PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Teología

Disertación Escrita: Licenciatura en Teología con especialización en Sagrada Escritura

"Caminar por las Alturas"

Estudio crítico y poético de Habacuc 3,1-19

Director de tesis: R.P. Dr. Aldo Adrián Ranieri, sdb

Alumno: Leandro Ariel Verdini

Buenos Aires, diciembre de 2010

אדני ילך־נא בקרבנו ונחלתנו

ἀλλ᾽ ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς

a Pablo, a Francisco y a Mariana,
que llenan mi vida de gozo.

Índice

Introducción	2
Abreviaturas	4
Textos y versiones	4
Colecciones y revistas	5
Bibliografía	6
Capítulo 1. *Crítica Textual*	12
1. Fuentes	13
1.1 Textos hebreos	13
1.2 Textos griegos	13
1.3 Otros textos	14
2. Criterios metodológicos	14
3. Análisis	15
4. Notas conclusivas	30
Capítulo 2. *Análisis Sintáctico del Texto Hebreo. Traducción*	32
1. Texto masorético	33
2. Análisis de la sintaxis	35
2.1 División en *stanzas* gramaticales	40
3. Notas conclusivas	40
4. Traducción	42
Capítulo 3. Análisis Poético y Retórico	45
Capítulo 4. Crítica Literaria	61
1. Antiguas propuestas	62
2. Propuestas actuales	62
2.1 La propuesta de Hiebert	62
2.2 La propuesta de Avishur	65
2.3 La propuesta de Andersen	67
3. Una propuesta de estructura integradora	69
4. Conclusión e historia del texto	71
Capítulo 5. Crítica de las Formas	72
1. Análisis de las formas	73
2. Género literario	99
3. Fecha de composición	103
4. Tradiciones que componen el Salmo	103
5. Análisis de la composición	105
5.1 Palabras o puntos temáticos comunes	105
5.2 Trama y climax de la obra	107
5.3 Conclusiones	109
Conclusiones Teológicas	111

Introducción

En enero del 2004, antes de comenzar con un grupo de amigos el ascenso a pie al cerro Catedral en Bariloche, mientras descansábamos frente al lago Gutiérrez y rezábamos la oración de la mañana, contemplaba la cima del cerro, llena de niebla en la cúspide. Con la ayuda de ese paisaje, me preguntaba, que significaba esa bella imagen que nos presentaba la oración de "caminar por las alturas" con "pies de ciervas". Ese fue el primer momento en el que comencé con la motivación de estudiar este fascinante Salmo del profeta Habacuc.

La querella del Profeta con el Señor, como temática central del libro de Habacuc, también despertó en mí mucho interés durante los años de profundización en el estudio bíblico. Las preguntas de Habacuc, sus "¿Hasta cuándo…?" elevados al cielo, su búsqueda del amanecer en la muralla, asumen las preguntas de muchos hombres que quieren una palabra de Dios que les explique las injusticias y los dolores, para poder interpretar con *sabiduría* la historia.

A propósito de la figura profética de Habacuc y de su obra, dice Markl: "no corresponde descalificarlo como un profeta teológicamente menor, sino que hay que interpretarlo y valorarlo en su trasfondo histórico implícito: En una situación de una identidad social completamente destruida a raíz de la aguda amenaza enemiga, crea Habacuc un texto erudito e impresionante, como también poéticamente creativo, para despertar la esperanza."[1]

Comencé la tesis hace cuatro años, con la intuición de que en el Salmo del capítulo 3, estaba de algún modo, la respuesta del Señor a las preguntas del profeta. Intuición que me motivó a estudiar con devoción el texto.

Nuestro trabajo se articula en cinco capítulos, precedidos por esta introducción, y con una conclusión al final.

El *primer capítulo* es el estudio textual del Salmo. Nos encontramos con la peculiaridad de verificar grandes divergencias entre las tradiciones textuales hebreas y griegas. Pretender recuperar un texto que alcance la lectura original, para nosotros es una empresa imposible. Por eso, decidimos comparar las dos grandes tradiciones hebrea y griega, cotejando sus diferencias e intentando explicar las razones que las originaron. Nos alentó a seguir esta opción metodológica, la recuperación de la confianza, que existe actualmente entre varios críticos en las versiones que las diversas tradiciones canonizaron. Finalmente, se opta en la investigación por el estudio del texto masorético.

En el *segundo capítulo*, estudiamos la sintaxis del Salmo desde una gramática del discurso, y no desde la tradicional gramática de la proposición, para poder proponer una traducción apropiada del mismo, que respete la relación entre forma y función en el transcurso de la comunicación verbal.

---

[1] D. MARKL, "Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht", *Bib* 85/1 (2004) 107.

El *tercer capítulo* es el análisis poético. Tomamos como base el paralelismo del bicolon, la unidad fundamental de la poesía hebrea; y a partir de éste, analizamos los diferentes artificios poéticos, las duplas de palabras, y las figuras retóricas.

El *cuarto capítulo* es la crítica literaria. Tomamos aquí la opinión de tres grandes autores, exponemos sus propuestas basadas en las tensiones que hallaron en el Salmo. Finalmente, nosotros proponemos también una posible estructuración para comprender la historia del texto y su forma final.

El *quinto capítulo* es la crítica de la formas. Realizamos el estudio de las unidades literarias que conforman el Salmo, prestando atención a su relación con otras formas similares que encontramos en otros pasajes del AT. Este estudio profundo de los lexemas que componen nuestro texto, nos aporta potencialidad para comprender el sentido del Salmo. El fruto del estudio de estas unidades literarias conduce a la crítica del género y a la historia de las tradiciones. De ese modo, clasificando el Salmo con un género adecuado, y describiendo las tradiciones teológicas que le influyeron y formaron, completamos el acercamiento sincrónico y diacrónico del poema.

En el mismo *capítulo quinto*, para completar el aspecto redaccional de la metodología de las formas, realizamos un análisis composicional del Salmo respecto a los otros dos capítulos del libro de Habacuc. Partiendo de una visión canónica del libro, analizamos los vínculos redaccionales del Salmo con los dos primeros capítulos, luego esclarecemos la tensión que la trama crea, precisando su punto álgido. Este estudio nos permite comprender mejor el mensaje del Salmo en la obra del profeta.

La *conclusión* intentará sintetizar el mensaje teológico que surge de todo este estudio crítico y poético del texto.

Para finalizar, no quiero dejar de agradecer, pues es un acto de humildad y de justicia. A muchos debería tributarles mi reconocimiento, comienzo por mi esposa Mariana, y mis hijos Francisco y Pablo, a quienes agradezco su paciencia y ternura. A mis padres, Nilda y Oscar, porque siempre creyeron en mí, y lo manifestaron de forma desbordante; sostuvieron no solo mi vida, sino también todos mis estudios. Al Pbro. Dr. Fernando Gil, padre y amigo, por su compañía incondicional y por la sensatez de sus consejos. Al Ing. Horacio Cornejo y a Francisco Céntola, por su valiosa ayuda con los artículos científicos. Finalmente, al moderador de esta tesis, al R.P. Dr. Aldo Ranieri, con quien me une una deuda de gratitud y de amistad, pues fue “a sus pies” donde aprendí a leer la Sagrada Escritura.

Abreviaturas

Las abreviaturas de los libros bíblicos se toman de la *Biblia de Jerusalén*.

BHS.	*Biblia Hebraica Stuttgartensia.*
BJ	*Biblia de Jerusalén.*
CF	Crítica de las formas.
cf.	confer, véase
CL	Crítica literaria.
f	Femenino.
GL	Género Literario.
Ibidem	En el mismo lugar.
m	masculino.
OD	Objeto directo.
p	Plural.
PNC	Proposición nominal compleja.
PNS	Proposición nominal simple.
PV	Proposición verbal.
SHB	Sintaxis hebreo bíblico, Niccacci.
s	Singular.
SS.	Sílabas.
SNV	Sentencia no verbal.
UM.	Unidad de metro.
v. / vv.	Versículo/s.
vg.	Verbi gratia.

Textos y versiones

α′	*Aquila*
𝔊	La versión griega *Septuaginta.*
$\mathfrak{G}^{\text{Barb}}$	La versión griega *Barberini*.
𝔏	*Codex Leningradensis B19A.*
𝔐	El texto masorético de la edición BHS.
𝔖	La versión siríaca *Peshitta.*
𝔗	La versión aramea (*Tárgum*).
𝔙	La versión *Vulgata* latina.
Mur	Manuscritos hebreos descubiertos en *Wadi Murabba'ât*.

Colecciones y revistas

ABD	The Anchor Bible Dictionary.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Münster.
BDB	BROWN – DRIVER – BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon*.
Bib	Biblica, Roma.
DTMAT	Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento.
EstBíb	Estudios Bíblicos, Madrid.
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature.
Int	Interpretation, Virginia.
JBL	Journal of Biblical Literature, Philadelphia.
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
JR	The Journal of Religion, Chicago.
JSS	Journal of Semitic Studies, Oxford.
JS	Journal for Semitics, Pretoria, South Africa.
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series, Sheffield.
LA	Liber Annus, Jerusalén.
LD	Lectio Divina, París.
OTE	Old Testament Essays, Pretoria, South Africa.
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament.
TSK	Theologische Studien und Kritiken, Hamburgo.
PIB	Pontificium Institutum Biblicum, Roma.
RevBib	Revista Bíblica, Buenos Aires.
Sem	Semeia, Atlanta.
TynBul	Tyndale Bulletin, Cambridge.
VD	Verbum Domini, Roma.
VT	Vetus Testamentum, Leiden.
WTJ	Westminster Theological Seminary. Philadelphia.
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin.

Bibliografía

Fuentes

BENOIT P. – MILIK J.– DE VAUX R., *Discoveries in the Judean Desert II: Les grottes de Murabba'ât*, Oxford, Clarendon,1961.

ELLIGER K., *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FIELD F., *Origenis Hexaplorum*, Hildesheim, Gorgias Press, 1964.

GOOD E., "The Barberini Greek Version of Habakkuk III", *VT* 9 (1959) 11-30.

GOOD E., *The Text and Versions of Habakkuk 3. A Study in Textual History,* Columbia University, 1958.

PAZZINI M. – PIERRI R., "Il libro di Abacuc secondo la versione siriaca (Peshitto)", *LA* 57 (2007) 163-170.

RAHLFS A., *Septuaginta,* Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1979.

WEBER R., *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Diccionarios, gramáticas y sintaxis

ALONSO SCHÖKEL L., *Diccionario bíblico hebreo – español,* Madrid, Trotta, 1994.

BOTTERWECK J. – RINGGREN H. – FABRY H., *Theological Dictionary of the Old Testament,* Michigan, 2004.

BROWN F. – DRIVER S. – BRIGGS C., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament,* Oxford, 1959.

DAHOOD M., "The Grammar of the Psalter", en *Psalms*, III, New York, Doubleday, 1970.

FREEDMAN D. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary,* New York, Doubleday, electronic ed., 1996.

JENNI E. – WESTERMANN C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento,* 2 vol., Madrid, Cristiandad, 1985.

JOÜON P. – MURAOKA T., *Gramática del Hebreo Bíblico,* Estella, Verbo Divino, 2007.

MORENO AGUILAR A., *Entendiendo la gramática moderna,* Méjico, Larousse, 1985.

NICCACCI A., *Sintaxis del hebreo bíblico,* Estella, Verbo Divino, 2002.

NICCACCI A., "Il libro del profeta Michea. Testo traduzione composizione senso", *LA* 57 (2007) 83-161.

NICCACCI A., "Poetic Syntax and Interpretation of Malachi", *LA* 51 (2001) 55-107.

NICCACCI A., "Qohelet analisi sintattica, traduzione, composizione", *LA* 54 (2004) 53-94.

Obras metodológicas de referencia

ALONSO SCHÖKEL L., "Genera Literaria", *VD* 38 (1960) 3-15.

ALONSO SCHÖKEL L., *Manual de poética hebrea,* Madrid, Cristiandad, 1987.

AVISHUR Y., *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literaturas,* 3 vol., Neukirchen-Vluyn, *AOAT*, 1984.

BERLIN A., *The Dynamics of Biblical Parallelism,* Bloomington, Indiana University Press, 1985.

COATS G., "Genres: why should they be important for exegesis", en G. COATS, *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature,* Sheffield England, JSOTSup, 1989[2], 7-15.

DÍAZ H., "La perspectiva cognitivista", en DI STEFANO M., *Metáforas en uso,* Buenos Aires, Biblos, 2006, 41-62.

EISSFELDT O., *Introducción al AT,* Madrid, Cristiandad, 2000[3].

FOKKELMAN J.P., *Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide,* London, Westminster John Knox Press, 2001.

GUNKEL H., *Introducción a los salmos,* Valencia, Edicep, 1983.

HABEL N., *Literary Criticism of the Old Testament,* Philadelphia, Fortress Press, 1977.

KUGEL J. L., *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History,* London, Yale University Press, 1981.

KYLE MCCARTER P., *Textual Criticism,* Philadelphia, Fortress Press, 1986.

LAKOFF G., *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1995.

PETERSEN D. – RICHARDS K., *Interpreting Hebrew Poetry,* Minneapolis, Fortress Press, 1989.

PIMENTEL L. A., *El relato en perspectiva,* Madrid, Siglo XXI, 1998.

RAST W., *Tradition History and the Old Testament,* Philadelphia, Fortress Press, 1978.

SCHREINER J., *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica,* Barcelona, Herder, 1974.

STECK O., *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology,* Atlanta, Scholar Press, 1998.

STEIN R., "What is Redaktionsgeschichite?", *JBL* 88 (1969) 45-56.

TUCKER G., *Form Criticism of the Old Testament,* Philadelphia, Fortress Press, 1976.

WATSON W.G., *Clasical Hebrew Poetry. A guide to its techniques,* London, T&T Clark, 2001[4].

WESTERMANN C., *Basic Forms of Prophetic Speech,* Philadelphia, The Westminster Press, 1966.

Comentarios

ANDERSEN F., *Habakkuk,* New York, Doubleday, 2001.

AVISHUR Y., *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms,* Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1994.

CLEAVER D., *An Analysis of the Old Greek Version of Habakkuk*, California, UMI, 1998.

DELITZSCH F. – KEIL C., "Habakkuk", en *Commentary on the Old Testament* [en línea], <http://kad.biblecommenter.com/habakkuk/3.htm> [consulta: dic 2010].

FLOYD M., *Minor Prophets,* Michigan, part 2, FOTL Grand Rapids, 2000.

HAAK R., *Habakkuk,* Leiden, Brill, 1992.

HIEBERT T., *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3,* Atlanta, Scholars Press, 1986.

SWEENEY M., "Habakkuk", en *The Twelve Prophets,* II, Minnesota, The Liturgical Press, 2000, 451-490.

SZÉLES M. E., *Wrath and Mercy. A Commentary on The Books of Habakkuk and Zephaniah,* Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

Otros trabajos específicos

ALBRIGHT W., "The Psalm of Habakkuk" en ROWLEY, H., *Studies in Old Testament Prophecy,* Edinburgh, T & T. Clark, 1950, 1-18.

ALONSO SCHÖKEL L. – SICRE J., *Profetas,* vol 2, Madrid, Cristiandad, 1980[2].

ALONSO SCHÖKEL L. – CARNITI C., *Salmos I,* Estella, Verbo Divino, 2002.

BARRÉ M., "Yahweh Gears Up for Battle: Habakkuk 3,9a", *Bib* 87 (2005), 75-84.

BARRICK B., "The Meaning and Usage of RKB in Biblical Hebrew", *JBL* 101 (1982), 481-503.

BIC M., *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie – Nahum - Habaquq,* LD 48, Paris, Cerf, 1968.

BENOIT P. – MILIK J. – DE VAUX R., *Discoveries in the Judean Desert II: Les grottes de Murabba'ât*, Oxford, Clarendon, 1961.

BLUNDA J., *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98,* Roma, PIB, 2008.

BOLLING R., *Judges,* New York, Doubleday, 1985[6].

BUDDE K., "Die Bücher Habacuc und Zephanja", *TSK* 66 (1893) 383-393.

BRUEGGEMANN W., "Kingship and Chaos: A Study in Tenth Century Theology", *CBQ* 33 (1971) 317-332.

BRUEGGEMANN W., *Teología del Antiguo Testamento,* Salamanca, Sígueme, 2007.

CHILDS B. S., *Introduction to The Old Testament as Scripture,* Philadelphia, Fortress Press, 1979.

CHILDS B. S., "Psalms Titles and Midrashic Exegesis", *JSS* 16 (1971) 137-150.

COLLINS T., *The Mantle of Elijah,* Sheffield, JSOT press, 1993.

CORRÊA LIMA M., "¿Doce profetas o libro de los Doce?", *RevBib* 69 (2007) 189-213.

CROSS F.M – FREEDMAN N., *Studies in Ancient Yahwistic Poetry,* Missoula, Mont. Scholars, 1975.

CROSS F.M, *Canaanite Myth and Hebrew Epic,* Cambridge, Harvard University Press, 1975.

DAHOOD M., *Psalms I*, New York, Doubleday, 1965.

DANGL O., "Habakkuk in Recent Research", *Bib* 9 (2001) 131-168.

DAY J., "New Light on the Mythological Background of the Allusion to *Resheph* in Habakkuk III 5", *VT* 29 (1979), 353-355.

DAY J., *God`s Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge, University Press, 1988.

EATON J., "The Origin and Meaning of Habakkuk 3", *ZAW* 76 (1964) 144-171.

EVERSON J., "The Canonical Location of Habakkuk", en REDDITT P. – SCHART A., *Thematic Threads in the Book of the Twelve,* Berlin, Walter de Gruyter, 2003, 165-174.

FARFÁN NAVARRO E., "רחם – La compasión que renueva", *EstBíb* 63 (2005) 427-450.

GONZÁLEZ LAMADRID A., "La historia deuteronomista y el Deuteronomio", en SÁNCHEZ CARO J.M. (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica,* Estella, Verbo Divino, 2000, 19-216.

HARL M. – DOGNIEZ C. – BROTTIER L., "Ambakoum" en *La Bible D`Alexandrie. Les Douze Prophètes,* Paris, Les éditions du Cerf, 1999, 231-310.

HEARD C., "Hearing the Children`s Cries: Commentary, Deconstruction, Ethics, and the Book of Habakkuk", *Sem* 77 (1997) 75-89.

HOLLADAY W., "Plausible Circumstances for the Prophecy of Habakkuk", *JBL* 120 (2001) 123-130.

HOUSE P., *The Unity of the Twelve,* Sheffield, Almond Press, 1990.

IRWIN W., "The Mythological Background of Habacuc Chapter 3", *JNES* 15 (1956) 47-50.

KRAUS H-J., *Los Salmos,* 2 vol., Salamanca, Sígueme, 1993.

KRAUS H-J., *Teología de los Salmos,* Salamanca, Sígueme, 1985.

LEVENSON J., *Creation and the Persistente of Evil,* San Francisco, Harper & Row, 1985.

LEVENSON J., "The Temple and The World", *The Journal of Religion* 64 (1984) 275-298.

LONGMAN T., "The Divine Warrior: The New Testament Use of An Old Testament Motif", *WTJ* 44 (1982) 290-307.

MARGULIS B., "The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation", *ZAW* 82 (1970) 409-442.

MARKL D., "Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht", *Bib* 85 (2004) 99-108.

MATTHEWS V. – BENJAMÍN D., *Paralelos del AT. Leyes y relatos del antiguo oriente bíblicos,* Santander, Sal Terrae, 2004.

MAY H., "Some Cosmic Connotations of Mayim Rabbîm, «Many Waters»", *JBL* 74 (1955) 9-21.

MAYORAL J., "El uso simbólico-teológico de los animales en los profetas del exilio", *EstBíb* 53 (1995) 317-363

MILLER P., *The Divine Warrior in Early Israel,* Cambridge, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006[2].

NESTLE E., "Das Lied Habakkuks und der Psalter", *ZAW* 20 (1900) 167-168.

NOGALSKI J. – SWEENEY M. (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve,* Atlanta, SBL, 2000.

NOGALSKI J., *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, Berlin, de Gruyter, 1993.

NOTH M., *Historia de Israel,* Barcelona, Garriga, 1966.

NOWACK W., *Die Kleinen Propheten.* HK 3/4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903[2].

PRINSLOO G., "Reading Habakkuk 3 in Its Literary Context: a Worthwhile Exercise or Futile Attempt?", *JS* 11 (2002) 83-111.

PRINSLOO G., "YHWH the Warrior: An intertextual reading of Habacuc 3", *OTE* 14 (2001) 475-493.

RANIERI A., "La intertextualidad como perspectiva hermenéutica: un desafío para la exégesis bíblica", en GALLI C. – FERNÁNDEZ V., *La Palabra viva y actual,* Buenos Aires, San Benito, 2005, 99-111.

RANIERI A., *Studio grammaticale e semantico del parallelismo in Proverbi I-IX. Un contributo alla comprensione della formula introducttiva dell´istruzione sapienziale,* Jerusalem, Studium Biblicum Franciscanum, 1993 (tesis no publicada).

ROBERTSON D., *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry*, Mont, SBL, 1972.

ROUTLEDGE R., "Did God Create Chaos? Unresolved Tension in Genesis 1,1-2", *TynBul* 61 (2010) 69-88.

RUIZ A., *Les Metaphores, allegories et personnifications dans le livre d`Habacuc*, Université de Montréal, 2003.

RUIZ E., *Los pobres tomarán posesión de la tierra. El Sal 37 y su orientación escatológica,* Estella, Verbo Divino, 2009.

SICRE J.L., *Josué,* Estella, Verbo Divino, 2002.

SIMIAN-YOFRE H., *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*, Córdoba, El Almendro, 1993.

SMITH G., *The Book of The Twelve prophets*, II, London, Hodder & Stoughton, 1898.

STADE B., "Miscellen. 3. Habacuc", *ZAW* 4 (1884) 154-158.

STEPHENS F., "The Babylonian Dragon Myth in Habakkuk 3", *JBL* 43 (1924) 290-293.

SWEENEY M., "Structure, Genre, and Intent in The Book of Habakkuk", *VT* 41 (1991) 63-83.

SWEENEY M., *The Twelve Prophets,* 2 vol., Minnesota, The Liturgical Press, 2000.

TSUMURA D., "Ugaritic Poetry and Habakkuk 3", *TynBul* 40 (1988) 24-48.

VAN GROL H., “Exegesis of The Exile – Exegesis of Scripture?”, en DE MOOR J., *Intertextuality in Ugarit and Israel,* Leiden, Brill, 1998, 31-61.

WATTS J., “Biblical Psalms outside the Psalter”, en FLINT P. – MILLER P., *The Books of Psalms. Composition and Reception,* Boston, Brill, 2005, 287-309.

WATTS J. – HOUSE P., *Forming Prophetic Literature,* Sheffield, JSOTSup Series, 1996.

WELLHAUSEN J., *Die Kleinen Propheten*, Berlin, Walter de Gruyter, 1963[4].

WOLFE R., “The editing of The Book of The Twelve”, *ZAW* 53 (1935) 90-129.

Capítulo 1

Crítica Textual

1. Fuentes

1.1.Texto hebreo

Se trabaja con el manuscrito completo de lengua hebrea más antiguo que se conserva. El *Codex Leningradensis B19A*, base de la edición crítica BHS. Cada vez que nos referimos a 𝔐 la referencia es a dicha edición.

K. ELLIGER – W. RUDOLPH (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* Stuttgart, 1997[4].

Se conoce también un manuscrito hebreo datado en el siglo II d.C.,[2] que fue descubierto en 1955 en el *Wadi Murabba'ât*, unos 17 Km. al sur de Qumran. Es un manuscrito de los Doce Profetas Menores cuyo texto es prácticamente idéntico a la tradición consonántica Masorética. A diferencia del *Pesher de Habacuc* de Qumran que comenta los dos primeros capítulos de Habacuc, este rollo solo contiene el capítulo 3 de su libro.

1.2.Texto griego

Los textos Griegos existentes, originados en comunidades cristianas y judías, derivan de tradiciones pertenecientes a períodos previos al documento hebreo más antiguo que se conoce.

En este estudio, prácticamente no hacemos distinción entre el Antiguo Griego y la versión *Septuaginta.* Señalada con esta tipografía: 𝔊.

A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta,* Stuttgart, 1979.

En 1952 se descubrió un rollo de los Profetas Menores en *Nahal Ḥeber.* También son importantes las versiones de *Theodotion, Symmachus* y *Aquila*.[3] Pero sobresale entre todos los documentos griegos, una traducción alternativa del Salmo de Habacuc, descubierta entre manuscritos vaticanos. La versión *Barberini*. Un gran enigma.[4]

Se encuentra contenida en cinco manuscritos, uno con la versión completa (Codex Venetus, H-P 23); los otros cuatro, minúsculos, muestran considerable

---

[2] La primera publicación se encuentra en: P. BENOIT – J. MILIK – R. DE VAUX, *Discoveries in the Judean Desert II: Les grottes de Murabba'ât*, 1961, Text 88, cols. XVIII-XIX.

[3] F. FIELD, *Origenis Hexaplorum*, 1964. Todos esto manuscritos, junto con los latinos y arameos, se pueden encontrar en el estudio de Crítica Textual que realizó E. Good presentando y trascribiendo cada versión: E. GOOD, *The Text and Versions of Habakkuk 3. A Study in Textual History*, 1958.

[4] Cf. T. HIEBERT, *God of My Victory*, 1986, 11.

adaptación a la 𝔊 (H-P 62, 86, 147 y 407). Pertenecen todos a la era medieval entre el siglo VIII y XII, siendo Venetus el más antiguo. No es una recensión de la 𝔊, pues contiene muchas lecturas independientes del 𝔐 y la 𝔊. La tarea más difícil es decidir, en cada caso, la relación de *Barberini* con la 𝔊 y el 𝔐: ¿es un testigo de una lectura alternativa, o solo es una libre traducción del texto?

E. GOOD, "The Barberini Greek Version of Habakkuk III", *VT* 9 (1959) 11-30.

1.3. Otros textos

El *Tárgum* de Jonathán Ben Uzziel a los Profetas conserva la tradición masorética. De las versiones Latinas, las traducciones antiguas son testigo de la 𝔊. La *Vulgata* (𝔙),[5] como el *Tárgum* (𝔗) y la *Peshitta* (𝔖)[6] siguen el 𝔐.

2. Criterios metodológicos

"La dificultad textual del capítulo 3 de Habacuc es universalmente reconocida. Casi todas las palabras constituyen un problema. Este estado de la cuestión está reflejado en las versiones, que presentan evidencias para posibles variantes textuales. Pero muchas de las desviaciones atestiguadas en traducciones antiguas y citas, podrían no ser más que enmendaciones y, últimamente como contrapartida, su afirmación debe ser evaluada realmente para pesar más que el principio de *lectio difficilior potior.* Si hay un capítulo en la Biblia donde las dificultades de lectura son norma, es este. Sin entrar en las aguas abismales de la crítica del texto, es todavía legítimo estudiar el 𝔐 como un texto completo."[7]

Se intenta tomar como principio de trabajo de toda la investigación esta última afirmación de Andersen, es decir que por principio evitaremos cambiar el 𝔐. Hoy día parece pretencioso pretender restaurar una *Vorlage* tal como salió *de manos del autor*. "Considerando de modo realista que lo único que se puede hacer con cierta eficacia es recuperar textos aceptados de hecho en la historia de las distintas comunidades de fe (no un único *textus receptus*, sino los varios *textus recepti* por dichas comunidades), el esfuerzo crítico deberá apuntar a reconstruir textos finales (puede

---

[5] R. WEBER (ed.), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, 2007.

[6] PAZZINI, M. – PIERRI, R., "Il libro di Abacuc secondo la versione siriaca (Peshitto)", *LA* 57 (2007) 163-170.

[7] F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 268. También Dangl en su *status* questionis concuerda con que esta postura prevaleció en la mayoría de las escuelas. Cf. O. DANGL, "Habakkuk in Recent Research", *Bib* 9 (2001) 134-135.

haber varios, tan canónico uno como otro) pertenecientes a determinadas tradiciones y constituyentes de las mismas."[8]

En efecto, parecería pretensioso restaurar un *Texto original*, por el claro riesgo de equívoca subjetividad. "La discusión no busca llegar a un supuesto *Urtext* ya que dicho procedimiento es altamente hipotético y no exento de subjetividad. Por otra parte, a partir de la discusión sobre si al origen de la transmisión textual habría uno o varios textos –independientes entre sí ya desde las etapas intermedias de la historia de la redacción–, ha quedado claro que no es posible trazar una línea bien definida que delimite dónde termina la etapa de la formación del texto –ámbito de la crítica literaria– y dónde empieza la de la transmisión textual del mismo –ámbito de la crítica textual–."[9]

La evaluación de las variantes se realiza en un marco relativo, no absoluto; intentando mostrar las características propias de esa tradición.

3. Análisis

Se analizan en primer lugar los casos que atestiguan variantes textuales, o propuestas de cambio de la BHS debido a la dificultad de comprensión. La letras mayúsculas son las mismas referencias de la BHS en su aparato crítico. En segundo lugar analizamos las diferencias significativas que existan entre el 𝔐 y la 𝔊, y que no están registradas en el aparato crítico de la BHS.

v. 1:

𝔐: תְּפִלָּה לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא עַל שִׁגְיֹנוֹת

𝔊: προσευχὴ Αμβακουμ τοῦ προφήτου μετὰ ᾠδῆς

La 𝔊 traduce עַל שִׁגְיֹנוֹת con μετὰ ᾠδῆς. El título debe ser entendido junto con la última palabra del v. 19 בִּנְגִינוֹתָי que aparece traducida con ἐν τῇ ᾠδῇ αὐτοῦ. Cleaver sugiere que el traductor de 𝔊 comprendió עַל שִׁגְיֹנוֹת en el sentido de un *género literario*, que encontró su paralelo en el género griego "Dithyrambus".[10] Toda su traducción del Salmo se encuentra influenciada por este género.[11]

---

[8] J. BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98,* 2008, 59.

[9] E. RUIZ, *«Los pobres tomarán posesión de la tierra». El Salmo 37 y su orientación escatológica*, 2009, 45-46.

[10] El origen de este género literario está en el culto de Dionisio. Es un poema creado en honor de *Dionysus-Bacchus* acompañado por un ritual de movimientos e instrumentos musicales (por ej. μετὰ ᾠδῆς). Apuntaba a remover la emoción de lo que se escuchaba. El estado del alma de la persona no es reprimido, sino más bien levantado y alentado. Gerstenberger sostiene que el Siggayon y el Dithyrambus

v. 2:

A:

𝔊 presenta un texto aumentado.

Se presenta, una sinopsis del v. 2 entre el 𝔐 y la 𝔊. Como la versión $𝔊^{Barb}$ es casi idéntica a la 𝔊, solo se muestra la diferencia tienen en la fila a`.

v.2	𝔊	𝔐
a	Κύριε,εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου	יְהוָה שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ
a`	καὶ ἐφοβήθην (καὶ *εὐλαβήθην, Κύριε,* - $𝔊^{Barb}$)	
b	κατενόησα τὰ ἔργα σου καὶ ἐξέστην	יָרֵאתִי יְהוָה פָּעָלְךָ
C	ἐν μέσῳ δύο ζῴων γνωσθήσῃ	בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּיהוּ
d	ἐν τῷ ἐγγίζειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ	בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ
d`	ἐν τῷ παρεῖναι τὸν καιρὸν ἀναδειχθήσῃ	
d``	ἐν τῷ ταραχθῆναι τὴν ψυχήν μου	
e	ἐν ὀργῇ ἐλέους μνησθήσῃ	בְּרֹגֶז רַחֵם תִּזְכּוֹר

La traducción es literal, pues así queda mejor evidenciada la estructura de cada manuscrito:

"Señor, *he oído tu noticia* y me he aterrado; *he considerado* ($𝔊^{Barb:}$ *he reverenciado, Señor*) tus obras y me asombré. En medio de dos criaturas vivientes te conocerán, en el acercamiento de los años *serás reconocido,* cuando llegue la hora exacta serás revelado, cuando mi vida está en pánico *por el disturbio* recuerda la compasión." (𝔊)	"Señor, *he escuchado tu anuncio;* *temo YHWH* tu obra. En medio de los años ¡revívela! En medio de estos años *¡hazla conocer!* *Pero en el tumulto* acuérdate de ser misericordioso." (𝔐)

son protestas, no lamentos, que crean un modo de combate que estimulan el alma en el peligro para la acción.

