ESTRUCTURA LITERARIA EN MALAQUÍAS: EL USO DE *INCLUSIO* COMO HERRAMIENTA RETÓRICA Y TEOLÓGICA

*Pablo F. Seguel Iturra**

Resumen. El estudio de la Biblia siempre requerirá de herramientas que contribuyan a un mejor entendiendo del texto. No obstante, estas herramientas deben también ser empáticas con las convenciones literarias propias de la época en que el autor escribió a su audiencia. Usando principios metodológicos de la crítica retórica, este ensayo explora la estructura literaria de Malaquías y cómo ésta ilumina los objetivos retóricos y teológicos del autor.

Palabras clave. Inclusio, retórica, bāzâ, b̲āgaḏ, mišpāṭ, rʾh, yrʾ.

*Arquitecto (Universidad del Bio-Bio), MA en Exégesis Bíblica (Wheaton College Graduate School), Ph.D. (Candidato) Universidad de Aberdeen. Desde 2021 es docente de SEBTI y está activamente involucrado en la enseñanza expositiva tanto en español como en inglés.

LITERARY STRUCTURE IN MALACHI: THE USE OF *INCLUSIO* AS A RHETORICAL AND THEOLOGICAL TOOL.

Abstract. Studying the Bible will always require that tools that contribute to better understanding of the text. Nevertheless, these tools must also be empathetic with literary conventions of the author's time. By using some methodological principles of rhetorical criticism, this paper explores the literary structure of Malachi and how it informs the author's rhetorical and theological goals.

Keywords. Inclusio, rhetoric, bāzâ, b̲āgaḏ, mišpāṭ, rʾh, yrʾ.

INTRODUCCIÓN

Malaquías[1] es probablemente, junto con los otros, injustamente llamados "Profetas Menores", uno de los libros menos leídos, estudiados y predicados entre los cristianos del siglo XXI. Sin embargo, la importancia de este pequeño libro profético de apenas 55 versículos es mucho mayor de lo que se imagina. Su ubicación al final de Los Doce lo sitúa como corolario de toda la revelación profética. Es el mensaje final de Yahvé a su pueblo, y como tal merece cuidadosa atención.

En términos generales, se entiende que la audiencia corresponde al Yehud postexílico durante el imperio persa. Con respecto al mensaje profético, este generalmente se entiende como una denuncia tanto por los pecados como por la mal práctica del ritual (Mal 1:6-14), infidelidad tanto espiritual como conyugal (2:10-16), y trato abusivo e injusto hacia el prójimo (2:17; 3:5). No obstante, un análisis retórico de Malaquías, como lo hace el presente artículo, sugiere que la audiencia primaria corresponde esencialmente al cuerpo sacerdotal y que los pecados mencionados son más bien un síntoma de un problema más profundo.

A fin de aplicar un análisis retórico asumo Malaquías en su forma final tal cual lo encontramos en el texto masorético (desde ahora TM). Como segunda premisa asumo Malaquías, como obra literaria que ha sido estratégicamente organizada por su autor. Considerando lo anterior, me enfocaré en proponer que los recursos literarios y lingüísticos usados por el profeta eran parte de las convenciones literarias propias de le época. Por tanto, este artículo explora la estructura escogida por el autor juntamente con su potencial retórico y teológico.

[1] A menos que se indique lo contrario, todas las citas de Malaquías corresponden a mi traducción.

LA CRÍTICA RETÓRICA COMO MÉTODO VÁLIDO DE ANÁLISIS

La crítica retórica como modelo de análisis literario comenzó a ser popularizado a fines de los sesenta por James Muilenburg,[2] como una manera de incentivar a los exégetas a ir más allá de lo que hasta ese momento el método de las formas impulsadas por Gunkel y otros estaba ofreciendo.[3] El propósito del análisis retórico es detectar, después de una cuidadosa lectura, los diferentes recursos literarios escogidos por el autor –incluyendo elementos de configuración, juegos de palabras, figuras de dicción, evocación de emociones, etc.– con el fin de generar un discurso persuasivo, impactando a la audiencia para así generar un cambio de pensamiento y actitud.[4] No obstante, pensar que Muilenburg fue el creador del análisis retórico sería inexacto, y hasta cierto punto injusto pues el uso y análisis de la retórica se remonta literalmente milenios atrás.

En términos generales, el uso de la retórica tanto en discursos orales o escritos se asocia con el mundo griego y romano. Algunas de las voces más conocidas son las de Aristóteles (s. IV a. C.), Cicerón (s. II d. C.), Quintiliano (s. I d. C.), y el autor de la obra "*Ad Herennium*". Y aunque en distintas épocas y lugares, en general, todo *rhetor* concuerda a la hora de definir las características y propósitos de la retórica. Aristóteles, por ejemplo, define retórica como la capacidad "de encontrar los recursos literarios utilizados en cada caso con el fin de crear persuasión",[5] y Quintiliano lo define como "el arte de hablar bien".[6] En ambos casos el

[2] Muilenburg, J. "Form Criticism and Beyond," Journal of Biblical Literature V. 88 (Mar., 1969), pp. 1-18.

[3] Ciertamente Muilenburg continuó abogando por la crítica o método de las formas, como lo expresa en artículo citado más adelante.

[4] El otro aspecto fundamental de la retórica es el análisis artístico y estético.

[5] Mi propia paráfrasis de *alla to idein ta hyparchonta pithana peri hekaston* (Aristotle, *Rhet.* 1.1.12-14).

[6] Kennedy, G. A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Studies in Religion, Chapel Hill. University of North Carolina Press. North Carolina, EE. UU. 1984, p. 13.

propósito es similar: entregar un discurso estética y lógicamente construido con el fin de convencer a una audiencia.

El aprendizaje y uso de la retórica, que ya era inculcada en el currículo académico de aquel entonces, no era exclusivo de una elite intelectual del mundo greco-romano.[7] En otras palabras, la práctica de la retórica no era foráneo al oído de aquellas generaciones; es más, la presencia de la elocuencia (en el caso de la oratoria) y recursos literarios que apelaran al oído (como por ejemplo el uso de paronomasia) eran esperados por la audiencia a quienes el discurso estaba dirigido. Como ejemplo sirve lo que el apóstol Pablo escribe a los Corintios: "[…]algunos dicen: 'Sus cartas son duras y fuertes, pero él en persona no impresiona a nadie, y como orador es un fracaso'" (2 Cor 10:10, NVI). Los corintios alegaban que Pablo "no tenía sofisticación retórica en su presentación oral, pero que sus cartas eran retóricamente de peso y fuertes".[8] Por consiguiente, para los receptores de cartas y mensajes proféticos, el uso de herramientas y recursos retóricos eran conocidos, reconocibles, y esperados.

