

El texto hecho texto:

Un análisis intertextual del discurso narrativo de Oseas.

Rubén Cardona Sánchez

PhD. Milton Acosta

Trabajo de investigación

Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia

Facultad de Teología

Medellín, mayo de 2015

Agradecimientos

Le agradezco a Dios por la oportunidad de haberme permitido estudiar teología, a mis padres por educarme y haberme inculcado valores y principios morales necesarios para mi crecimiento cristiano.

Le agradezco a mi esposa Yuris Contreras Domínguez, quien me ha ayudado a lo largo de este tiempo a tener este proyecto listo.

Le doy gracias a la denominación AIEC, quien me apoyó en mi formación espiritual. Además, estoy agradecido con la FUSBC que me ha ayudado a ver la teología con ojos críticos y, a la vez, con una respuesta humilde.

Por último, a compañeros, profesores y gente del camino quienes me han ayudado a lograr esta meta.

Resumen

Palabras clave: Intertextualidad, hermenéutica, ley, pacto, Oseas, Éxodo.

Este proyecto es un intento por mostrar la importancia de la intertextualidad en la interpretación y aplicación del libro de Oseas. Este estudio se enfoca en cómo la transposición de textos desde un enfoque Kristevano puede ser una plataforma hermenéutica para el uso del concepto de ley y pacto dentro del profeta Oseas y también cómo este recurso literario puede ser de ayuda a la aplicación bíblica contemporánea. Además, se toma el Éxodo como referencia para establecer un vínculo hermenéutico entre la predicación de los profetas con las ideas de pacto y alianza que venían gestándose desde la tradición del Éxodo. Este análisis es de tipo documental, en donde se observó que la intertextualidad, como herramienta hermenéutica, cumple su papel funcional en la interpretación literaria contemporánea.

Abstract

Keywords: Intertextuality, hermeneutics, law, covenant, Hosea, Exodus.

This project is an attempt to demonstrate the importance of intertextuality in the interpretation and application of the book of Hosea. This paper focus in how the text transposition since a kristevano approach may be a platform for the use of the concept of law and the covenant within the prophet Hosea and also how that literary use may be helpful our contemporary biblical application. Besides, the book of Exodus is taken as a reference to establish a hermeneutical link between the preaching of the prophets with the ideas of covenant and alliance, which were developing since the tradition of the Exodus. This analysis is a documentary research, which concluded that intertextuality achieves its functional role in modern literary interpretation.

Índice de contenido

Introducción	5
El texto hecho texto	8
El concepto de intertextualidad	8
La intertextualidad y los estudios bíblicos	11
La intertextualidad, la exégesis intra-bíblica y la crítica textual	15
La hermenéutica de Oseas	20
El Éxodo: Fundamento discursivo del libro de Oseas	22
El texto de Oseas y sus rastros intertextuales	26
El texto de Oseas y el lector bíblico contemporáneo	37
Teorías hermenéuticas hasta hoy	38
La interpretación bíblica contemporánea	41
Conclusiones	45
Referencias	47

Introducción

No poet, no artist of any art, has his complete meaning alone. His significance, his appreciation is the appreciation of his relation to the dead poets and artists. You cannot value him alone; you must set him, for contrast and comparison, among the dead. I mean this as a principle of aesthetic, not merely historical, criticism. (Elliot, 1921, p. 14)

La hermenéutica a lo largo del tiempo se ha convertido en una ciencia indispensable en el quehacer literario, ya que esta permite la adquisición de significados al receptor de cualquier mensaje ya sea oral o escrito. Es decir, el receptor debe, en cierta manera, tener claro lo que el autor quiere decir para poderlo entender. Esta significancia requiere de un método interpretativo para la exégesis de las ideas, signos o conceptos.

El lector, en su facultad de intérprete, siempre ha utilizado mecanismos dialécticos que permitan una interiorización del mensaje del autor literario. Aún, el lector que ha de observar estas líneas utiliza un proceso de interpretación frente a las palabras o signos mostrados, referenciando o asociando dicho discurso con ideas o información previamente establecida o circundante. En otras palabras, cualquier proceso de interpretación necesita fundamentalmente el diálogo, ya sea virtual o presencial, del autor-receptor.

Ahora bien, el proceso de interpretación literaria en algunas ocasiones utiliza la intertextualidad como herramienta del discurso narrativo, ya que permite asociar o suponer la interdependencia de textos frente a otros que previamente han sido estudiados o expuestos. Dicha transposición de textos puede lograr diferentes interpretaciones que pueden conllevar a la subjetividad en contraposición de la retórica inicial del autor, el cual pretende exponer sus ideas a un lector determinado.

Es por esto también, que T.S. Elliot, en la cita inicial, propone que la significancia pende de la interdependencia y de la resonancia literaria del artista, relegando la interpretación a un conjunto de interpretaciones interconectadas a figuras retóricas previas.

Por lo tanto, el texto hecho texto conlleva a pensar en una transformación, tanto de tipo textual como de tipo simbólico o conceptual. En otras palabras, no solo se toma un texto para desarrollar otro texto, sino que también un concepto o símbolo puede ser utilizado para un desarrollo posterior de otro pensamiento. Esto es precisamente lo que se puede encontrar en las Sagradas Escrituras.

La Biblia es un conjunto de transformaciones textuales de autores autónomos e interconectados que, tomando ideas complementarias o circundantes, siguen un hilo conductor hasta llegar a una gran idea final. Claro está que ésta no pierde su exactitud, la cual se da como resultado de la revelación o inspiración de Dios en la elaboración de su obra. Tal es el caso de los profetas que utilizaron las ideas circulantes de la revelación para exponer su mensaje en su contexto determinado.

Por lo mismo, este estudio busca analizar el discurso narrativo de Oseas, específicamente en la utilización de la tradición del Éxodo, en concordancia con la revelación del pacto y la ley, las cuales fueron ampliamente necesarias para el desarrollo de la teología en todo el libro.

Sin embargo, este estudio es intertextual en sí mismo, ya que las ideas expuestas sobre el proceso de interpretación por parte de los profetas no son autónomas, sino más bien un producto de transformaciones narrativas interconectadas a través de varios autores previos, engranando ideas desarrolladas a posteriori, y que son utilizadas en el autor de este estudio para dar así un enfoque intertextual a la hermenéutica de Oseas. La

intención de este proyecto es, también, brindar un aporte hermenéutico entre textos interrelacionados en la teología del profeta de Oseas.

Primeramente, se examinará el término de intertextualidad a la luz de algunos autores. Luego, se llevará a cabo un análisis intertextual del discurso narrativo de Oseas y su concepto de pacto y ley, según los presupuestos kristevianos para el abordaje del texto, para finalmente proponer la utilización de estos presupuestos a una adecuada aplicación del libro, en relación con el mensaje principal de la palabra de Dios.

El presente estudio utilizará la versión de la Biblia de las Américas como traducción para el análisis de los textos bíblicos.

El texto hecho texto.

El propósito de este capítulo es esbozar un punto de partida para la hermenéutica de Oseas a través de la definición, uso y orígenes de la intertextualidad como recurso para la interpretación y aplicación del mensaje bíblico; teniendo en cuenta la intencionalidad del autor para el desarrollo de su obra. Esto proporcionará una idea de cómo la utilización de la intertextualidad en el discurso narrativo de Oseas, en referencia concretamente al Éxodo, es esencial para el impacto de su mensaje a sus lectores originales.

El concepto de Intertextualidad

Partiendo de la definición de Martin et al. (2003), la intertextualidad es la correspondencia que un texto oral o escrito conserva con otros textos ya sean orales o escritos, tanto de tipo contemporáneos como históricos.

Ahora bien, los comienzos del término intertextualidad se encuentran en la obra del filólogo ruso Mijaíl Bakhtin, quien durante el siglo XX publicó una serie de trabajos sobre la teoría de la literatura en donde reflexiona sobre el carácter dialógico que tiene todo discurso; además afirma que el emisor de un texto siempre ha sido receptor de textos anteriores. (Martin et al., 2003).

Sin embargo, Moyise (2002) afirma que “en el mundo literario el término intertextualidad fue acuñado por Julia Kristeva en el año 1969”; y continúa diciendo que “El origen de este término literario se da a través de una relación dialógica entre textos, como Kristeva sugiere sobre el trabajo de Mijaíl Bakhtin”. (Kristeva, 1986 citado en Moyise, 2002, p. 418).

Según Kristeva,

Ningún texto puede entenderse de manera aislada y todo texto viene o proviene de otro, y como consecuencia el desarrollo de una idea se

integra principalmente a través de la transposición de signos o símbolos que se usan para generar nuevas ideas como un mosaico de ideas establecidas. (1980, p. 66).

Empero, la frase “nuevas ideas” no denota una inclusión que no tenga bases para su interpretación, al contrario es preciso aclarar que en términos de la intertextualidad, la definición “nuevas ideas” se refiere a la apreciación de un pensamiento utilizado para “dar luz” a un nuevo enfoque.

Así, la interpretación de textos y también la hermenéutica literaria se da a la luz de otros textos. Es decir, ningún texto llega a ser autónomo en sí mismo, sino que todo texto se interpreta por medio de otro texto.

Ahora bien, esta idea de trasposición de textos anteriores puede llevar directamente a la teoría del compilador, donde el autor llega a ser un recolector de textos, mas no el creador original. “El texto es un tejido de citas dibujadas obtenidas de innumerables centros de cultura, el autor puede solo imitar un gesto que es siempre anterior, nunca original. Su único poder es mezclar escritos” (Barthes, 1977 citado en Allen, 2000, p. 13.)