[11] Cf. D. CLEAVER, *An Analysis of the Old Greek Version of Habakkuk*, 1998, 246-247.

Se observan varias diferencias entre el 𝔐 y las versiones 𝔊 y $𝔊^{Barb}$. Se trata entonces, de explicarlas.

En el v. 2b del 𝔐 se encuentra una referencia a la «obra» (פעל). El profeta orante solicita a YHWH que realice *su obra* y la haga conocer en el campo de los asuntos humanos.

La 𝔊 pinta un cuadro diferente.

1º- El texto de la 𝔊 lee «obras» un sustantivo plural, en vez de un sustantivo singular «obra». Esto corta el directo eslabón literario posible entre 3,2 y 1,5. Por consiguiente, parecería que el v. 2 de la 𝔊 no solo remite a la «obra» de YHWH descripta en el capítulo 1, sino también a otras «obras» de YHWH.

2º- En $𝔊^{Barb}$ el verbo εὐλαβήθην ("he reverenciado"), junto con el vocativo Κύριε; se acercan más al sentido dado por el verbo יראתי del 𝔐, que aparte, aparece junto al tetragrama. En la 𝔊 el verbo ἐφοβήθην se distancia del 𝔐.

3º- Las frases c, d, d`, d`` (notar que el 𝔐 solo tiene dos) se enfocan en la manifestación de YHWH en el mundo.

4º- A través del complemento circunstancial «en medio de dos criaturas vivientes», la tradición bíblica acentúa la grandeza de YHWH, la majestad, y su rol como Señor y Juez divino aludiendo a los textos que trasmiten estas características (cf. Ex 25,1; 1Sm 4; Is 6). [12]

5º- Good propone que la línea d es una reproducción de la línea d`, la cuál sería la línea original que traduciría בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ.[13]

Es evidente que las versiones trasmiten en este versículo mensajes diferentes. En este trabajo, se sigue el manuscrito hebreo; aunque se observan con detenimiento las variantes presentadas por 𝔊, que trasparentan interpretaciones diversas que hicieron del Salmo distintas las comunidades.

B:

𝔐: יָרֵאתִי
𝔊: κατενόησα
$𝔊^{Barb}$ dice εὐλαβήθην en vez de ἐφοβήθην.
Propuestas de la BHS (וְ)רָאִיתִי cf. 𝔊.
Las formas verbales ἐφοβήθην y ἐξέστην también están asociadas.

Los autores de la BHS proponen וְרָאִיתִי siguiendo en la 𝔊: κατενόησα. La 𝔊 tiene la forma verbal ἐφοβήθην que traduce ירא.

---

[12] Cf. D. CLEAVER, *An Analysis*, 1998, 263-264.

[13] Cf. E. GOOD, "The Barberini", 12.

Albright dice que "la י inicial del 𝔐 puede ser debido a la presencia de dos palabras adyacentes que comienzan con esta."[14] El autor se refiere a יהוה, que aparece seguido a יָרֵאתִי.

Andersen a partir de la similitud de los dos verbos hebreos (ירא / ראה) –pues comparten las cuatro consonantes: ר, י, א y ת–, y de la observación que los dos verbos están presentes en la versión Griega (ἐφοβήθην traduciría יָרֵאתִי, y κατενόησα / ἐξέστην traduciría רָאִיתִי), plantea la posibilidad de que un verbo pueda haber sido fuente del otro (por la similitud de sus letras); o que habría detrás dos *Vorlage* hebreas que fueron utilizadas por la 𝔊. Cualquiera de las dos posibilidades serían un argumento más convincente que el de Albright, pensar que רָאִיתִי, que no se encuentra en el 𝔐, es un error de *ortografía defectiva*.

La 𝔊 al incluir los dos verbos hebreos en su traducción, no cambia el sentido del Salmo, pues רָאִיתִי acentúa más el lado de la visión, y יָרֵאתִי el de la experiencia que pueda haber tenido el poeta.

C:

𝔐: בְּקֶרֶב
Propuesta בִּקְרֹב cf. α′

Se ha discutido mucho el significado preciso de בְּקֶרֶב. Hace notar Albright, que el comienzo de una solución es el reconocimiento de una tradición de lectura alternativa para בקרב, como reflejo de las numerosas doble lecturas del griego.[15] Sobre la base de esta propuesta, el 𝔐 es frecuentemente revocalizado como infinitivo constructo (בִּקְרֹב). Esta lectura la propone Margulis apoyándose en α′ y 𝔊^{Barb}: ἐν τῷ ἐγγίζειν. Por otro lado, Margulis hace notar que בְּרֹגֶז sería un término paralelo a בִּקְרֹב.[16] Existen otros textos con el infinitivo קרב con la preposición ב que apoyarían esta posible vocalización (cf. 2Sm 15,5; Sal 27,2; Lv 16,1; Ex 40,32).

Más allá de la coherencia de la propuesta, no se evalúa conveniente cambiar la vocalización de la tradición masorética, además בְּקֶרֶב aparece como paralelismo poético *ballast variant* de la preposición ב.[17] Esta construcción aparece 53 veces en el 𝔐.

---

[14] W. F. ALBRIGHT, "The Psalm of Habakkuk", en ROWLEY, H., *Studies in Old Testament Prophecy,* 1950, 13.

[15] Cf. W. F. ALBRIGHT, "The Psalm", 13.

[16] Cf. B. MARGULIS, "The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation", *ZAW* 82 (1970) 413.

[17] Cf. T. HIEBERT, *God of*, 1986, 12.

D:

𝔐: שָׁנִים חַיֵּיהוּ

𝔊: δύο ζῴων γνωσθήσῃ

Propuesta de la BHS חַוֵּהוּ.

La 𝔊 varía considerablemente del 𝔐. Hiebert propone que el numeral δύο se explica a partir de la posible lectura de שֵׁנִי (en su forma plural שֵׁנַיִם). Respecto a ζῴων ("criaturas vivientes") lo más probable es la lectura de חַיָּה, en su forma plural חַיּוֹת.[18] La BHS, sin prestar atención aquí a la 𝔊, propone leer como piel imperativo חַוֵּהוּ. A la hora de evaluar este caso y la posible necesidad de cambiar esa palabra, habría que considerar que el 𝔐 es apoyado por *Murabba 'ât*.

La forma verbal γνωσθήσῃ sería una anticipación del verbo ידע, traducido en nifal תִּוָּדֵעַ.[19]

D:

𝔐: תּוֹדִיעַ

Propuestas de la BHS tal vez léase תִּוָּדֵעַ cf. 𝔊 (𝔖): ἐπιγνωσθήσῃ.

A partir de la forma griega ἐπιγνωσθήσῃ, la BHS propone leer en la forma nifal תִּוָּדֵעַ con sentido reflexivo; solo cambiaría su sujeto. En el 𝔐 sería יהוה, en esta nueva propuesta sería פעלך.

Andersen opina, que la lectura en voz pasiva que realiza la 𝔊, se debe a que no fue reconocido que el verbo tiene un objeto tácito o uno más distante (שִׁמְעֲךָ).[20]

E:

𝔐: בְּרֹגֶז רַחֵם

𝔊: ἐν τῷ ταραχθῆναι τὴν ψυχήν μου

La lectura de la 𝔊 "ἐν τῷ ταραχθῆναι τὴν ψυχήν μου" estaría representando la lectura de una cláusula temporal: בִּרְגֹז. Esta lectura en la tradición griega, parece haber sido influenciada por רֵחִי (en vez de רחם), que correspondería a "τὴν ψυχήν μου".[21]

---

[18] Cf. T. HIEBERT, *God of*, 1986, 13.

[19] Cf. E. GOOD, *The Text*, 1958, 94.

[20] Cf. F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 281.

[21] Cf. T. HIEBERT, *God of*, 1986, 14.

v. 3

𝔊 ὄρους κατασκίου δασέος

El 𝔐 dice מֵהַר־פָּארָן. Hiebert reconoce lo incierto del cambio, sobre todo, porque $𝔊^{Barb}$ sigue el 𝔐. La 𝔊 puede haber tenido la glosa explicativa שֵׂעִיר, que en su texto eventualmente remplaza a פָּארָן. A esto se suma la asociación que hace Dt 33,2 de estos dos lugares. La difícil designación de פָּארָן, puede haber llevado a designarla con una glosa explicativa que posteriormente llevó a esta confusión. El término geográfico שֵׂעִיר fue entendido como el sustantivo שָׂעִיר "peludo", en la 𝔊 "δασυς" (cf. Gn 27,23). En griego fue usado el término para describir, indistintamente, lo peludo como lo frondoso, o lo de apariencia tupida o espesa.

Κατασκίου puede ser una interpretación alternativa de este mismo término, puede representar otro intento junto a שׂער de un adjetivo descriptivo de הַר.[22]

v. 5

𝔐: דָּבֶר
𝔊: λόγος

Todas las versiones, excepto la 𝔊, entienden דבר como el séquito que acompaña a YHWH en su marcha teofánica. Que la 𝔊 interprete λόγος puede surgir de la frase anterior לְפָנָיו יֵלֶךְ, "de su rostro sale"… una palabra.[23]

v. 6

𝔐: הַרְרֵי־עַד
𝔊: τὰ ὄρη βίᾳ
$𝔊^{Barb}$: τὰ ὄρη θρااυσθήσεται

Tanto la 𝔊 ("con violencia") como $𝔊^{Barb}$ ("fueron quebradas en pedazos") presentan variantes al 𝔐. La primera puede haber leído עז en vez de עַד. La segunda copia la forma verbal que comienza el verso וַיִּתְפֹּצְצוּ, y la aplica también al término paralelo del segundo verso גִּבְעוֹת עוֹלָם.[24]

---

[22] Cf. T. HIEBERT, *God of*, 1986, 16.

[23] Cf. T. HIEBERT, *God of*, 1986, 19.

[24] Cf. T. HIEBERT, *God of*, 1986, 20.

v. 7

A:

𝔐: תַּחַת אָוֶן
𝔊: [6d] ἐτάκησαν βουνοὶ αἰώνιοι [7] πορείας αἰωνίας αὐτοῦ *ἀντὶ κόπων*
𝔊[Barb]: [6f] αὐτοῦ ἕνεκα σεισθήσεται ἡ οἰκουμένη
Propuesta de la BHS probablemente léase תֵּחָתֶאנָה, propone תְּחִתֶּיךָ.

El uso de la preposición תַּחַת con el sustantivo אָוֶן no está atestiguado en ningún otro caso en el 𝔐. La 𝔊 confirma el 𝔐: ἀντὶ κόπων. En la 𝔊 existe una diferencia en la numeración, ésta entendió el v. 6b como parte de la línea precedente, "se fundieron las colinas eternas [7]por su marcha eterna. En desgracia..."

La BHS repara el texto sin acudir a la 𝔊, sino aceptando la propuesta de Albright de un verbo ugarítico (ḥt') que copiaría el hebreo.[25]

La 𝔊[Barb] presenta un texto diferente, αὐτοῦ ἕνεκα, podría traducir לו, aunque למענו sería más correcto. La otra parte de la frase, σεισθήσεται ἡ οἰκουμένη parece estar copiando el inicio del v. 6 אַמַּד וַיְמֹדֶד אֶרֶץ, presuponiendo ימוט por ימדד. Οἰκουμένη traduce אֶרֶץ, como en el v. 3d. Toda la línea sería לוֹ תֵהַת אֶרֶץ.[26]

Albright también da cuenta que כוּשָׁן sea probablemente una designación muy arcaica para el sur de la Transjordania, por eso, quizás la 𝔊 lo cambia por Αἰθιόπων.[27]

v. 8:

C:

𝔐: מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה
𝔊 (𝔖𝔗): ἡ ἱππασία σου σωτηρία [ὃ προέβης], los corchetes son un agregado de 𝔊[Barb]
Propuestas de la BHS texto corrompido. Propone רֶכֶב ישועה מֶרְכַּבְתְּךָ.

La 𝔊 y las versiones que la siguen (𝔖𝔗) se expresan en singular "ἡ ἱππασία σου σωτηρία", por eso, Albright propone traducir el sustantivo מֶרְכָּבָה en singular. Él explica que el plural proviene del tiempo pre exílico, y que se utilizaba para mejorar el ritmo.[28]

Los autores de la BHS, dada la incoherencia de traducir un plural siendo YHWH quien conduce *el carro*, agregan al 𝔐 «רֶכֶב», y pasan el sustantivo מַרְכְּבֹתֶיךָ a singular. El texto quedaría así: רֶכֶב ישועה מֶרְכַּבְתְּךָ, "carro victorioso tu carruaje".

---

[25] Cf. W.F. ALBRIGHT, "The Psalm", 15.

[26] Cf. E. GOOD, "The Barberini", 14.

[27] Cf. W.F. ALBRIGHT, "The Psalm", 15.

[28] Cf. W.F. ALBRIGHT, "The Psalm", 15.

Respecto al agregado de la versión $\mathfrak{G}^{Barb}$ a la versión $\mathfrak{G}$, «ὃ πρέβης», explica Good que "es testigo de una forma diversa hebrea del poema que tiene אשר תרכב en vez de כי תרכב."[29]

v. 9:

A:

$\mathfrak{M}$: עֶרְיָה תֵּעוֹר

$\mathfrak{G}$: ἐντείνων ἐντενεῖς, lease עָרֹה תְּעָרֶה véase $\mathfrak{STV}$.

La $\mathfrak{G}$ tiene el participio ἐντείνων, en vez de un sustantivo como presenta el $\mathfrak{M}$. Habrían dos posibles explicaciones para esta alteración, o que el traductor pensó que su *Vorlage* estaba leyendo עוֹרֶה debido a la confusión entre י/ו; o que su *Vorlage* leía un infinitivo absoluto עָרוֹה, que él traducía con un adecuado participio, de hecho las versiones $\mathfrak{S}$, $\mathfrak{T}$ y $\mathfrak{V}$ coinciden con $\mathfrak{G}$.[30]

El verbo ἐντενεῖς no traduce el verbo עור que está en el $\mathfrak{M}$; por eso los traductores de la BHS proponen entonces leer el verbo ערה.

B:

$\mathfrak{M}$: שְׁבֻעוֹת

$\mathfrak{G}$: ἐπὶ τὰ σκῆπτρα

$\mathfrak{G}^{Barb}$: ἐχόρτασας

Propuestas de la BHS tal vez léase שִׂבַּעְתָּ.

La $\mathfrak{G}$ lee ἐπὶ τὰ, muy diferente al $\mathfrak{M}$. Nestle ha propuesto que puede corregirse por un ἕπτα "siete", pues corresponde exactamente al consonántico hebreo.[31] La BHS se basa en $\mathfrak{G}^{Barb}$ que traduciría שׂבעת "ser declarado", cambiando así el $\mathfrak{M}$.

C:

$\mathfrak{M}$: אֹמֶר

$\mathfrak{G}$: λέγει Κύριος

Propuestas de la BHS propone haplografía de ת: תֹּאמַר.

---

[29] E. GOOD, "The Barberini", 15.

[30] Cf. D. CLEAVER, *An Analysis*, 1998, 270.

[31] Cf. E. NESTLE, "Das Lied Habakkuks und der Psalter", *ZAW* 20 (1900) 167.

Albright sin enmendar el 𝔐 propone una haplografía: תאמר < מטו.[32] Esta propuesta traducida es: "… por la lucha que has decretado". Andersen critica esta propuesta haciendo ver que la plausibilidad del leve cambio que propone Albright para las consonantes, exige cambiar toda la vocalización de las palabras; así la distancia que se toma del 𝔐 es cada vez más grande. Por otro lado, Albright explica el significado de מטו a partir de una palabra sud Arábica, lo cuál se critica, por ser algo muy aventurado. Andersen propone que el "Guerrero Divino" de Ha 3 está armado con un arco y un cetro (מַטֶּה), de esta forma relaciona מטות del v.9 con בְּמַטָּיו del v. 14.[33]

La 𝔊 mantiene la palabra pero como verbo, aparte le agrega el sujeto Κύριος para mejorar el sentido. El sustantivo אֹמֶר también se utiliza en el Sal 77,9.

D:

𝔐: תִּבַּקַּע־אָרֶץ
𝔊 (𝔖): ῥαγήσεται γῆ
𝔊^{Barb}: γῆν σείσεις
Propuestas de la BHS léase תִּבָּקַע.

La 𝔊 toma γῆ como sujeto de la sentencia, por eso lee un nifal תִּבָּקַע. La 𝔊^{Barb} con el verbo σείσεις, no traduce el verbo בקע, aunque concuerden en la conjugación con el 𝔐. Good concluye que "la posibilidad de determinar la *Vorlage* en este línea de Barberini es remota".[34]

v. 10:

A:

𝔐: זֶרֶם מַיִם עָבָר
Propuestas de la BHS, léase con Mur: זֹרְמוּ מַיִם עָבוֹת.
𝔊: σκορπίζων ὕδατα πορείας αὐτοῦ.

Los manuscritos hebreos de *Wadi Murabba'ât*, copiando el Sal 77,18, dicen: זֹרְמוּ מַיִם עָבוֹת "nubes derramaron agua". Es raro que Mur, que normalmente sigue tan de cerca el 𝔐, aquí se distancie. Esta propuesta la sigue Albright y la justifica por la conexión con un texto Ugarítico.[35] Hiebert, en cambio opina que debido a la brevedad de sílabas el 𝔐 había sufrido alguna ruptura, y que por eso la mayoría de las escuelas

---

[32] Cf. W.F. ALBRIGHT, "The Psalm", 11.

[33] Cf. F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 323-324.

[34] E. GOOD, "The Barberini", 15.

[35] Dice: *nḥlm tlk nbtm , "The wadis flow with honey"* cf. W.F. ALBRIGHT, "The Psalm", 16.

enmendaron el texto a partir del paralelismo del Sal 77,18. El descubrimiento de los manuscritos de Mur, para él, confirma que esta propuesta representa la lectura original.[36] Albright desestima el 𝔐 por el texto ugarítico, sin exponer otra razón; y Hiebert por el parecido con el Sal 77,18 sin exponer otros fundamentos.

Andersen reconoce que a primera vista, esta variante, que parece copiar el Sal 77,18, recibe apoyo debido a la repetición de la expresión "dar el grito" en ambos textos, el del Sal y el de Ha.[37] Pero hay una cambio de palabra para el sujeto, ve que no es el mismo en ambos colon. En Ha 3,10 este es el תְּהוֹם, y en Sal 77,18 es עָבוֹת. Por lo tanto, sostiene que hacer que Ha 3,10b diga lo mismo que el Sal 77,18 es ir demasiado lejos. Incluso, a pesar que el Sal 77,18 tiene un paralelismo muy original entre עָבוֹת y שְׁחָקִים, que induce a pensar su originalidad, y una posible copia realizada por el autor del Salmo de Ha, en Ha 3,10 ya hay un paralelismo entre מַיִם y תְּהוֹם, que no justifica en lo más mínimo cambiarlo para que se asemeje al Sal 77.[38]

La 𝔊 pone σκορπίζων "descargando", por זֶרֶם "fuerte lluvia". Éste podría aparecer como si el traductor vocalizó su *Vorlage* como זֹרֵם traduciendo libremente. Respecto al sustantivo עָבָר (citado por HALOT como sustantivo paralelo de עֵבֶר p. 740), se lo traduce con el sustantivo πορείας.

B y C:

𝔐: רוֹם יָדֵיהוּ נָשָׂא
𝔊: φαντασίας αὐτῆς [11] ἐπήρθη ὁ ἥλιος

La 𝔊 lee רוֹם יָדֵיהוּ como רוֹם מוֹרֵיהוּ. Habría una dittografía de מ, y dos haplografías: de י/ו, y ד/ר. El hecho es que φαντασίας representa a מורה. El αὐτῆς quedaría en el sufijo הו.

Respecto al verbo נָשָׂא, la 𝔊 lo traduce leyendo un nifal que supone otra vocalización, por eso usa una forma pasiva ἐπήρθη para que resulte equivalente.[39] Por otro lado, éste verbo tanto en la 𝔊 como en 𝔊^{Barb} se lo liga al sujeto ὁ ἥλιος, cuestión que en el 𝔐, no queda tan clara y es bastante discutida.

v. 11

B:

𝔐: זְבֻלָה
𝔊: ἐν τῇ τάξει αὐτῆς

---

[36] Cf. T. HIEBERT, *God of*, 1986, 30.

[37] El Sal 77,18 dice: זֹרְמוּ מַיִם עָבוֹת קוֹל נָתְנוּ שְׁחָקִים אַף־חֵצָיךָ יִתְהַלָּכוּ.

[38] Cf. F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 329.

[39] Cf. D. CLEAVER, *An Analysis*, 1998, 273.

Propuesta de la BHS léase זְבֻלָה(בְּ).

La 𝔊 traduce τάξει "posición", la 𝔙 *habitaculum* "morada". El sentido es el mismo del 𝔐.

Albright, a partir del estudio de la palabra en la literatura cananea, traduce como "tarima señorial", y lo justifica a partir de otros textos bíblicos (cf. 1Re 8,13; Is 63,15; Sal 49,15; 2Cr 6,2).[40]

La presencia del αὐτῆς en la 𝔊, sugiere que el traductor entendió la ה final como un sufijo femenino. El problema está en la incoherencia con el sustantivo masculino de referencia; por eso la BHS propone corregir la vocalización a masculino. Algunos autores toman esta ה final como locativo, o como un acusativo de dirección.[41]

v. 13

B:

𝔐: אֶת־מְשִׁיחֶךָ
𝔊: τοὺς χριστούς σου
𝔊^{Barb}: τοὺς ἐκλεκτούς σου

La BHS hace notar que hay unos pocos manuscritos que leen en plural "Ungidos", entre ellos la 𝔊 como el más importante. Parece evidente que serían traductores judíos que aplican la condición de *ungido* al Pueblo. De hecho, 𝔊^{Barb} cambia incluso por un sinónimo que resalta otros matices "elegidos".

C:

𝔐: מָחַצְתָּ רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע עָרוֹת
𝔊: ἔβαλες εἰς κεφαλὰς ἀνόμων θάνατον ἐξήγειρας

El traductor de la 𝔊, agregó la preposición εἰς, para explicitar más la relación entre מָחַצְתָּ y רֹאשׁ; de hecho, la selección del verbo βαλλω induce más a esto. El término ἀνόμων (notar que es una forma plural opuesta al singular del 𝔐) es interpretado en su relación con κεφαλὰς. Finalmente, respecto a θάνατον, podría ser que el traductor leyó במות, en vez de במית (haplografía de ו/י), y tradujo en consecuencia (cf. el v. 2,5 donde במות es traducido como ὡς θάνατος).[42]

Contra todas las versiones, el 𝔐 lee un piel עָרוֹת. La BHS propone leer עֵרִיתָ, apoyándose en la 𝔊 (ἐξήγειρας), y en las demás versiones (𝔙: *denudasti*).

---

[40] Cf. W.F. ALBRIGHT, "The Psalm", 16.

[41] Cf. M. HAAK, *Habakkuk,* 1992, 97.

[42] Cf. D. CLEAVER, *An Analysis*, 1998, 274-275.

v. 14

A y B:

𝔐: בְּמַטָּיו רֹאשׁ
𝔊: ἐν ἐκστάσει κεφαλὰς δυναστῶν σεισθήσονται

La versión 𝔊 traduce ἐν ἐκστάσει, pero no del 𝔐 que dice בְּמַטָּיו. La 𝔊 parece leer במטו "en tambaleo" (un qal infinitivo contracto con la preposición), para lo cual hay una confusión de letras del traductor de la 𝔊 por haplografía de ו/י.[43]

La 𝔊 también cambia רֹאשׁ del 𝔐 al plural κεφαλὰς. Probablemente sea una armonización de la 𝔊 para entender el constructo que sigue con un plural. La BHS propone agregar un sufijo רֹאשׁוֹ que refiera a la figura del v. 13b.

D, E y F:

𝔐: יִסְעֲרוּ לַהֲפִיצֵנִי עֲלִיצָתָם
𝔊: σεισθήσονται ἐν αὐτῇ διανοίξουσιν χαλινοὺς αὐτῶν

La línea es tan oscura, que desde aquí, hasta la finalización del versículo, Albright opta por no traducirla pues dice que su significado, "apenas si puede ser correcto".[44]

La 𝔊 muestra σεισθήσονται ἐν αὐτῇ διανοίξουσιν χαλινοὺς αὐτῶν para el 𝔐 יִסְעֲרוּ לַהֲפִיצֵנִי עֲלִיצָתָם. Solo en este texto, y en Am 1,14, la 𝔊 equipara en su traducción los verbos σείω y סָעַר. Todos los otros usos de σείω traducen רָעַשׁ. Good sugiere que éste es un arameísmo basado en la raíz ערר "temblar", y que el traductor, actualmente, lo traduce como ערו para el 𝔐 יסערו.[45] La diferencia entre estas dos lecturas puede ser considerada por la diferente comprensión de la división de las palabras. La 𝔊, aparentemente, interpreta לה en su *Vorlage*, como una palabra separada que la representa con ἐν αὐτῇ. El resto del texto hebreo פיצני עליצתם, el traductor lo entiende como una forma del verbo פצה, seguido por su objeto directo con un sufijo posesivo (ָם) que él representa con αὐτῶν. La palabra עֲלִיצָתָם es un *hapax legomenon*. Por eso, al traductor puede no haberle sido familiar. Él ha usado aquí, la misma palabra que en Za 14,20 se usó para traducir מְצִלָּה (χαλινός), y que deriva de la raíz צלל.[46] Una posible segunda explicación es que el traductor, sobre la base de la raíz נעל, tradujo debido a la

---

[43] Cf. J. EATON, "The Origin and Meaning of Habakkuk 3", *ZAW* 76 (1964) 155. Postula que מטי deriva de מוט.

[44] Cf. W.F. ALBRIGHT, "The Psalm", 17.

[45] Cf. E. GOOD, "The Barberini", 24-25 (nota 2).

[46] Cf. BDB, 852-853.

haplografía de נ/י, y ל/י, leyendo ינעילתם. La fuerza de esta última sugerencia queda en la proximidad del rango semántico de las palabras griegas y hebreas.[47]

La $\mathfrak{G}^{Barb}$ omite el $\mathfrak{M}$ y traduce, por lo tanto, distinto que la $\mathfrak{G}$.

v. 15:

$\mathfrak{M}$: דָּרַכְתָּ
$\mathfrak{G}$: ἐπεβίβασας
$\mathfrak{G}^{Barb}$: ἀνεβίβασας

Tanto el verbo ἐπιβίβαζω que utiliza la $\mathfrak{G}$, como ἀνεβίβαζω, que traduce $\mathfrak{G}^{Barb}$, suelen traducir el hifil de רכב. Pueden estar armonizando la lectura del $\mathfrak{M}$, o leyendo una *Vorlage* distinta del $\mathfrak{M}$.

v. 16:

A:

$\mathfrak{M}$: אֶרְגָּז אֲשֶׁר
$\mathfrak{G}$ y $\mathfrak{G}^{Barb}$: ἐταράχθην
Propuestas de la BHS probablemente léase יִרְגְּזוּ אֲשֻׁרָי.

Las dos versiones griegas difieren en este versículo, a pesar de que el tiempo verbal es mantenido en ambas (un indicativo aoristo pasivo de 3° singular). Estarían traduciendo el perfecto רגזתי.

La BHS propone, manteniendo el imperfecto, conjugar el verbo en la 3° persona plural: "vacilan". Se apoya para esto, en la conjugación de la $\mathfrak{G}$.

Respecto a la otra palabra אֲשֶׁר, la BHS propone, en sintonía con grandes comentadores, אֲשֻׁרָי, "mis pasos". El problema que surge es como justificar la ausencia del sufijo, pues la $\mathfrak{V}$, el $\mathfrak{S}$, y el $\mathfrak{T}$ reflejan el texto consonántico del $\mathfrak{M}$. Haak explica siguiendo la sugerencia de Dahood en su gramática,[48] que los sufijos personales anteriores, presentes en el v. 16 (בִּטְנִי, שִׂפָתַי, בַּעֲצָמִי y וְתַחְתַּי), son suficientemente fuertes para trasmitir ese pronombre posesivo sobre este término (אשר).

Respecto al verbo אֶרְגָּז, Haak no cree necesario cambiarlo. La א inicial la une al verbo anterior, resultando así un qal pasivo תחתא. De este modo, a la raíz רגז propone revocalizarla como un sustantivo masculino רֹגֶז, así no necesita cambiar las consonantes del verbo, lo que alteraría el $\mathfrak{M}$.[49]

---

[47] Cf. D. CLEAVER, *An Analysis*, 1998, 277-278.

[48] M. DAHOOD, "The Grammar of the Psalter", en *Psalms*, III, 1970, 412.

[49] Cf. M. HAAK, *Habakkuk,* 1992, 103.

La tradición del 𝔐 resalta la idea de *perturbación*, debida a la situación límite que vive el profeta, y a la espera silenciosa del *día*, en que esta situación se revierta. La tradición de la 𝔊 resalta menos la preocupación actual, porque la espera es prolongada, es hasta la escatología; por eso, la perturbación es de las piernas no del profeta, quién se dispone a descansar en el día de la tribulación (ἡ ἕξις μου ἀναπαύσομαι ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως τοῦ ἀναβῆναι).

v. 17:

B:

𝔐: תִּפְרָח
𝔊: καρποφορήσεὶ
Propuesta de la BHS léase תִּפְרֶה.

La versión de la 𝔊 presenta el verbo καρποφορέω "producir frutos", en hebreo פָּרָה. El 𝔐 presenta otro verbo פָּרַח "brotar". La propuesta del cambio, se debe, a que el texto, más adelante, se refiere a los *frutos* de las vides, por esto, los autores de la BHS suponen conveniente que se refiera también a los frutos de la higuera. De hecho, la haplografía (de la ה por la ח) es un posible error textual. Por lo tanto, basándose en la 𝔊, parece plausible la propuesta de la BHS de leer el verbo פָּרָה. Esta lectura es sostenida por Albright con los mismos argumentos.[50]

Hiebert y Andersen mantienen el verbo תִּפְרָח no encontrando motivos de peso para proponer el cambio que sigue a la 𝔊,[51] pues no parece incongruente la referencia a los *brotes de la higuera*.

Respecto al posible argumento de incongruencia semántica, se observa, que con expresiones similares, se encuentran en la Escritura otras referencias a las *yemas que despuntan en la higuera,* siempre con connotaciones de prosperidad o alegría (cf. Can 2,13; Os 9,10; Jl 1,12).

v. 19:

𝔐: כְּאַיָּלוֹת
𝔊: εἰς συντέλειαν
𝔊^{Barb}: ἀσφαλεῖς

La 𝔊 pone una expresión que parece ambigua εἰς συντέλειαν "hacia el fin" probablemente está basada en un texto corrupto que el traductor entendió como una

[50] Cf. W.F. ALBRIGHT, "The Psalm", 17.

[51] Cf. T. HIEBERT, *God of,* 1986, 53-54; F. ANDERSEN, *Habakkuk,* 2001, 345.

forma de כלה (quizás תכלית).[52] La $\mathfrak{G}^{Barb}$ cambia por ἀσφαλεῖς "sin riesgos" puede ser una expresión interpretativa, otros proponen que puede haber visto en כאילות una forma de כול "soportar", quizás leyendo כילות.[53]

B:

$\mathfrak{M}$: בָּמוֹתַי
$\mathfrak{G}$: τὰ ὑψηλὰ
Propuesta de la BHS, tal vez léase במות(ה) *Dittografía* de י.

