

Engany o astúcia? Tradicions sobre la mentida en el Pentateuc

Joan Ramon MARÍN I TORNER

INTRODUCCIÓ

Més enllà de les connotacions i valoracions ètiques que es puguin atribuir a actituds d'engany, els textos del Pentateuc relatius al tema de la mentida revelen actuacions astutes. De fet, així és qualificada la serp del Jardí de l'Edèn que enganya la dona (Gn 3,1.13).

Una de les característiques principals de l'engany és que configura la relació entre persones i col·lectius. Ara bé, la majoria d'aquests episodis ja dibuixen una relació entre els actors dels relats força ben establerta. Es tracta normalment de relacions conflictives. Això es nota especialment en les seccions legislatives, en les quals abunda el binomi opressor-oprimit, especialment en el Codi de Santedat (Lv 19,11-12) i en les normes relatives al frau (Lv 5,14-26). L'engany esdevé aleshores un mitjà per a continuar mantenint la situació d'opressió, identificant mentida amb injustícia. Amb l'engany es tergiversa la justícia, ja que es condemna l'oprimit (Ex 23,1-9; Dt 19,18-19). La teologització d'aquesta realitat aproxima l'engany contra algú a l'engany contra el Senyor.

Les relacions conflictives també afluoren en el context dels episodis de les seccions narratives. D'una manera particular es veu el context conflictiu en els cicles d'Abraham i de Jacob on el problema principal és què fer amb els emparentaments amb estrangers: Sara nega haver rigut davant l'anunci del naixement d'Isaac (Gn 18,15); Abimèlec exigeix a Abraham que no actuï enganyosament (Gn 21,23); Rebeca aconsegueix que Isaac beneeixi Jacob, prenent la benedicció a Esaú (Gn 27,35); Jacob és enganyat per Laban dues vegades, tant pel que fa a la seva família com pel fruit del seu treball (Gn

29,25; 31,7); els fills de Jacob enganyen els siquemites (Gn 34,13). En tots aquests episodis l'engany modifica els decurs dels fets per a facilitar la seva correcta orientació teològica. És per això que l'engany pren la connotació d'astúcia, enfocant el futur cap a una certa reconciliació familiar en la perspectiva dels plans de Déu.

Els episodis que cauen fora dels cicles patriarcal (la serp del jardí de l'Edèn: Gn 3,13; la disputa entre Moisès i el faraó: Ex 8,25; el segon oracle de Balaam: Nm 23,19) manifesten un caire diferent. Com es comprovarà, aquests textos, més que els anteriors, constitueixen reflexions i relectures en moments de crisi, i pretenen obrir-se a l'esperança d'una manera crítica.

La qüestió que es planteja, doncs, és de precisar al màxim la funció de l'argument de l'engany dins els episodis on apareix el tema. Analitzo en primer lloc les seccions legislatives i després les narratives. Pel que fa a l'estudi que ens ocupa, en general les narracions són independents de la legislació sobre l'engany, i s'articulen al voltant de normes que afecten altres problemes. Presento els episodis de les seccions narratives en tres apartats. Primer de tot estudio aquells textos que contenen el mateix vocabulari de les seccions legislatives, coincidents amb el cicle d'Abraham. En una segona secció examino el cicle de Jacob, i finalment, en la tercera secció, em centro en els episodis de fora dels cicles patriarcal.

En les conclusions finals proposo una hipòtesi d'articulació de conjunt, partint del catalitzador que suposa la irrupció de la legislació deuteronomística i les dificultats per anar-se imposant. Les reflexions i relectures que cada episodi amaga són l'intent de trobar una sortida a la situació de carreró sense sortida creada. Podria molt ben bé ser que la legislació del Levític pretengués tancar la polèmica amb la seva teologia. La víctima de l'engany és vista com a proïsme i així cal actuar davant d'ell. La presentació del Senyor com el qui no enganya (Nm 23,19) rebla el clau. La clau de volta de la desaparició de l'engany que oprimeix dins d'Israel i l'autèntic futur en relació als altres es troba en l'actuació salvadora del Senyor.

1. TIPOLOGIA DEL MENTIDER EN LES SECCIONS LEGISLATIVES

A partir del vocabulari de l'engany analitzo els textos legislatius, començant per aquelles normes que pertanyen als Codis, i continuant per les lleis que es troben fora d'ells. Aquest estudi té com objectiu individuar l'àmbit concret on les lleis pretenen d'actuar quan s'hi practica l'engany. Igualment miro de delimitar tots els personatges-tipus que intervenen en cadascuna de les lleis. Així mateix, glossaré el sentit de la sanció corresponent a cada

norma, si n'hi ha, i la motivació o explicació (teològica) que se'n dóna. Quan les lleis coincideixin en l'àmbit o en els personatges-tipus, caldrà fer-hi una comparació per posar de relleu les particularitats de cada norma. D'aquesta manera es podrà establir un esquema de l'evolució legislativa.

1.1. *Legislació sobre l'engany en els Codis del Pentateuc*

1.1.1. El Codi de l'Aliança

El Codi de l'Aliança conté dins el bloc que regula el funcionament dels tribunals (Ex 23,1-9) la següent llei (v. 7):

D'una paraula de falsedat, allunya-te'n, i l'innocent i just no (el) condemnis a mort, perquè jo no declararé just el (qui és) dolent.

La conseqüència d'una paraula de «falsedat» (דבר-שקר) seria que condemnaria a mort l'innocent i el just. La justificació de la norma és que el Senyor no declara just el culpable.¹ La persona que podria ser condemnada no és un qualsevol. És l'innocent-just, definit com «el teu pobre» (v. 6).

El punt de perspectiva de la llei està en el judici que el pobre mateix interposa. En aquests judicis no s'ha d'anar a favor del culpable ni tampoc no s'ha d'afavorir el pobre (vv. 1.3). El text és més específic pel que fa al delictes d'anar a favor del culpable: no s'han d'escampar falsos rumors (v. 1: שמוע שוא), no s'ha de secundar la majoria que falseja el dret (v. 2: נזה hif.), no s'han d'acceptar suborns perquè falsegen les causes dels justos (v. 8: סוף pi.). El testimoni en un judici sota aquestes condicions seria un «testimoni de violència» (v. 1) –al·ludint probablement a la mort violenta que rebria el condemnat.² Si això és així, es pot acceptar que «la majoria» (רבים) del v. 2 es refereix als poderosos,³ a aquells contra els quals el pobre ha interposat el seu judici.

1. Des del 1948 (H. Frey) s'havia hipotitzat que els vv. 1-3 legisaven sobre els testimonis, mentre que els vv. 6-8 ho feien sobre els jutges. En general es considera aquesta hipòtesi restrictiva. Més aviat, tota la normativa s'aplica tant als testimonis com als jutges. B. S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (OTL), London: 1974, p. 480. J. I. DURHAM, *Exodus* (WBC 3), Waco (TX): 1987, p. 331. P. R. ANDIÑACH, *El Libro del Éxodo* (BEB 119), Salamanca 2006, p. 368.

2. M. A. KLOPFENSTEIN, «שקר täuschen» en *THWAT*, II, cols. 1011-1012: el substantiu expressa l'engany agressiu, la deslleialtat que té per objectiu fer mal al proïsme.

3. ANDIÑACH, *El Libro del Éxodo*, 369. Argumenta a partir del sentit que té el mot en Jb 35,9. En canvi, CHILDS, *Exodus*, 481, es mostra reticent a donar aquest significat aquí.

Podem imaginar, doncs, una conjuntura força cenyida per a aquesta legislació. Es tractaria d'uns poderosos que han estat duts a judici per un pobre-just. Però, a causa dels falsos rumors que els poderosos escampen, el judici acaba convertint-se en una condemna violenta contra el pobre. Segons el text, el pobre és declarat «innocent», però els suborns l'han dut a la condemna. La falsedat i l'engany estan en el judici tergiversat de tal manera que s'acaba jutjant qui no havia de ser jutjat. Per això crec que els vv. 4-5 (ajudar l'enemic quan té problemes amb els seus animals o se li han perdut) estan ben ubicats aquí ja que il·lustren com caldria actuar fins i tot en cas d'enemistat. Per al cas que ens ocupa, l'enemistat afecta el pobre-just i els poderosos.⁴

En cas d'infringir aquestes lleis, el Codi de l'Aliança no preveu cap sanció. La normativa vol, per damunt de tot, desemascarar la situació de violència que comporta l'engany. Per això s'atribueix finalment a Déu el paper de jutge (v. 7). El pobre que ha interposat el judici té raó i els rumors contra ell són falsos. Si el judici es torça per a condemnar el pobre, Déu el declara innocent, posant així en evidència el tribunal.

1.1.2. El Codi del Deuteronomi

La legislació de Dt 19,18-19 usa uns termes semblants als del text examinat més amunt, però s'expressa amb més duresa:

Investigaran els jutges a fons i (si) vet aquí (que es descobreix) un testimoni de falsedat, el testimoni de falsedat (que) responia contra el seu germà, li fareu a ell tal i com (tenia) el propòsit de fer al seu germà. (Així) extirparàs la maldat d'enmig teu.

El centre d'interès apunta menys a allò que un testimoni pugui dir de fals (vegeu Ex 23,7: «paraula de falsedat» [דבר־שקר] i es concentra més en la persona del testimoni («testimoni fals» [עד־שקר]). A diferència d'Ex 23, l'ambientació de Dt 19 ha convertit l'acusador en fals testimoni. L'acusador podria mostrar-se violent en el seu testimoni perquè s'està tipificant

4. DURHAM, *Exodus*, 330-331 i ARDIÑACH, *El Libro del Éxodo*, 368-369: el problema no és la situació de l'animal sinó la realitat de l'amo, que és un enemic. CHILDS, *Exodus*, 480-481: els versets tenen un estil parenètic en passar de les formulacions prohibitives a les casuístiques.

un delict greu com és l'apostasia (v. 16, «סרה»⁵). La condemna a qui incita a adorar altres déus i a la ciutat on es practica la idolatria està tipificada en Dt 13, text que té alguns elements comuns amb Dt 19. En Dt 13,7 el primer acusat per fomentar el culte a altres déus és el propi germà, fill de la mateixa mare. Paral·lelament, en Dt 19,16.18 es parla d'una acusació contra una persona qualsevol (באיש) que després es concreta en el germà (באחי). En el cas que sigui una ciutat sencera qui hagi caigut en l'apostasia caldrà investigar amb cura l'afer (Dt 13,15) abans de prendre cap decisió, exactament el mateix que s'exigeix en Dt 19,18 pels falsos testimonis. En Dt 13,9.12 es demana l'aplicació de la llei del talió contra el fals acusador, sense tenir-ne compassió, per tal que la resta de gent escarmenti en sentir-ho i s'eviti així de tornar a cometre una maldat igual enmig d'Israel. Les mateixes reflexions es fan en Dt 19,20-21. Tot plegat dona un aire de gravetat a la situació que es jutja. Una acusació de la importància de l'apostasia no pot ser jutjada sense més ni més. Hi ha, tot amb tot, una diferència entre Dt 13 i Dt 19. En el primer cas es dona per suposat que l'acusació és autèntica (Dt 13,15). En canvi, Dt 19,18 preveu que l'acusació pugui ser falsa. Per això, en Dt 13 es dona una sentència contra els acusats, i en Dt 19, una sentència contra l'acusador. Dedueixo d'això que les normes de Dt 19 restringeixen les del capítol 13. Es tracta de posar tots els mitjans per a prevenir que, en l'afany de puresa religiosa, algú pugui ser acusat sense motiu, sigui per error, precipitació o odi. Trobo plausible l'ambientació que proposa Peter C. Craigie per a Dt 19,15-21. Un cop s'ha establert que no n'hi ha prou amb un sol testimoni per a condemnar algú, sinó que en calen dos o tres (v. 15), en cas que aquests testimonis no apareguin caldrà dilucidar la disputa entre l'acusador i l'acusat en un tribunal central (v. 17), i aleshores són els jutges i els sacerdots els qui decideixen.⁶ A diferència de l'ambient que veiem en Ex 23,1-9, els jutges no són part implicada amb cap dels dos contendents que van a judici. La investigació «en presència del Senyor» (v. 17) i en presència dels jutges i sacerdots respon bé a l'ambient de possible apostasia, perquè les dues parts en litigi queden confrontades des de l'autèntica adoració al Déu d'Israel.

5. S. R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburgh 1986, p. 235. El sentit més habitual de «סרה» és religiós i indica la rebel·lió contra el Senyor, però aquí se li atribueix un significat més general.

6. P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids, MI 1976, pp. 260-270.

1.1.3. El Codi de Santedat

El vocabulari de la «falsedat» (הַשָּׁד) es retroba en Lv 19,11-12, un cop com a verb i l'altre com a substantiu:

No robeu, ni mentiu ni actueu falsament algú contra el seu company. No jureu pel meu nom en fals ni profanis el nom del teu Déu. Jo sóc el Senyor.

El conjunt del capítol 19 està dominat pel tema de l'explotació al proïsme, a qui es qualifica com a «company» (vv. 11.13). Les prohibicions del v. 11 (no robar, no mentir, no comportar-se falsament) anticipen el que concretarà el v. 13: arrabassar el jornal i negar el sou al treballador és una manera de tenir una relació falsa amb el proïsme; explotar el proïsme també és robar-lo i mentir-li, o per dir-ho més exactament, «trair-lo» o «renegar d'ell». ⁷ La ruptura de la relació amb el proïsme s'uneix a la ruptura de la relació amb el Senyor. Els vv. 12.14 ho especifiquen: mentre s'explota el company, s'està jurant en fals pel nom de Déu, profanant el seu nom i deixant de practicar el temor del Senyor (vegeu Za 5,4).

A més a més, els vv. 15-16 uneixen el tema de l'explotació amb el dels judicis. La legislació desemmascara dues postures. Per una banda, es beneficia tothom sense cap mena de criteri, afavorint els pobres o afalagant els poderosos (v. 15); per altra banda, es condemna sense cap mirament a base de calúmnies (v. 16). Caldria, en canvi, practicar la justícia envers el propi company amb qui s'ha falsejat la relació, el proïsme explotat del mateix poble. En els versets finals (vv. 17-18) reapareixen els mateixos actors, en el mateix ordre i amb les mateixes funcions, afegint-hi la novetat del «propi germà» (Dt 19,18-19). Aquí es marca el camí per a fer dels judicis un àmbit d'autèntica justícia. Al propi germà «no se l'ha d'odiar en el cor» sinó que «se l'ha de reprendre.» Es vol corregir, doncs, la pràctica permissiva que confon l'amor degut a tothom amb la passivitat a l'hora de reconèixer oficialment el pecat de l'acusat. L'expressió «no aixecar el pecat sobre algú» del v. 17 equivaldria a «no fer-lo personar». És l'altra cara de la moneda del v. 15 on es prohibeix «aixecar la cara del pobre», és a dir, «afavorir-lo». ⁸ És a dir, l'acusat trobat culpable ha de rebre reprensió, ha de ser castigat. Una

7. El verb *robar* regeix objecte directe de cosa o de persona, i en algun cas equival a *enganyar* (p. ex. Gn 31,27). El verb *mentir* amb la preposició *z* pràcticament és sinònim de 'actuar falsament' contra algú. F. BROWN – S. R. DRIVER – Ch. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, pp. 170 i 471.

8. F. STOLZ, «*נָשָׂא* *nš'* aufheben, tragen», en *THWAT*, II, cols. 112.114g.

sentència així no seria signe d'odi sinó simple justícia.⁹ I encara, l'autèntica justícia dels judicis es notará en el fet que «hom no ha de venjar-se del proïsme per rancúnia»; al contrari, «se l'ha d'estimar com a si mateix» (v. 18). És una norma que ataca les condemnes dictades en base a calúmnies (v. 16). En el context judicial, l'amor al proïsme és reclamat a qui presenta l'acusació. Ell també necessita rebre reprensió perquè el judici expressa que la seva relació amb l'acusat no funciona correctament. L'amor-justícia és l'única manera de refer una relació humana desfeta per la falsedat.

Acusador i acusat han comparegut a judici amb una relació falsejada ja abans d'arribar-hi. La falsedat actua prèviament en la vida quotidiana. Un judici tergiversat no seria més que un mirall de la realitat. La justícia del judici anhela, per damunt de tot, esdevenir plataforma per a reconvertir la situació en una relació autèntica entre les persones.

1.2. *Legislació sobre l'engany fora dels codis legislatius*

Fora dels codis legislatius existeixen normatives sobre l'engany en els preceptes del Decàleg i en els dels sacrificis de reparació en cas de frau.

