

# Mitos, Mesías y monstruos: Relato e intertextualidad fantástica

Myths, Messiahs and monsters: Narrative and fantastic intertextuality

César Octavio Carbullanca Nuñez<sup>1</sup>

## RESUMO

La literatura fantástica expresa al monstruo y lo monstruoso no solo como figura sino como modo de construcción de un relato. En este sentido, el relato fantástico construye al monstruo mediante un tipo de relato y de articulación interna que llamamos intertextualidad fantástica. Así las cosas, el artículo estudia la relación entre el concepto de relato e intertextualidad y su aplicación en narrativas míticas como las de la figura del mesías, un salvador o liberador futuro durante el periodo del segundo Templo. La figura del mesías que asciende desde el abismo es una figura monstruosa y que se inscribe en el registro de la época del fin del mundo. En otras palabras, el artículo estudia la relación entre relato y el uso de una intertextualidad fantástica caracterizada por el uso de escritos fragmentarios e incoherentes de escritos de una época pasada para construir un futuro fantástico.

**Palavras-chave:** Mitos; Mesías; Monstruos.

## ABSTRACT

Fantastic literature expresses the monster and the monstrous not only as a figure but as a way of constructing a narrative. In this sense, the fantastic narrative constructs the monster through a type of story and internal articulation that we call fantastic intertextuality. Thus, the article studies the relationship between the concept of narrative and intertextuality and its application in mythical narratives such as those of the figure of the Messiah, a future savior or liberator during the period of the Second Temple. The figure of the Messiah who ascends from the abyss is a monstrous figure and is inscribed in the record of the time of the end of the world. In other words, the article studies the relationship between narrative and the use of a fantastic intertextuality characterized using fragmentary and incoherent texts from a past era to construct a fantastic future.

**Keywords:** Myths; Messiahs; Monsters.

## Introducción

El mesías en la Biblia gravita en el ámbito de lo monstruoso, así como las bestias, el mesías sube del mar: “Y cuatro grandes bestias, diferentes la una de la otra, subían del mar” (Dn 7,3). Y aplicado a Jesús, Mc 1,10 “mientras subía del agua” (cf. Mt 8,24) y en el relato de 4Esdras: “vi que este viento salía del mar bajo la apariencia de un hombre”. Así como otras bestias, el mesías se inscribe en el registro de lo monstruoso que sube del abismo para liberar o esclavizar a los hombres. Pero en esta imagen conocida en la Biblia concurren múltiples textos bíblicos (Is 63,11; Dn 7,3; Ap 63,11; Mc 1,10; Ap. Sir Baruch 29,4). Lo que nos llama la atención sobre manera es que la construcción intertextual del relato mesiánico es tan monstruosa, como la descripción del contenido o la imagen en sí. En términos de Kristeva, la relación entre lo monstruoso y el monstruo es similar a la que tiene un genotexto y un

<sup>1</sup> Doutor em Teologia Bíblica, Universidade Comillas Madrid (Espanha). Email: [cesarcarbullanca@gmail.com](mailto:cesarcarbullanca@gmail.com).

fenotexto. Por consiguiente, la hipótesis que nos mueve es que lo monstruoso es un mecanismo, una gramática de crecimiento y expansión fragmentaria e incoherente de textos que se objetiva en otros tantos textos. De tal modo, así como encontramos seres monstruosos como seres híbridos (Frankenstein, Batman, Hulk, etc) en donde se da una yuxtaposición e incoherencia tanto de especies como ontológica encontramos un proceso de hibridación textual que es preciso investigar. Así las cosas, los relatos del mesianismo monstruoso está dominado por la ley de lo monstruoso. En otras palabras, textos monstruosos son hechos en un caldero donde se mezclan y funden los textos de origen y tiempo más diverso. Ahora bien, nos encontramos con el siguiente problema para estudiar el discurso mesianismo monstruoso.

Durante este siglo la discusión acerca del relato y de la intertextualidad mesiánica es extensa, y no solo está llena de problemas, sino que ha cambiado una enormidad. Hablamos de intertextualidad mesiánica para referirnos a todo texto que hablan de un futuro liberador, empleada o no la expresión mesías, así p.e. la sola expresión escrita sobre la cruz: “Jesús mesías de los judíos”, es un relato mesiánico ya problemático. No es casual que autores como D. Kim diferencien cuatro usos y sostiene: que “los estudios sobre intertextualidad en el NT necesitan ser redefinida” (D. Kim, 2022, p. 250; St. Moyse, 2002, p. 418-431) manifestando “la falta de consenso sobre cómo entender y aplicar la intertextualidad al Nuevo Testamento” (Kim, 2022, p. 238). Además, menciona “deficiencias”, la “falta de una claridad terminológica”, lo mismo Ellen van Wolde afirma que “es necesaria una más limitada noción de intertextualidad” (Wolde, 1997, p. 1-28) y Vernon Robbins sostiene que la “terminología de la intertextualidad colapsa en tres áreas del análisis (textura social-cultural e ideológica)” (1996, p. 33). Es decir, en el relato bíblico se caracteriza por cuatro puntos críticos:

1) Un concepto lógico de texto. Se trabaja sobre el presupuesto de un concepto de texto proveniente de la lingüística: “(texto) es una red de relaciones, una coherente sucesión de frases”. Entre una frase y otra existe una coherencia interna entre la información ya dada y la siguiente.

2) Concepto metafísico de texto. El texto que se usa presupone un concepto de relato y lo que está en cuestión son las citas, alusiones y ecos que se producen dentro de un segundo texto.

3) Texto y epistemología. El error consistiría que se presupone un concepto de texto como un *documento o fuente* que tendría la pretensión de ser la versión fidedigna y verdadera de los hechos-exenta de ideología-. Las citas serían ilustrativas o texto de prueba.

4) Contexto irrelevante. La relación entre literatura y contexto es ingenua pues el proto-relato cuenta hechos exentos de influencias políticas, económicas seculares y por consiguiente se trataría de un texto como una *realidad idealizada*.

A partir de los estudios de M. Bakhtin, R. Barthes, G. Genette, J. Kristeva, y de G. Aichele, por nombrar algunos, la cuestión no es así, hoy ya no entendemos que un texto bíblico proceda de un proto-texto bíblico, real e idealizado, un contenedor que se presta para citas, alusiones o ecos y que tendría una mera función retórica o estética en función de una declaración dogmática, hoy día somos conscientes del carácter dialogal, político e ideológico de todo relato, así todo texto es un intertexto es decir, se inserta en una pluralidad textual que expresa en términos sociológicos y políticos la textura formada por los diversos grupos

del mundo greco-romano. Este nuevo modelo establece una nueva relación entre relato mesiánico e intertextualidad, el primero ya no es un relato que cuenta un hecho fáctico, un contenedor preformado que alberga textos, palabras, alusiones, sino por el contrario, comprendemos que el relato mismo es un cierto orden del discurso que es necesario dilucidar. La intertextualidad por tanto está en el origen, proceso y producto final del relato. Esta panorámica plantea problemas nuevos para comprender la cuestión de qué debemos comprender por relato e intertextualidad sabiendo que se juegan cuestiones fundamentales para la teología.