Esta afirmación condiciona a la hermenéutica en cuanto a las nuevas ideas, ya que éstas no dejarían de ser nuevas, lo que pone en duda la productividad literaria del autor. Sin embargo, Chomsky (como se cita en García Barranco, 2011, p. 14) señala que la creatividad es la característica más específica del lenguaje humano, la cual define como la capacidad de comprender y producir un número infinito de enunciados a partir del conocimiento finito de las reglas.

Entonces, se encamina este debate en dirección al dialogo lector-autor en donde el lector se convierte en autor de nuevos diálogos generando una transformación continua. El lenguaje, entonces, viene a ser una transformación de elementos adquiridos

que permiten poner en marcha diferentes producciones comunicativas. Asimismo, el lector no tiene sino que tener contacto con la obra para que, al surgir el diálogo, sea un competente transformador del mensaje.

De tal modo,

El acto de leer nos lleva a una red de relaciones intertextuales, y para interpretar un texto debemos seguir estas relaciones, para hacer posible el proceso de interrelación. El significado, entonces, es algo que está a medio camino de un texto específico y de todos los demás textos a los cuales hace referencia y con los que se relaciona. (Allen, 2000, p. 14).

Además, Allen afirma que “la lectura intertextual nos invita a una lectura activa del texto, ya que no existe una manera única o correcta de leer un texto, porque cada lector lleva consigo su experiencia y manera de ver las cosas” (2000, p. 7).

Es por esto que un texto aislado muere, porque cuando es solitario es ausente de significado; y su interpretación depende exclusivamente de una transformación continua. En otras palabras, el texto se hace texto cuando hay un trasfondo que determina un nuevo enfoque de significado.

Por lo tanto, para este estudio se trabajará abiertamente el término intertextualidad como aquel recurso literario que dispone de una significancia progresiva por medio de una interpretación previa de un texto en relación con otro.

Por esta razón, para la finalidad de este análisis intertextual es menester tener en cuenta la interiorización de un autor B que hace las veces de autor compilador del trabajo de un autor A (ya sea por medio de imágenes, símbolos, signos o ideas); pero que a su misma vez, aporta su enfoque, como autor autónomo, creando una obra enteramente relevante a su contexto.

La intertextualidad y los estudios bíblicos

Comúnmente el concepto de intertextualidad originado por M. Bakhtin, R. Barthes y J. Kristeva tiende a llevarse a cabo en textos literarios de carácter no religioso.

Sin embargo, también se ha hablado de la intertextualidad de los textos bíblicos cuando se utilizan ideas o símbolos previos a un tiempo específico para desarrollar otras diferentes y nuevas ideas en otro tiempo específico.

No obstante, según Allen, “es Roland Barthes, quien introduce el concepto basado en el reconocimiento de la naturaleza relacional de la Palabra, llevando a la noción tradicional del autor en términos teológicos”. (2000, p. 13).

Asimismo, Barthes (citado en Allen, 2000, p. 14) sugiere que:

Las palabras del autor no se originan en su manera exclusiva de pensar, sino al interior de los sistemas lingüístico-culturales. El autor es, en realidad, el compilador u organizador de posibilidades preexistentes al interior del sistema del lenguaje, al tomar él o ella su texto de su sistema lingüístico.

Con lo anterior, se puede afirmar que lo que Barthes hace en este debate es quitar el significado tradicional de autor reemplazándolo con el concepto de algo más parecido a compilador. Lo que hace de la intertextualidad una herramienta hermenéutica necesaria para la elaboración de narraciones que emergen de un sinnúmero de ideas circulantes o pre-establecidas.

Además, Barthes introduce la teoría literaria utilizada en mucha de la teología contemporánea dejando ver al texto como una forma interpretativa de fenómenos literarios adquiridos por medio de interrelaciones preexistentes en un contexto cultural determinado. (Allen, 2000).

Por lo tanto, la intertextualidad viene a jugar un rol importante en la autoría de textos de significado contextual, los cuales proceden dependientemente de diferentes

procesos hermenéuticos forjados con ideas, símbolos o conceptos existentes y que se amoldan al contexto vivencial del autor compilador.

De igual manera, Olvani F. Sánchez propone que:

El acontecer de la revelación se puede comprender como una experiencia narrada e interpretada puesto que la revelación de Dios acontece en una experiencia que se narra e interpreta; un desentrañamiento de sentido, atento a la profundidad y complejidad de los acontecimientos históricos y capaz de orientar o mejor, reorientar la acción histórica desde el sentido desentrañado. (...) Se trata, pues, de un proceso dinámico en el que el sentido emerge en la interpretación narrativa del mundo de la vida (*sitz in leben*) y termina reorientándolo con fuerza insospechada. (2007, p. 96)

Así mismo, Hernando Barrios Tao, asegura sobre el lector bíblico que:

No se puede seguir acercando a verdades objetivas y dogmáticas sino aproximarse al texto con su horizonte vivencial, desde su ámbito propio y con los interrogantes particulares de su contexto existencial. El texto, ubicado en la categoría de revelación, no es un objeto que habló de una vez para siempre sino un sujeto con la posibilidad de entablar un diálogo con un lector vivo y competente que se acerca a él. (2007, p. 379)

En consecuencia, el texto bíblico debe interpretarse mientras se ubica en su contexto, dejando que hable de una forma directa y evitando desligar sus características iniciales puesto que dichas características son las que permiten que el texto sea revelación.

Por otro lado, existen diferentes características fundamentales que el autor utiliza para contar su historia de manera que pueda atraer la atención del lector y que pueden ser un espejo a su interpretación contextual.

Según Bar-Efrat (2003, p.117), “los personajes son el alma de la narrativa”. Por lo tanto, mucho de lo que se conoce en la narración proviene del desarrollo de estos actores que interactúan en el texto y que llevan al lector a adentrarse en la historia.

Además, los personajes, el autor, el narrador y el lector le dan un sentido más amplio al relato dando vida a diferentes técnicas de caracterización útiles en la elaboración literaria como la descripción, la interiorización, el diálogo directo, las acciones. (Sánchez, 2005). Estos elementos llegan a ser parte fundamental del recurso intertextual una vez se hayan interpretado o interiorizado su importancia en la lectura inicial para así posteriormente ser de ayuda semiótica o simbólica en la lectura posterior.

Entonces, surge una pregunta muy pertinente en el análisis de un texto escrito: ¿Puede este texto ser interpretado de diferentes formas por parte del lector? Esta pregunta, aunque comprende un estudio más amplio, es clave a la hora de llevar a cabo un proceso interpretativo, ya que permite buscar un foco único en la exégesis del texto, es decir, el texto busca ser entendido de manera objetiva en su contexto pero no impide su diversa aplicabilidad, la cual proviene de la intención del autor.

Por ejemplo, los profetas no buscaban reorientar su teología del Éxodo a través de categorías subjetivas en cuanto a lo que debió o no significar la ley y el pacto, sino que buscaban más bien una concordancia contextual que permitiera la aplicabilidad de su mensaje partiendo de la misma forma en que fueron entendidos estos conceptos en el tiempo del Éxodo e institución del pueblo.

Por esta razón, el elemento contextual en la hermenéutica bíblica promueve la inerrancia en las interpretaciones, lo cual lleva a una aplicación no subjetiva sino objetiva del texto, dejando a un lado la posibilidad de la polisemia de los textos abiertos que, en muchos casos, ha utilizado al método alegórico de la interpretación y al método místico expuestos por Terry, M. S. (1883).

Por otra parte, toda obra artística transmite consigo un mensaje que se elabora intencionalmente, ya que ningún arte se produce sin un mensaje para comunicar. De tal modo, se habla de un mensaje absoluto por parte del artista y de la interpretación por parte de la audiencia o público, en este caso: lector o receptor.

Entonces, hay que tener en cuenta es lo que el autor quiere mostrar y esto surge cuando se establece un determinado propósito en el mensaje. El autor de la obra lleva una concepción con respecto a una idea, imagen o símbolo, él comunica su propia intención a través de su arte y esa intención convertida en conceptos es lo que lleva a una absoluta intención del autor. En otras palabras, el autor pone su firma y plantea la forma en cómo quiere que se perciba su obra.

Un ejemplo de este mensaje absoluto puede ser la revelación bíblica a la humanidad, en donde se puede ver un mensaje único y elaborado por los autores en función de lo que Dios quiere comunicar; igualmente hay un aspecto teleológico fuertemente marcado en cada una de las líneas de esta obra de arte y por ende esta forma de revelación tiene el sello divino y tiene una interpretación única para el hombre.

Sin embargo, según W. C. Kaiser (1981), la teoría gadameriana expone que el significado de un texto siempre va más allá de lo que el autor querría decir intencionalmente, y el verdadero significado es un proceso sin fin que nunca se agota o se capta por un sinnúmero de intérpretes. Es cuestión de un diálogo entre el intérprete y el texto y una fusión de horizontes que tiene que ver con el círculo hermenéutico. La limitación que se origina desde este punto es la demostración de evidencias que validen la interdependencia de un autor sobre otro. Entramos, entonces, aquí a un terreno frágil que se esboza en la utilización intertextual desde una idea o de un texto.

Pero si se toma esta posición, entonces el autor quedaría subordinado por el lector, la significación no radicaría en lo que se lee sino en quien lo lee y de la misma forma, el proceso de interpretación no reside en el pensamiento circunstancial y espacial de aquel que lo percibe.

El problema que se plantea aquí es el análisis del texto a través de muchas percepciones o apreciaciones, puesto que de allí nacen las concepciones transversales del mensaje original, y en donde el lector hace lecturas distorsionadas de la Biblia trascendiendo de la producción e interpretación del mensaje. Muy parecido al proceso de interpretación llevado a cabo por la corriente postmoderna, en la cual abundan infinidad de interpretaciones donde el rastro del autor parece ser olvidado o ignorado, como por ejemplo: la teología de la liberación y muchas teologías contemporáneas, que mucho daño han hecho a la iglesia de hoy.