El error de *dittografía* propuesto por la BHS, depende del *yiqṭōl* יַדְרְכֵנִי. La י se habría duplicado –por error del copista– escribiéndola de nuevo al final de la palabra anterior (במות/י). Haak presenta en su obra una breve síntesis de las elecciones de los autores: "Algunos han elegido con la $\mathfrak{G}$ la omisión del sufijo, o sugerido que ésta es simplemente una forma del plural absoluto. Otros (entre quiénes se incluye) han seguido a Dahood, quien ve la י funcionando como un ejemplo de un sufijo masculino de tercera singular."[54]

Andersen no polemiza sobre la cuestión, incluso hace notar, que la misma expresión con el sufijo, aparece en Sal 18,34 y 2Sm 22,34.[55] Hiebert nota que בָּמוֹתַי aparece con la misma forma, antes de los hifil de דרך / עמד, en tres poemas arcaicos (Sal 18,34; 2Sm 22,34 y Ha 3,19); y que conservarlo, justifica el paralelo del poema entre la victoria de YHWH (v. 15 דרכת בים), y la del poeta (v. 19 על במותי ידרכני)[56]; proveyendo una imagen adecuada para la finalización del poema.[57]

La $\mathfrak{G}$ no presenta el sufijo personal, tampoco lo tienen el Sal 18,34, ni 2Sm 22,34. Si el v. 19, muy probablemente, deriva de estos textos, la $\mathfrak{G}$ omite el sufijo con coherencia.[58]

La $\mathfrak{G}$ es distinta al $\mathfrak{M}$ en este versículo. Presenta un matiz escatológico, dado por la expresión εἰς συντέλειαν. Las alturas, τὰ ὑψηλὰ, tienen, en este caso, como finalidad evidenciar la persistencia en la búsqueda de un objetivo arduo que desea alcanzar el profeta (ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἐπιβιβᾷ με τοῦ νικῆσαι ἐν τῇ ᾠδῇ αὐτοῦ).

---

[52] Cf. T. HIEBERT, *God of,* 1986, 56.

[53] Cf. E. GOOD, "The Barberini", 19.

[54] M. HAAK, *Habakkuk,* 1992, 105-106. En las notas al pie el autor elenca las referencias de todos los autores en disputa.

[55] Cf. F. ANDERSEN, *Habakkuk,* 2001, 348.

[56] El autor recuerda el antiguo significado de במת "espalda" que representa la parte del cuerpo sobre la que pisa el guerrero triunfante.

[57] Cf. T. HIEBERT, *God of,* 1986, 56-57.

[58] Cf. D. CLEAVER, *An Analysis*, 1998, 306.

4. Notas conclusivas

La 𝔊 y el 𝔐 representan *dos tradiciones textuales diferentes*, pero relacionadas entre sí. Ellas parecen delatar a otro texto anterior. Estarían las dos basadas en una misma *Vorlage* común consonántica. De lo que no caben dudas, es de que las tradiciones difieren entre sí en su vocalización, sintaxis y contenido (por ej. comparando el v. 2 en las dos versiones se ve diversidad en los tres planos mencionados).

Las dos versiones representan posiciones teológicas similares, pero con diferentes puntos de vista. Ambas representan como fundamental la venida de YHWH como *Guerrero* para salvar a su gente. El 𝔐 muestra a YHWH salvando a su pueblo y a su Ungido de la invasión Caldea. La 𝔊 lo muestra salvando al resto fiel de la opresión y los abusos, que sufrieron en un período posterior, de manos de su propio pueblo y de otros extranjeros (esto sobre todo se evidencia observando todo el libro de Αμβακουμ. Cf. 1,6.11-13; 2,4.13.16; 3,13). La 𝔊 expone una orientación *escatológica* que no está presente en el 𝔐 (comparar los vv. 2 y 19).

Respecto al tiempo que representan, Cleaver nota que el 𝔐 representa la situación histórica de Habacuc, que presupone al estado político de Judea invadido y conquistado por una fuerza extranjera. La 𝔊 en cambio, no intenta representar este período, sino el tiempo de la propia tradición, durante el post exilio, en la diáspora, cuando la nación Judía no era independiente y padecía varios problemas internos entre grupos fieles y justo, e impíos y apóstatas. Por eso, en el 𝔐 se representa una situación internacional, mientras que en la 𝔊 una situación intra nacional.[59]

La versión *Barberini* ofrece una traducción griega independiente del Salmo, que presta al análisis mayor conocimiento en la historia del texto y su interpretación. Esta versión muestra otra interpretación de la *Vorlage* hebrea subyacente al 𝔐 y a la 𝔊 (cf., por ejemplo, el v. 13: 𝔐: מְשִׁיחֶךָ, 𝔊: χριστούς, $𝔊^{Barb}$: ἐκλεκτούς). Estas diferencias, y otras tantas, solo se explican a partir de la influencia que realiza el contexto histórico en la tradición *Barberini* y en su comunidad. Good expone el acuerdo general que existe entre los críticos respecto al carácter *targúmico* de la $𝔊^{Barb}$, la cual, sirvió como *Targum* a una comunidad judía helenística.[60]

Tanto la 𝔊 como $𝔊^{Barb}$, reflejan dos actitudes diferentes sobre el objeto primario de una traducción. La $𝔊^{Barb}$ muestra una traducción *más dinámica*, que toma en mayor consideración la comunicación del mensaje del texto (según como lo entiende la tradición propia), y como este texto funciona en la comunidad (por ejemplo en su uso litúrgico). Por eso, es secundaria la consideración que hace del orden de las palabras, de la gramática y de la sintaxis. La 𝔊 respeta una equivalencia más formal en su traducción, cuidando de un modo más preciso reflejar el vocabulario, la gramática y la

---

[59] Cf. D. CLEAVER, *An Analysis*, 1998, 320-321.

[60] Cf. E. GOOD, "The Barberini", 30.

sintaxis de la *Vorlage,* pues esta precisión, está al servicio del mensaje y la función del texto.[61]

[61] Cf. D. CLEAVER, *An Analysis*, 1998, 332.

Capítulo 2

Análisis Sintáctico del Texto Hebreo
Traducción

1. *Texto masorético*

3,1 a	תְּפִלָּה לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא עַל שִׁגְיֹנוֹת
2 a	יְהוָה שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ
b	יָרֵאתִי יְהוָה פָּעָלְךָ
c	בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּיהוּ
d	בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ
e	בְּרֹגֶז רַחֵם תִּזְכּוֹר
3 a	אֱלוֹהַּ מִתֵּימָן יָבוֹא
b	וְקָדוֹשׁ מֵהַר־פָּארָן סֶלָה
c	כִּסָּה שָׁמַיִם הוֹדוֹ
d	וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ
4 a	וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה
b	קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ
c	וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזּוֹ
5 a	לְפָנָיו יֵלֶךְ דָּבֶר
b	וְיֵצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו
6 a	עָמַד וַיְמַדֵּד אֶרֶץ
b	רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם
c	וַיִּתְפֹּצְצוּ הַרְרֵי־עַד
d	שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם
e	הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ
7 a	תַּחַת אָוֶן רָאִיתִי
b	אָהֳלֵי כוּשָׁן יִרְגָּזוּן
c	יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן ס
8 a	הֲבִנְהָרִים חָרָה יְהוָה
b	אִם בַּנְּהָרִים אַפֶּךָ
c	אִם־בַּיָּם עֶבְרָתֶךָ
d	כִּי תִרְכַּב עַל־סוּסֶיךָ
e	מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה
9 a	עָרְיָה תֵעוֹר קַשְׁתֶּךָ
b	שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר סֶלָה

נְהָרוֹת תִּבַּקַּע־אָרֶץ	c
רָאוּךָ יָחִילוּ הָרִים	10 a
זֶרֶם מַיִם עָבָר	b
נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ	c
רוֹם יָדֵיהוּ נָשָׂא	d
שֶׁמֶשׁ יָרֵחַ עָמַד זְבֻלָה	11 a
לְאוֹר חִצֶּיךָ יְהַלֵּכוּ	b
לְנֹגַהּ בְּרַק חֲנִיתֶךָ	c
בְּזַעַם תִּצְעַד־אָרֶץ	12 a
בְּאַף תָּדוּשׁ גּוֹיִם	b
יָצָאתָ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ	13 a
לְיֵשַׁע אֶת־מְשִׁיחֶךָ	b
מָחַצְתָּ רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע	c
עָרוֹת יְסוֹד עַד־צַוָּאר סֶלָה פ	d
נָקַבְתָּ בְמַטָּיו רֹאשׁ פְּרָזוֹ	14 a
יִסְעֲרוּ לַהֲפִיצֵנִי עֲלִיצָתָם	b
כְּמוֹ־לֶאֱכֹל עָנִי בַּמִּסְתָּר	c
דָּרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ	15 a
חֹמֶר מַיִם רַבִּים	b
שָׁמַעְתִּי וַתִּרְגַּז בִּטְנִי	16 a
לְקוֹל צָלְלוּ שְׂפָתָי	b
יָבוֹא רָקָב בַּעֲצָמַי	c
וְתַחְתַּי אֶרְגָּז	d
אֲשֶׁר אָנוּחַ לְיוֹם צָרָה	e
לַעֲלוֹת לְעַם יְגוּדֶנּוּ	f
כִּי־תְאֵנָה לֹא־תִפְרָח	17 a
וְאֵין יְבוּל בַּגְּפָנִים	b
כִּחֵשׁ מַעֲשֵׂה־זַיִת	c
וּשְׂדֵמוֹת לֹא־עָשָׂה אֹכֶל	d
גָּזַר מִמִּכְלָה צֹאן	e
וְאֵין בָּקָר בָּרְפָתִים	f
וַאֲנִי בַּיהוָה אֶעְלוֹזָה	18 a

b	אָגִילָה בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי	
19 a	יְהוִה אֲדֹנָי חֵילִי	
b	וַיָּשֶׂם רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת	
c	וְעַל בָּמוֹתַי יַדְרִכֵנִי	
d		לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי

2. *Análisis de la sintaxis*

Se sigue la propuesta de A. Niccacci tomando como referencia sus aseveraciones respecto a la sintaxis poética.[62] El método de análisis se apoya en la lingüística discursiva, que parte de la necesidad de respetar la relación propia entre forma y función de las palabras en el discurso. El análisis se basa en lo hallado en sus obras.[63] Para el análisis de las oraciones bimembres se sigue su manual SHB.

v. 2ab: Es una proposición nominal compleja (PNC). Funciona como *antefacto* al poema, debido a los dos x – *qāṭal*. El vocativo יהוה se considera otra proposición a parte. Se puede hablar de abertura de un "discurso narrativo" (SHB nº 143.160)[64] una especie de *qāṭal* de informe (nº 149).

v. 2cde: Es el inicio de una unidad autónoma de discurso que comprende todo el capítulo 3 y que sigue el *antefacto* inicial. Está constituida por una secuencia yusiva: imperfecto חייהו y un yusivo independiente תודיע que marcan el primer plano del discurso. Luego, un x – *yiqṭōl* (indicativo) תזכור. Los primeros dos verbos mantienen el grado 0 de la comunicación, el último es dependiente consecutivo, como una conclusión, porque no tiene la repetición בקרם שנים. De por sí el *yiqṭōl* yusivo debe estar al principio de su proposición, pero este texto es poético y el paralelismo puede

[62] El autor comprueba que la teoría sintáctica aplicada por él a los discursos directos dentro de las narraciones, es la misma utilizada en los textos poéticos. Cf. A. NICCACCI, "Poetic Syntaxis and interpretation of Malachi", *LA 51* (2001), 59 (nº 1.2.3). Lo citaremos NICCACCI, Poetic Syntaxis.

[63] A. NICCACCI, *Sintaxis del hebreo bíblico,* 2002; NICCACCI, Poetic Syntaxis; A. NICCACCI, "Qohelet analisi sintattica, traduzione, composizione", *LA 54* (2004); A. NICCACCI, "Il libro del profeta Michea. Testo traduzione composizione senso", *LA* 57 (2007) 83-161.

[64] Se citan así los números correspondientes de la obra de: NICCACCI, *Sintaxis del hebreo*.

modificar las reglas de la gramática.[65] Tomamos el adjetivo posesivo 2ms como deíctico,[66] equivalente a un demostrativo.

v. 3ab: Comienza un x – *yiqṭōl* (indicativo) יבוא, que funciona como *Pivot Pattern.*[67] Es una proposición verbal principal que mantiene el grado 0 del discurso. El tiempo es futuro. El énfasis está puesto sobre el elemento מתימן en a, y פארן־מהר en b.

v. 3cd: Marcan una interrupción en el discurso: *qāṭal* – x / x – *qāṭal*. Se trata de una construcción de fondo: tenemos aquí un comentario del autor. La posición de los dos *qāṭal*, pero sobre todo, los sujetos, con sus sufijos de 3ms se ubican en quiasmo. De esta forma, el comentario queda demarcado. Prueba de esto, será el grado discursivo del próximo verso. El tiempo del comentario es el pasado, parece evocar una acción repetida en otro tiempo. Según lo esperable en los ejes discursivos planteados por Niccacci, el x – *yiqṭōl* continúa con una secuencia de *w^eqāṭal.* Si el autor hubiese utilizado el *w^eqāṭal,* dejaría de ser un comentario, pues el mismo continúa la construcción precedente (SHB nº 61 y 64), o sea seguiría la línea principal del discurso del v. 3ab.

v. 4ab: Es una nueva PNC principal del tipo x – *yiqṭōl* (indicativo). Vuelve al primer plano del v. 3ab. Su valor temporal es el futuro. El énfasis recae sobre el elemento נגה que tomamos como un circunstancial. La partícula כי vale también para el término קרנים (*double duty*). La preposición ל se entiende como *desde* (construcción preposicional que retoma el circunstancial).[68]

v. 4c: Es una proposición nominal simple (PNS), aposicional de las anteriores.

v. 5ab: Es una PNC que continua el nivel principal del discurso: x – *yiqṭōl* (indicativo). Con valor temporal de futuro. La forma *w^eyiqṭōl* ויצא es continuativa normal del x – *yiqṭōl* inicial, mantiene el sentido de la parte anterior, y el grado 0 del discurso. Los verbos son de movimiento ילך / ויצא.

---

[65] NICCACCI, Poetic Sintaxis, 59 (nº 1.2.3).

[66] La noción de deixis, del verbo griego δείκνυμι – indicar o señalar; "sitúa las coordenadas espacio temporales en donde se realiza una acción lingüística: lugar, tiempo, persona, referencia, situación, etc. Las palabras no solo poseen sentido y forma, también contienen referencia, que indica el objeto que estamos nombrando o significando." MORENO AGUILAR A., *Entendiendo la gramática moderna,* 1985, 18.

[67] "Es un dístico donde la palabra final esperada no está expresada según como ésta se encuentra implícita por la última palabra (o palabras) de la primera línea." WATSON, *Clasical Hebrew Poetry. A guide to its techniques*, 2001[4], 214 ss.

[68] Cf. M. DAHOOD, "The Grammar", 394.

v. 6abcde: Comienza con dos *qāṭal* iniciales 3ms (עמד / ראה), que marcan una nueva interrupción del discurso. Los respectivos *wayyiqṭōl* son continuativos del *qāṭal*. Estos *wayyiqṭōl* no tienen un valor temporal propio, sino que asumen el de la forma que los precede. No son narrativos, sino consecutivos (SHB nº 78,2). Es una transición gramatical, no sintáctica. Por lo tanto, es una interrupción del discurso. Los verbos son de reposo. El valor temporal es el pasado.[69] El *wayyiqṭōl* del v. 6c es continuativo aunque introduce un cambio de perspectiva. El *qāṭal* שכו del v. 6d tiene sentido conclusivo, con la línea 6e como aposicional.

v. 7ab: El x – *qāṭal* lo consideramos de fondo, continua el segundo plano del discurso comenzados en v. 6a. Lo que cambia es el sujeto, el profeta pasa como protagonista. Los colon del v. 7bc son proposiciones que funcionan como OD del verbo ראיתי.[70] El término תחת און es de difícil interpretación. Se lo traduce "a causa de la culpa" referido a los pueblos extranjeros. Para Rudolph es una frase adverbial flotando a la que no le corresponde ningún verbo "como castigo por su malicia".[71] El *yiqṭōl* ירגזו se toma como forma verbal de una proposición relativa, y funcionando estructuralmente como *pivot pattern*.

v. 8abc: Se inicia con un x – *qāṭal* (חרה) que continúa la interrupción de v. 6-7. Se trata de preguntas retóricas. Se trata de un comentario del profeta, el tiempo sigue siendo el pasado. Esta proposición introduce un nuevo código distinto de los anteriores: "los ríos / el diluvio" que rige hasta el v. 10c.

v. 8de: Leemos este colon como la Prótasis de una proposición bimembre con Apódosis en el v. 9abc. La partícula כי con x – *yiqṭōl* (indicativo) introduce una proposición bimembre temporal (SHB nº 98, 108, 127 y 155). Es el inicio de una nueva proposición principal en tiempo futuro. Delitzsch entiende la expresión del v. 8de (כי + *yiqṭōl*) como una partícula que explica las preguntas retóricas anteriores.[72]

v. 9ab: Comienza la apódosis con *yiqṭōl* (indicativo). El *waw* de apódosis está omitido. Es una construcción con un infinitivo absoluto sustantivado (cf. Lv 5,21). Valor temporal: futuro. La línea b es una proposición aposicional en encabalgamiento con el colon anterior. La palabra אמר es un acusativo instrumental dependiente de שבעות, que indica el medio con el que se llevará a cabo el castigo.[73]

---

[69] Cf. NICCACCI, Poetic Syntaxis, 58.

[70] Cf. F. DELITZSCH – C. KEIL, "Habakkuk", en *Commentary on the Old Testament* [en línea], v. 6-7.

[71] RUDOLPH W., *Micah – Nahum – Habakuk – Zephanja,* Guttersloh, KAT 13:3, 231.

[72] Cf. F. DELITZSCH, "Habakkuk", v. 8-9.

[73] *Ibidem.* Delitzsch ve una allusion a Dt 32,41.

v. 9c: La segunda apódosis presenta un x – *yiqṭōl* (indicativo) con doble acusativo. El tiempo es futuro. La repetición de נהרות, marca una inclusión con el v.8b. Los *ríos* indican el instrumento por el cual los juicios se llevan a cabo.

v. 10 abcd: Se inicia una proposición verbal (PV) con un *qāṭal* (ראוך). Es un verso de interrupción del discurso. Su valor temporal es el pasado. El *yiqṭōl* (יחילו) que continua se lo analiza como un *wayyiqṭōl* de continuación (cf. v. 6ab). La secuencia de *qāṭal* que sigue son proposiciones coordinadas del mismo valor temporal. La palabra רום de 10d es un sustantivo acusativo de lugar.

v. 11a: Este colon pertenece a la unidad anterior de segundo plano del poema debido a la presencia del x – *qāṭal* (עמד). La BJ da como sujeto del verbo נשא (v. 10d) al sustantivo שמש, "el sol levanta sus manos". Los acentos masoréticos indican que שמש pertenece a la oración siguiente, pues tiene un acento conjuntivo, unido al sustantivo ירח que lo continúa. Por otro lado, נשא concluye con un *silluq* (disyuntivo para concluir oraciones).

v. 11bc: Comienza con x – *yiqṭōl* (indicativo) יהלכו, con sujeto diferido en el v. 12a (ארץ / גוים). El valor temporal es de futuro. Es el inicio de una nueva proposición verbal del grado 0. Cambia el código, que ahora es el de las armas de guerra. La presencia de términos como luz / resplandor está más de acuerdo con la mención anterior del sol y luna. El verso 11c es una proposición aposicional de 11b. Funciona como un comentario del profeta. Es una secuencia de estado constructo.

v. 12ab: Son dos x – *yiqṭōl* (indicativos). Cambia el código, ahora son las naciones. El grado del discurso es 0, y el tiempo futuro.

v. 13abcd: Comienza PV con un *qāṭal* – x (יצאת). La construcción es de fondo (cf. vv. 3b.6.10). El tiempo es pasado. El verso b es un PNS, y el c otro *qāṭal* – x (מחצת) que continua la secuencia de *qāṭal*. Finaliza otra PNS que presenta referencias (de arriba v.13c, hacia abajo v.13d). Los cuatro versos son un comentario que se extiende hasta el v. 15.

v. 14abc: Otra PV con *qāṭal* – x (נקבת) continuando el tiempo pasado. El verso b tiene un *yiqṭōl* que funciona como proposición relativa (יסערו). El verso c tiene sentido de finalidad dado por ל + infinitivo constructo.

v. 16abc: Se retoma el antefacto del v. 2a con una PV con la secuencia *qāṭal* – *wayyiqṭōl* continuativo (cf. v. 6.10a). El verso b comienza con un x – *qāṭal* (צללו) que

pertenece al colon anterior. El valor temporal es el pasado. En un segundo plano, se ofrece en el verso c una información futura marcada por el *yiqṭōl* (יבוא).

v.16def: Leemos estos versículos como la Prótasis (… ותחתי) de una proposición causal con partícula causativa (אשר). Es entonces una oración bimembre con una construcción parecida a la proposición temporal de los vv. 8-9. Prótasis: כי – *yiqṭōl* (ארגז), y Apódosis: *yiqṭōl* indicativo (אנוח). El *yiqṭōl* (יגודנו) de la línea f lo consideramos la forma verbal de una proposición relativa. Toda la oración bimembre tiene valor temporal de futuro.

v. 17abcdef: Comienza otra oración bimembre, en la cual la Prótasis con un x – *yiqṭōl* (תפרח), es interrumpida con dos sentencias no verbales, que son la marca de una cadena de tres *qāṭal*. La oración bimembre reaparece con la Apódosis en el v.18. El valor temporal es de futuro. La posición del primer (c) y el tercer (e) *qāṭal* se encuentran en *inclusio* pues son dos PV, la del *qāṭal* del medio (e) es una PNC. Las sentencias no verbales (PNS), comienzan y cierran el discurso. De esta forma, el comentario queda demarcado y estructurado.

Sentencia no verbal
qāṭal (כחשׁ)
x – *qāṭal* (עשׂה)
qāṭal (גזר)
Sentencia no verbal

v. 18ab: Se concluye con la Apódosis la oración bimembre que comenzó en v. 17a.

v. 19abc: El poema finaliza con otra oración bimembre, un *casus pendens*[74] (SHB nº 119-125). El problema está dado por los versos bc, la Apódosis de la oración. Generalmente, contienen un *qāṭal* (SHB nº 125), en este caso, hay un *wayyiqṭōl* (וישׂם) seguido por un x – *yiqṭōl* (ידרך), que pasa la Apódosis a un plano secundario para informar sobre la razón del *casus pendens*.[75]

---

[74] "Es frecuente que al comienzo de una frase se encuentre un nombre o pronombre como separado de lo que sigue y después *retomado* por un pronombre retrospectivo. El nombre queda, por así decir, *suspendido*, de donde le viene el nombre de *casus pendens*." JOÜON § 156a.

[75] "En el eje del pasado… desde el *wayyiqṭōl* se alterna al x- *qāṭal,* o a la SNV, o al *w^e^qāṭal,* o al x- *yiqṭōl* para la información de la línea secundaria." NICCACCI, Poetic Sintaxis, 59.

2.1. División en *stanzas* gramaticales

- v. 1: Título introductivo.
- v. 2ab: *Antefacto* (pasado).

- vv. 2cde-3ab: 1ª *Stanzas* (futuro).
  - v. 3cd: Interrupción (pasado).
- vv. 4-5: 2ª *Stanzas* (futuro).
  - vv. 6-11a: Interrupción (pasado).
- vv. 11b-12ab: 3ª *Stanzas* (futuro).
  - vv. 13-16abc: Interrupción (pasado).
- vv. 16def-18: 4ª *Stanzas* (futuro).
  - v. 16def: 1ª Oración Bimembre.
    - v. 16d: Prótasis.
    - v. 16ef: Apódosis.
  - vv. 17-18: 2ª Oración Bimembre.
    - v. 17abcd: Prótasis.
    - v. 18: Apódosis.
  - v. 19: Interrupción conclusiva (pasado).

3. *Notas conclusivas*

- La línea principal del discurso en futuro es *coherente* con el contenido del libro de Habacuc, ésto quedará más claro, en la Crítica de la Composición, cuando se estudie la forma de Ha 3 en relación con Ha 1-2.

- El tiempo futuro que marca la línea principal discursiva es fundamental en el mensaje del texto.

- La sintaxis propuesta coincide con los tiempos verbales de la versión 𝔊, que como se sabe, no utiliza una gramática griega; sino que, utiliza el griego para traducir el hebreo respetando la gramática y la sintaxis hebrea.

- Llama la atención la ausencia de la forma verbal *w^{e}qāṭal* que es la forma continuativa por excelencia. Tal vez su ausencia indica justamente que el texto procede en forma fragmentada entre el primer nivel y el nivel de fondo que se alternan. Se podría suponer que se refleja la tensión entre el pasado de Ha 1,12 y el futuro de 2,1ss.

4. Traducción

Se presenta la traducción ubicando las *stanzas* según el análisis sintáctico.

| Primer plano del discurso. Futuro.
| Construcción de fondo. Pasado.

v. 1a Oración del profeta Habacuc.
Sobre el modelo de cantos estremecedores.

v. 2a YHWH, he escuchado tu fama;
b temo, YHWH, tu obra.

c En medio de los años ¡revívela!
d En medio de los años ¡hazla conocer!
e Pero en el tumulto acuérdate de ser compasivo.

v. 3a El Señor vendrá desde Temán,
b el Santo desde el monte Farán. (*pausa*)

c Recubrió los cielos su majestad
d Su alabanza llenó la tierra.

v. 4a El fulgor como una luz será,
b como dos rayos desde su mano,
c allí está el secreto de su fuerza.

v. 5a Delante de él caminará la Epidemia
b saldrá la Plaga delante de sus pies.

v. 6a Se detuvo, y tomó las medidas de la tierra,
b miró, y se sobresaltaron los pueblos paganos.
c Se dislocaron las montañas eternas,
d se hundieron las colinas eternas,
e y los senderos de siempre delante de él.

v. 7a A causa de su crimen, he visto
b las tiendas de Kusán que se estremecían,
c las cortinas de la tierra de Madián.

v. 8a ¿Talvez con los Ríos se enardeció YHWH?
b ¿Contra los Ríos tu cólera?
c ¿Contra el Mar tu furor?

d Cuándo Tú cabalgarás a tus caballos
e sobre tus carros de salvación,
v. 9a desnudez desnudarás tu arco
b castigadores golpes
serán jurados mediante tu sentencia. (*pausa*)
c con Ríos será partida la tierra.

v. 10a Las montañas te vieron y temblaron,
b un diluvio de agua pasó,
c lanzó su grito el Abismo,
d tendió sus manos a lo alto,
v. 11a el sol, la luna permanecieron en su sitio.

b A la luz de tus flechas que saldrán con fuerza,
c al resplandor del fulgor de tu lanza.

v. 12a Tú recorrerás la tierra en tu cólera,
b en tu bronca pisotearás las naciones.

v.13a Pero saliste para la salvación de tu pueblo,
b para la salvación de tu Ungido.
c Tú destrozaste lo alto de la casa del malvado,
d dejando al desnudo la base de sus cimientos. (*pausa*)

v. 14a Tú perforaste con sus propias lanzas
b las cabezas de sus jefes,
c que azotaron como una tormenta
d que me dispersó con estrépito,
e como cuando devoran al pobre en secreto.

v. 15a Tú caminaste por el mar con tus caballos,
b por el hervidero de la aguas inmensas.

v. 16a Escuché, y me agarró un escalofrío en mi interior,
b a esa voz braman mis labios;

c entrará caries en mis huesos.

d Parado en mi lugar quedaré trastornado,
e porque tendré que esperar en silencio el día de la angustia,
f cuando embista al pueblo que nos ataca

v.17a Pues aún cuando, la higuera no echara brotes,
b y no haya frutos en las vides;
c se rehuse a la obra el olivo,
d y los campos no produzcan cosecha,
e se fueron del redil las ovejas,
f y no haya vacas en los establos

v.18a Yo me voy a regocijar en YHWH,
b me voy a alegrar en Dios, mi salvación.

v.19a YHWH, mi Señor, mi fuerza,
b me puso los pies como las gacelas
c para sobre mis alturas hacerme caminar.

d Del director. Para instrumentos de cuerda.

Capítulo 3

Análisis Poético y Retórico

En este capítulo se estudia el paralelismo, los artificios poéticos y las figuras retóricas presentes en el poema.[76] Se prestará en el análisis, especial atención a la dupla o pares de palabras, fundamentales en la conformación de los paralelismos o de otras estructuras poéticas. Para esto, se seguirá la monumental obra de Yitzhak Avishur[77] quien sistematiza y cataloga la utilización de la dupla de palabras en la literatura bíblica y semítica.

En la métrica predomina el ritmo ternario, pero en la versificación el número de acentos y la cantidad de sílabas es variable en forma irregular, tanto es así que a veces da la impresión de "alta prosa" más que poesía.[78]

v. 1

A תְּפִלָּה לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא עַל שִׁגְיֹנוֹת

Monocolon introductorio propio de las piezas interpretada por músicos en el período del Segundo Templo.[79]

v.2

La versificación masorética pone la *'Aṭnāḥ* después del colon D, con una asimetría notable que pone en realce la conclusión del verso: un pedido de sosiego, después del arrebato de las líneas precedentes. La división gramatical va en otro sentido, como se verá en seguida, aunque la *Rᵉbîᵃʿ* del colon B separe suficientemente las dos líneas del resto.

A	יְהוָה	שָׁמַעְתִּי	שִׁמְעֲךָ
B	יָרֵאתִי	יְהוָה	פָּעָלְךָ

[76] Para dicho análisis se toman como obras de referencia: W. WATSON, *Clasical Hebrew Poetry*, 2001[4]; J. L. KUGEL, *The idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History,* 1981; A. BERLIN, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, 1985; L. ALONSO SCHÖKEL, *Manual de poética hebrea*, 1987; D. PETERSEN, *Interpreting Hebrew Poetry*, 1989; J. P. FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide*, 2001.

[77] Y. AVISHUR, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literaturas,* 1984.

[78] Cabe aclara que en el recuento de las sílabas no se toma en cuenta al *waw conectionis* y a ciertas preposiciones conectivas.

[79] M. FLOYD, *Minor Prophets*, part 2, 2000, 155-156.159.

UM: 3+3 SS: 8+8

Las dos proposiciones forman un paralelismo de tipo gramatical. El colon B repite, en el orden inverso o de modo quiástico, un verbo en *qāṭal* y el vocativo יהוה. Los dos objetos directos con su sufijo pronominal también brindan equivalencia al paralelismo. El colon A contiene una *figura etimológica* שמעתי שמעך o como la llama Watson "juego de palabras de idéntica raíz".[80] El juego de palabras gira la misma raíz en significados diversos generando una repetición envolvente.

El bicolon funciona como un "antefacto" al poema por los dos *qāṭal* con valor temporal de pasado; la unidad literaria principal, en efecto, empieza con el imperativo de la línea C. Los OD al final del bicolon realzan el énfasis sobre el doble nivel, oral y fáctico, de la acción del Señor. Las forma cruzada de las dos proposiciones produce un sentido cerrado en sí mismo, con la función de poner en relación de dependencia las dos formas verbales שמע / ירא, que forman una dupla de palabras.[81] Se postula en este trabajo, respecto a ירא, que habla de una actitud reverencial, el "Temor del Señor", y no el susto por algo terrible, aunque hay que esperar el análisis de todo el poema para confirmar esta presunción. La dupla de palabras con el sentido de *Temor del Señor*, aparece en Gn 21,17; Dt 13,12; 17,13; 19,29; 21,21; 1Re 3,28; Sal 76,9; Jr 51,46. En otros textos tiene el sentido de *asustarse* (1Sm 7,7; 17,11; Jr 26,21), como parece haberlo entendido la 𝔊 que traduce con ταραχθῆναι *entrar en pánico, asustarse.*

Hay dos aliteraciones, los sonidos *ti* y *jā*.

