
La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: La opción por la ética profética*

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

Este artículo es el primero de una serie sobre la ética en la literatura profética del Antiguo Testamento. Señala que la Iglesia Evangélica en América Latina debe tomar en cuenta los profetas para desarrollar una ética social más adecuada para el contexto. Reseña cómo los profetas han sido utilizados en diferentes partes del mundo en la actualidad e investiga por qué los evangélicos, particularmente los premilenaristas, han sido reacios para apropiarse del mensaje profético. Ofrece dos posibles razones: el énfasis en la Ley, y la naturaleza e historia del pensamiento premilenarista.

This is the first in a series of four articles on ethics in the Old Testament prophetic literature. It points out that the Evangelical Church in Latin America should take into account the prophets to develop a more adequate ethic for the context. It surveys the use made of the prophets in different parts of the world today and explores why evangelicals, in particular premillennialists, have been reticent to appropriate the prophetic message. Two possible reasons are offered: the emphasis on the Law, and the nature and history of premillennial thought.

INTRODUCCIÓN

La Iglesia Evangélica siempre ha mostrado interés en los libros proféticos. El compromiso con la Biblia como Palabra de Dios nos anima a prestar mucha atención al estudio concienzudo de los profetas: tratamos de establecer su trasfondo histórico, algunos nos dedicamos a la tarea de aprender el hebreo y la

* 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.

exégesis para poder minar aun más sus tesoros, y todos nos esforzamos por aprender su mensaje teológico para poder comunicar y aplicar su verdad a la vida actual. Además, en algunos círculos—especialmente al nivel popular—la fascinación con la escatología ha resultado en la elaboración de una variedad de esquemas detallados del futuro basados en algunos libros proféticos, especialmente Ezequiel y Daniel.

Toda esta atención a los profetas es loable. Sin embargo, los libros proféticos también pueden y nos deben servir como un inestimable orientador en otra área importante, un área que frecuentemente se pasa por alto cuando pensamos en el estudio de esta literatura: la ética social. Es irónico que nosotros los evangélicos, quienes nos enorgullecemos tanto de nuestra doctrina tan elevada de la autoridad de las Escrituras y de nuestro conocimiento bíblico, no hayamos prestado la atención debida a esta parte tan fundamental del mensaje profético.

Ya es hora de que la iglesia evangélica relea la literatura profética y reconozca su relevancia para la actualidad. Teológicamente, a la luz de nuestro compromiso con las Escrituras, es inexcusable no hacer esta tarea. Misionológicamente, hacerla es urgente por las necesidades del continente y necesario para evaluar las experiencias del pasado y orientar nuestros esfuerzos del futuro en la política y servicio social. Lento ha sido el despertar de los evangélicos en estas esferas. Emilio Antonio Núñez ha trazado con lujo de detalle la historia del amanecer de la conciencia social evangélica en el continente en general¹ y, con otros, en Guatemala en particular.²

¹ Emilio Antonio Núñez, “El despertar de la conciencia social de los evangélicos”, en *idem*, *Teología y misión: Perspectivas desde América Latina*, ed. por I. Ortiz (San José, Costa Rica: Visión Mundial, 1996), págs. 247-311. Véase también Pablo A. Deiros, ed., *Los evangélicos y el poder político en América Latina* (Buenos Aires: Nueva Creación; Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986); René Padilla, ed., *De la marginación al compromiso: Los evangélicos y la política en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991); Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino, eds., *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America* (Boulder: Westview, 1997).

² Emilio Antonio Núñez, “Latin American Evangelicals and Social Responsibility: A Case Study”, en *Crisis and Hope in Latin America: An Evangelical Perspective*, ed. por *idem* y William Taylor (Pasadena: William Carey

Cuando los evangélicos se han lanzado al ámbito social, a menudo su participación ha mostrado la gran falta de una preparación bíblico-teológica para poder enfrentar adecuadamente los problemas de la sociedad y darles soluciones viables.³ Entre otros casos, podemos mencionar los regímenes controversiales de Ríos Montt en la década de los 80 y de Serrano Elías en los 90 en Guatemala, la manipulación de los líderes evangélicos en las elecciones que llevaron a Alberto Fujimori al poder en el Perú en 1990, y la incapacidad de ofrecer un marco teológico coherente y pertinente (si acaso se permitía la discusión del tema) ante las guerras civiles sangrientas que por tantos años han sacudido a nuestros pueblos.⁴

Esto no quiere decir que los evangélicos no han tenido un impacto positivo en la vida social de muchas personas y familias en nuestro medio. Aún los sociólogos ahora reconocen los resultados positivos de la conversión y la participación en con-

Library, 1996), págs. 372-91. Entre otros que trazan esta misma historia, pero desde diferentes puntos de vista y niveles de simpatía, están: James Grenfell, "The Participation of Protestants in Politics in Guatemala" (tesis de maestría, University of Oxford, 1995); Everett Wilson, "Guatemalan Pentecostals: Something of Their Own", en *Power, Politics*, págs. 139-62; Florencio Galindo, *El "fenómeno de las sectas" fundamentalistas: La conquista evangélica de América Latina*, 2ª ed. (Navarra, España: Verbo Divino, 1994); Virginia Garrard-Burnett, *Living in the New Jerusalem: Protestantism in Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 1998); Pilar Sanchíz Ochoa, *Evangelismo y poder: Guatemala ante el nuevo milenio* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998).

³ Véase, por ej., René Padilla, "El futuro del cristianismo en América Latina. Perspectivas misionológicas", en J. H. Yoder, L. Soliano y R. Padilla, *Iglesia, ética y poder* (Buenos Aires: Ediciones Kairós, 1998), págs. 62-87; Samuel Escobar, "Elementos para una evaluación de la experiencia política de los evangélicos", *Kairós* 28 (julio-diciembre 2001), págs. 85-99. No han sido solo teólogos quienes han cuestionado esta falta de preparación. Por ej., el antropólogo David Stoll advierte a los evangélicos del peligro de seguir demasiado fácil e ingenuamente la ideología de derecha en *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico* (Cayambe, Ecuador: Abya Yala, 1990).

⁴ En Guatemala, irónicamente, para algunos indígenas en las zonas de conflicto la "apoliticidad" evangélica posiblemente les resultó ser un refugio neutral entre la violencia del ejército y la de la guerrilla. Esta es la tesis de David Stoll, *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (Nueva York: Columbia University Press, 1993).

gregaciones evangélicas: el fortalecimiento de los matrimonios, el esfuerzo por mejorar el nivel de educación, una mayor integridad en el trabajo, la valorización de la mujer, el abandono de los vicios y, de vez en cuando, un compromiso con la caridad.⁵ Sin embargo, estos “impulsos éticos”, así como la participación política, pocas veces han sido guiados o nutridos por una reflexión teológica muy extensa.⁶

Lo que ahora agrava aun más esta triste falta de preparación es la tendencia en ciertos sectores y denominaciones del pueblo evangélico de seguir la ola del *marketing* en el campo religioso, con consecuencias contraproducentes para una mayor vivencia de las implicaciones éticas del evangelio en la sociedad contemporánea. Como dijo recientemente René Padilla:

...el afán de crecimiento numérico está llevando a muchos de los líderes a asimilar elementos de la cultura *light* que domina la sociedad, a acentuar el individualismo y el subjetivismo característicos de la reducción cristológica y soteriológica heredada del pasado, y a minimizar las demandas éticas del evangelio.⁷

Esta clase de iglesia preferiría mensajes animadores y anhelaría gozar del entretenimiento profesional en sus cultos en vez de profundizar seriamente en todo el consejo de Dios. Lo que importa es “amar a Jesús” y disfrutar de sus múltiples bendiciones (materiales, emocionales y espirituales); no hay que “complicarse la vida” con estudios pesados. Es decir, a los fracasos del pasado, resultados de la ignorancia, pero de buen corazón, se suma hoy la superficialidad de una ignorancia declarada y celebrada.

⁵ Por ej., Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?* y *Between Two Armies*; ídem y Virginia Garrard-Burnett, eds., *Rethinking Protestantism in Latin America* (Filadelfia: Temple University Press, 1993); David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990); R. Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1997).

⁶ Una excepción importante ha sido la Fraternidad Teológica Latinoamericana, que siempre ha tratado el tema de una teología evangélica contextualizada desde su fundación, en 1970.

⁷ Padilla, “El futuro del cristianismo en América Latina”, pág. 80.

El propósito de esta serie de ponencias es tratar de explorar las varias facetas de la investigación de la ética profética con el fin de estimular una mejor contextualización evangélica de su mensaje en América Latina hoy. Esta primera ponencia describe cómo varios movimientos y autores en diferentes contextos alrededor del mundo han apelado a los profetas, e investiga por qué los evangélicos no hemos recurrido en la misma medida a esta fuente para elaborar la ética. Las otras tres ponencias ofrecerán una reseña de las diferentes metodologías que se están utilizando en la actualidad para estudiar la ética de los profetas, para ver si hay algo que nos puede ayudar para cumplir con nuestro propósito de contextualizarlos.

Iniciamos nuestra exposición sobre el uso de los libros proféticos con cinco casos tomados de diferentes partes del mundo. Los primeros dos surgen en movimientos del Mundo de los Dos Tercios que buscaban grandes cambios sociales. Los siguientes tres casos representan el pensamiento de varios autores en la Gran Bretaña y los Estados Unidos. Aunque los problemas de estas dos sociedades no son tan graves como los de los países de la periferia, varios grupos de minoría y otros sectores desafortunados, especialmente en las grandes urbes, sí sufren la injusticia, la pobreza y la discriminación.

LA ÉTICA PROFÉTICA EN CONTEXTOS ACTUALES DE INJUSTICIA

Dos casos del Mundo de los Dos Tercios

En nuestro medio ha sido otra tendencia teológica—la teología de la liberación—la que ha hecho énfasis en la ética de la literatura profética.⁸ Esa corriente acude a estos libros en dos

⁸ Por los cambios en el mundo socialista a escala mundial en las décadas de los 80 y los 90, es innegable que la teología de la liberación entró en cierta crisis de identidad y misión. La bibliografía tocante a su subsiguiente autoevaluación es extensa. Véase, por ej., Hugo Assmann, “Teología de la liberación: Mirando hacia el frente”, *Revista latinoamericana de teología* 34 (1995), págs. 93-111; Diego Irarrázaval, “Nuevas rutas de la teología latinoamericana”, *Revista latinoamericana de teología* 38 (1996), págs. 183-97; Pablo Richard, “Futuro de la teología de la liberación (una visión desde América Lati-

maneras principales. Por un lado, algunos teólogos y biblistas liberacionistas citan y analizan los textos proféticos para apoyar su opción preferencial por los pobres y su deseo de un cambio radical en la sociedad. Sus acercamientos exegéticos exhiben una variedad en metodología. Por ejemplo, Miranda utiliza la crítica de las fuentes y de las tradiciones para identificar lo que, según él, es el meollo del mensaje original de los profetas: la demanda absoluta por la justicia.⁹ Croatto ofrece relecturas de Isaías sobre la base de la crítica de la redacción¹⁰ y en otra obra explora cómo utilizar las teorías literarias.¹¹ Tamez presenta un estudio de los términos hebreos para la opresión.¹² Otros estudios ocasionales sobre los profetas siguen saliendo en la *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*. No obstante, sea cual fuere su metodología crítica, todos estos eruditos se unen en el esfuerzo por encontrar aquellos pasajes que denuncian la injusticia, la corrupción y la violencia en contra de los marginados o que declaran la promesa de otro mundo de paz y abun-

na”, *Carthaginensia* 15 (1999), págs. 325-45; Rolando Alvarado, “¿Teología de la liberación en el post-socialismo?”, *Revista latinoamericana de teología* 47 (1999), págs. 173-87; Gustavo Gutiérrez, “Situación y tareas de la teología de la liberación”, *Revista latinoamericana de teología* 50 (2000), págs. 101-16; John L. Kater, Jr., “Whatever Happened to Liberation Theology? New Directions for Theological Reflection in Latin America”, *Anglican Theological Review* 33/4 (2001), págs. 735-73; Phillip Berryman, *Stubborn Hope: Religion, Politics, and Revolution in Central America* (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books; Nueva York: The New Press, 1994); *idem*, *Religion in the Megacity: Catholic and Protestant Portraits from Latin America* (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1996).

⁹ José Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971).

¹⁰ J. Severino Croatto, “Desmesura del poder y destino de los imperios. Exégesis de Isaías 10:5-7a”, *Cuadernos de teología* 8 (1987), págs. 7-16; “Una liturgia fúnebre por la caída del tirano (Isaías 14:4b-23)”, *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 2 (1988), págs. 59-67; Isaías 40-55: *La liberación es posible*, tomo 2 de Isaías: *La palabra profética y su relectura hermenéutica* (Buenos Aires: Lumen, 1994); *Imaginar el futuro: Estructura y quérigma del Tercer Isaías* (Buenos Aires: Lumen, 2001).

¹¹ J. Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido* (Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1984).

¹² Elsa Tamez, *La Biblia de los oprimidos. La opresión en la teología bíblica* (San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1979).

dancia.

Por el otro lado, la teología de la liberación lanza un reto a la iglesia cristiana y a los seguidores de Cristo a que levanten “una voz profética” en contra de la cultura de la muerte que tanto asuela nuestro continente.¹³ Según estos teólogos, la tarea profética debería caracterizar al pueblo cristiano en general y a los religiosos en particular.¹⁴ Esta comisión profética requiere que se denuncie las estructuras injustas en solidaridad con los pobres de nuestros países, que se conscientice a las masas de su estado sufriente y de la posibilidad de un cambio social, y que se anuncie la esperanza de un futuro diferente para América Latina, una utopía alcanzable e histórica donde habrá un nuevo orden cultural, sociopolítico y económico.

Un ejemplo de elogio a unos profetas contemporáneos salió en un número reciente de la *Revista latinoamericana de teología* (publicación de la Universidad Centroamericana de El Salvador).¹⁵ El autor compara la persecución de los profetas bíblicos con el “martirio” de los jesuitas asesinados en el plantel de la universidad capitalina durante la guerra civil dos años antes. Enumera las razones (citando a múltiples pasajes bíblicos) por

¹³ Véase, por ej., Equipo Teólogos CLAR, *Tendencias proféticas de la vida religiosa en América Latina* (CLAR 24; Bogotá: Secretariado General de la Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1975); Néstor O. Míguez, “Profecía y proyecto histórico”, y Rafael Ávila P., “La profecía en América Latina”, en Pedro Negre Rigol y otros, *Misión profética de la Iglesia* (Buenos Aires: Ediciones Tierra Nueva, 1981), págs. 69-83 y 87-103, respectivamente; Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986), págs. 61-104; Delir Brunelli, *Profetas del reino. Grandes líneas de la actual Teología de la Vida Religiosa en América Latina* (CLAR 58; Bogotá: Secretariado General de la CLAR, 1987); Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en *idem* y J. Sobrino, eds., *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (San Salvador: Universidad Centroamericana, 1993), págs. 393-442; Orlando Milesi, Mario Romero y Eduardo Bahomondes, con una respuesta por Agenor Brighenti, “Perspectivas de la iglesia profética en países del Cono Sur en América Latina”, <http://www.adital.org.br/asp2/noticia.asp?idioma=ES¬icia=3070>.

¹⁴ Como esta literatura es mayormente católica, se hace énfasis en las órdenes religiosas, es decir, las varias sociedades y movimientos sacerdotales y misioneros.

¹⁵ Rafael de Sivatte, “La interpelación de los profetas de ayer y hoy”, *Revista latinoamericana de teología* 24 (1991), págs. 253-80.

las que los profetas antiguotestamentarios fueron vistos como estorbos en Israel: denunciaron la religión idólatra que legitimaba la ideología de la seguridad nacional y el poder de la monarquía pero no cuestionaba la opresión, y, a la vez, anunciaron los valores y las demandas del Dios de la vida. Los religiosos matados por el ejército salvadoreño habían pagado hasta las últimas por haber cumplido con esta vocación.

Ante la frecuente acusación de que ellos se lo han buscado, se han metido donde no debían, sufren la consecuencia de su pecado, la persecución y la muerte de los profetas lo que hace es clarificar el sentido de su vida: una vida de comunión con el Siervo sufriente de Dios y, por lo tanto, de comunión con Dios mismo y sus sentimientos de solidaridad con la humanidad sufriente.¹⁶

Por lo tanto, dice el autor,

podemos concluir diciendo que nuestros compañeros mártires fueron perseguidos y martirizados porque estorbaban—como los profetas y como Jesús—, porque defendían aquello que Dios más quiere (la vida digna de los pobres) y porque esto interpelaba y llamaba urgentemente a la conversión a quienes no quieren convertirse ni cambiar nada.¹⁷

Este interés en lo profético también se ha dado en otro contexto de extrema tensión política y violencia en el otro lado del globo, en Sudáfrica. En 1986, en tiempos del *apartheid* (la segregación racial), fue publicada una declaración famosa, firmada por una lista impresionante de personajes de una gama de denominaciones, *El documento kairós*.¹⁸ Analiza las varias opciones tomadas por los cristianos en Sudáfrica y presenta un contraste entre las tres clases de teología que las sostenían.

La teología del estado justificaba teológicamente al *statu quo* (sobre la base de Rom. 13:1-7);¹⁹ defendía el ideal de una

¹⁶ *Ibid.*, pág. 278.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 280.

¹⁸ *The Kairos Document: Challenge to the Church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986).