En consecuencia, la revelación bíblica toma un segundo lugar cuando es el lector el que percibe y deja a un lado el mensaje absoluto deteriorando en gran proporción el mensaje inicial. Esto es peligroso en cuanto ya no es Dios, el autor y su mensaje lo que determina qué dice el texto sino lo que el lector en su percepción propone. Estos elementos, que se pueden ver en el problema del mensaje, han hecho hincapié en la interpretación de los textos bíblicos tanto en el pasado como el día de hoy.

La intertextualidad, la exégesis intra-bíblica y la crítica textual

En un análisis intertextual es indispensable buscar los elementos interpretativos en aras de dirimir el mundo al que hace referencia el autor-receptor y los procesos que llevan al receptor final a encontrar el mensaje absoluto.

Casas Ramírez (2010, p. 284) sostiene que “la investigación histórico-crítica ha dedicado casi más de dos siglos a redescubrir el mundo que está tras el texto para que no se abusara del mundo que está en el texto”.

Ahora bien, Correa, S. T. (2006), propone que los textos anteriores, sirven de base e iluminan la comprensión de textos posteriores, añadiendo que la exégesis intra-bíblica representa una aproximación metodológica más apropiada a los estudios bíblicos si se trata de conexiones textuales.

En ese sentido, la exégesis intra-bíblica, la cual Correa asigna ser más antigua que la intertextualidad, es definida por Fishbane como un “vasto rango de anotaciones, adaptaciones y comentarios sobre las primeras tradiciones contenidas en el cuerpo canónico”. (1996 citado en Correa, 2006, p. 8)

Además, es necesario tener en cuenta el contraste entre la intertextualidad y la exégesis intra-bíblica, ya que la primera examina los textos en un amplio rango de correspondencia, según afirma Ben-Porat (1985, p. 34): “las conexiones no surgen exclusivamente de un uso intencionado de textos previos tal como una cita”; y la última se acerca a los textos con un sentido más restringido, tomando la alusión de textos previos sobre los posteriores.

Este caso de la intertextualidad se ve reflejado en muchos de los profetas del Antiguo Testamento, como el profeta Oseas, que en su creación literaria no toman solo citas textuales de discursos anteriores, sino que también reflejan contextos culturales, lingüísticos e ideológicos.

En las Escrituras se utilizan mucho los recursos intertextuales tales como las citas textuales, las citas indirectas, la alusión o el eco, los cuales ayudan a ubicar al

lector frente a un estudio primario del autor para así dar autoridad o enfatizar el mensaje que escribe.

De tal forma que los autores bíblicos le daban autoridad canónica a sus escritos elaborando un proceso hermenéutico, en donde todo texto conllevaba a una aplicación final que concordaba con los supuestos utilizados como enlaces intertextuales, aunque esto lleva a pensar en la forma en cómo eran transformados los símbolos o signos en ideas establecidas en un determinado enfoque que proporcionaba una catarsis al lector de su época.

Es allí donde entra en escena la crítica textual¹ debido a que se dedica al estudio de problemas de composición, incluyendo el autor, el momento, el lugar y las circunstancias en que fueron escritas estas ideas.

Por lo tanto, la intertextualidad en este estudio no se observa solamente desde la forma escrita de la comunicación sino también desde la oralidad, y en este sentido la terminología del *tradio* y el *tradium*, expuesta por Fishbane (1985), juega un papel importante dentro del estudio de la intertextualidad, ya que las interpretaciones se basaban en un traspaso autoritativo de explicaciones o comentarios desde lo antiguo a lo nuevo a través de un proceso de transmisión no necesariamente escrito.

De esta manera, la literatura y la tradición como revelación canónica a través de la historia dan un gran aporte en la interpretación de la palabra, el cual es garante de procesos de aprendizaje posteriormente.

Siguiendo esta misma línea del proceso interpretativo, Levoratti (2008) afirma que existe la presencia ineludible de una cierta “pre-comprensión” y plantea varias preguntas que no tienen una respuesta fácil.

¹ Tomaremos la definición de Eichhorn sobre alta crítica textual en cuanto a la veracidad de los textos y su datación al igual que su producción y contenido.

1. ¿Cuál es el límite entre la subjetividad del lector y la objetividad de lo leído?
2. ¿Existe tal objetividad o la lectura supone siempre un acto de invención?

De todas maneras, lo cierto es que cada lectura construye el texto de un modo distinto y que cada lector suele depositar en él casi tanto como lo que recibe.

Además, conviene tener presente un cambio importante que se ha producido en la teoría literaria de estos últimos años y que ha empezado a ejercer su influencia en los estudios bíblicos. En el momento de determinar el significado e importancia de un texto, el centro de interés se ha desplazado, de la intención del autor y del contexto original del escrito, a la respuesta o recepción del lector². La atención ya no queda centrada en la época de origen del texto, sino en la lectura y en las señales que en determinados momentos un enunciado o una frase dirigen al lector (Levoratti, 2008).

La gran implicación que se puede objetar a todos estos recursos intertextuales puede radicar en la inexactitud que la crítica textual proporciona en cuanto a la identificación original de una idea, presuposición o el proceso de composición que se pueda llevar a cabo en una obra literaria por parte de las fuentes originales.

Ante estas dificultades de la crítica textual, no se puede observar que exista una interdependencia directa, concreta o literal con los textos anteriores, pero si se puede concluir que el autor de un texto puede llegar a utilizar ciertos recursos ineludibles en su teología basándose en hechos, símbolos, tradiciones o signos de una época antigua o reciente para desarrollar un mensaje propio que se enfoque en un contexto cultural e histórico, y así seguir con una línea continua de una transformación de textos.

No obstante, el contexto intertextual se teje mediante las ideas preconcebidas del autor, teniendo en cuenta su propio contexto inmediato para así desarrollar su discurso,

² Traducción al español correspondiente a “The reader’s response criticism”

usando la exégesis apropiada de ideas, símbolos, o textos para llevarlos a su contexto; y haciendo alusión a momentos e ideas anteriores, la reconstrucción de textos contiene su significado por medio de los esquemas paralelos que dan fuerza a la comprensión del lector contemporáneo.

Además, el proceso de recepción enlaza los fenómenos de intertextualidad y de transformación/generación que aparecen en la recepción de nuevas obras. Esta es una idea que parece evidente, cuando Kristeva afirma que:

Todo texto se construye como un mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En el lugar de la noción de intersubjetividad, se coloca el de intertextualidad y el lenguaje poético se lee, al menos, como doble. (1997, p. 3.)

La hermenéutica de Oseas

El propósito de este capítulo es encontrar en el discurso narrativo de Oseas aquellos elementos intertextuales que provienen desde la tradición del Éxodo Aplicar norma y que ayudan a interpretar la intención profética del autor de Oseas en su tiempo.

Al hacer un análisis de las referencias o ecos de Oseas frente a algunas situaciones, memorias colectivas o ideas circulantes del Éxodo, nos daremos cuenta de la necesaria inclusión mosaica en el discurso narrativo del libro. Esta tradición, siendo el pilar de la constitución de un pueblo, será la regulación moral y espiritual a la que recurre el autor en su mensaje a los receptores de su tiempo.

Para el análisis del texto primario, es decir, el Éxodo, muchos críticos como Van Seters (1983), plantean el surgimiento, elaboración o recopilación del Pentateuco hasta el siglo VI a. C; y así mismo, Whybry (1995), sugiere una fecha exílica para todo el Pentateuco, puesto que se podía pensar en una fecha donde los editores o redactores reunieran todas esas tradiciones históricas existentes en la obra del Pentateuco.

Por consiguiente, muchas aseveraciones, como las antes mencionadas, permiten ver lo que el despertar crítico ha producido en cuanto a la elaboración e interpretación del Antiguo Testamento, dejando en evidencia un alto grado de inconsistencia en cuanto a un consenso general sobre el tema, empero trataremos de abordar esta reflexión no enfocándonos en el tema de autoría del pentateuco y más específicamente del Éxodo como situación o evento, sino en el texto mismo, lo cual es la base del recurso intertextual de Oseas para su discurso.

Sin embargo, surge una pregunta que no se puede pasar por alto: ¿Hasta qué punto los hechos o acontecimientos que aparecen en el texto atribuido a Moisés son tan exactos a los hechos propios de la realidad en aquel entonces?³

McEntire, sosteniendo la veracidad del texto, afirma que “en Nehemías 8:3 Esdras lee la ley de Moisés... desde la mañana hasta el mediodía”. (2008, p.10).

Nardoni en su artículo “El Éxodo como acontecimiento de justicia liberadora” plantea que “muchos exégetas e historiadores contemporáneos basan su convicción de que las narraciones del Éxodo estuvieron conectadas con la alianza en el estudio del concepto de alianza en el Medio Oriente antiguo” (1995, p. 207). Así, continúa afirmando Nardoni que:

Un buen número de autores como George E. Mendenhall, Herbert H. Huffmon, Walter Beyerlin, Samuel E. Loewenstamm, y G. I. Davies, interpretan la alianza Sinaítica a la luz de los tratados de vasallaje, especialmente los concluidos entre los reyes hititas y sus vasallos en Asia Menor y Siria del Norte desde el siglo quince hasta el trece a.C. (1995, p. 207).

Además, Nardoni (1995) afirma que estos tratados establecen, en el prólogo histórico, una relación estrecha entre la alianza y la acción benéfica del gran rey para con el vasallo. Los autores mencionados arriba estiman que el modelo de los tratados de vasallaje ofrece una explicación suficiente para entender la alianza sinaítica en el contexto del Éxodo y una base suficiente para fundamentar su antigüedad y por ende, su veracidad.