C	בְּקֶרֶב	שָׁנִים	חַיֵּהוּ
D	בְּקֶרֶב	שָׁנִים	תּוֹדִיעַ
E	בְּרֹגֶז	רַחֵם	תִּזְכּוֹר

UM: 3+3+3 SS: 8+8+7

Las tres proposiciones conforman un paralelismo de tres líneas en escalera, pues el colon B, repite el complemento verbal בקרב שנים. El colon C no conserva la misma expresión, aunque es idéntica su estructura sintáctica, un complemento verbal introducido por la preposición ב, y un *yiqṭōl* de 2ª persona como en el colon B.

La fuerza deíctica del sufijo pronominal del imperativo חייהו se expresa, entonces traduciendo *esa obra*, pues el autor la da por muy conocida, si la referencia es al OD פעלך. Los colon C y D apelan a una acción divina exterior, el colon E introduce al lector en la vida interior de Dios, apelando a que se digne recordar su misericordia. En definitiva, las ruidosas hazañas de Dios en el pasado, y las que se narren de ahora en más en el Salmo, encuentran en su compasión el origen.

---

[80] W. WATSON, *Clasical*, 238-239.

[81] Ésta es la única dupla de palabras no hallada en la obra de Avishur, a pesar de eso, no se duda que sea un par de palabras, esto se debe, a la cantidad de citas presentadas que lo constatan.

v.3

A אֱלוֹהַ מִתֵּימָן יָבוֹא
B וְקָדוֹשׁ מֵהַר־פָּארָן
סֶלָה

UM: 3+3 SS: 8+6

El diseño del paralelismo está marcado por el verbo que funciona como *pivot* de dos proposiciones con la misma estructura sintáctica: un sujeto con un complemento de lugar introducido por la misma preposición מִן. Los dos sujetos son una dupla de palabras: אלוה y קדוש. Éstos dos suelen constituir dos denominaciones apareadas que califican el Nombre: en 1Sa 6,20, en el estribillo del Sal 99 (vv. 5.9), y en Jo 24,19. En el libro de Samuel el contexto es de pánico, pero en el Sal 99, y en el llamado de atención de Jo 24 parece más un temor *reverencial*. Ese mismo sería el sentido en este v. 3 del Salmo de Ha, que prolongaría así la textura emocional del v. 2.

Desde ya que la partícula סלה se encuentra fuera del paralelismo.

C כִּסָּה שָׁמַיִם הוֹדוֹ
D וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ

UM: 3+3 SS: 7+9

La otra parte del v. 3 también es un paralelismo pero con el diseño del *patrón terraza.* Las dos terrazas son los sujetos de ambos colon con el sufijo personal. Los dos verbos כסה y מלאה son sinónimos, este par de palabras está presente en Ex 40,34. El merismo de la dupla de palabras שמים y ארץ[82] refuerza el sentido de la grandeza del Señor, dándole al bicolon, un alcance de significación, que llega a la creación entera.

v. 4

A וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה
B קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ
C וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזּוֹ

UM: 3+3+3 SS: 6+7+6

[82] Y. AVISHUR, *Stylistic,* 1984, 603-604. De ahora en más: *SSWP*.

El paralelismo es de tipo semántico. Guía la mirada del lector desde lo más difuso y despampanante hacia algo preciso y puntual, desde su esplendor luminoso, hasta su mano, donde se origina su fuerza que irradia esa luz.

v. 5

A לְפָנָיו יֵלֶךְ דָּבֶר
B וְיֵצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו

UM: 3+3 SS: 7+8

El paralelismo está diseñado sobre el *patrón terraza;* los dos modificadores verbales, con sus respectivos sufijos personales conforman las terrazas haciendo coincidir verbos y sujetos. Hay aliteración del sonido *e* y *âw*, que colabora con la distinción de las terrazas.

Los dos colon describen dos imágenes de tipo hiperbólico, las cuales colaboran con la dimensión tremenda de la teofanía.

v. 6

A עָמַד וַיְמַדֵּד אָרֶץ
B רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם

UM: 3+3 SS: 8+7

Un paralelismo sintáctico con cuatro verbos, dos en cada colon *qāṭal* y *wayyiqṭōl*, estos últimos con su OD. Los *wayyiqṭōl* se contraponen en el diseño del espacio que crean; el primero וימדד, despliega una dimensión horizontal, el segundo ויתר, una dimensión vertical. Las dos imágenes del paralelismo también son de tipo hiperbólico. Los OD ארץ y גוים son un recurrente par de palabras, que incluso volverá a aparecer en el Salmo en el v. 12.[83] Esta dupla funciona como merismo para indicar que la totalidad del universo (creación e historia) se postran delante del Señor.

C וַיִּתְפֹּצְצוּ הַרְרֵי־עַד
D שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם
E הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ

UM: 2+3+3 SS: 9+6+6

[83] *SSWP* 278. Cf. Ha 3,12; Is 26,15; 66,8; Sal 2,8.

La segunda parte del v. es un paralelismo en escalera de tres colon. Contiene un par de palabras, עד y עולם que confirma la forma del paralelismo escalera por su sinonimia. El par de palabras aparece en otros textos bíblicos poéticos que poseen vestigios míticos (cf. Ex 15,18 el v. final del Salmo, que celebra la victoria de YHWH sobre el Faraón, utiliza la misma dupla pero aplicada al mismo YHWH: יְהוָה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד).[84]

La finalidad de esta unidad es aumentar la tensión, por eso la repetición *en escalera* insiste en afirmar que aquello considerado eterno, ante el Señor se derrumba. Los tres colon son una sinécdoque de toda la creación estremecida a causa de la teofanía.

v. 7

A תַּחַת אָוֶן רָאִיתִי

UM: 3 SS: 7

Un monocolon que advierte el ingreso del profeta como protagonista de la visión.

B אָהֳלֵי כוּשָׁן יִרְגָּזוּן
C יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן ס

UM: 3+3 SS: 8+7

El resto del verso es un paralelismo en el cual el verbo funciona como *pivot.* El poeta introdujo en el colon B el sustantivo ארץ, el cual no tiene su correlato en el colon C. Parecería que fue introducido para equilibrar la métrica del paralelismo.

Hay un contraste morfológico de géneros en los dos sustantivos plurales sinónimos, entre el masculino אהלי y el femenino יריעות. Tanto las אהלי כושן como las יריעות מדין, son sinécdoques que refieren a los ejércitos que enfrenta YHWH.

v. 8

A הֲבִנְהָרִים חָרָה יְהוָה
B אִם בַּנְּהָרִים אַפֶּךָ
C אִם־ בַּיָּם עֶבְרָתֶךָ

[84] *SSWP* 163. Cf. Is 26,4; Sal 89,29-30; 148,6.

UM: 3+3+3 SS: 9+8+7

Las tres proposiciones forman un paralelismo en escalera. En el colon C varía la repetición con un sinónimo ים, aunque conserva la preposición ב, y la aliteración del sonido *y-m.* Incluso la repetición de la partícula אם en los colon B y C favorece la equivalencia de la escalera.

Los sustantivos נהרים y ים son un par de palabras constatado.[85] En la Escritura este par aparece siempre relacionados a cosmogonías o a teogonías (vg. en Nh1,4 como en el salmo que inicia el libro, se introduce un paralelismo con este mismo par que sugiere el poder del Señor sobre éstos: גּוֹעֵר בַּיָּם וַיַּבְּשֵׁהוּ וְכָל־הַנְּהָרוֹת הֶחֱרִיב).

Los sujetos de los dos colon אפך y עברתך funcionan como sinécdoque, representando al Señor. Los dos sustantivos אף y עברה son un par de palabras de carácter sinonímico frecuente en la Escritura (vg. en el Sal 85,4, como en un contexto distinto, se aplican también a Dios, estos dos estados de enojo: "has retirado todo tu furor כָּל־עֶבְרָתֶךָ, has desistido del ardor de tu cólera אַפֶּךָ").[86]

La estructura se cierra de forma clara debido a la presencia de los dos pares. El primer par, los Ríos y el Mar, los dos enemigos enfrentados por YHWH; a quién se lo reemplaza en los dos colon finales por su cólera y su furor, el otro par de palabras. Este último describe los sentimientos de YHWH, para enfrentar a dos poderosos enemigos.

D כִּי תִרְכַּב עַל־סוּסֶיךָ
E מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה

UM: 3+2 SS: 7+8

Este paralelismo, a pesar que no tenga repetición de palabras, es diseñado como *patrón terraza.* Los dos sufijos personales, junto con la equivalencia semántica de los caballos y los carros, crean el patrón. El sustantivo plural מרכבתיך es corregido por varios comentadores al singular,[87] por razones de coherencia interna en el texto, el sujeto YHWH solo conduce un carro. El plural no presenta problemas sintácticos; al contrario, no solo tiene un sentido retórico creado por el *patrón terraza*, sino que también tiene un sentido mayestático. La imagen creada es un símbolo mitológico propio de la poesía cananea, que sugiere la lucha del Guerrero divino contra las fuerzas caóticas.

---

[85] *SSWP* 369 y 305. Cf. Is 19,4-6; 50,2; Ez 32,2; Jon 2,4; Nah 1,4; Zac 9,10; Sal 24,2; 66,6; 72,8; 89,26; 93,1-5.

[86] *SSWP* 157. Cf. Gn 49,7; Am 1,11; Sal 7,7; 90,11.

[87] Cf. B. MARGULIS, "The Psalm of", 419; T. HIEBERT, *God of,* 1986, 6-7.24; L. ALONSO SCHÖKEL / J.L. SICRE, *Profetas II,* 1987[2], 1105; Y. AVISHUR, *Studies,* 1994, 173-174.205.

v. 9

A עֶרְיָה תֵּעוֹר קַשְׁתֶּךָ
B שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר סֶלָה

UM : 3+3 SS : 8+7

Un paralelismo semántico. Hay un rasgo morfológico de contraste, el sustantivo que comienza la unidad es femenino y el que la finaliza masculino.

El colon A presenta una *figura etimológica* עריה תעור que gira sobre la raíz עור insistiendo con la imagen de la desnudez como metáfora del agresivo disparo de las flechas.

El colon B presenta otra metáfora: שבעות מטות, la cual es vehículo del tenor אמר. La razón radica en la comparación de la Palabra pronunciada por YHWH con la agresividad de las flechas disparadas por su arco que se había desnudado, según decía el colon A. El colon B añade un plus de significado al colon A, asociando a la agresividad de las flechas los golpes de la Palabra. Los dos colon crean un sentido de fuerza y ataque potente contra los enemigos con las dos armas: la mitológica, las flechas; y la teológica, la Palabra. En el ugarítico se constata como par de palabras *mṭh / qšt* (cf. CTA 3[ʿnt] II:15).[88]

C נְהָרוֹת תִּבַּקַּע־אָרֶץ

UM: 3 SS: 8

Este monocolon está unido por su vocabulario a los v. 10-11. El Señor abre causes en la tierra con impetuosos ríos, que con violencia parten la tierra.

v.10

A רָאוּךָ יָחִילוּ הָרִים
B זֶרֶם מַיִם עָבָר
C נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ

UM: 3+3+3 SS: 8+6+6

Un tricolon de tipo semántico. Watson en su estudio enumera esta forma dando ejemplos de su frecuencia.[89] Hace notar que la fuerza del paralelismo ocurre en las últimas dos líneas. Se constata aquí que los colon B y C conforman un paralelismo con matiz semántico, que aparte contiene un par de palabras que lo refuerza, מים y תהום. Esta

[88] *SSWP* 381 y 440. El texto ugarítico: *mṭm tgrš šbm / bksl qšth mdnt* (cf. AVISHUR, *Studies*, 178).

[89] W. WATSON, *Clasical,* 181.

dupla se utiliza a veces junto a los enemigos históricos del Señor, y otras veces, de forma mítica reemplazándolos (vg. en el Sal 77,17, como en un contexto de matiz mítico similar, las aguas y el abismo tiemblan ante Dios: רָאוּךָ מַיִם אֱלֹהִים רָאוּךָ מַיִם יָחִילוּ אַף יִרְגְּזוּ תְהֹמוֹת).[90]

Toda la estructura contiene imágenes mitológicas que evocan el *caos primordial*. Las aguas y el abismo lo recuerdan, las montañas temblando ilustran un terremoto funesto; el diluvio y el grito del *teḥom* aportan ruido a la construcción de la imagen.

El movimiento destructivo del caos lo manifiestan los verbos temblar, pasar y lanzar. Todo el paralelismo crea una imagen que representa la majestuosidad de YHWH, el cual enfrenta a las fuerzas del caos.

v. 10 D רוֹם יָדֶיהוּ נָשָׂא

v. 11 A שֶׁמֶשׁ יָרֵחַ

עָמַד זְבֻלָה

c`* *b` *a`/a* *b* *c*

UM: 3+4 SS: 6+10

Un quiasmo en el cual el centro son los astros, luego se incluyen los verbos en *qāṭal,* y finalmente los predicados verbales. Los dos astros שמש y ירח forman un par de palabras presentados en este caso como *asyndetic parataxis.*[91] En la Escritura este par se repite pero formando un paralelismo (vg. el antiguo poema de guerra de Jo 10,12-13, en donde en un contexto bélico similar, son paralizados el sol y la luna: "«Deténte, sol, en Gabaón, y tú, luna, en el valle de Ayalón. » Y el sol se detuvo y la luna se paró hasta que el pueblo se vengó de sus enemigos.").[92]

Los astros son personificados para mostrar la reacción inevitable de espanto por la teofanía. Es probable que contengan un antecedente mitológico (cf. Jo 10,12-13).

B לְאוֹר חִצֶּיךָ יְהַלֵּכוּ

C לְנֹגַהּ בְּרַק חֲנִיתֶךָ

UM: 3+3 SS: 9+9

---

[90] *SSWP* 305. Cf. Ex 15,8; Ez 31,4; Jon 2,6; Sal 33,7; Jb 38,30.

[91] Fenómeno en donde dos o más palabras son posicionadas una al lado de la otra sin ningún morfema conectivo, despista el hecho que no se encuentren en conexión constructa. Avishur advierte que esto puede reflejar un modo primitivo de pensamiento, previo al estado de expresión constructa. Ej: Gn 6,9 "צַדִּים תָּמִים" (cf. *SSWP* 603-604).

[92] *SSWP* 140 y 603-604. Cf. Is 13,10; 60,19; Jr 31,35; Sal 104,19; 121,6; Jb 31,26.

Un paralelismo semántico que explica la unidad anterior. El colon C no tiene verbo, sigue resonando en éste la acción del *yiqṭōl* del colon B. El colon C acentúa mediante la imagen de la luminosidad las armas del Señor. Hay un rasgo de oposición morfológica entre los dos sustantivos que tienen el sufijo personal, el masculino plural חציך y el femenino singular חניתך, la oposición aporta a la construcción del paralelismo.

Existe aliteración de los sonidos *l*^{e} y *ḥ—ejā.*

v. 12

A בְּזַעַם תִּצְעַד־ אָרֶץ
B בְּאַף תָּדוּשׁ גּוֹיִם

UM: 3+3 SS: 7+6

Este paralelismo se fundamenta en la sintaxis y en la semántica. Las funciones sintácticas coinciden en los dos colon (CC + *yiqṭōl* + OD). Los dos CC זעם y אף son un par de palabras;[93] los dos OD ארץ y גוים son otro par de palabras ya aparecido en el v. 6. Los dos pares refuerzan el paralelismo. Toda la estructura pone en evidencia la ira del Señor contra sus enemigos. Es novedoso el traspaso del nivel mítico (Mar, Abismo, Ríos) al nivel histórico (naciones).

v. 13

A יָצָאתָ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ
B לְיֵשַׁע אֶת־מְשִׁיחֶךָ

UM: 3+2 SS: 9+8

Un paralelismo en donde el *qāṭal* inicial funciona como *pivot.* A pesar de la elipsis verbal, la fuerza semántica del *qāṭal* se supone en el colon B. Esta figura crea la unidad de los dos OD, Pueblo y Mesías, una única realidad por la que se moviliza el Señor. Los dos patrones son introducidos por una preposición con el mismo infinitivo absoluto. Los dos complementos poseen un sufijo personal que refiere al sujeto tácito YHWH. El pueblo expresa la totalidad de la gente y el Ungido la garantía de libertad y soberanía de la nación. El Señor sale para salvar la soberana libertad de todo su pueblo. Hay aliteración de los sonidos *l*^{e}*yēša' m*^{e}*—ejā.*

[93] *SSWP* 165. Cf. Is 10,5; 30,27.

C מָחַצְתָּ רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע
D עָרוֹת יְסוֹד עַד־צַוָּאר סֶלָה פ

UM: 4+3 SS: 9+7

Aquí tenemos un paralelismo de tipo semántico. Se alude en éste, a la victoria del Guerrero divino sobre todo el ejército enemigo. Se juega con el espacio, "lo alto de la casa del malvado" alude a sus jefes; y la "base de sus cimientos" a los miembros más rasos. De esta manera el paralelismo construye la imagen de una edificación derrumbándose donde no queda nada, lo alto que la distinguía se destroza, y la base que la sostenía fue arrancada. Todo el edificio desplomado quedó en ruinas.

Se constata el par de palabras ראש y יסוד que aparece referido a los edificios y muros en Acádico, aunque no posee concordancias en la Escritura.[94]

v. 14

A נָקַבְתָּ בְמַטָּיו רֹאשׁ פְּרָזוֹ
B יִסְעֲרוּ לַהֲפִיצֵנִי עֲלִיצָתָם
C כְּמוֹ־לֶאֱכֹל עָנִי בַּמִּסְתָּר

UM: 4+3+3 SS: 10+12+10

Reconocemos aquí un *tricolon estructural*[95] debido a que, los tres colon sin ser un paralelismo, están relacionados entre sí, forman una unidad de sentido. Los tres colon describen una sucesión de acciones conectadas, la más importante es la del colon A en la cual se encuentra la acción del Señor. Los colon B y C, describiendo las agresiones de los jefes enemigos, señalan la razón por la cual el Guerrero divino realiza su acción salvífica. El Señor sale en defensa del עני, en el momento preciso en que iba a ser devorado, así se constata que la súplica inicial (v. 2) fue escuchada, en el momento de temblor el Señor recordó su compasión.

v. 15

A דָּרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ
B חֹמֶר מַיִם רַבִּים

UM: 3+3 SS: 8+6

---

[94] *SSWP* 503. También cf. AVISHUR, *Studies*, 188.

[95] Seguimos para comprender este versículo la propuesta de W. WATSON, *Clasical,* 182.

Un paralelismo semántico construido con imágenes míticas. Todo el paralelismo funciona como una metáfora del poder del Señor. El colon B con el sustantivo חמר, profundiza el significado del colon A. El símbolo de caminar sobre las aguas refiere a la acción soberana del Señor en la historia contra toda fuerza enemiga. Las aguas representan al enemigo en dos aspectos: su *agresividad* por ser el rival típico en todas las cosmogonías, y su *peligro* ya que nadie puede sobrevivir a ellas, cualquiera naufraga en el bullir de las aguas. La tiranía del imperio Caldeo crearía para el pueblo la misma violencia que las aguas. Solo el Señor camina sobre las espaldas de las fuerzas caóticas. Los dos sustantivos principales ים y מים son opuestos en el número, el primero es singular y el segundo plural, estas oposiciones morfológicas son típicas del paralelismo.

v. 16

A	שָׁמַעְתִּי וַתִּרְגַּז בִּטְנִי
B	לְקוֹל צָלְלוּ שְׂפָתַי
C	יָבוֹא רָקָב בַּעֲצָמַי

UM: 3+3+3 SS: 8+8+9

Un tricolon de tipo morfológico en el que el sustantivo final de cada colon es femenino y posee un sufijo personal. El tricolon tiene también correlación semántica. Como consecuencia de lo escuchado se afirman tres experiencias corporales: el estremecimiento de las entrañas, los labios que braman y la entrada de caries en los huesos. Experiencias sumamente sensibles, que manifiestan las tres el poder persuasivo y transformador de la voz escuchada. Toda la unidad es un símbolo de tipo arquetípico,[96] que abre la significación de lo ocurrido a una plusvalía de sentido imposible de definir: la experiencia religiosa.

D	וְתַחְתַּי אֶרְגָּז
E	אֲשֶׁר אָנוּחַ לְיוֹם צָרָה
F	לַעֲלוֹת לְעַם יְגוּדֶנּוּ

UM: 2+4+3 SS: 4+9+9

El final de este versículo es otro tricolon pero de tipo sintáctico, a causa de la construcción condicional que posee. También existe cierta equivalencia semántica, sobre todo en las últimas dos líneas que forman la apódosis de la construcción. El poeta afirma quedarse trastornado por lo que acaba de escuchar, por eso no claudica en su fidelidad y se queda esperando la justicia del Señor, proclamada como el *día de*

[96] Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Manual*, 135.

angustia sobre el pueblo opresor. El colon F esclarece el enigma del día de angustia esperado silenciosamente. Es la espera del juicio del Señor sobre el pueblo violento y destructor. La confianza serena, entonces, confirma que en el v. 2 el *Temor* se refiere a la actitud reverencial y respetuosa, no a una miedosa desesperación.[97] El Temor del Señor inspira fe en el profeta que al fin llegará la ansiada obra de YHWH.

v. 17

A כִּי־תְאֵנָה לֹא־תִפְרָח
B וְאֵין יְבוּל בַּגְּפָנִים

UM: 4+3 SS: 6+7

El paralelismo es de tipo morfológico y semántico. Los dos vegetales nombrados no solo se corresponden como sinónimos, sino que aparte se habla de una higuera y de vides, el singular / plural es una correspondencia morfológica. A nivel semántico, el paralelismo sugiere una progresión propia del ciclo de la cosecha. Los dos frutales primero dan brotes que luego se transformarán en frutos. Aquí se habla del brote de la higuera y del fruto de la vid. El resultado del significado crea un plus en el sentido final del verso; pues si la higuera no echa brotes, no tendrá frutos, y la esperanza fracasa totalmente, con las vides que tampoco han producido sus frutos. Los dos frutales, de preciado valor para Israel por la dulzura de sus productos, anuncian un tiempo de amargura.

C כִּחֵשׁ מַעֲשֵׂה־זַיִת
D וּשְׁדֵמוֹת לֹא־עָשָׂה אֹכֶל
E גָּזַר מִמִּכְלָה צֹאן
F וְאֵין בָּקָר בָּרְפָתִים

UM: 3+3+3+3 SS: 7+8+6+6

Este tipo de paralelismo es de tipo sintáctico, presenta una frase declarada en positivo que es apareada con una frase en negativo. El sentido no es contradictorio, al contrario, éste nace del apareamiento con una fuerza poética nueva.[98] Cada línea positiva con su negación refieren a aspectos económicos propios: el olivo y las cosechas a la agricultura, y las ovejas y las vacas a la ganadería. Los verbos de las líneas positivas indican, sin utilizar una partícula de negación, que no se cuenta con esos productos porque se rehúsan o porque se fueron. Las líneas negativas expresan la carencia de

[97] Cf. Sal 40,4; 64,10; 68,36; 85,10; 115,11; 118,6; 145,19; 147,11.

[98] Cf. A. BERLIN, *The Dynamics,* 53 y 56-57.

forma más simple. La referencia ganadera es dicha con un par de palabras muy frecuente en la Escritura צאן y בקר (vg. en Jl 1,18, donde también se utiliza el par y expresando carestía: מַה־נֶּאֶנְחָה בְהֵמָה נָבֹכוּ עֲדָרֵי בָקָר כִּי אֵין מִרְעֶה לָהֶם גַּם־עֲדָרֵי הַצֹּאן נֶאְשָׁמוּ).[99]

Todo el v.17 produce un espacio de hostilidad y necesidad. No hay fiesta, no hay alimento, todo se ha vaciado. El verso funciona como prótasis de una construcción condicional que continúa hasta el v.18 que es la apódosis. Toda la construcción es una frase metafórica.[100]

v. 18

A וַאֲנִי בַּיהוָה אֶעְלוֹזָה
B אָגִילָה בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי

UM: 3+3 SS: 8+8

El paralelismo está diseñado sobre el modelo *patrón terraza.* El patrón lo forman los *yiqṭōl*, y las terrazas el resto de los sintagmas. Las coincidencias morfológicas son predominantes, la designación del Señor es por medio de su Nombre divino en el colon A y del constructo masculino אֱלֹהֵי en el colon B, los dos *yiqṭōl* son cohortativos y coinciden en persona y número. El sentimiento de júbilo está expresado en los cohortativos. El Señor, reconocido como la salvación, es el motivo de la alegría.

La construcción de los vv. 17-18 funciona en su totalidad como *frase metafórica*. La metáfora no solo es un adorno del lenguaje, una mera cuestión estética; sino que tiene que ver con el conocimiento del mundo. Conocemos a través de metáforas, porque determinados fenómenos son abstractos, amplios, e intangibles, y no los podemos percibir en forma directa, física o sensible. Para poder verbalizarlos debemos metaforizarlos y así podemos entonces comprenderlos.

Para analizar esta frase metafórica se seguirá la concepción cognitiva en la propuesta de análisis de George Lakoff.[101] Este autor, distinguiéndose del análisis retórico clásico, prefiere no hablar de la metáfora, como una sustitución de significado, sino más bien, de *superposición de dominios*. Para analizar las conexiones que la metáfora establece entre los diversos dominios o ámbitos, Lakoff propone caracterizar lo que él llama *dominio meta* (aquel dominio que se quiere metaforizar) y *dominio fuente* (la imagen de donde se extrajo la metáfora). A continuación, se aplican estas caracterizaciones de dominios a la frase del Salmo:

---

[99] *SSWP* 217. Cf. Is 7,21; 22,13; 65,10; Ez 43,23.25, etc.

[100] Se explica a continuación del análisis del v. 18.

[101] G. LAKOFF, *Metáforas de la vida cotidiana*, 1995; H. DÍAZ, "La perspectiva cognitivista", en M. DI STEFANO, *Metáforas en uso,* 2006, 41-62.

- Dominio fuente:
  - Tanto la higuera como las vides proveen de sabores dulces y de bebidas, eran importantes para la economía del pueblo y para la dimensión festiva de la vida.
  - A partir del fruto del olivo se producía el aceite que se utilizaba a lo largo de toda la vida del hombre con distintas finalidades; como alimento, como medicina, para uso cosmético, también como combustible para las lámparas.[102]
  - Las cosechas se refieren al sustento cotidiano necesario, en estas se simplifica el trabajo del hombre en la tierra, para obtener el alimento necesario para la vida.
  - El ganado menor era utilizado para obtener leche, carne, lana y cuero. El ganado mayor es fuente de riqueza, no se los empleaba para la obtención de carne o leche, sino para las faenas de labor en la agricultura, su carne era comida solo en ocasiones solemnes.[103]

El hecho que todas estas imágenes se presenten en negativo, supone una profunda crisis para el hombre. Nunca la naturaleza es tan hostil, pero a pesar de eso, el hombre fue practicando diversas técnicas para proteger de tormentas, sequías o desastres naturales las plantas y los animales, que le son indispensables para su vida y su economía.

- Dominio meta:

Por medio de la naturaleza, y a partir de la relación establecida con ella, se llega al dominio meta: la historia. El paso de Asiria-Babilonia por la tierra de Israel y de Judá transformó la *tierra de la promesa* en *desolación* (tema típico de Joel, cf. 1,2-12.16-20; 2,18-27).

La imagen de la carestía expresa la decadencia y la penuria traída por el opresor. La carencia es total, abarca todas las dimensiones de la vida del pueblo. La esperanza y la alegría, el trabajo libre y la fiesta cesaron. Todo fue devastado. La promesa de paz y prosperidad, que Dios hizo para los que habiten en la tierra cumpliendo con su Alianza, parece haberse quebrado.

La imagen metafórica se introduce con la partícula potencial כי que introduce la prótasis, y se completa con la apódosis que es el v.18 introducido por la ו.

Se había dicho antes, que las metáforas nos permiten entender fenómenos más bien abstractos, a través de otros fenómenos más bien concretos. Para construir, si es que se puede realmente, el significado de la frase, se podría decir así: aún cuando toda la

---

[102] Cf. *TDOT* זית, 59.

[103] Cf. J. MAYORAL, "El uso simbólico-teológico de los animales en los profetas del exilio", *EstBíb* 53 (1995) 317-363. 341 y 345.

historia, expresada por la naturaleza, se vuelva contraria y oscura sin dejar motivos para la esperanza, dado que el abandono de Dios es evidente y la interrupción de la Alianza explícita; incluso así, el profeta manifiesta su gozo y regocijo en YHWH su Dios salvador, a Él celebra, pues solo en el Él encuentra lugar para la fe, no en sus dones, que son la tierra y sus frutos, la paz y la libertad de su pueblo. Por otro lado, al confesarlo en medio de esa circunstancia "su salvación" (v. 18), deja lugar a la inversión de la situación, acarreada por la esperanza de su confesión, y por el antecedente profesado en el v. 2 que era "compasivo".

La metáfora es más que sugestiva. Para el profeta, lo mismo que para el salmista, el Señor es la parte de "su herencia y su cáliz", su única heredad.

v.19

A	יְהוִה אֲדֹנָי חֵילִי
B	וַיָּשֶׂם רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת
C	וְעַל בָּמוֹתַי יַדְרִכֵנִי

UM: 3+3+3 SS: 7+8+8

Finaliza el salmo con un tricolon estructural, las líneas no muestran de manera explícita paralelismo, pero están relacionadas entre sí conformando una unidad de sentido. La *stanza* sería por lo tanto un paralelismo de tipo semántico. La línea A funciona casi como una confesión de fe, pues el poeta reconoce a YHWH como su Señor y su Fuerza. Esta confesión da lugar a la línea B que es la intervención del Señor en la vida del poeta realizando algo inédito, pone sus pies como el de las gacelas. El símil se explica en la línea C, es la posibilidad de "caminar por mis alturas", como las gacelas que andan con mucha facilidad por las cumbres de las montañas. El poeta se refiere a la elevación que se realiza en su vida a partir de su relación con el Señor. La fe lo hace transitar por un camino nuevo que está por encima de la historia y de su devenir. Las alturas le pertenecen al Altísimo, el poeta o profeta anda más cerca de Dios, pues le fue revelado su obrar. Esta *stanza* concluye el itinerario planteado en todo el salmo.

D	לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי

Monocolon propio de las piezas interpretada por músicos en el período del Segundo Templo, en algunos salmos se encuentra unido al título, en este caso fue separado.

Capítulo 4

Crítica Literaria

1. Antiguas propuestas

De modo breve se presentan autores del siglo XIX y XX que han contribuido y pensado la *crítica literaria* del Salmo de Ha 3.[104] Los analistas de crítica literaria son unánimes en considerar Hab 3 como una adición incorporada en el post-exilio. Uno de los pioneros en esta consideración fue Stade (1884)[105], mostrando además, puntos de acuerdo entre el salmo de Habacuc y varios salmos post-exílicos.

Los autores Budde (1893), Nowack (1903) y Wellhausen (1963) coinciden, pues consideran que Hab 3 es un salmo independiente tomado de otra colección de textos litúrgicos, e incorporado dentro del libro profético de Habacuc durante el período post-exílico.

Por otra parte, Smith (1898) ubica el Salmo en tiempo exílico. Considera por el título, las notaciones musicales (סלה), y las indicaciones (למנצח בנגינותי), que está originado en un medio cúltico.

Por último, Wolfe (1935) considera Hab 3 como una adición redaccional a fines del exilio. Esta adición consistiría en dos poemas independientes: 3,2-15 y 3,17-19. El versículo 16 sería una nota redaccional que conecta los dos poemas.