Finalmente, alguien podría objetar que esta breve reseña del uso de la retórica en el mundo antiguo abarca solo audiencias nuevo-testamentarias, acusando de anacrónica el uso de la crítica retórica a Malaquías. Sin embargo, lo cierto es que el uso de la retórica es trazable hasta épocas y tierras más lejanas que la griega y la romana. La investigación, no tan reciente, de algunos eruditos ha abierto la puerta para considerar más seriamente el trabajo literario de culturas como la egipcia, mesopotámica, o china, (lo que Lipton y Blinkey llaman una "retórica multicultural"),[9] lo que obviamente pone sobre la mesa nuevos modelos y convenciones que fueron propias de esas culturas. Por ejemplo,

[7] Kennedy. *New Testament…,* p. 9.

[8] Witherington, B. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians.* W.B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, EE. UU. 1995, p. 437.

[9] Lipson, C. / Binkley, R. A. (eds.), *Rhetoric before and beyond the Greeks* . University of New York Press. Albany, EE. UU. 2004, p. 2.

William Hallo sostiene que la retórica nace en Mesopotamia;[10] mientras que Roberta Binkley afirma que la primera escritora conocida en nuestra historia, Enheduanna, es una "retórica consumada"[11] ya en los albores del nacimiento de la literatura alrededor de 2300 a. C. Se infiere, por tanto, que el uso de la retórica es histórica y geográficamente ancestral y que fue, por así decirlo, la respuesta natural a la necesidad de construir un discurso lógico y convincente.

En conclusión, como esta breve reseña muestra, aplicar un modelo de análisis retórico al profeta Malaquías no solo se justifica, sino que además es, desde nuestra perspectiva, lo que el texto requiere si es que queremos obtener frutos en nuestra búsqueda de las motivaciones autoriales de este breve libro profético.

INCLUSIO EN MALAQUÍAS

El principal objetivo de este artículo es observar la estructuración literaria de Malaquías y elementos que lo configuran como componente esencial de la retórica antigua, y como vehículo persuasivo y teológico.[12]

En la retórica griega y romana, la manera en que un autor o *rhetor* organiza su discurso se clasifica como *dispositio*. La notable obra *Ad Herennium* asevera que la forma en que el *rhetor*

[10] Hallo, W. "The Birth of Rhetoric," en *Rhetoric Before and Beyond the Greeks,* p. 34.

[11] Lipson / Binkley, *Rhetoric before* ..., p. 47.

[12] Debe tenerse en cuenta que la riqueza retórica de Malaquías no se limita exclusivamente a su estructura literaria, aunque el presente artículo se centre más en este aspecto. Por el contrario, trabajos como el de Blake, R. D. (*The Rhetoric of Malachi*. Tesis doc., Union Theological Seminary, 1988. Manuscrito Inédito), Wendland, E. *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation*. Publications in Translation and Textlinguistics, 7. SIL International, Second Edition. Dallas, EE. UU. 2014, o Nicacci, A. *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*. Liber Annuus, Annual of the Studium Biblicum Fransciscanum. Jerusalén, Israel. 2001, pp. 55-107, demuestran la riqueza artística y estética de Malaquías como expresión de la experticia literaria del autor.

organiza su discurso puede, "como soldados alineados en batalla, traer fácilmente la victoria".[13] Por lo tanto, tomar en consideración la estructura literaria de Malaquías trasciende al mero descubrimiento de lo organizacional; implica una labor iluminadora a la hora de buscar la o las intenciones que el autor busca transmitir.

En retórica, algunos de los elementos literarios estructurantes son el *inclusio*, la paronomasia y el quiasmo. En este ensayo me enfoco principalmente en el primero, y brevemente en el segundo, básicamente porque son los dos componentes que han recibido menor atención en el pasado.

Inclusio e inclusios en Malaquías

El vocablo *inclusio* es más bien un término moderno para definir una técnica antigua.[14] Una definición breve de *inclusio* es "reanudación repetitiva", o "repetición de enmarcado".[15] Es decir, un *inclusio* ocurre generalmente cuando una palabra o frase clave se usa de manera estratégica en dos puntos diferentes delimitando así una unidad literaria. En este sentido, el uso de *inclusio* se utiliza para delimitar unidades pequeñas, como también porciones significativamente más extensas,[16] tanto en poesía como en narrativa.

El uso de esta técnica tiene al menos dos razones. Primero, la repetición de una palabra sirve, como explica Muilenburg, "para centrar el pensamiento, para salvarlo de la disparidad y difusión, para enfocar la riqueza de las variadas expresiones en la intención predominante del poeta".[17] Segundo, los escritores de antaño sabían que la mente humana era incapaz de retener grandes

[13] *Rhet. Her.* 3.10.18. Traducido por Seguel Iturra, P.

[14] Aune, D. E. *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 1st ed Westminster John Knox Press. Louisville, EE. UU. 2003. *Inclusio.*

[15] Aune, D. E. *The Westminster…,*

[16] Lundbom, J. R. *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*, 2nd ed Eisenbrauns Winona Lake, EE. UU. 1997, pp. 38–39; 42–52.

[17] Muilenburg, J. "A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style," *Vetus Testamentum, Supplements* 1. 1953, p. 99.

cantidades de información, por tanto, esta necesitaba ser "empaquetada".[18] El *inclusio,* como también el quiasmo, delimitan y organizan material literario para ayudar a la audiencia a retener y comprender de mejor manera el mensaje del autor.

En este ensayo sugiero que Malaquías utiliza el *inclusio* como recurso literario fundamental para delimitar unidades literarias reducidas, como también unidades mayores por medio de la aglutinación de las primeras. Así, Malaquías utiliza el *inclusio* para delimitar 1:6–2:9, 2:10-16, y 2:17–3:5 –como subunidades breves– mientras que la misma técnica se usa para delimitar Mal 1:6–3:5 y Mal 1:5–3:18, como unidades literarias más extensas. Por supuesto, no es mayor sorpresa que las tres primeras porciones notadas (1:6–2:9, 2:10-16, y 2:17–3:5) aparezcan como subunidades, pues ya Pfeiffer[19] y otros eruditos han notado la pertinencia de estas delimitaciones. Más bien la novedad proposicional radica en que las tres subunidades mencionadas están demarcadas por *inclusio,* formando al mismo tiempo una unidad literaria mayor también demarcada por *inclusio* (1:6–3:5). A esta última unidad la clasifico como unidad cultual porque es aquí donde Malaquías aborda el pecado de sacerdotes y levitas. Y aun cuando Mal 3:6-12 también trata con cuestiones relacionadas con el culto, no son los sacerdotes, sino toda la nación (*haggōwy kullōw,* 3:9) los acusados de robar a Dios.[20] En segundo lugar, la novedad proposicional de esta investigación es que el autor configura una unidad literaria aun mayor, Malaquías 1:5–3:18, por medio de *inclusio*, cohesionando de esta manera todas las unidades anteriores, sugiriendo así el tema central del libro.

