarizados con las escrituras; y no solo con ellas, sino con su interpretación y con las tradiciones a que habían dado lugar. De nuevo, como en el caso de Marcos, hemos de suponer que, incluso en el caso

<sup>33</sup> Aunque K. Stendahl, *The School of Saint Matthew and Its Use of the Old Testament*, Uppsala 1954, todavía incluye entre estas citas Mt 2,6, la identificación de las diez citas de cumplimiento (Mt 1,22-23; 2,15; 2,17-18; 2,23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5; 27,9-10) es hoy prácticamente unánime. Cf. G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations...* 24-25.

<sup>34</sup> Cf. G. J. Jones, "Jewish Folklore in Matthew's Infancy Stories", *Modern Believing* 52 (2011) 14-23; y: Ch. Grappe, "Les Évangiles canoniques de l'enfance et les récits d'enfance intertestamentaires", en: Cl. Clivaz et al. (eds.), *Infancy Gospels*, Tübingen 2011, 15-32, pp. 27-32, que pone de manifiesto los paralelos entre el relato de la infancia de Mateo y el relato de la infancia de Moisés en las *Antigüedades Bíblicas*.

de que no todos los destinatarios de este evangelio estuvieran plenamente familiarizados con este amplio marco intertextual, quienes lo leían y representaban en público podían, en última instancia, suplir esta carencia.

Estos grupos lectores que tenían la competencia requerida para identificar las citas y alusiones a las escrituras en el comienzo del relato mateano podían entender fácilmente su significado. Sin embargo, su mismo conocimiento de las escrituras les haría percibir la llamativa disonancia que existe en todos los casos entre el sentido que estos pasajes tenían en el texto del que han sido tomados y el que se les atribuye en este segundo sistema semántico que es el relato de Mateo<sup>35</sup>. En todo caso, su sorpresa ante las prácticas exegéticas que reflejan estos pasajes no sería tan grande como la de quienes hemos sido instruidos para analizar los textos desde una perspectiva histórica.

El tipo de exégesis que hemos visto en el comienzo de Marcos y que ahora volvemos a encontrar de forma más explícita en el comienzo de Mateo era una práctica común en el judaísmo. Los primeros lectores de Mateo percibían la disonancia, el desplazamiento de sentido que se producía al incorporar (con frecuencia, con modificaciones sustanciales) estas unidades de discurso procedentes de otros textos a un nuevo sistema semántico. Sin embargo, esta forma de leer las escrituras tenía para ellos un sentido positivo, pues gracias a ella podían descubrir su significado pleno. Su exégesis no miraba hacia pasado, sino hacia el futuro<sup>36</sup>.

¿Cómo hay que interpretar, entonces, estas citas de las escrituras que tras un largo proceso de lectura y comentario forman ahora parte del comienzo del Evangelio según Mateo? Quizás, la primera observación que se debe hacer para responder a esta pregunta es que el texto clave para comprender el comienzo de la historia de Jesús no es ya el anuncio del envío de un mensajero que preparará el camino al Señor, como en Marcos. De hecho, este pasaje ocupa en el comienzo de Mateo un discreto lugar secundario. La función que te-

<sup>35</sup> Cf. R. Pesh, "He Will be Called a Nazorean: Messianic Exegesis in Matthew 1-2", en: C. A. Evans – W. R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield 1994, 129-178, pp. 130-13.

<sup>36</sup> R. Pesh, "He Will be Called a Nazorean...", define la exégesis mesiánica como "una interpretación de la escritura que reconoce y formula el significado pleno de dicha escritura (y de la tradición) a partir del milagro del cumplimiento escatológico de todas las profecías en la historia del Mesías y de su comunidad mesiánica" (p. 178).

nía esta cita en Marcos ha sido asumida en Mateo por la genealogía, que sitúa la biografía de Jesús en el marco de la historia de Israel<sup>37</sup>, y sobre todo por las citas de cumplimiento, que jalonan esta primera parte de su relato como piedras miliareas que orientan al lector en su itinerario de lectura. Como ya observó Krister Stendahl, estas citas se caracterizan por un tipo de hermenéutica que es propio de Mateo. Este rasgo las diferencia de las otras citas, que proceden en su mayoría de la tradición y reflejan otro tipo de exégesis e incluso testimonian otro tipo de tradición textual<sup>38</sup>. Esto significa que, también desde el punto de vista de la historia del texto, es en las citas de cumplimiento donde debemos buscar las claves para leer el comienzo de Mateo.