Ex 20,16 prohibeix acusar un company amb un «testimoni fals» (עד שקר). Ja hem vist com es desenvolupa aquesta realitat en els Codis. La versió de Dt 5,20 prefereix un vocabulari («testimoni de falsedat» [עד שוא] que li permeti de relacionar-ho més directament amb el manament de «no prendre el nom de Déu en fals» (Ex 20,7; Dt 5,11; cf. Lv 19,11-12).

El bloc de Lv 5,14-26 presenta les disposicions que regulen els sacrificis de reparació. Primer exposa els casos de frau involuntari en qüestions d'ofrenes consagrades al Senyor i de transgressió involuntària d'algun manament, així com la reparació exigida (vv. 15-19). El to canvia en els versets següents. S'hi parla d'un frau contra el Senyor concretat en accions d'injustícia contra un company, i ja no se'n menciona la involuntarietat. En els vv. 21-22 apareixen les expressions «mentir a un company» (וכחש בעמיתו) i «jurar en fals» (וושבע על שקר):

(Pecat de frau contra el Senyor), per haver mentit a un company en un dipòsit o en una penyora confiada, per robatori o per haver explotat el seu company;

9. M. NOTH, *Leviticus* (OTL), London ²1981, p. 142, interpreta el v. 17b com la prohibició de sentenciar per una transgressió menor que no necessita judici, o per una transgressió que ja ha estat jutjada. Igualment, es prohibiria el testimoni d'algú que ha comès una falta contra l'acusat. M. Noth entén la frase com una prohibició més al costat de les altres i no en sentit consecutiu, com se l'entén en aquest treball.

o per haver trobat un objecte perdut i haver mentit respecte a ell, jurant en fals a propòsit de qualsevol de les coses que fan les persones per pecar entre elles [...]

Com que aquests versets se serveixen de les mateixes expressions amb què Lv 19,11.12.13 descrivia les injustícies i explotacions que porten a judici, el lligam entre un text i l'altre duu a pensar que el jurament en fals no es redueix a la negació d'haver comès alguna de les transgressions mencionades, sinó que involucra el Senyor (jurant pel seu nom) en la falsedat del transgressor. Per això és un frau al company i al Senyor. Els vv. 23-24 especifiquen la sentència, declarant que qui haurà comès els pecats elencats en serà culpable i haurà de restituir el que no és seu a l'amo legítim, amb el recàrrec de la cinquena part del seu valor. Els vv. 25-26 detallen el sacrifici que el pecador ha d'oferir. Quan el sacerdot haurà dut a terme el ritu d'expiació, el pecador rebrà el perdó de les seves faltes.

Darrere la normativa de Lv 5 hi ha segurament el rerefons d'Ex 22,7-11 (litigis sobre la propietat en absència de testimonis). Els dos contendents s'han de presentar davant Déu i el qui posseeix en aquell moment l'objecte de disputa ha de fer un jurament pel Senyor declarant que no se n'ha apropiat indegudament.¹⁰ Estructuralment, el cas és semblant al de la descoberta del cadàver d'un assassinat, del qual no hi ha testimonis (Dt 21,1-8). S'assembla també al cas de Dt 19,17. La falta de testimonis fa que acusat i acusador s'hagin de confrontar directament davant el Senyor. En tots aquests processos els acusats són declarats innocents. En Lv 5, en canvi, es dedueix que l'acusat és declarat culpable. L'expressió «testimoni fals» apunta precisament a aquesta declaració de culpabilitat.¹¹ Per tant, opino que Lv 5 també dóna per suposat que hi ha un judici. El sacrifici d'expiació no exclou l'ambient judicial. Més aviat el pressuposa en cas de falta de testimonis. No hi ha, doncs, gaire distància temàtica entre Lv 5 i Lv 19.

En resum, les lleis sobre l'engany en els tres Codis del Pentateuc, en el Decàleg, i en la normativa sobre el frau desemascaren la falsedat tant de

10. NOTH, *Leviticus*, 49. Aquest autor considera que el fals jurament desentona de la llista de fraus contra la propietat aliena; per això veu el v. 24 com un afegit. Potser també ho és el fals jurament del v. 22, tot i que representa el clímax de l'engany i no un exemple més de frau. Sorpren, de tota manera, que el fals testimoni no mereixi cap reprovació. Només es requereix expiació per les faltes contra els béns d'altri.

11. En Nm 5,5-10 també hi ha normes sobre el frau. Ph. J. BUDD, *Numbers* (WBC 5), Waco, TX 1984, pp. 56-57, hi veu un comentari *halàquic* de Lv 5: són disposicions per quan la restitució és materialment impossible. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20* (AB 4), New York, NY 1993, p. 187, subratlla la sanció: el condemnat, a més de restituir amb recàrrec, ha d'oferir un sacrifici d'expiació per haver invocat el nom de Déu en va en el jurament de la seva innocència.

les possibles acusacions en un judici com del desenvolupament mateix del judici. També desemmascaren la falsedat de les relacions humanes quotidianes que aboquen a enfrontar-se a un judici. Les lleis revelen l'afany per a salvaguardar la justícia dels més dèbils, els quals, en el llarg procés d'establiment de les lleis, són presentats finalment com a proïsmes i germans.

2. SECCIONS NARRATIVES AMB EL MATEIX VOCABULARI DELS TEXTOS LEGISLATIUS

Una part del vocabulari analitzat en els textos legislatius (שָׁקַר, «actuar falsament», i כָּחַשׁ, «mentir») permet de detectar la tipologia del mentider en un parell d'episodis del cicle d'Abraham (Gn 18,15; 21,23-24).¹² S'hi transmet una percepció poc favorable sobre el patriarca i el seu entorn, amb un elevat grau d'ironia.

2.1. Sara i l'anunci del naixement d'Isaac

L'anunci del naixement d'Isaac (Gn 18,1-15) té Sara com a subjecte del verb כָּחַשׁ, «mentir-negar» (v. 15):

Però Sara va negar-ho dient: «No he rigut», perquè tenia por. Però va dir [el Senyor]: «Sí que has rigut!»

L'anunci fet a Abraham que al temps precís Sara tindria un fill (vv. 10-12) és allò que provoca el seu riure. La negativa-mentida de Sara pot ser comprensible si es té en compte el comentari del v. 11: «Però Abraham i Sara eren vells, havien arribat a la vellesa, per a Sara s'havia acabat la menstruació.» Però deixa de ser-ho en virtut de la pregunta retòrica del v. 14: «És que hi ha res impossible per al Senyor?» La reacció de Sara entra de ple en un ambient de tensió narrativa, perquè aquí prenen cos diverses perspectives. D'una banda hi ha la perspectiva del redactor que reconeix la vellesa, tant de Sara com d'Abraham, i subratlla la falta de menstruació d'ella (v. 11); de l'altra hi ha la perspectiva de Sara, que dubta de la possibilitat de plaer a la seva vellesa i es fixa en la vellesa del seu marit (v. 12). Finalment hi ha la perspectiva del Senyor, replicant a Abraham i repro-

12. El terme רִבֵּל, 'calumniador', és *hàpax* en el Pentateuc (Lv 19,16). El terme שָׂוֹא, 'engany', no apareix en les seccions narratives.

duint el pensament de Sara que dubta de la possibilitat real de tenir un fill a la seva vellesa (v. 13).

El nucli de l'episodi gira entorn de la percepció de Sara i del tema del plaer (עֲרִירָה). L'arrel d'aquest mot, que en la forma present és *hâpax*, sembla tenir el sentit de 'plenitud vital', manifestada tant en la joventut com en la riquesa i el poder.¹³ Tal concepció s'adiria bé amb el significat del nom de Sara-«princesa». La negació-engany del riure posa de manifest l'autocomprensió que Sara té d'ella mateixa: es veu com una persona mancada del poder i de la força que tenia abans. Pel fet que hi ha en joc una promesa d'impossible realització, l'engany caracteritza una Sara que encara somia recobrar, sigui com sigui, el seu estatus passat. En aquest sentit, la trama de l'episodi entra en el context ampli de la relació conflictiva amb Agar (vegeu Gn 16,4b-5).¹⁴ El terme «mentir-negar» (כֹּחֵשׁ), més enllà de la correspondència amb els fets bruts, dibuixa un tipus de relació conflictiva (vegeu Lv 5,21-22 usant el mateix verb per a descriure les injustícies i l'explotació contra el proïsme).¹⁵

El conflicte intern i extern de Sara juga un paper important a l'hora de configurar l'episodi com a *anunci del naixement d'un fill*. Un punt rellevant d'aquest gènere literari són els dubtes de la futura mare davant l'anunci.¹⁶ En 2Re 4,8-17, el paral·lel més clar del nostre text, la futura mare s'exclama al profeta Elies demanant-li que no l'enganyi amb una promesa de falses esperances (אל תכזב בשפוחתי).¹⁷ Però en Gn 18 els personatges s'han intercanviat els rols, i l'engany s'ha desplaçat de l'anunciador a qui rep l'anunci. No és Sara qui implora al Senyor que no li doni falses esperances, sinó el Senyor qui retreu a Sara el fet d'haver negat que no hagi donat crèdit a la seva paraula (v. 14). L'intercanvi de papers, unit a la falta d'un acompliment immediat de l'anunci, deixa la situació en suspens. La narració resta a l'espera de la realització efectiva del naixement del fill però també, i potser

13. B. KEDAR-KOPFSTEIN, «עֲרִירָה 'edæen', en *TWAT*, V, cols. 1095-1098.

14. G. W. COATS, *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature* (FOTL I), Grand Rapids, MI 1983, p. 137.

15. M. A. KLOPFENSTEIN, «כֹּחֵשׁ khš pi. leugnen», en *THWAT*, I, cols. 825-828, veu en Gn 18,15 un exemple d'ús *extra-judicial*.

16. COATS, *Genesis*, 138. Els elements configuradors del gènere són: (1) reconeixement del problema de la manca de fills, (2) anunci pròpiament dit, amb diversos elements significatius: nom del fill, missió, etc., (3) dubtes per part de la futura mare i, (4) acompliment de l'anunci. En Gn 18 falta l'acompliment de l'anunci, que arribarà en 21,1-7. A més, l'anunci és molt simple (vegeu Gn 17,19).

17. 2Re 4,14 incorpora el motiu de la vellesa del marit, igual que el nostre text. Aquest motiu exposa el risc que l'home mori i la dona quedi sense marit i sense fills. Aleshores ella tindria la condició legal de viuda. É. LIPINSKI, «Viuda», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, p. 1607.

sobretot, resta a l'espera d'una solució definitiva a la reacció de Sara rient i negant-ho.

Un text clau és Gn 21,9-10: «Va veure Sara el fill d'Agar, l'egípcia, que havia fet néixer a Abraham, jugant (נִצְדָּק) i va dir a Abraham: “Despatxa aquesta serventa i el seu fill perquè no haurà d'heretar el fill d'aquesta serventa juntament amb el meu fill, juntament amb Isaac”.»

El joc de paraules «riure-Isaac» posa sobre la taula tot el pes del conflicte, perquè la qüestió no rau en el fet que Sara veïés Ismael «burlant-se» o «jugant» amb Isaac, sinó que l'ha vist «ocupant el seu lloc», com si diguéssim, «jugant el seu paper». Cal entendre que el veritable problema està en funció de l'herència.¹⁸ Sembla desprendre's entre línies que Abraham pretén fer hereu Ismael o que, com a mínim, consenteix que el fill d'Agar aparegui amb aquesta connotació. Val a dir que Abraham també havia rigut davant l'anunci del naixement d'un fill (Gn 17,16-17). El riure del patriarca traïx el seu favoritisme per Ismael (vv. 17-18), rebutjat de ple pel Senyor, que establirà la seva aliança amb el fill de Sara i amb la seva descendència (v. 19), tot i que Ismael també rebrà una benedicció del Senyor (v. 20). Concluc, per tant, que la postura de Sara a favor d'Isaac s'acosta més a la intencionalitat del Senyor que no pas la postura d'Abraham. No ha de sorprendre, doncs, que l'acusació del Senyor pel fet d'haver rigut sigui dirigida contra Abraham (Gn 18,13).¹⁹ Val a dir, igualment, que Sara torna a riure en Gn 21,6 quan Isaac ha nascut. El riure de Sara té un to irònic si, a més de relacionar-ho amb el naixement del fill, se'l connecta amb l'anunci. El Senyor havia estat la causa d'aquell riure inicial, i ara Sara pot riure perquè el riure d'Abraham ha estat desmantellat. No serà Ismael l'hereu, sinó Isaac.²⁰

Ara bé, el segon riure de Sara traïx l'excés en un capteniment que no té en compte la benedicció del Senyor també per a Ismael. Per això, l'acusació del Senyor es refereix al riure de Sara i no al d'Abraham en Gn

18. COATS, *Genesis*, 153.

19. COATS, *Genesis*, 138, pensa que els vv. 13-14 són una acusació formal del Senyor dirigida sorprenentment contra Abraham en lloc de contra Sara. L'acusació demana una resposta, i és Sara qui la dóna amb el seu riure negat.

20. En la hipòtesi documentària els riures d'Abraham (Gn 17,16-17) i de Sara (Gn 18,12; 21,6) s'atribueixen a les diverses fonts literàries del Pentateuc. A més es dóna a aquests riures qualificacions diferents. El de Sara és *compreensible*; el d'Abraham és *sorprenent*, i té la funció de subratllar la grandesa del Senyor que compleix la seva aliança en Isaac i no en Ismael. Vegeu G. von RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2/4), Göttingen ¹⁰1976, pp. 158-159. C. WESTERMANN, *Genesis* (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1977, pp. 322-323; E. A. SPEISER, *Genesis* (The Anchor Bible 1), Garden City, NY ³1987, p. 125. Al meu entendre, els diversos riures s'articulen bé a través del rerefons de Gn 21,9-10.

18,13. M'atreveixo a veure en la negació de Sara (v. 15) una excusa-negació barroera que desconeixia la benedicció del Senyor per a Ismael. Així Sara manté viu un conflicte antic traslladat ara a la posició dels dos fills en l'herència familiar. El conflicte s'havia iniciat per una falta de respecte entre serventa i mestressa (Gn 16,4b-5) i presagiava una ruptura definitiva pel que fa a Ismael i la resta de la família (v. 12: «Ell serà un ase salvatge, lluitarà contra tothom i tothom contra ell i habitarà enfront de tots els seus germans»). El conflicte present no és tan dur amb Ismael. A part de reiterar-s'hi la benedicció del Senyor (Gn 21,13.18), la relació futura d'Ismael amb la família no mereix cap comentari, ni positiu ni negatiu, perquè no hi ha (no hi hauria d'haver) una ruptura insalvable (vv. 20-21: «I vet aquí que Déu era amb el noi i va créixer habitant al desert. I vet aquí que excel·lia en [la pràctica de] l'arc. Va habitar al desert de Paran i la seva mare va prendre per a ell una dona del país d'Egipte»). El riure de Sara denota, doncs, una gran desmesura contra Agar i Ismael.

2.2. *El pacte d'Abimèlec amb Abraham*

L'altre episodi del cicle d'Abraham que conté el vocabulari legislatiu de l'engany és Gn 21,22-34. Concretament els vv. 23-24 diuen:

Ara, jura'm per Déu aquí que no actuaràs falsament ni amb mi [Abimèlec], ni amb la meva posteritat, ni amb la meva descendència. Segons la lleialtat que he practicat amb tu practica(-la) amb mi i amb el país on habites. Va dir Abraham: «Jo (ho) juro.»²¹

El patriarca és conjurat per Abimèlec a no «actuar falsament» (שקר), és a dir, a no enganyar-lo o traïr-lo, ni a ell ni a la seva posteritat-descendència. La petició s'ha d'entendre a partir de la lleialtat prèvia (חסד) amb què Abimèlec ha actuat respecte a Abraham. Així el text remet al conflicte a propòsit de Sara, i sobretot, a la manera de posar fi al problema ocasionat. Abraham presentava Sara com a germana seva i el rei de Guerar la

21. Un text amb expressions semblants apareix en la notícia de la proximitat de la mort de Jacob, abans de beneir els fills de Josep nascuts a Egipte (Gn 47,29-31): «[...] Si he trobat gràcia als teus ulls, posa, doncs, la teva mà sota la meva cuixa i practica amb mi fidelitat i veritat (ויעשית עמדי חסד ואמת): Que no m'enterraràs, doncs, a Egipte. [...] Va dir (Josep): Jo ho faré segons la teva paraula. Però va dir (Israel): "Jura-m'ho." (ויאמר השבעה לי) I li ho va jurar (וישבע לי).» La comminació a «actuar amb veritat» s'ha transformat, en el cas d'Abimèlec, en petició de «no actuar falsament».

va prendre per muller (Gn 20,1-2). Per un requeriment de Déu Abimèlec es farà enrere d'un pecat del qual és declarat innocent (vv. 3-7). Després dóna el primer pas per a restablir la relació amb el patriarca, encara que les excuses d'Abraham no donen una resposta satisfactòria a l'acusació d'haver posat en perill una bona convivència (vv. 9-13). Contra el que pensava Abraham, Abimèlec tem Déu (v. 11) i ho concreta en la seva relació amb el patriarca, superant amb escreix la petició del Senyor i mostrant-se extremadament generós: retorna a Abraham la seva dona; li regala ovelles i vaques, esclaus i esclaves; li ofereix el seu territori per a establir-se on vulgui; i ofereix una gran quantitat de diners per a deixar clar l'estatus de Sara i Abraham davant tothom (vv. 14-16).²² El conflicte, doncs, sembla solucionat.