### 1.1. Objetivo y conceptualización

Nuestro objetivo es analizar la intertextualidad mesiánica presente en narrativas monstruosas como la que se encuentra en la lista del trito Isaías, Is 61,1-2. Esto implica, por un lado, que en contra del concepto de texto aportado por la lingüística “una coherente sucesión de frases”(Kl. Brinker, 1985, p. 14 ), el mito del mesías se comprende como un *relato que se inscribe en el registro de lo fantástico como un metalenguaje incoherente y fragmentario que trata de un sueño colectivo* (N. Frye, 1951, p. 104); no es casual que J. Campbell señale que lo fantástico se haya nutrido siempre de lo arcaico, mítico y onírico: “el sueño es el mito personalizado y el mito es el sueño despersonalizado”(J. Campbell, 1989, p. 15-16). Además, aunque J. Campbell no obstante recurrir al psicoanálisis y hablar de una “gramática de los símbolos”, un “padrón que siguen los mitos” olvida que para el psicoanálisis los sueños son igual que el mito, *relatos que tienen su gramática*; el psicoanálisis habla del “relato onírico” o del “relato del sueño”, pero distan de ser relatos coherentes y lógicos, por consiguiente, corrigiendo este punto no hablamos del “lenguaje del mito” sino del relato como una narración fragmentaria con una gramática posible de estudiar. Se trata de relatos con o sin coherencia de hechos reales o ficticios con un plan consciente o inconsciente (W. Reed, 1993, p. 13).

Nos preguntamos ¿qué significó y significa que una generación de hombres representados por los textos (4Q521; 11QM<sup>elq</sup>; Lc 4,18; 7,21-28) soñaran con este texto de modo recurrente? Por cierto, como señala Campbell se trata de una “mitología orientada socialmente” (J. Campbell, 1988, p. 29), el uso reiterado del mito mesiánico muestra una gramática fantástica compartida. El relato de lo monstruoso siempre consiste un lugar fantástico construido según una gramática que no pertenecen al mismo sistema semiótico del orden establecido. Ahora bien, en vista de la organización del artículo, introducimos el concepto de intertextualidad fantástica, entendido como el espacio textual semiótico construido por determinados grupos para finalmente, intentar discutir varios textos que presentan una compleja relación entre relato e intertextualidad. Tales cuestiones pueden quedar en evidencia en el estudio de un relato mítico profético como el del trito Isaías, Is 61,1-2, constituido por una lista de acciones o sujetos anónimos ni poder, pero representativos de colectivos sin voz durante este período que media entre el texto masorético y los textos neotestamentarios. El concepto de *intertextualidad fantástica* asume las teorías de Tz. Todorov, R. Caillois y otros autores sobre literatura fantástica el cual discute el problema de la pluralidad de modos del género (T. Todorov, 1981, 19; R. Ceresadi, 1999; Calvino, 2019, p. 161; T.Lopez Pelisa, 2008, 54; L. Vaux, 1965). Como nos han enseñado, Caillois, Borges, Lovecraft, lo monstruosos está enmarcada en la literatura fantástica. Así, con Borges creemos que lo fantástico no es una moda literaria moderna sino “todas las literaturas comenzaron con relatos fantásticos”(Borges, 1949) y en otra parte Borges afirma: “Viejas como el miedo, las ficciones fantásticas son anteriores a las letras. Los aparecidos

pueblan todas las literaturas: están en el Zendavesta, en la Biblia, en Homero, en Las mil y una noches”(Borges, 1977, p. xiv). Por cierto, que lo fantástico en la antigüedad no se confronta con el racionalismo del siglo XVIII-XIX, todo lo real está traspasado por un sentimiento feérico de seres inmateriales, ninfas, sirenas, monstruos marinos, dioses, ángeles y espíritus comparten lo real con el hombre cotidiano.

Por consiguiente, lo monstruoso no tiene el carácter aterrador ni menos tiene una carga semiótica como lo tendrá posteriormente. Por esto, lo fantástico no se identifica con lo feérico pues aquel no está segregado a los espacios siderales, ni en lugares remotos, sino que está inserto en la cotidiano. Lo fantástico supone una intromisión, ruptura del orden de la realidad, con las fuerzas míticas que caracterizan una cosmovisión feérica. Y esto es lo que encontramos en algunos relatos mesiánicos bíblicos, con la aparición del mesías se produce una ruptura revelada por las señales mesiánicas a sujetos monstruosos. En este contexto, la intertextualidad fantástica y su carácter monstruoso expresa una ruptura anterior a la representación feérica, de tal modo que emplea los conceptos de fantasma, fantasía, fantástica como un fenómeno originario, una categoría psíquica *a priori*, anterior a la representación de lo otro, la misma irrupción de la novedad en el seno del statu quo; se pregunta Borges: “¿no será porque nuestra vida es fantástica, que nos conmueve la literatura fantástica?”(Passos, 1949), por cierto el hombre acontece no como una esencia ni compuesto, sino como un fantasma para sí en su devenir histórico, en tal sentido, la intertextualidad fantástica es la producción o generación de un lugar semiótico. Este lugar semiótico se construye en base a la acción del mesías que está acompañada por signos del milenarismo. Este hecho es notable, pues refleja que la intertextualidad fantástica ilumina la cuestión acerca de la inexistencia de una doctrina mesiánica que presentara una figura coherente y por consiguiente no existió algo así como un canon mesiánico en Israel, sino fragmentos ideológicos o ficcionales dispersos sobre un futuro liberador que circularon en el mundo greco-romano y entre diversos grupos heterodoxos. Afirmamos así, que cada grupo tuvo sus propios monstruos, a veces compartidos con otros grupos a veces exclusivos. Esto coloca en evidencia que la intertextualidad fantástica del mesianismo está vinculado a un discurso del monstruo y a pretensiones de poder de determinados grupos judíos y cristianos.

## 1.2. Relato como yuxtaposición e incoherencia

Una de las cuestiones centrales que debemos tener en cuenta es que la definición de texto dada por la lingüística una “...sucesión de frases coherentes” (E. Bermúdez, 1982, p. 83) no considera como tales el texto artístico, el texto popular, sueños, visiones místicas, petroglifos, etc. Una gran cantidad de textos que tratan de monstruos como Lovecraft, Poé, Rokha, Huidobro, o simplemente bíblicos no son una sucesión de frases coherentes, lógicas, sino como ya lo hemos señalado son una serie de frases o expresiones yuxtapuestas e incoherentes que intentan una ruptura en sus niveles de la sintaxis, la semántica o ideológico. Decimos yuxtaposición e incoherencia en un sentido fuerte, yuxtaposición e incoherencia no se trata solo en un sentido literario sino sobre todo ambivalente, social e ideológico. Hay yuxtaposición e incoherencia cuando un texto rompe con el texto canónico que legitima un orden social. Hay yuxtaposición e incoherencia cuando es insertado en el texto como un silencio crítico, ya sea mediante la inserción de monstruos, sujetos anónimos, jeroglifos u otras expresiones que están afuera del sistema semiótico empleado. Estas cuestiones las encontramos en el material propio de Lucas, llamado L integra una gran cantidad de material

propio, entre ellos en el relato de Lc 4, 18-21 en el que es puesto en boca de Jesús el pasaje de Is 61, 1-2:

Se le dio el libro del profeta Isaías y, habiendo abierto el libro, halló el lugar donde está escrito: 18 "El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos 19 y a predicar el año agradable del Señor". 20 enrollando el libro, lo dio al ministro y se sentó. Los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él. 21 entonces comenzó a decirles: -- Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros (Lc 4,15-21)

