

[209]

AMÓS: MEMORIA Y PROFECÍA
Análisis estructural y hermenéutica*

Pablo Rubén Andiñach

INTRODUCCIÓN

Nuestra propuesta en estas páginas es que leamos el libro del profeta Amós. A primera vista esto puede parecer sencillo, tan sólo consiste en leer un texto. Sin embargo, en el acto de leer se implica un sinnúmero de factores que le otorgan complejidad y problemas. Conocerlos permite una lectura más genuina.

Estos van apareciendo desde distintos ángulos y requiriendo distintos caminos de acercamiento, a fin de zanjarse las dificultades que se presentan. Hagamos una enumeración:

1, El texto de Amós —como todo el AT— ha sido compuesto a lo largo de muchos años. En ese tiempo se fue conformando el texto actual, tal cual hoy lo tenemos. Hubo cortes de texto y agregados al mismo, hubo tradiciones privilegiadas y otras puestas de lado, hubo relatos antiguos que se entrelazaron con recientes, hubo piezas poéticas e históricas, culturales y legales, sentencias y oráculos. Todas estas características y la preocupación por indagar en ellas en busca del sentido original que el autor dio al texto, dieron en la creación de los métodos histórico-críticos. Con ellos se trata de describir el proceso de creación del texto; se recurre al estudio de las distintas fuentes, analizando el origen de las unidades que componen el texto su *Sitz im Leben*, a fin de ubicar su funcionalidad social, el lenguaje, la época. En fin, todo [210] lo que pueda “acercarnos” al momento en que el autor fijaba el texto y al contexto dentro del cual este autor escribía. Llamamos a esta dimensión “detrás” del texto, su arqueología. lo que lo constituye como tal.

2. El segundo caudal de problemas nos viene de la estructura del texto mismo. Las palabras se ordenan de un modo peculiar y forman oraciones; las oraciones forman frases; las frases se suceden y forman relatos; hay libros compuestos por un solo relato, otros agrupan varios. Yendo de este modo de pequeñas unidades a las mayores, vemos que un texto tiene una red de relaciones internas que lo estructuran y son —lo que aquí nos interesa principalmente— también portadoras y creadoras de sentido.

Distinguimos así un plano de la manifestación del texto — lo articulado, explícito, denotado—, y otro de la inmanencia del texto —lo no articulado, implícito, connotado—. El análisis estructural es un intento de ir desde la manifestación a la inmanencia, en busca de una comprensión del funcionamiento del texto que ponga en evidencia las relaciones internas del relato, que no son fácilmente descubiertas desde la manifestación. El conocimiento de estas relaciones internas ayudan a encontrar los puntos de mayor concentración del texto, sus énfasis y relieves y, en consecuencia, también una mejor comprensión del sentido del texto. Llamamos a esta dimensión sincrónica “texto”, a secas, aludiendo a su entidad, aislable tanto del “detrás” como de sus referentes.

3. Finalmente tenemos la dimensión del texto que llamamos “delante” del texto. Esta

* Este trabajo fue presentado a fines de 1982 como requisito para obtener la Licenciatura en Teología en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos. Su autor es pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina.

dimensión involucra las referencias y —salpicándonos— al lector. Cuando leemos un texto, lo hacemos desde un cierto lugar y a partir de determinados intereses (conscientes o no). Decimos entonces que no hay lectura ingenua, neutral, libre de preconcepciones. Nos situamos frente al texto que es objetivo, distinto de nosotros, y al leerlo volcamos sobre él una carga de precomprensión que, en el entrecruzamiento con la realidad objetiva del texto, da como resultado el sentido relevante para nuestra situación. Al interpretar somos interpretados y de ese roce surge el sentido. La hermenéutica es la ciencia que reflexiona sobre las operaciones de la comprensión del sentido e intenta clarificar las condiciones de lectura de un texto.