Es por ello que es necesario tomar el Éxodo como un punto importante de partida en la elaboración de un discurso que proporciona rastros de una memoria ligada

³ Es necesario aclarar que el autor de este estudio no pone en duda la inerrancia de las Escrituras, opinión sostenida por B. B. Warfield y Charles Hodge.

al pasado y que de acuerdo a la tradición ayudan a entender el mensaje divino al pueblo de Israel en los oráculos que el mismo Oseas narra en su libro.

El Éxodo: Fundamento discursivo del libro de Oseas

El Éxodo provee un sinnúmero de elementos o categorías que se encuentran en muchos de los libros de la Biblia, utilizados en variedad de interpretaciones contextuales de acuerdo a la agenda o intención de los nuevos autores-receptores de la revelación.

Las narraciones de este suceso evento histórico junto con las consecuencias de este, tal fue la instauración del pueblo como pueblo, proporcionan una iniciación al estudio teleológico del relato, donde los personajes protagonistas de la historia y junto a ellos, la identificación de Dios como su Dios, se convierten en la centro del mensaje.

Ahora bien, según la tradición judía, se sostiene que la Torah⁴ fue dada directamente a Moisés en el Sinaí para que se transmitiera oralmente de generación en generación, es por ello que reconoce también la llamada Torah Oral. El tratado Abot es el representante más decidido de esta comprensión. En Abot 1-2 hay una cadena de transmisión desde Moisés hasta los sucesores de Rabbí: “Moisés recibió la Torah del Sinaí y la transmitió a Josué; Josué a los ancianos; los ancianos a los profetas; y los profetas a los hombres de la Gran Asamblea” (Del Valle, 1997, p. 837).

Consecuentemente, G. G. Porton (2003) afirma en su artículo “Rabbinic Midrash” que la ley Oral o la Torah Oral tiene la misma autoridad o muestra un paralelo con la ley escrita.

Sin embargo, Britt en su obra *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text* (2005, p. 142) afirma que “los procesos hermenéuticos en la Biblia también se cruzan

⁴ Primeros cinco libros de la Biblia. Literalmente “enseñanza”

con la formación del canon, la composición en capas del texto ilustra su rol como una memoria textual.” Esto ha de interpretarse como la consolidación de una memoria de tradiciones que se tejen de momento histórico a momento histórico dando así la idea de una recopilación de prácticas que caracterizaban la época antes del Sinaí.

Por lo tanto, la intertextualidad cumple su función en la tradición y en su texto junto con las ideas o situaciones traspassadas desde antes de los tiempos de Moisés. Esto es, un conjunto de ideas que provienen de testimonios orales hasta llegar al producto literario de Moisés, como la tradición conservadora lo defiende.

Empero, muchos acercamientos críticos, en su afán de darle un sentido más racional a las Escrituras, afirman diversas teorías que presuponen redactores que hacen ver la elaboración del pentateuco como una creación tardía a los sucesos compilados en otro tiempo y a retazos, tales como Van Seters and Whybry mencionados anteriormente.

Sin embargo, para uso de este estudio el autor se acoge a la tradición conservadora y aún más a los textos bíblicos y eruditos dándole como garante a Moisés la autoría de estos primeros cinco libros de la Biblia, los cuales han sido pilares para la cristiandad y para la elaboración de discursos teológicos posteriores, tal como es el caso de los profetas, como Oseas, al cual dirigiremos nuestra atención a continuación.

El Éxodo se vuelve, entonces, una base de interpretación y relectura en la posteridad, ya que la comprensión que se da de las Escrituras, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento utiliza este mensaje planteado a priori para una aplicación contextualizada posteriormente.

Así, la ley de Moisés y el pacto de Sinaí, como se observa al leer todo el texto bíblico, se vuelven el foco de atención para la identificación y consolidación de un pueblo, su permanencia, y supervivencia a través de la historia, lo que permite que esta

forma de relectura intertextual se utilice como una comprensión de resonancia del texto, esto a la final sirve como base indiscutible para identificar el devenir profético de Israel.

Cada autor en su tiempo, toma la esencia del pacto y la ley, y crea una narrativa que genera una motivación al lector, puesto que cada profeta en su proceso de proclamación revelacional exponía su obra en función de un arte de la memoria. Esto para establecer su pensamiento teológico y configurar su mensaje a la mente de sus oyentes de tal manera que su pensamiento llegara hasta el recuerdo de un evento que marcó la vida de los oyentes y sus antepasados.

En ese sentido, se toma el Éxodo como un esquema fundamental que proporciona una panorámica amplia de las afirmaciones proféticas posteriores, tomando como punto de partida la tradición de pacto con el pueblo, que generó un orden social y un culto bien elaborado por las partes pactantes.

Sin embargo, los elementos intertextuales no se llevan a cabo solo en el origen autorial de los textos escritos, ni solo con citas textuales y literales del discurso de Moisés en el Éxodo, como si se ve en el Nuevo Testamento cuando un apóstol cita a un profeta del Antiguo; sino que también se toma el discurso no dicho como parte esencial de las categorías intertextuales, lo cual llega a ser lo sobreentendido de la revelación.

En otras palabras, esos signos del lenguaje que se ven como partes no dichas en el texto del Éxodo, pero que comprenden la memoria cultural, socio-política y moral de Israel, son tomadas como elementos indispensables para desarrollo de una elaboración literaria postrera.

Oseas toma prestado el concepto establecido de pacto y ley desde los tiempos de Moisés para su intencionalidad literaria, utilizando el enlace matrimonial con Gomer, la prostituta, como una imagen intertextual importante para su discurso a Israel, ya que la

necesidad del momento requería el conocimiento previo del pueblo hacia este, y era precisamente el quebrantamiento de la ley lo que incidía en el entendimiento de los receptores del mensaje.

Del mismo modo, la ley forma parte del eje central de su interpretación intertextual, haciendo claro énfasis en la fidelidad de Dios frente a su normatividad en el pacto. Esta recordación del pueblo lleva a que su manifiesto profético tenga un valor relevante en el pensamiento de su época. Así, se puede ver cómo se teje un hilo intertextual donde prepondera la ley de Dios y los actos del hombre, tanto en el Éxodo como durante toda la vida por venir.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta en este punto del debate de la preexistencia de textos a aquellos escritos que según la Biblia se datan como los primeros en uso. Según la tradición y la Biblia misma, podemos decir que la obra de Moisés fue escrita como baluarte primario y significativo del canon sagrado.

Así, si Deuteronomio fue escrito por Moisés, entonces han de existir muchas referencias al libro de Génesis, al pacto y a los patriarcas, referencias que se conocen tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Al dar paternidad del pentateuco a Moisés, se da por sentado que los israelitas conocían el relato de Génesis y más aún al concepto de pacto como tal, el cual es el centro del pentateuco, lo que refleja un recurso intertextual adquirido para la redacción final de su obra.

El libro de Deuteronomio muestra similarmente los pactos heteos o vasallajes⁵, incluyendo un prólogo histórico, un relato de cómo se conocieron los pactantes, las estipulaciones, es decir, cuáles eran los preceptos que se debían obedecer, incluyendo al

⁵ Los “pactos de vasallaje” eran un compromiso bilateral entre un patrón y su súbdito en el cual se sellaba un contrato de mutua ayuda y asistencia.

final bendiciones y maldiciones por cumplimiento e incumplimiento respectivamente, además de la evocación de testigos para lo que se estaba pactando.

En los pactos, la parte de un prólogo histórico es imprescindible pues muestra una relación en referencia al contexto a la historia de los pactantes. La parte histórica es esencial para el pacto. Es más, la estructura de Deuteronomio es un formato muy apropiado para un pacto.

Von Rad (1969) describe que la estructura de la fe de Israel se fundamenta en hechos que se han dado. Si Dios no sacó a Israel de Egipto su fe no tiene fundamento. La base en el Antiguo Testamento es histórica, y uno no puede mirar las porciones de ley en aislamiento sin ver lo que Dios hace en la historia para entender qué es lo que Dios manda al pueblo.

El punto pivote para toda esta teoría es que el libro de la ley de 2 Reyes 22:8 que inicia la reforma de Josías en el templo y en el culto; este libro que ahí se encontró fue el libro de Deuteronomio o una versión del libro. El argumento es que la reforma de Josías es una reforma que acaba con los lugares altos donde ofrecían sacrificios que mostraban un sincretismo en la religión Yavista y religión pagana. Él acaba con esos lugares de culto. Entonces, el libro que más centraliza la realización del culto es Deuteronomio y eso está implícito en toda la ley desde el Éxodo como una herramienta intertextual que le da autoridad a las nuevas afirmaciones proféticas.

El texto de Oseas y sus rastros intertextuales

Sandfor Lasor en su libro Panorama del Antiguo Testamento afirma que:

El libro de Oseas fue escogido para encabezar la lista de profetas menores, los cuales fueron escritos en un solo rollo y llamado “el Libro de los Doce”, no sólo por estar entre los primeros sino por ser uno de los escritores pre-exílicos más extensos. (1995, p. 324).

Según Lasor, tres profetas en la primera mitad del siglo VIII a C profetizaron en el Reino del Norte: Amós, Jonás y Oseas. “Aproximadamente una década después de que Amós se dirigiera al norte para denunciar a la corte de Jeroboam, el Señor llamó a Oseas, hijo del reino del norte, al ministerio profético.” (1995, p. 324.)

En cuanto a su datación, según el mismo prólogo del libro, se expresa que Oseas profetizó en días de Uzías, Jotám, Acaz y Ezequías, reyes de Judá y en días de Jeroboam, hijo de Joas, rey de Israel; y todos estos reyes pertenecen a la primera mitad del siglo VIII a C, más exactamente entre el 760 y el 721 a C.

