
**La ética social de los profetas y su relevancia
para América Latina hoy:
La fecundidad de la “imaginación
profética”***

Dr. M. Daniel Carroll Rodas
Profesor de Antiguo Testamento
Denver Seminary

Una lectura literaria ayuda a entender cómo el texto profético puede tener una influencia transformadora hoy. Se recomienda partir del texto canónico, reconocer que funciona como un “texto clásico” y buscar discernir el papel de la “imaginación profética”. Estos principios se ilustran en una lectura de dos aspectos de Amós: la realidad religiosa de Israel plasmada en varias partes del libro, y la visión de un futuro muy distinto en 9:11-15.

A literary reading helps to understand how the prophetic text can have a transforming influence today. The recommended approach focuses on the canonical text, recognizes that it functions as a “classical text”, and seeks to discern the role of “prophetic imagination.” These principles are illustrated in a reading of two aspects of Amos: Israel’s religious reality portrayed in various parts of the book, and the vision of a very different future in 9:11-15.

INTRODUCCIÓN

Este artículo es el tercero en una serie de cuatro sobre la ética social en la literatura profética. En la primera entrega nuestra meta era establecer el hecho de que crece el interés en “la voz profética”, es decir, ese compromiso en la actualidad de denun-

* Este artículo forma parte de las Conferencias Bíblicas del SETECA, impartidas por el Dr. Carroll Rodas del 30 de julio al 2 de agosto de 2002.

ciar la injusticia y proclamar la esperanza al estilo de, y sobre la base de, el mensaje ético de los profetas antiguotestamentarios.¹

Surge, entonces, la inquietud en cuanto a cómo se debe estudiar la literatura profética para entender y contextualizar mejor ese mensaje. Eso nos llevó a la segunda presentación, donde abogamos por el valor de investigar las múltiples dimensiones del trasfondo de los profetas (lo que está “detrás del texto”).² Cada acercamiento al trasfondo nos arroja más luz sobre el contenido de sus mensajes, pero a la vez nos reta a ampliar nuestra propia reflexión en cuanto a cómo llevarlos al mundo actual. Lo que se buscaba en ese ensayo era ensanchar el horizonte interpretativo (sin entrar en detalles y evaluar cada una de las varias metodologías allí presentadas).

Ahora cambiaremos de enfoque. Nos dedicaremos a ver cómo otra clase de acercamiento a la Biblia—la lectura literaria—puede ayudarnos a entender la influencia de ese texto transformador en la vida del pueblo de Dios. Usando la jerga de la ponencia anterior, veremos cómo lo que está “dentro del texto” puede llegar a tener un impacto “enfrente del texto”, es decir, en los lectores.

La exposición se divide en dos partes principales. La primera explica elementos básicos de la teoría literaria que constituye el fundamento de esta manera de leer el texto bíblico. La segunda presenta una lectura literaria de Amós 9:11-15, con el fin de explorar cómo podría generar esperanza en las circunstancias difíciles que vive América Latina hoy.

¹ M. Daniel Carroll Rodas, “La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: La opción por la ética profética”, *Kairós* 32 (enero-junio 2003): 7-25.

² M. Daniel Carroll Rodas, “La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: El aporte del estudio del trasfondo”, *Kairós* 33 (julio-diciembre 2003): 7-28.

HACIA UN ACERCAMIENTO LITERARIO

La opción por la forma canónica del texto bíblico

En el artículo anterior se señaló que algunos eruditos tratan de fundar su análisis del mensaje ético de los libros proféticos en las posibles etapas de composición.³ Para ellos, este proceso de reactualizar el texto en el pasado nos sirve como una pauta para nuestra contextualización en el presente. Nosotros, sin embargo, optamos por la forma canónica del texto bíblico,⁴ es decir, la forma en la cual la tenemos en nuestras versiones hoy.

En círculos evangélicos, la opción por el texto actual a menudo se defiende con apelar a la doctrina de la inspiración divina, al cuidado soberano en la transmisión de los manuscritos y a la confianza en la decisión de la Iglesia en los primeros siglos de su historia de ratificar una lista fija de los libros que se reconocían como revelación de Dios. A este razonamiento teológico se le puede agregar por lo menos tres observaciones más, que ayudan a solidificar nuestra opción.⁵ Como analizaremos una porción del libro de Amós más adelante, lo usaremos como ejemplo aquí.

1) Algunos eruditos han empezado a cuestionar los estudios diacrónicos (o sea, los que tratan de reconstruir la posible historia de la composición) debido a las contradicciones y la subjetividad de muchos resultados de las críticas de las fuentes, de las formas y de las redacciones. Los acercamientos literarios han mostrado, y continúan mostrando, con más y más sofisticación, la rica (y compleja) unidad de los textos bíblicos. Incluso, por la frustración con los frutos de las críticas diacrónicas, varios estu-

³ *Ibid.*, 17-18.