Al meu entendre aquesta és la base de la lleialtat d'Abimèlec envers Abraham. La declaració d'innocència per part de Déu havia exigut la restauració de la relació. Així les conseqüències negatives que hauria pogut tenir l'actuació d'Abimèlec queden anul·lades en refer-se els lligams amb Abraham. Això mateix es reclama del patriarca en el pacte. Les possibles conseqüències negatives que la seva actuació hagués pogut tenir (que de fet va tenir!) quedaran anul·lades en refer-se els lligams amb Abimèlec. El pacte entre el rei de Guerar i el patriarca té una certa exigència de reparació. Vol dir, doncs, que encara roman un conflicte latent. En Gn 20,17-18 podem trobar algunes pistes d'aquest conflicte, perquè situa tot l'episodi en continuïtat irònica amb les dues narracions següents: el naixement d'Isaac (Gn 21,1-7) i l'expulsió d'Agar-Ismael (vv. 8-21).

La intercessió d'Abraham en Gn 20,17-18 diu així: «Va pregar Abraham a Déu i va guarir no sols Abimèlec, sinó també la seva dona i també les seves serventes, i van tenir fills, perquè havia tancat completament el Senyor tota matriu de la casa d'Abimèlec en consideració a Sara, muller d'Abraham.»

Immediatament a continuació es narra el naixement d'Isaac (Gn 21,1-7). L'episodi comença amb la seqüència γ + subjecte + verb *qatal* (v. 1: «El Senyor va visitar Sara» וַיְהִי וַיִּבְרַח אֱת שָׂרָה). Aquest tipus de seqüència no és el que estructura l'entramat narratiu d'un text perquè aquest es vehicula

22. Abraham correspondrà més endavant a la generositat prèvia del rei oferint-li una part del que li havia estat donat: ovelles i vaques (Gn 21,27). WESTERMANN, *Genesis*, 400, considera els regals d'Abimèlec són un afegit seguint Gn 12,16. Però els regals del faraó a Abram són per a l'adquisició de Sarai. Von RAD, *Genesis*, 181, l'encerta quan fa notar que Abimèlec, en un acte jurídic i oficial, anomena finalment davant de Sara a Abraham com a *germà* d'ella (v. 16). Sobre l'estatus que tenia en la societat hurrita l'adopció legal com a germana de la pròpia muller, vegeu SPEISER, *Genesis*, 91-92.

a través de *wayyiqtol* + subjecte. La seqüència que trobem en Gn 21,1 no hi afegeix cap element nou, sinó que dona informació col·lateral en funció del que s'acaba d'explicar.²³ L'últim verb narratiu constata que la dona i les serventes d'Abimèlec van tenir fills (וילדי), i és en el mateix pla narratiu que se situa la visita del Senyor i «la seva acció a favor de Sara tal com havia dit i promès.» És precisament aleshores que Sara dona un fill a Abraham (v. 2: ותלד שרה לאברהם בן).²⁴ La ironia narrativa es fa més evident en adonar-se que els naixements a la casa d'Abimèlec segellen el final d'un conflicte, mentre que el naixement del fill de Sara n'aviva un altre. Quan Sara veu el fill de la serventa «jugant» amb Isaac (v. 9), reacciona i fa expulsar (גרש) Agar i Ismael (v. 10). Abraham acomiada Agar (וישלחה)²⁵ i ella se'n va anar errant pel desert de Berxeba (v. 14). L'expulsió-acomiadament d'Agar-Ismael ocupa el seu lloc en l'emplaçament actual per l'atracció del pòsit tradicional que aporten els paral·lels de Gn 12 i 26. En efecte, Abraham i Isaac són comminats respectivament pel faraó i per Abimèlec a «anar-se'n» del seu territori (Gn 12,19; 26,16). Per contra, en Gn 20-21 falta aquesta dada, que és suplerta pel l'expulsió d'Agar-Ismael.

Així el pacte d'Abimèlec amb Abraham cobra nova llum. Si Abimèlec no ha fet marxar Abraham del seu territori —al contrari, l'ha convidat a instal·lar-s'hi—, el patriarca no tindria per què haver acomiadat Agar-Ismael, i menys tractant-se d'una expulsió claríssima. Dit d'una altra manera, Abraham no ha actuat respecte a la serventa de Sara i al fill amb la mateixa lleialtat amb què Abimèlec havia actuat envers ell. La intercessió d'Abraham a favor d'Abimèlec, la seva dona i les seves serventes, que van tenir fills —de la mateixa manera que el va tenir Sara—, no ha estat suficient per a aconseguir que desapareguessin tots els problemes. Per això cal un pacte a Beerxeba, on Agar-Ismael han anat a raure i on el Senyor renova la benedicció del primer fill d'Abraham.²⁶ En el seu context actual,

23. A. NICCACCI, *Sintaxis del Hebreu bíblic* (Instrumentos para el estudio de la Biblia 8), Estella 2002, p. 39. Es dona informació col·lateral si el verb *qatal* segueix al *wayyiqtol* narratiu. Si el precedeix, recupera informació de notícies anteriors.

24. Per a COATS, *Genesis*, 152, es recupera el context de Gn 16.18. WESTERMANN, *Genesis*, 405, atribueix l'episodi al redactor; cloent la informació donada en Gn 11,30: Sara era estèril i no tenia fills.

25. Els verbs *expulsar* i *acomiar* concorren junts també en Gn 3,23-24. Jean Marie HUSSER, «Entre Mythe et Philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2-3», *RB* 107 (2000), p. 235, els distingeix donant a שלח *piel* el matís 'd'enviar en missió' o 'd'alliberar'.

26. COATS, *Genesis*, 154 fa notar que la narració d'Agar no és completa en ella mateixa, sinó que s'ha de relacionar amb un conjunt més ampli (Gn 16,1-21,21). Aquest autor no té en compte que el component de Beerxeba també implica el pacte d'Abimèlec amb Abraham.

la reclamació que Abraham fa de la propietat del pou de Beerxeba (Gn 21,30) suposa un cert re-acolliment d'Agar-Ismael.

En resum, els dos episodis del cicle d'Abraham convergeixen en la problemàtica de la ruptura familiar. La negació de Sara d'haver rigut mentre escoltava l'anunci del naixement d'Isaac (Gn 18,10-13), apunta justament al conflicte que culmina amb l'expulsió d'Agar i Ismael. La ruptura té una certa justificació en l'afany d'aconseguir la preeminència d'Isaac. Però la separació no és ni pot ser dràstica i irreparable. La ubicació dels expulsats a Beerxeba i el pacte d'Abimèlec per tal que el patriarca no actuï amb falsedat, fan pensar que hi ha en perspectiva la reparació dels problemes existents.

3. SECCIONS NARRATIVES AMB VOCABULARI DIFERENT DELS TEXTOS LEGISLATIUS

Altres textos de les seccions narratives es caracteritzen per usar un vocabulari nou respecte al de les seccions legislatives. Per raons purament externes, agrupo aquests textos en dos blocs. Primer analitzo els episodis que pertanyen al cicle de Jacob (Gn 27,12.35.36; 29,25; 31,7.20.26; 34,13) i, després, presento tres textos que estan fora de les narracions patriarcals (Gn 3,13; Ex 8,25; Nm 23,19). En aquests episodis va prenent relleu, cada cop amb més força, l'element religiós.

3.1. *Episodis del cicle patriarcal de Jacob*

Un primer grup de textos sobre l'engany en el cicle de Jacob pertany a l'episodi de la benedicció a Isaac/Esau (Gn 27). Un segon grup de textos abraça el conjunt narratiu de la relació de Jacob amb Laban (Gn 29-31). Hi ha, finalment, un episodi que situa la narració a Siquem, lloc on s'instal·la Jacob amb la seva família en retornar de Padan-Aram (Gn 34).

3.1.1. La benedicció de Jacob

El nucli de Gn 27 gira entorn de l'engany que permet a Jacob rebre la benedicció destinada a Esau. Jacob és el protagonista de l'engany, però,

L'episodi de Gn 21,9-21 és l'últim a donar notícies d'Agar. Notem, d'altra banda, que Abraham serà enterrat per «Isaac i Ismael, fills seus» (Gn 25,9).

narrativament parlant, té un protagonisme secundari. La iniciativa és de Rebeca. Ella ha escoltat la crida d'Isaac a Esaú perquè es prepari a rebre la benedicció paterna (vv. 1-5).²⁷ És ella qui ordeix aleshores un pla perquè Jacob suplanti la identitat del seu germà (vv. 6-10). Davant la determinació de la mare, Jacob expressa el seu temor i s'autodefineix en funció del que ella li proposa (v. 12):

Potser em palparà el meu pare i seré als seus ulls com un impostor, i portaré contra mi maledicció i no benedicció.

Jacob, doncs, tem «ser als ulls del seu pare com un impostor». El terme només torna a sortir en 2Cr 36,16, amb una colla de verbs associats que ajuden a entendre tot el fons de la condició d'impostor. Parlant contra els caps dels sacerdots i del poble (v. 14) se'ls acusa de «fer befa» dels enviats de Déu, «menysprear» la seva paraula i «burlar-se» dels seus profetes. El conjunt descriu la distància personal creada per un elevat grau de menyspreu. A més, es dóna gran importància a les conseqüències d'haver-se mantingut en aquesta actitud: «[...] fent pujar la ira del Senyor contra el seu poble fins (al límit que ja) no hi va haver cura.» Segons això, Jacob hauria entès la proposta com un menyspreu maquinat per una autoritat, la mare, i n'hauria intuït immediatament les conseqüències negatives sobre ell mateix.²⁸ En aquest sentit, la maledicció que Jacob tem, no vindria del seu pare sinó de part de Déu. Per això, el text presenta un salt subtil en l'apreciació de Rebeca, entre el que diu que ha sentit (v. 7: que Isaac vol beneir Esaú «davant el Senyor»), i el que ella proposa (v. 10: que Isaac beneeixi Jacob). «Beneir davant el Senyor» significa buscar l'aprovació divina de la benedicció.²⁹ Rebeca, per tant, vol impedir que el Senyor aprovi la benedicció a Esaú. Aquesta determinació es basa, dins l'arquitectura global del cicle de Jacob, en l'avaluació negativa dels casaments d'Esaú amb unes dones hitites (Gn 26,34-35; 27,46).³⁰ Hom s'hi juga la futura fidelitat al Senyor. Isaac no sembla conscient de la gravetat del moment; però tampoc Jacob, atès que s'oposa a la proposta de la seva mare. Tanmateix Rebeca

27. Von RAD, *Genesis*, 222 i WESTERMANN, *Genesis*, 533, noten el paral·lelisme entre l'escoltar de Rebeca (Gn 27,5) i el de Sara (Gn 18,10). Hi ha un altre paral·lelisme: l'edat avançada del pare (d'Abraham, Gn 18,11-12; 21,2,7; d'Isaac, Gn 27,1,2).

28. Von RAD, *Genesis*, 222, parla d'escrúpol moral de Jacob, segons les lleis que prohibeixen aprofitar-se d'un cec (Lv 9,14; Dt 27,18).

29. SPEISER, *Genesis*, 209.

30. Per a COATS, *Genesis*, 199-200, aquesta arquitectura és pròpia de P, que la uneix amb les tradicions d'Abraham pel casament d'Esaú amb una filla d'Ismael.

s'autoapropia de les conseqüències negatives que Jacob tem, i així desfà l'argumentació del seu fill (Gn 27,13).

La condició d'impostor es verifica quan Isaac ja ha beneït Jacob i es presenta Esaú. Jacob està fora de l'escena, i són Isaac i Esaú els qui el valoren negativament amb un nou vocabulari de l'engany. No es comenta, però, absolutament res de Rebeca. Ella ha aconseguit el seu objectiu. Per tant, les valoracions s'han de llegir des de la perspectiva de l'objectiu que perseguia Rebeca. Segons Isaac, algú s'ha avançat a Esaú, ha rebut la benedicció i ha quedat beneït (v. 33). Esaú suplica una benedicció també per a ell (v. 34), però Isaac li explica l'engany del germà (v. 35): «Va dir: "Ha vingut el teu germà amb engany i ha pres la teva benedicció" (וַיֹּאמֶר בֶּן אַחִיךָ בְּמַרְמָה וַיִּקַּח בְּרַכְתְּךָ)». En cap moment Isaac no menciona Jacob pel nom, propiciant que sigui Esaú en la rèplica qui l'expliciti (v. 36):

Va dir: «Ben cert que es diu Jacob perquè m'ha suplantat/perseguit dues vegades. La meva primogenitura va prendre i, vet aquí que ara ha pres la meva benedicció.» I va dir: «Que no m'has reservat una benedicció?»

D'aquestes valoracions en surt la imatge d'un Jacob distorsionador i falsejador de la realitat en benefici propi.³¹ Però per damunt de tot, les valoracions revelen un elevat grau de relació entre els dos germans (el teu germà – m'ha suplantat-perseguit // la teva benedicció – la meva primogenitura – la meva benedicció). La sort dels dos fills depèn l'una de l'altra, o per ser més exactes, la sort d'Esaú va lligada a la de Jacob. La valoració d'Esaú, doncs, és més que una qualificació del germà; és una veritable autodefinició en relació a ell. Isaac ho corrobora: «Oh! L'he posat com a senyor teu i li he donat tots els seus germans com a servents, de gra i de most l'he proveït. Per tu, aleshores, què puc fer, fill meu?» (v. 37). Esaú demana un cop més de rebre una benedicció (v. 38) i aleshores Isaac

31. Von RAD, *Genesis*, 224, pensa en un possible significat original pel nom de «Jacob»: «Que Déu protegeixi.» Suposa el sentit positiu de 'perseguir amb intenció, vetllar per algú' per נָקַד. Però cap dels usos del verb no ho avala (Os 12,4; Jr 9,3; Jb 37,4). En p. 213, comentant l'episodi de les lleties, només hi veu un engany si Jacob va fer creure que allò vermell era carn de caça. Penso que n'hi ha prou de mirar la valoració d'Esaú com una reiteració de la referència al naixement (Gn 25,26). Os 12,4 aplica el verb *suplantar* / *perseguir* a la situació dels germans «dins les entranyes de la mare.» A parer de COATS, *Genesis*, 203, la valoració d'Esaú és secundària; el nom de Jacob no juga cap paper important. Per a SPEISER, *Genesis*, 210 el text juga amb la combinació de «la meva primogenitura» (בְּכֹרִית) i «la meva benedicció» (בְּרַכְתִּי).

recrea la benedicció a Jacob (vv. 28-29) bo i adaptant-la a la realitat del fill gran (vv. 39-40).

M'aventuro a formular la hipòtesi que la resposta a la tragèdia d'Esau pot estar en Gn 48. Jacob, descrit amb el mateix tret que Isaac (tenia dificultats per a veure-hi clar: Gn 27,1; 48,10), beneeix alhora Efraïm i Manassès, fills de Josep nascuts a Egipte. Josep protesta perquè Jacob ha posat la mà dreta, és a dir, ha donat precedència, sobre el fill petit (Gn 48,14). L'intent de fer beneir amb la dreta el primogènit (vv. 17-18) no modifica la postura de Jacob: «Va rebutjar el seu pare i va dir: "Ho sé, fill meu, ho sé [...]» (v. 19). La dificultat per a veure-hi clar no impedeix al patriarca de beneir qui realment vol beneir i, per contra, esdevé un argument reforçador del seu *saber*. En aquest sentit, la valoració d'Esau sobre Jacob pren una densitat especial. Després de sentir l'explicació que fa Isaac dels fets («ha vingut el teu germà amb engany i s'ha apropiat de la teva benedicció», v. 35), Esau reconeix, i puntualitza al mateix temps, que Jacob «es va apropiat de la meva primogenitura i ara mateix s'ha apropiat de la meva benedicció» (v. 36). És a dir, si Isaac volia beneir el primogènit, no s'ha equivocat! I així s'obre una porta, irònicament, al re-acolliment d'Esau i al fet que ell també tingui part en la benedicció patriarcal. Hi ha qui considera el final de la contra-benedicció d'Isaac a Esau (Gn 27,40) una excepció positiva al conjunt negatiu: «Però, quan et revoltis, trencaràs el teu jou i te'l trauràs del coll.»³² Al meu entendre aquí hi ha una esclatxa oberta a la reconciliació familiar basada en el no-domini. El final de la benedicció a Jacob (v. 29b: «Els qui et maleiran són maleïts; els qui et beneiran són beneïts») lligaria amb el final de la contra-benedicció a Esau si es té en compte el binomi maledicció-servitud. Ja en Gn 9,25 apareix aquest binomi, destinat a Canaan. La benedicció, doncs, ha d'anar de bracet de la llibertat. El final positiu de la contra-benedicció a Esau presagia, ni que s'expressi com a revolta, la seva futura llibertat, és a dir, la seva benedicció.

