

## Jeremías

### “La muerte ha trepado por nuestras ventanas” (9:21) “Terror por todos lados”

En el Nuevo Testamento, la cita más larga de la Biblia Hebrea es el famoso texto de Jeremías sobre el Nuevo Pacto (31:31-34; → Hebreos 8:8-12; 10:16-17):

31 Miren, vienen días, oráculo de Yahveh,  
cuando pactaré con la casa de Israel  
y con la casa de Judá un pacto/alianza nuevo/a.  
32 No como el pacto/alianza que pacté con sus padres  
el día cuando tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto;  
porque ellos invalidaron mi pacto/alianza,  
y yo fui un marido [*baal*, dueño, señor] sobre ellos, oráculo de Yahveh.  
33 Pero este es el pacto/alianza que pactaré con la casa de Israel  
después de aquellos días, oráculo de Yahveh:  
Pondré mi Tora dentro de ellos  
y sobre su corazón la escribiré  
y yo seré para ellos su Dios  
y ellos serán mi pueblo.  
34 Y no enseñará más ninguno a su prójimo,  
ni ninguno a su hermano, diciendo: ‘Conoce a Yahveh’,  
porque todos me conocerán,  
desde el más pequeño de ellos hasta el más grande,  
oráculo de Yahveh,  
porque perdonaré su iniquidad  
y de su pecado no me acordaré más (Jer. 31:31-34).

Sin embargo, si pensamos que el profeta es una figura “progresista”, heraldo de las nuevas cosas por venir, nos equivocamos, pues –aunque es menos conocido– Jeremías también tuvo su lado conservador, incluso reaccionario. Tal vez en los inicios de su ministerio, cuando colaboró con el rey Josías para promover una reforma basada en Deuteronomio, haciendo hincapié en Yahveh como el único Dios y en el Templo de Jerusalén como el único lugar para hacer los sacrificios, Jeremías había proclamado:

Párense en los caminos y miren,  
pregunten por los *senderos antiguos*,  
dónde está el mejor camino;  
síguenlo y encontrarán descanso (6:16 DHH).

Aunque el pacto prometido se califica como “nuevo”, ha resultado difícil establecer lo novedoso de dicho pacto, pues Jeremías nunca habló de un pacto que haría el Mesías (Cristo) con su iglesia (de mayoría gentil), viviendo bajo la gracia en vez de bajo la ley y disfrutando de la plenitud del Espíritu. El pacto nuevo (o renovado) procede del mismo Dios (Yahveh), es con el mismo pueblo (Israel y Judá) y con la misma ley, puesta en el mismo lugar, y con el mismo lema: “yo seré para ellos su Dios / y ellos serán mi pueblo”. Es decir, Jeremías pareciera tener tanto interés en la *continuidad* y los *elementos compartidos* por los dos pactos, como en cualquier elemento nuevo. ¿En qué consiste el elemento nuevo, entonces? Es muy discutido, pero podemos discernir tres elementos:

- *Un nuevo corazón.* Por cierto, en cuanto al lugar de la ley, lo ideal era tenerla siempre en el corazón, como Dios había mandado por Moisés (Dt. 6:6; 11:18; ver Salmo 37:31). Conociendo tales textos, sin embargo, Pablo pudo contrastar la ley de Moisés, escrita en tablas de piedra, con el nuevo pacto, escrito por el Espíritu en el corazón del creyente (2 Cor. 3:1-6; Éx. 24:12; 31:18). Nadie insistió más que Jeremías en lo pecaminoso del corazón humano (4:4; 17:1, 9). Por lo tanto, podemos concluir que, con su promesa de la ley escrita en el corazón, Jeremías profetizó que el nuevo pacto haría una ideal realidad: lo que Moisés había mandado al pueblo hacer Dios promete hacer en el nuevo pacto (cp. → Ez. 11:19; 36:26):

Pondré mi Tora dentro de ellos  
y sobre su corazón la escribiré (Jer. 31:33b).

- *Perdón.* “El perdón de los pecados no formó parte del fundamento del pacto mosaico” (Jack Lundbom 1992:1088-94; Josué 24:19-20). La gracia divina se manifestó en este pacto en la liberación de Egipto (Éx. 20:2; D. 5:6). Pero en el Nuevo Pacto, Dios promete transformar el corazón corrupto humano y también perdonar y reestablecer su relación con el pueblo que había sido infiel a su compromiso con Dios:

Perdonaré su iniquidad  
y de su pecado *no me acordaré más* (Jer. 31:34b).

Después de Jeremías, cuando la literatura sacerdotal llegó a formar parte del Pentateuco, el perdón también llegó a ser parte fundamental del pacto mosaico (Lev. 25; cp. Salmos 103; 51; etc.).

- *Democratización y justicia:*

Y no enseñará más ninguno a su prójimo,  
ni ninguno a su hermano, diciendo: ‘Conoce a Yahveh’,  
porque *todos me conocerán*,  
desde el más pequeño de ellos hasta el más grande (Jer. 31:34a).

Al hacer el pacto con Moisés, Yahveh prometió hacer de todo el pueblo “un reino de sacerdotes y una nación santa” (Éx. 19:6); una provisión que se desarrolla en el Nuevo Testamento con el concepto del sacerdocio de todos los creyentes (→ 1 Pedro 2:4-5). Sin embargo, la fuente sacerdotal del Pentateuco (“P”; ver Levítico) ordenó que los hijos de Aarón fueran una clase sacerdotal profesional, que Jeremías denunció como corrupta (6:13; 8:10; 23:11,33-34). Jeremías también señaló que conocer a Yahveh significaba practicar la justicia liberadora a favor de los oprimidos y pobres (Jer. 22:16). El Nuevo Pacto contempla un pueblo sin necesidad de la clase sacerdotal, donde todos conocen a Dios y demuestran solidaridad con los oprimidos y pobres (*pace* David Pleins 2001:301-304; cp. Angela Bauer 1999:145-148; cp. Oseas 2:18)

En Jeremías, la promesa del Nuevo Pacto ocurre en el Libro de Consuelo (Jer. 30-33) y en 32:37-41; señala que el Nuevo Pacto prometido sería un “pacto eterno” (*berit ‘olam*), sin condiciones, como los pactos con Noé (Gén. 9:16) y con Abraham (Gén. 17:7, 13, 19), y en los términos de la teología sacerdotal del sur (ver también 31:35-40).

Las tensiones en el Nuevo Pacto entre la continuidad y los elementos nuevos señalan cuán dialéctico es Jeremías. No hay consenso sobre los detalles, pero reconocemos diferencias ideológicas en el libro que reflejan las contribuciones de:

- (1) los discípulos que quedaron en Judá y conservaron las denuncias de Jeremías contra la élite pre-exílica opresora en Jerusalén, y

(2) la élite arrepentida y exiliada en Babilonia, donde produjeron una edición posterior del libro (Carolyn Sharp 2001; → Lamentaciones).

En las dos divisiones principales del libro (1–25; 26–52), los comentarios comúnmente destacan tres elementos:

- Un núcleo del libro comunica la enseñanza de Jeremías mismo (especialmente en los *oráculos poéticos* de juicio, en **Jeremías 1-25**); pero, además, algunos discípulos adaptaron después las enseñanzas a las circunstancias posteriores.
- Sobre todo, es común reconocer la influencia de los autores de → Deuteronomio y la historia deuteronomista (→ Josué, Jueces, 1–2 Samuel, 1–2 Reyes), especialmente en la segunda mitad del libro (**Jer. 26-45**, mayormente *narraciones en prosa* sobre la vida de Jeremías). El hecho que el apéndice histórico final (Jer. 52) cite textualmente la historia deuteronomista (2 Reyes 24:18-25) confirma la influencia de esta historia.
- Además de los oráculos poéticos de juicio (Jer. 1–25) y las narraciones en prosa sobre la vida de Jeremías (Jer. 26–45 + 52), a lo largo de **todo el libro** encontramos *sermones en prosa* que reflejan el estilo y la teología de los discursos de Deuteronomio, Samuel y Reyes (ver el famoso sermón en el Templo, Jer. 7 // 26).