Resulta sorprendente, la cantidad de veces que este texto paradigmático, esto es mítico, ha sido aplicado intertextualmente en los más diversos grupos durante la época del segundo Templo en intertextual contraposición a las listas empleadas por grupos de poder como los representados en Qidushim iv 1; ToseftaMeg ii 7 (223, 23) and Horayot iii 4, Is 61,1-3 menciona sujetos considerados monstruosos, deformes, anónimos, sin poder que prefigura un lugar fantástico, que se opone paradójicamente con aquellas otras listas genealógicas del orden y del statu quo del mundo greco-romano, como lo muestra la *República*, L,V se lee: "la naturaleza no ha hecho zapateros ni herreros; semejantes ocupaciones degradan a quienes las ejercitan: viles mercenarios, miserables sin nombre, que son excluidos, en razón de su estado, de los derechos políticos". También en Neh 7,64 encontramos la exclusión de sujetos en el oficio del servicio del Templo por no encontrarse en el registro "Estos buscaron su registro de genealogías, pero no se halló, por lo cual fueron excluidos del sacerdocio". Estas listas muestran un orden social basado en la segregación de sujetos, ideológica y pragmática<sup>2</sup>. Este estereotipo monstruoso se repite en diversas listas que han sido producidas por grupos de poder y de grupos marginales. Las listas fantásticas como Is 61,1-2 y Lc 4,18-21 son relatos que muestran el carácter sociológico del monstruo que hablan de un silencio crítico pues presenta en el mito mesiánico a sujetos deformes, sin origen o pertenencia a familias, funciones sacerdotales u otros oficios. En estos relatos, el plan de la narración es simple, el profeta, él o los mesías realizan funciones soteriológicas diversas, normalmente enumerando una serie de señales utópicas como dar vista a los ciegos, sanar a los heridos, dar buena nuevas a los pobres, etc., las señales se realizan con sujetos monstruosos, anónimos, mencionados por su silencio su irrelevancia política en la sociedad antigua, son listas de un silencio crítico; además, se trata de fragmentos en que el mesías tiene el espíritu o el nombre de Dios parece recurrente, pero el rol que cumple en el fin de la historia es diverso, a veces él es un precursor, a veces un taumaturgo, un líder sacerdotal o político, pero no un mediador absoluto, como sería considerado por algún tipo de cristianismo.

---

<sup>2</sup> Los antecedentes de estas listas son las que poseen un carácter de mandato presente cf. Deut 16:14; 26,12; Psalm 94:6 6; Is 1:17 ; Jer 22:3 Zac 7:10; Mal 3:5; Meg II, 4. "Todos son aptos para leer el rollo a excepción de los sordos, idiotas o menores"; RhSh II, 8 "Estos son los no aptos para testimoniar: el que juega a los dados, el usurero, el que hace huir a las palomas, los traficantes con productos del año sabático, y los esclavos"; Yom III, 11; Ker I, 4.5II, 1; Mak III,1.2;San X,1.2.34; 1MQ III,1.2.3; Enoch 69,2-3, 69, 4-12; 4Q269 7:4Q272 1, i-II; 4Q273 4, ii; y en fr. 10 col.I, 7 ;11Q19 col. XIV, 12-18: "ni ciego...ni leproso entrará en mi ciudad del templo" y de CD XV, 15-17 : "...y ninguno que sea estúpido o errante debe entrar y ningún débil mental o insano, esos con ojos demasiado débiles para ver, el cojo, o el sordo o un niño de baja edad, ninguno de estos debes permitir entrar en la congregación..."

Volviendo al texto de Lc 4,18-21, en el nivel literario: oxímoron, paradojas presentan una nueva epistemología, es decir, los ciegos ven más que los que poseen la vista; se trata de una incoherencia semántica que postula una subversión de la realidad. La incoherencia muestra la ambivalencia propia de la literatura fantástica. El concepto de ambivalencia empleado por J. Kristeva integra el uso inter-semiótico que realizan los textos desde el nivel de las prácticas sociales y del uso del poder al nivel de los textos. En relatos del NT no se puede entender determinados textos al margen de la ideología del poder. Este es el caso, la intertextualidad que llamamos fantástica de acuerdo a Is 61,1-2 empleado en diversos pasajes de Qumrán y del Nuevo Testamento como este nos muestra un lugar semiótico. Lucas ha construido su relato mediante una metodología de bloques: Marcos (M), Material propio (L), fuente de los dichos (Q) de modo irregular dándose repeticiones, disecciones y dobles, que precisamente reflejan la despreocupación por un relato limpio de incoherencias. La cita de Lc 4,18-20 emplea la intertextualidad fantástica de un modo particular, en ella está citado Is 61,1-2 que expone una subjetividad marginal, anónima, sin poder ni lugar, diversa a la que encontramos en otros escritos judíos<sup>3</sup>, pero que además no está seguida en el mismo orden que la del texto de la LXX, sino que hay una operatoria que disecciona el v. 18 cortando o eliminando parte del versículo de Isaías referido a “sanación a los quebrantados de corazón”, cuestión que no es así en 1QHa, reemplazado por “anunciar la libertad a los cautivos y que los ciegos van a ver”, de la misma manera elimina el último versículo de “consolar a los que lloran” y luego añade un versículo inexistente “enviar en libertad a los oprimidos (teqrausme,nouj) que es una cita modificada de Is 58,6 “enviad libres a los oprimidos” (avpo,stelle teqrausme,nouj evn avfe,sei) a esto se debe el extraño doblete del sustantivo avfe,sij, y también de khru,xai luego retoma el texto isaiano con “anunciar el año de gracias”, de tal manera que el texto ordena una serie de signos utópicos s<sub>1</sub>,s<sub>2</sub>,s<sub>3</sub>,s<sub>4</sub> seguido del texto: “hoy se ha cumplido esta escritura” (Lc 4, 21). Como ya lo hemos hecho notar que la serie de signos y sujetos anónimos es una crítica al género literario de listas extensamente conocido en la antigüedad, se conocen listas de reyes, ángeles, de oficios, etc. pero paradójicamente solo en la literatura proféticas se encuentran listas de sujetos silenciados sin lugar en la sociedad judía y greco-romana, de un lugar fantástico llamado el Reino de Dios. Lo fantástico radica así, en un principio crítico de subversión, que no radica en el carácter sobrenatural, sino que estas listas de sujetos sin voz y lugar subvierte el orden en la sociedad greco-romana colocando de relieve su carácter crítico político y excéntrico, los milagros se han realizado en Cafarnaúm, ciudad de paganos.

Esto también queda en evidencia en Lc 6, 20-21 en donde la secuencia los pobres, los hambrientos, los que lloran sigue el mismo tenor de Lc 4, 18-20. Lo cual postula que lo fantástico radica en la proximidad que se produce entre lo inaudito y la afirmación que estos signos son una realidad para destinatarios sin lugar en el mundo judío y greco-romano. A diferencia de otros textos en los cuales lo fantástico está vinculado al terror, o la perplejidad, la predicación de Is 61,1-2 en este texto produce “asombro” e “ira”. Más aún, la operatoria fantástica realizada y la reiteración del léxico del anonimato, de la contradicción con el orden étnico y social establecido se extiende en la misión como “evangelizar”, “enviar” (2), “anunciar” (2) esto refleja el lugar semiótico y el interés de la comunidad lucana que, está centrada en continuar la misión utópica de Jesús de Nazaret más que en repetir las palabras

<sup>3</sup> Las listas presuponen una estratificación social, o segregación social, así en una lista Tannaita decía “cuatro tipos de hombres son comparados con un hombre muerto: el cojo, el ciego, el leproso y la viuda” (Ned 64b Bar); en Qumrán encontramos otra: 4Q266 fr.8 col. I, 6-9 dice: “ningún estúpido o perturbado entrará (en la comunidad) y ningún ingenuo o insano, estos con ojos débiles para ver y el leproso y el cojo o sordo o menor de edad”.

del propio Jesús: “tú vete a anunciar el reino de Dios” (Lc 9,60) “predicando y anunciando el evangelio del reino de Dios” (Lc 8,12; también 6,20; 7,22). La expresión “Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros” es la reacción de Jesús al asombro de la audiencia, por lo que el escepticismo de la audiencia y el siguiente pasaje camina precisamente sobre el carácter fantástico del pasaje como lo muestra el v. 23 “Médico, sánate a ti mismo. Hemos oído que sucedieron tantas cosas en Cafarnaúm; haz lo mismo también aquí en tu tierra.” Este texto coloca la actuación de Jesús en la línea de la literatura fantástica realizada por los profetas Elías y Eliseo aludiendo a textos como Is 61,1 y 1Re 17,10 y 2Re 5,10.