¹⁹ La teología que legitimaba el régimen de *apartheid* venía del ala reformada holandesa. Para una perspectiva alterna y crítica desde esa misma tradición, véase John W. deGruchy, *Liberating Reformed Theology: A South Afri-*

sociedad ordenada por la ley, sin cuestionar el uso opresivo de ella; y reducía los motivos de la rebelión civil a una manipulación comunista.

La teología de iglesia siempre hablaba de la reconciliación entre los sectores civiles en conflicto, sin ver la necesidad de la justicia como el requisito previo imprescindible para ello; pensaba que una reforma de la sociedad y la conversión de los individuos serían una solución adecuada a los problemas sistémicos inherentes en esa sociedad; apoyaba la opción por la no violencia, sin reconocer la violencia institucionalizada de las autoridades.

En contraste, la teología profética apreciaba la contribución del análisis social para comprender mejor la situación del país; leía la Biblia con otro lente para poder entender y enfrentar la opresión; buscaba ideas y ejemplos en la historia de la iglesia y la tradición cristiana para ver cómo tratar con la tiranía; y obraba para que la iglesia fuera un faro de esperanza del reino de Dios en esa sociedad tan oscura.

El documento concluye con un llamado a los cristianos a que tomen el manto profético. Al poco tiempo, el sistema de *apartheid* empezó a desmantelarse con rapidez. Obviamente, no fueron solo los cristianos quienes ayudaron a efectuar ese cambio en Sudáfrica, pero sí jugaron un papel importante.

Una década después, es interesante leer cómo algunos evalúan el trabajo hoy en día de aquellos profetas del movimiento *anti-apartheid*. “¿Dónde están todos los profetas?” es el título de un artículo de una revista sudafricana dedicada a los estudios antiguotestamentarios.²⁰ Hace una lista de los hechos que esos profetas denunciaban en el gobierno anterior (la represión política, la humillación de los negros, la explotación económica, la corrupción judicial, la falta de oportunidades educativas, la hipocresía teológica y la violencia estructural e institucional) y seguidamente recalca el silencio actual ante las mismas viola-

can *Contribution to the Ecumenical Debate* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991).

²⁰ J. G. Strydom, “Where Have All the Prophets Gone? The New South Africa and the Silence of the Prophets”, *Old Testament Essays* 10/3 (1997), págs. 494-511.

ciones de la población. Aquellos profetas de la lucha de antaño se mantienen mudos, aunque muchas cosas siguen iguales, pero (literalmente) de otro color. Tal vez, dice el autor, ellos piensan que sus labores llegaron a su fin con la caída del régimen de los blancos. Sin embargo, también es posible que algunas de estas personas, quienes ahora forman parte del nuevo gobierno, no quieren perder ni sus nuevas posiciones en la sociedad ni su popularidad. Termina diciendo: “Lo que necesitamos es una reflexión que hace que los profetas se pongan en contra de lo que anda mal en la sociedad, no importa qué o quién pague el costo”.²¹ He aquí un lamento por la voz profética ejemplar del pasado, ahora absorbida, cómoda e ineficaz.

Tres casos del Noratlántico

En su libro *La profecía y la praxis*, Robin Gill, profesor de ética en la Universidad de Edimburgo, Escocia, busca respuesta a la siguiente inquietud: ¿Es posible que la iglesia cristiana sostenga una voz profética en la sociedad cuando sus estructuras e ideas están constreñidas y compenetradas en gran parte por esa misma sociedad?²² A menudo, las opiniones y las acciones de los cristianos y de la iglesia reflejan las mismas de la sociedad a su alrededor. A esta tendencia se puede sumar el hecho de que la iglesia sigue perdiendo peso político y social en el mundo occidental. Toda esta realidad complica la tarea profética, que muchos entienden como la proclamación directa y explícita de las implicaciones específicas de la fe cristiana en todas las esferas de la vida. A la luz de estas limitaciones, Gill propone que el manto profético, así definido, caería sobre los hombros de algunos individuos y no correspondería a la iglesia como institución.

Lo que sí correspondería a la iglesia sería el esfuerzo por implantar y reforzar los valores generales de la fe en la sociedad, que fue fundada sobre la base de ellos y que irónicamente hasta cierto punto los continúa respetando al mismo tiempo que

²¹ *Ibid.*, pág. 510.

²² Robin Gill, *Prophecy and Praxis: The Social Function of the Churches* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1981).

camina hacia el secularismo. Esta labor de ayudarle a la sociedad a recordar estos valores morales básicos es más lenta y sus resultados usualmente solo se ven a largo plazo, pero son de igual importancia para la salud de la sociedad que lo que hacen los voceros y activistas (es decir, los profetas) del evangelio. A su criterio, entonces, lo que resulta son dos clases de profecía, la individual y la institucional.

En los Estados Unidos, también ha habido quienes abogan por lo “profético”. Por ejemplo, Glenn Tinder desarrolla un concepto que él llama “la postura profética” (*“the prophetic stance”*).²³ Empieza con Juan 3:16 (“Porque de tal manera amó Dios al mundo...”) para establecer la dignidad de todo ser humano y la solidaridad de Dios con la humanidad. De este fundamento, dice él, surgen las obligaciones políticas de los creyentes. La postura profética presupone esta verdad, pero a la vez es sumamente realista. Es realista, primero, porque reconoce el impacto de la Caída: no hay acciones puras ni existe una sociedad perfecta.²⁴ También, es realista porque la escatología relativiza todo. Por un lado, a la luz de un futuro soberanamente dirigido por Dios, cualquier proyecto humano es finito y tarde o temprano pasará; por otro lado, el *escatón* resultará en el juicio divino sobre toda sociedad humana. En contraste con quienes conciben un papel profético para la iglesia como institución, Tinder limita la postura profética a individuos. Esta postura se caracteriza especialmente por la observación atenta de y la reflexión seria sobre el significado de la historia, y por una disposición a actuar con paciencia, civilidad y responsabilidad en el servicio a la comunidad humana.

Finalmente, traemos a colación a Jim Wallis, teólogo y activista, quien presenta su idea de una “visión profética” en su libro *El alma de la política*.²⁵ Wallis pretende colocarse entre

²³ Glenn Tinder, *The Political Meaning of Christianity: An Interpretation* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989).

²⁴ Tinder critica a la teología de la liberación por no haber tomado en cuenta debidamente las implicaciones de la Caída para la praxis de la liberación y su concepto de la utopía (*ibid.*, págs. 12-13, 151-72).

²⁵ Jim Wallis, *The Soul of Politics: A Practical and Prophetic Vision for Change* (Nueva York: The New Press; Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1994).

dos extremos: (1) el conservadurismo, que rehúsa reconocer la realidad de las injusticias políticas, económicas y raciales, prefiriendo limitarse a los temas del pietismo personal, la familia y asuntos doctrinales, y (2) el liberalismo, que ha sido ingenuo en su apoyo al cambio social sin haber tomado en cuenta la importancia de la conversión espiritual. Ambos lados de la división teológica, dice Wallis, necesitan una renovación.

En la literatura profética Wallis encuentra dos tareas fundamentales de la vocación profética, que podrían ayudar a lograr una transformación auténtica de los individuos y de la sociedad: (a) la osadía para proclamar con denuedo la verdad y la demanda divina por la justicia, y (b) una imaginación creativa que puede ofrecer una visión llena de posibilidades constructivas y diferente de la realidad destructiva que el pueblo vive y en la cual cree.²⁶ Enumera las características de esta “visión profética”, entre las cuales son: la “conversión” a una nueva compasión verdadera por la gente pobre, una relación entre las razas que va más allá de la asimilación de las minorías por la mayoría blanca, la igualdad de las mujeres, un cuidado por la creación y una esperanza que está convencida de que la historia no está cerrada y que un día las cosas podrían cambiarse. Wallis cree que hoy poco a poco movimientos motivados por esta visión están emergiendo entre personas (aunque sean de diferentes trasfondos culturales y religiosos) que comparten estos valores y que están hartas ya de los fracasos de quienes tradicionalmente han manejado la situación política y religiosa del país.

Esta breve reseña muestra que, no obstante las diferencias geográficas, teológicas o ideológicas, existe un fuerte interés en contextualizar el mensaje de los profetas para el mundo actual. Todos los autores que hemos presentado recalcan las demandas éticas de esta literatura. Además, todos ven que ese mensaje tiene dos aspectos: un enfoque en el presente (la denuncia) y una expectativa de un futuro mejor (la esperanza).

En contraste, en círculos más estrictamente evangélicos no encontramos el mismo nivel de utilización de los profetas en

²⁶ Para esta manera de apreciar a los profetas Wallis acude a Walter Brueggemann, erudito en estudios antiguotestamentarios.

discusiones sobre la ética. ¿Por qué? ¿Cuáles son algunos de los obstáculos para escuchar y tratar de aplicarlos a nuestro mundo? La siguiente sección sugiere dos posibles razones por esta desatención evangélica a la opción profética.

LA MARGINACIÓN DE LA ÉTICA PROFÉTICA EN ALGUNOS CÍRCULOS EVANGÉLICOS

La limitación de la ética antiguotestamentaria a la Ley

Una de las razones por el descuido de la literatura profética en cuestiones éticas es el énfasis que se ha puesto sobre la Ley Mosaica. En su obra sobre la ética del Antiguo Testamento, Walter Kaiser declara categóricamente: “El corazón de la ética antiguotestamentaria se debe colocar firmemente en los mandatos explícitos que se encuentran en el Pentateuco”.²⁷ El resto de su libro se organiza sobre la base del tema de la santidad, y analiza los grandes bloques de leyes de los primeros cinco libros de la Biblia: el Decálogo (Éx. 20:1-17; Dt. 5:6-21), el Libro del Pacto (Éx. 20:22-23:33), el Código de Santidad (Lv. 18-20) y Deuteronomio. Por su parte, el erudito británico Christopher Wright, quien ha escrito mucho sobre la ética del Antiguo Testamento, desarrolla sus ideas en cuanto a cómo utilizar las leyes que definieron la estructura y, por lo tanto, la moralidad de la sociedad israelita (aquí uso su nomenclatura) paradigmática, tipológica y escatológicamente.²⁸ Él ha trabajado mayormente el Jubileo (Lv. 25) y sus implicaciones para el día de hoy. Para ambos autores, la Ley es la base del material ético del resto del Antiguo Testamento.

Sin duda, la Ley es una parte importantísima de la ética del Antiguo Testamento. Algunos, como los autores ya mencionados, creen que es la base del resto de la ética—la de los libros

²⁷ Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983), pág. 42.

²⁸ Christopher J. H. Wright, *Viviendo como pueblo de Dios: La relevancia de la ética del Antiguo Testamento* (Barcelona: Publicaciones Andamio, 1996); *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995).

históricos, poéticos, sapienciales y proféticos. Sin embargo, recientemente otros han empezado a estudiar las secciones narrativas del Pentateuco y otras partes del Antiguo Testamento, no limitándose a lo legislativo.²⁹ Otras publicaciones incorporan todo el canon en su discusión de la ética del Antiguo Testamento.³⁰ De nuestra parte, queremos recalcar que, aunque la Ley sea un fundamento imprescindible de la ética profética, no hay que minimizar la contribución propia y particular de los profetas a un cuadro más abarcador.

Entre escritores más teológicos que exegéticos también se nota este enfoque en la Ley, y esta tendencia no se limita a una sola escuela teológica. La preocupación por la Ley en círculos reformados no nos debe sorprender. En el sistema calvinista históricamente se ha hablado de los tres usos de la Ley: primero, la Ley es un tutor que nos lleva al arrepentimiento y a Cristo; segundo, puede servir a la sociedad como una guía moral y civil; y tercero, revela la voluntad de Dios al creyente, quien ahora es habilitado por el Espíritu para cumplirla. Es decir, la Ley cala todo el pensamiento reformado. Por un lado, el segundo uso de la Ley propone que ella tiene un alcance universal, mucho más allá de los cuatro muros de la iglesia.³¹ Por otro lado, han sido los movimientos sociopolíticos moldeados por la tradición reformada los que han intentado establecer sociedades cuasi teocráticas en diferentes partes del mundo. Podemos mencionar los casos de la ciudad-estado de Ginebra bajo la supervisión de Calvino y sus sucesores, el régimen de Cromwell

²⁹ John Barton, *Ethics and the Old Testament* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International Press, 1998); Gordon J. Wenham, *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (Old Testament Studies; Edimburgo: T. & T. Clark, 2000); Mary E. Mills, *Biblical Morality: Moral Perspectives on Old Testament Narratives* (Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion & Theology; Aldershot: Ashgate, 2001).

³⁰ Véase, por ej., Bruce C. Birch, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and the Christian Life* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991); Waldemar Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994); Bruce V. Malchow, *Social Justice in the Hebrew Bible* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996).

³¹ Nótese, por ej., Lewis Smedes, *Moralidad y nada más* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, Nueva Creación, 1996).

en la Gran Bretaña en el siglo XVII y el experimento de los colonos puritanos en la costa noreste de Norte América. Aquí también cabe mencionar la teonomía, hija de esa tradición pero rechazada por ella, que aboga por la utilización directa de la Ley en la sociedad actual. Un ejemplo sería el gobierno de Ríos Montt en Guatemala, cuyos asesores teológicos bebieron profundamente de las aguas teonomistas.³²

También algunos premilenaristas han puesto su mirada principalmente sobre la Ley cuando tratan la ética del Antiguo Testamento. Por ejemplo, Francisco Lacueva, aunque tiene un capítulo sobre los profetas en su obra *Ética cristiana*, titula la sección que trata el Antiguo Testamento “Ética de la Ley” y dedica dos capítulos a ella.³³

La exclusión de la ética profética por convicciones teológicas

Esta segunda razón para no prestar mayor atención a los profetas se limita más al premilenarismo. En términos globales, esta escuela ha tenido dos problemas en apropiarse de la ética profética.

El primer problema es teológico y hermenéutico. El premilenarismo, especialmente de tipo dispensacional clásico, hace una marcada diferencia entre Israel y la iglesia. Para muchos, esta distinción es el *sine qua non* de todo el sistema. La Ley Mosaica fue revelada a Israel para la dispensación de la Ley; la iglesia está en la dispensación de la gracia. Según esta postura, la Ley, como código, ya no tiene vigencia directa en la vida del creyente, pero en ella sí habrá leyes particulares que ofrecerán principios que todavía tendrán cierta relevancia hoy para la vida personal y familiar.³⁴

³² El carácter y papel de la teología en el gobierno de Ríos Montt han sido muy discutidos. Este no es el lugar para revisar los diferentes puntos de vista. Una fuente citada en la nota 3 es católica, pero reconoce la presencia de la teonomía: Sanchíz Ochoa, *Evangelismo y poder*, págs. 102-09. Ella cita el trabajo de Gary North, que ha sido traducido del inglés al español.

³³ Francisco Lacueva, *Ética cristiana* (Curso de Formación Teológica Evangélica 10; Barcelona: CLIE, 1975).

³⁴ Esta tarea de establecer un marco hermenéutico para la aplicación de la

La literatura profética, sin embargo, trata problemas sociales y políticos de la nación de Israel, asuntos de la teocracia, de aquel pueblo de otra dispensación, del cual la iglesia no forma parte. Los profetas se dirigían al antiguo Israel, punto. Los libros proféticos sí nos proveen datos para el esquema escatológico, pero se tiene que ejercer mucho cuidado al acudir a ellos para formular un mensaje ético hoy. Ese cuadro escatológico siempre ha servido como una motivación fuerte para el evangelismo y las misiones, pero no para las áreas por las cuales los mismos profetas continuamente luchaban.

Aquí cabe una experiencia personal. Hace años, cuando iba a salir con mi familia para estudios doctorales, un profesor de un seminario norteamericano dispensacional me preguntó cuál era el tema que yo pensaba investigar para la tesis. Le conté que quería estudiar cómo contextualizar el mensaje social de los profetas a los problemas que estábamos sufriendo en Centroamérica y así, a la vez, tratar de elaborar una alternativa evangélica a la teología de la liberación. Él me respondió: “No es cuestión de cómo utilizar los profetas hoy, sino de si podemos hacerlo dispensacionalmente”. Así empezó una conversación animada, donde yo intentaba convencerle de la necesidad de echar mano de los profetas, pero sin éxito alguno.

Si el primer obstáculo es hermenéutico, el segundo tiene raíces históricas. El premilenarismo dispensacional agarró fuerza en los Estados Unidos entre la Guerra Civil (que terminó en 1865) y las primeras décadas del siglo XX. Fue impactado por, entre otras cosas, los conflictos teológicos y bíblicos entre los

Ley no se limita, obviamente, a la tradición premilenial, pero el reto sí le es más agudo que para la tradición reformada. Nótese, por ej., las discusiones en Lacueva, *Ética cristiana*, págs. 65-66; Charles C. Ryrie, *La responsabilidad social: Lo que todo cristiano debe saber* (Puebla, México: Ediciones Las Américas, 1990), págs. 43-54; H. Wayne House y Thomas Ice, *Dominion Theology: Blessing or Curse. An Analysis of Christian Reconstructionism* (Portland, Oregon: Multnomah Press, 1988); J. Daniel Hays, “Applying the Old Testament Law Today”, *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), págs. 21-35. Algunos autores de una generación anterior fueron muy tajantes en negar la posibilidad de seguir la Ley. Un ejemplo es Lewis S. Chafer, *Teología sistemática*, tomo 2 (Dalton, Georgia: Publicaciones Españolas, 1974), págs. 3-256. Otra parte de la Biblia que tradicionalmente ha sido problemática ha sido el Sermón del Monte, por su conexión con la Ley.

conservadores-fundamentalistas y los liberales, uno de los cuales se trataba del evangelio social.³⁵ Un resultado fue una fuerte sospecha de la obra social como parte de la misión de la iglesia. Es en este ambiente que nacen algunas olas del movimiento misionero algo antes de y unas décadas después de la Segunda Guerra Mundial.