Además de estos tres elementos (oráculos, narraciones, sermones), como otros libros proféticos, Jeremías, el “profeta de las naciones” (1:5), incluye oráculos contra/sobre las naciones (Jer. 46–51; → Isaías 13–23; Ez. 25–32) mayormente de discípulos posteriores (sobre la historia de redacción, ver Leo Perdue, HCSB, Jeremías, Introducción; McKane 1999; cp. las introducciones más simples en BJ, DHHBE y RV95, Edición de Estudio).

Por la cantidad incomparable de narraciones sobre la vida de Jeremías, sobre todo en la segunda mitad del libro, ha sido común afirmar que “Conocemos su vida y carácter mejor que los de ningún otro profeta” (BJ 1082). Al otro extremo, un comentarista muy respetado concluye que casi nada sabemos del profeta mismo, pues la materia biográfica del libro es mayormente ficticia (Robert Carroll 1981:5-30; 1986:55-64). Sin embargo, aunque reconocen cierto trabajo editorial posterior, los últimos tres comentarios de mayor erudición (Hermeneia, ICC, Anchor Bible) no apoyan el escepticismo de Carroll y consideran el libro fiable como fuente de conocimientos sobre el Jeremías histórico y su enseñanza (William Holladay 1986-89; William McKane 1986-96; Jack Lundbom 1999-).

## Bosquejo

### 1:1-3 Introducción

#### I. Mensajes proféticos sobre Judá y Jerusalén, 1- 25 (mayormente *poesía*)

##### En tiempo de Josías (640-609 a.C.)

- 1:4-19 Vocación y comisión de Jeremías (Visión No.1: la almendra + No.2 la olla hirviente).
- 2:1-3:5 Infidelidad y rebeldía de Israel y Judá
- 3:6-4:4 Llamada al arrepentimiento
- 4:5-31 Una invasión nórdica amenaza a Judá
- 5:1-31 La injusticia de Jerusalén y Judá
- 6:1-30 El horror de la invasión inminente

[Joaquaz (609 a.C., 3 meses), ningún texto de Jeremías]

##### La época de Joaquín (609-598 a.C.).

- 7:1-8:3 Sermón en el Templo contra el culto hipócrita
- 8:4-17 Inminente juicio del norte
- 8:18-9:26 Dolor de Jeremías por su pueblo
- 10:1-22 Sátira contra la idolatría vs. el culto auténtico a Dios
- 11:1-17 Cómo Israel y Judá violaron la alianza
  - 1. 11:18-20 + 12:1-4: Primera confesión/súplica
- 12:5-17 Yahveh contesta (5-6) y se lamenta (7-13), pero juzgará a las naciones (14-17)
- 13:1-27 Acciones simbólicas y advertencia del exilio inminente
  - Visión No.3 - La faja en el río Éufrates, 13:1-11
- 14:1-18 La gran sequía, la intercesión de Jeremías y la denuncia de profetas falsos
- 15:1-9 Anuncio del castigo inevitable
  - 2. 15:10-21: Segunda confesión/súplica
- 16:1-21 Acción simbólica no.1: Jeremías célibe sin hijos; la restauración de Israel
- 17:1-13 El pecado indeleble de Israel vs. la sabiduría divina
  - 3. 17:14-18: Tercera confesión/súplica
- 17:19-27 La observancia del sábado (El No.4 de los 10 Mandamientos)
- 18:1-17 Acción simbólica No. 2: el alfarero y el barro
  - 4. 18:18-23: Un atentado contra Jeremías y su Cuarta confesión/súplica
- 19:1-15 Acción simbólica No.3: el cántaro roto
- 20:1-6 La violencia y opresión del sacerdote Pashur contra Jeremías
  - 5. 20:7-18: Quinta confesión/súplica: Yahveh el seductor

##### La Época de Sedecías (598-587)

- 21:1-10 Yahveh rechaza el pedido de Sedecías
- 21:11-22:30 Mensaje a la casa real de Judá
- 23:1-8 Denuncia contra gobernantes (pastores) y promesa de un rey justo y libertador
- 23:9-40 Denuncia contra los falsos profetas
- 24:1-10 Visión No.4: dos canastas de higos
- 25:1-14 El enemigo del norte y el cautiverio inminente: 70 años → Daniel 9
- 25:15-38 Introducción a los oráculos contra las naciones; → Jer. 46-51
  - Visión No.5: la copa de vino

## II. Relatos biográficos y promesas de liberación, 26- 45 (mayormente *prosa*)

### Jeremías, profeta auténtico y los desterrados

- 26:1-24 Sermón contra el Templo, arresto y juicio; → Miqueas 3:12
- 27:1-22 Acción simbólica No.4: el yugo de madera, sumisión a Babilonia
- 28:1-17 Jananías profetiza esperanzas espurias y muere
- 29:1-23 Carta de Jeremías a los deportados
- 29:24-32 Carta condenatoria contra el falso profeta Semaías

### El Libro de Esperanza

- 30:1-24 Promesa de restauración a Israel del Norte
- 31:1-40 La Nueva Alianza con Israel y Judá
- 32:1-15 Acción simbólica No.5: Jeremías compra un terreno, ora, asegura la restauración
- 33:1-26 Nuevas promesas de restauración para Jerusalén y Judá: un germen justo
- 34:1-7, 8-22 Juicio contra Sedecías; liberación de los esclavos traicionada.
- 35:1-19 Ejemplo de los recabitas

### La pasión de Jeremías

- 36:1-32 Baruc lee el rollo, el rey Joaquín lo quema, Jeremías dicta otro
- 37:1-21 Esperanza espuria de Sedecías, encarcelamiento de Jeremías
- 38:1-28 Ebedmélec rescata a Jeremías de la cisterna; Sedecías lo entrevista
- 39:1-10 Babilonia (Nabucodonosor) conquista Jerusalén (587/6 a.C.)
- 39:11-18 Jeremías liberado, comunica promesas a Ebedmélec
- 40:1-12 Jeremías decide quedarse con el gobernador Guedalías (en Mispá)
- 40:13-41:18 Conspiración de Ismael, insurrección, asesinato de Guedalías
- 42:1-22 Jeremías les aconseja a los desterrados quedarse donde están
- 43:1-13 Jeremías es llevado a Egipto, donde vaticina que Nabucodonosor invadirá  
Acción simbólica No.6: piedras grandes a la entrada del palacio de Faraón
- 44:1-30 Jeremías denuncia la persistente idolatría de los judíos en Egipto
- 45:1-5 Palabra de consuelo para Baruc, “el discípulo amado” de Jeremías (→ Juan 21).

## III. Oráculos contra/sobre las naciones, 46- 51 (→ capítulo ¿?? sobre este tema)

- 46:1-28 1. Egipto
- 47:1-7 2. Los filisteos
- 48:1-47 3. Moab
- 49:1-6 4. Los amonitas
- 49:7-22 5. Edom
- 49:23-27 6. Damasco (Siria)
- 49:28-33 7-8. Quedar y Hasor (Arabia)
- 49:34-39 9. Elam
- 50:1-51:58 10. Babilonia
- 51:59-64 Acción simbólica No.7: el rollo (oráculo) echado al río
- 52:1-34 Apéndice histórico // → 2 Reyes 24:18-25: La catástrofe de Jerusalén  
Pero con gracia concedida a Joaquín.