### 1.3. Fantasma e intertextualidad

Los relatos míticos -y los monstruos-, son fenotextos gracias a procesos textuales, es decir genotextos. En este sentido, *el hombre es en su propio devenir un fantasma que se escribe sobre sí mismo*, en cada tiempo; esto indica que su memoria aporta textos, experiencias fragmentarias de algo que fue o incluso nunca han ocurrido. De este modo la memoria es el hombre mismo como una escritura social que como tal posee una *operatoria textual* que llena y elabora los huecos, discontinuidades del discurso del poder, distorsiona los fragmentos de eventos construyendo de modo incoherente y fragmentariamente fantasmas, visiones, representaciones *ficcionales de un continuo de identidad pasada, presente y futura*. Él, en su temporalidad se comporta no sólo como un espacio de encuentro textual sino como un lugar literario-social de producción textual que distorsiona, selecciona y construye una narrativa fantástica fragmentaria de nuestro pasado posicionando nuestra identidad presente y futura. Esto explica que, durante el periodo del segundo Templo, y en el caso de Qumrán, cada uno de estos grupos ha intentado a partir de fragmentos dispersos y yuxtapuestos *producir un relato de sus propios monstruos, específicamente de un relato mesiánico propio de acuerdo a razones ideológico-identitarias*. Por cierto, que los fragmentos seleccionados no son portadores de la misma ficción ideológico-mesiánica en un caso se trata del portador del nombre divino, en otros se trata de un mesías real, etc. En cada caso responde a una imaginación grupal que se expande. J.P. Vernant decía algo muy cierto: “un mito responde a una intertextualidad o tradición que está inscrita en una “imaginación legendaria”. El concepto de tradición es inadecuado pues no hay sujetos sino una memoria que opera, “una construcción colectiva y sobre todo rígida” (Vernant, 2009, 10). En toda cita está en juego la ideología como discurso del poder, por esto no hace sentido la clasificación de la intertextualidad que llamaríamos formal, realizada por Flint diferenciando siete tipos de intertextualidad (Flint, 2001, p. 19): Flint habla de “ecos de pasajes de la Escritura en posteriores composiciones”. El concepto de “eco” empleado por Flint y R. Hays (1989) nos parece demasiado vago e indeterminado pues no considera los niveles epistémicos e ideológicos de la intertextualidad. En este sentido, es necesario caracterizar la intertextualidad en relación con la *ideología sedimentada en los textos y estrategias de poder* que están presente en los ellos. Es decir, el tipo de intertextualidad mítica implica situarla en los tres niveles del cual hemos hablado, en relación con su coherencia en una operatoria que trabaja en profundidad con un tiempo perdido, así, la epopeya de la *Iliada*, las *Mil y una Noche* o *Moby Dick* corresponde tanto en su forma literaria, epistémica e ideológica a un particular espacio temporal.

## 2. Fantasía y metodología

Campbell dice que: “mitos y sueños vienen del mismo lugar. Ellos vienen de la realización de algún tipo que ha encontrado expresión en una forma simbólica” (Campbell, 1988, p. 41). ¿Cuáles fueron los mitos y sueños de los grupos que están representados por

4Q521; 11QMelq; Lc 4,18 y Q7,18-20? ¿Qué sueños muestra la intertextualidad de Is 61,1-2 empleada en estos textos? Por cierto, el origen y el fin de la historia siempre son una materia síquica ficcional de la memoria. Por esto, la memoria del fin como en los relatos del resucitado son un fantasma, un espíritu, figuras híbridas y polimórficas (Mc 6,49; Lc 24,37) en nuestros términos, un relato fantástico de que el fin de la historia acontecerá en los días del lector. En los textos que veremos, se trata de una intertextualidad que por una parte mezcla una ficción predeterminista de la historia, a partir del texto de los orígenes, en la cual se presupone la historia está dividida en periodos por medio de un florilegio de textos utópicos sobre el fin de la historia, que está descrito en diversos relatos por un corte paradigmático que introduce una crítica al discurso del poder como aparece en las genealogías. Si el eje diacronico de estos relatos narra una “abstracción”, una secuencia de hechos, el corte paradigmático presente en estos manuscritos comporta un cesura literaria, epistémica e ideológica en la secuencia narrativa, lo cual se puede apreciar tanto en los pesher continuos, temáticos o en los evangelios. Dicho corte es importante para la cuestión del sistema de poder pues postula a este como una secuencia lineal infinita, “abstracta” mientras que, el corte paradigmático no solo muestra el sesgo ideológico sino también la inserción del anonimato como táctica de subversión del relato. En este sentido el corte paradigmático que implica el uso de la intertextualidad fantástica coloca en relación no sólo al pasado ideológico sino una yuxtaposición social contra el poder instalado por listas oficiales. Tanto en relación a la ficción del mito de los orígenes como al mito mesiánico se puede apreciar a través de diversas corrientes y grupos judíos que han empleado textos recurrentes como el relato genesiaco y múltiples textos escatológicos en el periodo del segundo Templo. Como ejemplo, en Qumrán encontramos tres relatos en los cuales se utiliza la figura mítica de Is 61, 1s: el primero es un salmo, 1 QHa xxiii, 14-15; el segundo es el pesher 11QMelq; el tercero es 4Q521(4QMessianic Apocalypse) y otro en el Nuevo Testamento, nos referimos a Q 7,21-24.

## 2.1. Arquetipo y eschaton: 11QMelquisedec

Para nuestros efectos, en este pesher temático( Jonge, 1967, p. 301-326; Carmignac, 1969, p. 343-378) queda en evidencia la relación entre intertextualidad e ideología. Hablamos de la ideología en el sentido de R. Barthes y L. Althusser y N. Fairclough para quienes el mito es un metalenguaje, una ideología de poder. Veámoslo. Las fórmulas como “pishro”, “está escrito”, metatextos según la nomenclatura de G. Genette reflejan una doble *convicción ideológica*: la de vivir los últimos tiempos y la realización del juicio por Melquisedec. El pesher temático es un mosaico de citas de textos considerados proféticos los cuales son interpretados utópica o escatológicamente, lo cual pudiera dar pie a pensar que se responde al primer modelo de intertextualidad que hemos llamado formal, es decir, relato marco más cita, pero aquí lo que se produce es lo contrario, es un mosaico de citas de la Escritura e interpretación, abierto por una fórmula técnica que abren el comentario -más literalmente, una interpretación- con un grado de intertextualidad fantástica de varios textos fundamentales Lv 25, 13 y Deut 15, 2; Sal 82, 1.2; Sal 7, 8.9; Dn 9, 23; Is 52, 7 y 61, 1s que hace difícil no pensar en el trabajo de un escritorista. Como en toda intertextualidad fantástica, existe en este texto una gran yuxtaposición e incoherencia de superficie y en cambio la coherencia se logra gracias a la estructura ideológica en que está basado este pesher temático, dividido en dos partes, la primera parte, está centrado en el año jubilar interpretando los textos de Lv 25, 13, Is 61,1.2 y Deut 15, 2. Esta serie integra Lv 25,13, metatexto, Deut 15,2 más metatexto. En relación a la historia de Israel este pesher realiza una relectura del jubileo mediante Lv 25,13 y Deut 15, 2 interpretado a partir de Is 61, 1s. Por lo que en este mosaico se cita de modo transversal el texto de Is 61,1 “libertad a los



cautivos” e Is 61,2 “año de gracias” / “día de la venganza”. No podemos negar que, visto así, el carácter fantástico tiene una carga subversiva innegable, no obstante que la ideología de la secta dista de ser revolucionaria. Y la segunda parte desarrolla el tema de la llegada del día del juicio a cargo de Melquisedec, no de Yahvéh, a partir de los textos de Sal 82, 1,2, metatexto, Is 52, 7, metatexto y Dn 9, 23, metatexto. Ahora bien, en ambas partes el texto transversal de base es decir que marca ideológicamente todo el contexto y que sirve como intertexto fantástico es Is 61, 1-2 sobre el que se aplican los restantes textos. La diferenciación entre la ideología *en el texto* y *del texto* que realiza Vernon Robbins, no se explica suficientemente en nuestro texto pues la transversalidad que muestra la ideología presente *en* el trabajo de intertextualidad y *del* texto es la misma. La intertextualidad fantástica está traspasada ideológicamente por la expectativa de ungido por el espíritu, el profeta escatológico milenarista, novedosamente no según los paradigmas del “retoño del tronco de Jesé”, ángel de la alianza, Moisés o de Elías sino descrita por la figura arquetípica del ángel Melquisedec como el profeta que pone fin a esta historia<sup>4</sup>. La intertextualidad fantástica coloca en evidencia que la figura de Melquisedec como profeta escatológico que realiza el juicio final, coloca en relación la proto-historia y el fin de la historia, similar a lo que veremos con Enoch y con el título Hijo del hombre sinóptico.