[18] Véase Beekman, J. / Callow, J. C./ Kopesec, M. F. *The semantic structure of written communication*. SIL International. Dallas, EE. UU. 2017. p. 15.

[19] Véase Pfeiffer, E. "Die Disputationsworte Im Buche Maleachi (Ein Beitrag Zur Formgeschichtlichen Struktur)". 19 (1959), pp. 546–48.

[20] Considero Mal 3:6-12 como parte integral el libro, pero con una función diferente a Mal 1:6 –3:5.

Malaquías 1:6–2:9

La primera subunidad para analizar en este ensayo es Malaquías 1:6–2:9, delimitada por la palabra hebrea *bāzâ* (despreciar, tener en poco). Esta es las más extensa entre las subunidades menores, aunque no todos los eruditos concuerdan en cuanto a si son una o dos unidades literarias. Sin embargo, hay razones para pensar que Mal 1:6–2:9 es más bien una sola subunidad compuesta de dos partes literariamente cohesionadas y coherentes.[21]

El término *bāzâ* aparece cinco veces en Malaquías, exclusivamente en la porción propuesta de Mal 1:6–2:9 (1:6 [2 veces], 7, 12, 9). No abunda en la biblia hebrea (desde ahora BH) (42 veces), y aparece solo dos veces en la *Torah* (Gen 25:34; Num 15:31). En Números *bāzâ* se utiliza para describir a la persona que peca con soberbia (15:30, RV60; *rûm*), quien debía ser enteramente cortada (*krt*; compárese Mal 2:12) del pueblo. La razón es que tal persona había menospreciado (*bāzâ*, "tuvo en poco," RV60) la palabra de Yahvé. Otro caso llamativo del uso de *bāzâ* es el de 1 Samuel donde Yahvé denuncia a Eli y sus hijos por su grosero comportamiento como sacerdotes del Señor. Yahvé declara que el pecado de Ofni y Finees, de quienes se dice anteriormente que menospreciaban las ofrendas de Yahvé (1 S 2:17), fue de pisotear sus sacrificios y sus ofrendas. Por su parte Eli es acusado de no haber detenido a sus hijos, dando honor (*kbd*)[22] a ellos en vez de Yahvé. Este es el contexto de las conocidas palabras: "honraré a los que me honran, *y los que me desprecian*

[21] La conexión y fluidez entre Mal 1:6-14 y Mal 2: 1-9 se evidencia al menos por tres elementos. Primero, la repetición de la expresión *hakkōhănîm,* ¡oh sacerdotes!; (1:6; 2:1) apunta a que el profeta no cambia ni el tema ni la audiencia. Segundo, el uso del adverbio *attâ* más la conjunción *waw* en Mal 2:1 tiene una función temporal (*wəʿattâ*; "Y ahora") marcando la transición en el discurso desde actos cometidos en el pasado al presente. Finalmente, Malaquías 1:14 introduce el término *ʾrr*, "maldecir," "maldición", relevante para el argumento en Mal 2:1-9, y en especial en 2:2 donde la raíz hebrea es utilizada tres veces.

[22] El verbo *vayyiqtōl* corresponde al *Piel*, *waw* consecutivo 2 masc. pl. de la raíz *kbd*.

(*bōzay*)[23] serán tenidos en poco" (1 Sam 2:30, RV60).

Las situaciones mencionadas en Números y 1 Samuel grafican la gravedad de lo que Malaquías describe. En Malaquías 1:6, Yahvé se refiere a los sacerdotes como menospreciadores de mi nombre (*bōwzê šəmî*) usando una forma participial del verbo *bāzâ*. Llamativamente, cada vez que *bāzâ* se conjuga de esta manera,[24] es para identificar a personas que desprecian a Dios y/o la *Torah*. Es más, Mal 1:6 usa los antónimos naturales de *bāzâ*, provenientes de las raíces hebreas *kbd*[25] y *yrʾ*:[26] "El hijo honra (*yəkabbēd*) al padre, y el siervo *respeta*[27] a su amo. Si yo soy padre, ¿dónde está mi honra? (*kābōwd*). Y si soy Señor, ¿dónde está mi respeto/reverencia?" (*mōwrāʾ*). Dice Yahvé Todopoderoso, a ustedes, oh sacerdotes, menospreciadores (*bōwzê*) de mi nombre". La diatriba continua con la respuesta de los sacerdotes aludiendo no saber cómo han despreciado el nombre del Señor (*bamme bāzînû ʾet-šəmekā*). Yahvé responde que ellos menosprecian su nombre cuando presentan comida (*leḥem)* contaminada (o quizás, "aborrecida").[28] Una vez más los sacerdotes preguntan de qué manera ocurre esto, a lo cual el Señor replica que el aborrecimiento hacia él ocurre por causa del concepto que tienen del altar de Yahvé: es una mesa depreciable (*nibze,* 1:7). Similar argumento aparece en 1:12, donde una vez más Yahvé denuncia cómo su nombre, ¡que es grande entre las naciones!

[23] *Qal* participio masculino plural del verbo *bzh*.

[24] *Qal* participio masculino. Esta conjugación aparece solo 6 veces en la BH. Las otras ocasiones son Pr 14:2; 15:20; 19:16, y 2 Cr 19:36.

[25] De donde se forman verbos como "honrar," "dar gloria;" o sustantivos como "gloria" y "honra".

[26] De donde se forman verbos como "temer", "reverenciar", o sustantivos como "temor", y adjetivos "temeroso".

[27] En mi traducción suplo el vocablo respetar, aunque el texto hebreo no lo incluye. El contexto sugiere que "honor" o "respeto-reverencia" son parte de la idea que el autor tiene en mente. Ver la primera parte de Mal 1:6 en el texto de la BH.

[28] Es posible que II-*gʾl* sea más bien un derivado de *gʾl,* para la cual véase HALOT. De ser así, *gʾl* se asocia más con la idea de aborrecer y rechazar (Lv 26:11, 15, 30), y no de contaminar, como sugiere II-*gʾl* .

es profanado debido al mísero concepto que tienen de la mesa del Señor y las ofrendas que se queman ahí.

La segunda parte de la subunidad, Mal 2:1-9, es un llamado a que los sacerdotes cambien su actitud, y que de corazón den a Yahvé la gloria debida a su nombre (2:2). De lo contrario, vendrán fatídicas consecuencias para ellos, incluyendo la exclusión del sacerdocio (2:3). Luego de una breve presentación del sacerdote ideal (Mal 2:4-7), la sección concluye denunciando a los sacerdotes de su apartamiento del camino del Señor arrastrando a otros en su apostasía. Debido a que han hecho mal uso de la *Torah* para justificar su torcido comportamiento, Yahvé anticipa que él mismo hará que los sacerdotes sean despreciados (*nibzîm*) a los ojos del pueblo, revirtiendo de esta manera la situación inicial descrita en 1:6. Así, los sacerdotes pasan de ser despreciadores (*bôzê*) a despreciados (*nibzim*).