**1. Opresión, pobreza, justicia liberadora.** En la segunda mitad del libro, Jeremías 26–52, hay pocas referencias explícitas a la pobreza y la opresión. Los capítulos 26–34 enfocan más las esperanzas espurias y auténticas, mientras 35–45 y 52 tratan mayormente de los sufrimientos de Jeremías y Jerusalén durante la época de la conquista. Sin embargo, en toda la Biblia Hebrea, solamente en Jeremías 34:8-22 tenemos un relato donde los israelitas liberaron a sus esclavos, lo cual ocurrió como medida de emergencia bajo el último rey, Sedecías (Pleins 2001:303; DHHBE 34:8 nota; → Lev. 25 y el año de jubileo). Además, en Jeremías 26–52, las únicas referencias explícitas a los pobres hablan de los “pobres del pueblo” (*dallot ha’am*; 39:10; 52:15), o “los pobres de la tierra” (*dallot ha-‘arets*; 40:7; 52:16). David Pleins señala que, como en el → Pentateuco, también en Jeremías *dal / dalla* ocurre en contextos agrícolas y se refiere a campesinos pobres sin tierra o con parcelas muy reducidas (2001:290-291; ver la otra única referencia a los *dallim* en Jeremías, en 5:4 // los *gedolim*, “grandes”, 5:5). En Jeremías, los conquistadores aparecen bajo una luz más favorable, pues a estos pobres, que no tenían nada, Nebusazbán, el comandante de la guardia real, les regala viñas y campos (39:10; cp. 2 Reyes 25:12; Pleins 1992:405-407). Sin embargo, la liberación de estos pobres de la tierra no duró mucho, pues pronto volvieron a su estado de jornaleros sin tierra (Jer. 52:16; 2 Reyes 25:12; Pleins 2001:291).

Tanto en el caso de los esclavos (liberados y sometidos de nuevo), como en el de los pobres de la tierra (beneficiados con tierra en una “reforma agraria” pero de pronto reducidos a ser jornaleros), podemos ver la arbitrariedad de los poderosos opresores y la extrema debilidad y dependencia de estas clases de pobres (Milton Schwantes 1977:159-166). Aunque falta el vocabulario explícito para destacar la opresión como causa de la pobreza en estos contextos, son evidentes los mecanismos operantes. Jeremías es amenazado de muerte y el profeta Urías muere, víctima de la violencia institucional, bajo el rey Joaquín (26:1-24). Además de las manipulaciones de la élite con sus esclavos bajo Sedecías, tenemos el relato de la censura del mensaje profético, cuando Joaquín quema el rollo (Jer. 36) y Sedecías ordena que Jeremías sea encarcelado y echado en el hoyo (Jer. 37–39). Para los reyes y la élite en Jerusalén, la carta de apoyo que Jeremías envió a los exilados en Babilonia (Jer. 29:1-23) hubiera constituido una traición (Pleins 2001:302).

El vocabulario para referirse a la opresión, en Jer. 26–45, es especialmente común en el primer capítulo del Libro de Consolación (30–31/33). Antes de enfocar la restauración gloriosa del nuevo pacto, Jeremías describe el “tiempo de opresión (*tsarah* I) de Jacobo” sin precedente (30:4-7). Que *tsarah* en este contexto se refiere a la opresión es obvio por el versículo siguiente, que habla del “yugo” de la “esclavitud” al extranjero y de la promesa que Yahveh romperá ese yugo para librar a su pueblo de Babilonia (30:8; Hanks 1983:22, 25). En el mismo capítulo, Yahveh promete castigar los “opresores” de Israel (30:20), y utiliza la misma palabra que se refiere a la opresión de Israel en Egipto (*lakhats*; Éx. 3:9; Hanks 1983:10-11; 126, nota 8). En Jeremías 30, también aparecen más términos para señalar la opresión, en los textos que describen a los opresores como “enemigos” que “devoran... saquean... y roban” a Israel (30:16) e “impíos” (*resha'im*) que provocan la ira de Yahveh (30:23-24; → Proverbios).

En los oráculos contra/sobre las naciones (Jer. 46–51), la única referencia a los pobres ocurre en el oráculo sobre Edom (49:7-22), donde Yahveh amenaza con la destrucción total, incluso de los niños (v. 10), pero inmediatamente asegura: “Déjame a tus huérfanos, que yo los cuidaré. Tus viudas pueden contar conmigo” (v. 11). El texto ha dejado perplejos a los comentaristas. Algunos lo interpretan literalmente como una promesa de Yahveh de hacer una excepción con las viudas y huérfanos de Edom y protegerlos del juicio; otros suponen que es una glosa que pretende corregir la atribución anterior a Yahveh de la muerte de niños. William Holladay (1989:372, siguiendo a Rudolph 1968 y Bright 1965) concluye que el texto en 49:10-11 representa las palabras consoladoras que pudiera haber dicho un vecino pero que ya no existe: “[no hay vecino que diga] ‘Déjame a tus huérfanos...’” (seguido por DHHBE; cp. BJ, RV95).

Los oráculos enfocan mayormente el juicio de Yahveh contra las naciones, pero entre los oráculos contra Babilonia (50–51) un texto hace explícita la opresión que Israel había sufrido: “El pueblo de Israel y el pueblo de Judá están sufriendo la opresión (*‘ashaq*). Sus captores los tienen presos y no quieren soltarlos” (50:33). El texto (v. 34)

habla de Yahveh como el Redentor (*go'el*) de Israel y explicita que este Redentor librará a su pueblo de la opresión (→ Éxodo). Sin embargo, la perspectiva de tal texto difiere de los oráculos preexílicos en Jeremías 1–25, donde el profeta denunció a la élite en Jerusalén y Judá de oprimir a las clases débiles y pobres. Ahora, es la misma élite exiliada quien sufre la opresión imperial, la “espada del opresor” (*yanah*; 46:16; 50:16); cp. la “espada” (48:10, BJ) que mata a los “enemigos” (*tsar* II) de Yahveh, 46:10). Además de los frecuentes usos de las raíces *tsar/ar* I y II en estos oráculos (46:10; 48:5; 49:22; 50:7), los oráculos contra Babilonia piden venganza contra ella por la “violencia” (*khamas*) de Nebucodonosor contra Jerusalén (51:34-35; cp. la violencia posterior entre gobernantes en Babilonia, 51:46).

Por lo general, los oráculos en la primera mitad del libro son muy diferentes (Jer. 1–25, en su mayoría poesía preexílica), y en ellos el profeta denuncia a la élite en Jerusalén por su opresión y violencia contra los pobres y débiles. Por ejemplo, en su quinta “confesión / súplica” a Dios (20:7-18), Jeremías se refiere a sí mismo como “pobre”. David Pleins señala que 20:13 es “el único caso donde un profeta usa la terminología de pobreza (*'ebyon*) para designarse a sí mismo” (2001:290). El texto “hace hincapié en el tratamiento injusto que Jeremías sufrió por parte de la élite” (Pleins 290), pero, según un texto en la segunda mitad del libro (36:6-23), Jeremías tiene suficiente dinero para comprar un terreno (36:6-23).

Laurent Wisser (1982) ha demostrado que la enseñanza de Jeremías sobre los pobres, la opresión y la justicia liberadora sigue la tradición de los grandes profetas del siglo VIII (→ Amós, Miqueas, Oseas e Isaías). David Pleins concluye que Jeremías incluso desarrolla la crítica social profética anterior en dos maneras: (1) desenmascara el vínculo entre la idolatría y la explotación de los pobres, y (2) denuncia a la monarquía (21:11–23:8), especialmente al Rey Joaquín (609-598; Jer. 22:13-19), y revela una especificidad de conceptos sin precedentes (Pleins (2001:283).

De los seis textos en Jeremías 1–25, donde el profeta se refiere explícitamente a los pobres, en cuatro casos el contexto señala la opresión como causa de la pobreza. Las únicas referencias que no señalan una relación entre la opresión y la pobreza son la referencia irónica, que vincula a los pobres (*dallim*) con los necios (5:4), y la quinta confesión / súplica de Jeremías (20:13), donde el profeta se refiere a sí mismo como “pobre” (*'ebyon*) y expresa confianza en que Dios lo librará (Pleins 2001:300). Especialmente fuerte es la denuncia contra el Rey Joaquín, por su opresión y violencia contra los pobres:

13 ¡Ay de ti, que a base de injusticia (*lo-tsedeq*) y opresión (*lo-mishpat*)

construyes tu palacio y tus altos edificios,  
que obligas a trabajar a los vecinos por nada  
y al jornalero sin pagarle su salario...