⁴ Para una explicación de este término, véase *ibid.*, 19, n. 17.

⁵ Para la discusión que sigue y la correspondiente bibliografía, véase M. Daniel Carroll R., *Contexts for Amos: Prophetic Poetics in Latin American Perspective* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 132; Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1992): 149-54; *idem*, *Amos—The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 2002): 24-26, 43-47.

diosos que antes las utilizaban las han dejado para dedicarse a la forma canónica del texto. Entre ellos podemos mencionar a Roy Melugin y Donald Gowan.

2) Otros eruditos, como Shalom Paul, John Hayes, Francis Andersen y David Freedman, sostienen argumentos históricos para aceptar el libro de Amós en su totalidad (o, en algunos casos, con muy pocas adiciones) como procedente del profeta del octavo siglo a. C. No ven por qué los datos del libro no pueden encajar dentro de ese contexto histórico. Para ellos, las supuestas evidencias para las varias hipótesis de composición tienen otra explicación a la luz de un análisis cuidadoso de los datos históricos de la época.

3) A estas razones se les puede sumar el realismo moral. Quiérase o no, todos los que estudian cuál es “el texto del pueblo” tienen que admitir que el texto canónico es la única Biblia que las comunidades cristianas por todo el mundo conocen, leen y usan para sus decisiones éticas. Este reconocimiento pragmático debe ir de la mano con el compromiso pastoral de trabajar precisamente con ese texto que el pueblo de Dios utiliza, a fin de que sea una palabra aún más entendida y viva en las varias situaciones donde se encarna la fe. Hace unos años escuché una entrevista que un amigo canadiense realizó con Pablo Richard, en la cual el destacado liberacionista decía que estaba estudiando el Documento Yahvista con su comunidad de base. Dudo que haya sido una comunidad “de base” en el sentido común de la palabra.⁶ ¡Tal vez fueron estudiantes de posgrado y no un grupo de hermanos de una iglesia local!

Ahora bien, si un primer paso es establecer qué texto se empleará para el estudio de la ética profética—en nuestro caso, el canónico—el siguiente es de reflexionar sobre cómo es que podemos conceptualizar su aporte a esa ética. Una manera común de describir el papel de la literatura profética en la elaboración de la ética es decir que nos sirve como un fondo de principios morales fundamentales. Claramente esto es muy cierto, y la ponencia anterior intentó comunicar varias formas de comprender

⁶ Usualmente la expresión “la base” se usa de las masas de la sociedad latinoamericana, mayormente pobres y de bajos niveles de escolaridad.

mejor esa fuente divina de la ética.⁷

Sin embargo, en esta presentación quisiéramos explorar otra manera de apreciar el texto. La idea aquí es que la literatura profética (y la Biblia entera) es más que un depósito estable de principios, del cual sacamos verdades cuando nos es necesario. También es una palabra dinámica, que forma la conciencia y la visión de quienes se someten a ella.

El concepto de un texto “clásico”

En la hermenéutica filosófica encontramos un término bastante interesante y de mucho provecho para lo que estamos desarrollando acerca de los libros proféticos. Es el concepto de los textos “clásicos”.⁸ Se trata de los textos que siempre han podido funcionar como un puente sobre el abismo histórico entre el pasado del autor y el presente de sus lectores. Aunque esos textos sean producto de otra época, en sus páginas se presenta un mundo con su visión de la realidad que trasciende las limitaciones históricas de su propio contexto original y que ilumina la vida actual.⁹

Estos textos han perdurado, y hoy en día siguen cautivando y orientando a sus lectores. Nos halan hacia adentro de la realidad plasmada en sus escenas: su mundo es el nuestro, sus personajes

⁷ Carroll Rodas, “El aporte del estudio del trasfondo”, *Kairós* (33): 7-28.

⁸ Véase Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1975): 253-58. Nótese también la discusión en Luis Alonso Schökel y José María Bravo, *Apuntes de hermenéutica* (Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión; Madrid: Editorial Trotta, 1997): 113-34.

⁹ Aquí surge un tema que genera mucho debate en la teoría literaria: la manera de entender la relación entre el mundo presentado en el texto y el mundo real. Véase la excelente discusión de Clarence Walhout en “Narrative Hermeneutics”, en R. Lundin, C. Walhout y A. C. Thistleton, *The Promise of Hermeneutics* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle, Inglaterra: Paternoster Press, 1999): 65-131. Walhout hace una importante distinción entre *referencia* (indica la relación entre el lenguaje del texto y lo que ese lenguaje describe en el mundo del texto—personajes, acontecimientos, situaciones, etc.) y *mimetismo* (indica la relación entre el mundo del texto y el mundo en el cual vivimos). Para un ejemplo de esta distinción, véase la nota 13 abajo. Nótese también el argumento de Francis Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994).

son gente que todos conocemos, sus imágenes nos conmueven de una manera singular,¹⁰ y lo que dicen de la existencia humana nos enseña mucho en cuanto a cómo debemos vivir. En otras palabras, el horizonte del texto antiguo se conecta y se combina con el del presente, y ambos interactúan con el horizonte más amplio y abarcador de una común humanidad.