Ahora bien, con respecto a la estética y contenido del texto, Gillis afirma que el estilo es oscuro:

La profecía de Oseas contiene escritos fragmentarios, compuestos a intervalos durante un tiempo largo. Su estilo es muy conciso, abrupto, lacónico, interrumpido más que otra profecía del AT. De un tema a otro el autor hace transiciones rápidas; sus oraciones son breves. Por estas razones la profecía es muy oscura, siendo el hilo de pensamiento difícil de seguir y analizar. Probablemente la extrema emoción de su experiencia fue lo que hizo desconectado el estilo de su profecía. (1958, p. 195).

El recurso literario de Oseas, sin embargo, recurre en la ilustración de analogías y exhortaciones de juicio por causa de la infidelidad del pueblo a Dios y la renuncia al pacto hecho por Dios con el pueblo de Israel. En ese sentido, el pacto se quedó solo en las tablas, y no alcanzó a llegar al corazón, y es por esta razón que Dios manda a Oseas a llamar la atención al pueblo, puesto que hay que recordar la inclusión de la misericordia dentro de esta situación de violación consciente del pacto o leyes establecidas. En este sentido, la retórica cumple un papel importante en su discurso.

Ahora bien, la retórica se define según el diccionario de términos literarios y teoría literaria (2013, p. 606) como “el arte de usar el idioma para persuadir, en forma oral o escrita, especialmente en la oratoria”.

Los teóricos clásicos ocuparon mucho tiempo en establecer las reglas de la retórica. Las reglas de Cicerón, las cuales dominaron la disciplina hasta el Siglo XIX, reconocieron cinco procesos lógicos de la retórica:

(1) La invención: el descubrimiento de material relevante; (2) El arreglo: la organización del material en una forma estructural sólida; (3) El estilo: la adopción de un estilo alto, mediano o bajo, de acuerdo a la ocasión; (4) La memoria: las ayudas para memorizar la oración; (5) La entrega: la técnica usada al entregar el mensaje. (2013, p. 606).

Además, cualquier retórica requiere por lo menos de tres elementos: una audiencia, que necesita ser persuadida, un orador que se determina para lograr la persuasión, y la comunicación usada para efectuar el resultado o catarsis.

Y es precisamente lo que Dios hace a través del texto escrito por Oseas donde la utilización del matrimonio y el tema de infidelidad son utilizados para atraer así la atención de sus lectores en cuanto a la paralela traición del pueblo hacia Dios mismo, quien a través de su Pacto había marcado su alianza “matrimonial”⁶ con su pueblo.

En ésta utilización de los elementos retóricos por parte de Oseas, Dios, el pueblo y Oseas mismo juegan un círculo exegético de carga teológica sobre el mensaje que se ha de profetizar.

La retórica de Oseas cumple el objetivo de ser en su misma naturaleza fuerza del inconsciente intertextual. Su acto de comunicación traspone, transforma el mensaje ontológico del sujeto del texto, adentrándose así en el mundo del mensaje, contextualizándolo y atribuyéndole concordancia a su tiempo y a sus receptores.

Oseas utiliza el Éxodo para generar inquietud y necesidad narrativa para su mensaje, el concepto de ley y el pacto en sí mismo forman parte importante en la ejemplificación que propone en su texto y cada una de las profecías dadas al pueblo son

⁶ Entiéndase matrimonio algo definido según la época, donde hay una parte en un puesto más alto que otro, pues considero un anacronismo utilizar el matrimonio en términos modernos, donde hay una igualdad entre las partes; definición alejada del pacto que Dios hace con Israel.

hincapié de una parénesis establecida por parte de Dios en referencia a la respuesta social y teológica del pacto hecho entre las dos partes, y donde el pueblo accede a un rompimiento de él.

Pero, ¿es correcto asumir que el discurso narrativo de Oseas, que toma referencia del Éxodo, se reduce solo a la ley y el pacto? Esta pregunta revela la marcada importancia en la superposición de estos conceptos en su teología profética y es por eso que al tomar el Éxodo en paralelo con la idolatría que se vive en tiempos de Oseas se puede establecer la intertextualidad en forma pedagógica con respecto a estos conceptos, ya que la intención profética se encamina en el accionar histórico del pueblo de Israel en el Éxodo en correspondencia al retrato del contexto inmediato de Oseas.

Ahora bien, para avanzar en este estudio es importante tratar estos dos conceptos: ley y pacto.

Dyrness (1979, p. 52) define ley como una “expresión del pacto y que siempre está supeditada a él. Esto quiere decir que la ley debía expresar las características de la vida dentro del pacto”. Es decir, la ley y el pacto no deben ir separados como una cosa divergente a otra, más bien la ley está sujeta al pacto.

Según Donner (2009, p. 108): “Pacto es un compromiso solemne bajo pena de muerte”; y es precisamente lo que Yahvéh propone en su soberanía, sin embargo, el pueblo, en calidad de vasallo, rompe dicho pacto y es allí donde Oseas recrea su discurso, al evocar la infidelidad del pueblo, haciéndolo en estilo dramático y narrativo.

Así, todos estos conjuntos de relatos que vienen a ser ecos, puesto que no tienen una cita directa a la escritura exacta del texto del libro de Éxodo, son un punto clave para su recurso intertextual en cuanto a la remembranza en la consciencia del pueblo

sobre lo que significaba el pacto de la alianza y las leyes impuestas por dicha alianza para ellos como vasallos de Yahvéh.

Santiago Silva Retamales (1998) en su artículo “Tradición del Éxodo en Oseas” sostiene la tesis de que Oseas presenta un anti-éxodo, consecuencia del *rib* de Yahvéh contra Israel. Esto junto a su esquema del nuevo Éxodo como paradigma de salvación provee de manera global una mirada no tan somera a lo arraigado del pensamiento mosaico en la época. En Oseas 12, se observa una relectura de la tradición de Jacob en función de la parénesis al pueblo en cuanto a volver a Dios y practicar la justicia y la benevolencia.

En consecuencia, el mensaje de Oseas está altamente permeado por la hermenéutica que constituye su retórica basándose en la intertextualidad del Éxodo como paradigma de su elaboración literaria, así al pretender causar un impacto en su lector contemporáneo, la comprensión se hace más eficiente, tal como lo afirma Gadamer en el artículo “Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer”, “la experiencia hermenéutica tiene como cometido mostrar la estructura circular de la comprensión a través de la co-pertenencia mutua del que busca entender y lo que busca entender”. (Gadamer, 1960 citado en Rodríguez-Grandjean, 2002, p. 12).

Además, Dios, en su manifestación profética, se muestra como un Dios didáctico, estableciendo una doble enunciación con Oseas como un interlocutor activo del mensaje y cada oráculo registrado en Oseas se caracteriza por mostrar elementos pragmáticos de un mensaje que en sí mismo no es nuevo, más bien que se transpone para que su interpretación sea formada de acuerdo a las circunstancias temporales y espaciales en las que se encuentra el receptor (lector oyente) de dicho mensaje.

Con base en lo anterior, la utilización de carácter simbólico en el mensaje divino a Israel surge y se compone por medio de estructuras previamente establecidas de la tradición del pacto, permitiendo que su interpretación se haga vigente en tiempos distintos, sin embargo, es necesario ciertos postulados que son propios de su tiempo y su espacio.

Así, el matrimonio que se narra en los primeros capítulos entre Oseas y la prostituta escenifica y ejemplifica la latente remembranza que proviene de esquemas intertextuales encontrados en la revelación del Éxodo, en donde empieza a establecerse el lenguaje de la alianza en el pueblo.

Por lo tanto, el matrimonio de Oseas se da como una yuxtaposición transmitida en el tiempo, que resulta como la clave exegética para una respuesta airada de Dios en cuanto a la ruptura de la alianza y en consecuencia la clara amenaza frente a toda insurrección que se evidencia en el pueblo hasta el punto de contrastar las declaraciones proféticas: “Tú eres mi pueblo, yo soy tu Dios revirtiéndose a un Tú no eres mi pueblo y yo no soy tu Dios.”

En Oseas, la referencia del volver a Egipto se da como una especie de contraste intertextual, es decir, se toma un elemento inicial, que en este caso sería el Éxodo del pueblo de Israel de Egipto, para mostrar una exhortación a manera reflexiva y pedagógica a los lectores en cuanto a sus actos, permitiendo que en su memoria revivan aquel momento de liberación para sopesarlos con la referencia a la esclavitud que emana “el volver a Egipto”.

Según el Comentario Bíblico del siglo XXI (1999), el pacto de Dios con Israel forma el fundamento del mensaje de Oseas. Pues Dios mismo escogió a Abraham y a sus descendientes para ser su pueblo. Ellos entraron en una relación exclusiva en Él que

se expresa varias veces en la Biblia: “Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios” (Jer. 30:22)⁷

En Oseas, la palabra “pacto” ocurre solamente en 6:7 y 8:1, pero hay muchos ecos a él. Y aunque no utiliza una abrumada cantidad de citas, el eco hermenéutico en su teología se ve de forma activa en el texto. Esto muestra también rastros de intertextualidad en cuanto al desarrollo de su literatura, en donde se toma una idea provista de tradición para que su retórica alcance una mayor comprensión.

El comentario Bíblico del Siglo XXI (1999) afirma que Oseas se refiere frecuentemente a acontecimientos de la historia de Israel, cuando Dios sacó a Israel de Egipto e hizo de él su pueblo (Os. 2:15; 9:10; 11:1–4). Es interesante que él no se refiere a los hechos escuetos de la liberación (el Éxodo, el cruce del mar Rojo, etc.), sino a las implicaciones personales de esos eventos y su influencia en la conformación de la nación de Dios.