En resumen, aunque esta primera sección tiene varios términos críticos para el argumento de Malaquías 1:6-2:9, como *kbd* (1:6 [2 veces]; 2:2), *yrʾ* (1:6, 14; 2:5 [2 veces]), *minḥâ,* "ofrenda", (1:10, 11, 13), o *šēm,* "nombre"; (siempre refiriéndose al nombre de Dios; 1:6 [2 veces]; 11 [3 veces]; 14; 2:2, 2), sugiero que el verbo *bāzâ* actúa como el elemento literario delimitante por excelencia, creando así un *inclusio*. Pese a que (*bāzâ*) aparece cinco veces en esta sección, su estratégica ubicación y su combinación con otros vocablos críticos como *šēm* (nombre), lo convierten en un efectivo recurso retórico. Es más, la construcción *šəmî* , "mi nombre" es especialmente relevante en relación con *bāzâ*. Malaquías usa siete veces *šəmî* , lo que desde un punto de vista retórico es significante, pues marca indiscutible y persistentemente la incomparable grandeza de la persona menospreciada, Yahvé Todopoderoso. Aún más, en la BH, el verbo *bāzâ* nunca toma al sustantivo *šēm* como su objeto directo, excepto aquí en Malaquías. En otras palabras, solo en Malaquías Dios mismo dice que su nombre está siendo despreciado.

De esta manera, *bāzâ* marca la agenda retórica y teológica del autor en esta primera subunidad literaria. El manejo desprolijo

e irreverente de las ofrendas revelan un problema interno peor: desprecio por el nombre de Yahvé. Como resultado de la falta de consciencia y arrepentimiento de este pecado Dios revertirá la situación despojando de honor a quienes tenían por privilegio cuidar y promover el honor de Dios.

Malaquías 2:10-16

Este *inclusio* tiene en común con el anterior que, al igual que el verbo *bāzâ*, el vocablo clave *bāgad* (prevaricar, traicionar, ser desleal) aparece cinco veces y exclusivamente en esta unidad literaria (2:10, 11, 14, 15, 16). Sin embargo, su estructura concéntrica[29] y la enfática ubicación del verbo *bāgad* sugieren también la formación de un *inclusio*.[30] El especial realce del verbo *bāgad* en Mal 2:10 se hace evidente porque se ubica inmediatamente después de la división del versículo por medio del acento disyuntivo *atnach*. Así, la primera mitad de Mal 2:10 abre con una pregunta retórica que implícitamente responde "sí" (¿No tenemos todos un padre...?). Ante la verdad que expresan estas preguntas retóricas, la segunda pregunta busca explicación al comportamiento infiel de la comunidad cultual: "¿Por qué entonces actuamos infielmente cada uno hacia nuestro hermano?" (*maddûaʿ nibgad ʾîš bəʾāḥîw*).[31]

El termino *bāgad* es el que profetas como Jeremías (3:8, 11, 20; 5:11; 9:1[2]; 12:1, 6) y Oseas (5:7; 6:7) usaron para describir la idolatría de Judá como adulterio espiritual, a pesar de que ésta vio los estragos en su hermana Israel como resultado de abandonar a Yahvé por dioses extranjeros. Es posible que Malaquías

[29] Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric*, 559.

[30] Wendland, 559.

[31] Aunque en los relatos de Esdras y Nehemías es claro que todo el pueblo estuvo involucrado en matrimonios exógenos, son los sacerdotes quienes agravan la situación por ser ellos los responsables de mantener el santuario ajeno a cualquier clase de *tōwʿēbâ* ("abominación") que profane (2:11; *ḥillēl*) el santuario. Con respecto a profanar (*ḥillēl*) lo que es santo, véase por ejemplo Éx 20:25; 31:14; Lev 18:21; 19:12; 20:30; 22:2, 32; Ez 13:19; 20:13; 22:8.

tenga en mente a estos profetas preexílicos, particularmente Jer 3:8: "Ella vio (*rʾh*) que por haber fornicado la rebelde Israel, yo la había despedido y dado carta de repudio; pero no tuvo temor (*yrʾ*) la ***rebelde Judá*** (*bōgēdâ yəhûdāh*) su hermana, sino que también fue ella y fornicó (RV60)". Particularmente llamativa es la frase "rebelde Judá", compuesta por el nombre Judá más el verbo *bāgad*, ya que esta combinación solo aparece tres veces en la BH: Jer 3:8, 11, y Mal 2:11. En este último versículo leemos ***bogdâ yəhûdâ***, "Judá ha cometido un acto de infidelidad". La escasez de esta construcción gramatical en la BH sugiere que el autor busca que su audiencia rememore los actos de infidelidad cometidos en el pasado que trajeron como consecuencia, por mencionar una, que la gloria de Yahvé abandonara el templo, profanado por prácticas idólatras (Ez 8-10). Es más, vocablos usados en Malaquías 2:11, como *tōwʿēbâ y ḥillēl* (véase nota 31) sugieren que los matrimonios exógenos han llevado a los sacerdotes a incluir dioses extranjeros en actividades cultuales, reinstalando así uno de los pecados que llevó a Israel y Judá al exilio.

Además del término *bāgad*, Malaquías 2:10-16 usa más terminología clave para entender la dimensión de la infidelidad cometida, como por ejemplo el término *minḥâ,* (ofrenda, 2:12, 13; 1:11, 12, 13; 3:3, 4). Así, en el primer ***inclusio*** demarcado por *bāzâ,* Yahvé declaró que no recibiría *minḥâ* corrompida de mano de los sacerdotes (1:10, 13). En un contraste pasmoso, Yahvé declara que son las naciones quienes ofrecen a su nombre una ofrenda pura (1:11, *minḥâ ṭəhōwrâ*). La relevancia del término hebreo *minḥâ* no solo radica en que Malaquías lo utiliza siete veces en su discurso, sino que además es el término cultual por excelencia. Otra particularidad del llamativo uso que Malaquías hace de *minḥâ* es su flexibilidad semántica. Así, *minḥâ* se utiliza en Lev 2:1-16 (compárese Lev 6:19-23) para referirse a la ofrenda de grano, pero también para describir el pago del tributo a un rey (Jue 3:15, 17-18), un regalo para apaciguar el enojo de una persona (Gn 32:14, 19), o un presente ofrecido a un rey (1 R 5:1). Todos estos matices son trazables en Malaquías,

incluyendo su connotación regia, especialmente cuando consideramos que ningún profeta utiliza la expresión "gran rey" para referirse a Yahvé.[32] Las ofrendas que se ofrecen a Yahvé son en realidad presentes ofrecidos al Gran Rey.