Esta característica especial de este grupo reducido de textos no se limita a obras religiosas; es un fenómeno que se puede ver en el mundo entero. Por ejemplo, en las culturas que tienen raíces ibéricas, podemos hablar de la obra majestuosa de Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Todos sabemos quiénes son el caballero en formación (el Quijote), el simpático escudero Sancho Panza, la “princesa” Dulcinea y ese caballo noble pero raquítico, Rocinante. Al no más mencionarse “Don Quijote”, todos empezamos a sonreír, porque todos tenemos en la mente una imagen de él, de sus compañeros y de sus aventuras (¿Quién no podría contar la historia del encuentro con los molinos?). *Don Quijote* es un “clásico” español, que sigue moviéndose entre nuestros pueblos después de cuatro siglos. Aquel personaje famoso no ha muerto. Aún aparece en nuestro vocabulario. Terminé el artículo anterior diciendo que la investigación de los trasfondos de los profetas no será una labor “quijotesca”,¹¹ o también pudiéramos haber dicho que no será una “quijotada”, una locura ingenua.¹² Allí está: un texto cuya narrativa sigue entreteniéndolo a sus lectores con sus historias divertidas pero, a la vez, con ese humor tan mágico, mostrándoles lo que no se hace con la vida.¹³

¹⁰ Un excelente estudio de las imágenes usadas por los libros proféticos para comunicar su mensaje ético es Pedro Jaramillo Rivas, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas* (Institución San Jerónimo 26; Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1992).

¹¹ Carroll Rodas, “El aporte del estudio del trasfondo”, *Kairós* (33): 28.

¹² O una “quijotería”, o un “quijotismo”.

¹³ Usando la terminología de Wilhout (véase la nota 9 arriba), diríamos que las dos palabras “Don Quijote” *se refieren* al caballero cuya vida se describe dentro de la novela de Cervantes. Otra cosa serían las cuestiones del *mimetismo*, del texto *hacia afuera*. Por ejemplo, ¿este personaje existió literalmente hace siglos en España y era conocido por Cervantes? ¿O representa no a una persona específica, sino a una clase o grupo de personas de aquella época? ¿O es un símbolo de una categoría de personas que siempre existen en toda socie-

Para el cristiano, la Biblia es el texto clásico por excelencia y singular, pero un clásico con una característica muy particular. Ella tiene como meta algo sublime y con implicaciones eternas. Busca—no, demanda—una respuesta a su presentación e interpretación del mundo que nos rodea, y nos orienta en cuanto a cómo debemos vivir en él. Nos explica que es una realidad caída, en rebeldía contra Dios, violenta y llena de ambiciones destructivas en todo nivel. Su propósito no es meramente descriptivo. También se esfuerza por persuadirnos con el fin de llamarnos a entender y conscientemente abrazar su visión alterna de la realidad. Esta es una comprensión distinta de la que el mundo proyecta de sí mismo a través de los medios de comunicación, donde se goza el pecado y los excesos, donde se valoriza más la belleza exterior y sensual que la sabiduría interior, donde lo máximo es buscar lo suyo sin importar las consecuencias, donde se juega la vida políticamente con mentiras y arreglos al escondite, donde naciones justifican las guerras y matanzas con la aprobación de los “buenos ciudadanos”. La visión presentada por el mundo es ilusoria, engañosa y, a fin de cuentas, destructiva.

Aquí se puede apreciar la autoridad funcional o moral de la Biblia, como la escritura sagrada de un pueblo apartado y redimido.¹⁴ Esta autoridad funcional no es pasiva; no se reduce sim-

dad? ¿O se debe (o se puede) entender al Quijote como un reflejo de una combinación de las personas (sean reales o típicas) de las preguntas anteriores?

¹⁴ La autoridad funcional de la Biblia se distingue de su autoridad ontológica, que se basa en lo que es (revelación de Dios). Es la autoridad ontológica la que usualmente es tratada en los libros de teología sistemática. Una rama de la filosofía del lenguaje, que se usa más a menudo recientemente para describir cómo se puede conceptualizar el aspecto funcional del texto bíblico, es la teoría del habla-hecho (*speech-act theory*). Véase especialmente Anthony C. Thistleton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992); Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in the Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1998); *idem*, “From Speech Acts to Scripture Acts: The Covenant of Discourse and the Discourse of the Covenant”, en C. Bartholomew, C. Greene y K. Möller, eds., *After Pentecost: Language & Biblical Interpretation* (Scripture & Hermeneutics Series 2; Carlisle, Inglaterra: Paternoster Press; Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2001): 1-49. Para la aplicación de esta teoría a la literatura profética (particularmente los oráculos de juicio), véase

plemente a aceptar una lista de doctrinas. Es exigente. Se ve en cómo la Biblia moldea a quienes confesamos que seguimos al Dios que ella presenta. Esta manera de entender la revelación divina se recalca mucho en los libros proféticos: repiten vez tras vez que sus mensajes son palabra de Dios y exhortan a la nación a escuchar y obedecerla. No nos debe sorprender que Israel dijera a los profetas: “No profeticéis” (Am. 2:12), o que Amasías, sacerdote de Betel, enviara un aviso al rey Jeroboam de que el país ya no podía “sufrir” todas las palabras condenatorias de Amós (Am. 7:10). La palabra de Dios demanda una respuesta, de aceptación o de rechazo; no es una palabra neutral o inocua.