En este sentido, es importante comprender que R. Barthes habla del mito en relación a la ideología con lo que señala que esta no son ideas o una conciencia invertida, sino que estamos refiriendo a lenguaje, prácticas y expectativas identitarias utópicas de grupos diversos. Esto lo podemos apreciar al analizar el texto. En el v. 6 por primera vez se menciona la figura mítica del ángel Melquisedec (ver Gn 14, 18; Sal 110, 4), en relación a Is 61,1 (ver Lc 4, 18s), desde un punto de vista mítico-ideológico es una heteroglosia tomando en cuenta que un sumo sacerdocio de un ángel está en contraposición al sumo sacerdote del Templo de Jerusalén. En otras palabras, estamos ante un tipo de mesianismo mítico que posee su propia operatoria ideológica en relación a un culto místico. En esta relación ideológica fundamental, el *peshar* relaciona a Melquisedec con el profeta escatológico milenarista de Is 61, 1. Melquisedec no es el personaje de la historia patriarcal, sino que posee un estatuto celestial, habita la corte divina, juzga en medio de los ángeles. El *peshar* vincula la figura del ángel Melquisedec en cuatro oportunidades (vv. 6. 9. 13. 20.) con el profeta ungido por el espíritu de Dios según Is 61, 1-2 en las tres primeras Melquisedec es explícitamente mencionado, en la cuarta está referida al evangelizador, que en 1QH<sup>a</sup> xxiii frag.1 sorprendentemente está aplicado performativamente a un ser humano, el Maestro de Justicia. Esto revela que la figura de Melquisedec fue comprendida desde una fantástica de figuras como el modelo divino de los arcángeles entendidos como sacerdotes del altísimo. En nuestro texto Melquisedec aparece en el v. 5, entendido como un “*elohim*”, un ángel entre otros “*elohim*” (v. 10). En el v. 6 de 11QM<sub>elq</sub> se introduce el texto de 61, 1s, con la primera función: la proclamación del perdón o liberación de sus culpas. Esta acción no es extraña y ya la encontramos en relación a Isaías y Daniel, los ángeles limpian y liberan de las culpas (Is 6,7; Dn 10,16; TestLevi 18,9.12). Por tanto, es innegable que los esenios vieron no solo el papel del profeta ungido escatológico llevado a cabo por el ángel Melquisedec, sino con esto hicieron una lectura de toda la historia según un modelo preexistente. Esto refleja que en Qumrán como en otros textos apocalípticos se elaboró un tipo de mesianismo protagonizado por ángeles o personajes celestiales de los orígenes como Melquisedec o Enoch que tienen

<sup>4</sup> Nosotros diferenciamos literatura fantástica y utopía, la creencia del milenarismo es un caso límite en que la fantasía se abre espacio a la utopía. En el caso de 11QM<sub>elq</sub>, está presente el tema del milenarismo en el *peshar* en el col. II, 6 “y esto ocurrirá en la primera semana del jubileo que sigue al noveno jubileo” y en el caso de Jesús de Nazaret hay datos que ocurrió lo mismo (Mc 1,15) “El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado” de acuerdo a la profecía del quinto reino (Dn 7,13).

sus dobles terrestres. Una segunda función aparece en el v. 9 se dice “este es el periodo (.επ) “el año de la gracia” (ωμρϖ,βακ) de Melquisedec”. El texto de Is 61, 2 es caracterizado como el año donde Melquisedec lleva a cabo el reinado de la justicia. A esta caracterización temporal concurren otros textos en donde se menciona el día de la paz y del perdón. Finalmente, en el v. 13 menciona una tercera función: “Melquisedec realizará la venganza de los juicios de Dios y en ese día él liberará a ellos de la mano de Belial”. Llevar a cabo la venganza es una de las funciones escatológicas del profeta de acuerdo a Is 61, 2. La venganza anunciada en Is 61, 2, está entendida como liberación de las manos de Belial.

Esta similar estructura de sujetos arquetípicos como Enoch, Hijo del hombre o Melquisedec presupone que hubo grupos marginales que construyeron un lugar fantástico, un metalenguaje en común, que tenía como función interpretar textos y acontecimientos desde el lugar utópico del fin de los tiempos, y en ella se deben cumplir todas las palabras dichas por Dios en las Escrituras pues Dios no habla en vano. Es decir, siguiendo la perspectiva de R. Barthes la intertextualidad fantástica supone un lector que está ideológicamente situado, en este caso, en el fin de la historia y es en él en donde adquiere sentido el texto. No es casualidad que para los miembros de la comunidad el Maestro de Justicia fuese a la vez un sacerdote y un profeta ambas características presentes en diversos manuscritos como 1QHa y 11QM<sub>lq</sub>. Es interesante comprobar que el término “heraldo” vuelve a aparecer en relación a 11QM<sub>lq</sub>, en el v. 20 se cita el texto de Is 61, 1, en este caso interpreta al evangelizador (παχv) con el profeta escatológico milenarista “Y el mensajero de buenas que anuncia la salvación es uno sobre quien está escrito que... (ver Is 61, 2) ‘consolará a los afligidos’ su interpretación para que ellos sean instruidos en todas las edades del mundo”. Referido al papel del Maestro de Justicia en medio de la comunidad de Qumrán. El peshet interpreta este consuelo como “para instruir a ellos en todas las edades del mundo”, la consolación está en relación a una enseñanza impartida acerca de la historia presente.

## 2.2. 4Q521 (4QMessianic Apocalypse).

El manuscrito de 4Q521 es sumamente fragmentario y en mal estado. Los estudios muestran que se trata de un escrito que no pertenece a la secta de Qumrán y que tiene una datación pre-qumrámica posiblemente a un grupo de “anawim” similar al de Q o el cristianismo joánico. El modelo del relato es el de la yuxtaposición de una serie de textos bíblicos. La reconstrucción del frag. 2 col. 2 es el siguiente:

Frag. 2, columna 2

“...porque los cielos y la tierra escucharán a su Mesías (Sal 146), y ninguno de ellos se apartará de la enseñanza de sus santos [apóstoles, santos, esenios]. Buscadores del Señor, fortalézcanse para su servicio ¡Si mantienes la esperanza en tu corazón verás al Señor! Porque el Señor buscará a los piadosos y llama a los justos por su nombre. Su espíritu revoloteará sobre los humildes, y renovará al fiel con su poder. Él glorificará a los humildes sobre el trono de un reino eterno. él liberará a los cautivos, dará vista a los ciegos (Sal 146 Is 35,5; 61,1), endereza a los encorvados (torcidos). siempre me aferraré a los que esperan en Él y esperan Su misericordia... y el fruto de... no tardará para nadie. El Señor hará cosas asombrosas que nunca se han hecho, tal como lo prometió. Él sanará el gravemente herido y resucitará a los muertos (Is 26,19; Sir 48,5); predicará la buena nueva a los pobres [humildes] (Is 61,1)y... Él guiará a los desarraigados [llamados fuera]. Él alimentará al hambriento y...”