3.1.2. Jacob i Laban

El bloc narratiu de Gn 29-31 presenta Jacob com a víctima de l'engany perpetrat per Laban. El terme de la controvèrsia és el treball que ha fet per aconseguir Raquel (Gn 29,25):

32. I, en conseqüència, es veu com un desenvolupament posterior. Vegeu COATS, *Genesis*, 203.

I vet aquí (que) al matí era Lia (la dona amb qui Jacob havia dormit). Va dir (Jacob) a Laban: «Què és això que m'has fet? Que no era per Raquel que vaig treballar amb tu? Per què m'has enganyat, doncs?»

La controvèrsia plana sobre la narració des de l'inici de la història (v. 15), on hi ha dues claus interpretatives: «Va dir Laban a Jacob: “Ja que tu ets el meu germà (אחי אודה), has de treballar per a mi de franc (תנן)? Digues-me quina és la teva paga”». Aquests elements interpretatius reorienten cap a un estatus més ambigu i fràgil el parentiu reconegut en el v. 14 («Tu ets os dels meus ossos i carn de la meua carn»)³³. No ha d'estranyar que l'engany del qual Jacob és víctima vagi encapçalat per la fórmula d'acusació («Què és això que m'has fet?»). Laban s'excusa recurrent al costum del lloc (v. 26). Però la relació entre tots dos personatges sofreix un canvi notable. Inicialment Jacob, per iniciativa pròpia, s'havia avingut a treballar per Laban a fi de casar-se amb Raquel (v. 18). Després de l'engany, Laban imposarà el treball a Jacob (v. 27). Laban s'assegura una posició de domini.³⁴

Quan Jacob plantejarà de retornar al seu país recuperarà en part la seva posició inicial pel que fa a un treball al qual s'ha avingut (Gn 30,25-26). Però Laban, fent sortir novament el tema de la paga, es resisteix a perdre poder. Ara bé, hi ha una novetat que marca un punt d'inflexió: el treball de Jacob ha estat redimensionat en benedició per a Laban (vv. 27-28.29-30). És una ambientació que correspon a la mentalitat de Dt 15,14.18, on es mana que l'amo, al moment de donar la llibertat, proveeixi generosament l'esclau amb allò amb què el Senyor l'hagi beneït; fent-ho així, el Senyor el continuarà beneïnt. Davant la resistència de Laban, Jacob s'avé a treballar novament pel seu parent, però controlant ell la negociació, amb les condicions ben clares, sense l'ombra del domini (vv. 31-33). Tot amb tot, Jacob torna a ser víctima de l'engany (Gn 31,7):

33. Segons COATS, *Genesis*, 213, aquest diàleg negociador no mostra signes del problema que portarà al conflicte subsegüent. Sobre la fórmula «germà meu» + pronom personal independent, vegeu Gn 20,5.13 (Sara ha dit o ha de dir que Abraham és germà seu). L'expressió «de franc» s'usa en Ex 21,2.11 (l'alliberament dels esclaus hebreus l'any setè: no han de pagar res per la seva llibertat), i en Nm 11,5 (record del menjar que a Egipte els israelites tenien de franc).

34. SPEISER, *Genesis*, 225. WESTERMANN, *Genesis*, 568 qualifica la situació de Jacob com la d'un treballador al servei d'un parent, i no com la d'un esclau, ni la d'un assalariat.

El vostre pare m'ha enganyat canviant el meu sou deu vegades. Però no li ha concedit Déu de fer-me mal.

El nou frau ataca la justícia amb què Jacob afirmava voler actuar (Gn 30,33) i porta a interpretar la riquesa-glòria del patriarca com un robatori (Gn 31,1-2). La qüestió, però, és que Laban es resisteix a posar en pràctica la legislació de Dt 15,13 (no despatxar l'esclau amb les mans buides) com ho confirma la sospita de Jacob: «Si el Déu del meu avantpassat, el Déu d'Abraham i l'Esglai de Isaac, no hagués estat amb mi, ara m'hauries despatxat amb les mans buides» (Gn 31,42). La narració ha quedat teologitzada, amb l'objectiu de transmetre la partença de Jacob com un retorn lliure a la seva terra (Gn 31,3.13), més encara, com la partença de «la família del patriarca». S'imputa, en conseqüència, la riquesa de Jacob a una acció de Déu (v. 9, punt de vista compartit per Raquel i Lia: vv. 14-16). La manera que té Jacob de partir exerceix una funció estratègica per a desemmascarar Laban. En efecte, el patriarca fuig d'amagat del seu parent (v. 20; vegeu v. 26):

Va amagar Jacob la seva intenció a Laban, l'arameu, sense dir-li res quan se n'anava.

Després de ser perseguit per Laban, Jacob serà acusat d'haver-se endut les filles com si fossin presoneres de guerra (vv. 22-23.26). Amb tot, Laban ha hagut de procedir sota l'advertència de Déu (vv. 24.29) i, per això, necessita un punt religiós on aferrar-se. Denunciant el robatori dels seus déus (v. 30), podrà continuar mantenint el domini.³⁵

El text arriba al seu clímax amb la desfeta religiosa de Laban (vv. 35b-42), aplicant el model del *rib*-«disputa judicial» (v. 36: «Jacob es va encendre i va disputar contra Laban» [ויירב בלבן]).³⁶ En interpretar la partença de Jacob com una fugida amb engany, Laban reclama la propietat de les seves filles, dels fills que han tingut, i del bestiar (v. 43a), segurament contestant la propietat que Jacob s'ha atribuït (v. 41). La reclamació de Laban, unida a la no provisió de béns (v. 42), deixa entendre que en lloc d'aplicar la legisla-

35. Vegeu v. 19. Té raó COATS, *Genesis*, 218 en no associar els ídols a l'herència familiar segons la legislació hurrita, com defensen SPEISER, *Genesis*, 250 i von RAD, *Genesis*, 251 (en la nota). Amb tot, crec que G. W. Coats (220) exagera en no atribuir als ídols cap paper ni legal ni teològic.

36. WESTERMANN, *Genesis*, 598.604. Per a un estudi exhaustiu del gènere de la «disputa» – *rib*, vegeu P. BOVATI, *Ristabilire la Giustizia* (AnBib 110), Roma 1986.

ció de Dt 15,12-18 s'intenta aplicar la d'Ex 21,3-4, on s'especifica que «si el seu amo li dóna muller (a l'esclau) i li engendra fills o filles, la muller i els seus fills seran de l'amo d'ella. I ell (l'esclau) marxarà sol.»³⁷ Un pacte, per tal que hi hagi un testimoni entre Jacob i Laban, hauria de segellar aquest punt de vista (Gn 31,43a-44). Es presenta, doncs, una nova oportunitat a Laban per a reafirmar el seu poder religiós. L'intent, però, fracassarà novament, com es veu en el desenvolupament del pacte.

Jacob pren la iniciativa plantant una estela i manant de recollir un munt de pedres per a menjar-hi al damunt (vv. 45-46). Laban ho reconeix com el testimoni del pacte (v. 48). Però tot seguit el pacte es formalitza com un jurament-imprecació exigida a Jacob. La primera part del nou gir que pren el pacte (v. 49) és una oració de jurament introduïda per *כי*, «certament que no», en lloc del més habitual *אם*: «Que vigili el Senyor entre jo i tu que no ens amagarem l'un de l'altre.» La imprecació no constata una futura separació física entre Laban i Jacob sinó que conjura els dos protagonistes a no continuar actuant d'amagat l'un de l'altre (*כי נסתר איש מרעהו*),³⁸ és a dir, a no continuar enganyant-se mútuament. En una segona part, Laban imposa a Jacob unes estipulacions per a assegurar un tracte favorable a les seves filles en el futur (v. 50): «Que no humiliaràs les meves filles ni prendràs (altres) dones en contra de les meves filles (encara que) no hi hagi ningú amb nosaltres; mira que Déu és testimoni entre jo i tu» (*אלהים עד ביני וביקר*). S'ha de remarcar, en els vv. 49-50, la combinació del verb «amargar-se» i el substantiu «testimoni» perquè només es retroba en Nm 5,13 (lleï de la gelosia referent a la dona de qui se sospita que ha quedat impura per una infidelitat al seu marit; la possible culpa ha de ser aclarida davant el Senyor perquè la dona hauria actuat d'«amagat» del marit i no hi hauria «testimonis»). Segons això, Laban presenta el seu pacte de manera que Jacob no pugui imaginar-se un escenari d'on sortir impune, encara que fugi del seu parent. Aquí Laban introdueix un canvi significatiu en posar Déu com a testimoni del pacte. Ho revalida a continuació erigint ell mateix un munt de pedres i una estela com a testimonis,³⁹ segurament

37. J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Roma: ED 1998, pp. 54-58. El Codi Deuteronomístic, més que els altres dos, fa atenció als drets de l'esclau, ja que el considera un germà. També CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, 1976, p. 238. Von RAD, *Genesis*, 252, defineix el cas de Jacob com a matrimoni de *šadiqah*: és el marit, i no la muller, el qui es deslliga de la casa paterna.

38. G. WEHMEIER, «*סתר* *str* hi. verbergen», en *THWAT*, II, col. 176: «Quan ja no ens veiem l'un a l'altre.» Però és clar que la frase crea un joc de contrast entre *vigilar* i *amagar*.

39. No cal suposar que una segona mà hagués canviat el nom de Laban pel de Jacob en el v. 46 (Von RAD, *Genesis*, 254). COATS, *Genesis*, 220 pensa que si Laban és el sol el qui posa el nom a l'indret dels monuments, cal imputar-li la reclamació de justícia.

en representació de la divinitat que acaba d'invocar (v. 51-53a). Apareix en aquest punt una nova imprecació introduïda ara per «certament» (אִם כֵּן): «És aquest munt de pedres el que fa de testimoni i és aquest pilar sagrat el que fa de testimoniatge: que jo compareixeré en aquest munt de pedres contra tu, i tu compareixeràs en aquest munt de pedres i aquest pilar sagrat contra mi, en cas de mal. (Serà aquí on) el Déu d'Abraham i el Déu de Nahor farà justícia entre nosaltres.» Entesa així, la imprecació que Laban formula, més que a no traspassar unes fronteres amb actitud hostil, conjura els protagonistes a acudir a aquell lloc significatiu per a ser jutjats per Déu en cas d'infringir les estipulacions del pacte.⁴⁰ El caràcter religiós del pacte arriba a la seva màxima expressió, però torna a treure el cap el fracàs d'un Laban que ja anteriorment no havia pogut trobar els seus déus robats. En efecte, Jacob acceptarà el pacte jurant per l'esglai del seu pare Isaac, el Déu que l'ha protegit (v. 53b; vegeu v. 42), un Déu molt més proper que el que Laban invoca recurrent als avantpassats més allunyats, Abraham i Nahor (v. 53a).

El relat acaba amb el comiat de Laban (Gn 32,1). Res no es diu d'un acomiadament a Jacob. S'hi sol veure un contrast amb la rebuda inicial de Laban al patriarca (Gn 29,13),⁴¹ però és preferible el nexa amb Gn 31,26-28: si no hi hagués hagut engany, Laban hauria actuat bonament acomiadant Jacob entre cants de festa i acomiadant les seves filles i els seus néts amb un bes (vv. 27-28). Ara ho farà, amb més que un bes, amb la seva benedicció.

En resum, la narració no ha avançat linealment, amb un Laban acomiadant-se ara perquè no ha pogut fer-ho abans a causa de la fugida de Jacob; més aviat, el perfil que ha agafat el pacte ha contribuït a desfer el malentès de la relació i a transformar-lo. El patriarca, enduent-se les filles de Laban, s'ha compromès a no humiliar-les i a mantenir una inflexible estructura familiar. Laban acomiada una part de la seva família, que ara passa a ser, finalment, la família del patriarca Jacob.

40. S'acostuma a veure aquesta part del pacte com un acord polític, diferent de la precedent, que tot just planteja compromisos dins l'àmbit familiar. El pacte/pactes seria fruit de fonts literàries diferents, o d'un treball d'expansió redaccional en bona part etiològic (Von RAD, *Genesis*, 247-248, 252-253; SPEISER, *Genesis*, 249; WESTERMANN, *Genesis*, 599.609-610; COATS, *Genesis*, 221).

41. Per COATS, *Genesis*, 221, és indicatiu que, malgrat el pacte, Laban i Jacob no s'han reconciliat.

3.1.3. Els fills de Jacob i els siquemites

El tercer episodi del cicle de Jacob que narra el tema de l'engany explica el pacte frustrat entre israelites i siquemites. Els fills del patriarca en són els responsables (Gn 34,13):

Van respondre els fills de Jacob a Siquem i a Hamor, el seu pare, amb engany i parlaven del fet que havia deshonrat Dina, la seva germana.

La qüestió que mou a engany és la condició de Dina: Siquem l'ha violat-profanat, l'havia feta impura.⁴² En el v. 2 es descriu així la situació: «Va veure-la (וַיִּרְא אֶת־הָאִשָּׁה) Siquem, fill d'Hamor l'hivita, cap del país. Va prendre-la (וַיִּקַּח אֶת־הָאִשָּׁה) i va jeure amb ella (וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ) humiliant-la.» La descripció és massa semblant al que fa Judà en Gn 38,2, com per a no sospitar un mateix context: «Va veure (וַיִּרְא) allí Judà una filla d'un cananeu que es deia Xúa. Va prendre-la (וַיִּקַּח) i va venir cap a ella (וַיָּבֵא אֵלֶיהָ).» És a dir, Siquem hauria pres Dina i se n'havia enamorat; hauria demanat al seu pare que la hi donés per esposa, i Hamor ho hauria proposat a Jacob (Gn 34,3.4.6.8). Però el v. 2 s'aparta del context tranquil de 38,2 quan afirma que Siquem va humiliar Dina (וַיְהַנֵּהָ). S'inicia així un procés interpretatiu negatiu, que té el punt de partida en Gn 34,7. Amb una càrrega religiosa mínima, els fills de Jacob reaccionen perquè se senten ultratjats: Siquem «havia comès una infàmia a Israel» i «no havia d'haver actuat així».⁴³ Concorde molt bé amb la història de Siquem i Dina el text de Dt 22,20-21, on s'usa l'expressió «una infàmia comesa a Israel» (altres textos són: Js 7,15; Jt 20,6,10; Jr 29,23). S'exposa aquí el cas d'acusació, verificada, d'un home contra la seva dona per no ser verge; la noia ha de ser apedregada a la porta de la casa del seu pare. I el text continua: «Ella ha de morir perquè va cometre una infàmia a Israel en prostituir-se (לִגְוֹת) a casa del seu pare. Extirpa la maldat d'enmig teu.» Segons això, els fills de Jacob veuen en perill el futur de la seva germana quan es casi, a causa de la violació de Siquem. Ho reconeixen Simeó i Leví al final de l'episodi (v. 31): «Van respondre: “Que no ha considerat (Siquem) com una prostituta (בִּזְיָוָה) la nostra germana?”» Però els fills de

42. WESTERMANN, *Genesis*, 658 creu que el text originalment deia: «i van parlar amb engany», transposant l'ordre de les paraules. Però és la resposta, no el contingut del discurs, allò que està marcat per l'engany. Aquest autor pensa, a més, que la menció de la violació de Dina és afegida per influència del v. 2.

43. Les mateixes expressions formen part de la resposta de Tamar a Ammon en 2Sa 13,12, incloent-hi la nota sobre la humiliació.