Muchos misioneros, formados por un sistema hermenéutico que dudaba de la vigencia de ciertas partes del Antiguo Testamento y convencidos de una ideología algo cerrada en cuanto a lo social, transportaron su marco teológico al extranjero, a los campos donde fueron a ministrar. Como consecuencia, las iglesias que plantaron, los discípulos que hicieron, y los centros de educación que fundaron reflejaron estas mismas tendencias. Por ende, el premilenarismo dispensacional ha sido el blanco de una crítica fuerte. Se le culpa de ser un factor clave en la ética inadecuada del pueblo evangélico en América Latina. Dice el misiólogo peruano Samuel Escobar:

Una teología *dispensacionista y premilenial* supone la visión de un mundo caído, cuya pecaminosidad se refleja en sus estructuras y forma de vida. El reino de Dios irrumpiría en el futuro. Por ello ningún reino de este mundo puede ser considerado como el reino de Dios. La consecuencia de esta creencia debería ser una actitud crítica frente a los reinos de este mundo y su oposición al reino de Dios. Pero el protestantismo conservador ha reducido su concepto de la mundanidad a cuatro o cinco tabúes sociales: alcohol, tabaco, ciertas formas de vestir, cinema, baile. No se critica, peor aún, se aceptan y defienden las prácticas sociales del capitalismo, el espíritu de lucro como factor determinante de la vida, la manipulación de las conciencias por los medios de comunicación masiva, la corrupción política del gobierno de turno, etc.³⁶

³⁵ Para mayores detalles, véase Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1982*, ed. rev. (Grand Rapids: Zondervan, 1983); Robert A. Pyne, "The New Man in Immortal Society: Expectations between the Times", ponencia presentada en la reunión anual de la Evangelical Theological Society, noviembre 1997.

³⁶ Samuel Escobar, "El reino de Dios, la escatología y la ética social y política en América Latina", en *El reino de Dios y América Latina*, ed. por C. René Padilla (El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1975), pág. 138.

Su evaluación no es aislada.³⁷ Teológicamente hablando, él critica desde afuera. Algunos quienes nos hemos movido y nos movemos dentro de esta tradición hemos visto que tiene algo de razón. Sin embargo, no sería justo olvidar que ha habido esfuerzos dignos de elogio por aliviar la miseria de nuestros pueblos o ayudar a damnificados después de una catástrofe. A la vez, tenemos que reconocer que a menudo estos esfuerzos se han realizado más como una respuesta de compasión del momento o por ser un posible puente para el evangelismo que por ser un aspecto inherente de la misión del pueblo de Dios.

Con todo, aparecen vientos de cambio. Un nuevo sector creciente dentro de la tradición dispensacionalista, el dispensacionalismo progresivo, ha empezado a repensar el tema de la misión de la iglesia. Por su creencia en el “ya” de la escatología, proponen (y proponemos) que la presencia del reino demanda que el pueblo de Dios encarne los valores del reino en el poder del Espíritu.³⁸ Varios ven que la ética social es un área en la

³⁷ Véase, por ej., José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires, Grand Rapids: Nueva Creación, 1995); Lindy Scott, “Evangelicals and Politics in Mexico (1968-1997): From Apathy to Involvement”, ponencia presentada en la reunión anual de la Midwest Association of Latin American Studies, 31 de octubre al 1 de noviembre, 1997. Desde la perspectiva liberacionista: Heinrich Schäfer, “El reino de la libertad: Unas consideraciones acerca de la función de la escatología milenarista en los conflictos sociales de Centroamérica”, *Pasos* 31 (1990), págs. 11-14; Jorge Pixley, “El final de la historia y la fe popular: El reino milenarista de Cristo (Ireneo y el fundamentalismo)”, *Pasos* 41 (1997), págs. 11-16; Pablo Richard, *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza* (San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1994).

³⁸ Las varias escuelas teológicas, que abogan por un reino realizado en el presente, han luchado con definir cómo (o, en algunos casos, si) la escatología debe impactar la ética social. Véase, por ej., John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Behold the Man! Vicit Agnus Noster*, 2ª ed. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle: Paternoster, 1994); Wright, *Viviendo como pueblo de Dios*; Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (Nueva York: HarperCollins, 1996); Stephen Williams, “Evangelicals and Eschatology: A Contentious Case”, en A. N. S. Lane, ed., *Interpreting the Bible: Essays in Honour of David F. Wright* (Leicester: Apollos, 1997), págs. 291-308; David J. Bosch, *Misión en transformación: Cambios de paradigma en la teología de la misión* (Grand Rapids: Libros Desafío, 2000), págs. 387-403, 606-19; M. Daniel Carroll R., “The Power of the Future in the Present: Escha-

cual el sistema dispensacional teológicamente ha sido débil y que tiene que trabajar. Aquí no corresponde presentar los argumentos a favor de los cambios en el sistema, sino solo señalar que la ética social es una de sus mayores inquietudes.³⁹ La tesis doctoral de Oscar Campos explora las implicaciones del dispensacionalismo progresivo para la misión integral de la iglesia en América Latina.⁴⁰ Es significativo que Núñez recientemente ha publicado un tomo sobre las bases antiguotestamentarias de la misión, en el cual dedica un capítulo a los profetas.⁴¹

Los obstáculos hermenéuticos e históricos ya empiezan a derrumbarse. Ahora la ética profética, anteriormente algo excluida en la tradición premilenarista, será más estudiada e incorporada dentro de una visión más abarcadora de la ética bíblica.

CONCLUSIÓN

El presente ensayo ha tenido el propósito de presentar las varias maneras en que los profetas han sido utilizados, o relegados al margen, para entender y definir la misión del pueblo de Dios en el mundo actual. La opción por los profetas se ha dado en una variedad de contextos de conflicto social, pero a menudo los evangélicos se han mostrado reacios a apropiarse de ellos en su consideración de las demandas éticas de la iglesia.

tology and Ethics in O'Donovan and Beyond", en C. Bartholomew, A. Wolters y J. Chaplin, eds., *A Royal Priesthood: The Use of the Bible Ethically and Politically* (Grand Rapids: Zondervan, 2002), págs. 116-43.

³⁹ Craig A. Blaising y Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton: Victor Books, 1993), págs. 284-301; Pyne, "The New Man in an Immoral Society"; M. Daniel Carroll R., "Broadening Horizons, Redirecting Focus: A Response to Robert Pyne on Progressive Dispensationalism and Social Ethics", ponencia presentada en la reunión anual de la Evangelical Theological Society, noviembre 1997.

⁴⁰ Oscar A. Campos, "The Mission of the Church and the Kingdom of God in Latin America" (tesis doctoral, Dallas Theological Seminary, 1998).

⁴¹ Emilio Antonio Núñez, *Hacia una misionología evangélica latinoamericana* (Miami: COMIBAM, 1997). Para sus reflexiones en cuanto a los profetas, véase págs. 215-39.

La literatura profética puede ampliar la comprensión de la ética del Antiguo Testamento. Los evangélicos en general deben reconocer la tendencia de limitar su enfoque a la Ley. Además, hemos observado que la tradición premilenarista está empezando a superar algunos obstáculos teológicos e históricos que estorbaban el uso de los profetas en cuestiones de la ética social. Con este nuevo espacio, ahora podemos pasar a investigar cómo estudiar este material a fin de poder contextualizarlo mejor. Eso será la tarea de los siguientes ensayos.

La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: El aporte del estudio del trasfondo*

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

La investigación del trasfondo histórico, teológico, literario y sociológico de los mensajes éticos de los profetas ilumina el texto y coadyuva a la elaboración de una ética profética para el día de hoy. Los estudios sociológicos discuten, entre otras cosas, la posible ideología de la producción del material profético y el blanco de la crítica económica de los profetas. El artículo señala algunos aportes que una consideración de cada aspecto del trasfondo puede contribuir al estudio de la ética profética y su contextualización hoy.

Research on the historical, theological, literary and sociological background of the ethical message of the prophets illumines the text and aids in the elaboration of a prophetic ethic for today. Sociological studies examine, among other things, the possible ideology of the production of the prophetic material and the target of the economic critique of the prophets. The article points out some contributions that attention to each aspect of the background can contribute to the study of prophetic ethics and its contextualization today.

INTRODUCCIÓN

El primer artículo de esta serie mostró que los libros proféticos del Antiguo Testamento han impactado la formulación de la ética social de una gama de posiciones teológicas, desde posturas liberales y liberacionistas hasta ciertas evangélicas. Aun en aquellos círculos evangélicos donde ha habido cierto recelo

* 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.

en tomar en consideración esta literatura, recientemente se ha visto una nueva apertura para entrar al tema.

Un ejemplo de la influencia de la “voz profética”¹ sobre el evangelicalismo en nuestro medio se puede observar en la redacción del documento final del Cuarto Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE IV), celebrado en Quito en septiembre de 2000. Entre otras cosas, los participantes se comprometieron a “vivir la *esperanza escatológica* del Reino de Dios en la sufriente América Latina de hoy, participando activamente en los procesos de la sociedad civil que promuevan y defiendan la vida y la dignidad humana”.²

Es notable que la visión profética del futuro ahora sirve como una motivación a la acción en el presente y no principalmente como un fondo de datos para elaborar esquemas escatológicos, los cuales en el pasado no han dado mucho énfasis a las implicaciones y demandas éticas de esa visión. El documento termina con las siguientes palabras:

Concluimos esta declaración con la afirmación que la Palabra de Dios nos convoca a ser *comunidades proféticas* y solidarias con el dolor y el sufrimiento que denigran la vida de nuestras naciones, pues entendemos que parte medular de nuestra misión es lograr la justicia para todos en el poder del Espíritu Santo.³

Ahora bien, si es fácil establecer que hoy en día existe un creciente interés en la ética profética, es llamativo que a menudo no se ha dedicado mucha atención a una discusión seria sobre una metodología apropiada al tema. Es decir, ¿cómo podemos (o debemos) estudiar los profetas para utilizarlos más sabiamente y con mayor provecho? Este vacío metodológico brilla por su ausencia. Por lo tanto, la meta del presente ensayo y los dos siguientes es explorar diferentes clases de acercamientos a la literatura profética, a fin de buscar ayuda en cómo contextualizarla.

Este artículo aboga por la importancia de prestar atención a

¹ Es decir, el énfasis en la denuncia del pecado personal y social, y en la esperanza mesiánica.

² Este documento fue publicado en *Enlace teológico* 32 (2001), págs. 1-2.

³ *Ibid.*, págs. 2. El énfasis es mío.

las varias dimensiones del trasfondo del mensaje profético. Se divide en dos partes principales. La primera examina el trasfondo histórico y teológico de los libros proféticos y el proceso de su composición. La segunda reseña algunos trabajos sociológicos. Entre los estudios sociológicos que vamos a presentar, unos discuten la posible ideología de la producción del material profético, y otros intentan reconstruir el blanco de su crítica económica y religiosa.

A lo largo de este escrito, sugerimos que una consideración de cada dimensión del trasfondo puede contribuir al estudio y aplicación de la ética profética. No es solamente una cuestión de conocer más detalles de ese trasfondo; también se puede aprender mucho de la amplitud de los detalles del mundo de los profetas que ellos tomaban en cuenta al comunicar el mensaje.

EL ESTUDIO DEL TRASFONDO DEL MENSAJE ÉTICO DE LOS PROFETAS

Cualquiera que estudie la Biblia usualmente se concentra en uno de tres posibles acercamientos al texto: examinar el texto como tal (“dentro del texto”), indagar cómo el texto ha impactado a sus lectores (“enfrente del texto”), o investigar los múltiples trasfondos (“detrás del texto”).⁴ Podemos conceptualizar estas tres opciones con el siguiente diagrama, que enumera diferentes aspectos que se puede estudiar en cada categoría.

ENFOQUES EN EL ESTUDIO DE LA BIBLIA

<i>Detrás del texto</i>	<i>En el texto</i>	<i>Enfrente del texto</i>
Trasfondo histórico	Estructura	El impacto del texto
Trasfondo teológico	Gramática	en el lector

⁴ Hablamos en generalidades algo simplistas. Es muy común trabajar las tres categorías a la vez o en combinación. Sin embargo, esta generalización nos ayuda a proceder con mayor claridad metodológica. Un libro de texto de la hermenéutica que utiliza estas tres categorías (aunque con diferentes etiquetas) en su presentación de las varias tareas en el estudio bíblico y de las escuelas de acercamiento es W. Randolph Tate, *Biblical Interpretation: An Integrated Approach* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991). Argumenta que las tres son distintas, pero indispensables y complementarias.

Teorías de composición	Cuestiones literarias	La influencia del
Estudios sociológicos	Terminología	contexto en la lectura

Antes de hablar de los varios trasfondos del mensaje profético—lo que está *detrás del texto*—comentaremos brevemente las otras dos maneras de acercarse a la Biblia.

La investigación de lo que está *dentro* del texto

Este enfoque observa la gramática, la estructura, la terminología, figuras literarias y otros elementos de la narración o de la poesía. Esta manera de ver el texto es muy conocida y es donde mayormente se pone el énfasis en los libros de texto de la hermenéutica y la exégesis. Obviamente, estas herramientas deben usarse en una lectura cuidadosa del texto bíblico, fundamento imprescindible para la elaboración de una ética profética. Los otros dos ensayos de esta serie presentarán unas lecturas literarias de un libro profético. No se dedicará más atención aquí a esta clase de acercamiento.

La investigación de lo que ocurre *enfrente* del texto

Este acercamiento se trata del impacto actual del texto y su trayectoria dentro y afuera del pueblo de Dios. Ahora el énfasis no está en el texto en sí, sino más bien en los lectores u oyentes de la palabra profética. ¿Cómo es que el mensaje ético de los profetas ha moldeado la cosmovisión y la vida diaria del pueblo de Dios?

Al analizar esta “historia efectiva” del texto bíblico,⁵ es posible descubrir las preocupaciones y acciones éticas de las co-

⁵ Esta es una expresión técnica de la hermenéutica filosófica. Para mayores detalles, véase Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Nueva York: Continuum, 1975), págs. 257-74; Emerich Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (Biblioteca Herder, Sección de Sagrada Escritura 127; Barcelona: Editorial Herder, 1972), págs. 161-90; Luis Alonso Schökel y José María Bravo, *Apuntes de hermenéutica*, 2a. ed. (Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión; Madrid: Editorial Trotta, 1997), págs. 125-29. Se ha examinado la trayectoria de la recepción de varios libros proféticos. Por ej., para Amós, véase Robert Martin-Achard, *Amos: l'homme, le message, l'influence* (Ginebra: Labor et Fides, 1984), págs. 161-271; M. Daniel Carroll

munidades de fe inspiradas por él, así como sus áreas de ceguera. Esta experiencia con el mensaje ético de los profetas puede (y debe) volverse un laboratorio lleno de lecciones para una evaluación de la lectura y aplicación de esa palabra por el pueblo de Dios en la actualidad. Regresaremos a este tema en la segunda parte de este ensayo, en la discusión de los estudios sociológicos. También será un elemento importante de la próxima entrega.

La investigación de lo que está *detrás* del texto.

Ahora llegamos a lo que nos ocupará por el resto de este ensayo. La investigación de los varios trasfondos del mensaje ético de los profetas tiene dos metas. Por un lado, estos estudios proveen información del contexto antiguo que ilumina los pasajes relevantes. Por otro lado, la variedad de elementos de que los profetas echaron mano puede orientarnos en la elaboración de una ética profética para el día de hoy. Existen varias subcategorías de datos que pueden ser útiles.

Trasfondo histórico y/o arqueológico. Esta es, tal vez, el área que más se ha explorado. Por ejemplo, para comprender el mensaje ético de los profetas del octavo siglo—tanto su contenido como su retórica—es necesario estar consciente de las implicaciones políticas, económicas y militares de la presencia del imperio asirio.

Ilustramos este hecho con el profeta Amós, quien ministra unos años antes del resurgimiento de Asiria bajo el mando del rey Tiglat-pileser III (sube al trono en 745 a. C.). En sus días nadie se imaginaba que Asiria volvería a proyectar su sombra sobre Siria-Palestina. Tal vez por esta razón nunca identifica al invasor que sería el instrumento del juicio divino (3:11; 6:14). Sin embargo, el profeta utiliza la metáfora del león al referirse a Yahvé: él es el león que ruge desde Sión (1:2; 3:8) y que saldrá al encuentro de su pueblo Israel (3:4, 6, 12). ¿Por qué escoge el

R., *Amos—The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002), págs. 26-30, 47-49, 53-72.

profeta esta imagen para describir a su Dios? ¿No es una ironía (¿inspirada?) que el león era el símbolo por excelencia del imperio asirio?⁶ Años más tarde, Dios se manifestaría por medio de los ejércitos de Asiria, que destruirían la nación de Israel en 722 a. C.