El nacimiento de Israel como pueblo tuvo lugar a partir de este acontecimiento trascendental; no es un simple hecho histórico, sino el fundamento de la fe israelita.

Ahora bien, según Ausin (1986, p. 425):

La fórmula “Dios sacó a Israel de Egipto” (con mano poderosa y brazo extendido) aparece en el A.T. al menos 76 veces, sin contar textos dudosos y duplicados; y aparece en todas las tradiciones del Pentateuco, en los Salmos y en los Profetas, hasta Daniel.

El profeta Oseas, por su parte, utiliza a Egipto como referencia a una consecuencia del pacto transgredido⁸. Según Nwaoru (2004), las imágenes literarias empleadas por Oseas en su obra funcionan como una estructura esencial que indica la unidad del texto. De esta forma, la unidad del texto proviene del alcance teológico de la

⁷ Véase en Gén. 17:7, 8; Jer. 31:31-33; Zac. 8:8.

⁸ Véase en Oseas 8:1

memoria tanto de la tradición y la experiencia como de la revelación que pretende hacer hincapié en las bases de la identidad de Israel.

En ese sentido, el discurso de Oseas constituye una de las más importantes sentencias: “el pueblo tendría que volver a Egipto” (Os. 8:13; 9:3,6; 11:5), precisamente por la inclusión del pacto y la ley en su inconsciente. La transgresión del pacto conlleva a un castigo a sus actos. Sin embargo, no todas las alusiones se hacen en sentido literal por la sabida situación de sus contemporáneos y la amenaza inminente de Asiria.

Oseas, según las palabras de Ausin (1986), plantea que, a través de todo su discurso narrativo, toma a Egipto como equivalencia de esclavitud dándole un sentido teológico a un acontecimiento histórico hasta el punto de darle un sentido contrario al inicial, pues su ingreso a Egipto fue por necesidad y como señal del beneplácito de Dios; pero, en Oseas, retornar a Egipto es señal de castigo divino (Dt. 28:68). No se distorsiona, entonces, el hecho histórico, sino que se le da una interpretación más profunda transponiéndose a la luz de todo lo que ocurrió en Egipto.

De este modo, la narración de Oseas revive el pensamiento judío que permite el impacto retórico en la mente del lector haciéndolo vivir el texto, adecuándolo a su ahora y a su tiempo, permitiendo que el lector no sea solo un recolector de información sino un transformador de la memoria e interlocutor de su pasado.

Tal como DeMingo plantea:

Al narrar, la persona recupera el protagonismo de su propia vida, se hace capaz de dar sentido a los acontecimientos al dotarlos de una línea de sentido que conecta un evento con el siguiente. La capacidad de narrar es expresión de que los acontecimientos están siendo integrados en una historia personal. Al narrar humanizamos los acontecimientos, los convertimos en historia. (2003, p. 128).

Por esta razón, Oseas toma su tradición textual como judío y traspone características o recursos literarios que forman una fusión de horizontes, como lo expuso anteriormente Gadamer, para hacer la tarea hermenéutica de su lectura fijando principios textuales y no textuales frente a su obra (figuras simbólicas).

No obstante, esto no atribuye a Oseas una gama de interpretaciones subjetivas frente a lo que el texto del Éxodo propone, sino más bien una reorientación basada en lo tradicional y contextual del mensaje del Éxodo frente al mar de iniquidad del pueblo Israelita frente a Yahvéh.

El texto de Oseas revela su intencionalidad como un anti-Éxodo⁹ que permite enseñar y reestructurar su mensaje no para distorsionarlo sino para encaminarlo al mensaje con el que Dios quiere exhortar al pueblo. Anti-Éxodo en el sentido de su contraposición no en cuanto a su utilización sino en la forma inversa del mensaje, en donde fue sacado de Egipto para luego exhortarlo en cuanto a volver a él.

Oseas, como autor literario, opta por poner en evidencia la rebeldía del pueblo, el cual concuerda perfectamente con la memoria del Éxodo. Así, su mensaje retóricamente toma una fuerza monumental y necesaria para la lectura de sus contemporáneos.

Asimismo, Oseas, en calidad de intérprete, categoriza su mensaje como profecía de Dios para un pueblo que se ha hundido en la iniquidad e infidelidad a su Dios quien lleno de misericordia y amor lo ha librado de la muerte.

Por ende, cada una de las afirmaciones o alusiones a la ley y al pacto que se pueden observar en la narrativa de Oseas deja ver una inteligente intertextualidad no solo para hacer pensar que Oseas si conocía de antemano el acontecimiento primario del

⁹ Se toma el mismo concepto proveniente de Silva Retamales, no algo que no tiene que ver con el Éxodo, sino que más bien se toma como evidencia de la utilización misma del concepto de Éxodo para un enfoque diferente a su intención inicial.

Éxodo y conformación del pueblo, sino que su proceso hermenéutico revitaliza la exhortación profética dándole un toque de relación textual y simbólica a su mensaje, tal es la retórica del matrimonio que él mismo narra como acontecimiento vivencial propio.

Además, Barr añade que:

La relación entre narraciones y textos legales es muy estrecha. Las narraciones no son simples comentarios añadidos a los textos. Son más bien la matriz en que las leyes nacen; estas se originan en los acontecimientos del relato; Dios libera a Israel para hacer una alianza con Él. (1982, p. 77).

Y es ésta alianza, como parte de la narración de acontecimientos reales, que se convierte en el centro de la predicación tanto de los profetas como aún muchos autores del Nuevo Testamento que buscan concordar su mensaje con el contexto histórico y teológico de sus contemporáneos.

No es de extrañar que el profeta Oseas utilizara en su discurso la acusación histórico-teológica que se describe particularmente en el capítulo 11, haciendo ver al pueblo de Israel que no era una transgresión meramente en términos legales sino que la identidad del pueblo radicaba en la medida de la constitución del pueblo como hijo.

Esta advertencia trasciende y pone el tema del amor en la escena, donde Oseas recuerda el cuidado y la enseñanza como tomando la analogía de un padre que cuida y educa a su hijo y en contraste, el pueblo no conoce a quien le dio su sustento. En otras palabras, se evoca un pacto que se infringe por la rebeldía e insurrección del hijo al padre que tanto cuidó.

Por consiguiente, el afecto y comunión se ven violados en función del pecado de la idolatría donde Oseas deja ver la ira del castigo divino en el capítulo 13, sin embargo, tal parece que este discurso toma un giro inesperado seguidamente frente a la benevolencia de un Dios misericordioso, que aun habiendo tenido a su hijo como

transgresor del pacto, le llama a volver a Él perdonando su iniquidad y llamándoles a renovar el pacto que un día quebraron.

Episodio que, según lo considera el autor de este estudio, vuelve a tomar un rastro intertextual del hecho tan amplio que se ve en el Éxodo en relación a la constante misericordia de Dios que tantas veces se mostró compasivo con su pueblo en el desierto.

El estilo de Oseas refleja un proceso interpretativo que da pie a pensar en el absolutismo interpretativo. Es decir, su texto y su discurso intertextual permiten ver de manera clara la imposibilidad de sacar provecho de un texto para convertirlo en texto polisémico como la nueva hermenéutica ha pretendido, más bien trata de darle un significado único al texto llevándolo a su forma aplicativa de modo que su esencia primaria permanezca, en contraposición de la teoría del alejamiento del autor en la interpretación moderna que se ha expuesto anteriormente.

El problema con esto último radica en la interiorización interpretativa del oyente o receptor donde no siempre lo que se quiere decir se entiende, aunque Dios busca hacerse entender mediante el recurso intertextual tanto en la revelación profética como en la elaboración literaria de Oseas.

La síntesis del libro revela la enunciación de Dios que busca que el pueblo recapacite en cuanto a su pecado de idolatría y rebeldía frente a la alianza o la ley promulgada y aceptada entre las dos partes. Además, la revelación bíblica utiliza la exhortación como recurso narrativo del autor para comunicar su mensaje de manera que no se quede en la mente sino que llegue al corazón del lector, en este caso a Israel.

Así pues, el capítulo 8 representa una pieza fundamental de este análisis intertextual, puesto que resume la incidencia del pacto y la ley en la memoria colectiva del pueblo. Los sacrificios y las ofrendas desviadas y prostituidas surgen como

elemento de recordación entre su contexto de pecado, es por ello que la acción profética del libro utiliza la exhortación en un elemento más retórico y persuasivo en el mensaje.

Pretende, entonces, el volver a Dios ser antítesis al volver a Egipto y por ende constituye un recurso útil para la interpretación y aún para la aplicación del mensaje divino.

Igualmente, las alusiones a lugares y espacios determinados en el texto y que juegan un rol importante en la memoria de los lectores oyentes, permiten hacer un análisis más detallado de las posibles referencias al texto primario de acuerdo a los conceptos circulantes en los que se da la profecía.

Sin embargo, como parte concluyente de la fábula o argumento del texto se mantiene el amor de Dios como punto adversativo de la rebeldía del pueblo, Dios recuerda su pacto, ese mismo que ha sido transgredido por ellos y perdona a Israel de su amenaza inminente, aunque no exonera a los transgresores pues les pide volver a Él como su Dios.

Por último, el texto termina como un texto abierto que reconoce la gracia de Dios como el elemento intertextual final donde a pesar de la transgresión del pueblo, se eleva la acción divina a un status que pone a un lado su ira en respuesta al amor a sus promesas, promesas articuladas desde el comienzo de la historia de la salvación y que están presentes en la memoria de todo aquel que ha conocido el pacto de Dios con su pueblo.