Jacob han traslladat la culpabilitat de la dona (ella ha comès una infàmia a Israel, segons Dt) a Siquem (ell ha comès la infàmia, segons el v. 7). Seguint aquest fil, la petició de Siquem per a obtenir Dina com esposa (vv. 11-12) no és un duplicat de la petició del seu pare (v. 8) sinó l'acceptació de la normativa de Dt 22,28-29: «Si un home troba una noia verge que no està unida per acord matrimonial, l'agafa i jeu amb ella i és descobert, l'home que ha jagut amb ella donarà al pare de la noia cinquanta peces de plata. Ella serà la seva dona, perquè l'ha humiliada (תרת אִשֶׁר עִנָּה). I no se'n podrà divorciar en tota la seva vida.» Siquem, doncs, hauria respost favorablement a l'exigència dels fills de Jacob de reparar el dany causat a la seva germana: hauria pagat la indemnització corresponent i s'hauria avingut a casar-se amb ella.

El procés interpretatiu passa a un estadi amb connotacions més religioses en Gn 34,5.13.27, on s'usa el verb «profanar», «fer impur» (פִּיל piel). Ara bé, aquest verb descriu la deshonra d'una dona ja casada (Dt 22,24; Ez 18,6.11.15; 33,26). No és pas el cas de Dina, per la qual cosa se sol entendre que la història amaga l'ambient de la prostitució sagrada.⁴⁴ Cal veure, doncs, quines pistes dóna el context per a entendre la funció del verb «fer impur» en el relat. La resposta està en el sentit pregon que pren la proposta d'Hamor, quan la petició que Dina sigui donada com a muller al seu fill Siquem inclou l'emparentament generalitzat entre israelites i siquemites, amb la invitació a quedar-se a habitar en el seu territori amb tota llibertat (vv. 9-10). Els fills de Jacob accepten la proposta, amb condicions. El problema de fons queda al descobert en la contra-proposta. Com que seria una deshonra-blasfèmia donar la germana a un circuncis, l'emparentament sols serà acceptable si tots els homes siquemites «us feu com nosaltres» (vv. 14-15). I encara van més lluny: «Us podrem donar les nostres filles i podrem prendre les vostres. Viurem amb vosaltres i ens convertirem en un sol poble» (v. 16; vegeu Gn 11,6). S'admet, doncs, que existeix una possibilitat d'unir-se amb altres pobles. Però ara cobra tot el seu pes la qualificació de la resposta dels fills de Jacob com un engany. La narració exerceix una funció crítica sobre l'ús de la pròpia tradició religiosa i descobreix la fal·làcia de considerar la circumcisió un element suficient per a permetre d'unir-se amb altres pobles. I els esdeveniments es precipiten. La contra-proposta d'emparentament és acollida favorablement per Hamor i Siquem i acceptada pel consell de la ciutat en els matei-

44. A favor d'aquesta interpretació hi ha el v. 27 amb un subjecte plural ([els habitants de] la ciutat), mentre en els vv. 5.13 el subjecte de la profanació és Siquem. F. MAASS, «אָנֶזֶם tm' unrein sein», en *ThWAT*, I, cols. 664-667. A. ROFÉ, «Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34)», *Bib* 86 (2005) 369-375.

xos termes en què ha estat formulada (vv. 18-24). Però els fills de Jacob aprofiten l'ocasió per a atacar la ciutat. Els vv. 25-29 ho descriuen així: «Van venir contra la ciutat (amb) seguretat i van matar tots els homes [...] Van venir contra els cadàvers i saquejaren la ciutat [...] Van agafar totes les seves ovelles i totes les seves cabres i tots els seus ases que hi havia a la ciutat i al camp. Es van endur captives totes les seves forces, totes les seves criatures i les seves dones. Van saquejar tot el que hi havia a les cases.» Una descripció semblant es fa en relació a l'atac contra els madianites (Nm 31,7-11, tradició barrejada amb Nm 25,1 on el verb «prostituir-se» [תָּרַח] descriu la participació dels israelites en les pràctiques idolàtriques a què els conviden les dones moabites).

Aquesta mena d'atacs estan regulats en Dt 20,10-15 per a les poblacions de fora de la terra que Déu dona al seu poble. Però l'actuació dels fills de Jacob és ambigua i l'engany ho reflecteix perfectament. Segons les normes de Dt, primer de tot s'hauria d'haver ofert la pau a Siquem. Aquest sembla ser el cas d'entrada. La normativa continua dient que si la ciutat respon pacíficament, els seus habitants seran sotmesos a prestacions forçoses (vv. 10-11). Només en cas contrari, se l'ha d'assetjar i conquerir (vv. 12-15). Com que la contra-proposta d'emparentament feta pels fills de Jacob havia estat acceptada, la ciutat hauria d'haver estat estalviada i simplement sotmesa. Més aviat s'ha aplicat a Siquem la legislació referida a les ciutats dels pobles que el Senyor dona en possessió a Israel: no s'hi ha de deixar ni una ànima per a evitar el perill d'aprendre les seves pràctiques abominables (Dt 20,16-18). No ha de sorprendre, per tant, la reacció airada de Jacob i el seu temor a ser exterminat (Gn 34,30). De la declaració de gent pacífica (v. 21) els israelites han passat a fer-se odiosos davant els habitants de la zona. Els israelites del sud (Simeó i Leví)⁴⁵ han atacat Siquem com si fos un lloc allunyat, que no pertany a la terra promesa, però no ho fan correctament perquè, al mateix temps, consideren els siquemites un poble nadiu que els incita a la idolatria. La queixa de Jacob posa de manifest que la contra-proposta d'emparentament era totalment precipitada i imadurada (vegeu Dt 7,2-4, on es prohibeix expressament una contra-proposta com la que han fet els fills de Jacob als siquemites, sota amenaça de ser

45. WESTERMANN, *Genesis*, 661 veu en els vv. 25-29 dos estrats: vv. 25-26, atribuint l'atac exclusivament a Simeó-Leví; i vv. 27-29, atribuint-lo als fills de Jacob. Però la reacció de Jacob en el v. 30 manifesta la dificultat greu d'atribuir a tot Israel l'actuació dels israelites del sud. Sobre la relació de Leví amb les tribus del sud, vegeu E. LIPÍŃSKI, «Leví», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, pp. 903-904, apartat 2: La tribu. Penso que Judà no és mencionat aquí pel context que l'envolta (Gn 38,2: es va casar amb una cananea), pràcticament paral·lel a Gn 34,2.

exterminats) i s'ha hagut d'actuar d'una manera poc clara per a resoldre la situació. Israel encara no sap com establir-se enmig dels pobles amb els quals conviu. La conseqüència de l'engany és que Jacob es veu obligat a abandonar el lloc.⁴⁶

Siquem representa un punt d'inflexió en la vivència religiosa d'Israel. Els israelites han fracassat en l'intent d'establir-se en territori de Josep (Siquem és al límit d'Efraïm amb Manassès: Jt 17,7). Jacob se n'ha d'anar a viure al territori de les tribus del sud (a Betel, frontera entre Efraïm i Benjamí, i més tard a Efrata i Migdal-Éder: Gn 35,1.16.21). La gravetat de l'assumpte és notable perquè el fracàs de l'establiment d'Israel en els territoris del nord tant pot ser imputat a la temptativa d'emparentar-s'hi com al fet de no haver-s'hi emparentat finalment. Teològicament parlant, el no emparentament ha evitat el perill de caure en la idolatria, però el suposat Israel autèntic no n'ha sortit indemne.

En resum, els tres episodis del cicle de Jacob giren entorn de la capacitat per a entendre les implicacions religioses de la relació amb altres pobles. L'engany dels fills de Jacob en la negociació amb els siquemites funciona en la mateixa direcció que l'engany de Raquel en la benedicció d'Isaac al seu fill. En tots dos casos, la participació activa de Jacob és mínima. S'atorga, doncs, a la mare i als fills el paper que el pare no té la saviesa de dur a terme. Jacob mostra el temor de rebre maledicció en lloc de benedicció i mostra igualment el temor a ser exterminat. Irònicament el patriarca pateix en la seva pròpia filla Dina, humiliada per Siquem, la reclamació que Laban li havia fet de no humiliar les seves filles Lia i Raquel. Com a resultat del que ha ocorregut, Jacob ha de fugir d'una manera més dramàtica de com ho va fer de Padan-Aram. Pel que fa a Laban-Jacob, l'engany és superat per un pacte. Probablement la solució del conflicte amb els siquemites es troba en el casament de Judà amb una cananea (Gn 38,2) i es desfà així també la negativitat atorgada al casament d'Esau amb dues dones hitites-cananees (Gn 26,34-35; 28,8).

46. WESTERMANN, *Genesis*, 651-654 hipotitza dues tradicions a la base de la narració actual: una de familiar (tradicció-Siquem), que explica com es va dur a terme la venjança per la violació de Dina, i una altra de tribal (tradicció-Hamor), sobreposada a l'anterior, que planteja la negociació política finalitzada en l'assalt dels fills de Jacob a la ciutat de Siquem, després del qual han de fugir. Aquesta darrera hipòtesi pot recolzar en les dues reflexions que proposo: una que transforma la petició de casament amb Dina en reparació del dany causat (seguint la legislació de Dt 22,20-21.28-29), i l'altra que planteja el debat sobre l'emparentament amb altres pobles (seguint la legislació de Dt 20,10-17).

3.2. *Episodis fora dels cicles patriarcal*

Fora dels cicles patriarcal el vocabulari de l'engany apareix en les narracions del jardí de l'Edèn (Gn 3,13), la quarta plaga d'Egipte (Ex 8,25) i el segon oracle de Balaam (Nm 23,19). Aquí, l'element religiós no tan sols pren tota la seva volada sinó que s'integra profundament dins la intriga de l'engany.

3.2.1. La serp del jardí de l'Edèn

En Gn 3,13 la dona reconeix haver estat víctima de l'engany de la serp, quan respon al Senyor que se li dirigeix amb una fórmula d'acusació:

Va dir el Senyor Déu a la dona: «Què és això que has fet?» Va dir la dona: «La serp és qui m'ha enganyat i he menjat.»

El Senyor no ha adreçat a la dona cap de les qüestions amb què ha interpel·lat primer l'Adam: «On ets?» (v. 9); «Qui t'ha dit que tu anaves nu? És que de l'arbre que t'havia manat de no menjar-ne, n'has menjat?» (v. 11). L'Adam respon al Senyor per la seva relació amb la dona: és ella la qui li ha donat a menjar de l'arbre (v. 12). La dona, en canvi, respon per la seva pròpia actuació i pel seu lligam amb la serp (v. 13). Aquesta trama desmunta l'intent de l'episodi de crear una cadena d'esdeveniments paral·lels (l'Adam ha menjat – és la dona la que li ha donat a menjar de l'arbre // la dona ha menjat – és la serp qui l'ha enganyada). No s'ha pogut evitar el salt qualitatiu en la seqüència: la dona no ha enganyat l'Adam; però ella sí que ha estat enganyada. La clara voluntat de vincular el menjar de la dona amb el de l'Adam per a situar-lo sota la influència del manament dirigit a ell en Gn 2,16-17 (vegeu Gn 3,6.11b.17a) també queda re-situada.⁴⁷

El diàleg de la serp amb la dona (vv. 1-5) evidencia aquest fenomen. Les paraules de la serp recorden constantment l'estil del manament imposat a l'Adam, mentre que les de la dona s'aproximen més a notícies prèvies a aquest manament. Primer intervé la serp en v. 1b: «Encara que Déu ha dit: “No mengeu de cap arbre del jardí”» (מכל עץ הגן).⁴⁸ La menció dels arbres

47. K. R. JOINES, «The Serpent in Gen 3», *ZAW* 87 (1975), 1 (nota 1) defensa que tant la dona com l'Adam van menjar de l'arbre del coneixement del bé i del mal (vegeu Gn 3,22).

48. Accepto l'explicació de SPEISER, *Genesis*, 23: les paraules de la serp no són interrogatives.

del jardí copia l'estil de Gn 2,16: «Va donar un manament el Senyor Déu a l'Adam, dient: “De tots els arbres del jardí menjar menjaràs”» (מכל צִדְהָגן). La dona interromp la serp en Gn 3,2: «Del fruit dels arbres del jardí podem menjar» (מפרי עֵץ־הָגן), usant una expressió semblant a la de la benedicció de Gn 1,29 («us he donat tot arbre on hi ha fruit d'arbre», אֲשֶׁר־יָבֹר פְּרִי־עֵץ). S'observa el mateix en Gn 3,3: «Però del fruit de l'arbre (ומפרי העץ) que hi ha al mig del jardí ha dit Déu: “No en mengeu ni el toqueu, per tal que no moriu.”» L'al·lusió a «l'arbre que hi ha al mig del jardí» (העץ אשר בתוך־הגן) remet a Gn 2,9: «i va fer brotar l'arbre de la vida enmig del jardí (ועץ החיים בתוך הגן), i l'arbre del coneixement del bé i del mal.»⁴⁹ La restricció del Senyor sobre el menjar, té per a la dona un to d'advertiment: «Per tal que no moriu» (פִּרְיָתְמָתוֹן), però la serp replica en el v. 4: «No morireu del cert» (לֹא־מוֹת תִּמָּתוֹן), amb una formulació jurídica que novament recorda la manera de dir de Gn 2,17: «Perquè el dia que en menjaràs, moriràs del cert» (מוֹת תָּמוּת). Per tot això, penso que no és correcte suposar que la dona citi les paraules del manament donat a l'Adam, ni suposar que s'excedeix en la prohibició sobre l'arbre, afegint al «no en mengeu» un «ni el toqueu». Aquest tipus d'argumentació es basa excessivament en el prejudici de la serp com a «temptador» que pretén d'aconseguir la desobediència de la dona al Senyor.⁵⁰

Al centre del diàleg hi ha una tensió sobre l'aproximació a l'arbre del mig del jardí. Sigui el que sigui de la seva naturalesa, es tracta d'un arbre amb connotacions mitològiques que, contra el que hom podria pensar, pot conduir a la mort segons l'advertiment del Senyor. Però la tensió fa un pas significatiu posant en discussió, al mateix temps, el paper de la serp. Ella és «el més astut (ערום) de tots els animals del camp que havia fet el Senyor Déu» (v. 1a). La naturalesa de la serp s'associa amb la de l'arbre sagrat, més enllà del joc de paraules per paronomàsia del qualificatiu «astut» (ערום) amb el terme «despullats» (ערומים: Gn 2,25; 3,7).⁵¹ En efecte, el v. 6 diu:

49. Un bon resum dels arguments a favor d'un sol arbre, el de la vida, en la narració primitiva de Gn 2,9 es pot veure en J. M. HUSSER, «La Relecture Sapientielle de Genèse 2-3», *RB* 107 (2000), 247-248. Von RAD, *Genesis*, 62 creu que Gn 3,3 desconeix l'existència de l'arbre de la vida ja que no el menciona. Per a K. JAROŠ, «Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3», *ZAW* 92 (1980), 205-206, el responsable d'haver qualificat l'arbre sagrat del mig del jardí com «arbre de la vida» o «del coneixement del bé i del mal» ha estat el Jahvista.

50. F. CASTEL, *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis*, Estella 2002, p. 73. COATS, *Genesis*, 54. Per J. T. WALSH, «Genesis 2:4b-3:24: A Synchronic Approach», *JBL* 96 (1977) 165, la resposta de la serp en Gn 3,4 és sintàcticament inusual i només s'explica com una puntualització de la parafrasi que la dona ha fet en el v. 3 del manament de Gn 2,17.

51. H. NIEHR, «ערום 'āram», en *TWAT*, VI, col 389, hi veu una postura antisalomònica: «La serp és símbol de la Saviesa sense el Senyor» (citant una frase de M. Görg). També F. CASTEL, *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis*, 72.

«Va veure la dona que era bo l'arbre com a aliment i que era, ell, un plaer per als ulls; era atractiu l'arbre per a fer-se assenyat» (ונחמד העץ להשכיל). És a dir, la serp és «astuta» i la dona veu que l'arbre és «atractiu per a fer-se assenyat».