2. Propuestas actuales

La exposición se centra a continuación, en tres importantes comentaristas actuales del Salmo.

2.1. La propuesta de Hiebert

Hiebert[106] propone para el salmo la inclusión gramatical como el recurso estilístico primario para delinear la estructura literaria del poema.

Estructura propuesta:

- los vv. 2.16-19 brindan el marco del poema;
- los vv. 3-15 constituye el cuerpo del poema, pero subdividido en dos unidades: los vv. 3-7 y 8-15.

---

[104] La siguiente exposición fue tomada de G. PRINSLOO, "Reading Habakkuk 3 in Its Literary Context: a Worthwhile Exercise or Futile Attempt?", *JS* 11 (2002), 83-111.

[105] Las referencias bibliográficas de este autor, como de todos los citados en este apartado, se encuentran elencadas alfabéticamente en la bibliografía general. Fueron extraídas del artículo de Prinsloo.

[106] T. HIEBERT, *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, 1986.

Esta inclusión, una técnica común en los poetas del antiguo Israel, está enriquecida con la alternancia de otros artificios literarios, que también contribuyen a la unidad del poema. En este caso, uno de estos artificios es el constante uso de formas verbales a prefijos (x-*qtl*) y a sufijos (*qtl*-x) alternándose a lo largo de todo Hab 3. El poeta comienza en un verso la descripción de un evento utilizando una forma verbal a preformante; y continúa esta descripción, en el verso siguiente, con una forma verbal con aformante. Hiebert, reconoce en esto un antiguo recurso poético al servicio de la inclusión.

Veamos su funcionamiento en el v 3:[107]

מהר־פארן	וקדוש	יבוא	מתימן	אלוה
preposición (מִ)+ est. ctr.	sujeto	*yiqṭōl*	**preposición** (מִ)+ sust.	sujeto

הארץ	מלאה	ותהלתו	הודו	שמים	כסה
sustantivo	*qāṭal*	sujeto + **pronombre** (*ו*)	sujeto + **pronombre** (*ו*)	sust. OD	*qāṭal*

Hiebert, apoyándose en la propuesta de Robertson[108], ha mostrado que la sintaxis verbal en Hab 3,3-15 se acomoda al modelo de conjugaciones verbales pretéritas, usadas en el género épico y en los mitos ugaríticos. Las formas verbales con prefijos alternan con formas sufijas para describir eventos del pasado.

En esta unidad central del salmo de Habacuc, el autor reconoce que aparecen tres formas verbales del estilo arcaico de alternar prefijos / sufijos. Se lo comprueba en el ejemplo que da en el v.6:

ארץ	וימדד	עמד
גוים	ויתר	ראה
שׂחו	הררי־עד	ויתפצצו

גבעות עולם הליכות עולם לו

Hiebert ve, en la sintaxis verbal del poema de Ha, la arcaica práctica del pasado narrativo. Esta comprensión de Ha 3 le sirve para interpretar el poema y para datarlo:

---

[107] Muchos de los ejemplos que el autor propone se apoyan en un texto establecido por el mismo autor, no en el 𝔐 tal cual se encuentra. Esto dificulta la comprobación de sus propuestas. A propósito de esta crítica, Marvin Sweeney en la recensión que realiza de la obra afirma: "… este estudio estimula mucho la discusión concerniente a la fecha de Ha 3 en su relación con Ha 1-2, pero muchos de sus argumentos están basados sobre cuestionables juicios crítico-textuales." *JBL* 107 (1988) 311.

[108] D. ROBERTSON, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry*, 1972, Chapter 2.

los datos indican para él una composición *pre-monárquica* a partir de dos partes diferentes: marco (vv. 2.16-19) y centro (vv. 3-15). Hiebert sigue en esto la opinión de Robertson, que data la composición de Hab 3 a partir de su sintaxis entre los siglos XIII y X a.C. El antiguo poema sería contemporáneo con Ex 15 y Jc 5.[109]

En conclusión, para el autor, los vv. 3-15 son la pieza más arcaica compuesta en la era pre-monárquica; mientras el marco, los vv. 2.16-19 formaría parte del tiempo de composición del poema, realizado en una época posterior al himno central.

El *título* del salmo en el v.1 reflejaría, por su parte, el uso del poema en un contexto posterior. Es sabido que los títulos de los salmos presentan varios problemas para los exegetas. En principio, reflejarían el uso del poema en un contexto distinto del original. Hab 3 sería añadido a Hab 1-2 por sus editores post exílicos. El término *tĕphillâ*, típico de las oraciones de súplica, es usado frecuentemente en los títulos de los salmos de lamentación.[110] Esta es una indicación de la re-significación dada a este antiguo poema por los editores, los responsables del título y del estado canónico.

El ambiente originario propuesto por Hiebert para este "canto de victoria" es el culto de la liga sagrada del proto-Israel.[111]

Él afirma que el carácter literario del himno se ajustaría bien dentro del culto de la liga de Israel, donde las *Magnalia Dei* son relatadas como parte del ritual del contrato de renovación. El poeta, habiendo escuchado lo que se cuenta acerca de las hazañas de Dios, lo relata en su canto y toma un lugar entre los cantores de Israel que preservaron la tradición. El carácter épico del canto en el cual Dios vence sobre sus enemigos es celebrado según el antiguo mito del "combate divino". Para Hiebert, este tipo de poemas ha sido empleado por la liga del proto-Israel en su liturgia, al igual que los antiguos himnos de Ex 15 y Jc 5.

La forma o estructura literaria, el estilo del autor, las alusiones históricas,[112] la imaginería mitológica[113] y la religiosidad de Dios como un *Guerrero divino* apuntarían

---

[109] También Watson recoge el estudio de Robertson sobre la poesía primitiva de los antiguos poemas bíblicos y añade, además, una lista en la cual data el período histórico de cada poema. Ha 3 es presentado como un salmo del siglo X. Cf. W. WATSON, *Clasical*, 2001[4], 39-40.

[110] Cf. Los vv. 1 de los Sal 17; 86; 90; 102 y 142; o en el cuerpo del himno, cf. Sal 42,9; 65,3; 109,4; y Lm 3,44.

[111] Hiebert se apoya en la teoría de Noth, quien, desarrolla la hipótesis de la liga de tribus: "… a las ligas sagradas se las denominaba «anfictionías» (es decir: comunidades de gentes que vivían alrededor de un santuario). Así pues, la *liga sagrada* de tribus israelitas era en realidad una «anfictionías del antiguo Israel»." M. NOTH, *Historia de Israel*, 1966, 93.

[112] Por ejemplo, la localización del antiguo Santuario de YHWH en las montañas de la zona sudeste, las regiones de Temán y Parán (Ha 3,3)… El establecimiento de Sión, al comienzo de la monarquía, reemplazó los santuarios antiguos de la liga del proto-Israel. La memoria histórica del origen de Israel,

a la era pre-monárquica. Todos estos aspectos indican, para Hiebert, el carácter arcaico del poema.

2.2. La propuesta de Avishur

Avishur[114] plantea la relación entre algunos salmos bíblicos (Sal 29; Hab 3 y fragmentos de los Sal 74; 77; 89 y 92) con la literatura cananea, especialmente la ugarítica. Varios autores opinan que la Biblia ha asumido e incorporado salmos cananeos. Avsihur reacciona contra esta postura, y sostiene que los textos bíblicos estudiados en su obra, no son restos cananeos asumidos por los autores bíblicos, sino que las dos literaturas exhiben formas comunes en cuanto a elementos temáticos, lingüísticos y estilísticos. La literatura bíblica es la continuación de la literatura cananea, la cual conocemos especialmente por los textos ugaríticos.

Las discusiones fundamentales en torno al Salmo de Habacuc, se centran para él en dos aspectos: la corrupción del texto y su similitud con otros pasajes de la literatura antigua del Próximo Oriente, particularmente, con mitos Ugaríticos y Babilónicos. La finalidad de su estudio, sobre todo, está en salir al encuentro de estas cuestiones.

El autor parte de la premisa que Hab 3 pertenece al género de salmos de lamentación. Se apoya en el *título* del v.1, *šigyonot* (del acádico *šigu* – lamento) para afirmar que es una lamentación, no del tipo de las individuales, sino de las públicas o nacionales. Lo justifica desde la estructura, pues estos salmos presentan generalmente una queja de quienes padecen una terrible situación, acompañada de una invocación o súplica a Dios para que salve de la desgracia. En estas lamentaciones, se suelen incorporar himnos describiendo las grandes hazañas de Dios o aludiendo a ellas, y de esa manera contrastan el glorioso pasado con la tribulación presente.

Avishur afirma que el poema de Hab 3 pertenece precisamente a este grupo: Hab 3, de diecinueve versos, presenta un himno de trece versículos (3-15), mientras que el lamento público y la súplica toma dos versos (2 y 16). Para Avishur, los vv. 18-19 funcionan como fórmula de cierre, el v. 1 es el título, y el v. 17 una adición tardía. Los límites entre el himno y la lamentación no se especifican con claridad en Hab 3, pues esta última quedó absorbida por el himno.[115]

---

con un santuario en las montañas del sur, fue preservado en las fuentes épicas israelitas. Cf. T. HIEBERT, *God of,* 121.

[113] Paralelos con los mitos Ugaríticos de Baal luchando contra los Ríos o el Mar (v.8) son propios del antiguo Israel, y de un ambiente que configura la vida religiosa desde un contexto cananeo.

[114] Y. AVISHUR, *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms*, 1994, 111-205.

[115] A manera de estadística, para justificar su análisis, el autor hace notar que el Sal 74 contiene veintitrés versos, de los cuales el himno citado consta de seis versos (12-17). El Sal 77 contiene veintiún versos

Para Avishur, el hecho de que los vv. 2 y 16 contengan el mismo verbo *šāma'ti* y repitan en forma diversa la misma raíz רגז es una evidencia de su conexión, formando por lo tanto, el *marco* del salmo, o sea el comienzo y el final original del mismo.

Los vv. 3-15 abarcan el *himno central* del salmo. Se presentan entre dos unidades delimitadas a partir de los siguientes argumentos:

La primera unidad (vv. 3-6), comienza con Dios viniendo desde "el monte Parán", y concluye con el derrumbe ante Él de las "montañas perpetuas".

La segunda unidad (vv. 8-15) comienza y concluye con la mención de los mismos objetos: ríos / mar / caballos (v. 8), y caballo / mar / muchas aguas (v. 15).

En cuanto al contenido, las dos unidades difieren entre sí. En la primera abundan las reminiscencias a la teofanía del Sinaí, aludiendo a algunos textos claves: Dt 33,2-3; Jc 5,4-5 y Sal 68. La segunda unidad está dominada por un tema común a la literatura bíblica y extra bíblica: el del "Dios Guerrero".

El autor enmienda el TM, trasponiendo el v. 7, entre el v. 13a y el v. 13b. La razón del cambio es métrica. Para él, el cambio no altera la semántica, pues el tema del v.7 se adapta perfectamente al juicio contra las naciones.

Los vv. 17-19 no son parte original del Salmo, no tienen paralelo con el resto de los versículos, ni de estilo, ni de contenido, y tampoco de vocabulario. El v. 17 es una adición posterior, incluida en un tiempo en el que el poema sirvió para describir una sequía. Los vv. 18-19, constituyen una sección independiente, que se agrega en un tercer momento, para brindar al Salmo – y por lo tanto a todo el libro de Habacuc –, una conclusión positiva, similar a la del resto del *rollo de los Doce.*

La proposición final del v. 19 למנצח בנגינותי, implica para Avishur, que antiguamente el Salmo era seguido por otro salmo y fueron después separados el uno del otro. El autor propone, que el Salmo que seguía Hab 3, podría ser alguno de los cuatro que conservan la expresión למנצח בנגינות en su respectivo título: Sal 54; 55; 67; 76.

En ningún momento de su estudio, el autor se propone fechas específicas que ubiquen históricamente cada parte, solo se refiere, como se expuso, a la sucesión de las unidades.

---

englobando un himno de ocho versos (14-21). El Sal 89, de cincuenta y tres versos, contiene un himno de catorce versículos (4-19). Cf. Y. AVISHUR, *Studies*, 113-114.

2.3. La propuesta de Andersen

La siguiente propuesta, presentada por Andersen,[116] presume que el poema sea una antigua teofanía. El salmo celebra el conflicto y victoria de YHWH sobre los poderes hostiles. Esta clase de *guerra santa* es representada con la batalla de YHWH contra las aguas, temas como la Creación, el Éxodo y el Diluvio, son la plataforma poética para confesar la victoria del Señor sobre todo enemigo histórico.

La mano del profeta, sostiene el autor, se evidencia en los vv. 2.16-19, los cuales no tienen las creaciones arcaicas de los vv. 3-15. Por otro lado los vv. 2.16-19 serían la propia invocación que el profeta dirige a Dios, su meditación sobre el significado de la visión y su consentimiento al Señor, recapitulado en un antiguo credo.

Encerrado en este marco (vv. 2.16-19) se encuentra el relato primitivo de la destructiva – redentiva – creativa actividad de YHWH (vv. 3-15).

Se puede ver en el marco una inclusión con la repetición del verbo שמע (cf. vv. 2 y 16). También la raíz רגז es usada en la inclusión (una vez en el v. 2 y dos veces en el v. 16). El profeta comienza mostrándose aterrado (vv. 2 y 16a) debido a la teofanía. Sin embargo, su estado anímico cambiará en relajación y expectativas nuevas (v.16b) hasta desencadenar en un gozoso éxtasis (v.18). La pérdida de todos sus bienes (v.17) es aceptada. El triunfo final YHWH lo comparte con el vidente (v.19ab). El v.19c es simplemente una anotación musical conclusiva.

El cuerpo central, para Andersen, está compuesto por dos estrofas de origen y tradición distinta: los vv. 3-7 y los vv. 8-15.

Andersen observa que el redactor del salmo no utiliza en ningún momento la conjunción *waw*. Explica esta ausencia objetando que las partículas gramaticales fueron usadas en la primitiva poesía con mucha menos frecuencia que en la prosa clásica tardía, pero añade que este hecho no justifica su eliminación indiscriminada de la primera sección del poema (vv. 3-7). En efecto, Andersen critica a Hiebert por haber eliminado de los vv. 3-7 todas las conjunciones que aparecen, "por razones estilísticas y métricas".[117] Andersen entiende que su presencia (vv. 3-7) o su ausencia (vv. 8-15) es un indicador para estructurar el poema; estaríamos ante dos piezas que fueron *originalmente distintas composiciones.*

¿Será trabajo vano intentar la reconstrucción de cada uno de los antiguos poemas? ¿Cómo habrán sido en los tiempos de David…? Andersen opina que es

---

[116] F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 259ss.

[117] F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 314. Cita a Hiebert (*God of*, 15-16). Este autor, se apoya en los estudios de Cross – Freedman, (*Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 1975), quienes mostraron que las conjunciones no son frecuentes en la antigua poesía hebrea y tienden a ser adiciones posteriores. Hiebert las elimina, para hacer concordar la métrica y la estilística de los vv. 3-7 con el bloque de vv. 8-15.

preferible entender cómo los poemas fueron usados en el tiempo del profeta, y no intentar reconstruir el *Sitz im Leben* original de cada parte.

Las dos secciones tratan temas similares. Ambas tienen convulsiones sísmicas (vv. 6 y 10), y combinan dos efectos propios de la teofanía: la devastación de los elementos cósmicos, y el terror de las naciones (vv. 6a y 12a).

En los vv. 8-15, se distingue la representación de YHWH como el *Guerrero* conduciendo sus carros. Utiliza armamento antiguo, compuesto de arco, bastón o cetro, jabalina, quizás espada o cuchillo. Para Andersen esto podría ser un vestigio mitológico conocido, inspirado en el ugarítico.

La fusión de lo mitológico y lo histórico lo ve en la doble referencia del término *mayim*, "agua": el elemento más prominente de la unidad poética, con un rico vocabulario: mar, aguas, ríos, oleadas, abismo. La terminología viene, para Andersen, desde las historias antiguas de creación, pero la mirada histórica le viene desde el cruce del Mar Rojo. YHWH solo domina la escena, los carros lo acompañan, como séquito. Aunque los motivos del *Guerrero* no son revelados en los vv. 3-7, éstos se revelarán con los "innumerables carros de Dios" en el v. 8; pues evidencian, al igual que en el salmo 68 al Monte Sinaí: "Los carros de Dios son miles de millares; el Señor ha venido del Sinaí al santuario" (68,18). De esta manera, recuerdan la gesta salvífica, el itinerario a la tierra y la presencia divina en el Santuario.

Respecto al *título* (v. 1), Andersen, afirma que fue puesto por el mismo Habacuc, y que deja en evidencia el nuevo *Sitz im Leben* del poema.

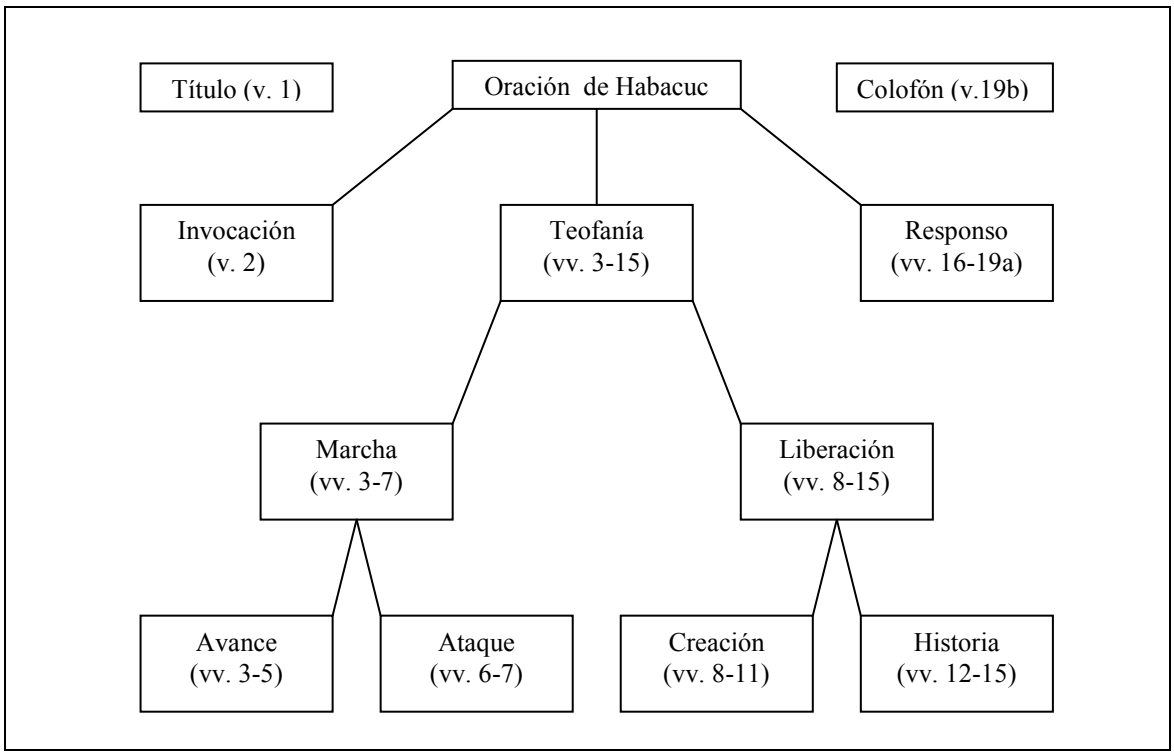
Andersen opina que la consideración más importante debería ser sobre cómo el profeta (o el redactor) ha trasplantado cada unidad dentro de la nueva composición, que reordena tal como se encuentra en el estado canónico, puesto que, en verdad, el rollo de Habacuc es una *creación,* no una mezcla de partes. La fineza de la redacción queda indicada por la textura entretejida de las unidades.

El autor propone tomar el dato obvio de "los Caldeos", como referencia al período Neo- Babilónico. Si esta declaración es tomada en su intención evidente de ser una predicción, es necesario que sea un dato anterior a la mayor incursión de los babilonios dentro de Judea (el exilio). Los "Ayes" (2,5-20) y el Salmo (3,1-19) podrían ser reacciones agregadas a esta amenaza, ninguna antes del castigo, ni después del mismo. Todo el libro, podría haber sido hecho en el tiempo de vida de una persona, entre el 605 (batalla de Carquemis) y el 575 a.C. En este tiempo entonces, y en manos de un tal "profeta Habacuc" Andersen ubica la redacción final del Salmo.

3. Una propuesta de estructura integradora

La estructura que se propone a continuación está armada a partir de las *tensiones* halladas en el Salmo, que están dadas sobre todo, por los cambios de persona verbal y por la observación de repeticiones que arman las inclusiones. El presente estudio asume en general la estructura propuesta de Andersen, aunque se le hacen algunas modificaciones, y se le integran propuestas de Avishur.

El siguiente esquema –con ciertos arreglos– es el que propone Andersen, el mismo deja visualizar claramente la estructura:[118]



El poema tiene tres momentos bien diferenciados (*Invocación, Teofanía, Responso*). Aunque, debido a las tensiones encontradas en la *Teofanía* central (vv. 3-15), y a distinciones de sujeto verbal, tema, y estilo poético; resulta más claro comprender la *teofanía* en dos momentos, con una división interna en cada uno de éstos: *Marcha* (*Avance* y *Ataque*) y *Liberación* (*Creación* e *Historia*). Se desarrollan a continuación las *stanzas*:

a. La *Invocación* (v. 2) y el *Responso* (v. 16-19) funcionan como marco de la teofanía. Tienen una evidente similitud, pues las dos *stanzas* son la

[118] Cf. F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 261.

parte del Salmo más personal y subjetiva. Las dos comparten los verbos שמע y רגז (cf. v. 2 y v. 16). Por la 1ª persona verbal, se ve que en las dos *stanzas* habla el profeta. En el v. 2 se dirige a YHWH, y en los vv. 16-19 a un auditorio.

b. La primera *stanza* del bloque teofánico, titulada *Marcha,* está redactada en tercera persona. La *stanza* tiene cinco sufijos personales aformantes. Dios es siempre el sujeto verbal en 3ª persona, salvo por el v. 7 que tiene por sujeto al profeta. No aparece el Nombre divino, al Altísimo se lo llama *Dios* y *Santo*. Los ambientes geográficos quedan indicados por los toponímicos que se encuentran en los dos paralelismos de apertura y de cierre de la *stanza,* y que en esa posición funcionan como inclusión:

v. 3	מתימן
	מהר־פארן
v. 7	כושן
	מדין

La *stanza* resalta el decidido movimiento divino, el avance del Guerrero con sus aliados (v. 5). La venida de Dios desde Temán (v. 3), su detención en el camino para medir y mirar en un lugar más cercano, Kusán y Madián (v. 6). Este criterio podría servir para dividir la *stanza* en dos *estrofas* (vv. 3-5 y 6-7). La primera *estrofa* indica luminosidad y se refiriere a elementos celestes (שָׁמַיִם, נֹגַהּ, אוֹר, קַרְנַיִם, רֶשֶׁף); y la segunda estrofa contiene elementos terrestres (אֶרֶץ, הַרְרֵי, גִּבְעוֹת, הֲלִיכוֹ). Las estrofas se estructurarían así:

vv. 3-5	Localización Movimiento Elementos celestes
vv. 6-7	Detención Elementos terrestres Localización

c. A la otra *stanza* de la teofanía se la llamó *Liberación.* Se dirige a Dios en 2ª persona utilizando nueve sufijos pronominales, o posesivos (ךָ); ésto indica que es una pieza distinta a la anterior. Dios es llamado por su nombre divino YHWH. Se repiten al principio y al final, algunas palabras que estructuran la *stanza* de forma quiástica:

A: נחר / ים / סוסיך (v. 8)
B: עברה / אף (v. 8)
C: ישע (v. 8)
D: תבקע־ארץ (v. 9)
D`: תצעד־ארץ (v. 12)
B`: זעם / אף (v. 12)
C`: ישע (v. 13)
A`: ים / סוסיך / מים רבים (v. 15)

Se propone una división interna de la *stanza* en dos estrofas:

- A la primera estrofa se la llama *Creación* (vv. 8-11). En esta YHWH es descripto como un Guerrero en sus carros de combate, armado con arco, flechas y lanza. Su combate es con elementos cósmicos. El poema evoca la memoria de las antiguas historias de creación, por eso Dios aparece luchando contra los Ríos y contra el Mar, siendo protagonista del combate, el sol, la luna y el abismo.
- A la segunda estrofa se la llama *Historia* (vv. 12-15). En está se advierte desde el v. 12 un cambio radical, el cambio de enemigo. Las naciones son las que reciben aquí la ira de Dios, a ellas enfrenta el Guerrero divino. Se las llama también *casa del malvado.* El v. 15 vuelve a introducir al enemigo mítico, llamándolo primero ים y luego מים רבים. Sin duda, este versículo une las estrofas.

d. El título del Salmo junto con las notaciones musicales de los vv. 3.9.13.19 pertenecen a la última redacción del Salmo y a su adaptación del mismo para el culto.

4. Conclusión e historia del texto

Resulta plausible pensar que el texto fue armado por un redactor que juntó dos antiguos poemas con ciertas similitudes pero contenidos distintos, y formó así, la *Teofanía* de los vv. 3-15. Es probable, como lo afirman los tres autores presentados anteriormente, que estos textos (vv. 3-7 y 8-15) tengan su origen en el siglo X a.C. Ese mismo redactor (u otro) enmarcó en el post exilio ese himno teofánico con una invocación (v. 2) y un responso conclusivo (v. 16), preparando así el Salmo para rezarlo en el Segundo Templo. No se puede asegurar con certeza si en ese mismo momento o posteriormente se agregaron al responso los vv. 17-19.

Capitulo 5

Crítica de las Formas

1. Análisis de las formas

A continuación, se analizan las formas que componen cada versículo del Salmo. Se rastrean sus textos paralelos, y a partir de ellos el origen posible de cada forma y su significado en el Salmo. Con este trabajo irán apareciendo las tradiciones teológicas y los posibles *círculos de tradentes* que se encuentren en el Salmo. Este análisis será la base crítica para llegar al género literario del Salmo, a su *Sitz im Leben,* y a las tradiciones que lo forman.[119]

v. 1

Hace tiempo los críticos estudian el sentido del título de los salmos, varios de los grandes comentadores les dedican en las introducciones de sus comentarios un apartado a la descripción de los epígrafes. Un estudio similar realizan los autores que intentan explicar el libro de los Doce Profetas menores a partir de la lectura canónica.

Watts realiza un estudio crítico sobre los títulos que aparecen en los Doce libros con una metodología de comparación *casi sinóptica*.[120] A partir de las similitudes explica las correspondencias; más bien las dependencias entre los diversos títulos de los libros, debido a alguna palabra clave por su peso teológico dentro del libro de los Doce. La importancia de cada elemento varía entre los libros; en algunos ese elemento es primario, en otros es secundario. En el caso de Habacuc, reconoce *prioritario* para comprender todo el libro, el título del comienzo (1,1). La palabra מַשָּׂא "Oráculo" (con sentido de carga, peso). Observa que esta palabra aparece con sentido *secundario*, en los títulos de Nah 1,1 y Mal 1,1; y con sentido *terciario*, por su relación con los otros elementos lingüísticos en los dos títulos de Zac 9,1 y 12,1. Jerarquizar y comparar los concepto que aparecen en cada título ayuda en la comprensión del grupo de libros que lo utilizan (Nah, Ha, Zac 9-11 y 12-14, y Mal).

Watts distingue tres etapas redaccionales en la composición de los títulos. El de Habacuc lo adjudica a la tercera etapa redaccional; en la que, según Él, las frases adheridas dan dirección cronológica y sirven para identificar las relaciones entre los libros. La propuesta parece plausible, concordaría con el análisis aportado por los dos autores en la crítica literaria (Hiebert y Andersen), que adjudicaban el título a la redacción final del himno y a su acople con los otros dos capítulos.

---

[119] El funcionamiento del método se puede ver en: W. RAST, *Tradition History and the Old Testament*, 1978, 25-27; y en O. STECK, *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology,* 1998, 106-116.

[120] Cf. J. D. WATTS, "Superscriptions and Incipit in the Book of the Twelve", en J. NOGALSKI – M. SWEENEY (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, 2000, 110-124.

תְּפִלָּה

T^ephillah se encuentra en el título de seis Salmos: 17; 86; 90; 102; 109; 142. En el salterio es una palabra que encabeza oraciones de lamento y de súplica. El concepto se deriva del verbo פלל en *hitpael* (rezar).

"Bajo los castigos de YHWH, en medio de la gran tribulación, se escucha en voz alta la תפלה del que sufre (cf. 1Re 8,38; Sal 4,2; 102,2). Asimismo la oración del pueblo cuando se lamenta y suplica (cf. Sal 80,5). Se entona la תפלה con vestiduras de luto y practicando ayuno (cf. Sal 35,13)."[121] Sería plausible afirmar que el título del Salmo de Habacuc – especialmente por los sustantivo תפלה y שגינות–, interpreta una antigua oración concediéndole un perfil a su lectura.

חֲבַקּוּק הַנָּבִיא

En del rollo de los Doce, נָבִיא solo se usa en el título de los libros de Ha, Ag y Zac. Quizás por eso se conserve en la tradición a este personaje *Habacuc* como un profeta de Israel. Testimonio de esto es el escrito conservado en las LXX sobre Daniel y el Dragón, en el cuál Habacuc aparece trasportado por un ángel llevando una cazuela con panes al foso donde esta Daniel con los leones (cf. Dn 14,33-39).

שִׁגְיֹנוֹת

Es una palabra de difícil traducción. Probablemente sea el plural de שִׁגָּיוֹן.[122] Esta expresión se encuentra en el título del Sal 7; parece estar relacionada con el concepto acádico *šegû* (lamentación).[123] Sería aceptable traducirla como «lamentación emotiva» o «canto apasionado». Podría ser el nombre de un tipo de composición lírica con muchas emociones.

v. 2

יהוה שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ

El salmo comienza con una invocación a YHWH apelando a un *anuncio oído* antes. En el contexto de todo el libro de Ha, el *anuncio escuchado* se refiere a lo dicho por YHWH a partir de 2,2, que había sido preguntado ardorosamente por el profeta (cf. 1,2 y 2,2). La proposición que acompaña al Nombre יהוה posee un *qāṭal* y un sustantivo, que poseen la misma raíz שמע, ésto explica como ya se dijo en el Análisis Retórico, que

---

[121] H-J. KRAUS, *Los Salmos I*, 1993, 36.

[122] *BDB* † שִׁגָּיוֹן, 993. Se lo define como un canto apasionado con cambios rápidos de ritmo.

[123] H-J. KRAUS, *Los Salmos I*, 1993, 36.

sea una *figura etimológica*. La acción de escuchar al Señor es muy especial para la tradición deuteronomista y está presente en toda la Escritura.[124]

La fama del Señor, שמעך, es una alusión a su Nombre (שֵׁם). La gloria del Nombre del Señor es trasmitida a todas las generaciones. Es muy común en el Salterio la aparición del Nombre del Señor, junto con su obra salvífica que expresa ese Nombre glorioso; por ese motivo, el salmista lo alaba (v.g: "¡como tu nombre (כְּשִׁמְךָ) oh Dios, tu alabanza (תְּהִלָּתְךָ) hasta los confines de la tierra! De justicia está llena tu diestra" Sal 48,10-11).[125] En el v. 3 del Salmo de Ha se dice que "su alabanza llena la tierra", a pesar que sea otra sección del poema, el sentido que se crea es el mismo que en los Salmos. Kraus comentando el Salmo 48 afirma que éste nos proporciona valiosa información sobre como se recibían en la comunidad de Israel las viejas tradiciones cultuales de carácter mítico.[126]

יָרֵאתִי יהוה פָּעָלְךָ

El verbo ירא se refiere en la oración a la "obra" del Señor. Se utiliza פעל, el mismo sustantivo que aparece en la respuesta dada por el Señor a la primera queja del profeta (1,5). El Señor le aseguraba a Habacuc que iba a "hacer una obra" (פֹּעַל פֹּעֵל), la movilización de los Caldeos (1,6). Sin duda la *obra* indicada en el Salmo se refiere en primer término a la movilización de los Caldeos.[127]

בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּיהוּ בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ

El adverbio בקרב tiene un sentido temporal dado por שנים, con éste significado cronológico aparece solo en Ha. Su sentido suele ser más espacial, por ejemplo, con ארץ (Dt 19,10), con עם (Nm 14,14). En el Sal 48 citado arriba, se encuentra una expresión parecida בְּקֶרֶב הֵיכָלֶךָ (Sal 48,10). Dado que en el Libro de Habacuc se supone que el Salmo es cantado en el Templo, pues dice "Yahveh está en su santo Templo: ¡silencio ante él, tierra entera!" (2,20), es plausible la comparación con el Sal 48. Dahood comenta la expresión del Sal 48 diciendo que es un "término del culto hebreo utilizado para las moradas sagradas que fue tomado de los cananeos"[128]

---

[124] *DTMAT* שמע, 1222.