En el *inclusio* bajo consideración, el autor estratégicamente incluye *minḥa* al centro de este, es decir, 2:12 y 2:13. En 2:12 el profeta anuncia que, ante la deslealtad que el cuerpo profético está cometiendo (matrimonios exógenos), Dios los cortará de las tiendas de Jacob, aunque le ofrezcan *minḥâ*.[33] A diferencia de los dioses extranjeros, incorporados en la esfera sacerdotal por medio de los matrimonios exógenos, el profeta presenta a Yahvé como no manipulable por medio de regalos/ofrendas. El ritual no disimula la infidelidad. Es más, Mal 2:13 sugiere que Yahvé ha abandonado el altar,[34] porque los matrimonios exógenos fueron a costa de traicionar a la legítima esposa de la juventud (2:14b *ʿal kî-yhwh hēʿîd bênəkā ûbên ʾēšet nəʿûrêkā ʾăšer ʾattāh bāgadtâ*). Para Malaquías, infidelidad espiritual y conyugal van de la mano, y es el agente catalizador que provoca la ausencia divina en el culto.

Finalmente, luego de exponer la triste traición a la esposa de la juventud, "la mujer de tu pacto" (2:14-15), el profeta cierra la subunidad literaria con un fuerte comando prohibitivo: ¡No sean desleales! (*wəlōʾ tibgōdû*) ubicando enfáticamente el verbo *bāgad* como la última palabra del versículo.

Resumiendo, en esta subunidad literaria Malaquías usa cinco veces el verbo *bāgad* siendo así el vocablo más importante para la sección. El verbo se destaca por enfatizar un acto de traición y deslealtad, tanto en el ámbito conyugal como espiritual. La comunidad cultual ha abandonado a sus legítimas esposas para

[32] El título *melek gādōwl* referido a Yahvé solo aparece dos veces más en la BH: Sal 47:3[2] y Sal 95:3. En Sal 48:3[2] Yahvé es llamado *melek rāb*. El emperador persa se llamaba así mismo Gran Rey, además de los reyes asirios (Is 36:4).

[33] La conjunción *waw* adherida al participio *maggîš* tiene la fuerza de una conjunción concesiva.

[34] Compárese Lm 2:7.

casarse con mujeres extranjeras. La terminología usada por el autor sugiere que la unión con la hija de dios extraño (*ûbāʿal bat-ʾēl nēkār*) ha importado también la idolatría, profanando y contaminando el santuario que Yahvé ama. La ubicación estratégica de *bāgad* al principio y final de la unidad, junto con su combinación con vocablos como Judá, *tōwʿēbâ y ḥillēl*, incluyendo además terminología clave como *minḥâ* sugieren que el autor también busca persuadir a su audiencia por medio de la evocación pecados de antaño que solo trajeron dolor al pueblo del pacto.

Malaquías 2:17-3:5

El tercer *inclusio* propuesto en este artículo está delimitado por el sustantivo *mišpāṭ*, traducido "justicia" en 2:17, y "juicio" en 3:5 en la RV60. El término *mišpāṭ* aparece dos veces en Malaquías, estratégicamente ubicado como el último vocablo en 2:17 (¿"Dónde está el Dios de justicia?"), y en 3:5 como el objeto indirecto del verbo *qārab,* (acercarse, aproximarse) señalando el propósito del acercamiento divino ("Y vendré a vosotros *para* hacer justicia").

Esta tercera unidad literaria demarcada por *mišpāṭ* es el último dónde Yahvé trata de manera más directa con la comunidad cultual. La elección del autor, de ubicarla aquí, luego de exponer los pecados de desprecio e infidelidad en los *inclusios* anteriores, sirve como perspicaz cierre del descenso espiritual del cuerpo sacerdotal tal y como lo ha descrito Malaquías.

La unidad abre con una nueva denuncia: la comunidad ha cansado (*hōwgaʿtem*)[35] a Yahvé con sus palabras. Consequente con la diatriba malaquiana, el grupo desafía la aseveración divina demandando evidencia: "¿De qué manera le hemos fatigado?" El profeta responde usando una vez más el infinitivo constructo del verbo *ʾāmar* que usó en 1:7 y 1:12. Esta construcción gramatical[36]

[35] *Hifil*, perfecto, 2 masc. pl. de la raíz yg'; cansar, agotar, fatigar. Cf. Isa 40:28.

[36] *beʾĕmorkem*; *Qal* infinitivo absoluto + preposición *b* + pronombre masculine 2 p. plural.

tiene un sentido temporal, "cuando ustedes dicen," o quizás "cada vez que ustedes dicen;" aún más, lo que las palabras de la comunidad cultual realmente hacen es reflejar lo que piensan de Dios. En este caso, que "ante los ojos de Yahvé está bien si cualquier persona hace lo malo, es más, en ellos se complace".[37] La frase no termina allí, sino que remata con la oración "o, ¿dónde está el Dios de justicia?" (*ʾōw ʾayyē ʾĕlōhê hammišpāṭ*). Es entendible que en un análisis del texto se pase por alto la pequeña conjunción disyuntiva "o" (*ʾōw*). Sin embargo, su uso es fundamental para entender la magnitud del funesto concepto que la comunidad tiene de Dios. Así, las palabras "ante los ojos de Yahvé está bien si cualquier persona hace lo malo, es más, en ellos se complace" y "¿dónde está el Dios de justicia?" no son dos nociones diferentes separadas por la conjunción "o". Más bien la conjunción sugiere la idea de equivalencia. De ahí que la frase completa debería leerse: "Ante los ojos de Yahvé está bien si cualquier persona hace lo malo, es más, en ellos se complace," *o sea*, "¿dónde está el Dios de justicia?"

La expresión "¿dónde está el Dios de justicia?" es impactante, y de hecho no aparece en ninguna otra parte de la BH. La construcción "¿Dónde está Dios?", no obstante, se encuentra diez veces en al A.T., pero siempre con connotación negativa. Se usa sarcásticamente y a modo de denigrar a quienes ilusamente confían que sus dioses podrán librarle de invasión o muerte (2 R 18:34; Is 36:19; Jer 2:28). Por otra parte, los temerosos de Dios que enfrentaban tiempos angustiantes apelaban a que la ausencia de intervención divina daría pie a la burla por parte de los enemigos (Sal 42:3, 10; 79:10): "¿Dónde está tu Dios?" Aquí radica la malicia de las palabras emitidas por los sacerdotes; para ellos no hay Dios. Aún peor, sus palabras revelan que su concepto de Dios no es mejor que el de los dioses paganos. Acusan a Dios de tener ojos que condonan la iniquidad; o, dicho de otra manera, acusan a Dios de ser ciego ante la injusticia.