La “imaginación profética”: Los aportes de Martha Nussbaum y Walter Brueggemann¹⁵

Dos autores me han ayudado mucho en el intento de leer los textos proféticos desde esta perspectiva para el contexto conflictivo de nuestra América Latina. La primera es Martha Nussbaum. No puedo hacer justicia a la riqueza de toda su argumentación, pero básicamente lo que ella propone es que la literatura (el tema de su libro es la novela) puede cultivar la reflexión ética: estimula la imaginación de los lectores por su presentación de situaciones humanas universales y personajes familiares.¹⁶ La

Walter Houston, “What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament”, *Biblical Interpretation* 1/2 (1993): 167-88; Karl Möller, “Words of (In-)evitable Certitude? Reflections on the Interpretation of Prophetic Oracles of Judgment”, en Bartholomew, Greene, Möller, *After Pentecost*: 352-86.

¹⁵ Para lo que sigue, véase M. Daniel Carroll R., “Living between the Lines: Reading Amos 9:11-15 in Post-War Guatemala”, *Religion & Theology* 6/1 (1999): 52-54.

¹⁶ Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (Boston: Beacon Press, 1995). La Dra. Nussbaum es profesora de leyes y ética en la Universidad de Chicago. Otros que analizan cómo la literatura moldea la imaginación moral son: Wayne C. Booth, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction* (Berkeley: University of California Press, 1988): 324-73; Robert Coles, *The Call of Stories: Teaching and the Moral Imagination* (Boston: Houghton Mifflin, 1989); Paul Ricoeur, *From Text to Action*, tomo 2 de *Essays in Hermeneutics* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1992): 168-87. Obviamente, la discusión tocante a la imaginación está muy

experiencia literaria de los lectores, especialmente a través de su interacción con esa representación de sufrimiento y los problemas sociales, puede sensibilizarlos al proceso de tomar decisiones morales en sus propios contextos.

Nussbaum menciona dos puntos más que son pertinentes. Por un lado, la literatura es solo una de varias fuentes que pueden ser útiles para la reflexión ética. Ella dice que también se debe acudir a teorías de la política, a la filosofía moral y a las ciencias sociales. Por otro lado, señala que la interacción de la imaginación con estas fuentes debe ser crítica y evaluativa, es decir, en diálogo con otros lectores y con las convicciones personales y sociales de uno mismo.

Estas dos ideas nos pueden ayudar a leer la literatura profética en nuestro contexto. Por sus cuadros de hambre, injusticia y batallas, los profetas nos sensibilizan a la cruel realidad de la pobreza y las guerras contemporáneas. Al mismo tiempo, una comprensión más abarcadora de nuestro contexto requiere el uso de material de varias fuentes (como las ciencias sociales) para informar nuestra interacción con la palabra profética desde nuestro mundo.

Otro autor que ha desarrollado el concepto de la imaginación literaria es Walter Brueggemann. En varias obras describe cómo los profetas lucharon por convencer al pueblo de Dios de la necesidad de una “contra-imaginación” (*counter-imagination*): una visión de la realidad contraria a la visión de la monarquía que los centros religiosos legitimaban y santificaban con una teología nacionalista, sin cuestionar el liderazgo económico y político, la situación social y la política exterior.¹⁷ El ministerio

vinculada con la de la autoridad funcional de la Biblia que se mencionó anteriormente.

¹⁷ La frase “la imaginación profética” realmente nace con Brueggemann. Su obra fundamental es *La imaginación profética* (Presencia Teológica 28; Santander: Sal Terrae, 1986). Nótese también, entre otras publicaciones del mismo autor, *The Creative Word: Canon as a Model of Biblical Education* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997); y *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997). No estamos de acuerdo con varias de sus pos-

profético era capaz de criticar la presentación predominante de la realidad de la sociedad, de orientar al pueblo tocante a su sufrimiento y acerca del Dios que se identificaba con ellos, y de animarle con palabras esperanzadoras sobre un mundo diferente más allá del juicio que pendía sobre aquella realidad que actualmente conocían. Además, los profetas a menudo acudían a la memoria del pueblo, recordándole de la gracia y la providencia de Dios en su historia, así como de los errores y los juicios del pasado.