[125] Cf. Sal 75,2; 86,12-13; 92,2-3; 106,47;135,13-14, etc.

[126] Cf. H-J. KRAUS, *Los Salmos I*, 1993, 726.

[127] Cf. KEIL / DELITZSCH, *Old Testament Comentary*, Ha 3,2; M. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 2000, 481.

[128] M. DAHOOD, *Psalm I,* 1965, 292.

בְּרֹגֶז רַחֵם

Farfán Navarro en su artículo[129] sobre el verbo רחם aporta algunos puntos de interés para comprender este verbo en su contexto:

- Compadecer es propio del Señor, el Dios Clemente (*'ēl raḥûm,* Dt 4,31; Sal 78,38).
- El objeto del cual se compadece es únicamente Israel. *rḥm* utilizado como absoluto se refriere también a Israel (cf. Ha 3,2; Lm 3,32; Sal 116,5).
- En poesía, los paralelos poéticos de *rḥm*, jamás ilustran la idea expresada por este verbo; por el contrario, expresan siempre acciones destructivas. Si el paralelo es un antónimo, suelen ser verbos que significan herir o exterminar, o una insinuación similar: "ocultar el rostro" (Is 54,8), "rechazar" (Jr 33,26), "enajenarse" (Jr 31,20), "estar airado" (Ha 3,2; Zac 1,12).
- El amor, que se confunde en parte con el amor a los Padres y la fidelidad al Pacto, es la raíz de su compasión (v.g: "En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido (רִחַמְתִּיךְ)– dice Yahveh tu Redentor." Is 54,8).[130]
- No obstante su marcada referencia a lo afectivo, no expresa sentimiento, sino actividad.
- Supone siempre una renovación de la Alianza y consiste, propiamente, en restaurar al pueblo quebrantado. No es casual, la conexión con el vocabulario de alianza.

En resumen, significa "la paciente y misericordiosa actividad divina que contrarresta y remedia, la constante infidelidad del hombre y su pertinaz tendencia hacia la muerte. Ese *divino quehacer* va prefigurado y preparando, a lo largo de la historia, la compasión definitiva de la Nueva Creación."[131]

Para insinuar la compasión, se acompaña el verbo con el complemento ברגז. Este tumulto o temblor es consecuencia de su obra. Es interesante ver que el paralelismo del מז está armado sobre la superposición semántica de "manifestar" (su fama o su obra) y "recordar sentir compasión", estas acciones deben realizarse "en medio de los años" y "en el tumulto" (los dos lugares especificados funcionan como sinónimos). Así se cumple la reparación divina obrada en la historia que entiende Farfán Navarro respecto a la significación de *rḥm.*

---

[129] E. FARFÁN NAVARRO, "רחם – La compasión que renueva", *EstBíb* 63 (2005) 427-450.

[130] Ex 33,19; Dt 30,3; Ha 3,2.

[131] *Ibidem,* 436.

תִּזְכּוֹר

El verbo final del versículo es un *yiqṭōl* con un significado muy especial también para la tradición deuteronomista.[132] *Recordar* la Alianza y los Mandamientos forma parte de la vida del israelita piadoso (cf. Dt 8,2). El Profeta ruega a YHWH que recuerde ser misericordioso, lo cual matiza el sentido frecuente del Dt, pero sin llegar a convertirse tampoco en algo inédito; pues el pueblo estaba llamado a recordar las gestas salvíficas que el Señor había tenido para con Israel (cf. Dt 5,15 y 7,18).

v. 3

אֱלוֹחַ מִתֵּימָן יָבוֹא וְקָדוֹשׁ מֵהַר־פָּארָן

Los dos títulos dados a YHWH, אלוח y קדוש, ya habían reaparecido en boca del profeta al comienzo del libro. Fueron utilizados como confesión de fe de la grandeza y de la eternidad del Señor (cf. 1,12). Como se dijo en el análisis poético, estos dos títulos son una dupla de palabras que califica el Nombre (v.g. "Es ensalzado Yahveh Sebaot en jucio, el Dios Santo (והאל הקדוש) muestra su santidad por su justicia" Is 5,16).[133]

Se sabe que קדש es muy antiguo. "La calificación de un dios como santo debió de ser muy frecuente en el Canaán preisraelita… es frecuente como atributo divino… (existe) gran probabilidad que la concepción de la realeza de YHWH (Is 6,1-5) y de su asamblea celeste sea de origen cananeo, se puede suponer que la santidad de YHWH, sobre todo en Isaías, tiene influjo cananeo. En la descripción epifánica de Ha 3,3 hay un uso absoluto de *Qādōsh* en paralelo al sujeto *'elōaḥ*; de forma similar a Is 6,3."[134]

La primera zona descripta de donde se confiesa ver venir al Señor es תימן. La misma designa la región sur (cf. Ex 26,18; Ez 47,19). El término es asociado frecuentemente con el distrito de Edom.[135] Hay otras teofanías en las cuales la región de Edom se asocia a la región de Seír y por lo tanto a los montes de Parán (cf. Dt 33,2; Jc 5,4-5). El desierto de Parán es nombrado también en el libro de los Nm, a propósito de la nube que protegía al pueblo y decidió pararse en este desierto (cf. 10,12); y también como sede desde donde suceden las exploraciones que hace el pueblo de la tierra de Canaan (cf. 12,16;13,3.26).

---

[132] *DTMAT* זכר, 722-723.

[133] Cf. Jo 24,19; 1Sa 6,20; Sal 99,5.9; Ha 1,12.

[134] *DTMAT* קדש, 753-754.

[135] *BDB* † II תֵּימָן, 412.

סֶלָה

Ocurre 71 veces en los salmos, no se conoce su significado exacto, probablemente su significancia tiene que ver con la música. Watts afirma que "las marcas musicales típicas metidas como inscripciones iniciales y finales (vv. 1.19) junto con la típica repetición litúrgica de interjección *selah* (vv.3.9.15) hace que su naturaleza sálmica sea imposible de no reconocer… El autor o editor de Ha 3 quería que sus lectores reconozcan claramente que este fue un Salmo."[136]

כִּסָּה שָׁמַיִם הוֹדוֹ וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ

El sustantivo הוֹד se refiere a la majestad de Dios, que da claro en el Sal 8 "¡Oh Yahveh, Señor nuestro, qué glorioso tu nombre por toda la tierra! Tú exaltaste tu majestad (הוֹדְךָ) sobre los cielos." (cf. Sal 148,13). "El concepto tiene su mayor relevancia en el empleo teológico. La *hōd* de Dios se ha manifestado en Israel en las acciones del Señor de la historia y de la creación… La palabra aparece en la descripción de la presencia de Dios (cf. Is 30,30; Ha 3,3; Job 37,22)… La conexión con conceptos semejantes ilustra hasta donde se extiende el significado de esta palabra referida a la gloria y a la majestad de Dios: *hōd* aparece en paralelo con *t^{e}hillā,* «honor»; *nogah,* «brillo» y *ʿōz,* «vigor» en Ha 3,3s."[137] En el Sal 8,2 y 148,13, *hōd* se utiliza de manera similar, pues la *majestad del Señor* cubre o está sobre los *cielos*. En ningún otro lugar de la Escritura se atestigua la utilización conjunta de *hōd* con *t^{e}hillā*, si con otros sinónimos.[138] La utilización de este vocabulario es frecuente para describir la grandeza de Dios en toda la literatura semítica. "El motivo de un dios revelándose como el que cubre los cielos y la tierra con su gloria y esplendor es una de las características creadas por las teofanías de la literatura babilónica."[139] A este dato conviene agregar la acertada apreciación de Andersen respecto a la utilización frecuente que se hace de dichos términos en un ambiente cultual.[140]

---

[136] J. WATTS, "Biblical Psalms Outside the Psalter", en P. FLINT – P. MILLER, *The Books of Psalms. Composition and Reception,* 2005, 298.

[137] *DTMAT* הוֹד, 666-668.

[138] Cf. Job 37,22; Ex 15,11; Sal 148,14; 149,9.

[139] Y. AVISHUR, *Studies*, 1994, 157.

[140] Cf. F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 293-294.

v. 4

וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה

El sustantivo נֹגַהּ es común en algunos pasajes del libro de Ez, en la primera visión del carro de Dios (cf. Ez 1,4.13.27-28). El "resplandor" se refiere siempre al fuego que acompaña la escenografía de la visión. La afinidad entre Ha y Ez tiene que ver con la manera en que describe la teofanía. Habacuc menciona que la "majestad" y la "alabanza" del Señor cubren la tierra (v.3); para Ezequiel es la "gloria del Señor", la que ocupa el templo, lugar donde acontece la teofanía (cf. Ez 10,3-4; 40,34-35).

Sostiene Avishur que las palabras *hōd, tehillāh* y *kābod* denotan el mismo concepto.[141] Estas expresiones, junto con otras, forman parte de un vocabulario cultual.

קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ

Las imágenes continúan siendo luminosas. Los rayos extienden la imagen de la luz presentada antes. No hay texto similar en el AT, aunque si en la literatura ugarítica y acádica. "Las imágenes de dios con relámpagos radiando desde las manos son familiares en las descripciones literarias del Próximo Oriente. En un relieve descubierto en Ugarit, Baal es representado como un héroe de guerra teniendo una cachiporra en una mano y relámpagos en la otra."[142]

וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזּוֹ

El sustantivo עֹז se utiliza para describir el poder de Dios tanto en su obra creadora como salvífica. "En muchos *himnos* se ensalza el *ʿōz* majestuoso de Dios que se manifiesta en la creación (Sal 68,34; 74,13; 150,1) y en la historia: ante la fuerza, con la que YHWH se ciñe (Sal 93,1), por la que jura (Is 62,8) y que se revela en el santuario celeste (Sal 96,6), se humillan sus enemigos (Sal 66,3; 77,15). Su fuerza conduce majestuosamente a su pueblo (Ex 15,13)."[143]

---

[141] Cf. Y. AVISHUR, *Studies*, 1994, 160.

[142] *Ibíd*. 161.

[143] *DTMAT* עזז, 330.

v. 5

לְפָנָיו יֵלֶךְ דָּבֶר וְיֵצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו

Los sustantivos דֶּבֶר "epidemia" y רֶשֶׁף "plaga" son dos sinónimos. Personifican dos criaturas vivientes, que sirven a Dios pues marchan por delante de Él. No hay evidencias de este par utilizado en la Escritura, si en otras fuentes extrabíblicas. La aparición de dos dioses marchando al lado de la deidad jefe es familiar en la mitología de muchas naciones, los ejemplos babilonios y cananeos son por su conexión ejemplos de interés. La épica de Gilgamesh describe la aparición de *Adad*, el dios de la tormenta babilónica marchando con dos dioses junto a él (cf. Tableta XI: 90-100).[144] Similares ejemplos ocurren con Baal en la literatura ugarítica y con Marduk en textos acádicos. La epidemia y la plaga son miembros del séquito que acompaña la teofanía, como lo serán más adelante los carros, caballos y armas. Asegura Day que *Rešep* juega una parte importante en el mito cananeo de Baal contra el dragón o mar que se encuentra subyacente en Ha 3 (cf. *UT* 1001, 1-3), pues *Rešep* acompaña a Baal en su lucha y en su victoria.[145]

v. 6

עָמַד וַיְמַדֵּד אֶרֶץ רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם וַיִּתְפֹּצְצוּ הַרְרֵי־עַד שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ

La venida del Señor provoca conmoción a la tierra y alteración a las naciones. La misma idea, pero con verbos similares, se presenta el Salmo 46,7: "Braman las *naciones*, tiemblan los reinos, lanza él su voz, la *tierra* se deshace". El colon, como se dijo en el análisis poético, afirma que la creación y la historia se postran temerosas delante del Señor.

El sustantivo הליכות se emplea tres veces en la Escritura (Sal 68,25; Pr 31,27 y Ha 3,6). Es similar al Salmo de Ha la utilización del Sal 68, pues indica la misma dirección, o mejor dicho, el mismo camino: "del Sinaí al Santuario" (Sal 68,18) o "desde Temán" (Ha 3,3). Las dos indican la ruta de los liberados de Egipto, por eso en

---

[144] Cf. Y. AVISHUR, *Studies*, 1994, 165.

Otro autor con un exhaustivo análisis al respecto es F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 301-307. El autor relaciona *rešep* con la ciudad de Ebla por su deidad *Rasap* acompañada de otros dioses *Dagan* y *Sipish.*

[145] J. DAY, "New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakkuk III 5" *VT* 29 (1979), 353-355. A continuación transcribo la traducción que Day presenta del mito: **(1) Baal smote ... the dragon and rejoiced and poured out ... (2) ... on the earth... throne... I have no throne (3) ... the archer 4) Resheph... shot his kidneys and his heart.**

el Sal 68 la procesión va cantando alabanzas (cf. vv. 26-27), o en el Salmo de Habacuc se describe con el adjetivo עולם.

v. 7

אָהֳלֵי כוּשָׁן יִרְגָּזוּן יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן

Kusán y Madián se refieren a la zona sur de transjordania. Los dos lugares nos remiten al libro de los Jueces. Kusán es el nombre del rey de Edom, en sus manos YHWH entregó a su pueblo Israel por hacer "lo que le desagradaba al Señor" (cf. Jc 3,7-8). Otniel es el primer juez que aparece en el libro y que libera a Israel del rey Kusán (cf. Jc 3,9-10). No es casualidad que el Salmo de Habacuc refiera a este acontecimiento como prototipo de la acción del Señor en favor de su pueblo.

Nombrar a Madián, y el estremecimiento de sus tiendas, nos recuerda necesariamente el ciclo de Gedeón (cf. Jc 6-8). O como canta el profeta Isaías "el día de Madián" (cf. Is 9,3), anunciando así la liberación de todo yugo que pesara sobre el pueblo. El temblequeo de las tiendas, tiene debajo el recuerdo de los alaridos de temor de los madianitas, acobardados por los cántaros rotos y las trompetas del ejército de Gedeón (cf. Jc 7,19-21).

El verbo רגז, que vuelve a aparecer, es una experiencia humana propia de los relatos teofánicos, baste como ejemplo su aparición en el libro de Joel "¡Ante él tiembla (רָגְזָה) la tierra, se estremecen los cielos, el sol y la luna se oscurecen, y las estrellas retraen su fulgor!" (Jl 2,10).[146]

v. 8-9

Estos vv. describen la acción de YHWH contra las fuerzas míticas del caos.

v. 8

הֲבִנְהָרִים חָרָה יְהוָה אִם בַּנְּהָרִים אַפֶּךָ אִם־בַּיָּם עֶבְרָתֶךָ

Como se mostró en el análisis retórico נהר y ים son un conocido par de palabras. Nos toca desarrollar la utilización que se hace del mismo en la Escritura.[147] Todos los textos refieren a teogonías o a cosmogonías. Los enemigos en casi todos los textos son

[146] Cf. en el libro de los Doce: Jl 2,1; Am 8,8; Mq 7,17; Ha 3,2.7.16.

[147] "Mar y Río son conceptos paralelos y son vistos como un monstruo peligroso" Cf. *TDOT* נהר, 269.

imperios históricos simbolizados con el *Río* y el *Mar*. Theodore Hiebert desarrolla con mucha claridad la tradición mítica que atraviesa todos estos textos:

"Un grupo de arcaicos poemas describen la actividad divina primaria en términos de guerra. Muchos de estos poemas –Ex 15, Dt 33, Jc 5, Ha 3 (cf. Gn 49, Sal 68)– son himnos de victoria que registran los tempranos sucesos militares de Israel…

La noción de guerra, como un acontecimiento religioso en el cual Dios luchó como un participante, no era única a Israel, pero común en todas partes del Próximo Oriente antiguo… Mientras los poemas del Israel pre-monárquico representan la guerra divina, como una realidad histórica establecida para asegurar su existencia en la tierra de Canaan, las imágenes para el Guerrero divino así como para los enemigos de Israel son tomadas desde el realismo de la naturaleza. El Guerrero divino es retratado como el dios de la tormenta. Dios aparece con una nube tormentosa representando el carro divino (Jc 5,4; Ha 3,8; Sal 68,4.7-9.33) y excesivamente armado con el poder de la tormenta, con vientos violentos (Ex 15,8-10), y con luminosos rayos (Ha 3,9-12)… el enemigo histórico en estos poemas está comúnmente identificado con otro símbolo natural, el *mar* o el *río* (Ex 15,4-10; Jc 5,19-21; Sal 68,22-23; Ha 3,8-15). Cuando el enemigo es derrotado, la naturaleza vuelve a vivir y producir abundantes cosechas (Sal 68,10-11).

Esta imaginería indica la comprensión que tiene Israel del Guerrero divino, el cual tiene su raíz en un antiguo mito de Oriente Próximo contando una batalla entre los dioses: el dios de la tormenta y el mar, una deidad simbolizando los poderes cósmicos del caos y la muerte… En el *Enūma eliš*, un mito Babilónico, el dios de la tormenta Marduk derrota la deidad Tiamat, el mar; así derrota todas las fuerzas del caos y desorden en el cosmos. Consecuentemente, Marduk establece los órdenes naturales subyacentes de la vida humana y el orden político, en el cual Babilonia fue subvencionada (*ANET* 60-72,501-3). Una imagen similar es presentada en textos de la ciudad cananea de Ugarit en la cual el dios tormenta Baal derrota a Yamm, la mar (también llamada *Nahar*, el río), un mito recitado probablemente para celebrar el control de Baal de ambos órdenes natural e histórico (*ANET* 129-42)."[148]

La repetición cultual del cruce del Río-Mar forma parte del culto del temprano Israel y tiene un efecto reflejo sobre la tradición histórica del Éxodo. Aunque en el Salmo de Habacuc no se hable del *cruce del Mar*, es innegable que la misma tradición es la que se encuentra detrás.[149]

Tres expresiones de furia describen el sentimiento del Señor: חרה, אף, עברה. Las mismas dibujan el escenario de la guerra, y el celo del Señor contra los asesinos de su Pueblo.

---

[148] *ABD* "Warrior, divine", A.1.

[149] Cf. F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1975, 140.

כִּי תִרְכַּב עַל־סוּסֶיךָ מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה

Se ve aquí, como se conecta a YHWH –que anda en sus carros con sus caballos– con la victoria sobre el mar. La misma conexión la realiza el *Enuma elish* con Marduk: "y montó en el terrorífico carro, «tempestad irresistible». Había enjaezado y uncido a él un tiro de cuatro caballos: el Destructor, el Implacable, el Devastador y el Veloz… (IV, 50-52)".[150] Subyace también en el texto de Habacuc la mitología de Baal, pues también tiene caballos y carros la presentación de la deidad.[151] En este punto, algunos autores han discutido largamente, respecto al *background* de Ha 3. Entendido para algunos desde la mitología babilónica[152] y para otros desde la cananea.[153]

v. 9

עָרְיָה תֵעוֹר קַשְׁתֶּךָ שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר סֶלָה

El v. 9 presenta muchas dificultades textuales y literarias, no presenta semejanzas con ningún otro texto de la Escritura. A propósito de su dificultad decía Barré: "Delitzsch ha opinado que el segundo colon de este versículo puede ser el pasaje más difícil de Habacuc por no decir mejor de todo el cuerpo profético. Recientemente, Pardee caracterizó este versículo, como «uno de los más difíciles versos del hebreo bíblico»."[154]

Avishur da cuenta que el par de palabras *qešet / maṭṭeh* es encontrado solo en textos ugaríticos: "ella expulsa enemigos con su *bastón*, con la punta de su *arco*" (CTA 3 [ʿnt] II:15).[155]

נְהָרוֹת תִּבְקַע־אָרֶץ

El empleo que hace YHWH de los ríos, para desgarrar la tierra y reprimir al enemigo, recuerda la derrota de los egipcios, "Cantad a Yahvé, espléndida es su gloria, caballo y jinete arrojó en el mar." en Ex 15,21; o el uso del torrente Quisón para

---

[150] Traducción de: F. LARA PEINADO, *Poema babilónico de la creación*, 1994.

[151] Se puede ver el mito: "El palacio de Baal" y "La lucha entre Baal y Yammu". Cf. V. MATTHEWS – BENJAMÍN D., *Paralelos del AT*, 2004, 244ss.

[152] W. IRWIN, "The Mythological Background of Habacuc Chapter 3", *JNES* 15 (1956), 47-50; F. STEPHENS, "The Babylonian Dragon myth in Habakkuk 3", *JBL* 43 (1924), 290-293.

[153] J. DAY, *God`s Conflict with the Dragon and the Sea,* 1988, 104-9; B. BARRICK, "The Meaning and Usage of RKB in Biblical Hebrew", *JBL* 101 (1982), 492-493.

[154] M. BARRÉ, "Yahweh Gears Up for Battle: Habakkuk 3,9a", *Bib* 87 (2005), 75.

[155] Cf. Y. AVISHUR, *Studies*, 1994, 178.

derrotar las fuerzas de Sísara en Jc 5,21, "El torrente Quisón los barrió, ¡el viejo torrente, el torrente Quisón!"

v. 10-11

Estos vv. retratan la reacción del mundo natural al ataque de YHWH.

v. 10

רָאוּךָ יָחִילוּ הָרִים זֶרֶם מַיִם עָבָר

En el artículo que Zobel desarrolla para explicar *zerem*, asocia contenidos teológicos que parecen sostener el sentido del Salmo de Ha: la guerra santa, un retrato teofánico y un rico vocabulario mítico:

"…otra perspectiva implica la incorporación del fenómeno lluvia dentro de los retratos teofánicos. La aparición de YHWH en el canto de Débora incluye el goteo de aguas desde los cielos y las nubes (Jc 5,4). El Sal 68,8-9 contiene una referencia similar de los cielos lloviendo a cántaros, y Ha 3,10 asocia la aparición de YHWH con un chaparrón y el ruido del *t^ehôm*... como Jörg Jeremias ha demostrado respecto a Jc 5, cada teofanía retrata originalmente la pertenencia del material temático asociado con las guerras de YHWH, y fue desarrollado fuera de este material. Esto sugiere que nosotros no deberíamos perfilar ninguna distinción entre los motivos en el contexto de las guerras de YHWH y los retratos teofánicos."[156]

De las 9 veces que se encuentra *zerem* en la Escritura, se establecen tres niveles de significación. El primero en Is 30,30; Sal 77,18 y Ha 3,10; aparece en torno a una manifestación del Señor, en un ambiente de guerra o de acción salvífica. El segundo nivel, está bastante emparentado con el primero, es el de Is 28,2 donde el Señor envía a Asiria para purificar a Samaría, y su acción será descrita como una lluvia torrencial. Por último, el tercer nivel será el de una lluvia fuerte o aguacero, sin connotaciones míticas, ni comparaciones retóricas.

נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ רוֹם יָדֵיהוּ נָשָׂא

El artículo de Seow sobre el *abismo* explica el significado mitológico del término:

"En la mitología babilónica, el abismo es personificado en la figura del monstruo *Tiamat*, una diosa cuyo nombre es dicho con la palabra hebrea *t^ehôm*. Este fue derrotado por *Marduk*, el dios patrono de

[156] *TDOT* זרם – מטר, 258-259.

Babilonia, quién fue capaz de crear el cosmos y establecer el orden. El cuerpo de Tiamat fue separado en dos como un crustáceo. Una parte del cuerpo se volvió el firmamento, la otra el cimiento de la tierra. El *rastro* de esta antigua cosmogonía queda en el relato sacerdotal de creación de Gn 1. Aquí, el viento de Dios fue instrumental en la creación, un detalle reminicente es del golpe final de *Marduk* sobre *Tiamat:* «un viento violento puso dentro de su boca» (*ANET,* 67).
Acorde al escrito bíblico, un firmamento dividido (Gn 1,6)… El abismo es regularmente asociado con otros monstruo acuáticos contra quien YHWH peleó en la creación: *Rahab, Leviatán, Ríos, Mar, Tannim, enormes Aguas*… Un himno en Is 51,9c-10 se hace eco de la derrota ignominiosa del monstruo *Tiamat*...
La batalla cosmogónica fue historizada y apropiada por la propaganda de la nación. YHWH es invocado para derrotar a los enemigos terrenos de Israel como Él derrotó las fuerzas cósmicas del caos. De este modo, el Éxodo es después retratado como la victoria de Dios sobre el mar y el abismo (Sal 77,16-21; 106,9; 107,23-24; Is 44,27; 63,11-12; Ha 3,10; Zac 10,11; cf. Sal 74,13-15)."[157]

Por lo tanto, a partir de las dos utilizaciones mitológicas posibles que menciona Seow –los *orígenes* o la *historia*–; se catalogan, de las 36 veces que la palabra aparece en el AT, aquellos textos en los cuáles se utiliza en un contexto creacional o histórico. En ambos, el acercamiento es mítico, pues este abismo, o son las aguas caóticas anti-creacionales, o los imperios históricos destructores de Israel. Se da cuenta también, de algunas de las veces en que la palabra se utiliza con su significado ordinario.

- Contexto histórico – salvífico.
  - Luchando contra el *t^{e}hôm:* Ha 3,10; Sal 77,17.
  - Manipulándolo o utilizándolo para salvar: Ex 15,5; Is 51,10; 63,13; Ez 26,19; 31,4. 15; Sal 106,9.
- Contexto creacional (en algunos textos se supone la lucha mitológica).
  Gn 1,2; 7,11; 8,2; Jb 38,16.30; Sal 33,7; 104,6; Pr 8,27-28.
- Significado ordinario.[158]
  Am 7,4; Jon 2,6; Jb 28,14 (*t^{e}hôm // yam*); 41,24 (melena de Leviatán); Sal 36,7; 42,8; 71,20; 107,26.

En Ha 3 se ve la fuerza del Señor desplegada contra el Abismo y utilizada para mostrar su soberanía sobre las naciones. "En el Sal 93,3 y Ha 3,10bα este sonido hecho por el abismo es un tormenta en el mar causada por la marcha de Dios, mas bien la voz de un enemigo desafiante levantado contra Dios, provocando represalias."[159] Tanto el primer nivel fijado (histórico), como el segundo (creacional), se encuentran íntimamente relacionados. El primero, propio de una utilización profética; el segundo usado por la tradición sacerdotal y sapiencial. Es innegable que los conceptos entran en Israel, por la

---

[157] *ABD* "Deep", S.126.

[158] Trascribimos solo los que consideramos más significativos, o que se prestarían a confusión.

[159] F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 330.

tradición sacerdotal. Varios son los motivos, pero es indiscutible que el concepto es clave en el relato de Gn 1,1-2,4.[160] Es un tema común en el salterio,[161] por lo tanto, está íntimamente relacionado al Templo, único lugar en el cuál el caos se neutraliza mediante el culto.[162] Los libros proféticos y sapienciales, entienden el cosmos a partir de la comprensión de la Torah, desde esta reflexionan sus propias preocupaciones, y responden con respuesta originales; pero siempre desde el modelo del mundo que aporta el Génesis.

Se hace difícil hablar de un *círculo de tradentes* en torno a esta expresión, *t^ehôm* es más bien un concepto clave en todo el AT. Junto con otras expresiones venidas del mundo mítico, representa un modelo teológico para pensar la obra creadora y salvífica de Dios.

v. 11

שֶׁמֶשׁ יָרֵחַ עָמַד זְבֻלָה לְאוֹר חִצֶּיךָ יְהַלֵּכוּ לְנֹגַהּ בְּרַק חֲנִיתֶךָ

El Salmo sugiere en este versículo una nueva pausa, la anterior había ocurrido en el v. 6 cuando el Señor detenía su marcha. Ahora se detiene la luna porque el sol extiende sus brazos, la luz inunda el cielo también a causa del resplandor de las flechas y la lanza del Señor. Andersen afirma que el sol y la luna no son enemigos del Señor, sino que colaboran con Él. Las razones las encuentra en que el sol y la luna no están en el séquito de *Tiamat* en el *Enuma elish;* sino que son aliados de *Marduk.* Por otro lado, si la imaginería del combate en Ha 3 viene desde una historia de creación, el sol y la luna no pueden existir en el caos.[163]

La luna detenida alude al libro de Jo 10,12-13 donde se narra el mismo fenómeno en el valle de Ayalón, mientras el pueblo vence a sus enemigos que atacan su tierra.

---

[160] Cf. R. ROUTLEDGE, "Did God Create Chaos? Unresolved Tension in Genesis 1,1-2", *TynBul* 61 (2010) 69-88.

[161] Cf. H-J. KRAUS, *Teología de los Salmos*, 1985, 179-182.

[162] Cf. J. LEVENSON, "Chaos Neutralizad in Cult", en *Creation and the Persistence of Evil*, 1985, chapter 9.

[163] Cf. F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 331-332.

Avishur opina que la afinidad entre el Salmo de Habacuc y la mitología ugarítica se limita esencialmente a un único texto, el cuál describe la batalla de Baal contra la princesa Yam y el juez Nahar (CTA 2, Tabla IV).
(Cf. Y. AVISHUR, *Studies*, 124-129.).

Estela ugarítica representando al dios Baal armado con flechas y jabalina.

v. 12-15

Los siguientes vv. realizan un movimiento desde lo mitológico a lo histórico. La aparición del enemigo histórico marca una nueva etapa. En los vv. 13-15 se realiza "la acción decisiva, ahora YHWH permanece cara a cara con su verdadero enemigo, el hinchado gran poder."[164]

v. 12

בְּזַעַם תִּצְעַד־אָרֶץ בְּאַף תָּדוּשׁ גּוֹיִם

Los dos textos bíblicos en los cuales aparece el mismo par de palabras, זעם y אף (cf. Is 10,5; 30,27), conforman dos oráculos contra Asiria en los cuales el Señor promete castigar al Imperio enemigo. En Ha se utiliza en referencia a las "naciones", con un empleo similar. Este par no es más que vocabulario típico para describir el castigo del Señor a los imperios históricos enemigos. Todo el v. parece usar un vocabulario común, pues ארץ y גוים son otro par de palabras característico, y los dos verbos funcionan como sinónimos sin lograr efectos poéticos complejos.

v. 13

יָצָאתָ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ לְיֵשַׁע אֶת־מְשִׁיחֶךָ

El verbo יצא se utiliza en Ex (23,15; 34,18) y en Dt (9,7; 16,3) para sugerir a la salida de Egipto. Es un verbo que se emplea referido a la salvación, de hecho el Señor sale "para la salvación de su pueblo" (לישע). "Cuando el sujeto de *yṣ'* es YHWH, el verbo designa no tanto el salir de un determinado lugar para abandonarlo (Mq 7,15; Ez 10,18), cuanto el iniciar una empresa, por ejemplo, la lucha contra los enemigos. En este sentido, el verbo constituye uno de los vocablos típicos de la descripción teofánica y sus derivados (Jc 5,4; Is 26,21; 42,13; Mq 1,3; Ha 3,13; Zac 14,3; Sal 68,8)."[165]

Es evidente la referencia a elementos de la profecía imperecedera de Natán a David ("Él… muestra su amor a su ungido, a David y su linaje para siempre." Sal 18,51 cf. 2Sm 7,13-16; 23,2-5).