15 ¿Piensas que ser rey  
consiste en vivir rodeado de cedro?

Tu padre [Josías] comía y bebía;  
pero actuaba con justicia (*mishpat*) y rectitud (*tsedaqah*),  
y por eso le fue bien.

16 Defendía los derechos del oprimido (*'ani*) y pobre (*'ebyon*)  
y por eso le fue bien.

*Eso es conocerme*, oráculo de Yahveh.

17 Pero tus ojos y tu corazón  
buscan solamente ganancias deshonestas,  
derramas la sangre del inocente,  
y cometes opresión (*'osheq*) y extorsión (*merutsah*) (22:13-17).

El sermón al principio del capítulo también va dirigido al rey de Judá:

Hagan el juicio-justo (*mishpat*) y practiquen la justicia liberadora (*tsedaqah*), libren al robado (*gazal*) de la mano del opresor (*'ashoq*) y no oprimas (*yanah*) al inmigrante, al huérfano ni a la viuda, no hagas violencia (*khamas*) ni derrames sangre inocente en este lugar (22:3).

Las víctimas de la opresión y la violencia son de tres clases débiles y pobres: inmigrantes, huérfanos y viudas. Probablemente este sermón en prosa es una elaboración (pos)exílica del oráculo poético al principio del capítulo anterior, también dirigido al rey. Por ser la opresión tan fundamental en la teología de Jeremías, continuamente el profeta señala que la justicia de Yahveh es una justicia que libera a los oprimidos (también en 15:21; 23:5-6):

*Haz justicia (mishpat) cada mañana,  
Libra del explotador (gazal) al oprimido ('osheq),  
no sea que, por tus malas acciones,  
mi enojo se encienda como un fuego  
y arda sin que nadie pueda apagarlo (21:11-12).*

Además, Jeremías señala que el pecado que más provoca la ira de Dios es la opresión y la violencia (ver Éx. 22:22-23). En dos oráculos contra las naciones (25:30-38), los versículos que cierran la primera mitad del libro (1-25) también vinculan la opresión con la ira de Dios, pero en este caso es Yahveh, en el calor de su ira, quien juzga (oprime) a las naciones:

*Yahveh destruye los pastos [de los reyes-pastores gentiles];  
Las praderas de paz son asoladas  
a causa del calor de la ira de Yahveh.  
Como leoncillo que deja abandonada su guarida,  
Yahveh ha dejado desolado el país [de los gentiles],  
a causa del calor ["espada", LXX] de la opresión (*yanah*; "cruel", Holladay 681),  
a causa del calor de la ira de Yahveh (25:37-38).*

En su famoso Sermón en el Templo, Jeremías también reclama justicia y advierte contra la explotación de los extranjeros, huérfanos y viudas:

*5 Si de veras cambian sus caminos y sus acciones y practican la justicia liberadora (*mishpat*) los unos con los otros; 6 si no oprimen (*'ashaq*) a los inmigrantes, a los huérfanos y a las viudas, ni derraman sangre inocente en este lugar...yo los dejaré seguir viviendo en esta tierra (7:5-6 // 26:1-6; ver la "cueva de ladrones", 7:11).*

En un oráculo inicial, probablemente bajo Josías (640-609 a.C.), Jeremías denuncia a la élite en Jerusalén por su idolatría, por haber buscado "amantes" (alianzas políticas con Egipto y Babilonia) y los acusa de violencia contra los pobres (Pleins 2001:290):

*Tienes la ropa toda manchada  
De sangre de pobres (*'ebyonim*) inocentes (2:34; ver Éx. 22:2-3).*

Además, Jeremías desenmascara cómo los opresores (*resha'im*) utilizaron el robo y el fraude (*mirmah*) para hacerse ricos, poderosos y gordos (5:26-27). En las cortes judiciales:

*no hacen justicia al huérfano  
ni reconocen el derecho de los pobres (*'ebyonim*, 5:28).*

Además de estos textos que demuestran cómo la opresión actúa para enriquecer a los poderosos y empobrecer a los débiles (Pleins 2001:238-284), en Jeremías 1–25 también son frecuentes las denuncias de la opresión (sin referirse explícitamente a los pobres):

¡Corten árboles y construyan una rampa contra Jerusalén!  
Esa ciudad debe ser castigada,  
pues en ella no hay más que opresión (*'osheq*)....  
En ella se oye de violencia (*khamas*; LXX *'asebeia*) y destrucción (6:6-7).

Otros textos que hablan del asedio de Jerusalén también se refieren repetidamente a la opresión, pero en los textos posteriores la referencia es a la opresión y la violencia que Jerusalén sufre a manos de los conquistadores (10:17-18, *matsor* y *tsarar* I; 19:9, *matsog*, *matsor*, *suq*; cp. violencia, *khamas*, en 13:22 y 20:8; *tsarar* I en 15:11 y 16:19; *jtok* en 9:6?).

Así, aunque en Jeremías encontramos abundantes referencias a la opresión, los pobres y la justicia liberadora, cuando el profeta se refiere a los “grandes y pequeños”, todos culpables (Jer. 6:13 = 8:10; cp. 31:34 y 5:4), estos “pequeños” no son pobres, pues el “más pequeño” se refiere a funcionarios de los bajos niveles de la burocracia (David Pleins 317 nota 53; Wisser 1982:33).

**2. Mujeres.** Últimamente, los estudios sobre género en Jeremías han demostrado que el libro contiene una sorprendente “abundancia de lenguaje femenino e imágenes femeninas” (William McKane 1999:574), que se concentran en la primera mitad del libro (Jer. 1–25) y en el Libro de Esperanza (Jer. 30–31; Angela Bauer 1999:1-9; Kathleen O'Connor 1998:178-186). La sensibilidad especial de este profeta soltero es evidente en la personificación del sufrimiento de una mujer en parto (4:19, 31; 6:24; 13:21; 22:23). Además, Dios es como una madre (31:20) y lamenta y llora sobre Jerusalén como una mujer (8:19–9:3; 9:16-21), un papel tradicionalmente femenino en Israel (→ Lamentaciones; Jesús, Lucas 19:41-44).

Por otro lado, Israel es comparado con una hija impía, una adúltera y una prostituta violada (4:30; 13:22-27) y el profeta denuncia la idolatría de las mujeres que rinden culto a “la reina del cielo”, probablemente una diosa adorada al lado del Dios de Israel (7:18; Susan Ackerman 1989; 1992). Angela Bauer pregunta: “¿Qué significa cuando las imágenes femeninas en el libro de Jeremías reducen la sexualidad femenina mayormente a la maternidad y a la violencia sexual?... ¿Por qué guardan silencio la mayoría de los comentaristas (varones) sobre las implicaciones de la violencia sexual en Jeremías?” (1999:4-5).

21 ¿Qué dirás cuando Yahveh te imponga como jefes  
a los que tú mismo enseñaste  
a ser tus aliados predilectos?  
¿No tendrás dolores  
como de mujer de parto?  
22 Y si preguntas:  
“¿Por qué me pasa esto?”  
¡Por tus muchos pecados  
*te han arrancado las faldas*  
*y tus talones [= genitales] han sufrido violencia [khamas]! ....*  
25b [Yahveh:] Ya que me has olvidado,  
y has confiado en la mentira,  
26 ¡yo también te alzaré las faldas  
*hasta cubrirte el rostro*  
*y descubrir tus vergüenzas!* (13:21-22, 25b-26).

Jeremías 13:20-27 yuxtapone las imágenes de una mujer dando a luz (v. 21) y la de una mujer sexualmente violada (vv. 22, 26). No existe en hebreo una palabra específica para la violación sexual (cp. inglés “rape”), pero otros términos utilizados para opresión (*‘anah*) y violencia (*khamas*) aparecen en un contexto sexual (Elsa Tamez 1982:52-53; Hanks 1983:15-17). Sobre la metáfora de Yahveh como violador sexual de una mujer (Jerusalén, conquistada por Babilonia en 587/6; Bauer 1999a:100-109 y 1999b:258-269), → Ezequiel, especialmente. Excursus: Corrine L. Patton sobre Ezequiel 23.