Aquesta relació actua sobre l'intent de dessacralitzar l'arbre sagrat. D'entrada, la dona no hi descobreix res que el faci diferent de la resta d'arbres del jardí (Gn 2,9: «Va fer brollar el Senyor Déu, de la terra, tot arbre atractiu a la vista i bo per aliment»). Però acabarà convencent-se de la naturalesa diferenciada: és «atractiu per a fer-se assenyat», mentre que els altres arbres són «atractius a la vista». El seny que la dona descobreix en l'arbre és el do de Déu que marca teològicament l'actitud vital i fa que la persona escapi a la mort i trobi la font de la vida amb el Senyor (vegeu Sl 36,4.9-10).⁵² Penso que és la qualitat d'enganyadora atribuïda a la serp (Gn 3,13) la que decanta la dona a veure l'arbre sagrat d'una manera nova, no dessacralitzada. Els subjectes que acompanyen el verb «enganyar» (אָנְפִּיל *hifil*) presenten una caracterització peculiar. Hi ha ocasions d'autoengany (Jr 49,16; Ab 1,3.7, Edom; Jr 37,9, Sedecies) i n'hi ha en què el subjecte és Déu (2Re 19,10 = Is 37,10; Jr 4,10) o algú que parla en el seu nom (profetes, Jr 29,8; Ezequies, 2Re 18,29 = Is 36,14 // 2Cr 32,15) fent creure il·lusòriament en la salvació de Jerusalem. Presumeixo, doncs, que en Gn 3 la serp apareix amb l'aurèola de portaveu autoritzat de Déu i, astutament, convida la dona a incorporar-se a un rol semblant.⁵³

La invitació queda ben definida en les paraules de la serp del v. 5: «Perquè sap Déu que el dia que en mengéssiu (del fruit de l'arbre) no sols s'obriren els vostres ulls sinó que seríeu com déus/Déu, (seríeu) coneixedors del bé i del mal.» El verb «obrir» (*nifal*) amb el subjecte «ulls» només es retroba en Is 35,5 per a anunciar el retorn a Sió: els ulls dels cecs s'obriran així com les orelles dels sords; el camí desèrtic es transforma per l'abundància d'aigua. Per altra banda, la comparació «(seríeu) com déus/Déu», sense cap més afegit, tan sols s'usa en Sl 77,4 i Za 12,8. El primer text, proclama la incomparable grandesa del Senyor. Més atenció mereix Za 12,8: «Aquell dia, protegirà el Senyor els habitants de Jerusalem; el més fracassat d'entre ells, aquell dia, serà com David, i la casa de David, com Déu, com l'àngel del Senyor davant d'ells.» L'equiparació de Za 12,8 té una estructura similar a la d'Ex 4,6, text que presenta, sota els auspicis de l'acció salvadora del Senyor, els rols de Moisès (com un déu per al seu germà) i d'Aaron

52. M. SÆBO, «אָנְפִּיל *škl* einsichtig sein», en *HWAT*, II, col. 823.

53. Matiso la postura de WESTERMANN, *Genesis*, 324. Aquest autor subratlla amb força que la serp és una creatura del Senyor Déu, i per tant, no se li ha d'atribuir cap valor mitològic o cùltico-religiós.

(portaveu del primer). És a dir, arribarà un dia que els líders de Jerusalem, seguint l'estela de David i la seva dinastia, s'incorporaran perfectament a l'obra del Senyor.⁵⁴ Finalment, la combinació del verb «conèixer» amb «bé» i «mal» formant un sintagma sense més afegits, apareix en Dt 1,39 per a recordar el refús del poble a pujar a Canaan; només Caleb, Josuè i «els vostres fills que no coneixen avui el bé i el mal» hi entraran. No conèixer el bé i el mal els eximeix de responsabilitat en el refús de la terra. Vist tot plegat, les paraules de la serp articulen una realitat ambigua: retorn a Sió, incorporació a l'acció salvadora del Senyor, refús de la terra. No seria descartable que la serp-portaveu diví estigués oferint a la dona de buscar una terra bona fora de l'Edèn; la dona es convertiria en portaveu divina enfront de l'Adam, posat en el jardí per «treballar i guardar la terra» (Gn 2,15). La dessacralització de l'arbre, i de la serp, no ha arribat a bon port. La solució del conflicte passa per la ruptura.

La ruptura entre serp i dona no obeeix tant a la trama de l'engany entre elles com a una decisió directa del Senyor: «Enemistat posaré entre tu i la dona, i entre el teu llinatge i el seu llinatge. Ell t'aixafarà el cap i tu li aixafaràs el taló» (v. 15).⁵⁵ El v. 16a segueix aquesta tònica: «Augmentar augmentaré el teu dolor i el teu embaràs; amb sofriment donaràs a llum fills.» El Senyor continua sent el subjecte i estableix la sentència si no es manté l'estatus d'enemistat: la generació de vida serà molt difícil. A part del caràcter etiològic, els vv. 15-16a responsabilitzen de la ruptura el Senyor i tallen d'arrel qualsevol familiaritat original entre la serp i la dona. La vida només es pot *crear* amb el Senyor i no per intervenció d'altres forces (vegeu Gn 4,1).

La ruptura entre serp i dona repercuteix en la relació amb l'Adam. La dona hi està lligada per la coincidència del terme «dolor» en allò que implica de vida (v. 16a: «Augmentar augmentaré el teu dolor i el teu embaràs»; v. 17b: «Amb dolor en menjaràs tots els dies de la teva vida»). El v. 16b defineix aquest lligam com a hostil: «Cap al teu home (estarà) el teu desig, però és ell qui dominarà sobre teu.»⁵⁶ Aquesta constatació s'encadena molt bé amb el v.

54. Aquesta és la interpretació de C. L. MEYERS – E. M. MEYERS, *Zechariah 9-14. A new Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York 1993, pp. 331-332. La comparació de la casa de David amb Déu reflecteix el prestigi de l'antic rei i la seva dinastia en els autors bíblics postexílics.

55. Vegeu Gn 49,16-17: Dan és com una serp (נחש) que mossega el taló (קצה) del cavall i en fa caure el genet. Segons J. A. KAEFER, *Un pueblo libre y sin reyes. La función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco*, Estella: Verbo Divino 2006, pp. 147-161, els versets són crítics amb Dan, que es regeix i lluita d'una manera violenta al marge de la resta de tribus.

56. El company de la dona és identificat aquí com «home» en lloc de l'habitual «Adam». Hans-Christof AURIN, *Your urge shall be for your husband? A new translation of Genesis 3:16b*

20: «l'Adam va anomenar la seva dona Eva, perquè és la mare de tot vivent». El domini de l'Adam desapareix quan identifica la dona, i no la serp, com a factor de vida.⁵⁷ La serp i l'Adam-terra estan lligats per la maledicció i per un futur semblant (v. 14: «Ets la més maleïda de totes les bèsties i dels animals del camp [...] Pols menjaràs tots els dies de la teva vida»; v. 17: «Maleïda és la terra per culpa teva. Amb dolor menjaràs tots els dies de la teva vida»⁵⁸). Entre aquests versets i els vv. 18-19 s'evidencien uns trets positius que han quedat tergiversats. Així, Is 65,25 proposa el «menjar pols de la serp» com un signe de la transformació de Jerusalem. A més, l'Adam «pols» (Gn 3,19b) serà engolit per la serp que «menjarà pols». «Ser pols» és un signe d'humilitat davant el Senyor (vegeu Gn 18,27); per a l'Adam és un signe d'humiliació, fins que «torni a la terra d'on ha estat tret» (Gn 3,19). Curiosament l'Adam és «enviat» a la terra (Gn 3,23). Però això no és «el retorn» a la terra, frase que exemplifica la sol·licitud del Senyor pel seu poble i la fi de la precarietat (Gn 28,15; 1Re 8,34; Jr 16,15; 42,12; 2Cr 6,25; només Sl 146,4 i Dn 11,9 hi assignen un sentit negatiu: el retorn a la seva pròpia terra dels poderosos fracassats). Per a l'Adam, el retorn a la terra esdevé retorn a la pols (vegeu Gn 2,7). La situació trastocada és més clara en Gn 3,24 parlant d'«expulsió». Els vv. 23-24 es reclamen mútuament gràcies als verbs «treballar-guardar». A l'Adam se li havien encomanat les dues tasques (Gn 2,15); ara només reté la de «treballar» (v. 23), reservant la de «guardar» pels querubins i la flama de l'espasa (v. 24).⁵⁹ Es podria dir, que l'Adam tenia també la missió de guardar l'arbre de la vida i l'acaba de perdre. Només el reconeixement de la dona-Eva com a font de vida el salva del desastre total.

Les relacions articulades per Gn 3 fan que l'episodi sigui deutor d'una reflexió sobre el fracàs de la reforma d'Ezequies. El diàleg, la caracterització de la serp, l'engany, i el decret del Senyor posant enemistat amb la dona encaixen bé en la descripció de la propaganda assíria durant el setge

and a new interpretation of Genesis 4:7 [en línia], *Lectio Difficilior* <<http://lectio.unibe.ch>> [Consulta: 10 gener 2009], dóna un sentit condicional a Gn 3,16b i el fa dependre del v. 6: si una persona n'instiga una altra a transgredir un manament del Senyor (desig), aquesta li ho hauria d'haver impedit (domini).

57. Els mots semàntics *serp* i *vida* provenen de la mateixa arrel. K. R. JOINES, «The Serpent in Gen 3», *ZAW* 87 (1975) 2-3. H.- J. FABRY, «נָחָשׁ nāḥāš», en *TWAT*, V, col. 392 ho considera només una possibilitat. Von RAD, *Genesis*, p. 69 no veu plausible un relat arcaic basat en el binomi serp-vida.

58. Per a SPEISER, *Genesis*, p. 25 aquí és millor traduir el verb נָחָשׁ per 'quedar bandejat/condemnat'.

59. Discrepo, en aquest punt, de J.-M. HUSSER, «Entre Mythe et Philosophie. La Relecture Sapientielle de Genèse 2-3», *RB* 107 (2000) 235.238 en atribuir el v. 23 a un relat de Creació i el v. 24 a un relat de Paradís.

de Sennaquerib a Jerusalem.⁶⁰ És en aquest ambient on apareix majoritàriament el verb «enganyar» (𐎗𐎠𐎢𐎡 *hifil*). Ezequies ha suprimit recintes, pilars i bosquets sagrats i ha trossejat la serp d'aram que Moisès havia fet i que havia esdevingut objecte de culte (2Re 18,4). La reforma porta a confiar novament en el Senyor. Però l'ajudant de camp assiri, en nom del Gran Rei, mira de desfer l'argumentació (v. 22) i convida el poble de Jerusalem a rendir-se (vv. 31-32). El seu discurs recorda el diàleg de la serp amb la dona: «Cada un de vosaltres podrà menjar els fruits de la seva vinya i de la seva figuera, i beure l'aigua de la seva cisterna, fins que jo vindré per portar-vos a un país com el vostre, un país de blat i de vi, de pa i de vinyes, un país d'oliverars, d'oli i de mel. Així salvareu la vida i no morireu. No feu cas d'Ezequies, que us enganya dient: "El Senyor ens salvarà!"» El missatge de Gn 3 seria que, malgrat la derrota inicial de la dona davant la serp, el Senyor decreta un futur d'enemistat entre elles; serp i dona s'han de continuar mantenint incompatibles.

La relació de la serp amb l'Adam completa la tradició de la serp-Nehuixtan destruïda per Ezequies basant-se en l'ambient de Nm 21,4-9: desert, menjar deficient, sortida d'un lloc valorat positivament, mort, vida. L'Adam ha perdut part del seu poder. La serp té un aire de càstig com el tenien les serps enviades pel Senyor contra el poble en el desert. La temptació de transformar la serp-càstig en element salvador és gran per a l'Adam (vegeu Gn 3,22). Moisès havia fabricat una serp de bronze amb finalitats curatives (Nm 21,9). Però per a evitar de fer recaure qualsevol ombra de sospita sobre un líder ja qüestionat (vegeu Nm 20,1-13), el pas de la serp-càstig a la serp-salutífera es fa provenir d'un manament del Senyor (Nm 21,8) i es requereix que el poble confessi el pecat i demani a Moisès d'intercedir-hi (v. 7). Serà el Senyor, i no els encanteris, qui extingirà les serps mortíferes (vegeu Jr 8,17).⁶¹ El lloc de la serp-salutífera l'ocupen en Gn 3 els querubins i la flama de l'espasa posats pel Senyor a l'orient de l'Edèn. Són símbols d'avertiment que anul·len qualsevol possibilitat d'atorgar a la serp-càstig connotacions positives.⁶² Reflexionant sobre el fracàs de la reforma d'Ezequies, l'episodi transmet el missatge que les representacions

60. H. RINGGREN, «𐎗𐎠𐎢𐎡 ns' I», en *TWAT*, V, col. 657.

61. Segueixo S. BEYERLE, «Die "Eherne Schlange" – Núm. 21,4-9: synchron und diachron gelesen», *ZAW* 111 (1999) 33-35. Segons J. DE SAVIGNAC, «Les "Seraphim"», *VT* 22 (1972) 320-325, els uraeus-serps alades sagrades, representats pels serafins-querubins i pel llamp diví, són redimensionats i situats sota la grandesa del Senyor.

62. Un text de l'època de Tiglat-Pilèsser I explica que el rei va fabricar un llamp de bronze on va gravar les terres conquerides gràcies al seu déu i un decret prohibint la reconstrucció de la ciutat de Hanusa. Sobre les restes de la ciutat va edificar un temple i va instal·lar-hi el llamp de bronze, com avís contra possibles reedificadors. Per K. JAROS, «Die Motive der Heiligen

sagrades no han pogut anul·lar la missió de «treballar la terra». Però han re-situat la missió del poble o dels dirigents: mentre no hi hagi confessió del pecat i petició d'intercessió, el domini del càstig pesa sobre tots ells. El retorn a la terra promès a l'Adam es referiria, en aquest context, al retorn dels israelites del Nord.

3.2.2. La quarta plaga contra Egipte

La quarta plaga (Ex 8,16-26) planteja una qüestió original: la clara separació-distinció entre Egipte i Israel (vv. 18-19). La qüestió modula la dinàmica de la negociació entre el faraó i Moisès (vv. 21-24),⁶³ i entronca amb el tema de l'engany, que, per cert, també és original i únic d'aquesta plaga. Diu el v. 25:

Moisès va dir: «Vet aquí, jo surto de la teva companyia i intercediré al Senyor; els tàvecs s'apartaran del faraó, dels seus servents i del seu poble demà. Només que el faraó no hi afegeixi pas d'enganyar a fi de no enviar aquest poble a oferir sacrificis al Senyor.»

S'aprecien uns paral·lelismes formals amb el verset anterior (v. 24): «El faraó va dir: “Jo us enviaré (אֲנִי אֶשְׁלַח אֲתֶכֶם) i oferireu sacrificis al Senyor, el vostre Déu. Només, que no (לֹא [...] רַק) us allunyeu de cap manera en anar-vos-en; i intercediu a favor meu”.» El discurs de cada personatge comença anunciant una acció-compromís en primera persona a favor de l'interlocutor (jo us enviaré / jo surto de la teva companyia i pregaré). A mig discurs els dos protagonistes inclouen una restricció negativa (només, que no us allunyeu de cap manera / només, que el faraó no hi afegeixi pas d'enganyar). El contingut de cada intervenció està disposat de manera que el conjunt crea un joc concèntric d'interessos:

- A Jo us enviaré i oferireu sacrificis al Senyor, el vostre Déu (Faraó – Inici del discurs)
- B Només, que no us allunyeu de cap manera en anar-vos-en (Faraó – Restricció)
- C Intercediu a favor meu (Faraó – Després de la restricció)

Bäume und der Schlange in Gen 2-3», 212-213, l'emblema té la mateixa funció que s'explica en Gn 3,24. Al meu entendre, més aviat, el text bíblic matisa la força del poder assiri.

63. ARDIÑACH, *El Libro del Éxodo*, 159-162. CHILDS, *Exodus*, 157.

- C' Jo surto i intercediré al Senyor (Moisés – Inici del discurs)
 B' Només, que el faraó no hi afegeixi pas d'enganyar (Moisés – Restricció)
 A' A fi de no enviar aquest poble a oferir sacrificis al Senyor (Moisés – Després de la restricció)

La intercessió ocupa el cercle més interior. Fa la impressió que hi ha una correlació entre la *petició del faraó* i l'*execució per part de Moisés* (C-C'), però en el conjunt sobresurt més aviat la gran distància que separa els protagonistes. La tensió aflora en la part restrictiva de cada discurs. El faraó s'hi expressa amb una fórmula injuntiva, usada sovint en les lleis (infinitiu absolut + *yiqtol* negat, «allunyar no us allunyareu»). És a dir, es tracta de quelcom imposat i obligat a fer. En canvi, Moisés s'hi expressa amb una fórmula de prohibició imperativa (negació לֹא + jussiu + infinitiu, «que no hi afegeixi d'enganyar»). Cada personatge perfila el seu terreny i és el faraó qui ostenta un poder més gran.

L'inici de la tensió depèn d'una frase teològica que marca el punt àlgid de la novetat de la separació-distinció entre Egipte i Israel (vv. 18-19): «Per tal que sàpigues que jo, el Senyor, sóc enmig d'aquest país». Més que el reconeixement del Déu propi dels israelites (cf. Ex 7,17), s'està instant el faraó a reconèixer i acceptar la presència d'aquest Déu al bell mig del seu país, actuant a favor del seu poble.⁶⁴ Ara bé, l'expressió «enmig del país» aplicada al Senyor i la identificació de «terra» amb «país d'Egipte» són elements exclusius de la quarta plaga. Se supedita així el poder diví sobre els elements naturals al poder de Déu que discrimina amb eficàcia salvadora entre el seu poble i el del faraó. La darrera plaga identificarà la separació-distinció que el Senyor fa entre Egipte i Israel amb l'objecte del reconeixement (Ex 11,7).