Cada una de esas tres dimensiones del texto requiere un método propio de acercamiento, y cada método un grupo de presupuestos que condicionan la lectura que ha de obrarse. Por esa razón, preferimos introducir esta obra con estas notas metodológicas, para poner en claro nuestra posición y mostrar las herramientas con las que nos proponemos leer al profeta. Esta preocupación metodológica está vigente en todo el trabajo y responde al deseo de evitar el peligro de una semántica de superficie o del subjetivismo.

No es para añadir rigor académico que nos proponemos hacer esa explicitación, ni para convencer más fácilmente a los demás de nuestra posición. Es, más bien, para evitar lo que con temblor observamos en muchas exégesis, y que consiste en suponer la cientificidad de los métodos en el sentido de su neutralidad (ideológica, social, política, teológica), y, bajo el amparo de esa convicción, dar lugar a una manipulación del sentido del texto en función de contenidos ajenos al mismo. El resultado suele ser la acomodación del sentido a una realidad predeterminada.

Decimos que nuestra lectura es “situada”. Y creemos no estar diciendo nada novedoso, pues *toda* lectura lo es. Se lee o se reflexiona dentro de una determinada situación o contexto. Pero lo que nos interesa a nosotros no es esa constatación, sino cómo esa situación se introduce y modifica la lectura que efectuamos. Sucede con muchos exégetas y teólogos que piensan que introducir el contexto desde donde se efectúa la lectura en el acto de hacer exégesis, e incluso en la interpretación, es estar introduciendo lo particular y momentáneo dentro de un terreno donde no hace más que empañar la lectura correcta, que debe aspirar a resultados lo más universales posibles.¹ Pero no han comprendido que esa es la condición de posibilidad de toda lectura y que, en lugar de limitarla, la consideración del contexto como constitutivo de la lectura misma le otorga la posibilidad creativa de generar nuevos sentidos, de desafiar al texto —y desafiarnos— con nuevas inquietudes. Si nos alejamos de pretensiones puristas, a veces ingenuas, a veces clara y conscientemente ideológicas, que buscan la tranquilidad de una campana de cristal y nos acercamos a nuestra condición humana de personas inmersas en la historia, llamadas a testificar y obrar el Evangelio en este escenario,² iremos descubriendo que las luchas humanas, sus ideales, sus pasiones, no ensucian la lectura, sino que la enriquecen y le otorgan significación y relevancia.

[212]

Plan de trabajo

Dedicamos nuestro capítulo I a la “constitución del *texto*” de Amós y sus consecuencias. Recogemos el aporte de la investigación histórico-crítica más relevante y tratamos de hacer una evaluación de su método y de sus posibilidades de convergencia con los demás acercamientos. Pretendemos una convergencia de métodos y no a exclusión de unos por otros. Ahora bien, la investigación histórico-crítica es la más abundante —si no la única— que vamos a encontrar aplicada a este profeta y en este sentido remitimos, a los que quieran

¹ Véase esta crítica en: Varios, *Teología de la liberación*, Madrid, Edica, 1978, passim; esp., págs. 168 y 189.

² Cf., entre otras citas, Mt 10, 16-20; 24, 14; 25, 31-46; Lc 21, 8-9; Hechos 1, 6-8; 4, 32-35; 15, 1-3.

explorar esta dimensión, a los autores más relevantes que la han trabajado. No pretendemos competir —no podríamos— con ellos, sino que nuestra intención es explorar otras dimensiones del texto, aportando nuevos elementos a la lectura.