Dos décadas después del ministerio de Amós, el profeta Isaías condena al rey Acaz y los líderes de Judá por su egoísmo, la opresión de los débiles y su falta de fe ante la amenaza abrumadora de Asiria. Algunos de los pasajes más conocidos de Isaías, como los oráculos mesiánicos de los primeros doce capítulos, conscientemente contrastan la esperanza de un reinado justo y pacífico del rey venidero (9:1-7; 11:1-16)⁷ desde un Sión exaltado (1:24-2:5; 4:2-6; 12:1-6) con la injusticia que se vivía en Jerusalén (1:2-23; 2:6-4:1; 5:1-30; 7:1-16; 8:11-22; 9:9-10:4) y la crueldad y presunción del rey de Asiria (7:17-8:10; 10:5-34). El profeta anuncia que más allá de la muerte de uno de los más grandes reyes de Judá (Uzías), y muy por encima de ese rey pecaminoso Acaz y el rey humano más poderoso del mundo (el de Asiria), sobresale la sublime gloria del soberano rey de reyes, Yahvé, alabado por un coro de serafines (6:1-5).

En 701, cuando Jerusalén es rodeada por los ejércitos de Senaquerib, otro rey asirio, el rey judío Ezequías sí confía en Yahvé para salvar a la ciudad. Ante los muros de la ciudad, el Rabaces, representante de Senaquerib, se burla de los judíos y con arrogancia dice que el rey asirio es el “gran rey” (36:4, 13). Yahvé, Dios de los ejércitos, el Santo de Israel, responde a esa blasfemia con el envío de su ángel, quién elimina a miles de soldados enemigos en una sola noche (37:21-36).

Tristemente, Isaías también le tiene que declarar a Ezequías

⁶ La metáfora del león es importante en el libro de Isaías (véase Peter Machinist, “Assyria and Its Image in the First Isaiah”, *Journal of the American Oriental Society* 103 [1983], págs. 719-37) y también en el libro de Nahum, que celebra la caída del imperio asirio (véase Gordon H. Johnston, “Nahum’s Rhetorical Allusions to the Neo-Assyrian Lion Motif”, *Bibliotheca Sacra* 158, 3 [2001], págs. 287-307).

⁷ Isaías retrata la paz como un futuro en el cual el león no atacaría a otras criaturas más débiles (11:6-8). ¿Sería esto una esperanza de una Asiria pacífica y no conquistadora?

una palabra de juicio. En 2 Reyes a Ezequías (juntamente con Josías) se le describe como uno de los mejores reyes de la historia de Judá (18:1-6; cp. 22:1-2, 23:25). Sin embargo, en Isaías 39 él muestra con orgullo las riquezas del palacio a los mensajeros de Babilonia, nación que años después sujetaría a Judá y que es el gran enemigo de la segunda parte del libro (39:6-7; caps. 44-47). Cuando se llega al final de Isaías, solo hay uno sentado en un trono. No es un rey humano, ni siquiera Ciro, el gran líder escogido por Dios para llevar a cabo su plan de redimir a su pueblo del cautiverio (Isaías 43-45). Sólo Yahvé reina. Él es el único rey verdadero de su pueblo (43:15); él es el máximo soberano, quién dirige el curso de la historia de todas las naciones, y cuyo trono es el cielo, y la tierra el estrado de sus pies (66:1).

Es obvia la importancia de manejar el trasfondo sociopolítico del antiguo Israel para poder comprender el mensaje ético y la retórica de los profetas. A la vez, esta conciencia histórica de los profetas nos es una lección para el presente. Así como en aquel contexto pasado, la ética social no puede consistir en ideas abstractas, divorciadas de la vida nacional. Además, aunque la voz profética se dirija a individuos—especialmente a los líderes, quienes son los más responsables del destino del país—no es individualista. Se interesa en las exigencias divinas sobre las múltiples dimensiones y amplias esferas de la realidad humana. En otras palabras, el estudio del trasfondo histórico no se debe limitar a la excavación de datos del pasado; nos debe estimular a investigar nuestra propia realidad histórica para que la literatura profética pueda continuar cobrando vida en situaciones nuevas.

Otro caso interesante de la iluminación útil de algunos datos textuales, pero ahora por la arqueología, es la fiesta *marzeah*.⁸

⁸ Hans M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos: Studies in the Preaching of Am. 2:7B-8; 4:1-13; 5:1-27; 6:4-7; 8:14* (Supplements to Vetus Testamentum 34; Leiden, Holanda: E. J. Brill, 1984); John L. McLaughlin, *The Marzeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (Supplements to Vetus Testamentum 86; Leiden, Holanda: E. J. Brill, 2001); Philip J. King y Lawrence E. Stager, *Life in Biblical Israel* (Library of Ancient Israel; Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), págs. 355-57, 376-80. Una presentación más popular se

Aparentemente, estas fiestas duraban varios días y fueron patrocinadas por asociaciones fraternales de gente pudiente. Se caracterizaban por la borrachera y el consumo de comida suntuosa. Los eruditos disputan acerca del significado religioso de estas fiestas. Algunos relacionan la *marzeah* con los cultos funerarios, donde los dolientes se consolaban y honraban a sus dioses. Al leer Amós 6:4-7, es fácil identificar varios elementos de la *marzeah*: los participantes comen corderos y novillos, beben vino en tazones y se ungen con preciosos ungüentos.⁹

Sobre la base de esta información, podemos apreciar que la crítica profética en estos versículos es más que económica. Amós condena las acciones de una cosmovisión moldeada por ceremonias paganas, prácticas culturales bien arraigadas en el corazón del sector privilegiado de la población. En otras palabras, el problema económico es bastante complejo porque está interrelacionado con cuestiones culturales. No basta reducir el interés profético a una sola dimensión de la vida social; la denuncia se dirige a una realidad global y abarcadora. A la luz de este hecho, surgen preguntas retadoras para nosotros hoy en día: ¿Es posible que la cultura haya afectado (o ¡infectado!) la ética social del pueblo de Dios? ¿Hay prácticas contextuales que nos han llevado a hacer la vista gorda ante el sufrimiento de la gente desafortunada y que cauterizan la conciencia para que tampoco nos aflijamos “por el quebrantamiento de José” (6:6)? ¿Por qué muchos que profesan ser creyentes no muestran ninguna diferencia de aquellos que no siguen a Cristo en cuanto al trato de la mujer, el respeto a las autoridades, la corrupción y la mentira? Realmente, ¿cuán inclusivo es nuestro análisis de la

encuentra en Philip J. King, “Using Archaeology to Interpret a Biblical Text: The *Marzeah* Amos Denounces”, *Biblical Archaeology Review* 14/4 (1988), págs. 34-44.

⁹ En el contexto literario inmediato se describe una escena de muerte y luto, donde un pariente busca los cadáveres de sus familiares (6:8-10). ¿La yuxtaposición de este pasaje y 6:4-7 será una mera coincidencia, o se percibía una relación entre la fiesta y la escena de muerte y luto? Nótese también la palabra hebrea *mirzah* (“duelo”, RV 1960) en 6:7, un eslabón léxico directo con la *marzeah*. Unos eruditos han sugerido que 2:7b-8 y 4:1 también tienen que ver con la *marzeah*.

problemática económica-social de nuestros países?¹⁰ Los profetas tienen mucho que enseñarnos en cuanto al aprecio de los problemas contextuales.

Tradiciones. Una segunda manera de buscar lo que hay “detrás del texto” es tratar de identificar las tradiciones que formaron el fundamento teológico de la ética social de los profetas.¹¹ Las varias opciones incluyen el pacto mosaico y la Ley, el culto y las ceremonias de renovación del pacto, y la sabiduría.¹²

Existe evidencia de la utilización de cada una de estas tradiciones por los profetas. Por ejemplo, al denunciar la injusticia en 2:6-8 y 5:10-12, Amós posiblemente hace alusión a varias leyes de Éxodo 21-23 y apela a las maldiciones del pacto mosaico en su anuncio de juicio. Por otra parte, los últimos cinco

¹⁰ Es interesante observar cómo algunos en varias ramas de las ciencias sociales han relacionado los problemas del sistema sociopolítico y económico de América Latina con la herencia española y católica. Podemos mencionar (pero sin evaluar sus propuestas), por ej., Octavio Paz, *El ogro filantrópico: Historia y política (1971-1978)* (México: Joaquín Mortiz, 1979); Michael J. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*, trad. por L. Wolfson (Libros del Hoy Candente 25; Buenos Aires: Ediciones Tres Tiempos, 1983), págs. 255-355; Lawrence E. Harrison, *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case* (Lanham: The Center for International Affairs, Harvard University y University Press of America, 1985); Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario: Mitos y realidad de América Latina* (San José, Costa Rica: Kosmos, 1986); David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990).

¹¹ Para una discusión tocante al libro de Isaías, véase E. W. Davies, *Prophecy and Ethics: Isaiah and the Ethical Tradition of Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 16; Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1981). José L. Sicre trata las bases teológicas de los mensajes éticos de Amós, Isaías y Miqueas en “Con los pobres de la tierra”: *La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), págs. 159-66, 246-49 y 312-13, respectivamente; ídem, *Profetismo en Israel* (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1992), págs. 402-05. Para Amós, 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), págs. 307-09; ídem, *Amos—The Prophet and His Oracles*, págs. 14-18.

¹² Se debate si esta sabiduría provenía del círculo del gremio de los sabios profesionales de la corte real o de los ancianos del área rural.

versículos del libro (9:11-15) probablemente fundan la esperanza tanto en las bendiciones del pacto mosaico como en las promesas del pacto davídico. Además, por la atención que Amós presta a los ritos y los centros de adoración, algunos han propuesto que él formaba parte del personal del santuario de Betel y que por eso buscaba la reforma radical del culto. Otros datos apuntan a elementos del pensamiento sapiencial.

Es muy probable que Amós y los otros profetas acudían a las varias fuentes teológicas que estaban a su disposición para comunicar sus mensajes. Eran teólogos de primera. Quien hoy en día los lea sacará mayor provecho de estos oráculos si conoce bien ese rico trasfondo teológico. Es decir, ser eticista requiere que uno sea aficionado de la teología bíblica.

Sin embargo, estar comprometido con la ética no es asunto de solo ser un experto en la teología que se encuentra dentro de la Biblia; también incluye el reto de poder hacer teología en la actualidad. ¿Cómo debemos apelar hoy a la Biblia y su teología a fin de contextualizarlas a los problemas de nuestro medio? Consideremos, por ejemplo, la época de la guerra en Centroamérica en las décadas de los 70 y 80 y la primera mitad de los 90. ¿Supimos nosotros los evangélicos responder teológicamente a las tragedias de esos años de conflicto? En aquel entonces era fácil y común criticar el esfuerzo liberacionista por hacer teología, pero ¿dónde estaba nuestro propio aporte teológico? En Guatemala, por publicaciones como *Guatemala: Nunca más* de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado y *Guatemala: Causas y orígenes del enfrentamiento armado* por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, ahora sabemos mucho más acerca de la magnitud del horror de lo ocurrido.¹³ La tarea de reflexionar teológicamente sobre la guerra, entonces, no fue solo una obligación del pasado, sino que continuaba siendo un reto si se quiere contribuir a la reconstrucción de la conciencia cristiana y visión moral de nuestros pueblos.

¹³ 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 & G Editores, 2000). Este último es una edición abreviada de *Guatemala, memoria del silencio*, publicado en 1999.

A menudo el alcance de nuestras reflexiones teológicas no llega más allá de nuestras vidas personales y familiares. Todos recordamos la destrucción de las torres gemelas de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001. Unas horas después de haber escuchado la noticia esa mañana, pregunté a mi clase de Antiguo Testamento cómo pensaban ellos responder teológicamente al acontecimiento. De los 62 estudiantes, nadie levantó la mano; no tenían las categorías teológicas ni una práctica de reflexión teológica que podrían ayudarles a responder a mi pregunta. Ese domingo, cuando entré al culto de nuestra iglesia local, noté que se había colocado una bandera gigantesca de los Estados Unidos detrás del coro. Durante el servicio, quien dirigía la alabanza empezó a tocar el himno nacional. Inmediatamente, toda la congregación se puso de pie y empezaron a cantar, muchos entre lágrimas y con la mano sobre su pecho. Me quedé asombrado: Lo que estaba viendo era una reacción nacionalista (y, por cierto, muy humana y natural), no una reflexión teológica en cuanto a una posible perspectiva bíblica apropiada.

El punto está en que la ética profética fue—y también hoy debe ser—sumamente teológica, ampliamente versada en la revelación divina y no solo en impresiones, lealtades y opiniones humanas. Necesitamos seguir trabajando la misionología y teología en nuestro contexto, para que sean auténticamente evangélicas, latinoamericanas y pertinentes.¹⁴

Las varias etapas de la composición. Una tercera manera de encontrar algo significativo “detrás del texto” para la ética social es el intento de especificar las varias etapas de la composición (o de la redacción) del texto. Robert Coote ilustra este afán en su estudio del libro de Amós. Él divide la historia de su composición en tres partes y cree que puede identificar los pasajes y el mensaje ético que pertenecen a cada etapa.¹⁵ Según

¹⁴ Para el SETECA por muchos años el ejemplo por excelencia de esta tarea ha sido el Dr. Emilio Antonio Núñez, cuyas publicaciones siempre reflejan esta inquietud y compromiso.

¹⁵ Robert B. Coote, *Amos among the Prophets: Composition and Theology* (Filadelfia: Fortress Press, 1981). Coote simplifica la teoría de las redacciones de Amós propuesta por Wolff y utiliza unas ideas acerca de la estructu-

Coote, la etapa “A” se compone de las predicaciones del profeta y material de sus discípulos. Dirige su crítica solo a la clase pudiente de Israel y le anuncia un juicio inminente e inevitable. El estrato “B” refleja la contribución de un escriba más de un siglo después, quien retrabajó el mensaje original para ampliar la condena a incluir a toda la nación y ofreció algo de esperanza al pueblo. La última etapa, la “C”, vendría de la época posesifílica. Entre otras cosas, agrega los últimos versículos del libro (9:7-15), a fin de darle al pueblo una visión de la reconstrucción nacional: El juicio nacional ya pasó y aquellos pasajes condenatorios ahora servirían como una advertencia de las consecuencias de la desobediencia, mientras que la descripción de una utopía haría que el pueblo fijara su mirada hacia el futuro.

Para Coote, este intento de trazar las posibles redacciones del libro de Amós no es un ejercicio académico frío. Para él, el proceso por el cual el pueblo retomaba el texto muestra que la palabra profética todavía vivía. Era—y es—una palabra pertinente en contextos históricos sucesivos. Por ende, la tarea nuestra hoy en día también es la de retomar la palabra profética (pero de otra manera: sin añadir a ella) y aplicarla a nuestro mundo. Dice Coote:

Cada etapa de la recomposición representa una interpretación de las palabras de Amós y, por lo tanto, una actualización de ellas, una lectura y una comprensión que las hace actuales y relevantes para un presente nuevo y diferente. Sin estas actualizaciones sucesivas, las palabras de Amós rápidamente habrían sido olvidadas. Estas actualizaciones son unas analogías de nuestra propia interpretación de Amós por la cual lo hacemos significativo para nosotros. La vida de la palabra en la comunidad de fe depende de la actualización continua de la palabra...permite que nos veamos a nosotros mismos en una continuidad directa con las personas y comunidades de fe que leyeron Amós tan activamente que lo reescribieron al leerlo. Nuestra Escritura *nació en el proceso de la interpretación*.¹⁶

ra de la sociedad israelita de N. K. Gottwald. Para una reseña de las varias teorías en cuanto al libro de Amós, véase Carroll R., *Amos—The Prophet and His Oracles*, págs. 19-20, 31-35.

¹⁶ Coote, *Amos among the Prophets*, págs. 3-4.

Por varias razones, es difícil que los evangélicos acepten muchas de las propuestas acerca de la composición de los libros del Antiguo Testamento. No hay que descartar todo el posible trabajo editorial de generaciones posteriores, pero sí hay que reconocer que muchas de estas hipótesis entran al campo de la especulación y la subjetividad. Sin embargo, un valor de esta clase de estudio es su lectura sumamente cuidadosa de la Biblia y su afán por entender la relación entre pasajes. Esto obliga a quienes optamos por la forma “final” o canónica¹⁷ del texto a estudiar la literatura profética más concienzudamente. El resultado es una lectura más fecunda para la ética actual.

Por ejemplo, si regresamos a Amós 9:11-15, podemos observar que la terminología de estos versículos describe una inversión de los cuadros de juicio presentados anteriormente en el libro. Uno se da cuenta de que, lejos de requerir una hipótesis de redacciones para explicar el cambio de vocabulario, esta esperanza de una reconstrucción nacional concientemente se contrasta con el sufrimiento del pueblo en el presente y en el futuro inminente. Dicho de otra manera, la utopía se basa en la inversión de la realidad histórica y no se entiende sin ella. Esta clase de relectura esmerada del texto bíblico reconoce que los profetas tenían una visión moral muy amplia, la cual no se limitaba solo a la condena del pueblo, sino que también abarcaba palabras alentadoras de la gracia divina que lo ayudarían a ver más allá del juicio y así sobrevivirlo con fe. Los dos últimos ensayos de esta serie explicarán con mayores detalles la opción por la forma canónica del texto y sus implicaciones para la formulación de una ética bíblica. El libro de caso será Amós.