Hay diversos elementos que nos ayudan a dar características lingüísticas y literarias del grupo que está detrás de este texto, algunos de ellos ya mencionados. El manuscrito de 4Q521 es un apocalipsis de origen posiblemente pre-qumránico pero esenio (Puech, 2004, p. 95) que utiliza el término “piadosos/justos” (οησηξφ), en dos ocasiones (vv. 5. 7). En él se dice que “el señor busca a los piadosos” y “honrará a los piadosos”. Los términos piadosos/justos/pobres son correlativos y bien puede caracterizar al grupo a quien está dirigido el texto, como sea el caso, se trata de un “justo pobre” propio de la espiritualidad de los anawim que esperar una subversión tal como aparece también en otros textos de la época<sup>5</sup> como aparece en las listas de obras propias del justo (Test José 1, 4-13; Test Job, 1-4; Test Judá 23,4-5; Mt 25,41-46). Como está dicho, la intertextualidad fantástica de sujetos anónimos se desarrolla en 4Q521, 2 por medio de cortes sincrónico-paradigmáticos realizados en dos series de señales escatológicas intrahistóricas las cuales no son realizadas por Yahvéh sino por “su mesías”. Esta es una innovación propia de la literatura fantástica pues se trata de una corte/incrustación semiótica importante, textos que en un primer momento se referían al tiempo del fin protagonizados por Yahvéh, son *traspuestos* en textos mesiánicos, similar a como lo encontramos con el Hijo del hombre que perdona los pecados y realiza el juicio final. Esta trasposición es la creación del lugar semiótico, no puede ser de la mayor importancia esta cuestión. El lugar semiótico en el texto se ha realizado mediante un corte, *una trasposición*, en el sentido que el papel que el Sal 146 asignaba a Yahvéh ahora en el este Apocalipsis mesiánico lo realiza el mesías profético.

### 2.3. Lugar semiótico y cortes

A diferencia de grupos que profesaban el nominalismo mosaico, otros grupos heterodoxos cultivaron el mito del Paraíso y del fin de esta historia caracterizada como tinieblas y pecado. El modo de pensar de aquellos grupos es diverso en unos, prevalece el pensamiento racionalista-lógico en otros, sueño, las visiones, el mito y la ficción. Como es conocido, en estos grupos recurrieron a lo arcaico para lo cual recopilaban mitos del origen y soñaron con el fin de la historia para lo cual construyeron relatos fantásticos. Desde los orígenes de la humanidad existen mitos de creación o del origen y existen mitos sobre el fin, o del eschaton. En este manuscrito de 4Q521 se recogen una serie de textos escatológicos y mesiánicos para hacer un relato fantástico del tiempo final, lo cual es realizado de acuerdo a la ideología apocalíptica que habla de las señales de final de la historia (Kvalbein, 1997, p. 111-125). En este sentido, describe los signos escatológicos, esto es ya utopía. La cita de similares textos no es casual y por cierto que no responde a razones dogmáticas, sino más bien, a la ficción ideológica que permite reconocer a los miembros de la secta reconocer las señales del fin de la historia. Encontramos cómo, diversos grupos compartieron textos similares con fines pragmáticos intentando hacer una prognosis de tales hechos. De acuerdo al análisis de E. Puech, H. Kvalbein se trata de dos series de signos: la serie a: Lo paradójico de estos textos es la creación de un lugar mediante *la trasposición de hipotextos*, el corte paradigmático construye un espacio utópico. Las dos series son cortes sincrónicos que

---

<sup>5</sup> Epístola de Enoch emplea el modelo ficcional de subversión en 1Enoch 103,1-3 y Sb 1,16-5,23 el relato señala que el mismo Yahvéh “os juro justos que en el cielo os recordarán los ángeles para bien ante la gloria del grande...tened esperanza, pues antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillaréis como las luminarias del cielo”. Este relato expresa la estructura antitética o subversiva fantástica propia de medios populares en la cual los pobres serán ricos, los humillados enaltecidos, los que han sido escarnecidos y afligidos en esta vida se les promete los bienes escatológicos, expresado bajo la imagen del “brillar como estrellas”. Es imposible no pensar en textos cristianos que comparte este modelo de una escatología sin mesías, cuestión sorprendente, como Lc 1,52-53; 6,20-26.

describen el tiempo de la era mesiánica. “Los cielos y la tierra escucharán a su mesías” tiene una resonancia con el Sal 146, 6 “... quien hizo los cielos, la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay”. La primera, en el fr. 2 col. II, 8: “liberando prisioneros, dando luz a los ciegos, enderezando a los tullidos” no sigue la secuencia de 4Q521 prisioneros, ciegos, tullidos, la de Sal 146 la sigue parcialmente: oprimidos, hambrientos, *prisioneros, ciegos, tullidos*; no la de Is 42,7 ciegos y presos; tampoco la de Is 3,5: ciegos, sordos, cojos, mudos; parcialmente la de Is 61,1-2: pobres, quebrantados, *cautivos, prisioneros*. Posiblemente aquí se trata de una intertextualidad fantástica donde concurren libremente los textos de Is 35, 5-6; 42,7; Sal 146, 1-8 e Is 61, 1, en el v. 2, 4Q521 menciona que esto es realizado por “su mesías” lo cual en el Sal 146 está referido a Yahvéh y en v. 12 de 4Q521 “el proclamará buenas nuevas a los pobres” que menciona directamente a Is 61, 1; en este mismo versículo está unido a la siguiente expresión:  $\pi\eta\eta\eta\ \sigma\eta,\nu\upsilon$  y “los muertos vivirán” que está en relación a Elías ( ver Sir 48, 5) y en el fr. 2 col. III, 2 dice:  $\sigma\eta\beta\chi\ \kappa\gamma,\ \nu\chi\tau\ \sigma\eta\tau\chi\ \omega\phi\beta$  “vendrán los padres a los hijos” que se refiere a Mal 3, 24. Es necesario hacer notar la denominación “Mesías” aplicado en 4Q521 a una figura profética. Estos dos últimos aspectos muestran que el texto de Is 61 fue asociado y comprendido en relación de uno de los modelos representativos del profeta escatológico milenarista, el profeta Elías. Por tanto, no debe resultar extraño asociar las figuras de Elías y Melquisedec en relación con el profeta escatológico milenarista ya que ambos proclaman buenas nuevas a los pobres. Es significativo para el estudio de la exégesis neotestamentaria que para grupos apocalípticos ambas figuras fueron relacionadas por medio del texto de Is 61,1s en un horizonte de la historia inmanente. Y que ambos textos Is 61,1-3 y Mal 3,23 se aplicaban y explicaban mutuamente. En 4Q521(4QMessianic Apocalypse) fr. 2 col. II, 12 “porque sanará a los heridos y dará vida a los muertos y proclamará buenas nuevas a los pobres”, en este fragmento aparece tres funciones: “sanar a los heridos”, “dar vida a los muertos” y proclamar buenas nuevas a los pobres” dos de las cuales corresponden al texto de Is 61,1 y otra a Sir 48, 5. También fr. 2 col. III, 2 aparece la frase de Mal 3, 24 “el padre hará retornar a los hijos...3 con la bendición del Señor” referida a la misión de Elías según el texto de Malaquías. Nuevamente en fr. 7, 6-7 en referencia a su función de dar vida a los muertos como lo menciona Sir 48, 5 “y el dará vida a los muertos de su pueblo”. Lo relevante del manuscrito de 4Q521 es en primer lugar que testimonia una memoria en la cual se ha relacionado diversos textos como Is 61,1s, Mal 3,23, y Sir 48,5, mediante los cuales se ha establece un nexo entre la figura del profeta escatológico milenarista de Is 61,1-2 con la de Elías. Segundo esta figura realiza las señales del eschaton tales como revivir muertos, anunciar la buena, liberar a los presos de acuerdo al texto de Is 61,1-2. La serie b: La intertextualidad fantástica se produce mediante la segunda serie, que recoge otra serie de textos utópicos y mesiánicos para describir los signos del eschaton, en el fr. 2 col. II, 8: “liberando prisioneros, dando luz a los ciegos, enderezando a los tullidos” posiblemente en este fragmento concurren los textos de Is 35, 5, Sal 146, 1-8, Is 61, 1, en el v. 2 4Q521 menciona que esto es realizado por “su mesías” lo cual es una *trasposición* del Sal 146 que está referido a Yahvéh y en v. 12 de 4Q521 “el proclamará buenas nuevas a los pobres” que menciona directamente a Is 61, 1; en este mismo versículo está yuxtapuesto a la siguiente expresión:  $\pi\eta\eta\eta\ \sigma\eta,\nu\upsilon$  y “los muertos vivirán” que está en relación a Elías y lo mismo en el fr. 2 col. III, 2 dice: “vendrán los padres a los hijos” que se refiere a Mal 3, 24. Estos dos últimos aspectos muestran nuevamente que el texto de Is 61 fue yuxtapuesto al de Mal 3,24 y comprendido en relación de uno de los modelos representativos del profeta escatológico milenarista/mesías, el profeta Elías. El manuscrito de 4Q521 fr. 2 col. II, 12 menciona el oráculo de Is 61, 1s “Él sanará el gravemente herido y resucitará a los muertos (Is 26,19; Sir 48,5); predicará la buena nueva a los pobres” (Is 61,1)”, también al parecer aquí se relaciona la esperanza del profeta escatológico milenarista con la figura de Elías, efectivamente, “a los muertos vivirán” no aparece en Is 61, 1s más bien está en relación con Elías. Es importante notar que este