El faraó argumenta en benefici propi a partir del reconeixement que se li reclama del Senyor. Si ell és present enmig del país, l'adoració que exigeix (v. 16, arrel עֲבַד) es pot dur a terme perfectament oferint sacrificis a Egipte mateix (v. 21, arrel זָבַח). La distinció del vocabulari no és gens innocent. El faraó empra un vocabulari propi dels episodis introductoris al cicle de les plagues, on el mandatari egipci entén que la petició de Moisés i Aaron d'anar a adorar significa que no volen continuar treballant (Ex 3,18; 5,3.8.17). Per això els oposa un «aneu a treballar!» (לִבְנֵי עֲבָדִי, Ex 5,18). La negativa a enviar els israelites és rotunda. La frase d'Ex 8,21 («aneu a oferir sacrificis», לִבְנֵי זָבַח), estrictament parlant, únicament concediria permís als

64. DURHAM, *Exodus*, 114.

israelites per a dur a terme un acte religiós sense que per això deixessin de treballar per al faraó.⁶⁵

Moisès rebutja la proposta perquè els sacrificis al Senyor serien «l'abominació d'Egipte» (v. 22). En comptes de pensar que en els sacrificis israelites hi hauria quelcom abominable per als egipcis (vegeu Gn 43,32; 46,34), el text parla de les abominacions que practiquen els egipcis. Un parell de textos on es combina el mot *abominació* amb el nom d'un poble concret apunten en aquesta direcció. La profanació duta a terme per Josies dels recintes sagrats construïts per Salomó i identificats amb les abominacions de Sidó, Moab i els ammonites (2Re 23,13) ho mostra, així com la lamentació que Israel no s'ha separat dels altres pobles i de les seves abominacions, entre els quals es menciona prendre muller dels egipcis (Esd 9,1). Segons aquest ambient, Moisès hauria interpretat la invitació del faraó («aneu a oferir sacrificis») com la concessió als israelites d'adorar el Senyor, present en el país, però utilitzant el sistema sacrificial egipci. Acceptar aquest plantejament seria tant com no separar-se de l'abominació dels egipcis. El rebuig de Moisès a la proposta del faraó fa notar, a més, que els egipcis serien els primers a no acceptar la vinculació amb els israelites participant dels seus rituals (Ex 8,22b).⁶⁶ Els sacrificis, doncs, s'oferiran fora del sistema cultural egipci i apartats de la vista dels habitants del país. Un «camí de tres dies en el desert» hauria de ser suficient per a marcar la separació i evitar l'hostilitat egípcia (v. 23; vegeu Gn 30,36). L'element geogràfic «desert» s'oposa a l'ofrena de sacrificis «als seus ulls» (dels egipcis, v. 22) i el terme «camí» hi afegeix el matís de comportament, consuetud, hàbit.⁶⁷ És a dir, els israelites oferiran els seus sacrificis separats de la manera d'actuar egípcia; ho faran segons els ha manat el Senyor.

El faraó accepta l'argument de l'hostilitat dels egipcis, però no esmenta per res el camí de tres dies reclamat. Envia els israelites desert enllà, però sense allunyar-se'n, i reclama: «Intercediu a favor meu» (העתירו בעדי) (v. 24). En el conjunt del cicle de les plagues aquest enunciat és únic. La formulació habitual és que el faraó, abans de prometre d'enviar els israelites a adorar el Senyor, demani que «intercedeixin al Senyor» (העתירו אל יהוה) per tal que s'acabi la plaga a través de Moisès (Ex 8,4-5.8-9; 9,28.33; 10,17.18-

65. Més d'un comentari pensa, per contra, que aquí hi ha una autèntica concessió del faraó. ARDINACH, *El Libro del Éxodo*, 159-160.161. CHILDS, *Exodus*, 157. DURHAM, *Exodus*, 114-115.

66. Aquí sí que es podria recórrer a Gn 43,32; 46,34 (els egipcis tenen per abominació menjar amb els hebreus; els són abominació els pastors de bestiar menut).

67. G. SAUER, «דרך dæræk Weg», en *THAT*, col. 458,3.b).

19).⁶⁸ L'enviament seria una conseqüència de la intercessió. És veritat que en la quarta plaga se segueix el mateix esquema. Però ara la seqüència és enviar-intercedir i no intercedir-enviar, com en els altres casos. Per això Moisès intercedeix per tal que la plaga cessi, però no ho fa a favor del faraó (Ex 8,25.26-27). Es desmunta la intencionalitat del faraó que permet als israelites d'anar al desert a oferir els seus sacrificis, però sempre sota la seva tutela, o sigui, intercedint a favor seu.⁶⁹ És en aquest moment que Moisès exigeix al faraó de «no afegir d'enganyar».

L'ús del mateix verb (חלל) aquí i en Gn 31,7 respon a un tipus de substrat semblant. L'engany del faraó quedarà anul·lat per la força teològica de la separació-distinció que el Senyor fa entre Egipte i Israel. Però el plantejament plana sobre el conjunt del cicle de les plagues. L'engany del faraó acaba com el de Laban. Tant en un cas com en l'altre el propòsit de mantenir el poder sobre Jacob-Israel fracassa. Són comparables les restriccions que Laban s'entossudeix a imposar en la darrera negociació amb Jacob (Gn 30,32; 31,8) i les restriccions que el faraó s'entossudeix a imposar pel que fa als membres del poble que podran anar a adorar el Senyor i als ramats que es podran endur (Ex 10,8-11.24-26). Aquí es produeix el trencament definitiu, quan el faraó modifica el seu llenguatge: «Aneu a adorar el Senyor, el vostre Déu» (לכו עבדו). Finalment el faraó s'ha d'expressar amb el mateix llenguatge que el Senyor (vegeu Ex 8,16). La negativa inicial a enviar el poble al desert, exigint que «anessin a treballar (Ex 5,18: לכו עבדו), ha patit un capgirament total.

3.2.3. L'oracle de Balaam

El segon oracle de Balaam (Nm 23,13-26) ofereix una afirmació sobre Déu relacionada amb l'engany. En el v. 19 diu:

No és un home Déu, que enganyi, ni un mortal, que es penedeixi [del que ha decidit]. Que potser ell ha dit [una cosa] i no ha fet [el que ha dit]? O ha parlat i no ho ha complert?

68. R. ALBERTZ, «עִרָר» 'ir beten», en *THAT*, col. 386.

69. Per ARDIÑACH, *El Libro del Éxodo*, pp. 161-162 les intervencions de Moisès i del faraó palesen una gran estratègia. Tots dos saben de què estan discutint (marxar per no tornar més), però no ho manifesten clarament per controlar la marxa de la negociació.

La caracterització del Senyor té continuïtat en el v. 20. Contra el que habitualment s'interpreta, que és Balaam qui parla presentant-se com qui no pot contravenir les paraules del Senyor, crec que el v. 20 transmet la decisió ferma del Senyor. Així penso que una bona traducció seria: «Vet aquí (que el Senyor diu): “He pres (la decisió) de beneir.” [El Senyor] beneirà (i dirà): “No em faré enrere” (הנה ברך לקחתי וברך ולא אשיבנה).»⁷⁰ Els protagonistes del segon oracle són Déu i Israel, mentre que Balaam no hi té cap implicació directa, a diferència del primer oracle (vv. 9-10). No cal, doncs, buscar reclams anteriors (vv. 7-8) ni referir-se a cap contrast de la postura de Balaam (v. 11: «Per a maleir els meus enemics t'he pres» (לקב איבי לקחתך)).⁷¹ Atribuïnt les paraules del v. 20 al Senyor, es fa més clar el paral·lelisme volgut amb el v. 19. El primer membre del paral·lelisme és una pregunta retòrica; el segon, és una afirmació pràcticament calcada dels oracles d'Amós contra les nacions, però transformada en positiu (Am 1,3.6.9.11.13;2,1.4.6 לא אשיבנו):

v. 19: «[Que potser (el Senyor)] ha parlat i no ho ha complert?»

v. 20: «(El Senyor) beneirà (i dirà): “No em faré enrere”»

La idea és, doncs, que el Senyor no menteix ni es penedeix de la benedicció que ha promès, i que aquesta decisió no fracassarà.⁷² En aquest sentit, els vv. 21-24 no transmeten el contingut de la benedicció del Senyor, sinó que justifiquen on recolza la seva actitud ferma i fiable.⁷³ La comparació d'aquests versets amb l'oracle d'Ha 1,2-17 dóna joc per a definir amb una certa precisió el sentit de les paraules de Balaam. L'oracle d'Habacuc pertany al gènere literari de «lamentació a propòsit de l'acompliment d'un oracle profètic». En Ha 1,2-17 l'acompliment de la invasió caldea contra

70. Sobre les variants textuales, vegeu G. B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh (latest impression) 1986, pp. 352.357; BUDD, *Numbers*, 255.267.

71. GRAY, *Numbers*, 352. Crec que la frase del v. 11 té sentit com a fórmula d'acusació: «Què m'has fet?»

72. Cf. W. RIGGANS, *Numbers*, Edinburgh – Philadelphia, PA 1983, p. 179, a partir d'Is 58,11 i Ha 2,3.

73. M. NOTH, *Numbers* (OTL), London ²1980, p. 186, expressa molt bé la interpretació tradicional: «These words [del v. 19] are certainly to be understood as a reproof to Balak, who, according to v. 13b, entertained the possibility that, after the blessing of vv. 7-10, Balaam would still pronounce the desired curse. In v. 20 Balaam draws for himself the consequence of God's unchangeableness, namely that after he has already been commissioned to bless Israel he cannot retract that blessing. There follows, then, in vv. 21-22, a word of blessing for Israel [...]»

Jerusalem (vv. 5-11) dóna peu a reflexionar en forma de lamentació sobre el paper actiu del Senyor en aquell esdeveniment (vv. 2-4.12-17).⁷⁴

L'inici de l'oracle d'Habacuc (Ha 1,3a: «Per què m'has de fer veure injustícia? (Per què) opressió t'has de mirar [...]?» למָה תִּרְאֵנִי אֹן וְעִמַּל תְּבִיט) conté el mateix vocabulari que usa Balaam en Nm 23,21a («No mira (el Senyor) la injustícia en Jacob, no veu l'opressió a Israel» לֹא-הִבִּיט אֹן בִּיעֶקֶב «Mirar-veure» i «injustícia-opressió» concorren en els dos textos, i encara reapareixen en Ha 1,13a. Tindriem el mateix fenomen si considerem que els verbs de Nm 23,21a són sobreentesos en el v. 23a: «Perquè (el Senyor) no (mira) el presagi en Jacob, no (veu) el malefici a Israel.»⁷⁵ Generalment s'interpreta el verset amb verbs diferents, entenent que Israel és immune als presagis-malefics que Balac té la intenció de llançar-li.⁷⁶ Però crec que el v. 23 segueix una lògica semblant a la d'Ez 13,17-23 en equiparar injustícia-opressió i presagi-malefici. Segons el profeta Ezequiel, el presagi-malefici és un engany de les profetesses per a «caçar vides», profanant la santedat del Senyor (vv. 18-19). És ben bé el sentit del binomi injustícia-opressió que indica el mal provocat contra tercers en benefici propi.⁷⁷ El punt important, però, està en el fet que el Senyor allibera el seu poble de les mans dels qui actuen així; ja no hi haurà més visions falses ni malefics contra ningú (vv. 20-21.23). Penso, per tant, que l'oracle de Balaam té en perspectiva l'alliberament anunciat per Ezequiel. El sentit és que el Senyor, que no enganya, ja no veu el mal dins Israel perquè ell l'ha fet desaparèixer. Constatant l'actuació positiva del Senyor en l'alliberament intern d'Israel, l'oracle de Balaam abandona el to d'Habacuc que lamenta la passivitat-convivència del Senyor durant l'atac caldeu.

La pregunta que es fa el profeta en Ha 1,12 («Que no ets tu des de sempre el Senyor, el meu Déu, el meu sant?» יהוה אלהי קדשי) ressona en l'afirmació de Nm 23,21b: «El Senyor, el seu Déu, està amb ell» (יהוה אלהיו עמו).

74. M. H. FLOYD, *Minor Profets. Part 2* (FOTL XXII), Grand Rapids, MI 2000, p. 99.

75. GRAY, *Numbers*, p. 357 i NOTH, *Numbers*, p. 187, tenen el v. 23 per una interpolació, ja que trenca la lògica de la presència de Déu amb Israel (vv. 21-22) i el resultat d'aquesta presència (v. 24).

76. BUDD, *Numbers*, p. 268; G. J. WENHAM, *Numbers. An Introduction and Commentar* (The Tyndale Old Testament Commentaries), Leicester – Downers Grove, IL, p. 176; RIGGANS, *Numbers*, 1983, p. 179; B. MAARSINGH, *Numbers, Text and Interpretation*, Grand Rapids, MI 1987, p. 87. En canvi GRAY, *Numbers*, pp. 355-356 creu que el verset recorda la prohibició de practicar presagis-malefics «dins» d'Israel.

77. K. H. BERNHARDT, «אָן 'āwæn maldad, calamidad», en DTAT, I, col. 153. La correlació entre injustícia-opressió i presagi-malefici ja havia estat formulada per S. Mowinkel; vegeu BUDD, *Numbers*, p. 268, hipòtesi que ell rebutja. També hi és contrari GRAY, *Numbers*, 1986, p. 355.

També en aquesta ocasió s'abandona el to de lamentació. La presència del Senyor a Israel va acompanyada de l'«aclamació reial» (וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ). Tornem per un moment a Ezequiel. En 21,26-27 es presenta el rei de Babilònia posant en joc el presagi (לִקְסָם-קָסָם); la cridòria que se sentirà (קוֹל בְּחַרְוֵהָ) expressen la resposta i el desig d'atacar Jerusalem. La descripció no és gaire diferent d'Ha 1,10. Però si Habacuc es lamenta pel que endevina com la condemna i el càstig de Jerusalem (v. 12b, també Ez 21,28), l'oracle de Balaam fa pensar en una cridòria, no de guerra, sinó de triomf i d'aclamació del rei que arriba, és a dir, del Senyor.⁷⁸ Ho confirma Nm 23,22: «És el Déu que els treu d'Egipte; és com les banyes del búfal per a ell.» La comparació pot ser una metàfora del poder reial.⁷⁹ Paral·lelament, en Ha 1,11 el profeta fa la següent valoració de la victòria que el rei dels caldeus està obtenint: «Aleshores ha passat [com] un vent, ha travessat i ha comès un crim; això és la seva força, [convertida] en el seu déu», (זוֹ כַחַו לְאֱלֹהֵוּ). La força del Senyor-rei que allibera i la força divinitzada del rei caldeu són ben diferents en la seva plasmació. Després d'insistir en l'alliberament de la injustícia-opressió d'Israel per l'eliminació dels presagis-malefics falsos i enganyosos (Nm 23,23a), l'oracle de Balaam continua dient que «ha arribat l'hora que es digui a Jacob i a Israel què ha obrat Déu» (מָה-פִּעַל אֵל, v. 23b). Trobem una expressió semblant en Ha 1,5: «Mireu les nacions, fixeu-vos-hi i en quedareu astorats perquè faig una obra en els vostres dies (כִּי-פִעַל פִּעַל בְּיָמֵיכֶם); no la creureu quan sigui explicada.» L'obra del Senyor consisteix a fer venir els caldeus (v. 6). L'oracle de Balaam, per contra, relaciona l'actuar del Senyor amb la seva obra d'alliberament acabada de constatar.

Un darrer reclam entre Ha 1 i Nm 23 el veiem en les comparacions amb animals. Habacuc compara l'exèrcit caldeu amb l'àguila que s'abat damunt la presa (Ha 1,8). Més endavant, la comparació identifica els habitants de Jerusalem com a víctimes: són com peixos engolits (vv. 14-15). Els hams i els filats usats per a capturar-los esdevenen objecte de veneració pels caldeus, que els ofereixen sacrificis (v. 16). És una altra manera de reprendre la idea de la força divinitzada del v. 11. L'oracle de Balaam també presenta una comparació amb animals per a identificar Israel (Nm 23,24). Però el poble no és víctima; ara el poble alliberat s'aixeca i no tornarà a jeure: «Sí, un poble com un felí s'aixecarà, com un lleó s'alçarà. No tornarà a jeure fins que hagi devorat una presa, fins que hagi begut la sang de les víctimes.» La identificació d'Israel amb aquesta imatge recorda la benedicció

78. «L'aclamació reial» podria referir-se a un rei concret i no al Senyor, com passa en Nm 24,7, però GRAY, *Numbers*, 353 i la majoria de comentaristes ho consideren menys probable.