¹⁷ La frase “la forma final” se refiere a la última etapa de la composición (no importando cuáles y cuántas fueron las etapas anteriores). Al usar el término “la forma canónica” no estamos haciendo referencia a la crítica canónica desarrollada por Brevard S. Childs y otros, quienes recalcan la forma final pero siempre en relación con posibles redacciones anteriores. Un ejemplo reciente de uno que trabaja el texto final, pero que a la vez toma por sentado un proceso complejo de composición, es Andrew Davies, *Double Standards: Re-evaluating Prophetic Ethics and Divine Justice* (Biblical Interpretation 46; Leiden, Holanda: E. J. Brill, 2000). Para una explicación de su metodología, véase *ibid*, págs. 5-19, 27-33.

En resumen, hemos presentado el esquema de las tres clases de acercamiento al texto bíblico, los estudios de lo que está dentro de, enfrente de y detrás del texto. Hemos concentrado nuestra atención en la tercera clase, es decir, la variedad de información que puede explicar el trasfondo histórico, teológico y literario de los mensajes éticos de los profetas. Se expusieron unos ejemplos para ilustrar su aporte a la interpretación pero, a la vez, intentamos señalar que cada acercamiento nos sugiere una orientación metodológica para la contextualización actual de la ética profética. En la segunda parte de este ensayo enfocaremos una subcategoría especial del trasfondo histórico: los estudios sociológicos.

LOS ACERCAMIENTOS SOCIOLÓGICOS AL TEXTO BÍBLICO

Al igual que la primera parte de este ensayo, se puede dividir la siguiente discusión en tres partes, porque en general existen tres enfoques en el estudio de la Biblia en los acercamientos sociológicos.¹⁸

El contexto de la recepción del texto

La meta en esta clase de estudio es investigar con herramientas de las ciencias sociales el contexto en el cual el texto es leído e interpretado. En nuestro medio ha sido la teología de la liberación la que más se ha dedicado a analizar con cierto grado de sofisticación las circunstancias socioeconómicas y políticas del pueblo de Dios en América Latina que afectan el proceso hermenéutico.

En su obra clásica, titulada *La liberación de la teología*, Juan Luis Segundo empieza su círculo hermenéutico con el compromiso con la realidad de América Latina, una postura

¹⁸ M. Daniel Carroll R., "Introduction: Issues of 'Context' within Social Science Approaches to Biblical Studies" en ídem, 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), págs. 13-21.

que le lleva a reconocer la necesidad de utilizar las ciencias sociales para el análisis de la sociedad y la propuesta de una solución política.¹⁹ He aquí la opción por el marxismo. A menudo, el uso del marxismo por los teólogos de la liberación ha sido tergiversado y no bien entendido. Una lectura cuidadosa de autores como Segundo y Enrique Dussel, entre otros, muestra que la aceptación de esta perspectiva no ha sido ni ingenua ni total, sino más bien informada y crítica.²⁰ El deseo de concientizar al pueblo de Dios, que abarca tanto una orientación marxista para una comprensión sociopolítica del contexto como el estudio teológico y bíblico, es sumamente una orientación ética a la fe cristiana. De allí, el interés de esta teología en lo profético.

No hay que estar de acuerdo con la teología de la liberación para ver el valor de las ciencias sociales en la contextualización del mensaje profético. Los textos no se dieron en, y hoy no se aplican a, un vacío. Una sensibilidad informada de la realidad concreta en la cual nuestros países se encuentran sumergidos ayudaría a que la utilización de los profetas sea más apropiada y relevante. No elaboraré más este tema, porque nuestro énfasis está en lo que está “detrás del texto.” Dejo para otra oportunidad el reto de pensar en cuáles teorías de sociología más podrían arrojar luz sobre el contexto latinoamericano.

La ideología de los autores del texto bíblico

En estos estudios no se busca elaborar una ética coherente del Antiguo Testamento en su totalidad, que nos podría funcionar como una guía moral hoy. No, la meta es identificar las diferentes, y posiblemente contradictorias, perspectivas éticas que existen en la Biblia. Este análisis no es un trabajo meramente

¹⁹ Juan Luis Segundo, *La liberación de la teología* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975).

²⁰ Para una reseña de posturas y una bibliografía hasta 1990, véase Carroll R., *Contexts for Amos*, págs. 112-20. Fuentes posteriores incluyen Enrique Dussel, “Teología de la liberación y marxismo” en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds., *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 1 (Colección Teología Latinoamericana 16; San Salvador: UCA Editores, 1991), págs. 115-44; ídem, *Las metáforas teológicas de Marx* (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1993).

descriptivo y objetivo, porque también llega a considerar estas perspectivas como productos de ideologías del pasado, con todas sus limitaciones históricas y culturales. Desde este punto de vista, el texto no siempre nos debe servir como un orientador, porque allí podemos topar con ideas que ya no tienen validez o que nos pueden ser hasta negativas y destructivas.

Como resultado, el desafío para quien desea usar el texto para la ética moderna es saber discernir entre lo bueno y lo malo de lo que allí se encuentra. Este proceso de evaluación libera al lector a interactuar con el texto bíblico con madurez y se vuelve en sí un ejercicio de reflexión ética.²¹ Ahora el texto no es tanto una revelación, como se entiende clásicamente, sino un interlocutor en la tarea ética. Como dice Andrew Davies, este acercamiento

representa “una defensa implacable del derecho del lector de proponer su propio punto de vista” ante el del autor y es, a propósito, “iconoclasta y anti-autoritario.” La esencia de este acercamiento es la resistencia a, la interrogación de y la socavación de las ideologías dominantes expresadas en el texto, muchas veces desde la postura consciente e interesada de otra ideología, como el feminismo o el marxismo...²²

Este cuestionamiento del texto naturalmente lleva también a la necesidad de evaluar las descripciones e imágenes de Dios presentadas en el texto. Sigue diciendo Davies:

Así como la erudición bíblica (y a menudo la predicación) por siglos ha tratado de analizar las motivaciones y explicar la conducta de los personajes humanos del texto bíblico, ahora nos corresponde poner el personaje de Yahvé bajo el lente del microscopio y hacer un esfuerzo serio de evaluar sus acciones, si es que esperamos producir una lectura

²¹ Douglas A. Knight, “Introduction: Ethics, Ancient Israel and the Hebrew Bible”, *Semeia* 66 (1994), págs. 1-8; J. David Pleins, *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000).

²² Davies, *Double Standards in Isaiah*, pág. 13. Para una presentación amplia del tema de las ideologías y su relación con la Biblia, véase Jonathan E. Dyck, “A Map of Ideology for Biblical Critics”, en Carroll R., ed., *Rethinking Contexts, Rereading Texts*, págs. 108-28.

que realmente entabla el texto en un diálogo, particularmente en relación con el tema de la ética.²³

Como se acaba de mencionar, quienes más ponen el texto bíblico en tela de juicio son algunos feministas y marxistas; a este grupo podemos agregar ciertos pacifistas y algunos que luchan por la ecología. Carol Dempsey es una erudita feminista que ha escrito bastante en torno a la ética de los profetas.²⁴ Para ella, las escenas del juicio de Yahvé pintan un cuadro de un dios guerrero y sangriento, quien permite que los inocentes sufran indiscriminadamente cuando castiga a otros. Esta teología viola las sensibilidades éticas, pertenece a otra época y no tiene lugar en la nuestra. A esto Dempsey añade lo que para los feministas es el prejuicio de género en los profetas, ejemplificado en el retrato de Israel rebelde como una mujer ramera quien es juzgada metafóricamente con la humillante muestra pública de su desnudez (por ej., Ezequiel 16, 23; Oseas 1-3; cp. Nah. 2:4-6).²⁵ Estas ideas reflejarían valores paternalistas y machistas hacia las mujeres en la antigüedad, una actitud que hoy se debe rechazar categóricamente.

Sobre la base de esta evaluación tan negativa de la literatura profética, algunos de esta persuasión la rechazan como palabra de Dios. Pero Dempsey no es así; quiere que los profetas sigan teniendo cierta vigencia hoy. Por lo tanto, apela a pasajes que hablan de paz y abundancia, los cuales, según ella, nos deben servir como indicadores de lo que el verdadero Dios espera de la humanidad (por ej., Is. 11:1-9, 32:16-20; Jl. 2:28-29; Os. 2:14-23; Am. 9:11-15). El papel de los profetas modernos (tanto individuos como el pueblo de Dios colectivamente) es proclamar esta visión y trabajar para que sea una realidad. El profeta Isaías nos presenta este modelo en 42:1-4 y 61:1-4, dos pa-

²³ Davies, *Double Standards*, pág. 11.

²⁴ Carol J. Dempsey, *The Prophets: A Liberation-Critical Reading* (Minneapolis: Fortress Press, 2000); ídem, *Hope amid the Ruins: The Ethics of Israel's Prophets* (San Luis, Missouri: Chalice, 2000).

²⁵ Algunos dicen que esto fue una práctica común en el antiguo Israel, pero no hay pruebas. Otros van al extremo de catalogar estas escenas como pornográficas.

sajes que contrabalancean otros más problemáticos. Comenta Dempsey:

Parte de mi dificultad a nivel personal es mi esfuerzo por reconciliar el concepto cristiano evangélico de un Dios santo, recto y totalmente justo con la descripción de Yahvé en el libro canónico de Isaías. Por eso, estos asuntos me importan tanto, y es la razón por la cual estoy preocupada por sugerir un “tercer camino” para resolverlos, entre las otras dos posturas de rechazar a Dios y minimizar o pasar por alto los problemas éticos.²⁶

Una vez más los evangélicos nos encontramos ante un acercamiento que podría ser algo chocante porque pudiera violar cierto concepto de la inspiración. Aquí no se hace una evaluación de estas posturas, pero debemos aceptar el reto de apreciar la complejidad teológica e ideológica del texto bíblico.²⁷ ¿Qué hacemos con un Dios guerrero? ¿Cómo encajamos esta idea de Dios con el llamado a ser un pueblo pacífico? ¿Es el Yahvé del Antiguo Testamento la creación de una sociedad controlada por los hombres y que menospreciaba a la mujer? Esta clase de preguntas nos insta a comprender mejor la naturaleza y función de las muchas y complementarias metáforas en la Biblia, a investigar con otros ojos el mundo antiguo en el cual fue escrita la literatura profética, y a profundizar nuestra concepción de la persona de Yahvé al aprender a diferenciar entre lo que realmente nace de su ser y lo que refleja su decisión de entregarnos a nuestras propias pasiones crueles en el juicio.

Aquella complejidad ahora se convierte en una motivación para la investigación de nuevas riquezas teológicas y en un camino hacia una ética más considerada y menos ingenua. Si creemos de corazón que los profetas son palabra inspirada de Dios, no debemos huir de estos estudios. Demandan de noso-

²⁶ *Ibid.*, pág. 156.

²⁷ Buenos ejemplos de la interacción con los retos ideológicos desde una perspectiva de profundo respeto hacia la Biblia como palabra de Dios son Anthony C. Thistleton, *New Horizons in Biblical Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992); Francis Watson, *Text, Church, and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994).

tros otra clase de lectura (¡eso sí!), una nueva orientación que toma en serio la realidad de las ideologías dentro de y afuera del texto, pero al final estaremos mejor equipados para contextualizar la ética profética al mundo latinoamericano.

El trasfondo de los datos textuales

Aquí llegamos a la última categoría de los estudios sociológicos. El afán de entender el trasfondo del texto antiguotestamentario con el aporte de las ciencias sociales tiene una larga historia²⁸ y recientemente han salido a luz varias introducciones a la aplicación crítica de estos acercamientos.²⁹ Los eruditos han investigado una amplia gama de temas, tales como las estructuras familiares y culturales (por ej., las genealogías, el parentesco, categorías de pureza, honor y vergüenza y costumbres de género), los papeles sociales (de los varios miembros de la familia, de los sacerdotes, profetas, jueces y reyes), la organización del culto, la dinámica de la monarquía, y la naturaleza de la religión popular.³⁰

Un tema que siempre ha generado mucho debate tiene que ver con la crítica económica de los profetas. ¿Cuál era el sistema que ellos condenaban como el cruel opresor de los margi-

²⁸ Para reseñas históricas véase John W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament* (Oxford: Basil Blackwell, 1978); Robert R. Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament* (Guides to Biblical Research; Filadelfia: Fortress Press, 1984), págs. 10-29.

²⁹ Además de las fuentes mencionadas en la nota anterior, véase Ronald E. Clements, ed., *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); A. D. H. Mayes, *The Old Testament in Sociological Perspective* (Londres: Marshall Pickering, 1989); Victor H. Matthews y Don C. Benjamin, *Social World of Ancient Israel, 1250-587 BCE* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1993); Thomas W. Overholt, *Cultural Anthropology and the Old Testament* (Guides to Biblical Research; Minneapolis: Fortress Press, 1996); Carroll R., *Contexts for Amos*, págs. 31-47; idem, "Introduction".

³⁰ Hemos tratado el tema de la religión popular con mucho detalle, especialmente en relación con el libro de Amós, en Carroll R., *Contexts for Amos*, págs. 48-91, 122-32; idem, "Re-examining '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", *Rethinking Contexts, Rereading Texts*, págs. 146-67 y 168-89, respectivamente.

nados de la sociedad israelita? No han faltado propuestas, tanto del lado de los sociólogos como de los biblistas. Por ejemplo, el sociólogo pionero Max Weber postulaba que los profetas fueron intelectuales e ideólogos políticos, que se opusieron a la profesionalización del ejército, la burocratización del estado, la violación de los antiguos valores del pasado nómada del pueblo y la concentración del poder y riqueza en los nuevos centros urbanos.³¹

Entre los eruditos del Antiguo Testamento no ha sido raro que se identifique el blanco de la denuncia profética como una forma del capitalismo.³² Sin embargo, en los últimos años algunos han sido más sofisticados en sus propuestas y han abogado para que se especifique el tipo de capitalismo que atacan los profetas como el “capitalismo de renta”. Este no es el capitalismo de las sociedades desarrolladas e industrializadas, sino de las que dependen de la agricultura. Entre los que han trabajado esta tesis están Bernhard Lang, Robert Coote, Marvin Chaney y D. N. Premnath.³³

El capitalismo de renta es un sistema dentro del cual los campesinos están a la merced de las élites políticas y económicas de las urbes. Cuando por varias posibles razones (como una sequía, la enfermedad o la guerra) no pueden sostener a sus familias con lo que cosechan de sus tierras, caen en una deuda de la cual no pueden librarse. Se ven forzados a buscar crédito (o pagar una “renta”) para comprar herramientas y semillas y aun comida para sobrevivir. En el transcurso del tiempo, pierden sus tierras patrimoniales a sus acreedores urbanos y se encuen-

³¹ Max Weber, *Ancient Judaism*, trad. por H. H. Gerth y D. Martindale (Glencoe: The Free Press, 1952), págs. 90-117, 267-335. Para una evaluación de su propuesta, véase Carroll R., *Contexts for Amos*, págs. 26-36.

³² Se puede mencionar como ejemplos a J.-L. Vesco, “Amos de Teqoa, défenseur de l’homme”, *Revue biblique* 87 (1980), págs. 481-543; James L. Mays, “Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition”, *Interpretation* 37 (1983), págs. 5-17. Obviamente, esto ha sido también la postura de la teología de la liberación.

³³ Para lo que sigue, incluyendo una evaluación de la teoría, véase Carroll R., *Contexts for Amos*, págs. 22-47; ídem, “Los profetas del octavo siglo y su crítica de la economía. Un diálogo con Marvin Chaney”, *Kairós* 13 (julio-diciembre 1993), págs. 7-24; ídem, *Amos—The Prophet and His Oracles*, págs. 22-24, 41-43.

tran obligados a pagarles tributo para laborar lo que antes era de ellos. En vez de dedicarse al cultivo de lo que ellos necesitan, ahora tienen que cultivar para los fines comerciales de los nuevos dueños y se hacen más dependientes del mercado. Se perpetúa el círculo vicioso. Nace así la latifundización de las tierras en las manos de una oligarquía y surge una estructura injusta de clases, hechos que iban de la mano con el desarrollo de la monarquía, que a su vez otorgaba privilegios a sus funcionarios y oficiales.

No es difícil ver cómo varios pasajes proféticos podrían entenderse como evidencia de este sistema en Israel. Amós habla de la compra y venta de los pobres (2:6; 8:6), la imposición de tributo (5:11) y la manipulación de las medidas de trigo (8:5), mientras que Isaías describe cómo algunos amontonan las herencias de otros (5:8). Este capitalismo de renta, entonces, sería la realidad que causaba tanto sufrimiento a la población y que llevaría a la nación a un juicio contundente.

Esta propuesta, como todas, tiene problemas teóricos y de datos. Además, uno de los retos en tratar de utilizar cualquier teoría económica es que los profetas no eran sociólogos ni economistas; eran teólogos con una fuerte conciencia social. Lo que nos proveen en sus oráculos no son un análisis sistémico de la problemática nacional, sino una evaluación ética de los hechos y de los personajes y con sus palabras algo como una galería de fotos de escenas de opresión. Lo que describen era conocido por sus oyentes y lectores originales; no había necesidad de darles mayores detalles. Son retratos diseñados para conmovernos y hacernos sentir la ira de Dios.