El texto de Oseas y el lector bíblico contemporáneo

Es importante empezar esta parte del estudio con una breve alusión al grado de interpretación bíblica contemporánea. El lector contemporáneo muchas veces ignora ciertas metodologías hermenéuticas para llegar al mensaje original del texto y olvida

también la aplicabilidad del mensaje, puesto que encuentra en mucho de los profetas, oráculos erróneamente fuera de contexto con su entorno post-moderno.

Parte de ese pensamiento está ligado a la parafernalia interpretativa que el lector bíblico experimenta, las pocas herramientas conocidas en el estudio de un texto literario ocasiona esta desidia inminente y surgen, entonces, varias preguntas a seguir:

1. ¿Cómo ha sido el devenir de la hermenéutica literaria y cómo ha afectado a la teología contemporánea?
2. ¿De qué manera se interpreta el paralelismo de las acciones?
3. ¿Qué de la polifonía del texto? y,
4. ¿Cuál es el estado actual de la interpretación de la profecía bíblica?

Estas preguntas equivalen al esfuerzo que la iglesia hoy día ha tratado de contestar frente a la teoría hermenéutica y que en cierto sentido han permeado el pensamiento cristiano actual.

Por esta razón, Es de suma importancia retomar ciertos postulados que se han desarrollado desde Schleiermacher hasta hoy para comprender el devenir interpretativo, y de esa manera proveer un recurso interpretativo que pueda ser de ayuda a la iglesia, tomando como referencia la intertextualidad empleada por Oseas en su discurso narrativo.

Teorías hermenéuticas hasta hoy. Según Martínez (1987), el acercamiento que ha tenido Schleiermacher se basaba en el autor-céntrico, en donde el propósito de la interpretación es reconstruir el mensaje del autor. Sin embargo, tenía un acercamiento 'psicológico' al autor, producto de la 'ilustración' y el romanticismo.

Es de destacar, entonces, a Rudolf Bultmann quien deja al campo hermenéutico sus dos “aportes” en cuanto a la desmitologización y los presupuestos en la exégesis.

En la primera argumentó que el pensamiento del Nuevo Testamento era expresado mitológicamente y no era compatible con la mente del “hombre moderno”, y por ende hay ciertos paralelos con el acercamiento alegórico (1987, p. 104).

Presupuestos que llevaron más adelante al famoso estudio del Jesús histórico.

Sobre el segundo aporte, Bultmann en 1960 escribió su ensayo famoso, “¿Es posible una exégesis sin presupuestos?”; este estudio trataba de la imposibilidad de llegar a un texto sin un entendimiento a priori y las preocupaciones con base en el trasfondo e intereses específicos del lector/intérprete.

Ahora bien, Hans Georg Gadamer, quien ha sido citado anteriormente y Fuchs y Ebeling, los fundadores de la llamada “Nueva Hermenéutica”, tenían influencia significativa en los años sesentas del siglo veinte y siguieron en la línea de la escuela existencialista de Bultmann pero fueron influenciados también por los pensamientos posteriores de Heidegger.

Según Gadamer (1960), la interpretación siempre es una fusión de horizontes; tanto el texto, el autor y el intérprete tienen un horizonte que incluye todo lo que puede ser visto desde un particular punto ventajoso. Pero todo acto de interpretación transforma el horizonte del texto y el intérprete.

En este sentido hay un énfasis en la experiencia estética que ocurre en especial en el contexto de la predicación.

Y es esta fusión de horizontes a la que Gadamer se refiere en cuanto a que la comprensión es la integración actual de pasado y presente que se produce en la experiencia hermenéutica de la tradición, concluyendo que solo así puede ser la comprensión un acontecer de la historia efectual. (Gadamer, 1960 citado en Rodríguez-Grandjean, 2002, p. 18)

Finalmente, Fuchs y Ebeling expusieron este acercamiento en términos de lo que llamaron “el acontecimiento de la palabra” o “acontecimiento del lenguaje.” (Robinson, 1964 citado en Martínez, 1987, p. 117).

Más adelante, Ricouer enfatiza en “la distanciamiento” del intérprete del texto como algo provechoso a través del llamado “reserva de sentido”, lo cual causó preocupación en el círculo evangélico. (Ricouer, 1971 citado en Croatto, 1994, p. 33). Consecuentemente, su acercamiento fue utilizado plenamente en la hermenéutica de los teólogos latinoamericanos de la liberación, permitiendo leer una autorización de la acción revolucionaria y aún hasta violenta de los textos bíblicos.

Existen también otros desarrollos en la teoría de la hermenéutica que han acontecido en los años relativamente recientes hasta la actualidad, como el Estructuralismo y Posestructuralismo¹⁰ y el crítico lector-respuesta, que anteriormente mencionaba, los cuales con el transcurso del tiempo en la era más contemporánea han desarrollado el pensamiento hermenéutico evangélico y neo-evangélico en cuanto al subjetivismo posmoderno y han puesto en entredicho la interpretación ligada a la intención que el autor quiere ofrecer al lector contemporáneo.

Además, todo este devenir histórico que trae consigo la conceptualización y utilización de la hermenéutica ha provisto diferentes argumentos que giran en torno al autor-mensaje-lector, lo cual es el fundamento básico para toda comunicación. A la vez, todos estos aportes hermenéuticos permiten ayudar a conocer el incesante problema que existe en la búsqueda del *sensus plenior* de las Escrituras.

Sin embargo, es importante agregar que a pesar de toda esa gama de teorías de interpretación que existen en el mundo hermenéutico contemporáneo, el exégeta o

¹⁰ Ver Selden, R. (Ed.) 2010. *Historia de la Crítica literaria del siglo XXI*. Madrid: Akal; en donde se articulan estos dos conceptos con el concepto de hermenéutica.

hermeneuta conservador tiene el deber de guardar el peso que posee el texto, es decir, en todo sentido siempre debe buscar el *sensus plenior* que el autor como literato buscaba plasmar en su trabajo a pesar de su época u ocasión.

La interpretación bíblica contemporánea. Lo anterior expresado conlleva, entonces, a una interpretación en función de un adecuado “paralelismo de las acciones¹¹”, el cual se determina por el mensaje mismo que trasciende de forma casi equivalente pero que a su vez no raya a lo literal ni alegórico, es decir, que el lector/interprete contemporáneo debe buscar la equivalente relevancia del texto para la situación actual donde hay una correspondencia paralela al texto bíblico, pero teniendo en cuenta el mundo dentro del texto.

Asimismo, Victor Morla (2003, p. 6) en su primer capítulo de “la Biblia por dentro y por fuera”, sugiere que: “El texto bíblico es un tejido multicolor urdido con diferentes hilos de diversos colores y longitud”, es decir que el sentido de un texto no quedó sellado cuando salió de manos del autor, sino que necesita desarrollarse en un diálogo sostenido a lo largo del tiempo. La Biblia es una obra que constituye un tiempo y ocasión diferente a los que estamos ahora, es por ello que no debemos irnos al extremismo de occidentalizarla. No obstante, aunque el texto no está sellado tampoco está sujeto a la arbitrariedad, los límites indican que dentro de este mundo significa algo que no significa para otros.

Es allí, entonces, que entra la tarea hermenéutica que encierra lo que si trasciende, lo que corresponde y lo que Dios mismo en su palabra nos llama a hacer y que precisamente muchos profetas en su tiempo hicieron con textos más antiguos para desarrollar su teología.

¹¹ El paralelismo de las acciones no es más que el salto que se da entre el mensaje del autor y la interpretación aplicativa del lector, ubicándose en un mismo sentido de comprensión que aunque no es literal si guarda los principios autóctonos de su mensaje. Similar al concordismo de Croatto (1994).

El problema que se encuentra aquí es saber si hay correspondencia, y además, saber cuáles son los elementos intertextuales en los que debemos enfocarnos. No es el hecho de buscar entrar ahora en un “intertextualismo crónico”, buscando un sinfín de elementos que no corresponden al ahora, pero si debemos ser conscientes que el puente exegético existe y es esencial para su aplicación.

Del mismo modo, en el mundo académico existe la metáfora, lo cual prima hoy día cuando se busca relevancia del texto bíblico¹² y en la interpretación bíblica se habla principalmente de la analogía, metáfora y paralelo para buscar la correspondencia entre lo que dice el texto y el mundo donde vivimos, pero depende del lector interprete tomar la decisión de cruzar por ese puente respetando el círculo hermenéutico que el mismo texto conlleva.

Ahora bien, volviendo a una pregunta expuesta anteriormente, si decimos que la Escritura es polisémica, entonces, se vuelve ambigua y no habría una teología del mensaje sino del lector puesto que el mensaje gira alrededor del lector y sus necesidades y no del mensaje propuesto de antemano por el autor.

Y frente a tal aseveración no habría una conexión exacta al presente, no habría una palabra viva que repercuta más allá de ella misma sino que está en un estado de asolación y en continua parálisis en su tiempo y época, esperando a la recepción del lector para darle vida y para ponerle los hilos que bailen al antojo del lector, no dejando que el texto actúe de acuerdo a su significado inicial.

Es necesario, entonces, tomar como ejemplo la hermenéutica de Oseas, haciendo hincapié en el sentido paralelo del texto incluyendo la intención del autor bíblico como

¹² Véase en P. Ricœur, R.Barthes.

alguien que busca dialogar con nosotros y ponernos en un sitio de receptor activo buscando la concordancia con el texto.

El texto de Oseas, según lo vimos en este estudio, es rico en elementos intertextuales que no solo se mencionan como un recurso de renombre o relectura, sino donde a partir de lo circulante se produce una nueva y completa creación literaria. Es decir, el mensaje que Oseas, de acuerdo a la teología de la experiencia y revelación, tiene en cuenta lo pasado para reformular el presente, y así utilizar en su discurso una narrativa de la memoria en su elaboración profética.