Ahora bien, si observamos con atención estas citas, enseguida descubrimos dos rasgos que llaman la atención. El primero de ellos es la relación que existe entre la primera y la última, ya que ambas proceden de un grupo particular de oráculos de Isaías (Is 7-12). El segundo es el hecho de que tres de ellas señalan un importante cambio en el itinerario geográfico que sigue Jesús. Estos dos rasgos no se perciben cuando se establece una rígida separación entre el relato de la infancia de Jesús (Mt 1-2) y el de su iniciación junto a Juan Bautista (Mt 3,1-4,16). Una lectura conjunta de la primera parte de la biografía de Mateo revela, sin embargo, que ambos son significativos.

La relación entre la primera cita y la última pone un marco al relato. Para que esta relación surta su efecto en el nuevo relato es necesario que los lectores sepan que tanto la primera cita como la última forman parte de un conjunto de oráculos mesiánicos centrados en el nacimiento de un niño (Is 7,14 y 8,23-9,1). El primero de ellos anuncia dicho nacimiento, mientras que el segundo glosa sus efectos salvíficos. En el texto de Isaías, de hecho, la aparición de la luz que iluminará a los que caminan en tinieblas está indisolublemente unida al nacimiento de este niño: “porque un niño nos ha nacido” (Is 9,5).

<sup>37</sup> Según M. Mayordomo, “Matthew 1-2 and the Problem of Intertextuality”, en: Cl. Clivaz et al. (eds.), *Infancy Gospels...*, 257-279, p. 267, la genealogía puede ser considerada como una reescritura de la historia de Israel, a la que Jesús pertenece.

<sup>38</sup> Cf. K. Stendahl, *The School of Saint Matthew...* 150, cuyas conclusiones fueron ampliamente respaldadas por G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations...* 59-63. Según estos dos autores, Mateo tradujo en estas citas un texto hebreo (o tal vez utilizó un texto griego diferente de Septuaginta), pero lo hizo con gran libertad, de modo que, más que de citas literales, cabría hablar de un traducciones targúmic que se adaptan al contexto narrativo modificándolo y dejándose modificar por él (Soares Prabhu... 63-106).

En la interpretación de Mateo, este anuncio, que en Isaías tenía ya un claro tono mesiánico, se cumple en Jesús: él es el niño anunciado, en cuya actuación se hace realidad la salvación prometida para todos los pueblos.

Esta lectura de las citas de Isaías en el comienzo de Mateo es coherente con su "relato genealógico". En él, en efecto, al describir el camino que va desde Abrahán a David, de este hasta la deportación de Babilonia, y desde esta hasta "el Mesías", insiste en que Jesús es "hijo de David" (Mt 1,1), "el llamado Cristo" (Mt 1,16). La genealogía pone así un marco al relato que sigue, el cual se despliega entre estos dos anuncios de Isaías. Es cierto que la incorporación de ambas citas al relato provoca algunas tensiones narrativas: al niño que nace no le ponen el nombre de Emmanuel, sino el de Jesús; y la luz que aparece no coincide con su nacimiento, sino con el comienzo de su actividad pública. Pero estas tensiones revelan el sentido que escondían tales anuncios. En realidad, es ahora cuando su significado más profundo se desvela, como muestra el relato que enmarcan ambas citas.