El degradado concepto que la comunidad cultual tiene de Dios no puede quedar sin réplica. Consecuentemente, Mal 3:1-5 es la

[37] *beʾĕmorkem kol-ʿōśē rāʿ ṭōwb bəʿênê yhwh ûbāhem hûʾ ḥāpēṣ*

respuesta divina al ateísmo práctico denunciado por el profeta en 2:17. Dios retoma la voz protagónica usando la primera persona para anunciar que enviará a su mensajero para que prepare el camino delante de él. Aún más, el mismo texto (3:1) expresa que "el Señor y mensajero del pacto, a quien ellos buscan, vendrá súbitamente a su palacio/templo" con el propósito de refinar a los hijos de Leví. Y aunque tiene una connotación judicial, la venida de Yahvé tiene también un propósito esperanzador: refinar a los hijos de Leví, cuyo resultado principal se ve reflejado en Mal 3:3b.

La versión RV60, como otras traducciones, no transmiten con claridad la fuerza retórica de Mal 3:3b: "Y traerán a Jehová ofrenda en justicia". Sin embargo, los masoretas perspicazmente situaron el acento *atnach*, el más importante en cuanto a la división de versículos, justo bajo la expresión *wəkakkāsep* ("y como a plata"). Esto es relevante en términos de división lógica del versículo, pues la segunda mitad destaca enfáticamente el resultado de la labor purificadora de Yahvé. Inmediatamente después del *atnach* viene la frase *wəhāyû layhwh maggîšê minḥâ*: "Y serán de Yahvé, presentando ofrenda/tributo en justicia/rectitud". Lo que algunas traducciones en español fallan en transmitir es la idea de pertenencia que comunica la construcción gramatical *wəhāyû layhwh*.[38] Es decir, el primer y notable resultado del refinamiento es, por así decirlo, la readquisición de los sacerdotes para Dios. Estos a su vez presentarán al Gran Rey *minḥâ* en rectitud/justicia (*ṣədāqâ*).[39] Esto era, por un lado, la carencia en cada ofrenda: rectitud-justicia. Por otro

[38] La construcción gramatical *wəhāyû* corresponde al *Qal* perfecto 3 persona plural del verbo *hāyâ* + *waw* consecutivo seguido de la colocación *layhwh* (preposición *l* + el nombre divino Yahvé). Véase Hill, A. E. *Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 25D Yale Univ. Press. New Haven, EE. UU. 2008. p. 277.

[39] Los términos *mišpāṭ* y *ṣədāqâ* no son exactamente sinónimos, pero en la BH aparecen juntos trabajando colaborativamente. Por ejemplo, Salmos 89:14 destacan que *mišpāṭ* y *ṣədāqâ* son el cimiento del trono de Dios (Gn 18:19; Sal 33:5; 97:2; Pr 21:3). El autor de Malaquías hábilmente no usa *mišpāṭ* en 3:5, sino *ṣədāqâ*, evitando así nublar el *inclusio* que está formando, pero al mismo tiempo incluyendo un concepto esencial en la teología del A.T. como lo es *ṣədāqâ*.

lado, justicia, el concepto clave de esta sección, era lo que la comunidad cultual reclamaba como inexistente. Ambos defectos son reparados luego del proceso de refinamiento.

El versículo cinco culmina la sección con una advertencia divina. El autor utiliza vocabulario que apunta a Dios viniendo o acercándose a ellos para juicio.[40] Esta última frase, "para juicio" (*lammišpāṭ*), se usa en la BH tanto para destacar la imperiosidad de hacer justicia (Nm 35:12), como también destacar el rol del juez en impartir justicia (Jueces 4:5; 2 Sam 15:2, 6). Ambas ideas son ciertas de la labor judicial de Dios en Malaquías. Lejos de estar ausente, Yahvé está al tanto de las injusticias que se cometen, y él mismo vendrá para hacer justicia anulando la falsa concepción de ausencia que la comunidad tiene de Dios.

En resumen, Malaquías 2:17-3:5 usa *mišpāṭ* como término clave para enmarcar otra subunidad literaria destacando así la agenda retórica y teológica del autor. La comunidad cultual culpa a Dios de no ver la malicia de las iniquidades que se cometen. Sin embargo, Dios vendrá para demostrar que su interés y amor por su pueblo y los hijos de Leví siguen vigentes. Esto se materializa a través de una doble acción. Primero, los hijos de Leví deben ser refinados para que su *minḥâ* sea agradable al Señor (3:4). Segundo, Dios juzgará a quienes actúan impíamente en su trato al prójimo, desbaratando así todo concepto falso acerca de Él.

Malaquías 1:6-3:5 como inclusio

Hasta ahora he argumentado que Malaquías utiliza el *inclusio* como una técnica retórica y teológica que se ajusta a las convenciones literarias de la época. También he notado que los tres *inclusios* analizados, aunque atendiendo pecados específicos (desprecio, infidelidad y ateísmo práctico), se vinculan entre sí a través de terminología clave, como el vocablo *minḥâ*. A

[40] El verbo para acercase es *qāraḇ*. En el sistema *Hifil*, *qāraḇ* indica la idea de ofrecer o presentar una ofrenda, como en Mal 1: 8 ("preséntaselo a tu gobernador"). En Levítico *qāraḇ* en *Hifil* aparece 89 veces.

continuación, sugerimos que el autor de Malaquías también ocupa el *inclusio* para agrupar estas tres unidades, dirigidas principalmente a la comunidad cultual, para formar una unidad literaria mayor. En este caso, el marcador literario delimitante corresponde a la colocación formada por la raíz *yrʾ* (temer, reverencia, etc.) más la fórmula *ʾāmar yhwh ṣəbāʾōwt*; "dice Yahvé Todopoderoso", colocación que Malaquías usa exclusivamente en 1:6 y 3:5.

Malaquías 1:6 dice: "Un hijo honra a su padre, y un siervo a su señor. Pues si yo soy padre, ¿dónde está mi honra/gloria? Y si soy Señor, ¿dónde está mi reverencia? Dice Yahvé Todopoderoso, a ustedes, o sacerdotes, menospreciadores de mi nombre". Lo primero que llama la atención es la falta del verbo en la expresión "y un siervo a su señor". El versículo abre con una verdad universal: todo hijo trata a su padre con honra y respeto. Pero no hay verbo después del vocablo "siervo" debiéndose suplir por la idea de honra previamente mencionada. No obstante, cuando Dios aplica el aforismo a sí mismo ("Si yo soy padre"), repite el verbo honrar, pero agrega el sustantivo *mōwrāʾ* (temor, reverencia, de la raíz *yrʾ*) seguido luego de "dice Yahvé Todopoderoso". La colocación se ubica estratégicamente como cierre del aforismo y las subsiguientes preguntas retóricas, y antes de la acusación dirigida a los sacerdotes. La frase deja en evidencia que los sacerdotes no tienen reverencia ni temor del Señor.