Este es el propósito de la interpretación: utilizar la metodología del recurso intertextual no solo en función de encontrar las citas o alusiones únicamente, sino de observar y tener en cuenta su contexto y su significado original para así transmitirla y aplicarla. Es por ello que el puente hermenéutico en los estudios bíblicos y nuestro mundo debe tener las bases sólidas en lo que el autor quiso decir en su tiempo a sus lectores, para así darle fuerza a lo que se quiere decir en el mensaje hoy día.

Por lo tanto, el reto de buscar el significado de la Escritura para el lector bíblico contemporáneo, para los creyentes y para la comunidad, es un llamado permanente a la narrativa de la memoria, es decir, una búsqueda de los hilos del texto que develen la identidad de quién es el lector en función del texto, y así encontrar esa ancla hermenéutica que corresponda a una exégesis bíblica responsable y que, como consecuencia, se transforme y se transponga en relación a lo que el texto en su contexto emite.

De esta forma, se puede afirmar que la interpretación bíblica ha sido, y continúa siendo, una tarea de continuo perfeccionamiento. Sin embargo, como lo afirma Potteire (citado en Barrios, 2003, p. 382):

El hecho doloroso en muchos contextos académicos de que la exégesis no se interese más de lo que la Biblia significa para el creyente de hoy, manifiesta en modo inquietante aquello que a justo título ha sido llamado una suerte de “inconsciencia epistemológica”. Esto se puede observar como “una incapacidad de escrutar la dimensión profunda del texto: la vida del texto.

Conclusión

La pragmática del mensaje de Oseas nos da fuertes pautas para hacer una hermenéutica intertextual que se base en la utilización de símbolos, ideas, o signos de lenguaje que permitan repercutir en la mente del lector contemporáneo. La memoria vista en la interpretación de un mensaje va tener un impacto en la retórica. Así, el pueblo que escuchó o leyó su mensaje inicial refleja imágenes de lo pasado, las cuales permanecen en la mente del lector.

Ahora bien, el mismo Oseas, como intérprete de un mensaje, toma las características permanentes del mensaje y hace un puente que de seguro tiene validez en el inconsciente idólatra del pueblo de Israel y su experiencia en Egipto; narrado en el Éxodo es el paradigma inicial de su teología.

Cabe anotar que este recurso intertextual es una forma de producción literaria de Oseas, pero igualmente es la forma de revelación de Dios a su pueblo, entonces, esto significa que Dios utiliza no solo sus palabras sino técnicas de comunicación, en donde las metodologías hermenéuticas surgen para establecer una preservación simbólica que tenga fuerza en el mensaje divino.

En ese sentido, en el discurso narrativo de Oseas, la intertextualidad cumple su papel funcional en la interpretación literaria del pacto y la ley como señal de aprobación por Dios a un mensaje fuerte y severo para su pueblo, el cual le ha traicionado una y otra vez, y que por ende, quebranta el pacto establecido.

Por lo tanto, la unidad del discurso de Oseas toma un sentido de paralelismo y su aplicación forma parte de la interpretación que se da a partir de una teología desarrollada con rastros de otro tiempo pero con transposiciones, las cuales producen una teología más ligada a la historia de la revelación.

Dicho de otro modo, esta utilización de recursos metodológicos intertextuales da pautas para la interpretación de nuestra lectura de la Biblia, donde el desarrollo de la teología contemporánea no está cerrado ni paralizado en una época pasada, sino que se le da tanto autoridad a lo que transmitimos como un nuevo enfoque a la teología y así se puede establecer nuestra búsqueda de una correspondencia al mundo de hoy que se mantenga firme a la representación de un Dios que nos habla desde tiempos antiguos y que entra a nuestro tiempo para revelarnos su mensaje.

Por esto, el lector interprete o predicador del mensaje debe tener claro lo que el autor quiere decir para poderlo entender y transmitirlo, tal como lo sugiere Elliot en la cita inicial de este estudio: que toda significancia equivale a un proceso de resonancia e interpretaciones que hacen que nuestro mensaje no sea autónomo sino inter-conectado por una serie de ideas o presupuestos pedagógicos a nuestro contexto.

Referencias

- Allen, G. (2000) *Intertextuality*. New York: Routledge.
- Ausín, S. (1986). La tradición del Éxodo en los profetas. En *Biblia y hermenéutica: VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. (pp. 423-438). España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Bar-Efrat, S. (2003). *El Arte De La Narrativa En La Biblia*. Madrid: Cristiandad.
- Barr, J. (1982). *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*. London: SCM Press.
- Barrios, H. (2007). Racionalidades emergentes y textos bíblicos: hacia unas nuevas sendas en la interpretación. *Theologica Xaveriana*. No. 163. Vol. 57, p. 371-398.
- Ben-Porat, Z. (1985). Intertextuality. *Ha-Sifrut*, vol. 34, pp. 170-178.
- Bright, J. (2003). *La Historia de Israel. Edición revisada y aumentada con introducción y apéndice de William P. Brown*. (4ª ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Britt, B. (2005). Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text. *Journal for the study of the Old Testament. Series 402. Vol. 14*, pp. 1- 208.
- Bultmann, R. (1960). "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" En *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. (pp. 289-296). New York: Meridian Books.
- Casas Ramírez, J. (2010). La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología: bíblica, sistemática y de la acción. *Cuestiones teológicas*. Vol. 37, pp. 281-306.
- Correa, S. T. (2006). Intertextualidad y exégesis intra-bíblica: ¿dos caras de la misma moneda? Breve análisis de las presuposiciones metodológicas. *Davarlogos* 5,1, pp. 1-13.
- Croatto, J. (1994). *Hermenéutica Bíblica*. Buenos Aires: Lumen.
- Cuddon, J. A., Habbib, M. A. R. (2003). *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. (5th ed.). Oxford: Basil Blackwood.
- Del Valle, C. (Ed). (1997). *La Misná*. Salamanca: Sígueme.
- DeMingo, A. (2003). Evangelizados por los pobres. En *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*. (pp. 125-142). Madrid: Instituto Superior de Ciencias Morales.
- Donner, T. (2009). *El texto que interpreta al lector*. Medellín, Colombia: FUSBC.

- Dyrness, W. (1979). *Themes in Old Testament Theology*. Illinois: Intervarsity.
- Elliot, T. S. (1921). *The Sacred Wood*. New York: Alfred A. Snopf.
- Fishbane, M. (1985). *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon.
- Fishbane, M. (1996) Inner-Biblical Exegesis. *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*. (pp. 33-48). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and method*. USA: Bloomsbury Publishing.
- García, M. (2011). *Emergencia de las relaciones simbólicas y analógicas en el desarrollo infantil*. Tesis. España: Universidad de Almería.
- Gillis, C. O. (1958). *Historia y Literatura de la Biblia*. Tomo II. El Paso, Texas: Casa Bautista.
- Kaiser, W. C. (1981). *Toward an Exegetical Theology*. Michigan: Baker Book House.
- Kristeva, J. (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Translated by Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1997). Bajtin, la palabra, el diálogo y la novela. En *Intertextualité: Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. (pp. 1-24). La Habana: UNEAC, Casa de las Américas.
- Lasor, W. S., Hubbard, D. A., Bush, F. W. (1995). *Panorama del Antiguo Testamento: Mensaje, forma y trasfondo del Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Levoratti, A. (2008). *La Biblia como literatura*. Recuperado el 12 de Julio de 2014 de <http://lasteologias.wordpress.com/2008/06/22/la-biblia-como-literatura/>
- Martín, E. et al. (2003). Diccionario de términos ELE, Instituto Cervantes (versión en línea).
- Martinez, J. (1987). *Hermenéutica Bíblica: Cómo Interpretar las Sagradas Escrituras*, Barcelona: CLIE.
- McEntire, M. (2008). *Struggling with God: An Introduction to the Pentateuch*. Georgia: Mercer University Press.
- Morla V. (2003). *La Biblia por fuera y por dentro: Literatura y Exégesis*. Estella, Navarra, España: Verbo Divino.
- Moyise S. (2002). Intertextuality and Biblical Studies: A Review. *Verbum et ecclesia* 23/2, pp. 418-431.

- Nardoni, E. (1995). El Éxodo como acontecimiento de justicia liberadora. *Revista Bíblica*. Nº 60, pp. 193-222.
- Nwaoru, E. (2004). The role of images in the literary structure of Hosea vii 8-viii 14. *Vetus Testamentum LIV*, 2, pp. 216-222.
- Porton, G. G. (2003). Rabbinic Midrash. En *A History of Biblical Interpretation*, Vol. 1, pp. 198-224. Grand Rapids: Eerdmans.
- Rodríguez-Grandjean, P. (2002). Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer. *A Parte Rei*. Vol. 24, pp. 1-18.
- Sánchez, E. (Ed). (2005). La Biblia es Literatura. En *Descubre la Biblia* (pp. 155-176). Miami: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Sánchez, O. (2007). *¿Qué significa afirmar que Dios habla?, Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Bogotá: Ed. Bonaventuriana.
- Selden, R. (Ed.) (2010). *Historia de la Crítica literaria del siglo XXI*. Madrid: Akal.
- Silva Retamales, S. (1998). Tradición del Éxodo en Oseas. *Estudios Bíblicos*. Vol. 56, pp. 145-178.
- Terry, M. S. (1883). *Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids: Zondervan.
- Van Seters, J. (1983). *In search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. Newhaven and London: Yale University Press.
- Von Rad G. (1969). *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Wenham G. J., Motyer, J. A., Carson, D. A. & France R. T. (Eds.). (1999). *Nuevo Comentario Bíblico del Siglo XXI*. El Paso, Texas. Casa Bautista de Publicaciones.
- Whybry, R. N. (1995). *El pentateuco: Estudio Metodológico*. Bilbao: Desclée de Brouwer.