En toda la Biblia, solamente el Apóstol Pablo (también soltero) y Jeremías expresaron la conciencia de una vocación divina *desde el vientre materno* (Gál. 1:15; → Romanos). Probablemente por falta de esposa y cierto distanciamiento del padre (→ Timoteo), Jeremías manifiesta una especial sensibilidad en cuanto a la relación con su madre, “desde el vientre”.

1:5 Antes de formarte en el vientre / barriga (*beten*) ya te conocí /elegí,  
antes de que salieras del útero (*rekhem*) ya te había apartado / santificado,  
te designé (di-por) profeta para las naciones.

20:14 ¡Maldito el día en que nací!  
¡Maldito el día en que mi *madre* me dio a luz!  
15 ¡Maldito el hombre que alegró a mi padre  
cuando le dijo: “¡Te ha nacido un varón!”!  
16 ¡Que sea tal hombre como las ciudades  
que Yahveh destruyó sin compasión (*nikham*).  
Que oiga gritos en la mañana  
Y alaridos de guerra al mediodía!  
17 ¿Por qué Dios no me dejó morir  
en el *útero* (*rekhem*) de mi *madre*?  
Así ella habría sido mi tumba,  
Y yo jamás habría salido de su *útero* (*rekhem*).  
18 ¿Por qué tuve que salir del *útero* (*rekhem*)  
sólo para ver problemas y aflicción,  
y para terminar mis días en vergüenza?

Uno de los mitos modernos más difundidos ha sido que tal estrecho vínculo con una madre (“dominante”) y un distanciamiento de figuras paternas son “la causa” de una orientación homosexual masculina. Sin embargo, a partir de los años ‘60 la psicología demostró que, al contrario, tal configuración familiar es más bien el *resultado*, no la causa, de una orientación homosexual que surge de otras raíces. Fundamentalistas que pretenden sacar de la Biblia textos de prueba para demostrar que todo aborto es equivalente al homicidio citan versículos como Jer. 1:5, pero tal texto no indica ningún punto específico para el inicio de la vida. Todos los textos de la Biblia son precientíficos y la “concepción”, la fertilización del óvulo femenino por el semen/semilla masculina, fue un concepto totalmente ignorado hasta el siglo XIX d.C. Además, de acuerdo con los conceptos precientíficos de los autores bíblicos, la vida está presente en el semen masculino (p. ej., Leví en “los lomos de Abraham”, cuatro generaciones antes de su nacimiento, → Hebreos 7:10; → Éxodo 21:22).

Los comentaristas comparan la breve maldición del día de su nacimiento que hace Jeremías (20:14-18) con la de Job (Job 3:1-26), pero Job (un varón casado) se refiere solamente una vez al vientre (3:11) y no hace ninguna mención de su madre, mientras que Jeremías (en cinco versículos) se refiere tres veces al útero y dos veces a su madre. Es evidente la cercanía que Jeremías sintió con su madre—quiso morir en su vientre sin salir jamás, para que ella estuviera eternamente embarazada con él—y ella se perfila como activa, dándolo a luz. El padre, por otro lado, es puramente pasivo y tan distante de Jeremías que fue necesario despacharle un mensajero para informarle del nacimiento de su hijo.

Además, en esta maldición que pronuncia el hijo que jamás iba a casarse, con un padre distante y una madre activa dominando el texto, cae sobre la escena la sombra de Sodoma y Gomorra (20:16), las ciudades que Dios destruyó (por falta de hospitalidad y por el intento de violar sexualmente a los dos ángeles visitantes, → Génesis 18-19; ver la imagen de seducción y violación sexual en Jer. 20:7). Como bien señala Angela Bauer, la primera parte del libro (Jer. 1–20) queda encerrada entre los dos textos (1:5 y 20:14-18), que hablan del útero de su madre como lugar de su vocación divina y su tumba potencial—su origen y su destino: “Jeremías, quien se ha identificado con la hembra, es perfilado como alguien que procura refugiarse en el órgano femenino que le ha provisto la ambigüedad de origen y destino, como un ser apartado para luchar y ser diferente” (1999:119). El hecho de ser “diferente” y no casarse hizo más factible que Jeremías fuera profeta “para las naciones” (1:5; ver también los solteros Jesús y Pablo, “eunucos por el Reino de Dios”, Mateo 19:12; 1 Cor 7:1-7).

Para Robert Carroll (1986:326), en un tercer texto que se refiere a la madre de Jeremías, el profeta se dirige a ella solamente como técnica retórica (“apóstrofe”, como si estuviera presente):

¡Ay de mí, madre mía,  
que me diste a luz  
como hombre de contiendas y disputas  
contra toda la nación!  
No he prestado ni me han prestado,  
pero todos me maldicen (15:10).

Angela Bauer cuestiona bien tal reduccionismo (1999:112-113), pues puede darse la técnica del “apóstrofe” como retórica en el texto (la madre no estuvo literalmente presente), pero es notable que Jeremías jamás se dirige así a su padre, y podemos entender por qué un profeta sin esposa experimentó un profundo sentido de intimidad con su madre, con sus amigos masculinos íntimos (Baruc, Ebedmelec) y con su Dios (las cinco “confesiones” o súplicas). Cuando el profeta se dirige a su madre, con su queja de que “*todos* me maldicen” (15:10), podemos preguntar si su padre (distante, 20:15), está incluido entre ellos. Tal vez Jeremías nunca fue maldito o víctima de abuso literalmente como “maricón” (→ Mateo 5:22, “*Raqa*”), pero su profundo sentido, desde el vientre, de ser apartado y “diferente”, y su vocación como soltero (minoría sexual), seguramente contribuyeron a su sensibilidad y solidaridad con otros grupos comúnmente oprimidos: los pobres, débiles, mujeres y negros.

Si Jeremías hubiera caminado en las calles de Jerusalén siempre con la “esposa ideal” (Prov. 31:10-31) tomando su brazo, sería dudoso que muchas prostitutas se le hubieran acercado. El camino del soltero (o varón casado en viaje, o caminando solo) invita las atenciones de prostitutas y prostitutos (Prov. 7:6-27; → Lucas y Jesús como “amigo de pecadores y publicanos”; cp. → Apocalipsis 17–18; Pablo, → 1 Cor. 6). Tales experiencias como soltero confirmado pueden explicar en parte la preocupación de Jeremías por la prostitución como imagen para la pecadora, Israel. Sin duda el texto que mejor revela la fascinación del profeta con las prostitutas y su familiaridad con la “vida baja” de la gran ciudad es el texto donde perfila a la prostituta “vestida para matar” (“*dressed fit to kill*”, inglés) y aparente víctima de la violencia de sus clientes:

30 ¿Para qué te vistes de púrpura?  
¿Para qué te pones joyas de oro?  
¿Para qué te maquillas los ojos?  
En vano te embelleces,  
pues tus amantes te rechazan;  
sólo buscan tu muerte.  
31 Oigo gritos como de parturienta,  
gemidos como de primeriza.  
Son gemidos de la bella Sión,  
que respira con dificultad;  
que extiende los brazos y dice:

“¡Ay de mí, que desfallezco!  
¡Estoy en manos de asesinos! (4:30-31)

Los que abogan por la legalización de la prostitución señalan que cuando el estado hace de la prostitución un crimen (siempre la culpable es la prostituta, no los clientes) el resultado no es la reducción de la práctica sino el aumento de los actos de violencia contra las prostitutas. Aunque la prostitución no era ilegal en Israel, Jeremías había observado cuán frecuentemente las prostitutas eran víctimas de asesinos—y toma esta imagen común de la gran ciudad para convencer a la gente de Jerusalén de que su “estilo de vida” (buscar muchos “amantes” como clientes, es decir, hacer alianzas con países vecinos) más bien era un “estilo de muerte”. Angela Bauer señala el cuadro parecido de Jezebel en la ventana (2 Reyes 9:30; 1999:70; ver también el *voyeur* en su ventana, contemplando a la prostituta en la calle, Prov. 7:6-27). Solamente Jeremías, sin embargo, nos presenta con tanto cuidado la ironía de la prostituta, vistiéndose lujosamente para salir por las calles de una ciudad destruida y abandonada (Bauer 1999:68-69).