Estos conceptos de Brueggemann son importantes para la lectura bíblica en América Latina hoy. En nuestro contexto, donde pocos ven una salida viable o creíble hacia un futuro diferente del presente en que vivimos, una “contra-imaginación” es vital. La contra-visión de la teología de liberación ha mostrado su incapacidad de llevar al continente a un mundo nuevo. Tampoco las teologías evangélicas han alimentado a nuestra gente con una visión alterna para el continente. A menudo no nos metemos en las discusiones de los problemas del contexto o nos contentamos con ideas sensacionalistas del arrebatación y de no ser “dejado atrás”¹⁸ en vez de echar hombro a una reflexión comprometida con, e informada por, una buena nueva amplia y poderosa de la obra salvífica del Dios todopoderoso.

La triple tarea profética que menciona Brueggemann—de denunciar, orientar y animar—es un reto saludable y urgente. Es interesante también el asunto de la memoria. Hoy se habla mucho de la memoria de nuestra historia reciente,¹⁹ y es cierto que

turas (por ejemplo, tocante al papel de la historicidad del texto bíblico o su concepto de la inspiración), pero sus ideas en cuanto a la imaginación literaria son sumamente importantes para la reflexión ética.

¹⁸ Este es el título de una serie popular de novelas por Tim LaHaye y Jerry Jenkins (“*The Left Behind Series*”), publicada por la editorial Tyndale House, cuyas historias se desarrollan en torno a los últimos tiempos y el arrebatación.

¹⁹ En Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, *Guatemala: Nunca más* (Guatemala: ODHAG, 1998); Comisión para el Esclarecimiento Histórico, *Guatemala: Causas y orígenes del enfrentamiento armado* (Guatemala: F. y G. Editores, 2000). Este último es una edición abreviada de *Guatemala, memoria del silencio*, que fue publicado en 1999. Informes similares han sido elaborados en otros países, como Argentina y El Salvador.

no será posible marchar hacia el futuro si no recordamos lo bueno que ha sido Dios para con su pueblo y las tragedias humanas que nuestros países han experimentado.

Ahora nos corresponde tratar de utilizar estos conceptos para hacer una lectura literaria del libro de Amós, a fin de estimular la imaginación profética para América Latina. No hay espacio para presentar un cuadro exhaustivo del mundo de Israel ofrecido en los oráculos y las partes narrativas del libro de Amós. Por lo tanto, enfatizaremos solo un elemento: la realidad religiosa del pueblo. Tampoco podemos echar mano a las ciencias sociales y otras herramientas para hacer una lectura aún más comprensiva. Sin embargo, esperamos que lo que sigue sirva como un ejemplo de, y que sea un primer paso hacia, un acercamiento a las Sagradas Escrituras que habla con poder y eficacia en nuestro mundo.

UNA LECTURA LITERARIA DE AMÓS: UNA ESPERANZA PARA UN MUNDO SIN ESPERANZA²⁰

El mundo del libro de Amós: Denunciado e irredimible

En el libro de Amós, se nota de entrada que Israel es una nación sumamente religiosa. No es un pueblo que no crea en su Dios Yahvé; al contrario, los santuarios están llenos de gente y los ritos abundan.

²⁰ Para lo que sigue, véase M. Daniel Carroll R., “Reflecting on War and Utopia in the Book of Amos: The Relevance of a Literary Reading of the Prophetic Text for Central America”, en M. D. Carroll R., D. J. A. Clines y P. R. Davies, eds., *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 200: Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1995): 105-21; *idem*, “Living between the Lines”; *idem*, “Reexamining Popular Religion: Issues of Definition and Sources. Insights from Interpretive Anthropology” y ““For so you love to do”: Probing Popular Religion in the Book of Amos”, en *idem*, ed., *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 299; Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 2000): 146-67 y 168-89, respectivamente.

También se puede distinguir entre la “religión oficial” y la “popular”. La religión oficial, así como por todo el Medio Oriente Antiguo, está relacionada con la monarquía. El templo central del dios nacional se encuentra en las proximidades del palacio en la capital. El papel del sistema religioso y del personal de su jerarquía es el de legitimar el régimen gobernante y las estructuras y valores de la sociedad. El dios de la nación estaría presto para bendecirla y protegerla de cualquier amenaza interna o externa. Las varias actividades relacionadas con el culto simbólicamente sostendrían esta conceptualización de la realidad.