En Mal 3:5 la colocación vuelve a aparecer, está vez al final del versículo. La frase aquí lee "y no me temen/reverencian, dice Yahvé Todopoderoso" (*wəlōʾ yərēʾûnî ʾāmar yhwh ṣəbāʾōwt*). En este versículo se puede identificar que la venida de Yahvé será para impartir justicia, para todos quienes actúan impíamente. De esta manera, la colocación bajo estudio funciona como conclusión, demostrando que quienes pecan contra Yahvé y su prójimo lo hacen porque no tienen temor de Dios.

Malaquías 1:6 y 3:5, aparte de sus similitudes gramaticales y de sintaxis, comparten un rasgo teológico fundamental: ambas frases exponen la ausencia de temor del Señor. Y esto es

justamente lo que argumento en cuanto a la función retórica y teológica de un *inclusio*. Por una parte, guía a los oyentes a mirar retrospectivamente a los inicios del discurso, dónde la primera acusación expone la irreverencia de los sacerdotes. Por otra parte, este *inclusio* marca la principal preocupación teológica del autor en esta unidad literaria, a saber, la falta de reverencia y temor del Señor. Por tanto, la ausencia de temor de Dios es el concepto dominador que explica el accionar de sacerdotes y levitas. Desprecio, infidelidad, y ateísmo práctico son provocados por la ausencia del más fundamental aspecto de la fe de Israel: temer a Yahvé y su glorioso nombre (Dt 10:20-21; 13:4; 28:58). Esto es lo que Malaquías argumenta en 1:6–3:5. El nombre de Yahvé es "temible" (*nōwrāʾ*),[41] es decir, digno de ser reverenciado y temido en vista de su incomparable grandeza, algo que aun las naciones gentiles reconocen (1:14). Adicionalmente Malaquías señaló que el comportamiento de los sacerdotes está en completa oposición al sacerdote ideal (2:4-7), caracterizado por estar en la presencia de Yahvé en reverencia y temor (2:5).

En conclusión, los *inclusios* marcados por *bāzâ, bāgad* y *mišpāṭ* se agrupan en una unidad literaria mayor mediante la colocación *ʾāmar yhwh ṣəbāʾōwt + yrʾ* (1:6 y 3:5). Esta unidad se caracteriza por estar dirigida principalmente a la comunidad cultual, cuyos flagrantes pecados descritos en las secciones menores se explican por una trágica razón: no hay temor de Dios en ellos.

Malaquías 1:5–3:18 como inclusio mayor

Finalmente presentamos el resultado de nuestra metodología utilizada hasta ahora: el uso de *inclusio* para delimitar una unidad aun mayor: Mal 1:5–3:18. En este caso el *inclusio* es formado por la raíz *rʾh* ("ver"; usado también para expresar la idea de entender o percibir), que en Malaquías aparece solo dos veces en el sistema *Qal*:[42] Mal 1:5 y 3:18.

[41] *Nifal* participio, masculino, de la raíz *yrʾ*.

[42] En *Nifal*, *rʾh* solo aparece en 3:2 como infinitivo constructo + preposición *b* + sufijo pronominal 3ms (*bəhērāʾōwtōw)*: "en su manifestación".

Malaquías 1:5 es un versículo que tiene una función bisagra, vinculando la tesis inicial del libro (1:2-4) con el inicio de la exposición del pecado de la comunidad cultual a partir de 1:6. En la tesis inicial del libro, Dios declara que ama a su pueblo, pero su pueblo cuestiona esa declaración exigiendo ver evidencia de ese amor (1:2). Dios responde que Edom y Jacob ejemplifican los planes de Dios con respecto de uno y de otro. Mientras que el pacto con Jacob sigue en pie, los planes Edom, aunque se esfuerce, no prosperarán porque Dios mismo los frustrará.

Malaquías 1:5 abre enfáticamente con "y vuestros ojos verán," colocando el sustantivo al inicio de la oración y el acento disyuntivo mayor *atnach* bajo el verbo "verán". El verbo "ver" (*r'h*) no viene con su objeto directo, pero el contexto sugiere que lo que verán, o entenderán, es que Dios sí los ama (Hill, 160). No solamente el pueblo verá que Dios es fiel, sino que además sus voces prorrumpirán en alabanza: "Y ustedes dirán: 'Engrandecido sea Yahvé incluso más allá de los límites de Israel". El anuncio proléptico de que Israel verá y proclamará la grandeza de Yahvé (1:5) contrasta agudamente con la realidad que denuncia el profeta a partir de 1:6. En un futuro ellos dirán "engrandecido sea Yahvé más allá de los límites de Israel", pero lo que en el presente dicen es "¡qué fastidio es esto!" (1:13) o, "¿dónde está el Dios de justicia?" (2:17). El pueblo pide evidencia del amor de Dios, pero son ellos quienes no ven la maldad de su actuar. Su ceguera, irónicamente, es graficada al ofrecer al Gran Rey el animal ciego.

Prácticamente al otro extremo del libro, Malaquías 3:13-18 emerge como la conclusión de la diatriba. Desde 3:19 [4:1] hasta 3:24 [4:6] solo se escucha la voz de Dios proclamando el destino de temerosos de Dios y rebeldes, respectivamente; las voces de los irreverentes son silenciadas. Mal 3:13-18 es, por tanto, el último registro vocal de la comunidad, mostrando así el resultado del mensaje entregado. Por una parte, Malaquías 3:13-15 constata un sector no persuadido de la comunidad; su pobre e irreverente visión de Yahvé no ha cambiado. Solo ven pérdida en servir a Dios

y guardar sus mandamientos (3:14); siguen pensando que Dios es un Dios que condona la maldad (3:15). Por otra parte, y en disparidad evidente, otro grupo emerge en 3:16, cuya conversación por primera vez registra un efecto positivo en Malaquías. Este grupo, no una, sino dos veces es descrito como los que temen a Dios (*yirʾê yhwh*, 3:16) y que estiman[43] el nombre de Yahvé (3:16). Dios pone cercana atención a las palabras de quienes le temen, y como resultado Dios les da un libro[44] escrito en su misma presencia. Este libro traerá en los que temen a Dios un beneficio que es registrado en el versículo 18: "Entonces volveréis a *distinguir* (literalmente "ver", *rʾh*) entre el justo y el impío (LBLA)".[45]

Así, la diatriba malaquiana culmina destacando a un grupo de entre la comunidad que es persuadido por el mensaje divino. La situación inicial de falta de temor se revierte, y como resultado los temerosos de Dios podrán recuperar el entendimiento en cuanto al carácter de Dios: sí que hay diferencia entre el malo y el justo, y sí que vale la pena servir a Dios.