manuscrito respecto a nekroi. evgei,rontai no corresponde al texto de la LXX ni al texto masorético. Esta función aparece en Qumrán referido a Elías o referido al profeta que anuncia buenas noticias (11QMelq; 4Q521). Esto mismo refleja, que aquí estamos en presencia de una tradición muy antigua acerca del rol escatológico de Elías en la que el texto de Mal 3,23-24 aparece vinculado al texto de Is 61, 1-2, de manera similar a la que encontramos en Qumrán, que comprende la figura de Elías como profeta escatológico milenarista.

#### 2.4. Q 7, 18-19 (20) 22-23. 27-28

Ahora bien, respecto al evangelio de Lucas la fuente de los dichos (Q) representa un paratexto preparatorio, una intertextualidad a gran escala de Q en el evangelio, sin títulos, subtítulos o nada parecido, el cual además es una secuencia con una estructura propia. La fuente de los dichos presenta una mesianología no uniforme, sino de diversas corrientes que desarrollan el mito mesiánico. Por cierto, emplean otros títulos como Hijo del hombre (7,33), Hijo (10,22), hijo amado (3,22) pero lo característico es que no hay un credo cristológico homogéneo, sino que están yuxtapuestos. El uso de textos del AT en la fuente de los dichos muestra que esta emplea textos del Ex 23,20; Deuteronomio 5,9; 6,13.1; 8,3;18,3 de los profetas como Isaías 3,4; 14,13; 42,1; 61,1; Mal 3,1 y Salmos 2, 7; 90,11-12; 103,10. Las cuales tienen como principio ser una lectura mesiánica particular de diversos textos del Antiguo Testamento. Atendiendo a nuestro objetivo y focalizándonos en un pasaje de la fuente de los dichos, específicamente Q 7, 18-19 (20) 22-23. 27-28 encontramos que se produce una lista fantástica similar a 4Q521, en la cual confluyen textos veterotestamentarios Q 7, 22-23= Is 26, 19, Is 29, 18-19; Is 35, 5-6; Is 42, 6; Is 61, 1, diálogo de Jesús con los discípulos de Juan similar a 4Q521. Evidentemente tan composición no puede provenir del mismo Jesús sino más bien parece una elaboración de la comunidad cristiana. En él se realiza una trasposición pues se anuncia “el que viene” que remite a la profecía de Isaías “Dios viene” como lo anunciaba Is 35, 4; Mt 3, 7// Lc 3, 18-19. 22-23.

En esa misma hora sanó a muchos de enfermedades, plagas y espíritus malos, y a muchos ciegos les dio la vista. 22 respondiendo Jesús, les dijo: -- Id, haced saber a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres es anunciado el evangelio; 23 y bienaventurado es aquel que no halle tropiezo en mí. (Lc 7,21-23)

La secuencia en la cual se yuxtaponen ficcionalmente y que tiene por *traspone* lo que está ocurriendo en el ministerio de Jesús, los hechos son traspuestos no solo iluminan: “Id haced saber a Juan lo que habéis visto y oído”. Este santo y seña representa un relato testimonial. La palabra profética es cortada en la actuación profética de Jesús que ya conocemos por los textos de Qumrán. La cuestión es fundamental pues además de la serie de geno-textos de la Biblia Hebrea como los ya mencionados se suman otros posibles textos preparatorios como los encontramos en Qumrán que describen el mito de la era paradisiaca. El corte es radical, la praxis misma Jesús y textos citados forman un lugar semiótico según el cual Jesús da inicio al Reino de Dios.

Además, la referencia a Juan está conjugado el anuncio de las señales con la del martirio de Juan, aunque de modo mediato, así esta figura mesiánica se parece más al profeta joánico que el mostrado por los sinópticos, este Jesús hace señales anunciada en textos proféticos que muestran que corresponde al que debía venir, así p.e. en la misma línea que 1Mac 14, 41; Esd2, 63 Neh 7, 65; Ez 21, 32; Gn 49, 10 y Os 10, 12 estos textos reflejan una

continuidad en esta formulación. Primero, como lo señala van der Woude, en estos textos  $\sigma\upsilon\gamma$  como  $\tau\chi$  son equivalentes (Woude, 1967, p. 58). Jesús está identificado como el profeta escatológico anunciando el Reino a una multitud, a través de una mezcla de citas en que concurren textos de Is 26, 19; 29, 18-19; 35, 5-6; 42, 6; 61, 1. Estos textos son una concentración de textos escatológicos mediante *una trasposición en la persona de Jesús* y su misión. En otras palabras tenemos aquí un ejemplo de intertextualidad fantástica pues la expresión “los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados” es un lugar construido por la comunidad lucana pues no pertenece ni a la LXX ni al texto masorético de Is 61,1-2, “los cojos” son mencionados como señal escatológica en Is 35, 5-6; los leprosos no es señal escatológica en ningún texto veterotestamentario, a no ser la alusión que el evangelio de Lucas hace de Eliseo en Lc 4,25-28, la sanación de los sordos como señal escatológica está en Is 28, 18; 35, 5-6; los muertos resucitan es señal escatológica en Sir 48, 5. Segundo, la identificación de Juan el Bautista realizada por el propio Jesús coloca a Juan en el ámbito de lo monstruoso (v. 27) mediante un estilo pesher identifica a la figura de Juan con el retorno de Elías, su doble. Lo cual muestra que la intertextualidad asumida integra el uso de métodos de interpretación judíos, así como un plano ideológico, esto es, creer que se en los últimos tiempos aparece el doble de Elías como pone en evidencia el v. 17 de acuerdo con el pasaje de Mal 3, 1. 23. Este mecanismo del doble también lo vemos en el segundo evangelio donde Jesús será identificado con Elías, tanto por Marcos 1, 2-3; como por el pueblo Mc 6, 14-16; y por el mismo Jesús Mc 9, 11.