Por otro lado, la religión popular, además de seguir las pautas de la religión oficial, mezclaría aquellas tradiciones teológicas y la participación en esos ritos con otras ideas y actividades. Varios pasajes del libro de Amós dan la impresión de que el pueblo tenía unas nociones equivocadas de Yahvé y/o creía también en otros dioses (nótese los pasajes controversiales: 2:7-8; 5:26; 8:14). Estas creencias tal vez se relacionarían con los quehaceres de la mayoría de la población, compuesta de agricultores y campesinos, quienes estarían interesados en tratar cosas relacionadas con la naturaleza (la cosecha, la lluvia, las plagas), la salud (las enfermedades, la muerte) y las varias etapas de la vida humana (la infertilidad, el nacimiento de los hijos, la menstruación, la boda, los entierros). Además, podemos mencionar la celebración no-yahvista de la clase pudiente, la *marzeah*, que describimos en la ponencia anterior (véase 6:4-7; posiblemente 2:8 y 4:1).²¹

¿Cómo evalúa Yahvé, a través del profeta Amós, la vida religiosa de Israel? Su crítica es contundente e inequívoca. Se burla de ella con frases sarcásticas como: “Id a Bet-el, y prevaricad; aumentad en Gilgal la rebelión” (4:5). Más adelante expresa su desdén con unas palabras sumamente emotivas: “Aborrecí, abominé” (5:21). Anuncia que empezaría su juicio con el templo mismo (probablemente Bet-el, 9:1; comp. 7:9, 16-17). ¿Por qué Dios denuncia la religión de la nación con tanta vehemencia? Menciono por lo menos tres razones.

²¹ Carroll Rodas, “El aporte del estudio del trasfondo”, *Kairós* (33): 13-14.

Primero, la religión oficial y la popular apoyan el sentimiento de seguridad nacionalista. El país está confiado porque, según su teología, Yahvé siempre lo protegería. Él es su dios guerrero y todopoderoso. Con orgullo, anuncian sus victorias (6:13). No pueden concebir que Yahvé no los salvaría de cualquier enemigo que los confrontara (5:18; 6:1, 13; 9:10). Desde esta perspectiva, todo va bien y no hay que criticar las estructuras de la sociedad y las decisiones y acciones del gobierno o de la jerarquía religiosa.

Segundo, el culto se caracteriza por la mucha celebración (4:4-5a; 5:21-23), pero muestra poca relación con la realidad. Mientras que la nación alaba a Dios por su cuidado y bendiciones, él les recuenta que ha enviado hambre, sequía, plagas y guerra (4:6-11). En otras palabras, la religión de Israel es pretenciosa, engañosa y divorciada de lo que experimenta el pueblo a diario. Es motivada más por satisfacer a sus propios deseos religiosos que por la obediencia a Yahvé (“pues que así lo queréis”, 4:5b). La religión de Israel demuestra su corazón verdadero cuando silencia a los mensajeros de Dios, los profetas, y trata de comprometer a los modelos de entrega, los nazareos (2:11-12; 7:10-13). En vez de ayudarlo al pueblo a acercarse a Yahvé, lo aleja de él. Aún más triste, ¡quienes sufren la opresión de esta creación religiosa nunca la cuestionan! Los pobres y los marginados también acuden a los santuarios y buscan la dirección del liderazgo nacional, que se aprovecha de ellos y no piensa en sus penas (6:1, 4-7). El autoengaño es amplio, cruel y perverso.

El tercer problema—y realmente el más fundamental—es que este cuadro equivocado de Yahvé es lo que sostiene religiosamente a esta sociedad. El profeta anuncia que el Yahvé auténtico no quiere tener nada que ver con esta religión y la realidad que ella legitima en su nombre. En resumidas cuentas, lo que está en juego es la persona misma de Dios. Por eso, hay tanto énfasis en su nombre, su carácter y sus títulos (véase, por ej., 4:13; 5:8-9; 9:5-6). Él sí es el Dios guerrero, el Dios de los ejércitos, pero en un futuro muy próximo luchará en contra de su pueblo (2:14-16; 3:11-12; 5:14-15, 27; 6:14; 7:9-11; 9:8-10).

Lo que le espera a la nación es un juicio terrible y abarcador. Muchos morirán y las calles serán llenas de lamentos y llanto

(5:1-3, 16-17; 6:9-10; 8:1-3, 10; 9:10). Irán al exilio (4:3; 5:27; 7:11, 17; 9:9), las ciudades quedarán en ruinas (3:11-4:3; 5:11; 6:8, 11) y los santuarios serán destruidos (3:14; 5:5; 7:9; 9:1). Aquel país, que se creía grande, será desenmascarado como pequeño y débil, incapaz de defenderse (7:2, 5; 2:14-16). El juicio inminente significaría el fin de su mundo: la eliminación de las instituciones políticas, de todo lo que la nación tomaba como “normal”, de sus costumbres sociales, de su manera de organizar sus vidas, y de su religión. Es decir, Dios en ninguna manera acepta la visión de la realidad elaborada por el pueblo.

Sin embargo, este anuncio tan abrumador de destrucción no representa la palabra final de Yahvé. Él promete otro mundo más allá del juicio. En otras palabras, Dios presenta no solo una contra-imaginación de la visión reinante, sino también describe una visión de una nación reconstruida sobre las ruinas del juicio (9:11-15).