79. BUDD, *Numbers*, 268.

de Jacob a Judà (Gn 49,9) i la benedicció de Moisès a Gad (Dt 33,20; cf. també la benedicció a Dan, v. 22). Fixem-nos que la imatge del lleó serveix generalment per a il·lustrar la caça ja perpetrada i, un cop caçada la presa, el lleó s'ajeu a devorar-la (Gn 49,9; Dt 33,20; potser també Nm 24,9). Però l'oracle de Balaam modifica la perspectiva de la imatge. No la personalitza en cap tribu sinó en el poble i presenta, més aviat, la preparació de la caceria que el resultat: el poble s'aixeca disposat a atrapar la presa; el moment d'ajoure's a devorar-la encara ha d'arribar.

Entenc, doncs, que en Nm 23 l'alliberament d'Israel ha començat, però encara s'ha de culminar. Potser seria millor parlar d'esperança convinguda d'alliberament per Israel. Si la hipòtesi situant l'oracle d'Habacuc entre els anys 605-587 aC és correcta,⁸⁰ la relectura que en fa Nm 23,21-24 ens pot situar en alguns cercles dels exiliats. Ezequiel ja havia començat a anunciar un alliberament intern respecte a les profetesses que «cacen vides» amb presagis-malefics falsos i buits (Ez 13,23). De fet, Nabucodonosor actuava igual (Ez 21,26-27). Ezequiel encara anunciarà un nou alliberament intern: el dels pastors que s'aprofiten de les ovelles (Ez 34,3; cf. 22,25.27). Fins i tot de les divisions internes, els alliberarà el Senyor (34,16-22). A partir d'aquell moment, el Senyor mateix pasturarà les seves ovelles i en tindrà cura. L'alliberament intern repercutirà en l'alliberament extern a què el poble ha estat abocat (vv. 11-15.27-29). Enmig d'aquest anunci d'esperança, crec que Ezequiel ofereix el punt on recolza la relectura de Nm 23,21-24. És la promesa d'un sol pastor donat pel Senyor al seu poble, personalitzada en el seu servent David (Ez 34,23-24).⁸¹ Si l'oracle de Balaam es pot situar en l'ambient d'esperança que transmet Ezequiel, aleshores cobren tota la seva importància els versets introductoris de Nm 23,19-20. La caracterització del Senyor com aquell en qui no hi pot haver engany, reproduceix fil per randa les paraules de Samuel quan Déu retira el regne a Saül i el dona a David, més digne que ell (1Sa 15,28). Samuel acaba el seu discurs amb la següent afirmació: «Però (el Senyor,) la glòria d'Israel, no menteix ni es penedeix [del que ha decidit] perquè ell no és un mortal per penedir-se [del que ha decidit]» (וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם) (v. 29). Penso que tant Balaam com Ezequiel s'inspiren en l'elecció de la figura de David, i la interpreten com a alliberament del poble i com a benedicció del Senyor (Nm 23,20; Ez 34,26). La fermesa de la decisió i de l'actuació del Senyor a favor del seu poble és la que es defineix a través de la seva condició d'incapaç de mentir.

80. FLOYD, *Minor Profets. Part 2*, p. 100.

81. Vegeu Am 5,2; 9,11 expressant un tipus de pensament semblant en l'època de Jeroboam II.

4. CONCLUSIONS

El tema de l'engany en el Pentateuc pren impostacions força diferents segons si apareix en les seccions legislatives o en les seccions narratives. Es nota fins i tot en el vocabulari.

En els tres Codis legislatius (Ex 23,7; Dt 19,18-19; Lv 19,11-12: כחש, שקר) la normativa contra l'engany té en el punt de perspectiva diversos fronts, tots ambientats en el món judicial: les acusacions falses, la pràctica manipulada de la justícia, la relació humana deteriorada que duu a l'enfrontament en els judicis. Ara bé, les lleis no es limiten a «legislar» sobre l'engany sinó que tenen l'objectiu final de presentar els actors, especialment els perjudicats per la falsedat, com a proïsmes i germans. Així, els judicis, més que cenyir-se a la realitat passada o actual de l'engany, miren sobretot cap a la realitat futura. Les normes del Decàleg (Ex 20,16; Dt 5,20) i les normes sobre el frau (Lv 5,21-22), seguint l'estela de Lv 19,12-14, s'esforcen per subratllar el fort lligam que hi ha entre l'actuació enganyosa contra un company i l'actuació enganyosa contra el Senyor, jurant en fals pel seu nom. El temor de Déu, és a dir, la relació sincera i autèntica amb el Senyor, comporta viure segons els seus manaments, sense que hi hagi ni el més mínim símptoma d'abús en el tracte envers el proïsmes. Per això, els judicis on no es jutja a partir de l'odi i on es reprèn qui ho mereix esdevenen plataformes de justícia creadora de futur. Tots els implicats (acusats, acusadors, jutges, Déu) poden refer els judicis i a través d'ells l'autenticitat de la seva convivència. Les lleis sobre l'engany tenen, doncs, una doble cara de denúncia i d'anunci.

En les seccions narratives el vocabulari sobre l'engany s'amplia notablement. Hi destaca el substantiu מרמה, usat en la narració de la benedicció d'Isaac (Gn 27,35) i la narració de l'afer de Siquem (Gn 34,13). El verb רמה, de la mateixa arrel, apareix en un dels conflictes de Jacob amb Laban (Gn 29,25). En els tres episodis mencionats es constata la dificultat de relacionar-se amb familiars, o amb possibles familiars, estrangers. Per sota dels episodis plana el rerefons de casaments no acceptats pacíficament.

Aquest fil temàtic dins el cicle de Jacob s'amplia amb els dos textos de l'engany del cicle d'Abraham: el riure negat de Sara (Gn 18,15) i el pacte d'Abimèlec amb el patriarca (Gn 21,23). La incorporació dels nous textos ve propiciada per l'adopció del model de benedicció de Jacob als fills de Josep. Una primera dada a retenir és que Jacob vol expressament donar preferència al fill petit en la benedicció (Gn 48,14.17-18.19). Això és el que aconsegueix Rebeca per a Jacob, i és el que Esaú reconeix (Gn 27,10.36). Isaac prefereix Esaú (Gn 25,28) i no sap veure d'entrada les conseqüències de beneir el fill casat amb dones hitites-cananees (Gn 26,34-35; 27,46). S'ha

atorgat, doncs, a la mare-Rebeca el paper que el pare-Isaac no té la saviesa de dur a terme. Per la via de l'adaptació a Rebeca del model de la benedicció de Jacob s'il·lumina l'actuació de Sara lluitant aferrissadament per Isaac enfront d'Ismael, el preferit d'Abraham (Gn 17,18; 21,10). La qüestió a dilucidar és la correcta designació de l'hereu per a re-situar els actors en la perspectiva de la promesa divina més que en les preferències humanes. Una altra dada a retenir és que la benedicció de Jacob va precedida de la petició a Josep, amb l'exigència, reblada pel jurament, d'actuar amb fidelitat (Gn 47,29-31). L'assumpció del mateix esquema per part d'Abimèlec en el pacte amb Abraham (Gn 21,23-24) aprofundeix la perspectiva del model. Ja no es tracta, pel que fa a Ismael, d'assegurar-se que el fill no beneït amb preferència no quedi exclòs (Gn 48,19; vegeu Gn 17,20; 21,13), sinó que aquest ha de ser re-acollit quan els lligams familiars es trenquin (Gn 21,14.31). Aquest no és l'horitzó que es preveu per a Esaú. Només una petita esclatxa anuncia la seva llibertat respecte a Jacob, el germà del qual dependrà el seu futur (Gn 27,40). En aquest cas el re-acolliment familiar pren una connotació especial. En realitat, qui ha hagut de fugir ha estat Jacob, primer de la casa familiar i, més tard, de la casa de Laban. La reintegració familiar, per tant, s'ha de fer efectiva a favor de Jacob. L'encontre del patriarca amb Esaú mostra clarament la posició de Jacob: «Esaú corregué a rebre'l [a Jacob], se li llançà al coll, l'abraçà i el besà. Tots dos ploraven [...] Jacob va insistir: "De cap manera! Si m'has concedit el teu favor, accepta l'obsequi que t'ofereixo. Tornar-te a veure ha estat com veure Déu, i tu m'has acollit amb benevolència"» (Gn 33,4.10). Fins i tot s'hi veu el contrast entre la contra-benedicció d'Isaac a Esaú (Gn 27,37.39-40) i la postura que adopta Jacob davant el seu germà presentant-se com «el teu servent» i dirigint-se-li com «el meu senyor» (Gn 33,3.5b-8). L'episodi de Siquem posarà a prova el re-acolliment de Jacob en la terra a la qual ha retornat. En definitiva, el motiu de l'engany actua damunt un fil narratiu de conflictes familiars-socials ja força elaborat dins els cicles patriarcals. L'ús del vocabulari legislatiu en els textos relacionats amb Abraham fa centrar l'atenció sobre aquells personatges en els quals recauen les conseqüències del conflicte i sobre com s'hauria d'actuar envers ells. El conflicte solament es resoldrà quan hi hagi un cert re-acolliment familiar. L'ús d'un altre tipus de vocabulari per a l'engany en les altres narracions crea, en episodis dispersos, un *continuum* temàtic per a emfatitzar el pes de la relació amb els estrangers en la fidelitat al Senyor.

En últim terme, les narracions patriarcals aboquen a reflexionar sobre la posició familiar dels israelites del sud respecte als seus lligams egipcis, cananeus-edomites, i efraïmites veïns. L'episodi de Siquem en detalla l'ambientació problemàtica. La caracterització de Jacob com el re-acollit

assigna als israelites del sud una posició d'inferioritat. No aconsegueixen establir-se pacíficament en la zona central de Canaan. El detonant del fracàs és que la legislació deuteronomística sobre el tracte degut a les ciutats i pobles amb qui Israel s'enfronta no s'ha sabut aplicar correctament. Israel no ha encertat a identificar l'estatus d'aquests pobles (Dt 7,2-4; 20,16-18 vs. 20,10-15).

El cicle de Jacob proposa una altra cara sobre el tema de l'engany: les reticències de Laban a deixar marxar el patriarca amb un mínim d'esperit amistós i pacífic (Gn 31,7; vegeu 30,32; 31,8). La temàtica té continuïtat en les reticències del faraó a deixar marxar els israelites (Ex 8,25; vegeu 10,8-11.24-26) perquè en tots dos episodis s'hi defineix l'engany a través del verb תלל. Els dos episodis secunden la temàtica sobre la base d'afirmacions teològiques. La partença de Jacob de Padan-Aram no és simplement una iniciativa pròpia sinó una crida del Senyor a tornar al seu lloc de naixement (vegeu Gn 30,27 amb 31,3). Tampoc no és una iniciativa pròpia la sortida dels israelites d'Egipte (Ex 8,16). Així, el pes teològic recau en el Senyor que crida i ajuda Jacob (Gn 31,13.24.29.42) i en la presència del Senyor enmig del país del faraó traçant una clara distinció entre el seu poble i el del rei d'Egipte (Ex 8,18-19). En aquest context, les argumentacions religioses tant de Laban com del faraó per a seguir mantenint el seu poder es veuen abocades al fracàs.

Els textos posen així la base per a un alliberament religiós, un cop s'ha fet llum sobre la relació estreta dels israelites amb el Senyor (aclarament de l'estatus de Jacob i la seva família per marxar amb una benedicció i no sols amb un acomiadament: Gn 32,1; vegeu 31,26-28; ofrena de sacrificis al Senyor tal com ell mana, fora del sistema cultural egipci i sense el control del faraó: Ex 8,22-24). L'ambient detonant de la disputa per l'alliberament revela les dificultats de la legislació deuteronomística per a imposar-se. Laban i el faraó encara es mostren més inclinats a aplicar la normativa d'Ex 21,2-11 que la de Dt 15,12-18. També aquí hi ha una dada teològica que apunta al reconeixement del Senyor: el treball del servent-esclau ha repercutit en benedicció del Senyor a favor de l'amo; l'alliberament continuarà fent efectiva aquesta benedicció.

La combinació de benedicció i alliberament segurament ha inspirat l'estil dels episodis de la serp del paradís (Gn 3,13: נשא) i del segon oracle de Balaam (Nm 23,19: כוזב). En els dos textos l'engany enfoca la realitat conflictiva des del punt de vista crític i d'esperança. La re-escritura que Gn 3 fa de les tradicions de la serp de Moisès (el Nehuixtan objecte d'adoració: 1Re 18,4; l'estendard curatiu: Nm 21,8-9) subratlla la preeminència del Senyor per sobre de qualsevol altre poder, especialment de cara a obtenir la vida. El model de Caïn hauria contribuït a adaptar la tradició de la serp

del desert a l'episodi de l'Adam i la dona en el jardí. Caïn és el qui «treballa la terra» (Gn 4,2) però l'aboca al fracàs per la seva acció (v. 12). Amb tot, confessant el seu pecat (vv. 13-14; cf. Nm 21,7) rep una marca del Senyor que el preserva de la mort (v. 15). La re-adaptació es podria haver originat en l'oracle d'Os 10,8.13, quan el profeta descriu el desastre d'Israel amb la imatge dels cards i les espines (vegeu Gn 3,18) i amb l'associació de menjar i engany (vegeu Gn 3,13). El poder del Senyor, doncs, actua en el present traient el seu poble d'una terra i conduint-lo a una altra. Però el poder del Senyor actuarà també en el futur donant, ell, vida al seu poble en la terra on el vol establir. Això queda més clar en la relectura que el segon oracle de Balaam fa de la lamentació sobre l'actitud de Déu en l'atac de Babilònia contra Jerusalem (Ha 1,2-17). Segurament és gràcies a alguns oracles d'Ezequiel (Ez 13,17-23) que la lamentació d'Habacuc passa a ser un auto-reconeixement del poble transformat.

Finalment, el poble s'ha desfet de les pròpies injustícies que obrava i ja no deixa veure en ell cap rastre d'abús religiós per a oprimir. Aleshores Israel entén l'actuació del Senyor i recobra l'esperança. Ha estat el Senyor qui l'ha alliberat de les seves pròpies opressions i malefics. El reconeixement d'aquest alliberament actua com un preludi del reconeixement de l'alliberament de l'exili. Això és el que el Senyor farà. Retornar-los a la terra. Tots dos episodis, el del jardí de l'Edén i el de l'oracle de Balaam, posen, sense dir-ho explícitament, la conversió com a condició de possibilitat de l'actuació favorable del Senyor. En realitat és el Senyor, el qui no té engany, qui converteix el poble. El converteix en un poble sense engany. Un poble que no s'afanya darrere poders incapaçs de donar-li vida.

Joan Ramon MARÍN I TORNER
C/ Pi i Margall, 99, 3-4
08850 GAVÀ (Baix Llobregat)
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 12.05.2009)

SUMMARY

The article examines passages of the Pentateuch where the theme of deception is particularly important, both legislative texts (Exod. 23.7; Deut. 19.18-19; Lev. 19.11-12; and Exod. 20.16; Deut. 5.20; Lev. 5.21-22) and narrative ones (Gen. 3.13; 18.15; 21.23; 27.35; 29.25; 31.7; 34.13; Exod. 8.25; Num. 23.19). An exhaustive study shows that the legislative passages have the role of complaining against the unfair development of the judicial system, at the

same time as proclaiming and encouraging a more harmonious future when the judicial system would permit the will of the Lord to be put into practice. Those harmed by deception are presented as being fellow-citizens and to be treated as such. The topic of deception in the narrative passages, meanwhile, shows that conflicts in the political or family domain are to be considered by looking at the internal conflict of Israel . The Deuteronomistic legislation, which is introduced with some hesitation (the release of slaves: Deut. 15.12-18 vs. Exod. 21.2-11) or with incorrect applications (treatises with the cities and peoples with whom Israel has to live: Deut. 7.2-4; 20.16-18 vs. 20.10-15), acts as a catalyst for reconsidering the conflicts to some degree in a both critical and hopeful way. The texts reflect on the politico-religious failure of the people of God. Its reversal, which is brought about by their acknowledgement of the Lord and his liberation, foresees the politico-religious failure of those who interact with Israel. Thus real possibilities are opened up for welcoming foreigners within the perspective of the blessing-inheritance that the Lord decides, for the re-situating of Israel itself, for the rejection of the powers that offer life but in reality lead to death.