Al decir esto, no queremos descartar el uso de este tipo de acercamiento. Más bien, como en el caso de los varios acercamientos que hemos mencionado anteriormente en este ensayo, estos estudios nos estimulan a darnos cuenta de otra dimensión clave al leer los textos proféticos; significa leerlos con un lente más realista, reconociendo la importancia de las cuestiones socioeconómicas en la misión de los profetas. Al grado que vayamos acercándonos a una mayor comprensión de lo que motivaba a los profetas a hablar y actuar con tanto denuedo, podremos aprender también a incluir a los problemas sociales en

nuestra visión de ministerio en nuestro propio contexto, y así acercarnos más al corazón ético del mensaje profético.

CONCLUSIÓN

Este ensayo ha tratado de recorrer una vasta área de erudición, reseñando cómo se ha investigado lo mucho que está “detrás del texto”. El peligro de intentar tanto se expresa muy bien por el dicho, “quién mucho abarca, poco aprieta”. Reconocemos el riesgo, pero la meta ha sido dar un vistazo a una cordillera de erudición e investigación. Lejos y a la vez alcanzable, tentadora como también desafiante, con múltiples picos que al mismo tiempo son partes de un solo conjunto, esta cordillera de los muchos trasfondos nos llama a meternos más en la literatura profética, a fin de hacer que viva hoy. En el viaje seremos introducidos a nueva información de toda índole, y aprenderemos a echar mano de varios acercamientos al texto. El peregrinaje será informativo y metodológico. No será una labor quijotesca en búsqueda de molinos académicos a los cuales conquistar; será una aventura seria hacia una mayor profundidad en la ética profética. ¡Que el Señor nos acompañe y guíe en este noble esfuerzo!

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 arrebatamiento 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 arrebatamiento.

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 ayudarle 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).

La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: La contribución de la ética filosófica *

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

Los cambios en estructuras socioeconómicas y políticas en América Latina no han traído mejoras correspondientes en el clima ético. Hace falta formación ética de la gente, la cual es el enfoque de la ética de las virtudes. Una aplicación de este acercamiento ético a Amós hace resaltar que en ese libro el “bien” para Israel es la justicia y en última instancia Yahweh mismo; que la justicia se relaciona con la apacibilidad, la memoria de la gracia de Dios y la indignación moral; y que Yahweh es el modelo ético supremo.

Changes in the socioeconomic and political structures in Latin America have not brought corresponding improvements in the moral climate. What is needed is the moral formation of the people, which is the focus of virtue ethics. An application of this kind of ethics approach to Amos shows that in that book the “good” for Israel is justice and ultimately Yahweh himself; that justice is related to peaceableness, the memory of God’s grace, and moral indignation; and that Yahweh is the supreme moral exemplar.

LA NECESIDAD DE UN ACERCAMIENTO DISTINTO A LA ÉTICA DE LOS PROFETAS

Comienzo este artículo con un relato autobiográfico. Sospecho que para muchos una convicción tocante a la centralidad de la ética social para la fe cristiana nació de sus experiencias personales, y no sencillamente como un agregado a su juego de

* 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. Este ensayo se basa en gran parte en su artículo “Seeking the Virtues among the Prophets: The Book of Amos as a Test Case”, *Ex Auditu* 17 (2001): 77-96.

“creencias necesarias”. El relato explicará cómo yo llegué a apasionarme por la ética del Antiguo Testamento en general y cómo comencé a ver la necesidad de la ética de las virtudes en particular. Las dos partes principales de este ensayo después del relato personal proporcionan un resumen introductorio de la ética de las virtudes y luego una lectura del libro de Amós desde esa perspectiva.

Mi interés en la ética del Antiguo Testamento nació y ha crecido a través de los años desde una fascinación con los profetas del Antiguo Testamento. Dicho interés primero comenzó a cobrar fuego durante mis estudios de seminario. En ese tiempo (fines de la década de 1970), una pasión por mi herencia latinoamericana (soy hijo de madre guatemalteca) volvía a arder después de algunos años en un estado durmiente. En parte lo que despertó esa conciencia renovada fue el reto a la teología tradicional presentado por la teología de la liberación. Aquí había una manera de hacer teología—teología que exigía un compromiso de carne y sangre con la ética social—que pretendía hablar por los millones de pobres en el continente y recuperar un enfoque central del mensaje bíblico que por mucho tiempo había sido ignorado (y aun callado) por teólogos y cuerpos eclesiásticos. Desatender el clamor de los oprimidos significaba hacer caso omiso de la opción de Dios por los pobres y perpetuar el sufrimiento de las masas del Mundo de los Dos Tercios.

La vida y el mensaje de los profetas antiguotestamentarios siempre eran componentes fundamentales del argumento de la teología de la liberación. En particular se destacaba el libro de Amós, profeta del siglo octavo. Su crítica de la opresión es resoluta y dura. Además, el individuo Amós se descuella como paradigma del valor. Denuncia a las élites económicas y sociales de su tiempo y no se deja amedrentar ni por el sacerdote ni por el rey cuando proclama su mensaje divino en el santuario nacional de Bet-el. Motivado por sus lecciones en cuanto a la justicia y un deseo de elaborar un acercamiento bíblico evangélico que podría servir como alternativa a la teología de la liberación—una alternativa que criticara y apreciara dicha teología pero que fuera distinta de ella—comencé a concentrar mucha de mi propia investigación en Amós. Así, este texto profético se

aferró de mí hace años y desde entonces ha servido de alguna manera como mi “taller” para la reflexión ética seria.

El aspecto central que la teología de la liberación subrayó de la condena de la pobreza por los profetas en el antiguo Israel era el desenmascaramiento mordaz de las estructuras opresivas socioeconómicas y políticas. Para muchos de los liberacionistas, contextualizar ese mensaje en América Latina requería adquirir el poder para efectuar cambios sociales necesarios y paralelos a los cambios que los profetas aparentemente pedían—de ahí su participación en una variedad de movimientos revolucionarios o de protesta social y los esfuerzos de algunos dentro del régimen sandinista.

Sin embargo, al transcurrir el tiempo llegó a ser evidente a lo largo del continente que ni siquiera el cambio estructural dramático era suficiente para crear un clima moral diferente, aun si la configuración formal y oficial parecía ser más equitativa. En la última década del siglo XX, se negoció una serie de acuerdos de paz que han puesto un fin a conflictos armados (con la importante excepción de Colombia), y varios países han tomado pasos significativos, si bien con tropiezos, hacia una mayor democracia y reforma económica. Pese a esto, una preocupación y desencanto general arroja una sombra negra sobre Latinoamérica.¹ La corrupción y la violencia continúan y el ci-

¹ Es interesante observar el desencanto de la izquierda después de la derrota electoral del gobierno sandinista en 1990, el colapso de la Unión Soviética y la calamidad resultante en Cuba. Véanse las discusiones perspicaces en Jorge G. Castañeda, *La utopía desarmada: Intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina* (México: Joaquín Mortiz, 1993); José Renique, “The Latin American Left: Epitaph or New Beginning?”, *Latin American Research Review* 30 (1995): 177-94. Mario Roberto Morales ha contado sus experiencias y su profunda desilusión con una ala del movimiento guerrillero guatemalteco en *Los que se fueron por la libre* (México: Editorial Praxis, 1998). Algunos de los héroes de la izquierda han llegado a ser objeto de un escrutinio crítico. David Stoll, en su libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (Boulder, Colorado: Westview, 1999), relata su sorpresa al descubrir los engaños y falsedades de la activista maya guatemalteca y Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú. Este libro ha generado una controversia académica y política a nivel mundial. Véanse: Arturo Arias, ed., *The Rigoberta Menchú Controversy* (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 2001); Mario Roberto Morales, ed., *Stoll-Menchú: La invención de la memoria* (Guatemala: Consucultura, 2001).

nismo crece, mientras que la esperanza de un cambio duradero mengua.

Se vuelve cada vez más claro que hace falta algo más allá de—quizá se deba decir más profundo que—el mero cambio externo. En la jerga de la ética filosófica, sugiero que lo que hace falta en este contexto de tanta muerte y desesperanza es el cultivo de una cultura de virtud, especialmente de las virtudes específicas de la justicia y la paz. De manera que mi investigación dentro del campo de la ética social del Antiguo Testamento llegó a ser un intento de descubrir si, y cómo, la ética de las virtudes se había empleado en el estudio de la ética de los profetas.

Esta búsqueda fue infructuosa. El interés académico en la ética de los profetas, con pocas excepciones, normalmente se ha dirigido a otros aspectos del tema y no hacia las virtudes. Como explicamos en los dos artículos anterior, se ha invertido bastante esfuerzo en la investigación de diversos trasfondos y en el poder literario del texto.² Estos acercamientos valiosamente iluminan dimensiones importantes del mensaje ético en los libros proféticos. A la vez, lo que hace falta en estos estudios es una investigación tocante a la formación y las pruebas del carácter moral de la nación; este es el enfoque de la ética de las virtudes. El nivel del carácter moral determinará en gran medida la ética del pueblo, cómo las estructuras sociales funcionan y el trato que se les brinda a los pobres y a los marginados.

Los estudios sobre el carácter moral en el Antiguo Testamento generalmente se han derivado de los libros narrativos (Génesis, Jueces, Samuel-Reyes) y de la literatura sapiencial, especialmente del libro de Proverbios. Con todo, ha habido unos pocos estudiosos que han examinado cuestiones relacionadas con las virtudes en los profetas.³

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; *idem*, "La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: La fecundidad de la 'imaginación profética'", *Kairós* 34 (enero-junio 2004): 7-25.

³ Para Génesis y Jueces, véase Gordon Wenham, *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (Old Testament Study Series; Edimburgo: T. & T.

Benjamin Farley dedica un capítulo entero a los profetas y argumenta que sus mensajes buscaban empujar a la nación a vivir las virtudes implícitas en los Diez Mandamientos.⁴ Sugiere que se puede resumir las dos tablas del Decálogo (y las virtudes) como el amor a Dios y el amor al prójimo. El Decálogo comienza enfocando la atención del pueblo en Yahweh, porque un concepto correcto de Dios es la base para un trato correcto de otros en la comunidad del pacto y de la humanidad en general. La lista de prohibiciones en la segunda tabla del Decálogo (Ex. 20:12-17; Dt. 5:16-21) fomentaría las virtudes de gratitud, respeto, fidelidad, veracidad y contentamiento.

En la “Primera parte” de su obra sobre la ética antiguotestamentaria, *Let Justice Roll Down*, Bruce Birch subraya la importancia del carácter moral y explica cómo el texto bíblico puede servir para interpelar y formar la vida ética de la iglesia hoy.⁵ En su capítulo sobre los profetas preexílicos, él señala que uno de los propósitos de anunciar una esperanza más allá del juicio era el de comunicar una visión de la clase de comunidad que el pueblo de Dios algún día llegaría a ser.

Otro estudioso, Waldemar Janzen, aboga por el poder y la relevancia éticos de las narrativas del Antiguo Testamento, las cuales despliegan un abanico de personajes de carácter moral que pueden funcionar como modelos de conducta. Janzen pre-

Clark, 2000): 87-107. William P. Brown proporciona una buena introducción a la ética de las virtudes antes de pasar a una exposición del texto bíblico en *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996). Una excepción en cuanto al interés en las virtudes en los profetas es Jacqueline E. Lapsley, *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel* (BZAW, 301; Berlín: Walter de Gruyter, 2000). Interesantemente, John Barton cuestiona si el Antiguo Testamento realmente muestra interés en las virtudes como clásicamente se conocen en la ética filosófica; véase John Barton, “Virtue in the Bible,” *Studies in Christian Ethics* 12/1 (1999): 12-22.

⁴ Benjamin W. Farley, *In Praise of Virtue: An Exploration of the Biblical Virtues in a Christian Context* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995). Él dedica dos párrafos del libro a Amós (págs. 83-84).

⁵ Bruce C. Birch, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1991). Para la “Primera parte”, véanse págs. 29-68; para los profetas preexílicos, págs. 240-79.

senta una ética construida en torno a lo que él llama el “paradigma familiar” de vida, tierra y hospitalidad.⁶ Los profetas, cree él, llamaban a toda la nación, y a personas en posiciones de influencia en particular, a que volvieran a esos ideales. Al transcurrir el tiempo, los profetas mismos, en su lucha para cumplir con su llamamiento en medio del sufrimiento y pérdida, se convirtieron en un paradigma de obediencia para el resto de la nación.

Estos pocos estudios han comenzado a señalar el camino para mirar a los profetas a través del lente de la ética de las virtudes.⁷ Nuestra lectura del libro de Amós más adelante desde esta perspectiva es un esfuerzo inicial y exploratorio para tratar de ampliar la aplicación de la ética de las virtudes al Antiguo Testamento. Mi esperanza es que otros, con mayor pericia, partan de este ejemplo y lo desarrollen más para el beneficio de la vida social de la iglesia cristiana.

Antes de hablar de Amós, ofrecemos una breve introducción a la ética de las virtudes.

INTRODUCCIÓN BREVE A LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES

En términos muy generales, las tres “escuelas” clásicas de la ética filosófica son la deontología, la teleología y las virtudes.⁸

⁶ Waldemar Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1994). Para una explicación de su acercamiento, véanse págs. 1-54; para los profetas preexílicos, págs. 154-78.

⁷ Otra obra que habla de una visión profética para la sociedad norteamericana contemporánea y de la necesidad de cultivar un conjunto de virtudes constructivas (tales como la compasión, la justicia y el valor), pero que no procede de la pluma de un biblista, es el libro de Jim Wallis, *The Soul of Politics: A Practical and Prophetic Vision for Change* (Nueva York: The New Press; Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1994).

⁸ Subrayo la frase “en términos muy generales”. El panorama de la ética filosófica es obviamente mucho más complejo que lo que aquí se presenta. Por ejemplo, se puede dividir la deontología y la teleología en varias subcategorías. Las tres escuelas no son mutuamente exclusivas, y cada una refleja en su propia perspectiva algunos aspectos de las otras. Se trata más de una cuestión de énfasis. Algunos, por ejemplo, clasificarían la ética de las virtudes como un tipo de teleología. Para un panorama detallado de la deontología y la teleolo-

Las primeras dos buscan principalmente que el sujeto ético haga la decisión correcta en una situación determinada. El acercamiento de la deontología (del vocablo griego *dei*, “es necesario” o “es correcto”) evalúa si un acto es correcto o incorrecto sobre la base de principios y normas establecidos o revelados (en el caso de la iglesia, en las Escrituras). Un desafío grande, entonces, es la elección de la norma correcta para la situación. La teleología (de la palabra griega *telos*, “fin”) busca cuidadosamente sopesar las consecuencias (tanto las posibles como las probables)⁹ de una acción y tomar una decisión de acuerdo con la acción que podría mejor promover el mayor bien para la mayoría.

La ética de las virtudes recibió su expresión clásica en el cuarto siglo a. C. en *La ética nicomáquea* de Aristóteles. Ha tenido una especie de resurrección en las últimas dos o tres décadas, especialmente a través de los escritos del filósofo-eticista Alisdair MacIntyre.¹⁰ Desde una perspectiva expresamente cristiana sobresale el trabajo de eticistas como Josef Pieper, Stanley Hauerwas y Gilbert Meilander. Ya hemos mencionado a algunos estudiosos del Antiguo Testamento que han adoptado esta perspectiva.

La ética de las virtudes no hace caso omiso de los dilemas morales en esos momentos difíciles de decisión que son de tanta importancia para la deontología y la teleología. Sin embargo, su enfoque primario se concentra en el carácter moral de la persona que hará aquella decisión. La meta es formar el carácter—es decir, la conducta, actitudes e intenciones habituales—a fin de que esa persona pueda discernir, elegir y vivir la mejor acción en las diversas situaciones. Es más una cuestión de llegar a

gía, véase Ian C. M. Fairweather y James I. H. McDonald, *The Quest for Christian Ethics: An Inquiry into Ethics and Christian Ethics* (Edimburgo: The Handel Press, 1984): 3-64.

⁹ De ahí que esta manera de razonar también se llama “consecuencialismo”.

¹⁰ Alisdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2a ed. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985); *Whose Justice? Whose Rationality?* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988). La meta de MacIntyre es escribir una crónica de los movimientos históricos que han conducido a la incoherencia moral de las sociedades modernas de Occidente y propulsar el valor de la tradición moral aristoteliana.

ser la clase correcta de ser humano, uno que puede crecer en madurez hacia un estilo de vida ética marcado por la integridad, la sensibilidad y la coherencia.

El acercamiento de la ética de las virtudes tiene algunos componentes fundamentales. Primero, es crucial definir el “bien” hacia el cual toda reflexión ética se debe dirigir. El “bien” es aquel fin supremo que idealmente debe orientar y definir toda nuestra existencia. Es logrando este bien que mejor cumplimos nuestro propósito como seres humanos. Este bien trascendente al cual todas las otras metas más finitas en última instancia deben dirigirse no puede limitarse a alguna ganancia material cuantificable o a alguna satisfacción emocional. Tiene valor absoluto en y por sí mismo y se debe buscar por lo que es en sí. Para Aristóteles el bien supremo para los seres humanos era la “dicha” (*eudaimonia* en griego, término que él usaba para referirse a algo más que sencillamente los sentimientos asociados con la alegría).¹¹ La Confesión Westminster de la Fe declara (aunque no en un contexto de discusión de la ética) que el bien supremo del cristiano es “glorificar a Dios y gozar de él para siempre”. Los comentarios de Farley sobre el Decálogo hacen eco de esta expresión clásica del propósito central de la vida del creyente cristiano.¹²

El segundo término que requiere de una definición es “virtud”. Las virtudes son aquellas disposiciones que se necesitan poseer para aproximarse a y encarnar el “bien”. Usualmente se agrupan en dos categorías fundamentales: las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, valor y templanza) y las tres virtudes teológicas (fe, esperanza y caridad—o amor). Estas últimas tres fueron agregadas a la lista de Aristóteles y expuestas por teólogos cristianos de antaño, siendo Tomás de Aquino la figura clave.¹³ Poseer estas virtudes es adquirir las destrezas re-

¹¹ Ha sido difícil encontrar equivalentes adecuados en español para algunos de los términos técnicos empleados por Aristóteles en griego. MacIntyre da algunos ejemplos de este problema en inglés en *Whose Justice? Whose Rationality?*: caps. 6-7.