Después de la referencia al útero de su madre como sitio de su vocación divina (1:5; 20:14-18), Jeremías presenta el cuadro idílico de Israel como “novia” de Yahveh (2:1-3, 32), pero solamente como fondo para lanzar las repetidas y feroces denuncias contra Israel como esposa adúltera y prostituta (2:20-28, 29-37; 3:19-20; 13:20-27), divorciada (3:1-5, 6-10), y con hijos varones adúlteros, que visitan prostitutas (5:7-9):

2:20 De veras, desde hace mucho quebraste el yugo;  
te quitaste las ataduras  
y dijiste: “¡No quiero servirte!”  
De veras, sobre toda colina alta,  
y bajo todo árbol frondoso,  
sigues doblándote como prostituta (*zonah*)....  
23 ¿Cómo puedes decir:  
“No me he contaminado,  
ni he caminado tras los baales”?  
¡Considera tu camino en el valle!  
¡Reconoce lo que has hecho!  
¡Camella ligera de cascos,  
que corre en sus caminos de un lado al otro!  
24 ¡Asna salvaje, acostumbrada al desierto,  
ardiendo con deseos, que olfatea el viento;  
cuando estás en celo, no hay quien te detenga.  
Ningún macho que te busque tiene que fatigarse:  
cuando estás en celo, fácilmente te encuentra.  
25 No andes con pies descalzos, que te lastimas,  
ni dejes que la garganta se te reseque.  
Pero tú insistes: “¡No hay remedio!  
Amo a (dioses) extraños (*zarim*), y tras ellos caminaré” (2:20, 23-25).

Como dice Angela Bauer, tanto los relatos antiguos como los estudios modernos dan más evidencia de promiscuidad y agresividad masculina que femenina. Sin embargo, en la literatura (mayormente escrita por varones) es común referirse a las mujeres como seres irracionales que no pueden controlar sus impulsos sexuales (1999:33). Cheryl Exum concluye que Jeremías 2:23-24 enmascara los temores del deseo sexual femenino (comunes entre varones) y su fascinación con este deseo (citado en Bauer, 34). De todos modos, las metáforas de Israel como prostituta sirven para asignarles la culpa a los varones en los juicios siguientes. Las denuncias de la idolatría masculina, utilizando metáforas de promiscuidad masculina, no hubieran sido retóricamente eficaces para la audiencia y los lectores (mayormente varones). Jeremías aprovecha el desprecio patriarcal de las mujeres y prostitutas para concientizar a sus lectores varones en cuanto a su infidelidad a Yahveh.

17 Así dice Yahveh Todopoderoso:  
 “¡Atención! Llamen a las *plañideras*.  
 Que vengan las *sabias* (más expertas).  
 18 Que se den prisa,  
 que hagan lamentación por nosotros.  
 Nuestros ojos se inundarán de lágrimas,  
 y brotará de nuestros párpados el llanto....  
 20 Escuchen, *mujeres*, la palabra de Yahveh;  
 que abran sus oídos a la palabra de su boca;  
 enseñen a sus hijas a entonar endechas;  
 y cada mujer a su *compañera* este lamento:  
 21 “La Muerte se ha metido por nuestras ventanas,  
 ha entrado en nuestros palacios;  
 ha eliminado en las calles a los niños,  
 y en las plazas a los jóvenes.  
 22 Yacen tendidos los cadáveres  
 como estiércol sobre los campos,  
 como gavillas que caen tras el segador,  
 sin que nadie las recoja” afirma Yahveh (Jeremías 9:17-22 [16-21 Hebreo]).

Jeremías 9:19 “es el único texto en toda la Biblia Hebrea donde la deidad se dirige directamente a mujeres con las palabras ‘Escuchen, *mujeres*, la palabra de Yahveh’.... [y] Como Dios llama a las mujeres a escuchar, también Dios manda a las mujeres a enseñar” (Angela Bauer 1999:89). Después de la conquista y destrucción de Jerusalén (586 a.C.), ni jóvenes ni niños quedaron vivos en las calles y Jeremías llama a las mujeres *plañideras* y a las *sabias* para dirigir el duelo nacional. Baal, el dios cananita, había construido su palacio sin ventanas, para imposibilitar la entrada de su enemigo, la Muerte (Mot), pero en la conquista de Jerusalén, por Nabucodonosor, no hubo escape—la muerte entró por cada ventana. Las mujeres, *plañideras* y *sabias*, son yuxtapuestas con los arrogantes varones “sabios” (9:8-9, 12) que habían llevado la nación a la destrucción:

23 Así dice Yahveh:  
 “Que no se gloríe *el sabio* [varón] de su sabiduría,  
 ni el poderoso de su poder,  
 ni el rico de su riqueza.  
 24 Si alguien ha de gloriarse,  
 que se gloríe de conocerme  
 y comprender que yo soy Yahveh  
 que actuó en la tierra con fiel-amor (*kheshed*),  
 con rectitud y justicia,  
 pues es lo que a mí me agrada— afirma Yahveh (9:23-24).

Un texto del Libro de Esperanza (Jeremías 30-31/33) nos prepara para aceptar que entre las “cosas nuevas” del Nuevo Pacto (Jer. 31:31-34) habrá para las mujeres una liberación de sus papeles tradicionales (→ Gál. 3:28; cp. Gén. 3:16):

15 Así dice Yahveh:  
 “Se oye un grito en Ramá,  
 lamentos y amargo llanto.  
 Es Raquel, que llora por sus hijos  
 y no quiere ser consolada;  
 ¡sus hijos ya no existen!....  
 20 ¿Acaso no es Efraín mi hijo amado?

¿Acaso no es mi niño preferido?  
 Cada vez que lo reprendo,  
 vuelvo a acordarme de él.  
 Por él mis intestinos (*me'ay*) se conmueven;  
 por él siento mucha compasión (*rakhem*)—afirma Yahveh.  
 21 Ponte señales en el camino,  
 coloca marcas por donde pasaste,  
 fíjate bien en el sendero.  
 ¡Vuelve, virgen (*bethulah*) Israel;  
 vuelve a tus ciudades!

22 ¿Hasta cuándo andarás errante,  
 hija que vuelve atrás (*hashobeba*)?  
 Yahveh creará (*bara'*) algo nuevo en la tierra:  
 la hembra rodeará / abrazará (*sabab*) al varón-guerrero” (31:15-22).

Según Luis Alonso Schökel, el verbo *sabab* (v. 22d) tiene un sentido militar (“rodear”) y un sentido sexual (“abrazar”; 1994:524). Desarrollando los dos sentidos del verbo hebreo, John Thompson, un comentarista evangélico, describe el texto como un proverbio con “fuertes matices sexuales....La mujer tomará la iniciativa *en la guerra y en el sexo*....La virgen Israel se levantará como algo parecido a una amazona y hará proezas. Una mujer (Israel) tomará la iniciativa” (1980:575-76; ver Jer. 30:5-7; Deut. 32:10). William Holladay también acepta el doble sentido de la última línea (31:22d): (1) lo sexual, “La hembra tomará la iniciativa en las relaciones sexuales” (Deut. 32:10) y (2) el sentido de rodear y así demostrar capacidad militar (30:6). Del sentido sexual dice: “La reasignación [el cambio] de los roles sexuales es innovadora, pasando toda creencia tradicional, pero no es inconcebible para Yahveh” (1989:195); en el mismo capítulo ver el Nuevo Pacto, 31:31-34 (1989:195). William McKane traduce v. 22d: “una mujer se transforma para hacerse varón” (1996:807). Él afirma que el texto “enfoca la naturaleza revolucionaria del nuevo orden de Yahveh, que instituirá cambios tan radicales como para trastornar al mundo e introducirá condiciones de vida inauditas y más allá de los sueños” (McKane 1996:143). Angela Bauer cuestiona la “desaparición de la mujer” en la interpretación de McKane (1999:143), pero apoya el doble sentido de la mujer en el futuro, tomando iniciativas en la guerra y en las relaciones sexuales (1999:143; ver también Kathleen O’Conner 1998:185) → Romanos 1:16-2:16..