Como es bien sabido, en este relato, Mateo ha ampliado el comienzo de Marcos incorporando tradiciones procedentes del Documento Q (sobre la predicación de Juan: Mt 3,7-10; y sobre las tentaciones: Mt 4,1-11) y un relato de tipo midrásico sobre los orígenes de Jesús. Ahora bien, tanto en el proceso de reelaboración como en el texto final, las citas de reflexión siguen teniendo un papel decisivo. El autor quiso sin duda llamar la atención del lector sobre estas citas, y para ello no solo las puso en boca del narrador, sino que introdujo un esquema que encontramos en otros lugares de este evangelio.

El esquema tiene tres momentos: hostilidad, retirada (descrita en los tres casos con el verbo *anachôreô*) y cumplimiento de un anuncio profético. En un sugerente estudio que apenas ha tenido eco en el análisis del comienzo de Mateo, Deirdre Good identificó siete pasajes en los que aparece este esquema (Mt 2,13-15; 2,22-23; 4,12-18; 12,15-21; 14,12-14; 15,21-28; Mt 27,5-10)<sup>39</sup>. El último de ellos, sin embargo, es muy diferente a los otros seis, pues no se refiere como los demás al camino de Jesús, sino al final de Judas. Si lo excluimos, observamos enseguida que los otros seis señalan momentos clave del itinerario de Jesús. Tres se encuentran en el comienzo del evangelio (Mt 1,1-4,16),

<sup>39</sup> D. Good, "The Verb *anachôreô* in Matthew's Gospel", *Novum Testamentum* 32 (1990) 1-12. El esquema subraya la retirada de Jesús, que tiene un valor metafórico y sirve para hacer avanzar el relato abriendo nuevos horizontes a su misión (y la de sus discípulos).

y otros tres en una sección que recoge las reacciones que suscita la actuación de Jesús (Mt 11,2-16,20)<sup>40</sup>.

El hecho de que tres de estos pasajes se encuentren en el comienzo del evangelio no carece de significado. Por eso llama la atención que los comentaristas no le hayan prestado atención<sup>41</sup>. Sin embargo, si nos dejamos guiar por ellos, descubriremos cuáles son, en el relato de Mateo, los momentos decisivos del itinerario de Jesús.

El primero se encuentra después del episodio de los magos, en el cual se hace patente la hostilidad de Herodes hacia Jesús (Mt 2,13-15). José es advertido de ello en un sueño (“Herodes va a buscar al niño para matarlo”) y, siguiendo las indicaciones del ángel del Señor, se “retira” a Egipto con el niño y su madre. El narrador comenta este hecho con una cita de cumplimiento, que evoca los acontecimientos del éxodo: “De Egipto llamé a mi hijo” (Os 11,1). El camino de Jesús, que es aún un personaje pasivo, da aquí un giro decisivo que tiene un profundo significado simbólico: el niño, en cuyo nacimiento se ha cumplido la promesa mesiánica, se revela ahora como el “hijo” que se dispone a recorrer el mismo itinerario iniciático que un día recorriera el pueblo elegido.

El segundo momento está pautado por las mismas notas (Mt 2,22-23). Una vez muerto Herodes, de nuevo, el ángel del Señor se le aparece a José en un sueño y le ordena que regrese a la tierra de Israel. Sin embargo, advertido en sueños de que el regreso a Judea podría ser peligroso, José se “retira” a Nazaret, cumpliendo así el anuncio de que “sería llamado Nazareno”. El relato de Mateo subraya esta nueva transición en el itinerario de Jesús por su valor simbólico. Jesús no solo vuelve de Egipto, sino que se traslada a Nazaret, justificando así el nombre que él y sus seguidores recibirán más tarde<sup>42</sup>. Al hacerlo, Jesús sigue un camino que en un primer plano

<sup>40</sup> De estos tres, dos pertenecen a una sección que Mateo ha reelaborado notablemente para mostrar el paso de la *synagogê* a la *ekklesia* (Mt 13,53-16,20). Cf. X. Leon-Dufour, “El anuncio de la Iglesia”, en: Idem, *Estudios de evangelio. Análisis exegetico de relatos y parábolas*, Madrid 1982, 223-244.