El capítulo II está íntegramente dedicado al análisis estructural del relato. Intenta, a la vez que analizar a Amós, mostrar el método, de modo que pueda ser aplicado luego a lectura de otros textos. En ese capítulo, las notas al pie aclaran los términos y cuestiones técnicas que vayan apareciendo. El método estructural no asegura el éxito del trabajo como una correcta matemática asegura el resultado de una ecuación —y esto lo decimos en conflicto con algunos estructuralistas—. Nos imaginamos como un cirujano que dispone de cientos de herramientas entre las que tendrá que elegir la que considera correctas para la operación que va a efectuar —y puede equivocarse—. El método estructural ofrece herramientas muy útiles para el análisis del texto y es nuestra tarea elegir las que consideramos más adecuadas a tal texto y aplicarlas conociendo sus limitaciones. Sin embargo, un método “científico” en tanto delimita con claridad su campo, explicita sus herramientas y pone en claro sus límites.

Los capítulos III y IV están imbricados. El III es una exposición de la teoría hermenéutica que fundamenta el trabajo del capítulo siguiente, donde damos “guías”, “líneas”, que el lector deberá utilizar como plataforma básica para una hermenéutica insustituible: la propia.

I. LA CREACIÓN DEL TEXTO Y SUS IMPLICANCIAS

Hacia el año 750 aC. Amós habitó la tierra de Israel y habló a los hombres y mujeres y al rey Jeroboam en su tiempo. Sus palabras eran duras y “la tierra no podía ya soportarlas”, es decir, causaba sublevación entre aquellos que la escuchaban y le reconocían autoridad. ¿Cómo podía este hombre desafiar con tanta firmeza la integridad del rey y sus amigos? ¿De dónde le venían las fuerzas y la capacidad para enfrentar a los más poderosos si no poseía ejércitos, ni armas ni poder económico como el que sí tenían sus oponentes? Amós caminó por la tierra, probablemente se reunió con aquellos que padecían las injusticias y atropellos, con los cuales compartía la mis- [213] ma fe en Yavé, y descubrió (¡tuvo una visión!) que esa fe de los pobres era también proclamada por los ricos, pero que éstos la utilizaban en su provecho. Se invocaba al mismo Dios, pero desde teologías distintas en relación directa a la posición social que cada uno ocupaba y a sus intereses. Es así como Amós habla. Yavé le da un mensaje y él lo anuncia allí en el lugar para el cual el mensaje fue elaborado. No hubo tiempo y lugar más adecuado para sus palabras que aquél en el cual fueron dichas. Algunos escucharon sus palabras y las utilizaron como herramientas para combatir las injusticias y la falsa fe de los poderosos; y tubo unos o varios (el propio Amós, sus discípulos, no sabemos) que intuyeron que esas palabras, además de ser herramientas para el presente, encerraban algo que podía ser comprendido más adelante. Sintieron que las palabras eran como semillas que encierran dentro de sí, y con algo de misterio, muchas más cosas que las que la apariencia deja entrever. Y del mismo modo como las semillas se almacenan para que entreguen en el futuro (quizá en otra tierra, con otras lluvias y otros hombres que las disfruten) el profundo sentido de su existencia, así las palabras de Amós fueron almacenadas en la memoria, y luego en un depósito más seguro: fueron puestas por escrito, las convirtieron en texto.³

No tenemos dudas respecto al hecho de que estos primeros textos que incluían las palabras de Amós no conforman la totalidad de lo que hoy llamamos el libro de Amós. Si en algo concuerdan todos los autores que han estudiado este tema, es en el hecho de que nuestro actual Amós es el producto de un lento proceso de crecimiento en el cual el texto fue componiéndose y adquiriendo la fisonomía y estructura que hoy le conocemos. Son varios los intentos de

³ En el capítulo III profundizaremos en las consecuencias hermenéuticas de este hecho. Ahora sólo adelantaremos que hay un cambio de fondo en el hecho de pasar del acto de hablar -en el discurso oral- a la registración de esas palabras en un texto. Se ha pasado del acto fugaz a la registración persistente del sentido.