Bárbara Bozak resume las interpretaciones principales del v. 22d así (1991:103, citado por Patrick Miller 2001:811):

- “La hembra volverá a ser varón;
- una metáfora para la paz perfecta: habrá tanta paz que las mujeres podrán proteger la ciudad, a los varones incluso;
- la hembra cortejará al varón;
- la esposa tomará la iniciativa sexual con su esposo (una metáfora para Israel que toma la iniciativa para volver a Yahveh);
- la mujer rodeará al varón y lo abrazará de tal forma que habrá procreación en la tierra”.

Común en todas las interpretaciones es *el cambio en los roles sexuales*. En este contexto del Libro de Esperanza, Jeremías perfila a la mujer como “virgen”, *amazona* y *amante*, pero nunca como una mujer tradicional, débil, ama de casa, sumisa a un varón como esposo; → Cantar de los Cantares.

A pesar de la buena percepción de muchos biblistas, en la historia del texto podemos ver cómo las ideologías tradicionales sobre las mujeres y el sexo han llevado a los traductores y comentaristas a conclusiones totalmente equivocadas. Por lo menos, la RV95 preservó algo del sentido sexual del texto: RV95, “¡la mujer cortejará al

varón!”. Por lo demás, por todos lados encontramos esfuerzos para imponer ideologías y valores tradicionales de la familia, con la mujer sumisa, y de contradecir la enseñanza del texto en cuanto a las iniciativas femeninas en las relaciones sexuales:

LXX: “los hombres caminarán en seguridad”.

Vulgata: “*femina circumdabit virum*”;

San Jerónimo: una profecía de la Virgen María abrazando al niño Jesús.

NBJ: “la Mujer ronda al Varón”; nota: el amor entre Israel y su Esposo Yahvé (Os. 1:2).

NVI: “la mujer regresará a su esposo”.

BL: “la mujer es la que busca a su marido”.

Tradicionalmente, las mujeres en Israel habían sido líderes en los cultos tanto de alabanza (Éx. 15) como de duelo nacional (Jer. 9:16-21). En un contexto de guerra y muerte, Jeremías describe cómo algunas mujeres, en las últimas décadas antes del Exilio, también sirvieron como líderes en los ritos idólatras a la Reina del Cielo, Istar (nombre asirio) o Astarté (nombre cananita), la “diosa madre” venerada por su vinculación con la sexualidad y con las fuentes de la vida (DHHBE, nota 7:18; Angela Bauer 1999:75-80):

- 16 “Tú, Jeremías,  
no intercedas por este pueblo,  
no me ruegas ni me supliques por ellos.  
No me insistas, porque no te escucharé.
- 17 ¿Acaso no ves lo que hacen  
en las ciudades de Judá y  
en las calles de Jerusalén?
- 18 Los niños juntan la leña,  
los padres encienden el fuego, y  
las mujeres hacen la masa  
para cocer tortas y  
ofrecerlas a la diosa  
que llaman Reina del Cielo.  
Además, para ofenderme,  
derraman libaciones a otros dioses.
- 19 Pero no es a mí al que ofenden”—afirma Yahveh—.  
Más bien se ofenden a sí mismos,  
para su propia vergüenza.
- 20 Por eso, así dice Yahvehsoberano:  
“Derramaré mi ira y mi furor sobre este lugar:  
sobre los seres humanos y  
sobre los animales y  
los árboles del campo  
y sobre los frutos de la tierra,  
¡y arderá mi ira y no se apagará!” (7:16-20).

Angela Bauer señala que Jeremías no se refiere solamente a madres, ni se limita a los miembros de familias—habla de las “mujeres”, que incluirían a madres, solteras, hijas y hermanas (1999:77; ver las actividades culturales de mujeres en → Ezeq. 8:14, llorando por Tamuz). El juicio de la ira de Dios, derramada (como líquido) y ardiendo (como fuego), es definitivo y permanente. Y no solamente los seres humanos sufren el castigo, sino toda la tierra (animales, árboles, frutos). Las prácticas idólatras incluyeron el sacrificio de hijos e hijas quemados(as) en fuego (7:30-34).

La condena de la adoración de la Reina del Cielo aparece de nuevo en la segunda mitad del libro (Jer. 44:15-25). Solamente allí Jeremías se dirige a los esposos en Egipto, que sabían que sus esposas habían adorado a la Reina del Cielo, —hicieron tortas en forma de los genitales femeninos— con la aprobación aun de reyes y oficiales en Jerusalén (Bauer 1999:149-156).

En los → Oráculos contra/sobre las naciones (Jer. 46–51), las imágenes femeninas ocurren especialmente en los primeros oráculos contra Egipto (46:1-28) y en los últimos contra Babilonia (50:1–51:58).

**3. Minorías sexuales: Jeremías, Baruc y el Eunuco negro—Profeta soltero (pero bien acompañado).** Patrick Miller reconoce que la Biblia Hebrea nos da “poca información” sobre los matrimonios y las familias de los profetas (2001:702), pero parece aceptar la presuposición heterosexual de que casi todos los profetas tenían esposa e hijos. No obstante, Miller señala que, en los libros de los 16 profetas canónicos, la Biblia habla de esposa solamente en los casos de → Oseas, Isaías y Ezequiel (cp. el esposo de la profetisa Huldah, 2 Reyes 22:14). Dios mandó a Oseas que se casara con una ramera y Ezequiel se quedó viudo (Ezeq. 24:15-27), lo cual deja solamente a → Isaías como ejemplo de un matrimonio común (pero con una mujer profetisa, Is. 8:1-3). Jeremías, sin embargo, es el único profeta que habla de un mandamiento divino explícito, de no casarse. Un mandamiento que pareciera contradecir la orden del Creador de procrear (Gén. 1:28; → Jesús, Mateo 19:12; Pablo, 1 Cor. 7):

1 Vino a mí la palabra de Yahveh, diciendo:

2 ‘No tomarás para ti mujer, ni tendrás hijos ni hijas en este lugar’.

3 Porque así ha dicho Yahveh acerca de los hijos y de las hijas que nazcan en este lugar, de sus madres que los den a luz y de los padres que los engendren en esta tierra:

4 ‘De dolorosas enfermedades morirán; no serán plañidos ni enterrados; serán como estiércol sobre la faz de la tierra; con espada y con hambre serán consumidos, y sus cuerpos servirán de comida a las aves del cielo y a las bestias de la tierra’ (16:1-4).

Según William Holladay, Jeremías tenía como 27 años cuando se declaró soltero confirmado (1986:5), pero tan raro era tal acontecimiento en Israel que el hebreo ni tiene palabra que signifique “soltero” (Lundbom 2001). David Pleins comenta que las visiones y parábolas de Jeremías, junto con la vocación de soltero, son “representaciones de un comportamiento chamánico que atraen la atención” (2001:291-292; ver Herbert Huffman 2001, “un mandamiento único en la Biblia Hebrea”). Como motivo de la vida soltera, Jeremías se refiere al juicio divino venidero sobre los niños, sin ninguna indicación de otros motivos o propósitos en el matrimonio (ver la compra de la tierra heredada en Jer. 32).