<sup>41</sup> Esta falta de atención se debe, en la mayoría de los casos, a que no tienen en cuenta el conjunto del comienzo, sino que distinguen entre los dos primeros capítulos y el resto. Ni siquiera U. Luz, *El evangelio según san Mateo I (Mt 1-7)*. Salamanca 2010, que los incluye dentro de la misma unidad narrativa, señala este aspecto. Por su parte, W. D. Davies – D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew Vol I*, Edinburg 1988, dedican una página a comentar el uso del verbo *anachorêo*, pero no dicen nada acerca de este esquema.

<sup>42</sup> La discusión sobre el origen de esta cita es aquí poco relevante. R. Pesh, “He Will be Called a Nazorean... 134-135, sugiere que a través de ella Mateo alude

parece dictado por las circunstancias (generalmente hostiles), pero que en realidad responde al plan de Dios tal como atestiguan las escrituras.

La siguiente transición subrayada por el relato mateano señala el paso de Nazaret a Cafarnaún (Mt 4,12-18). Mateo sabe que Jesús había ido desde Galilea hasta las orillas del Jordán para ser bautizado por Juan (Mt 3,13) y que más tarde había sido impulsado por el Espíritu al desierto para ser tentado (Mt 4,1), pero esta parte del camino seguido por Jesús no tiene apenas relevancia en su relato. Lo que en él se quiere subrayar, con la ayuda inestimable de las citas de cumplimiento, es el itinerario que va desde Belén hasta Egipto, desde Egipto hasta Nazaret y, en este último pasaje, desde Nazaret hasta Cafarnaúm. El motivo, como en los casos anteriores es una amenaza: el arresto de Juan; y la meta Cafarnaún, en la Galilea de los gentiles. Sin embargo, en este caso hay una diferencia significativa, pues Jesús no es ya un personaje pasivo a quien José lleva de un lado para otro, sino el protagonista de esta nueva retirada que llevará la luz del evangelio a los gentiles. Tal hecho otorga un valor especial a este pasaje que, como hemos visto, sirve de transición entre la primera y la segunda parte del relato mateano. Por un lado, en él concluye la presentación de Jesús iniciada con la otra cita de Isaías, la que anunciaba el nacimiento de un niño. Por otro, la nueva cita anuncia e introduce la actividad de Jesús<sup>43</sup>.

Así pues, las citas de cumplimiento, que son especialmente abundantes en el comienzo del relato mateano, tienen en él una función que no es secundaria. Su cualidad de paréntesis narrativos en los que resuena la voz del narrador las convierte en una especie de guía de lectura; más aún, en la clave hermenéutica de esta primera parte del relato y, en cierto modo, también del resto. Esta función la ejercen, como hemos visto, no de forma aislada e inconexa, sino de manera articulada, pues son ellas las que configuran el marco narrativo (las dos citas de Isaías) y las que van guiando al lector para que descubra la geografía teológica de los orígenes de Jesús.

a la situación de los destinatarios, que también recibían este nombre. La situación comunitaria es, según él, una clave importante para explicar la exégesis mesiánica que Mateo realiza en las citas de cumplimiento.

<sup>43</sup> Todas estas relaciones entre las diversas citas de cumplimiento contradicen la idea de que Mateo realizó una "exégesis atomística", es decir una exégesis que no tiene en cuenta la relación entre ellas. Cf. M. F. "Matthew's Atomistic Use of Scripture? A Methodological Consideration" *Proceedings* 30 (2010) 47-69.

## 6. CONCLUSIÓN

La observación de la que ha partido el presente estudio, a saber, que las citas de las escrituras son más frecuentes en los comienzos de los evangelios, se ha revelado a lo largo de él como un dato relevante. Estas citas, en efecto, parecen cumplir en dichos comienzos y, a través de ellos, en el conjunto de los relatos evangélicos, funciones muy importantes desde el punto de vista retórico y narrativo. Aunque la investigación realizada se ha centrado en las citas explícitas contenidas en los dos primeros evangelios, las conclusiones que se deducen de él podrían orientar el estudio de las diversas formas de transtextualidad que encontramos en los evangelios canónicos.