La esperanza de Amós 9:11-15

Los últimos cinco versículos del libro de Amós son la antítesis del resto del libro. Se puede notar cómo su vocabulario conscientemente representa el revés de todo lo que le precede. La siguiente lista refleja este hecho literario y teológico:

“en aquel día” bendiciones (9:11)	“en aquel día” juicio (2:16; 8:3, 9, 13)
las naciones seguirán al Dios de Israel (9:12)	la experiencia y la amenaza continua de guerra (1:3-2:16; 3:11-4:3; 4:10; 5:1-3; 6:8, 14; 7:9, 17; 9:4)
“vienen días” de abundancia (9:13)	“vienen días” de sufrimiento (4:2; 8:11)
levantar ruinas (9:11, 14)	destrucción de edificios (3:14-4:3; 6:8, 11; 5:11; 9:1)
provisión para todos (9:13-14)	escasez para la mayoría, banquetes para la clase pudiente (4:6-9; 6:6)

plantados en la tierra (9:15) condenados a ir al exilio (4:3;
5:27; 6:7; 7:11, 17; 9:4, 9)

Lo que Dios le ofrece al pueblo es una realidad pacífica y con amplia provisión. Lo que es más, la mención del tabernáculo de David comunica que el gobierno actual será reemplazado por otro, con raíces en la tradición de David y Sión (9:11; comp. 1:2). Ante los ojos de Dios, la monarquía actual y la dinastía de Jeroboam en Israel, por lo tanto, son ilegítimas (comp. 3:9-4:3; 6:1-2; 7:9-17). Esto no quiere decir que el profeta apoye el gobierno actual de Judá, que está “caído”, no muy fuerte y interpenetrado también con la rebelión (9:11; véase 2:4-5; 6:1). Más bien retrata un gobierno basado en la promesa hecha a David y caracterizado por la obediencia a Yahvé (comp. 2 Sam. 7).

Ésta esperanza pintada en Amós 9:11-15 es la segunda etapa de la contra-imaginación del profeta; representa otra manera de negar la actualidad, pero con algo positivo. Esta visión es la alternativa divina al presente humano, y es una palabra poderosa precisamente porque niega y reemplazará al mundo actual. No es un futuro desencarnado, abstracto y meramente espiritual. Será otra realidad histórica, una que no estará bajo la condena del Dios de los ejércitos, sino con la promesa de una relación reestablecida con “Yahvé Dios tuyo” (9:15). Es un futuro seguro, porque es Yahvé “que hace esto” (9:12).

Técnicas para llevar al lector al mundo textual²²

¿Ofrece este mundo literario de Amós algo pertinente para América Latina en el siglo veintiuno? ¿Qué? ¿Cómo? Si el lector confiesa su fe en el Dios de Amós y su membresía en la comunidad que declara ser descendientes de Abraham por la fe en Jesús, las palabras del profeta no pueden ser solo de interés histórico. Lo que Yahvé dijo a su pueblo Israel hace tantos años es muy pertinente para su pueblo hoy en día. A esta afirmación teológica se puede añadir la observación literaria de que el texto mismo en varias maneras “ubica” a sus lectores en su mundo y

²² Esta sección se basa en Carroll R., *Contexts for Amos*: 279-89.

hace que se identifiquen como los recipientes de sus oráculos. Menciono tres, brevemente.

Primero, si el texto bíblico es el “texto clásico” por excelencia del pueblo de Dios, en el cual se reconoce y a través del cual se evalúa, entonces el mundo del texto puede y debe funcionar como un espejo. Así, este “texto clásico” es también su “texto de identidad” (*identity document*). Se espera que haya cierta continuidad entre la vida de hoy y aquella en la antigüedad, y esa continuidad hace que el actual pueblo de Dios se compare con el Israel de antaño.

Por ejemplo, si continuáramos enfocando la cuestión religiosa, podríamos hacernos varias preguntas motivadas por la lectura de esta palabra profética. ¿Cómo describiríamos y cómo podríamos calificar las creencias y prácticas religiosas del pueblo de Dios en América Latina? ¿Es posible discernir la existencia de una religión “oficial” y otra “popular” con algunas de las mismas lagunas que las que mostraba la religión de Israel? ¿La fe del pueblo de Dios hoy se manifiesta en una ética clara y valiente? ¿Qué relación tiene el culto con la dura realidad latinoamericana y la responsabilidad social del pueblo de Dios? ¿Es el Dios de las iglesias cristianas un Dios que busca la paz y el bienestar del ser humano (especialmente de los marginados), o es él el defensor del *statu quo*? ¿Estamos dispuestos a recibir el rechazo (¡y el juicio!) de Dios por una religión inadecuada, desenganchada de las necesidades de tantas personas, hipócrita y engañosa? En otras palabras, el texto nos fuerza a auto-examinarnos.