De esta manera, usando la herramienta retórica de *inclusio* el autor de Malaquías cierra lo que había abierto en 1:5. Usando la raíz *rʾh* en dos extremos del libro, el escritor establece su principal preocupación teológica. Israel es un pueblo que no ve el amor y grandeza de Yahvé. Consecuentemente, la reverencia se pierde, desembocando en los pecados mencionados de desprecio, infidelidad y ateísmo práctico.

[43] El verbo que la RV60 traduce como "piensan" corresponde al verbo hebreo *ḥāšab* que más bien tiene el sentido de evaluar, y de ahí, por tanto, estimar lo que se ha evaluado.

[44] Aunque algunas traducciones apuntan a que el libro que se escribe registra los nombres de los temerosos de Dios (NTV) o sus actos justos (NVI), la construcción *ləyirʾê yhwh*, con la preposición inseparable *l*, señala que el libro no es *concerniente* a ellos, sino *para* ellos. Es revelación divina para los que le aman.

[45] La frase *wəšabtem ûrəʾîtem* puede entenderse como "y volveréis y veréis" o también como "volveréis a distinguir". Ambas opciones son posibles.

El uso estructural de la paronomasia en Malaquías

Antes de concluir, brevemente menciono el uso del sonido por medio del juego de palabras, o paronomasia, como elemento estructural.[46] Malaquías presenta varios ejemplos de paronomasia,[47] pero por ahora señalamos uno en particular: la combinación *rʾh - yrʾ* (ver - temer). Lo excepcional de esta combinación es doble. Primero, en las dos ocasiones que Malaquías utiliza *rʾh* también sitúa muy cercanamente la raíz *yrʾ*. Así, en 1:5 Yahvé anuncia que llegará el tiempo en que Israel verá (*yrʾ*) los actos divinos en favor de ellos, para luego, a modo de contraste, señalar en 1:6 que al presente no tienen reverencia (*môrāʾ*) por él. De la misma manera, en 3:16 se usa *yrʾ* para describir a los que responden al mensaje para luego declarar que serán éstos quienes verán (*rʾh*) la diferencia entre el justo y el malo, quien sirve a Dios y quien no. Segundo, la combinación *yrʾ – rʾh* es notable porque en la BH es usada para describir el resultado esperado de experimentar las grandes intervenciones divinas (ver Sal 40:4[3]; 1 S 12:24). A modo de ejemplo, luego del portentoso cruce del Mar Rojo, Éxodo 14:31 (RV60) dice que "Israel vio (*rʾh*) aquel grande hecho que Jehová ejecutó contra los egipcios; y el pueblo temió (*yrʾ*) a Jehová...". En otras palabras, después de ver el prodigioso despliegue del poder de Dios a favor de ellos, Israel responde con la reacción lógica y esperada: reverencia. Por tanto, Malaquías no solo usa *rʾh* para encuadrar la mayor sección literaria del libro (1:5-3:18), sino que además se apoya en el uso paronomástico de la dupla *rʾh- yrʾ* (ver - temer) para establecer el tema central del libro. Ver es temer; pero este es un pueblo que no ve y que por tanto no teme.

[46] Véase Scott B. Noegel, B. S. *"Wordplay" in Ancient Near Eastern Texts*, Ancient Near East Monographs, number 26SBL Press. Atlanta, EE. UU. 2021, p. 113.

[47] Véase Lear, S. *Scribal Composition: Malachi as a Test Case*, Forschungen Zur Religion Und Literatur Des Alten Und Neuen Testaments, volume 270. Vandenhoeck & Ruprecht. Gotinga, Alemania. 2018.

CONCLUSIÓN

En este artículo hemos considerado cómo la técnica retórica del *inclusio,* propia de las convenciones literarias de la época, cumple una doble función. Primeramente, sirve para organizar el material de una manera que sea memorable y persuasivo. En segundo lugar, el *inclusio* se convierte también en una herramienta teológica, estableciendo la(s) principal preocupación que el autor desea transmitir a su audiencia. Malaquías utiliza la técnica para crear unidades literarias interconectadas que tratan con diferentes pecados cometidos por la comunidad cultual e Israel en general. Así pecados como el desprecio por las ofrendas del Señor, infidelidad espiritual y marital, y un ateísmo práctico son demarcados por conceptos clave. A su vez, estas tres unidades forman una unidad mayor, la unidad cultual (1:6–3:5), que explica la razón de fondo para los pecados cometidos, la ausencia de temor del Señor. Finalmente, Malaquías agrupa todo creando así la mayor unidad literaria del libro (1:5–3:18), que revela la principal preocupación teológica del autor, su ceguera espiritual y las consecuencias de ésta.

Aunque muchos detalles no pudieron ser abarcados, este artículo propone que la lectura cuidadosa del texto de Malaquías tal y como lo tenemos, respetando las convenciones literarias propias del tiempo del autor, ofrece la oportunidad de, por medio de su estructura cuidadosamente organizada, comprender de mejor manera las preocupaciones teológicas del autor, y de cómo enfrentó el desafió de persuadir a una audiencia encallecida y escéptica. Un ejercicio exegético que debería ser más recurrente en nuestra labor de estudiar el texto bíblico.

BIBLIOGRAFÍA

Aune, D. E. *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. 1st ed. Westminster John Knox Press. Louisville, EE. UU. 2003.

Beekman, J/ Callow, J. C./ Kopesec, M. F. *The Semantic Structure of Written Communication*. SIL International Dallas, EE. UU. 2017.

Egon P. "Die Disputationsworte Im Buche Maleachi (Ein Beitrag Zur Formgeschichtlichen Struktur)". 19 (1959): 546–48.

Hill, A. E. *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 25D. Yale Univ. Press. New Haven, EE. UU. 2008.

Muilenburg, J. "A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style". *Vetus Testamentum, Supplements* 1 (1953): 97–111.

Kennedy, G. A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Studies in Religion. Chapel Hill. University of North Carolina Press. North Carolina, EE. UU. 1984.

Lear, S. *Scribal Composition: Malachi as a Test Case*. Forschungen Zur Religion Und Literatur Des Alten Und Neuen Testaments, volume 270. Vandenhoeck & Ruprecht. Gotinga, Alemania. 2018.

Lipson, C. / Binkley, R. A. (Eds.) *Rhetoric before and beyond the Greeks*. University of New York Albany, EE. UU. 2004.

Lundbom, J. R. *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*. 2nd ed. Eisenbrauns. Winona Lake, EE. UU. 1997.

Noegel, S. B. *"Wordplay" in Ancient Near Eastern Texts*. Ancient Near East Monographs, number 26. Atlanta, EE. UU. SBL Press. 2021.

Wendland, E. R. *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation*. Second edition. SIL International Publications in Translation and Textlinguistics 7. SIL International Publications. Dallas, EE. UU. 2014.

Witherington, B. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. W.B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, EE. UU. 1995.