¹² Farley, *In Praise of Virtue*.

¹³ Hay más de siete virtudes; muchos consideran que estas son las más preeminentes. La lista de virtudes compuesta por Aristóteles en realidad era bastante larga. Véase E. Lledó Íñigo, ed. y trad., *Ética nicomáquea-ética eu-*

queridas de razonamiento moral y exhibir los hábitos de conducta conmensurables con el bien. Todo esto demanda un proceso que dura toda la vida de disciplina en las virtudes, el razonamiento moral (*fronēsis*), la transformación de uno mismo y la práctica ética continua dentro de una comunidad específica.

Para los propósitos de este artículo, la virtud que queremos resaltar es la justicia. La definición convencional de esta virtud es *suum cuique*, “a cada quien lo que debidamente le corresponde”.¹⁴ La virtud de la justicia es aquel esfuerzo consciente y persistente de conceder a cada persona lo que por derecho es suyo. Lo que se debe a cada persona como mínimo es una participación en las provisiones básicas para la existencia (como los alimentos y la protección) y los beneficios especiales de la vida de la comunidad (como la celebración en el culto).

En un nivel esta virtud es visible por criterios externos, como la búsqueda de actos de justicia y el respeto por las leyes de la comunidad. Sin embargo, ser justo es también tener ciertas actitudes internas que inspiran a la persona a hacer lo que es correcto para otros, independientemente de las exigencias o prohibiciones sociales. En otras palabras, no basta sencillamente con hacer lo correcto; el interés en la virtud auscultará más profundamente.¹⁵ Además, un compromiso con la justicia invo-

demia (Biblioteca Clásica Gredos; Madrid: Editorial Gredos, 1985): 129-409. Aristóteles también dividió las virtudes en dos categorías, las intelectuales y las morales. Las virtudes debían de entenderse según la doctrina del punto medio—es decir, en la elección de conductas y actitudes que mediaban entre extremos opuestos (por ejemplo, el valor como el punto medio entre la temeridad y la cobardía). Interesantemente, algunas virtudes que serían fundamentales para una ética cristiana no aparecen en la lista de Aristóteles (por ejemplo, la humildad y la caridad). Cp. MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?*: 162-63 y *pássim*.

¹⁴ Tradicionalmente se ha catalogado la justicia en tres formas básicas: la justicia recíproca entre individuos; la justicia distributiva, por la cual la sociedad actúa de manera correcta hacia los individuos; y justicia legal, a la cual todos los individuos idealmente se adhieren. Es importante señalar que el contenido de cada uno de estos conceptos y de lo debido en general dependerá en gran medida de la particular comunidad o tradición bajo consideración.

¹⁵ Nótese la discusión de MacIntyre en *Whose Justice? Whose Rationality?*: 111-12. Su discusión de las “prácticas” es relevante para este asunto. Las prácticas éticas, según él, tienen que ver con el bien en el interior de las actividades, el cual busca la excelencia moral y no se limita sencillamente a la

lucra lo que James Gilman llama “sentimientos de empatía”, “esos lazos emocionales que son cruciales para la práctica de la virtud cristiana”.¹⁶ La indignación es un sentimiento propio de la virtud de la justicia. Como él explica, no se trata de una pasión destructiva de venganza y retribución. Una ira justa va más allá de esos sentimientos para incorporar una esperanza firme en la reivindicación final de los que han sido agraviados e inspirar al defensor de la justicia a levantar la voz, auxiliar a las víctimas de la justicia y trabajar responsablemente para un mundo mejor. Otro sentimiento propio de la justicia es la gratitud a Dios por la misericordia que uno mismo ha recibido. Recordar así la gracia de Dios debe entonces conducirnos a mostrar misericordia hacia otros.

El tercer componente de la ética de las virtudes es la comunidad. Cada comunidad establece por sí misma qué es el “bien” para sus miembros y trata de formarlos en consonancia con él. La formación del carácter moral de sus miembros se fundamenta en un particular conjunto de tradiciones (en narrativas tanto orales como escritas) y en sus propias explicaciones de la naturaleza de la sociedad humana y el significado de la vida. Estas tradiciones y explicaciones señalan el atractivo, las ventajas y la utilidad de aquel bien. El bien también se modela en ciertos individuos ejemplares, aquellos que mejor ejemplifican las virtudes en sus vidas cotidianas.

En el Antiguo Testamento, desde luego, la comunidad clave es el pueblo de Dios, Israel, cuya existencia fue resultado de la elección de Abraham. Las narrativas fundacionales de Israel son los relatos acerca de los patriarcas, la entrega de la Ley en Sinaí y el milagro de la liberación en el Éxodo. Estas narrativas

búsqueda de consecuencias externas o al cumplimiento de expectativas comunitarias. Véase también André Comte-Sponville, *A Small Treatise on the Great Virtues: The Use of Philosophy in Everyday Life*, trad. por C. Temerson (Nueva York: Metropolitan Books, 2001): 60-85.

¹⁶ James E. Gilman, *Fidelity of Heart: An Ethic of Christian Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2001): 112. Para su discusión de la justicia, véanse págs. 102-131. Para una explicación más amplia del papel de las emociones en el razonamiento y la práctica éticos, véase Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

sirven, entre otras cosas, para proveer la motivación para la ética del pueblo de Dios. En sus familias y en múltiples ceremonias públicas Israel debía de recordar esas historias que explican de dónde ellos procedieron y que ponen de relieve los actos de Yahweh que manifiestan su gracia a favor de ellos. Estas historias proporcionan a Israel una perspectiva distinta en cuanto a la realidad y la responsabilidad moral, diferente de las narrativas rivales y los modelos sociales de las culturas en su alrededor. Dios mismo es el ejemplo mayor de la vida moral de Israel. Esto es apropiado, si una comprensión correcta de su persona es el fundamento de la vida moral. A lo largo de su historia él también levanta a ciertas personas que a su manera son el epítome de lo que él requiere de la nación como una totalidad. A diferencia de Yahweh, estos individuos no son perfectos, pero, con todo, son las personas que se esfuerzan en el poder de Dios para ser obedientes a sus demandas y fieles al llamamiento de la nación.

Este tema de las tradiciones y las representaciones de la realidad nos conduce a un cuarto (y, para nosotros, último) componente de la ética de las virtudes. Para el pueblo de Dios, estos cuadros distintivos de lo que la vida realmente es más allá del pecado y las pretensiones humanas y de cómo debe ser encarada se encuentran en el texto bíblico, la narración revelada del trato de Yahweh con el mundo y especialmente con aquellos que son llamados por su nombre. En otras palabras, la Biblia desempeña un papel importante en la inculcación de las virtudes en la iglesia cristiana.¹⁷ Este canon sagrado tiene el poder

¹⁷ Los que adoptan la perspectiva de la ética de las virtudes frecuentemente analizan el papel del texto bíblico en el desarrollo de la imaginación moral. Nótese especialmente Stephen E. Fowl y L. Gregory Jones, *Reading in Communion: Scripture & Ethics in Christian Life* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991). En cuanto al Antiguo Testamento, además de los autores ya mencionados (Wenham, Birch, Grown, Farley y Janzen), véase John Barton, *Ethics and the Old Testament* (Harrisburgo, Pensilvania: Trinity Press International, 1998). También sería apropiado mencionar aquí varias de las obras de Walter Brueggemann, como su reciente *Texts under Negotiation: The Bible and the Postmodern Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). Para mi propia discusión teórica sobre cómo hacer uso de la ética de las virtudes en relación con los acercamientos narrativos para la lectura de Amós, véase M. Daniel Carroll R., *Contexts for Amos: Prophetic*

de formar la imaginación moral de creyentes, y lo hace retratando un mundo antiguo que es a la vez históricamente verídico y realista. Es este realismo en el retrato de la existencia humana el que permite que sus representaciones de la vida resuenen con los lectores de hoy, aunque son separados por milenios del Israel hallado en sus páginas.

En la Biblia los lectores se reconocen a sí mismos, sus preocupaciones personales y sociales, tipos de personas similares a quienes ellos conocen y situaciones que ellos viven. Adquieren de la Biblia una visión franca y fidedigna de la vida humana y acerca de Dios, y ellos pueden llegar a ser hábiles para distinguir entre esta percepción nueva y las ilusiones falsas y de autoengaño que predominan en la sociedad dentro de la cual viven. Los individuos cristianos y la iglesia como entidad pueden empezar a apreciar el texto bíblico como un “documento de identidad” que define quiénes son, por qué están aquí y cómo son diferentes de, pero a la vez relacionados con, el mundo que les rodea. El texto así autoriza la formación y la forma particular de las comunidades cristianas. A su vez, conforme los creyentes y las iglesias viven de acuerdo con esta visión, ellos, en algún sentido, de manera recíproca, autentifican el poder y la pertinencia de la Biblia.

La información ética y la formación dinámica se comunican en algún grado por medio de los mandamientos y exhortaciones directos dentro del Antiguo y Nuevo Testamentos, y muchos eticistas con razón han recalcado estas partes de la Biblia. Sin embargo, este proceso también se realiza cuando se presta atención a los personajes dentro de la Biblia. Al fijarnos en estos personajes complejos en una variedad de escenas poderosas, vemos a otros creyentes en Dios luchando con dilemas y demandas éticos mientras se esfuerzan por encarnar fielmente—virtuosamente, se podría decir—el “bien”. De sus limitaciones, sus reflexiones, sus fracasos y sus triunfos podemos aprender mucho acerca de la clase de personas que debemos ser hoy.

En fin, la Biblia ofrece a sus lectores un estudio rico de las virtudes. La tarea que nos queda a continuación es la de ver si y cómo este tipo de acercamiento al libro de Amós podría ayudarnos a cosechar una nueva comprensión de sus tan conocidos imperativos éticos.

LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES APLICADA AL LIBRO DE AMÓS

Nuestra lectura de Amós se concentrará en tres ejes interrelacionados: la definición del “bien” que Israel debe seguir, una exploración de las observaciones del libro en cuanto a la virtud de la justicia y una explicación del tipo de modelo ético que Yahweh es para su pueblo.

El significado del “bien”

Si una ética de las virtudes se fundamenta en la noción del bien, entonces es con este concepto que iniciamos nuestra investigación de Amós. Felizmente, dos versículos emplean el término hebreo *tôb* “bueno, bien” (5:14a, 15a). Estas dos líneas no solamente son paralelas en alguna medida con respecto a su contenido—ambas contienen un mandamiento acerca del bien—sino que también son vinculadas por un paralelismo invertido (o quiasmo) de este mandamiento: “Buscad el bien y no el mal... Aborreced el mal y amad el bien”. Varios artificios literarios ponen de relieve la importancia de esta exhortación a andar en pos del bien. El más obvio, por supuesto, es esta repetición artística del mismo mandamiento en versículos consecutivos; en otras palabras, no se trata de una exigencia de baja prioridad. Se puede notar, también, en las líneas que describen las consecuencias de prestar atención al mandamiento (5:14b, 15b), la repetición del nombre divino extendido “SEÑOR”¹⁸ (Yahweh) Dios de los ejércitos” (*YHWH ’ēlōhē šēbā’ōt*), que combina su nombre pactal (SEÑOR) con un título que subraya

¹⁸ “SEÑOR” (con “S” mayúscula normal y las otras letras en mayúsculas pequeñas) es la traducción de “Yahweh” empleada en varias versiones modernas, como la Nueva Versión Internacional.

su imponente poder soberano. A este llamado a buscar el bien, entonces, el texto atribuye una seriedad divina. El nombre ya había aparecido en 3:13 y 4:13 en contextos ominosos de juicio inminente, y lo mismo sucederá de nuevo más adelante (6:8, 14; cp. 5:27). El uso del título en estos textos y el lenguaje de 5:14-15 sugieren la seriedad de la opción que se presenta al pueblo. Solamente buscando el “bien” puede la nación (¡“quizá”! v. 15) tener una esperanza de algún tipo de futuro después de la destrucción horrorosa que ahora asoma en el horizonte.

¿Qué es, entonces, ese “bien” que Yahweh tan enfáticamente exige?¹⁹ Para comenzar, la yuxtaposición doble de “bien” con “mal” en 5:14-15 fuertemente sugiere que aquí el término, por lo menos en parte, se definirá por su antítesis. En el contexto inmediato, el significado del “mal” se halla implícito en 5:10-13; se amenaza a quienes levantan la voz en la puerta de la ciudad, el sitio antiguo para la administración de la justicia, se aprovecha de los marginados a través de impuestos injustos, y el sistema legal se pervierte por medio del cohecho. La especificación del “bien” en 5:15a como “estableced la justicia en la puerta” encaja bien con el énfasis legal en la descripción del mal en los versículos 10-13. Por lo tanto, en un nivel el bien tiene un componente muy tangible y cotidiano, que es también crucial para el bienestar—aun la sobrevivencia—de los menos afortunados. El bien requiere, como la definición clásica de la justicia sugiere, que a cada quien se le dé la parte que debidamente le corresponde en las provisiones básicas para la vida con equidad y dignidad. A la vez, el texto revela que el bien es también comunitario, pues es inseparable del sistema legal y económico de Israel. No puede reducirse solamente a lo personal, ya que aquí lo personal no tiene sentido aparte de las es-

¹⁹ El término *tôb* y otras palabras relacionadas de la raíz *ṭwb* aparecen más de 700 veces en el Antiguo Testamento. Tiene una variedad de matices, pero aquí resaltamos sus connotaciones éticas. Para una discusión más amplia, ver I. Höver-Johag, “*tôb*”, en G. Johannes Botterweck y Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. del alemán por David E. Green (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 5:296-318; R. P. Gordon, “*tôb*” en Willem A. VanGemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997), 2:353-57.

estructuras y procedimientos sociales que influyen en la existencia diaria de cada individuo.

En un contexto más amplio, el “bien” guarda relación con la tradición del pacto antiguo en Sinaí.²⁰ Hacer el bien delante de Yahweh significa acatar las estipulaciones del pacto y cumplir con sus obligaciones de solidaridad social para así gozar de la plenitud de la generosidad y protección divinas; desobedecer es traer las maldiciones del pacto (Os. 8:1-3; Mi. 6:8; cp. Dt. 4:39-40; 6:17-19; 12:28). Las transgresiones de Israel no son pecados de omisión. Tampoco las palabras del profeta en 3:10, “No saben hacer ‘lo recto’ (*někōhāh*)”, significan que su desconocimiento del bien se debe a la ignorancia (cp. Jer. 4:22, en contraste con Dt. 1:39; Is. 7:15-16; Jon. 4:11). Sus acciones y actitudes reflejan un alejamiento intencional de las exigencias éticas del pacto. Esta dimensión interna de hacer el bien se manifiesta en la decisión del profeta de utilizar palabras de emoción: “aborreced el mal, y amad el bien” (5:15). Buscar el bien es una disposición, una elección consciente que surge de lo más profundo del alma individual y comunitaria. El “bien” que Amós predica, entonces, es la provisión equitativa de las necesidades para la vida dentro del contexto de esa comunidad moral del pacto que Israel fue llamado a ser.

Sin embargo, el concepto del “bien” se extiende más allá de ese plano horizontal. Algunos estudiosos han propuesto que el “bien” en 5:14-15 realmente es un epíteto o título de Yahweh, y que de manera similar “mal” es una referencia a otra deidad. Las oraciones, entonces, se podrían traducir: “Buscad el Bueno, y no el Malo... Aborreced el Malo, y amad al Bueno”. Sean cuales fueran los méritos de esta interpretación, el nexo con

²⁰ Juntamente con otros términos (como *hesed*), *tōb* guarda relación con el concepto del pacto. Algunos estudiosos protestan que Amós no alude a la relación pactual, pues el vocablo “pacto” (*bērīt*) no aparece en el libro. Responderíamos que, no obstante la ausencia del término, las referencias repetidas a la elección de la nación, el eco obvio de las maldiciones del pacto de Levítico 26 y Deuteronomio 28 en 4:6-11 y en otros pasajes, y la denuncia de violaciones legales que corresponden a la legislación del pacto demuestran la importancia del pacto para la teología y ética del libro. Tampoco aceptamos el punto de vista de que el concepto del pacto es necesariamente tardío (es decir, que no se había cristalizado hasta el siglo octavo o aún después).

Yahweh se vuelve abundantemente claro cuando estos dos versículos son colocados dentro del quiasmo mayor que abarca todo el 5:1-17. En esta estructura literaria la parte que corresponde a 5:14-15 son los versículos 4-6. Allí encontramos que el imperativo “buscad” se repite dos veces, pero ahora su objeto es Dios mismo. Este enlace revela que en última instancia el “bien” en pos del cual Israel debe correr es la persona de Yahweh. Volveremos a tratar este punto en más detalle en la tercera parte de esta sección. Sin embargo, desde ya podemos notar que los profetas persistentemente enseñan que es Yahweh quien trae las bendiciones plenas del “bien” a su pueblo conforme ellos lo buscan, y que él es quien envía maldiciones cuando eligen el mal.²¹ En resumen, el “bien” es más que un cuadro de una comunidad humana ideal unida por su historia y religión (y, en alguna medida, por su identidad étnica). Yahweh es el bien supremo, y sin él esta visión de armonía social es imposible.