La segunda manera de enlazar al lector con el texto va de la mano con la primera, pero no es una característica inherente de un texto clásico. Más bien, es un aspecto literario: la presencia de los imperativos. El lector no solo se ve en el texto; también es interpelado por él. Por ejemplo, el llamado “oíd” (3:1, 5:1) es un reto para que el pueblo de Dios ponga atención a la denuncia profética y responda a sus acusaciones. ¿Será que ese pueblo en América Latina es culpable de los mismos pecados y rebeldía del Israel del octavo siglo a. C.? Nótese, también, la importancia de diferenciar entre los varios imperativos; algunos se dirigen a toda la comunidad, pero otros van hacia unos grupos específicos.

Dos casos son el “oíd” de 4:1 y el “ay” de 6:1, que inician críticas contra quienes están en posiciones de poder y que son los más responsables por la condición de la nación y su destino. Esa carga del liderazgo sigue vigente hoy. Los lectores actuales, entonces, tienen que leer el texto con discernimiento y así aprender cómo recibir apropiadamente sus oráculos.

Otro elemento literario, y la tercera manera de lograr una mayor interacción entre el texto y sus lectores, es la imprecisión en la identidad de los personajes del libro. A menudo lo que encontramos en Amós son descriptivos anónimos (usualmente en el hebreo en forma de participio: “los que...”; por ej., 5:7, 18; 6:1; 8:14) y verbos en segunda o tercera persona sin un sujeto definido (por ej., 2:6-8, 11-12; 3:10; 5:10; 6:3-7; 9:10). Fácilmente el lector empieza a conectar estos personajes típicos y representativos con personas que ha visto o con quienes se relaciona. Estas descripciones señalan a personas hoy en día que encarnan las mismas cualidades. Todos, por ejemplo, conocemos (personalmente o por otros medios) a gente adinerada que saca provecho de otros, a pobres que sufren la injusticia y a líderes corruptos y orgullosos. En otras palabras, el texto tiene la habilidad de sobrepasar los límites del mundo antiguo y aterrizar en la actualidad por esta vaguedad. El mundo del libro de Amós es real—y muy realista—porque podemos “verlo” y “vivirlo” diariamente.

¿Habrá esperanza para América Latina?

El juicio anunciado por el profeta sobre su mundo nos debe advertir que Dios también puede juzgar a nuestra América Latina, que históricamente y a menudo sigue diciendo que es “cristiana”. ¿Querrá Yahvé asociar su nombre con este mundo tan opresor e injusto? La denuncia de la opresión y la descripción de los horrores de los conflictos armados (abriendo a mujeres embarazadas, la compra y venta de esclavos, el llanto por las calles, la destrucción de las ciudades) en Amós son una condena de nuestro mundo, que también se ha caracterizado por la crueldad y el desprecio por el ser humano. Nuestro continente ha sufrido mucho por tantos años.

La realidad plasmada en las páginas de este libro profético nos indica que Yahvé está interesado e involucrado en la historia deplorable y lamentable de la humanidad y de su pueblo (comp. 1:3-2:3; 6:14; 9:7). Pero, a la vez, nos recalca que él promete que “vienen días” cuando este mundo será muy diferente. Es la esperanza de un tiempo futuro en el cual Dios enderezará toda injusticia, terminará todo conflicto y proveerá por toda necesidad. No es una esperanza desligada de la realidad latinoamericana. Será la antítesis, el revés, de nuestra historia, cuando viviremos en el reino glorioso del Mesías.²³

CONCLUSIÓN

En este ensayo hemos tratado de explicar desde varios puntos de vista cómo los profetas pueden formar la imaginación de sus lectores. Su mensaje sigue vigente y relevante: nos expone, enseña y anima. Así es el libro de Amós. Deja muy en claro el pecado del pueblo de Dios, pero también, al llegar a sus últimas líneas, insta a sus lectores a anticipar e imaginar otra realidad.

Hoy en día vivimos las tensiones de esa época de espera hasta que llegue aquel reino del “tabernáculo de David”. No debe ser una espera pasiva y resignada. Más bien, debemos tomar las palabras del profeta Isaías como las nuestras y entender que nuestra opción escatológica se vuelve en una opción ética y misiológica. Después de describir la condición actual de la nación y la visión de Sión purificado en el futuro, en un mundo donde todas las naciones adorarán a Yahvé y seguirán su ley y donde las guerras terminarán, el profeta exhorta al pueblo de Dios: “Venid, oh casa de Jacob, y caminaremos a la luz de Yahvé” (Is. 2:5).

²³ La teología de la liberación ha usado la categoría de la utopía para describir su esperanza de otra clase de sociedad para América Latina. El grado de espiritualidad y compromiso con el socialismo depende del autor. Véase, por ej., Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, eds., *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Colección Teología Latinoamericana 16; San Salvador: UCA, 1991) 1:393-442; J. B. Libanio, *Utopías y esperanza cristiana* (México, D. F.: Ediciones Dabar, 2000).