---

[164] M. SZÉLES, *Wrath and Mercy,* 1987, 53.

[165] *DTMAT* יצא, 1043.

מָחַצְתָּ רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע עָרוֹת יְסוֹד עַד־צַוָּאר סֶלָה

El verbo מחץ aparece 12 veces en el AT. "Se utiliza solo en textos poéticos, especialmente en himnos y géneros similares",[166] por los tanto, en textos afines al Salmo de Ha (cf. Dt 32,39; 33,11; Jc 5,26; 2Sm 22,38; Sal 18,39; 68,2) o también aplicado al castigo de los monstruos marinos (cf. Jb 26,12). Tsumura recuerda que en textos ugaríticos este verbo es empleado para describir el asesinato de Baal a sus enemigos.[167] Este verbo siempre tiene como sujeto a Dios o a su gente. Es interesante que el Sal 110 utilice este verbo en dos oportunidades: "El Señor está a tu derecha, quebranta (מחץ) a los reyes el día de su cólera; sentencia a las naciones, amontona cadáveres, quebranta (מחץ) cabezas a lo ancho de la tierra" (Sal 110,5.6), pues es el salmo del *Mesías sacerdote* a quién el Señor protege *destrozando* reyes y enemigos. En la primera parte de Ha 3,13 se decía que el Señor salía para salvar a su Pueblo y a su *Mᵉšîaḥ*. El hecho que se utilice el verbo מחץ nos hace concluir que estamos ante el vocabulario típico empleado por el lenguaje poético para referirse a la defensa que el Señor hace de lo suyo, el pueblo y el Ungido. "Golpear la cabeza de alguien fue un cliché literario en la literatura ugarítica. Habacuc simplemente usa este antiguo modismo para describir la destrucción que YHWH hace de su enemigo."[168]

La expresión עד־צואר expresa una situación límite causada por la obra de justicia de YHWH. Se enumeran tres utilizaciones similares:

- Is 8,8
  "Seguirá por Judá anegando a su paso, hasta llegar al cuello (עד־צואר) . Y la envergadura de sus alas abarcará la anchura de tu tierra, Emmanuel."

El género literario (GL) de Is 8,5-8 es una *sentencia de condena* contra Judá, la expresión manifiesta el límite *hasta* (עד) el que llegará la condena del Señor, *el cuello* (צואר). El agua desbordada es el material simbólico utilizado para representar el castigo: la invasión de Asiria. El texto da a entender un ingreso de YHWH en la historia para salvar al Resto de su Pueblo.

- Is 30,28
  "… y su aliento como torrente desbordado que cubre hasta el cuello (עד־צואר). Cribará a las naciones con criba nefasta, pondrá el bocado de sus bridas en la mandíbula de sus pueblos."

---

[166] *TDOT* מחץ, 235.

[167] D. TSUMURA, "Ugaritic Poetry and Habakkuk 3", *TynBul* 40 (1988) 41.

[168] *Ibidem,* 41-42.

El GL de Is 30,27-33 es también una *sentencia de condena,* pero contra Efraín. Particularmente en este, encontramos elementos propios de las antiguas teofanías (similares a Ha 3,3-15).

Como se veía en Is 8,5-8, el Señor envía a Asiria para purificar a Judá y a Samaría (Efraín). Ahora en este texto, el condenado será Asiria. El aliento del Señor será el torrente desbordado que la cubrirá *hasta el cuello.* Aunque se utiliza el agua como símbolo material de la condena, también se usa el fuego, el pozo, y la fuerza zarandeadora de YHWH.

- Ha 3,13

En el Salmo de Ha el Señor será quién desnude la casa del impío *hasta el cuello* o *hasta la base* de sus cimientos. La intervención de YHWH como se sabe, contiene elementos teofánicos que se revelan en su acción salvífica. En el Salmo aparece el agua (cf. vv. 8.10), el fuego (cf. vv. 4.10d.11), la fuerza de Dios (cf. vv. 4c.8.9) y otros elementos comunes de la teofanía. No se está definiendo el GL del Salmo, pero indudablemente hay un castigo, que es propio de la sentencia a la *casa del impío*.

La expresión parece ser *muy antigua* (las de Isaías son probablemente de los finales del siglo VIII principios del VII). Es típica de oráculos o de himnos con carácter teofánico utilizados para proclamar la sentencia del Señor, y su acción destructora sobre fuerzas políticas opresoras.

Por otro lado, existe un juego semántico con los semas de *casa*, pues se indica: la edificación y los gobernantes. "Aunque uno puede tomar ראש מבית como «la cabeza de la familia», la palabra paralela יסוד muestra que esta referencia es para una casa con sus techos y cimientos. La segunda expresión ערות יסוד recuerda: Sal 137,7 (*ʿārâ*); Ez 13,14; Mq 1,6 (*gālâ*). Esta escasa evidencia, no permite concluir que מחצת ראש represente una *fórmula fija* (es posible plantearse la *fórmula* pues מחץ aparece en cuatro oportunidades con el objeto ראש). El término יסוד puede estar aludiendo a *sôd* (consejo) creando un juego de palabras: techo y cimientos, líder y asesores."[169]

v.14

נָקַבְתָּ בְמַטָּיו רֹאשׁ פְּרָזוֹ יִסְעֲרוּ לַהֲפִיצֵנִי עֲלִיצָתָם כְּמוֹ־לֶאֱכֹל עָנִי בַּמִּסְתָּר

El enemigo es vencido con sus propias lanzas en el mismo momento en que iba a aniquilar al עני. Tiene el *pobre* un valor muy grande en el contexto teofánico-salvífico del Salmo, ellos son quienes se benefician con la gesta del Señor. "ʿānī designa a uno

[169] *TDOT* מהץ, 236.

que se encuentra en un estado de disminución de su capacidad, fuerza y valor; alguien que está bajo el golpe de una miseria actual o permanenete, pobreza económica, opresión o carcel; se puede traducir por pobre, indigente, mísero, infeliz… El ʿānī es equiparado al que no tiene plenos derechos en Israel… aparece como víctima de la opresión social, que lo *aplasta* (Is 5,3), lo *despoja* (Sal 35,10), lo *devora* (Hab 3,14), lo *oprime* (Dt 24,14), lo *atrapa* (Sal 10,9), lo *mata* (Job 24,14), etc."[170]

Aparece como se dijo antes el momento culminante de la acción salvífica de Dios, cuando se encuentra con su enemigo histórico cara a cara. Se revela ahí la prioridad del Guerrero divino, salvar al *pobre* en el instante en que iba a ser devorado por el poderoso enemigo histórico.

v. 15

דָּרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ חֹמֶר מַיִם רַבִּים

"El verbo דרך qal puede designar el paso de Dios: por la tierra (Am 4,13; Mq 1,3) y por el mar (Job 9,8)… en Is 63,3.3 pisa el lagar."[171] Al texto citado se agregan los ejemplos del Señor pisando el mar en el Sal 77,20 y en Is 43,16. En los dos casos, a diferencia de Habacuc, el complemento del verbo – בים – aparece en primera posición en la oración, remarcando el lugar donde Dios camina.

El Mar como se expuso en el v. 8 es el lugar del caos, el enemigo del Señor. ים se utiliza con el mismo sentido que מים רבים. Esta última fórmula tiene mucha riqueza semántica en la Escritura. De todas las veces que la expresión aparece se plantea una división de seis grupos en los cuales el criterio para reagrupar es el sentido de la frase en cada contexto. A cada grupo se lo titula para expresar su significado.

- YHWH caminado sobre las *mayim rabbîm*: Ha 3,15; Sal 77,20.
- YHWH despliega sobre las *mayim rabbîm* o contra ellas su acción (es importante aquí el tema de su voz): Sal 29,3; Sal 93,4. Las naciones son puestas en paralelo con las *muchas aguas*: Is 17,13; Jr 51,13.
- Las *mayim rabbîm* como un enemigo: 2 Sm 22,17; Sal 32,6; Can 8,7.
- Las *mayim rabbîm* como instrumento de castigo: Ez 26,19; 31,15; 32,13 (este es el uso con el cual ים aparece en Ex 15).
- Las *mayim rabbîm* como signo de bendición o defensa: Nm 20,11; 24,7; Ez 17,5.8; 31,7; 43,2.[172]

---

[170] *DTMAT* ענה, 439.

[171] *DTMAT* דרך, 650.

[172] Recogemos en este grupo y en el último solo algunos de los muchos textos que expresen el sentido.

- Las *mayim rabbîm* como una laguna, o como referencia geográfica: Jr 41,12; Ez 27,26; Sal 107,23, etc.

Parece que en torno a los cuatro primeros grupos puede haber un *círculo de tradentes*. Congregado en torno a la utilización de conceptos míticos (entre ellos *mayim rabbîm*) para explicar la creación y la historia como un enfrentamiento del Señor contra el caos cosmogónico e histórico. En un estudio sobre el uso de las *mayim rabbîm* en la Escritura, comentando su aparición en el Sal 144,5-8 se dice: "Las «muchas aguas» son los enemigos del salmista, lo demoníaco que amenazaría la caída de los justos. En los antecedentes del lenguaje se encuentra el conflicto de Dios y las *aguas*."[173] A propósito de este conflicto y de su utilización transcribimos una síntesis que lo explica:

"El concepto de océano primigenio en la apariencia de las muchas aguas *(mayim rabbîm)* es extensamente atestiguado en el AT. En varios puntos este retiene marcadamente el trasfondo de su significancia como un poder cósmico destructivo (cf. Sal 93,4). En Ex 15,10, las aguas del *yam sûp*, dentro del cual los egipcios se hundieron, son descriptas como *mayim rabbîm*, conectando la antigua creación mitológica con la tradición del éxodo (cf. Is 43,16). Menos claramente definidas son las referencias al desafío que las *mayim rabbîm* plantean al dominio de la soberanía de YHWH (2Sm 22,17; Is 17,12; Sal 29,3; 32,6; Jr 51,55). En última instancia la amenaza política para Israel representada por Babilonia es comparada con lo que las *mayim rabbîm* plantean para YHWH (cf. Jr 10,13; 51,16). En Is 17,12 y Ez 43,2 el rugir de las naciones hostiles es comparado con las aguas primigenias. De otro modo, *mayim rabbîm* ocurre solo en descripciones poéticas del mar (Is 23,3; Sal 18,17; siempre aquí la dimensión cósmica mitológica no ha desaparecido enteramente)."[174]

La expresión no es exclusiva, prueba de esto son los grupos 4 y 5, en los cuales *mayim rabbîm* se utiliza en contextos literarios diferentes, para referir a una simple laguna, para describir la geografía, o como expresión simbólica de una bendición.

Los caballos vuelven a aparecer en un contexto similar al del v.8, por lo tanto no se repiten las referencias ya expuestas.

v. 16

שָׁמַעְתִּי וַתִּרְגַּז בִּטְנִי לְקוֹל צָלֲלוּ שְׂפָתַי יָבוֹא רָקָב בַּעֲצָמַי וְתַחְתַּי אֶרְגָּז

La repetida utilización del verbo שמע sugiere como se dijo en el v. 2 la tradición deuteronomista y el significado teológico que tiene para Israel escuchar al Señor. Lo

---

[173] H. MAY, "Some Cosmic Connotations of Mayim Rabbîm, «Many Waters»", *JBL* 74 (1955) 14.

[174] *TDOT* מים, 283.

oído por el profeta se refiere a los vv. 3-15, la obra del Señor. Esta audición generará distintos síntomas experimentados por el profeta.

El verbo צלל aparece en tres oportunidades como reacción de los oídos a la Palabra del Señor (cf. 1Sm 3,11; 2Re 21,12; Jr 19,3). En el caso de Habacuc el contexto del versículo es la audición del Señor, pero el órgano que titubea o brama son los labios en respuesta a la Voz oída.

El verbo רגז ya había aparecido también en el v. 2 para expresar el tiempo de agitación en el que se encuentra el profeta orante. Ahora la experiencia de agitación se refiere a la Palabra escuchada.

אֲשֶׁר אָנוּחַ לְיוֹם צָרָה לַעֲלוֹת לְעַם יְגוּדֶנּוּ

La expresión יום צרה –*día de angustia*– refiere a una situación de opresión que conduce a la aflicción de un grupo o un individuo. En la literatura profética sobre todo, se utiliza siempre en relación con la historia. El *día de angustia* suele describir la relación creada entre un *dominador/agresor* y un *dominado/agredido*. Normalmente, el agredido es el Pueblo de Israel, y el agresor, algún enemigo histórico. La venganza o inversión de la situación es consecuencia de la intervención del Señor en la historia, y suele llamarse *día de YHWH*, desde ya en perspectiva escatológica (cf. Abd 1,16-18; Jl 4,15-17; Sof 1,14-18).

En el análisis de los textos, en los cuales se hace presente la forma *día de angustia*, se observan tres grupos:

Un *primer grupo*, en el cuál el *día de angustia* es para las potencias enemigas que han oprimido al pueblo del Señor. Se encuentra, junto con el texto de Ha, el de Sof 1,15. En éste último, se anuncia el *día de YHWH* contra las naciones y se lo describe con varios calificativos: עֶבְרָה (ira o furia), צָרָה וּמְצוּקָה (angustia y tribulación) שֹׁאָה , וְמָשׁוֹאָה (ruina y desolación),וַאֲפֵלָה חֹשֶׁךְ (oscuridad y tiniebla), עָנָן וַעֲרָפֶל (nublado y densos nubarrones). Angustia es parte de una lista de sustantivos, todos describen ese día aportando diferentes aspectos.

En el *segundo grupo,* la forma *día de angustia* describe la opresión que vive un pueblo (cf. 2Re 19,3 e Is 37,3; Nah 1,7; Abd 12-14). En el *tercer grupo* se refiere a una situación de dificultad individual. La forma aparece seis veces, cuatro en los Salmos (20,2; 50,15; 77,3; 86,7) y dos en los Proverbios (24,10; 25,19). La forma no presenta complejidades, solo refiere a lo que coloquialmente expresa.

De todo lo expuesto, se observa que en Ha 3,16 (al igual que en Sof 1,15), se invierte el sentido tradicional de la utilización de la forma, pues el *día de angustia* es ahora para las naciones opresoras de Israel. No parece haber detrás de ella un *círculo de tradentes*. No es más que un dicho común en el cuál en Ha se invierte su significado.

v. 17

כִּי־תְאֵנָה לֹא־תִפְרָח וְאֵין יְבוּל בַּגְּפָנִים כִּחֵשׁ מַעֲשֵׂה־זַיִת וּשְׁדֵמוֹת לֹא־עָשָׂה אֹכֶל גָּזַר מִמִּכְלָה צֹאן וְאֵין בָּקָר בָּרְפָתִים

Tanto la higuera como la vid y el olivo aparecen en varias oportunidades en la Escritura. "La higuera, la vid, el olivo, los campos, los rebaños y las manadas expresan la recompensa natural que provee YHWH a su pueblo en la tierra de Israel (cf. Dt 14,22-29; 18,3-8; 26,1-15). La bendición que YHWH proporciona a su pueblo cuando ellos observan su Alianza incluye la recompensa de las cosechas y los ganados así como protección de los enemigos (cf. Dt 28,1-14; Lv 26,3-13) y la ruptura incluye la retirada de esa bendición (cf. Dt 28,15-68; Lv 26,14-33)."[175]

Nos detenemos en el estudio de 17 textos donde aparecen los dos primeros árboles תְאֵנָה y גֶּפֶן; y otros 4 textos en los que se suma, a estos árboles un tercero זַיִת. Descartamos las apariciones individuales de los mismos, pues en el Salmo de Habacuc es clara la utilización conjunta del símbolo de la recompensa natural.

La utilización de los árboles en los textos conduce a organizar en tres grupos el sentido de su utilización:[176]

- Expresando carestía o maldición a causa de un castigo: Is 34,4; Jr 5,17; 8,13; Os 2,14; Jl 1,7; 1,12; *Ha 3,17; Ag 2,19*; Sal 105,33. Dentro de un dicho de queja aludiendo a la maldición: Nm 20,5. Dentro de un dicho de amenaza aludiendo a una carestía: *2Re 18,31-32*; Is 36,16.
- Expresando bendición: *Dt 8,8;* Jl 2,22; Can 2,13.
- Dicho de prosperidad: 1Re 5,5; Mq 4,4; Zac 3,10; 1Mac 14,12.

Parece haber un *círculo de tradentes* en torno a la manera en que se expresa la carestía a partir de la esterilidad de estos árboles, porque se secan sus hojas, porque no dan frutos, o porque otros se los comen. La teología de este *círculo* entiende su situación límite como la sequía de la tierra. La tierra de la promesa y la bendición se vuelve un lugar inhóspito, sin frutos que alimenten y alegren la vida. Por la abundancia de los textos, este círculo parece surgir en el ámbito profético, quizás en torno a los

---

[175] M. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 2000, 487.

[176] La citas en cursiva contienen los tres árboles: higuera, vid y olivo.

oráculos del profeta Oseas.[177] Luego, en tiempos postexílicos, se usaron también estos árboles para recordar la bendición y la prosperidad que dan el Señor y su tierra evocando un paraíso fecundo. A eso se debieron otros oráculos proféticos antiguos donde estas plantas también aparecen solas, o insinuando sus frutos: "Vendrán y darán hurras en la cima de Sión, y acudirán al regalo de Yahvé: al grano, al mosto, y al aceite virgen, a las crías de ovejas y de vacas, y serán como huerto empapado, no volverán a estar ya macilentos" (Jr 31,12).[178]

v. 18

וַאֲנִי בַּיהוָה אֶעְלוֹזָה אָגִילָה בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי

Así como el libro de Habacuc daba cuenta en el comienzo que los Caldeos se regocijaban por pescar o atrapar a los inocentes (cf. 1,15). Ahora hay un cambio de situación, pues es el profeta quien se regocija por la obra realizada por el Señor (cf. 3,18). En los dos textos se utiliza el verbo גיל.

Parece interesante prestar atención a la utilización que hace el Salmo 13 del verbo. El Sal 13 es una súplica al Señor. En las preguntas de los vv. 2-3 el orante expresa ante el Señor la situación calamitosa en que se encuentra desde hace tiempo. Vienen luego, en los vv. 4-5, los imperativos y tensos clamores de petición, con sus encarecidas súplicas ante la persecución de la que se es objeto por parte del enemigo (v. 5). En el v. 6 hay que distinguir dos aseveraciones: una declaración de confianza, junto con el regocijo por la ayuda de YHWH (v. 6a); y un agradecimiento por la salvación experimentada en forma de alabanza (v. 6b).[179] La problemática del Salmo se asemeja a todo el libro de Habacuc, por eso, no extraña que realice cuatro veces una pregunta a Dios introducida por la misma expresión que la primera pregunta del libro de Habacuc עַד־אָנָה יהוה (cf. Sal 13,2-3 y Ha 1,2). Este interrogante no solo abre el libro profético; sino que funciona de forma programática.

Como se dijo antes, se busca el significado común del verbo גיל. Para Kraus el Sal 13 es un *cántico de oración*, respecto a la forma donde aparece גיל dice: "Un elemento especial del cuerpo del salmo, que podríamos denominar «sección final», es el voto. La persona que se queja y ora, hace voto de que presentará a YHWH una ofrenda de acción de gracias y alabará y proclamará su nombre."[180] Sostiene también

---

[177] Se afirma que Os 1-3 pertenecería a la mano del mismo profeta y que si bien el epílogo 14,2-10 es redaccional retoma expresiones predilectas de Oseas. En lo que toca nuestro estudio interesa Os 2,14.23-25 y 14,6-7. Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*, 1993, 261-262.

[178] Cf. Os 2,23-25; 14,6-7; Am 9,13-15.

[179] Se toma la siguiente descripción del Sal 13 de: H-J. KRAUS, *Los Salmos I*, 1993, 332-333.

[180] H-J. KRAUS, *Los Salmos I*, 1993, 72-73.

Westermann respecto al Sal 13, que se estaría entonces ante una fórmula de voto, similar dice, al Sal 35,9 y a Ha 3,18.[181]

Gunkel es más agudo en su análisis: "La lamentación no se contenta con el simple voto de acción de gracias. La certeza de que su súplica es escuchada lleva al fiel más allá del mismo voto hasta el punto de que ya en el presente entona emocionado el canto de acción de gracias que entonará a YHWH una vez que realice su liberación. De este modo entra en la lamentación el canto de acción de gracias (Sal 13,6; 22,24ss; 28,6-7; 31,22ss; 59,17; 69,33ss; 71,14-16.20ss; 86,12-13; 144,9-10). La forma más simple es la siguiente: «Cantaré a YHWH por el bien que me ha hecho» (Sal 13,6)."[182] Suena más coherente entender que Habacuc, más que hacer un voto, está cantando alegremente una acción de gracias, con la certeza que el Señor realizará la salvación. De hecho la utilización de los dos *yiqṭōl* cohortativos con sentido volitivo justifica el gozo actual por la convicción del profeta en que la salvación del Señor se cumplirá.

> "Su entusiasmo les lleva incluso a exhortar a los fieles para que expresen su júbilo en el presente… Con el fin de grabar con fuerza en el corazón de sus contemporáneos este futuro glorioso, los profetas componen ya ahora el canto que entonarán aquel día (Is 12,1-3; 25,9; 26,1; 27,2)... En el culmen del delirio por la promesa divina, el mismo poeta prorrumpe ya ahora en cantos cuyo alcance solo podrá percibir el simple fiel cuando hayan acaecido tales acontecimientos (Is 30,18; Mq 7,18ss; Ha 3,18; Sal 12,7-9; 75,10)."[183]

Gunkel señala también la importancia que se utilice en este tipo de conclusiones hímnicas el nombre de YHWH; señala que tiene "una importancia capital y en cierto sentido es un elemento fundamental del poema, lo más importante que puede decir el salmista de su canto es que éste es digno de Dios."[184] De aquí, la utilización en el paralelismo de אלהי ישעי como sinónimo de YHWH, y a la vez funcionando como una confesión de fe yahvista.[185]

v. 19

יְהוִה אֲדֹנָי חֵילִי

Algunos autores afirman que el profeta hace un paralelo entre su fuerza que le viene de YHWH, y la fuerza de los opresores babilonios que se menciona en Ha 1,11.

---

[181] *DTMAT* גיל, 594.

[182] H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*, 1983, 260.

[183] *Ibidem,* 93.

[184] *Ibidem,* 55.

[185] Cf. 2Sm 22,47; Mq 7,7; Sal 18,47; 27,8-9.

Los Caldeos divinizan su fuerza, y eso los hace "culpables por hacer de su fuerza su dios" (cf. 1,11). En el libro se denuncia la idolatría del poder (cf. 2,9-10); mientras que para los Caldeos termina siendo sinónimo de ruina, para el profeta es signo de esperanza y salvación. "El termino hebreo mencionado en Ha 1,11 para decir esta fuerza es כה un sinónimo de חיל. El profeta utiliza dos términos diferentes justamente para subrayar esta distinción entre la fuerza idolátrica del opresor babilonio, y la fuerza de Habacuc salida de YHWH."[186]

El sustantivo חיל se utiliza también en el Sal 18,33.40 y en su paralelo 2Sm 22,33.40. La diferencia notoria es que Ha agrega el sufijo personal (חילי), así evidencia su reconocimiento de la acción del Señor sobre él. El colon siguiente del v. 19 puede suceder porque el Señor YHWH es su fuerza.

וַיָּשֶׂם רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת וְעַל בָּמוֹתַי יַדְרִכֵנִי לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי

A diferencia del Sal 18,34 y 2Sm 22,34, que con la misma expresión utilizan el verbo שוה en piel («igualar con» –sentido factitivo–); en el Salmo de Ha 3 se utiliza el verbo שים. "El énfasis está sobre la firme posición como capacitación desde Dios. Habacuc ha cambiado este verbo, «Él me hace pisar». Este es más enérgico, y hace juego con la acción de los caballos de YHWH en el v. 15."[187]

El Complemento que indica lugar ועל במותי no es exclusivo de Ha y sus paralelos Sal 18,34 y 2Sm 22,34. También lo encontramos en: Dt 32,13a; Dt 33,29c; Am 4,13d y Mq 1,3b.

El Dt utiliza este circunstancial en dos oportunidades, en cada uno de sus dos poemas finales. En el primero, Dt 32,13 junto al verbo רכב se sugiere que Jacob, "la porción del Señor", "su pueblo" (cf. Dt 32,9) será protegido por YHWH (cf. Dt 32,10) y guiado (cf. Dt 32,11-12) a su destino, la tierra de la promesa. Para eso, será transportado de manera maravillosa, y aquí el v. 13 en cuestión, donde se dice que el Señor llevará a su pueblo Jacob cabalgando "por las alturas de la tierra". Se supone las montañas de Canaan.

El segundo texto se encuentra en el final de las Bendiciones de Moisés a Israel. Es una bienaventuranza en la que se asegura que Israel el pueblo salvado y protegido por YHWH "pisará por los *lugares altos* de ellos (sus enemigos)" (cf. Dt 33,29). Los lugares altos en este caso, no refieren a los montes de Canaan, como sí sugiere Dt 32,13. Se explica este lugar con el texto de Job 9,8, donde YHWH camina sobre el dorso del Mar.[188] Se sabe que en este texto de Job ים es el monstruo mítico, no el simple mar; por lo tanto, el Señor camina sobre las espaldas del dragón. En Dt 33,29 entonces, el Señor

---

[186] A. RUIZ, *Les Metaphores, allegories et personnifications dans le livre d`Habacuc*, 2003, 220.

[187] F. ANDERSEN, *Habakkuk,* 2001, 348.

[188] וְדוֹרֵךְ עַל־בָּמְתֵי יָם

hará que Israel pise "las *espaldas* de sus enemigos". El complemento circunstancial על־במותי acompaña al verbo דרך, el mismo verbo que finaliza Ha 3,19.

En los textos de Am 4,13d y Mq 1,3b, על־במ(ו)תי se refiere a las alturas de la tierra; el verbo en los dos casos es דרך, pero el sujeto es YHWH. En el caso de Am la expresión está integrada en una doxología (4,13) que concluye las amenazas anunciadas (4,1-12) como reforzándolas. Miqueas introduce la expresión en la apertura de su libro, en un oráculo de castigo a Samaría (1,2-16) que comienza con una teofanía (1,3-4) en la que YHWH sale de su Templo para juzgar caminando por las alturas de la tierra.

La expresión על־במותי en Dt es mítica y se presenta en un himno teofánico. Un clásico estudio de Miller sobre YHWH como Guerrero, estudia entre varios textos, Dt 33,2-5.26-29. El autor afirma que es un antiguo himno de alabanza a YHWH que describe la conquista de Canaan como una teofanía de YHWH y sus huestes al mando del ejército de Israel. "El punto de vista en los versos 26-29 es la conquista, la violenta guerra sacra de Israel bajo el comando de YHWH. Las imágenes son todas las de YHWH como el *Warrior*, pero el *Warrior* que trae la conquista histórica y la salvación, más bien la victoria primigenia."[189]

Los texto de Am y Mq describen una teofanía de YHWH de forma doxológica alabando su grandeza, o anunciando la solemne salida del Señor desde su Templo para juzgar. Como se dijo no solo con la descripción de *las alturas* de la tierra, sino también con el verbo דרך aplicado al Señor.

Los dos contextos literarios el del mito y el de la teofanía pertenecen al Salmo de Ha. Todo el v. 19 por lo tanto parece ser una frase metafórica con doble significado creada a partir de estos dos lenguajes, para indicar que así como YHWH camina sobre el caos (Ha 3,15); el profeta por acción del Señor, a quien lo confiesa *su fuerza*, puede caminar sobre sus enemigos.

Respecto a la imagen de la gacela utilizada también por Sal 18,34 y 2Sm 22,34 explica Andersen:

> "El símil es usualmente parafraseado como "el que hace los pies de gacela". Este omite el punto central. Éste hace a David (Habacuc) él mismo como una cierva. Juzgando desde el Cantar de los Cantares, las varias partes del cuerpo son comparadas con plantas y animales, no con las correspondientes partes de animales. Con el cambio del verbo, Habacuc ha cambiado la imagen. Ningún poeta está acentuando la velocidad de la cierva. David está con pie firme, bien parado; Habacuc pisa sus enemigos."[190]

---

[189] P. MILLER, *The Divine Warrior in Early Israel*, 2006[2], 84.

[190] F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 2001, 349.

Por esa razón, Ha 3,19 en vez de usar con el complemento על-במותי el verbo עמד del Sal 18,34 y de 2Sm 22,34; utiliza – en sintonía con Dt 33,29; Am 4,13d y Mq 1,3b – el verbo דרך creando así una imagen novedosa.

2. Género literario

Para Alonso-Schökel los rasgos en común que definen un GL son la estructura, los rasgos estilísticos y el tema.[191] Otro autor contemporáneo, Coats propone cuatro rasgos comunes o típicos: estructura, vocabulario, ambiente y función genérica.[192] La estructura se repite en los dos autores, por lo tanto es fundamental. Lo que Coats entiende por vocabulario es cercano a la idea de rasgos estilísticos que tiene Alonso-Schökel; este último amplía su visión incluyendo no solo el mismo código de palabras, sino también el estilo con el que estas *son dichas* por los autores. Finalmente Alonso-Schökel sugiere un tema común, del que Cotas no hace mención, pues lo supone como algo previo.

Coats observa también –lo que Gunkel llamaba factores externos– un ambiente, como lugar social donde la pieza comenzó a vivir, o donde un nuevo autor la resignificó; y una función típica designada por el contenido específico que se le dio al género, la intencionalidad. Coats acentúa la búsqueda de lo que Gunkel definió como *Sitz im Leben.*

Por lo analizado en las formas, sobresalen las imágenes de YHWH como Guerrero, todas propias del himno central del Salmo (vv. 3-15). Avishur propone en su comentario una comparación de Ha 3 con los Salmos 74, 77 y 89. "En el Sal 74, que contiene 23 versos, el himno citado tiene seis versos de largo (12-17). El Sal 77, que contiene 21 versos, tiene un himno de ocho versos (14-21), mientras que el Sal 89, que contiene 53 versos, el himno tiene catorce versos de largo (4-19)… En Ha 3 que contiene 19 versos …el himno tiene trece versos de largo (3-15), mientras que el lamento público y la súplica a Dios solo dos versos (2 y 16)."[193] La falta de proporción entre himno y lamentación evidencia *diferencias redaccionales* entre Ha 3 y el resto de los Salmos.

---

[191] L. ALONSO-SCHÖKEL, "Genera Literaria", *VD* 38 (1960) 13.

[192] G. COATS, "Genres: why should they be important for exegesis", en G. COATS, *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature*, 1989[2], 11-15.

[193] Y. AVISHUR, *Studies,* 113-114. Tanto L. ALONSO-SCHÖKEL en su comentario a los Salmos, como H. KRAUS en el suyo, coinciden en reconocer que estos tres Salmos tienen dentro de su composición un himno.

Si se sigue esta observación de Avishur, y se aplican a estos textos los rasgos típicos o comunes que determinan un género literario se encuentra:

a. Respecto a la *estructura*: Se observa que los tres Salmos, al igual que Ha 3, incluyen un himno como una de sus partes. Estos himnos (Ha 3,3-15; Sal 74,12-17; 77,14-21; 89,4-19) acompañan una lamentación pública con sentido de súplica (Ha 3,2; Sal 74,1-11.18-23; Sal 77, 2-13 y Sal 89, 40-52 [20-39 es un oráculo]).

b. Respecto al *vocabulario típico* (Coats) y a los *rasgos estilísticos* (Alonso-Schökel):

En primer lugar, se presenta a continuación, las coincidencias de vocabulario entre los himnos. Los números de las celdas son los versículos donde aparecen las palabras *típicas* en cada salmo; los versículos que están fuera de la parte hímnica se encuentran entre paréntesis.