La virtud de la justicia

Me atrevo a especular que Amós es más conocido por ser un paladín de la justicia social y un defensor de los pobres. El versículo más reconocible del libro es 5:24. Lo que se pierde en las traducciones al español es que en el hebreo este texto tiene una estructura quiástica. Literalmente reza: “Pero corra como las aguas justicia, y rectitud como un arroyo inagotable”. Este tipo de estructura se utiliza para concentrar la atención en su centro; así la yuxtaposición de los dos términos claves “justicia” y “rectitud” subrayan la importancia que tienen para Yahweh. Él preferiría tener justicia social en vez de celebraciones bulliciosas y frenéticas sin exigencias éticas (5:21-23). La figura literaria es vívida también. En una parte del mundo donde los wadis, o arroyos, pasan la mayor parte del año secos, se expresa

²¹ Este juego con la palabra “bien” aparece en varios textos, especialmente en Jeremías. Nótese, por ejemplo, Jer. 8:15; 21:10; 44:27. Vale la pena mencionar, también, que el Antiguo Testamento (especialmente en los Salmos) enseña que Yahweh “es bueno”, debido a quién es y lo que ha hecho por su pueblo (por ej., Sal. 106:1; 107:1; 118:1-4, 29).

aquí el deseo de una justicia que está siempre presente, como un cauce siempre lleno de agua.

Los dos términos “justicia” y “rectitud” también aparecen juntos en dos versículos similares, 5:7 y 6:12. Aquí también las imágenes son potentes. En estos casos, sin embargo, en vez de declarar la voluntad de Dios, el profeta describe el fuerte rechazo de la justicia por parte de la nación. De nuevo, el lector encuentra estructuras quiásticas: “Los que convertís en ajenjo la justicia, y la rectitud por tierra la echáis” (5:7); y “Porque habéis convertido en veneno la justicia, y el fruto de rectitud en ajenjo (6:12b). La justicia y la rectitud ahora están en el centro de lo que Israel pasa por alto y abusa. En vez de permitir que el sistema legal floreciera como un beneficio constructivo de modo que todos recibieran lo debido, la nación y sus líderes lo pervierten y lo convierten en una hierba amarga; lo echan por tierra como algo de poca importancia, como algo que se aprovecha y que se pisotea—así como pisotean a los necesitados. Estos versículos revelan que la búsqueda y preservación de la justicia no es sencillamente un ideal abstracto. La justicia requiere de una actitud particular, un interés interior y activo en la equidad y la legalidad.

Una virtud relacionada es la apacibilidad. Esta virtud, así como fue el caso en nuestra discusión del bien, emerge en un análisis de su opuesto. El mundo retratado en el texto está atestado de violencia. Por un lado la violencia se asocia con la guerra. Los oráculos iniciales contra las naciones (1:3-2:3) hablan de la crueldad cruda, la compra y venta de poblaciones al exilio, la destrucción de fortalezas y la violación de los muertos en los conflictos internacionales de la región. En la invasión que se aproxima Israel experimentará la destrucción de sus fortalezas (3:11; 4:3) y de las casas de los pudientes y del pueblo común por igual (3:15; 5:9, 11; 6:11), derrota en batalla y terrible pérdida de vida (2:14-16; 3:12; 5:1-3, 16-17; 6:9-10; 8:3, 10; 9:1, 10), la demolición de sus santuarios (3:14; 7:9; 9:1) y la deportación al exilio (4:2; 5:27; 6:7; 7:17; 9:9). El libro de muchas maneras resta legitimidad a las pretensiones militares de la

nación.²² Los ejércitos de Israel no podrán hacer frente al enemigo, que será el instrumento de juicio empleado por el Señor de los ejércitos, y serán indefensos ante la arremetida (2:14-16; 3:11; 6:13-14).

Por otro lado está la violencia interna de la opresión. El profeta utiliza terminología impresionante para describir la falta de compasión exhibida hacia los pobres: son comprados y vendidos como mercancía a causa de sus deudas (2:6; 8:6); sus cabezas son pisoteadas en el polvo (2:7); son desmenuzados (4:1); y son hollados y despreciados (5:10-11). Los que detentan el poder atesoran violencia como productos en una bodega (3:10). En una inversión llamativa, el libro de Amós se cierra con una visión de una reconstrucción pacífica después de la guerra (9:11-15). En ese día todos participarán en la abundancia extraordinaria; la violencia externa e interna no existirá más. La violencia del presente, sin embargo, halla sus raíces en la falta de justicia. La violencia desde afuera llega como castigo de Yahweh por la injusticia de Israel; la violencia interna es parte de la injusticia cometida a expensas de los indefensos. Ni la justicia ni la injusticia sucede en un vacío. Seres humanos reciben cada una—sea para su bienestar o para su sufrimiento. No puede haber paz política, ni un pueblo pacífico, sin justicia, tanto una justicia externa manifestada en disposiciones legales, como una interna en el alma de la comunidad.

Dos observaciones más concluirán nuestra investigación de la virtud de la justicia en Amós. Primero, ya dijimos que para que la justicia florezca es necesario recordar las obras de gracia de Dios a favor de uno en el pasado. Estas memorias deben convertirse en una motivación fuerte para actuar con justicia

²² Para más detalles y un intento de contextualizar este concepto en la América Latina moderna, véase M. D. 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*, "The Prophetic Text and the Literature of Dissent in Latin America: Amos, García Márquez, and Cabrera Infante Dismantle Militarism", *Biblical Interpretation* 4 (1996): 76-100; *idem*, "Living between the Lines: Reading Amos 9:11-15 in Post-War Guatemala", *Religion & Theology* 6 (1999): 50-64.

para con otros. En la acusación inicial que Yahweh dirige a Israel les recuerda de sus obras milagrosas de liberación (2:9-10) y cómo él levantó modelos de rectitud moral (los nazareos) y voceros (profetas) para ser sus representantes (2:11). Pero Israel trataba de estropear los votos de los nazareos y de callar a aquellos que debían hablar por Dios (2:12). A la nación se le ha olvidado sus raíces, y esta pérdida pecaminosa de las tradiciones redentoras condujo a Yahweh a invertir esas memorias. Ahora la elección de Israel es la razón por qué Dios dirige su juicio específicamente contra ellos (3:2). El Éxodo se describe como un paradigma de la actuación de Yahweh para con otras naciones y no solamente como la experiencia particular de Israel (9:7). Además, Yahweh no les recuerda de bendiciones, sino de desastres múltiples, y el refrán cinco veces repetido, “mas no volvisteis a mí”, confirma la rebelión obstinada del pueblo (4:6-11). El potencial de la memoria para promover la justicia ya no existe. Más bien la memoria ahora ha llegado a ser una herramienta peligrosa en las manos de Dios para proclamar la culpa de su pueblo y para llevar a cabo su propia justicia. Israel ahora tiene que beber de la copa de ajenjo hasta la última gota.

Segundo, la demanda por justicia debe ser acompañada por la indignación moral. Lo que encontramos en las descripciones en el libro son todo menos esta emoción hacia la injusticia reinante en la tierra. Mujeres ricas piden vino sin prestar atención alguna al clamor de los oprimidos (4:1); los celebrantes de la fiesta *marzeah* ignoran el sufrimiento (el “quebrantamiento”) de los que no tienen los medios para saciarse (6:3-6);²³ el liderazgo nacional apoya con actitud desafiadora el régimen corrupto de Israel (6:13; 7:10-13); y la nación en general no puede concebir recibir otra cosa que no sea victoria de la mano de Dios (5:18-20; 9:10). Queda claro que Israel no tiene, y no puede tener, la virtud de la justicia.

²³ Véase la discusión de la fiesta *marzeah* en Carroll Rodas, “El aporte del estudio del trasfondo”: 13-14.

Yahweh, el modelo ejemplar supremo

La persona de Yahweh es el mero punto de enfoque del libro de Amós, y muchos estudiosos argumentan que este hecho teológico se puede demostrar por medios literarios. Sugieren que el libro completo es un quiasmo, cuyo punto central se halla en 5:8 “el SEÑOR es su nombre”. La primacía de Yahweh en el mensaje del profeta se pone de manifiesto también en las tres doxologías (4:13; 5:8-9; 9:5-6) y en la repetición y las combinaciones de los varios títulos de Dios a lo largo del libro. Lo que todo esto comunica es el poder incomparable de Yahweh, su soberanía sobre las naciones de la tierra y su particular participación en la vida social y la historia de su pueblo Israel. Se le revela como un Dios que es intransigentemente justo y que exige justicia de la más alta calidad en Israel (y en las otras naciones también). Ejerce su poder para juzgar la injusticia en todo nivel.

Ya explicamos que Yahweh es el bien supremo de Israel (5:14-15 con 5:4-6). Es el “bien” porque es en algún sentido la personificación de las virtudes. Para el lector, sólo él puede servir como el modelo ejemplar por excelencia. La persona de Amós no se desarrolla plenamente. Se le menciona solamente en el encabezado (1:1) y en una referencia enigmática a su oficio cuando asumió su manto de profeta (7:14-15; quizá también en 3:7-8); sencillamente no hay suficiente información biográfica disponible para proponerle como un modelo digno de ser emulado (en contraste con otros profetas, como Jeremías).²⁴ Los otros posibles candidatos para modelos ejemplares, los nazareos y los profetas, son rechazados por el pueblo mismo y permanecen invisibles al lector (2:11-12).²⁵ Por supuesto, el li-

²⁴ Sin embargo, Amós intercede por su pueblo (7:1-6), y esto puede servir como una actividad ejemplar.

²⁵ Algunos sugieren que podría ser de ayuda considerar a los pobres/justos como modelos éticos ejemplares. Creo, sin embargo, que esta observación es útil solo hasta cierto punto. En un sentido, los pobres son víctimas inocentes y el texto los mira favorablemente; por otro lado, a la población en general se le condena por su participación en el culto que desagrada a Yahweh. Al final, nadie queda libre de culpa (salvo tal vez Amós, los nazareos y los profetas).

derazgo—sea el rey, los sacerdotes, los ancianos, los jefes militares o los comerciantes—quedan descalificados por sus pecados y su complicidad en las injusticias. Solo queda Yahweh. Desde luego, como Dios él no puede ser imitado en ningún sentido comprensivo, pero el texto explica que él ha ejemplificado la misericordia ante el pueblo con sus propios actos de gracia, ha estipulado cómo ellos deben vivir las leyes de su pacto, les ha enviado modelos de conducta y fe, les ha advertido de las consecuencias de continuar en los caminos de su construcción social de la realidad y de sus estilos de vida personales, y brevemente les ha pintado una visión de cómo podría ser una vida de abundancia y paz en su presencia. En verdad él es la fuente y el modelo de lo que debe ser el bien ético de ellos.²⁶

La convicción de que Yahweh es el bien de Israel pone en otra perspectiva las diatribas del profeta contra el culto. Nos ayuda a entender por qué Yahweh no puede separar la ética de la adoración (5:21-25). Ignorar la dimensión ética de su persona en el culto es conceptuar mal su misma esencia. Ninguna liturgia, ninguna cantidad de sacrificios finos y ninguna calidad de canto pueden acercar el pueblo a Dios si no hay un llamado a una justicia profunda y continua en los asuntos cotidianos.

El grado del fracaso del culto de Israel también se recalca en la burla que Yahweh hace en 4:4-5 del llamado sacerdotal a adorar en los santuarios históricos: “Id a Bet-el, y prevaricad; aumentad en Gilgal la rebelión”. Después de estas oraciones si-

Además, el carácter moral de los pobres no se desarrolla como un modelo ejemplar para una vida ética.

²⁶ La discusión en este párrafo naturalmente conduce a la cuestión más amplia de la imitación de Dios en la vida ética, un tema que queda más allá de los parámetros de este artículo pero muy central en la ética del Antiguo Testamento (cp. Wenham, *Story as Torah*, 104-07). Para algunos, sin embargo, el carácter moral de Yahweh en el libro de Amós es problemático. A David J. A. Clines, por ejemplo, se le incomoda el cuadro de un Dios que trae guerra; véase su artículo “Metacommenting Amos”, en H. A. McKay y D. J. A. Clines, eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 162; Sheffield, Inglaterra; Sheffield Academic Press, 1993): 143-60. Algunos señalan 3:6 (Yahweh hace un mal) como una observación que se debe tomar en consideración para matizar más lo dicho acerca de Yahweh en este párrafo. Esta observación requiere que el lector reconozca la complejidad con que se retrata a Yahweh en el libro. Para más discusión de este tema, véanse las fuentes enumeradas en la nota 22.

que una lista de actividades de celebración, pero no se mencionan sacrificios por el pecado. Pero, ¿cómo puede Israel estar agradeciendo a Yahweh sus bendiciones, cuando lo que él ha mandado ha sido una retahíla de desastres para conducirlos al arrepentimiento (4:6-11)? La pista está en 4:5b: “pues esto es lo que os encanta hacer”. Esta evaluación franca del culto de Israel delata que el pueblo rehúsa buscar a Yahweh genuinamente, con todas las implicaciones socio-éticas involucradas, y explica la ceguera resultante de la nación frente a su condición real. El llamado de Yahweh para un encuentro cara a cara ahora resulta ser no un contexto para comunión gozosa, sino un anuncio de muerte en el juicio (4:12-5:3; cp. 3:3-6, 12). Ellos se han engañado creyendo que él es un Dios de bendición nacional y que su venida traería victoria y beneficios para Israel, pero su venida será un día de tinieblas y lamento (5:14-20). Un sistema religioso que ve el templo como el santuario de la monarquía israelita, como el símbolo del aval divino para Jeroboam y sus políticas, verá el fin de la dinastía real y el exilio de su más alto funcionario religioso (7:9-17). El autoengaño ha traído autodestrucción.

La falta profunda y extensa de una comprensión adecuada de Dios se sugiere de otra manera también en varios pasajes que pueden aludir a prácticas sincréticas de algún tipo. ¿Es la “casa de su(s) dios(es)” en 2:8 el santuario de Yahweh, o de otras deidades? Si la frase es una referencia a Yahweh, entonces la actividad descrita allí sería una perversión de sus ideales. En 5:26 puede haber una alusión a la adoración de deidades astrales. También la fiesta *marzeah* de 6:3-6 aparentemente era en parte una ceremonia religiosa que involucraba la veneración de los muertos, y 8:14 se refiere o bien a cultos yahwísticos locales, cada uno con sus conceptos peculiares de él, o bien a la adoración de otros dioses en sus centros de peregrinajes.

No sorprende, entonces, leer que Yahweh ha marcado el santuario más importante de Israel en Bet-el para destrucción especial (3:14; 9:1). No puede quedar en pie como un símbolo de seguridad nacional y un centro de celebración. Caerá porque el Yahweh adorado allí es una creación de la imaginación humana. Es un dios sin justicia, una deidad sin escrúpulos, un

Yahweh de gloria nacional y el protector del statu quo. El Yahweh del profeta, el Dios verdadero, tiene que destruir esa farsa; tiene que derribar ese sistema religioso destructivo, comenzando con el templo que justifica las estructuras opresivas de la sociedad en su nombre. ¿Causa extrañeza que la visión beatífica de los versículos finales del libro, que predice la restauración nacional, no menciona la reconstrucción del templo en Bet-el (9:11-15)? ¿Ha de asombrarse el lector que el león ruge desde Sión, ese otro santuario en Jerusalén, la ciudad de David (1:1; 9:11a)? Yahweh, el bien de Israel, exige justicia. No permitirá que se le burle ni que se le manipule. Sin ética, sin las virtudes, no puede haber adoración aceptable—ni una vida social viable.

CONCLUSIÓN

El hervor socioeconómico y político que es Latinoamérica me impulsó a reconocer que la ética social tiene que ser una parte integral de la fe cristiana y el culto a Dios. Las corrientes teológicas del subcontinente me encaminaron a los profetas del Antiguo Testamento. Pronto aprendí que la literatura profética puede proveer un lente para ver nuestro contexto y a nosotros mismos en verdad y con realismo. Una vez que escuchamos la voz de los profetas, sus ataques contra las estructuras sociales opresivas pueden comenzar a moldear nuestras perspectivas éticas. Su mensaje es complejo, sin embargo, y su aporte a la ética es polifacética. He argumentado que una dimensión que merece atención detenida es la preocupación por el carácter moral de Israel. El escrutinio y la condena proféticos de la carencia de virtudes en aquel pueblo de Dios antiguo se yerga como un desafío que traspasa los siglos hasta llegar a nosotros que profesamos seguir a Yahweh hoy. Él dijo por medio de otro profeta, que años más tarde presenciaba la caída de Judá:

*[Él] practicaba el derecho y la justicia,
y por eso le fue bien.
Defendía la causa del pobre y del necesitado,
y por eso le fue bien.
¿Acaso no es esto conocerme?
—afirma el SEÑOR— (Jer. 22:15b-16 NVI).*

Busquemos las virtudes entre los profetas y así hallemos a nuestro Dios en una manera nueva y fresca.