Como compañía en su soledad, Jeremías contó mayormente con su secretario personal, el escriba Baruc, “una figura bastante enigmática, ausente en Jer. 36–42” (David Pleins 315, nota 1). Sin embargo, Jeremías fue rescatado del hoyo por Ébed-mélec, el eunuco cusita, otro gesto de amistad íntima y leal (38:7-13; cp. 13:23). En sus confesiones (salmos de súplica), Jeremías se presenta como alguien que había sufrido la violación sexual personalmente (20:7):

¡Me sedujiste, Yahveh,

y yo me dejé seducir!

Fuiste más fuerte que yo,

Y me venciste.

Todo el mundo se burla de mí;

Se ríen de mí todo el tiempo.

Después de tanto sufrimiento, parece que Jeremías interpretó su vocación divina como un tipo de seducción y violación sexual por parte de Dios (Bauer 1999a:113-117; 1999b:258-269; Lundbom 2001:854-855). Ver → Ezequiel sobre la metáfora de Dios como violador sexual.

En las cinco confesiones podemos palpar la intimidad con Dios de un profeta soltero y, como ya fue reconocido en el siglo XIX, en estos textos podemos discernir el lado tierno y “femenino” del profeta (Cheyne 1883:xi, xiv, citado en Lundbom 2001:115; ver (1) Jer. 11:18-20 + 12:1-6; (2) 15:10-21; (3) 17:14-18; (4) 18:18-23; (5) 20:7-18). Por otro lado, frente a la sexualidad femenina (Jer. 2:23-24), Jeremías no demuestra atracción sino disgusto (Kathleen O’Connor 1998:180). No solamente por la intransigencia de Israel, sino también, tal vez, por deseos homoeróticos innegables, Jeremías sintió profundo enojo (15:17). Como → Qohelet (1:15; 7:13), no compartió el fácil optimismo de los que creen en un Dios que se ofrece continuamente para cualquier milagro, sino reconoció que ciertas cosas no cambian (13:23, con referencia al color de la piel y la naturaleza pecaminosa de Israel; cp. los ministerios “ExGay” → [www.fundotrasovejas.org.ar](http://www.fundotrasovejas.org.ar); [www.otrasovejas.org](http://www.otrasovejas.org)).

### Bibliografía : Jeremías

Ackerman, Susan (1989). “And the Women Knead Dough: The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah”. En *Gender and Difference in Ancient Israel*, ed. Peggy L. Day. Minneapolis: Fortress, 109-24.  
——— (1992). *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*. HSM 46. Atlanta: Scholars.

Bauer, Angela (1999a). *Gender in the Book of Jeremiah: A Feminist-Literary Reading*. Studies in Biblical Literature 5. New York: Peter Lang. Ver la reseña crítica por Carolyn J. Sharp en JBL 119/3 (Fall 2000), 554-555.  
——— (1999b). “Das Buch Jeremia: Wenn kluge Klagefrauen und prophetische Pornographie den Weg ins Exil weisen”. En *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, ed. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, 258-269. Gütersloher: Chr. Kaiser.

Bauer-Levesque, Angela (2006). “Jeremiah”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 386-393.

Bozak, Barbara, C.S.J. (1999). “Jeremías”. En *Comentario Bíblico Internacional*, ed. William R. Farmer, ed. Estella: Verbo Divino, 911-946.  
——— (1991). *Life “A new”: A Literary-Theological Study of Jeremiah 30-31*. An Bib.Rome:Pontifical Biblical Institute.

Bright, John (1965). *Jeremiah*. AB 21. Garden City, NY: Doubleday.

Brueggemann, Walter (1988). *To Pluck Up, To Tear Down, Jeremiah 1-25* ITC. Grand Rapids: Eerdmans.  
——— (1991). *To Build, To Plant. Jeremiah 26-52*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans.  
——— (1994). “The ‘Baruch Connection’: Reflections on Jer. 43:1-7”. *Journal of Biblical Literature* 113/3: 405-420.

Carroll, Robert P. (1986). *Jeremiah*. OTL. Philadelphia: Westminster.  
——— (1989). *Jeremiah*. Old Testament Guides. Sheffield: Sheffield.  
——— (1981). *From Chaos to Covenant*. New York: Crossroad.

Craigie, Peter C., Page H. Kelley y Joel F. Drinkard, Jr. (1991). *Jeremiah 1-25*. WBC 26. Dallas: Word.

Eilberg-Schwartz, Howard (1994). *God’s Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon. Ver esp. 137-62 (“Unmanning Israel”).

Fischer, G. (1996). *El Libro de Jeremías*. Barcelona: Herder.  
Fretheim, Terence E. (2002). *Jeremiah*. SHBC. Macon, GA: Smyth & Helwys.

Hermann, Siegfried (1990). *Jeremia: Der Prophet und das Buch*. Erträge der Forschung 271.  
——— (1986 - ). *Jeremiah*. BKAT XII 1 (Jer. 1:1-19). Neukirchen: Neukirchener.

- Holladay, William L. (1986-1989). *Jeremiah*. 2 tomos. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- (1990). *Jeremiah: A Fresh Reading*. New York: Pilgrim.
- (1971-72). “Jeremiah and Women’s Liberation”. *Andover Newton Quarterly* 12: 213-31.
- Huffman, Herbert B. (2001). “The Celibacy of Jeremiah”. Society of Biblical Literature, Nov. 17-20, Denver, Colorado (SBL Abstracts S17-24).
- Keown, Gerald L., Pamela J. Scalise y Thomas G. Smothers (1995). *Jeremiah 26-52*. WBC 27. Dallas: Word.
- Kigler, Jürgen (1979/84). “The Prophetic Discourse and Political Praxis of Jeremiah: Observations on Jeremiah 26 and 36”. En *God of the Lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible*, 47-56. Maryknoll: Orbis.
- Lundbom, Jack R. (1992). “Jeremiah” and “Jeremiah, Book of”. En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman. Tomo 3, 684-698, 706-721. New York: Doubleday.
- (2001/2004a/b). *Jeremiah 1-20, 21-36, 37-52*. AB21ABC. New York: Doubleday.
- McKane, William (1986/1996). *Jeremiah*. 2 tomos. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- (1999). “Jeremiah, Book of”. En *Dictionary of Biblical Interpretation*. 2 tomos. Ed. John H. Hayes, Tomo 1, A-J, 570-574. Nashville: Abingdon.
- Mesters, Carlos (1994). *El Profeta Jeremías: Boca de Dios, boca del pueblo*. Bogotá: San Pablo.
- Miller, Patrick D. (2001). “Jeremiah”. En *The New Interpreter’s Bible*, ed. Leander E. Keck, 553-926. Nashville: Abingdon.
- O’Connor, Kathleen M. (1992/98). “Jeremiah”. En *Women’s Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 178-186. Louisville: Westminster John Knox.
- Richards, Pablo (1980/83). *La lucha de los dioses*. San José: DEI; *The Idols of Death and the God of Life*. Maryknoll: Orbis.
- Romero, C. Gilbert (1982). *A Hermeneutic of Appropriation: A Case Study of Method in the Prophet Jeremiah and Latin American Liberation Theology*. Princeton Theological Seminary Dissertation, Princeton, New Jersey.
- Rudolph, Wilhelm (1968). *Jeremia*. Tercera edición. HAT. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Sharp, Carolyn J. (2000). “The Call of Jeremiah and Diaspora Politics”. *Journal of Biblical Literature* 119/3 (Fall): 421-438.
- Stuhlman, Louis (1998). *Order and Chaos: Jeremiah as Symbolic Tapestry*. Sheffield: Sheffield Academic.
- (2005). *Jeremiah*. AOTC. Nashville: Abingdon.
- Thompson, John. A. (1980/92). *Jeremías*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Weems, Renita J. (1995). *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*. Minneapolis: Fortress.
- Wisser, Laurent (1982). *Jéréme, Critique de la Vie Sociale*. Geneva: Labor et FIDES.
- Winter, Bruce W. (1994). *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*. Grand Rapids: Eerdmans. (Textos del NT relacionados).