### Consideraciones finales

Lo primero que nos enseña el estudio del mito mesiánico es que el hombre no está formulado como un compuesto o una esencia sino como un ser que se auto trasciende en las situaciones más extremas, esto se ve conceptualizado, en que los sueños y lo fantástico son un principio constitutivo de su ser. La fantasía no es una mera facultad, sino que su mismo lenguaje en un modo de sublimar su condición natural transformándola en historia. A través del periodo del segundo Templo surgen relatos fragmentarios que hablan de un liberador final antes de la intervención de Yahvéh en la historia, estos relatos poseen una estructura básica, el enviado tiene el nombre o el espíritu de Yavéh, y realiza las señales conocidas y fantásticas del Reino de Dios. En algunos relatos, este diseño es enriquecido con una serie de relatos sobre todo salmos penitenciales que hablan del martirio del profeta o mesías. Estos resultados nos obligan a señalar que en el NT no hay un canon mesiánico, sino que la intertextualidad fantástica empleada en cada uno de los evangelios que se mueve en un amplio horizonte de creencias como el retorno o ascenso al Paraíso, la creación de un Paraíso terrestre, etc, en fin, una pluralidad de ideologías mesiánicas construida con recurso a múltiples textos como el Sal 2; 110, Is 42,1; Dn 7, 13, etc. El Nuevo Testamento y cada uno de los evangelios son un intertexto en el cual confluye una diversidad de hipotextos relativos al mito mesiánico. Como ya está dicho, hay que decir, que en el mito mesiánico se construye gracias a una intertextualidad fantástica en que confluyen una gran cantidad de textos e ideologías del pentateuco, como libros históricos o profetas: Hijo de David, Hijo del hombre, Hijo, etc. Así, no es casual que el profeta más citado en el Nuevo Testamento es el profeta Isaías, de modo particular los textos de Is 40,3; Is 35, 6; 52,8; 61,1-2 los cuales hablan del mito mesiánico o escatológico de acuerdo a lo que hemos estudiado. En cuanto a la técnica hay que decir que es muy similar a la que encontramos en textos esenios previos y de la secta de Qumrán, esto es, se busca agrupar textos alrededor de un tema particular, a veces sobre el fin de la historia, en otras mesiánico de acuerdo a la fórmula:  $Is_1, Is_2, Is_3, \dots, Is_n$ . Para explicar

el uso de la intertextualidad en la Biblia se requiere salir del esquema clásico de cita o alusión intratextual, para abrirse en el sentido que lo hace J. Kristeva a una intertextualidad inserta en la historia y la sociedad. Esto implica comprender que la intertextualidad posee tres niveles, el literario, el epistemológico y finalmente el ideológico. La intertextualidad bíblica y neotestamentaria así, no tan sólo nos coloca en relación a textos veterotestamentarios sino también greco-romanos, como el mito de la creación de Platón o los escritos del estoicismo. Pero, además, entendida la intertextualidad de esta manera, comprendemos que un texto no como una secuencia coherente sino como es un producto de una red de textos diseminados en la cultura y en la historia.

## Referencias

BAKHTIN, M. **The dialogic imagination, Four essays by M. M. Bakhtin**, edited by Michael Holquist translated by Caryl Emerson and Michael Holquist University of Texas, 1981, XXVI, 1993.

BARTHES, R., **El grado cero de la escritura: seguido de nuevos ensayos críticos**, Jorgue Alvarez, Buenos Aires, 1967.

BERMÚDEZ, E. **Introducción a la lingüística del texto**, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

BORGES, J.L. Silvina Ocampo, Adolfo Bioy Casares. **Antología de la literatura fantástica**. Barcelona, EDHASA-SUDAMERICANA, 1977. Stableford, B. *The A to Z of Fantasy Literature*, The Scarecrow Press, Inc. Lanham • Toronto • Plymouth, UK 2009.

BRINKER, Kl. **Linguistische textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden**. Berlín: Erich Schmidt Verlag, 1985.

CALVINO, I., **Cuentos Fantásticos del XIX**, Madrid, Siruela, 2019.

CAMPBELL, J. **O heroi de mil faces**, Ed. Pensamiento, São Paulo, 1989.

CAMPBELL, J. **The power of Myth**, Anchor Book. New York, 1988.

CARBULLANCA NÚÑEZ, C. «**The emergence of suffering self. A study about lists and social structures in the Antiquity**». *Franciscanum* 167, Vol. lix (2017), 247-275.

CARMIGNAC, J. **Le Document de Qumrân sur Melkisédeq: RQ 7 (1969-1970)**, 343-378; Ceresadi, R. *Lo fantástico, la Balsa de Medusa*, Visor, 1999.

FALK DANIEL, K. “**Petition and ideology in the Dead Sea Scrolls**”, 137-159. En J. Penner - K. M. Penner - C. Wassen (eds.). *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, Leiden-Boston 2012.

FLINT, P. with the Assistance of Tae Kim, **The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation**, William b. Eerdmans publishing company grand rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 2001.

FRYE, N. "The Archetypes of Literature": *The Kenyon Review*, Vol. 13, f. No. 1, (1951), 92–110.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. **Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán**: Bib 81 (2000), 71-80.

GENETTE, G. **figures of literary discourse**, Columbia University Press, New York 1982.

HASSELBALCH, T. Meaning and Context in the Thanksgiving Hymns Linguistic and Rhetorical Perspectives on a Collection of Prayers from Qumran by SBL Press atlanta SBL Pres, 2015.

HAYS, R. **Echoes of scripture in the letters of Paul**, New Haven: Yale University, 1989.  
Jonge; M. A.; s. van der Woude, *11Q Melchizedek and the New Testament*: Bib XIV (1967-1968), 301-326.

KIM HARKINS, A. , "Observations on the Editorial Shaping of the So-Called Community Hymns from 1QHa and 4QHa (4Q427)", 233-256.

KIM, D. "Intertextuality and New Testament Studies" Currents in Biblical Research 2022, Vol. 20(3), 250; Steve Moyise, Intertextuality and Biblical Studies: A Review, VERBUM ET ECCLESIA JRG 23(2) (2002), 418-431.

KVALBEIN, H. **Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11**, 5p: ZNW 88 (1997), 111-125.

LÓPEZ PELLISA, T. (ed. lit.) **Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica**: 1er Congreso Internacional de Literatura Fantástica y Ciencia Ficción, Fernando Ángel Moreno Serrano (ed. lit.), 2008.

MONTGOMERY, E. **A Stream from Eden**: the Nature and Development of a Revelatory Tradition in the Dead Sea Scrolls, McMaster University, 2013.

PASSOS, Carlos, Sobre "**La literatura fantástica**", Jorge Luis Borges. Montevideo, en periódico "El País", (2 de diciembre de 1949).

PHILLIPS, G. "**What is written? how are you reading?**" Gospel, intertextuality and doing Lukewise: Reading Lk 10:25-42 otherwise, en Aichele G. and Gary A. Phillips, *Intertextuality in the Bible*, Semeia 69/70 SBL, 1990.

PUECH, E. **Los manuscritos del mar muerto**, (coord.) J. Vasquez, EVD, Estella Navarra, 2004.

REED, W.L. **Dialogues of the word the bible as literature according to Bakhtin**, Oxford, Oxford University Press, 1993.

ROBBINS, V. **The Tapestry of Early Christian discourse**. Rhetoric, society and ideology, Routledge, London and New York, 1996.

TODOROV, Tz. **Introducción a la literatura fantástica**, premia editora de libros, 1981.



TUCKETT, Ch. M., “**Luke 4, 16-30, Isaiah and Q**”, 343-354, en J. Delobel (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus-The sayings of Jesus*, University Press, Leuven, 1982.

TUCKETT, Ch. **Q and the history of Early Christianity**. Studies on Q, T&T Clark, Edinburgh, 1997.

VAUX, L. **Arte y literatura fantástica**, ed. Universitaria Buenos Aires, 1965.

VERNANT, J.P. **Mito e religione in Grecia Antica**, Roma, Donzelli Editore, 2009.

WOLDE, E. “**Texts intertextuality with texts: in dialogue in the Ruth and Tamar narratives**”, *Biblical Interpretations* 5,1 (1997) 1-28.  
1989.

Recebido em 09/02/2025  
Aceito em 05/06/2025