Como ya habían sugerido Julio Trebolle y Elisabeth Struthers Malbon en los estudios citados al inicio, los comienzos de los evangelios identifican el hipertexto, es decir, el marco textual en el que deben leerse los relatos evangélicos. Este marco no es otro que el de las escrituras de Israel, los textos a los que la mayoría de los grupos judíos reconocían una autoridad sagrada. Ahora bien, tanto el lugar que ocupan como el papel que desempeñan estas referencias a las escrituras en los comienzos de los evangelios sugieren que este hecho tiene una intención retórica: persuadir a los destinatarios acerca de la continuidad entre la historia sagrada narrada en las escrituras y la historia de Jesús. Más aún, esta intención retórica refleja, probablemente, la pretensión de reclamar para los evangelios la misma autoridad sagrada que tenían los textos que citaban.

Las citas explícitas estudiadas tienen, dentro del relato, un lugar y una función muy precisos. En todas ellas se escucha la voz del narrador, cuya principal tarea es acompañar al lector en la lectura del relato. En los comienzos de un relato, esta función consiste, más específicamente en “construir al lector”, es decir, en ayudarle a adoptar el punto de vista que le permita leer adecuadamente el relato. En el caso de los evangelios, los comienzos tienen la finalidad de presentar al protagonista, informando al lector sobre su honor adscrito. Todos ellos insisten en que dicho honor no solo procede de su genealogía humana, sino sobre todo de su relación con Dios. La insistencia en que los designios divinos manifestados en los anuncios proféticos se han cumplido en Jesús no solo contribuye a desvelar su verdadera identidad, sino que invita al lector a adoptar el punto de vista adecuado para leer el relato de su vida.

En el análisis de las citas, hemos observado también que estas tienen la función de guiar al lector en la lectura de esta primera par-

te de los relatos. En el caso de Marcos, la cita inicial de Isaías diseña el marco para leer el díptico que sigue y define claramente la relación entre uno y otro al caracterizar a Juan como el “mensajero”, y a Jesús como el “Señor”. En el caso de Mateo, esta función pedagógica de las citas es todavía más evidente, pues son ellas la que van guiando al lector para que identifique los giros decisivos de la historia de los orígenes de Jesús, una historia que externamente está determinada por las circunstancias, pero que en realidad responde al plan de Dios.

Finalmente, el análisis de las citas desde la perspectiva de la intertextualidad estimula la reflexión sobre la hermenéutica implicada en el fenómeno de la citación y en la misma interpretación de las citas incluidas en el texto segundo. La observación decisiva de que la repetición a través de la incorporación a un nuevo texto supone necesariamente un *départ de sens*, un desplazamiento de sentido, ayuda a entender el primer aspecto, el de la hermenéutica implicada en el fenómeno de la citación. En los estudios sobre las citas de las escrituras se habla de una “exégesis mesiánica”, es decir, de una interpretación de los textos orientada a mostrar que Jesús era el Mesías. Desde el punto de vista de la exégesis de tipo histórico, este tipo de interpretación descuida, y a veces olvida, el sentido original de los textos. Sin embargo, cuando este fenómeno se contempla desde el punto de vista literario, la valoración de la exégesis de los primeros seguidores de Jesús es muy diferente. Respecto al segundo aspecto, el de la interpretación de dichas citas, esta perspectiva literaria ayuda a descubrir que la tarea de la interpretación no puede consistir solo en buscar el sentido que tenían en el texto del que proceden, sino que debe tratar de esclarecer el sentido y la función que tienen en el texto al que han sido incorporadas. Esto es, precisamente, lo que este estudio ha intentado hacer, identificando algunas de las claves que dichas citas proponen para leer los comienzos de Marcos y Mateo.