	Ha 3,	Sal 74,	Sal 77,	Sal 89,
עזה	4	13	15	18
יד	4.10	(11)	21	14.(22.26.49)
קרן	4			18
אף	8	(1)	(10).17.18	
ים	8.15	13	20	10.(26a)
נהר	8	15		(26b)
זרם	10		18	
קול	10	(23)	18.19	
תהום	10		17	
שמש	11	16		(37)
ישע	13	12		
עמך	13	14	16.21	16.(20.)
דרך	15		14.20	
מים רבים	15		(17).20	

Se comprueba un código típico en los cuatro himnos, y un estilo similar en la utilización que cada salmo hace de las imágenes creadas.

Respecto a la parte reconocida como lamentación pública, también comparten los cuatro salmos cierto vocabulario:

	Ha 3,	Sal 74,	Sal 77,	Sal 89,
פעל	2	12	13	
(ב)קרב	2	4.11		
חיה	2	19		49
ידע	2	5.9		
זכר	2	2.18.22	4.7.12	48.51

c. Respecto al *tema común:*

Se ve que los cuatro salmos desarrollan temas distintos. El Sal 74 describe la destrucción del Templo; el Sal 77 en medio de una desgracia recuerda la gesta salvífica del éxodo; el Sal 89 por el oráculo central que posee es decididamente un salmo mesiánico; y Ha 3 es una oración que expresa una visión y la fe del profeta.

A pesar que existe una estructura parecida por las dos partes reunidas (himno y lamentación) –aunque este tópico podría igualmente ser discutido–; y que el vocabulario, según lo observado, es común en los cuatro salmos, el tema no permite perfilar la propuesta de un mismo GL, pues son muy diversos entre sí.

Por lo analizado, se deduce que Ha 3 es una composición que engendra con su forma final un género propio. Este salmo no encuentra un lugar común donde catalogarlo; pues, aunque algunas de sus partes sean similares a algunos salmos, no existen en su redacción final parecidos ni de forma, ni de contenido con otros géneros. Estamos ante la creación de una unidad clausurada. Como se habrá notado en el análisis anterior, incluso ni se mencionaron los vv.17-19 de una originalidad única, tanto por su contenido (sobre todo el v.17) como por su disposición en la estructura (sobre todo por el v. 19 que a pesar de tener sus paralelos en el Sal 18,34 y 2Sm 22,34 difiere notablemente de ellos).

> "El libro usa de la inserción del himno, pero difiere así de las convenciones narrativas. Habacuc 3 emplea simultáneamente un himno culminante de victoria y una expresión de confianza previa a la salvación, una combinación nunca encontrada en la narrativa hebrea. El libro tampoco refleja los eventos reales de la liberación, tal como siempre lo hacen historias que rodean a los salmos, sea anteriores a himnos de victoria o posteriores a acciones de gracia. Habacuc sustituye el fin narrativo con el agradecimiento profético, con este resultado la tensión entre la realidad opresiva (cap. 1-2) y la esperanza salvífica (3,2-15) mantiene la tensión para el final (cf. 3,16-17 con 3,18-19).
>
> El suspenso es mantenido por otro cambio a las convenciones narrativas de la salmodia inserta: Habacuc 3 usa el lenguaje y las formas de un lamento para encuadrar el himno de victoria, al contrario de esas acciones de gracias encontradas uniformemente en narrativas. Muchos de los

elementos de los lamentos tradicionales aparecen dentro de unos pocos versos (respuesta y petición en el v. 2; certeza, voz de alabanza y expresión de confianza en v. 16-19). La lamentación en sí misma está perdida, probablemente porque está ya expresada en 1,2-4.12-17. Lamentar expresa la ansiedad indeterminada… En verdad, el uso de elementos de lamentos, así como la combinación y modificación del ambiente estructural debido a la inserción de la acción de gracias y del himno de victoria, adaptan convenciones narrativas para el contexto de esperanza profética en el libro de Habacuc."[194]

Respecto al análisis del ambiente y la función del texto en el mismo, es decir su *Sitz im Leben*, lo atribuimos al redactor final. Este autor, sería no solo quien produjo el salmo tal cual se encuentra, sino también quién lo indexo a los dos primeros capítulos. Esto no implica que no se reconozca que el Salmo contenga fragmentos de un himno muy antiguo que, como se dijo en la CL, algunos autores datan en el tiempo de David.

El título del Salmo está dirigido directamente al "profeta Habacuc"; y todo el salmo contiene marcas textuales, como vimos en el análisis de la CF, que se refieren a la misma persona que protagonizó Ha 1-2, y a los eventos y circunstancias allí narradas. Childs ha sugerido que la identificación de algunos salmos con figuras históricas concretas, indica que los salmos han sido leídos de otra manera y en otro contexto al de la circunstancia general que envolvió la vida de ese personaje. Childs propone que los membretes de estos salmos deben ser considerados como un tipo de midrash. De esta manera "el antiguo texto responde al cambio de contexto de la comunidad, y a la inversa permite las nuevas condiciones de vida para dinámicamente reinterpretar el pasado."[195]

Por lo tanto, parecería que todo el libro de Habacuc fue preparado para su lectura celebrativa en el segundo Templo; el Salmo con sus anotaciones musicales, sería incluso la prueba patente de este uso. Vale la pena citar lo que dice Floyd en su obra sobre el estudio de las formas de los profetas menores cuando comenta el género con el cual identifica Ha 3:

"[Estos salmos] reflejan una comprensión de la liturgia del segundo Templo, como una reactualización de las condiciones bajo la cual los profetas del preexilio sirvieron como intermediarios entre YHWH y el pueblo… Un texto comentado para usar en un contexto litúrgico sirvió no solo como libreto para los salmistas del segundo Templo, quienes interpretan el salmo como la reactualización de una figura profética del pasado que ha sido proclamada y rezada. Este texto solo sirvió como escritura revelada para los escribas del segundo Templo… Ellos dibujaron correspondencias tipológicas entre la implicación de YHWH en la situación descripta en el salmo, y la implicación de YHWH en la situación vista por la persona nombrada en las anotaciones. Cada correspondencia tipológica les proveyó un modelo para extraer más

---

[194] J. WATTS, "Psalmody in Prophecy. Habakkuk 3 in Context", en J. WATTS – P. HOUSE, *Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts,* 1986, 213-214.

[195] Cf. B. CHILDS, "Psalms Titles and Midrashic Exegesis", *JSS* 16 (1971) 150.

correspondencias entre la implicación de YHWH en la situación descripta en el salmo, y la implicación de YHWH en su propia situación. Ha 3,1-19 es el ejemplo más notable fuera del salterio."[196]

Dado que el Salmo no tiene un GL en estado puro, que presenta las características propias que exponen los catálogos para nomenclarlo, se lo denomina en este trabajo: *Salmo de celebración profética*.

3. Fecha de composición

En la CL habíamos visto en las diferentes propuestas de los autores, los distintos criterios a la hora de fijar una fecha de composición. Las propuestas fluctúan entre una era pre-monárquica (entre el S. XI al X),[197] pasando por el pre-exilio (concretamente entre los años 605 –batalla de Carquemis– y el 575 a.C.),[198] hasta los tiempos post-exílicos en los que se re- elaboró junto con el salmo todo el libro de Habacuc.[199]

No hay dudas que el Salmo contiene partes hímnicas muy antiguas, que responden al tiempo de la liga del proto- Israel (s. X a.C.). La elaboración principal del Salmo, es decir la composición de sus partes: vv. 3-7 con 8-15, y la enmarcación de este corpus con los vv. 2.16-19; posiblemente puede haber sido compuesta por un autor –quizás el mismo profeta Habacuc o algún discípulo– en los tiempo Neo Babilónicos anteriores al exilio de Israel. De lo que no quedan dudas es que el Salmo fue recibido por un redactor postexílico (verdadero autor por cierto), que preparó el Salmo, junto con el resto del libro de Habacuc para ser celebrado y actualizado en el segundo Templo de Israel, quizás también con una composición teológica de todo el rollo de los Doce, aunque esto supere el alcance de este estudio y sea para algunos una empresa incomprobable.[200]

4. Tradiciones que componen el Salmo

No se puede precisar con certidumbre si parte del Salmo pertenece a los tiempos de la monarquía primitiva (siglo X a.C.), tampoco se puede negar que se conservaron en el Salmo fragmentos de ese tiempo. Más allá de esa discusión, el análisis de las formas

---

[196] M. FLOYD, *Minor Prophets,* 2000, 641-642.

[197] Cf. T. HIEBERT, *God of,* 1986, 120-122.

[198] Cf. F. ANDERSEN, *Habacuc,* 2001, 27.

[199] Cf. M. FLOYD, *Minor Prophets,* 2000, 159-160.

[200] Cf. M. CORRÊA LIMA, "¿Doce profetas o libro de los Doce?", *RevBib* 69 (2007) 189-213. El artículo presenta un completo *status questionis* sobre estos estudios redaccionales del rollo de los Doce.

permitió descubrir que la *tradición sacerdotal* conservó el vocabulario del Guerrero divino; propio de los himnos de guerra de comienzos de la monarquía, y de los himnos del culto cananeo. Fue esta tradición sacerdotal la que introdujo estos himnos a YHWH en el culto del Segundo Templo. El Santuario representaba para esta tradición un microcosmos, un mundo en miniatura, el mundo ideal, según el proyecto creador original. En este mundo YHWH reinaba como único soberano y todos eran obedientes a sus mandamientos. El Templo representaba la creación ordenada por YHWH (comparar Gn 1,31-2,3 con Ex 39,32-34.43 se ven las mismas expresiones que indican orden). En el culto, creación e historia se juntaban, y YHWH los *re ordenaba*, por que habían vuelto al caos. Por ejemplo, en el Sal 46 vemos como la *creación*, y la *historia* **braman** (como las bestias) o se **tambalean**, se vuelven hostiles al pueblo, que a pesar de eso no teme por que YHWH está con ellos en su morada, y los defiende.[201]

> "Dios es para nosotros refugio y fortaleza, un socorro en la angustia siempre a punto. Por eso no tememos si se altera la *tierra*, si los *montes* se **tambalean** (מוט) en el fondo de los mares, aunque sus aguas **bramen** (המה) y borboten, y los *montes* retiemblen a su ímpetu ¡Con nosotros Yahveh Sebaot, baluarte para nosotros, el Dios de Jacob! Un río, sus brazos recrean la ciudad de Dios, santificando las moradas del Altísimo. Dios está en medio de ella, no será conmovida, Dios la socorre al llegar la mañana. **Braman** (המה) las *naciones*, se **tambalean** (מוט) los *reinos*, lanza él su voz, la tierra se derrite ¡Con nosotros Yahveh Sebaot, baluarte para nosotros, el Dios de Jacob!" Sal 46,2-8

Los salmos se cantaban para hacer presente la obra salvífica de YHWH, re-actualizaban sus gestas; de esa manera se ponía *orden al caos histórico*, porque mediante el culto, el Señor se hacía presente en la historia para reinar ordenándola.[202] La evocación del *Éxodo* como paradigma salvífico, se recrea en el culto. En el Templo de Jerusalén tenía lugar cotidianamente una actividad dramática, donde toda la vida –cósmica, política y personal– se colocaba bajo la tutela de Yahvé; pues de lo contrario, se hacía imposible la vida. El recurso del culto era el medio por el cuál YHWH se entregaba a sí mismo a Israel, concedía benévolamente los recursos que repelen el poder de la muerte. Por eso, era enormemente importante mantener la propia vida, el propio estado y el propio cosmos completa y animadamente situados en este drama con YHWH.[203]

También se hallan en el Salmo referencias a pilares teológicos de la *tradición deuteronomista*. La piadosa práctica de escuchar a YHWH y temerle, la referencia al

---

[201] Cf. Sal 96; 136; Ha 3,3-7.8-15.

[202] Cf. J. LEVENSON, "The Temple and the World", *JR* 64 (1984) 275-298, J. LEVENSON, *Creation and,* 1985, 85-86.126-127.

[203] Cf. W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento,* 2007, 693-695.

Mesías y a su protección divina; y finalmente la expresión de la tierra como sinónimo de abundancia y bendición. Todos estos temas pertenecen al libro del Dt.[204]

Según opinan algunos autores contemporáneos, estas dos tradiciones ya eran patrimonio de los redactores del rollo de los Doce.[205] Esta *tradición redaccional de los Doce* es la que realizó la composición final del Salmo de Ha 3, y la que formó el actual libro canónico de Habacuc ubicándolo en el *corpus* de los Doce.[206]

5. Análisis de la composición

Los tres autores presentados en la CL, y muchos otros revisados, coinciden en que el Salmo del capítulo 3 es un agregado posterior al libro que no se gesta contemporáneamente con Ha 1,1-2,20 (o para otros 1,1-2,4).[207] Por esto, en este punto se intenta analizar el trabajo de composición realizado por el redactor. La unión del capítulo 3, con los primero dos capítulos crea el libro de Habacuc en su estado canónico actual. Ese libro tiene entonces un significado que resulta de la lectura de toda la obra.[208]

5.1. Palabras o puntos temáticos comunes

A continuación se presentan los temas comunes de la obra: a partir de una misma palabra clave que se repite (o de varias); o de un contacto de tipo semántico entre sus secciones. Esta catalogación es esencial para valorar la composición redaccional de

---

[204] Cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID, "La historia deuteronomista y el Deuteronomio", en J. M. SÁNCHEZ CARO (ed.)., *Historia, Narrativa, Apocalíptica,* 53.56-57.58-60.153-155.

[205] Cf. J. NOGALSKI, "Recurring Themes in the Book of the Twelve: Creating Points of Contact for a Theological Reading", *Int* 61 (2007) 125-136. En el siguiente artículo el autor muestra cuatro tópicos comunes a los doce profetas menores en los que se encuentran vestigios de la tradición sacerdotal y la deuteronomista. Se puede ver también: E. BEN ZVI, "Twelve Prophetic Books or «The Twelve»: A Few Preliminary Considerations" en J. WATTS – P. HOUSE, *Forming Prophetic Literature,* 1996, 125-156.

[206] Cf. J. NOGALSKI, "Joel as «Literary Anchor» for the Book of the Twelve" en J. NOGALSKI – M. SWEENEY (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, 2000, 91-109. En este artículo el autor muestra el trabajo redaccional final realizado por el redactor de Joel que conecta los doce libros del rollo. El artículo resume su obra central sobre esta cuestión: J. NOGALSKI, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, 1993.

[207] Cf. T. HIEBERT, *God of,* 129-137; Y. AVISHUR, *Studies*, 122-124; F. ANDERSEN, *Habakkuk*, 24-27; J. WATTS, "Psalmody in Prophecy. Habakkuk 3 in Context" 220-221; M. FLOYD, *Minor Prophets,* 87-88; B. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* 1979, 450.

[208] Sigue el camino de la composición, a partir de la relación intertextual, el artículo de: G. PRINSLOO, "YHWH the Warrior: An intertextual reading of Habacuc 3", *OTE* 14 (2001) 475-493.

la trama de la obra. La exposición sigue el orden de aparición de las palabras o temas comunes según su orden en Ha 3.

- Habacuc pregunta a Dios en el inicio de la obra respecto al tiempo que lleva pidiendo auxilio sin ser escuchado (cf. 1,2a עַד־אָנָה יהוה שִׁוַּעְתִּי וְלֹא תִשְׁמָע). Dios responde en 2,2, así lo reconoce el profeta, quién en el Salmo alude en el v. 2 a la obra escuchada que realizó el Señor.
- El reconocimiento de Dios como el *Santo* nombrándolo קדש se da en dos oportunidades. La primera es en la querella inicial, cuando Habacuc con una pregunta retórica confiesa el poder de Dios y su designio al poner como juez de la historia a los caldeos (cf. 1,12). La segunda es en el Salmo cuando se anuncia la venida de Dios del monte parán (cf. 3,3). El título קדש se utiliza también para describir el Templo del Señor, se lo llama *santo* por ser el lugar de su residencia (cf. 2,20).
- El mismo par de palabras כסה y מלא se utiliza en dos oportunidades (cf. 2,14 y 3,3).
- La teofanía que proviene del sur (cf. 3,3) pone en movimiento una relación antitética de carácter *estratégica* contra los caldeos que provienen del norte (cf. 1,6-11).
- En la segunda queja, Habacuc recrimina a Dios la praxis perversa de los caldeos con los pueblo conquistados utilizando la imagen de la pesca. Los caldeos son los pescadores que con anzuelos, redes y copos pescan a las naciones tratándolas como a peces del mar (cf. 1,14-15). En el Salmo, se canta la soberanía de YHWH sobre los Ríos y el Mar (cf. 3,8-9). No solo se refiere al dominio de Dios sobre los lugares posibles para pescar (la historia); sino también, como se expuso en el análisis de las formas, los Ríos y el Mar simbolizan toda fuerza caótica destructora de la vida con la cual se personifica a los imperios (v.g. Is 8,7; 51,10). Todo la temática del libro gira en torno al comportamiento de las naciones y sus maquinaciones imperialistas. En el capítulo primero se presenta la problemática de la violencia de Babilonia, en el segundo los cinco ayes anuncian la condena a la política imperialista, y en el tercer se canta la fe en la soberanía de Dios sobre las naciones (cf. 3,12).
- En la primera respuesta del Señor al profeta, cuando le revela su designo de mover a los caldeos describe a los caballos de este ejército, violento y cruel, comparándolos con leopardos y lobos (cf. 1,8). En el Salmo se anuncia la venida salvífica del Señor con sus carros de salvación tirado por sus caballos (cf. 3,8d). Se vuelve a hacer otra mención del Señor yendo sobre el mar con sus caballos (cf. 3,15).
- En la segunda parte de la pregunta inicial que el profeta dirige a YHWH, este le cuestiona hasta cuando tendrá que seguir denunciando la violencia sin que Dios *salve* (cf. 1,2b). La misma raíz verbal ישע vuelve a aparecer en el Salmo pero

como sustantivo y en dos ocasiones: anunciando la salida del Señor para *salvar* a su Pueblo y a su Ungido (cf. 3,13); y en la confesión final de gozo en YHWH aclamado como "mi Salvador" –ישעי– (cf. 3,18).

- En las dos oportunidades que el profeta interviene en la querella inicial habla de los רשע – *malvados* (cf. 1,4.13). Las dos veces los distingue y los opone a los justos (צדיק), refiereндose a su comportamiento injusto. En el Salmo el Señor derrumba la *casa del malvado* aludiendo a la organización política de los malvados (cf. 3,13b), y confirmando así que escuchó la súplica del comienzo del libro.
- Cuando el profeta describe la acción destructora de los caldeos con la metáfora del anzuelo, la red y el copo (cf. 1,15a); concluye tres proposiciones introducidas por la partícula על־כן. La primera de estas es la *alegría* que les provoca su poder y sus conquistas (cf. 1,15b), utiliza el *yiqṭōl* ויגיל. Este mismo verbo גיל, en el Salmo ya no tiene como sujeto a los caldeos, ahora es el mismo Habacuc el que se *alegra* en Dios por la gesta que realizará.
- Se utilizan dos términos diferentes para designar la fuerza כח y חיל, el primero en 1,11 y el segundo en 3,19. Como se dijo en el análisis de las formas, la utilización de dos términos diferentes para designar la fuerza radica en la distinción de ellas. Una es fruto de la soberbia (1,11), la otra es fruto de la fe (3,19).
- Todo el libro se refiere a "las alturas". El profeta suplica a un Dios que está en lo alto y ve la historia (cf. 1,3; 2,20). Dios moviliza un pueblo cruel que se lanza desde la altura de su poderío para devorar (cf. 1,8). El profeta para escuchar a Dios se sube a la altura de la muralla (cf. 2,1-2). Cuando Dios interviene en la historia, se derrumba la casa construida con bienes usurpados (cf. 2,9-11; 3,13). El profeta que suplicaba y disputaba con Dios es puesto finalmente, por el mismo Dios "en las alturas", para caminar en ellas con "pies de cierva" (cf. 3,19). Las alturas se transforman en un *espacio teológico* a lo largo de todo el libro; son *el lugar de la fe*.

5.2. Trama y climax de la obra[209]

El Salmo unido a los capítulos 1 y 2 cambia la resolución de la obra y por lo tanto de la trama. El título del libro presenta la obra como una משא. Este tipo de revelación profética que indica también, por su derivación de la raíz verbal *trasportar una carga*, abarca toda la trama. Habacuc enfrentará una querella con Dios en la que se le irá revelando la acción divina en la historia.

[209] Seguimos la metodología de: L.A. PIMENTEL, *El relato en perspectiva*, 1998.

Habacuc comienza su disputa con una exposición del problema (cf. 1,2-4), pide auxilio sin hallar respuesta, en medio de un ámbito que tiene la ley corrompida y no tiene justicia. Ésta es la situación inicial de la trama. Dios le responderá con una solución al problema, va a mover al imperio caldeo, con su violento ejército, para que destruyan a los que no respetan la ley y la justicia (cf. 1,5-11). La descripción que realiza del ejército aumenta la tensión en la trama, el poder que se les concedió es utilizado con soberbia, pues hacen de su fuerza su dios" (cf. 10-11), la idolatría de los caldeos genera nuevas preguntas que harán la trama más tensa.

Habacuc vuelve a intervenir, pero ya no suplicando, sino ahora litigando con Dios (cf. 1,12-2,1). El obrar divino es incoherente con su ser, la "pureza de sus ojos no puede ver el mal". Por eso, el profeta acusa a Dios de maltrato a los hombres, no entiende como puede permitir las maquinaciones imperialistas y los intereses perversos de los malvados (רשעים). Ellos devoran al justo, y mientras dan culto a sus propias armas se alegran y regocijan (גיל). El profeta no entiende como Dios puede contemplar la opresión. La situación no deja escapatoria, tanto el profeta, como los lectores, necesitan una respuesta; por eso Habacuc se sube a la muralla para esperar –como centinela– la respuesta del Señor.

Dios no contesta lo que le preguntó Habacuc exactamente, sino que le asegura el cumplimiento de una visión, y le manda que la escriba para que pueda leerse de corrido (cf. 2,2-5). En verdad, nada se sabe del contenido de esta revelación, no era importante conservar las referencias puntuales de lo que se anunció (el texto escrito). Es el *espíritu* de estas letras lo que pervive, y por lo tanto lo que importa. Dios asegura un momento de *retribución* para los orgullosos (עפלה), los que no tiene el alma recta no soportarán (לֹא ינוה) pues solo vivirán los justos por ser fieles.

La sección siguiente compuesta por cinco *ayes*[210] funciona como invectiva contra los malvados, y a la vez es una defensa de los pobres (cf. 2,6-20). Cada *aye* anuncia el delito y su condena consecuente. Por lo tanto, son pequeñas escenas episódicas que funcionan como confirmación de que el malvado sucumbirá. El libro podría haber concluido en el capítulo 2, con el v. final que llama a toda la tierra a un sobrecogido silencio (cf. 2,20), porque YHWH anunció en la visión su venida, y ahora está sentado en su Templo santo, y desde ahí vendrá. Al no suceder así, este versículo final prepara al lector para la recitación del Salmo, dejándolo con la mirada dentro del Templo, taciturno, delante de YHWH.

El salmo re significa la obra porque traslada el punto álgido. Funciona como cumplimiento de su venida, pero no en la historia, sino en un contexto cúltico. Comienza con una invocación a YHWH para que renueve las *obras salvíficas* de antaño.

---

[210] Este tipo de oráculos son la variante principal y más frecuente de los oráculos de condenación. Para un conocimiento exhaustivo del GL *«ayes»* cf. C. WESTERMANN, *Basic Forms of Speech*, 1966, 190-198.

En el himno central del Salmo (cf. 3,3-15) se responde a la problemática central del libro. El himno está jalonado por el uso del término סלה que resalta las tres grandes acciones del Señor narradas en el himno: su venida (v. 3), su triunfo con su palabra sobre los ríos y el mar (v.8-9a), y la destrucción de la casa del malvado (v. 13). Estas tres *pausas* silencian la lectura después de los eventos importantes que van cambiando la situación inicial de la trama.

El Señor renueva su salvación aludiendo al camino del Éxodo (cf. 3,3). La descripción del poder del Señor (cf. 3,4-7) y su acción contra el mar (cf. 3,8), contra los ríos (cf. 3,9), y contra las naciones (cf. 3,12) van aumentando el suspenso de la trama. En el v. 13 se alcanza el *climax* o *punto álgido* de todo el libro. La salida del Señor "para salvar a su pueblo y a su Ungido". En el inicio de la obra, el profeta interrogaba a Dios respecto a cuánto tiempo más tenía que rogarle sin que Él escuche y salve. Por fin, el Señor confirma haber escuchado la súplica, y salva a los pobres de los malvados (cf. 3,14). En el v. 15 se vuelve a decir de un modo mítico la victoria de YHWH sobre todo enemigo simbolizado en "el bullir de las muchas aguas".

La situación final de la trama son los versículos finales del Salmo. El v. 16 indica el repliegue de las expectativas, el profeta por haber escuchado a YHWH, experimenta una serie de fenómenos físicos, que lo llevan a "esperar tranquilo" el día en el que obrará el Señor contra el malvado imperio. La religiosa actitud del *Temor de YHWH*, confesada por el profeta al iniciar el Salmo (cf. 3,2), se vuelve creíble para el lector.

Los versículos finales apuntan a la ejemplar fe del profeta, que por estar al final de la trama, como conclusión de la misma, se transforma en desafío para los lectores. En medio de la *desolación,* cuando no parezca haber "brotes", ni "frutos", que fundamenten la esperanza (cf. 3,17), "Yo me voy a regocijar en YHWH, me voy a alegrar en Dios mi salvación" –canta el profeta– (cf. 3,18). La alegría (גיל), que antes era de los enemigos caldeos (cf. 1,15b), ahora es característica del creyente por la victoria futura del Señor. Habacuc confiesa que su fe lo hace *andar en las alturas* (cf. 3,19), un nivel que está por encima de la historia, porque la contempla desde Dios. Esta fe, experimentada como "fuerza" es la que hace ser fiel al justo; porque los malvados y orgullosos tienen su suerte en lo profundo de la tierra (cf. 2,5).

5.3 Conclusiones

Los elementos seleccionados que conforman la trama, manifiestan una notable lógica en su composición; es decir, el Salmo está armoniosamente articulado con el resto del libro. Esto se muestra en que, si bien en los capítulos 1 y 2 puede leerse una historia sin lagunas, pues la trama se resuelve sin tensiones; la incorporación del Salmo

agrega nueva tensión a la historia, brindándole un nuevo punto climático y una nueva resolución.[211]

Por otro lado, que el Salmo sea un agregado al resto de la obra quedó confirmado por la CL, por el testimonio de Qumrán, y por el armado composicional del libro, donde Ha 3 retoma palabras y temas de Ha 1-2. La conformación del libro en el estado canónico actual tendría como finalidad la utilización litúrgica en el Segundo Templo.[212]

[211] Prueba de esto es el *Pesher* de Habacuc hallado en Qumrán, que llegaba hasta 2,20. La ausencia del capítulo 3 en los pergaminos deja como conclusión que esta comunidad leía una versión del libro de Habacuc sin el Salmo.

[212] Cf. J. WATTS, "Biblical Psalms", 307-308; T. COLLINS, *The Mantle of Elijah,* 1993, 83-84.

Conclusiones Teológicas

Walter Brueggemann, siguiendo a Jon Levenson, afirma que el autor "ha mostrado que Israel sabe que el caos está todavía suelto y no ha sido domeñado por YHWH. La metáfora fundamental de Israel para referirse a esta amenaza del caos, que es tanto cósmica como existencial, son «las aguas poderosas» que se alzan descontroladas, de manera que la vida de Israel y la del mundo están amenazadas. En la liturgia del reinado de YHWH, el culto es el drama donde las aguas son apartadas, derrotadas y contenidas."[213]

Si en la conciencia de Israel, cuando se recitaba la liturgia dentro del Templo el Señor vencía al caos esto era para que el pueblo, confiado de lo que allí sucedía, saliera del Templo sabiendo que en este encuentro con YHWH, el caos se había retirado y el mundo había sido renovado. Sobre todo fueron los profetas quienes comprendieron a los enemigos históricos como el caos que destruía la Tierra de la Promesa.[214] La historia por lo tanto se renovaba en el culto. La fe en YHWH y en su obra salvífica se expresaba en las celebraciones litúrgicas.[215] En todo el período del segundo Templo, Judá estaba sometida y sin rey. Así fue como, por medio del culto, la esperanza del pueblo se renovaba, creciendo la expectativa mesiánica, y los tiempos prometidos en los que YHWH iba a reinar desde su Templo (v.g. "Lo introduces y lo plantas en el monte de tu heredad, lugar que preparaste para tu morada, Yahvé, santuario, Adonay, que fundaron tus manos ¡Yahvé reinará por siempre jamás!" Ex 15,17-18 o cf. Za 14,8-12; Ma 3,1-5).

El Salmo de Habacuc celebra la fe en el triunfo de YHWH sobre todo caos histórico. En la recitación cultual del Salmo se implora al Señor para que actualice "en medio de la historia" sus *obras salvíficas pasadas*, las que habían sido escuchadas, haciendo famoso su Nombre. Ahora, se suplica que vuelva a realizarlas para vencer a las nuevas fuerzas opresoras; por eso, se recita el Salmo como una תפילה, con la actitud del *temor del Señor* (Ha 3,2).

El Salmo no se refiere solo a Babilonia, sino a cualquier nación o imperio que ejerza un dominio despótico. Estas son representadas por los ríos y el mar.[216] YHWH es el Guerrero que camina sobre las *muchas aguas* como Señor absoluto del cosmos. Para Israel por medio del culto, YHWH entraba en la historia y caminaba sobre el caos, que con estrépito bullía, solo Él podía domeñarlo.

---

[213] W. BRUEGGEMANN, *Teología del AT,* 2007, 689. Cf. J. LEVENSON, *Creation and,* 1985, chapter 9.

[214] Por ejemplo: "Nuevamente me dirigió Yahvé la palabra en estos términos: «¿Qué estás viendo?» Respondí: «Veo un puchero hirviendo que se vuelca de norte a sur.»Y me dijo Yahvé: «Es que desde el norte se iniciará el desastre sobre todos los moradores de esta tierra.»" Jr 1,13-14. Cf. también: Is 8,5-8; 34; 63,1-6; Jr 5,20-31; 50,17-28; Os 13,9-14,1; So 2,4-15, etc.

[215] W. BRUEGGEMANN, "Kingship and Chaos: A Study in Tenth Century Theology", *CBQ* 33 (1971) 325-327.

[216] Es común en la literatura profética la utilización del *Río* o el *Mar* como símbolo de una potencia extranjera. Por ejemplo: "Las puertas que dan al *Río* se abren y en el palacio cunde el pánico." Na 2,7 en referencia a Asiria o también; Is 7,20; 8,7; 11,15; 17,12-14; Sal 46,2-7; 65,8; 72,7-10; 93; Ha 3,8-9, etc.

Unido el Salmo al resto del libro de Habacuc, se asimila y se une la experiencia profética con la experiencia litúrgica del Templo; así se permite la actualización de todo el mensaje del libro llevando a la comunidad creyente, de la escucha de los textos a la participación hímnica, a la celebración.[217]

El final del Salmo funciona como una exhortación a la comunidad para que, como el profeta, tiemble ante el poder del Señor (3,16); y confiando en Él, *contra toda esperanza* (3,17), celebre por anticipado por la certeza de su victoria (3,18). La celebración de la fe en el culto significa para Israel *andar por las alturas* como lo hacen las ciervas en pos del encuentro con su Señor (3,19).

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.

Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos,
que están bien escondidas;
y allí nos entraremos,
y el mosto de granadas gustaremos.

San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, 171-180.

"Había ya oscurecido… soplaba un fuerte viento,
y el mar comenzó a encresparse…
…ven a Jesús que caminaba sobre el mar
y se acercaba a la barca, y tuvieron miedo.
Pero él les dijo: «Yo soy. No temáis»."

Jn 6,17-20.

[217] Cf. J. BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey*, 2008, 168.