describir este lento proceso. Nosotros hemos seleccionado dos modelos —que nos parece engloban los demás, si dejamos de lado pequeñas diferencias— que nos ayudarán a comprender mejor la constitución presente del texto. Ellos intentan mostrar el proceso histórico que va desde Amós hasta la compilación definitiva del libro de Amós; para ello recurren a las mejores herramientas que la ciencia bíblica posee para esa tarea y las utilizan brillantemente. Son los métodos histórico-críticos. A través de ellos se busca la comprensión genética del texto, yendo —como veremos— a sus orígenes e intentando reproducir el camino (desandándolo y volviéndolo a andar luego) de la constitución del relato que hoy tenemos. En nuestro trabajo nosotros apreciamos mucho todo el trabajo que la investigación exegética con métodos histórico-críticos ha hecho y continúa haciendo, pero queremos señalar dos cosas respecto a ellos: en primer lugar, que reconocemos que todo método es un camino de acercamiento al texto que permitirá recorrerlo en una dirección a la vez que impedirá recorrerlo en otras, del mismo modo que el microscopio no puede ver el árbol y el ojo descubierto la bacteria. Es por esta certeza que no confiamos en la exclusividad de un método y que intentamos dar cuenta de las distintas dimen- [214] siones que reconozcamos en el relato, abordándolas con los métodos correspondientes.⁴ Buscamos no un conflicto, sino una convergencia de los métodos de leer la Biblia.⁵

En segundo lugar, que toda obra lleva con más o menos claridad el signo o la nota distintiva de aquél o aquéllos que la crearon y le dieron una determinada forma e intencionalidad. En el proceso de constitución del texto, las sucesivas “manos” son reinterpretaciones del material recibido a la luz de nuevos acontecimientos históricos, y el redactor final —el que constituyó nuestro texto actual—, que recibió distintos materiales, efectuó la tarea hermenéutica más importante de todas, que consistió en seleccionar y ordenar esos materiales de modo que algunos fueran principales y otros secundarios, algunos esenciales y otros accidentales. Del mismo modo que seleccionamos y ordenamos las palabras cuando hablamos o escribimos, el redactor final actúa con las tradiciones recreando un nuevo discurso para una nueva situación. Es a la luz de esto cómo nos acercamos en este capítulo al trabajo del redactor, no para buscar el sentido⁶ del texto, sino para comprender mejor el orden o el desorden con el que hoy nos encontramos en el texto a nivel de la manifestación,⁷ para poder pasar con mayor seguridad al estudio de su inmanencia.

[A. El modelo de J. D. Waltfs y R. Gordis; B. El modelo del H. W. Wolff

Por razones de espacio no publicamos la presentación de los estudios de Waltfs (“The Origin of the Book of Amos”, *Expository Times* 66, 1954/55, 109-112), Gordis (“The Composition and Structure of Amos”, *Harvard Theological Review* 33, 1940, 239-251) y Wolff (*Joel and Amos*, Philadelphia, Fortress Press, 1977, págs. 106-113) (Nota de la Redacción)]

C La hermenéutica del redactor

⁴ Nos referimos al “detrás”, al “texto” y al “delante” del texto, que son abordados por los métodos históricos, estructural y de comprensión hermenéutica respectivamente, tal cual lo explicitamos en nuestra introducción, más arriba.

⁵ P. Ricoeur, “Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica”, en *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976, págs. 33-51.

⁶ La búsqueda del sentido se efectúa constantemente y por variados caminos. No podemos trabajar sobre un texto sin tener una comprensión de su sentido, por el simple hecho de que no podemos trabajar con estructuras puramente vacías. Pero siendo conscientes de esto aún queremos reservar el acto de la comprensión plena del sentido para el momento final en que podamos hacerlo, habiendo recorrido el texto en sus diversas direcciones. Hacerlo antes nos pondría delante del peligro de reducir el sentido a una visión muy parcial y acrítica. Cf. III, infra.

⁷ En el análisis estructural distinguimos dos niveles del texto: manifestación e inmanencia. Ver II, nota 2.

Y llegó el momento, luego de tantos años, en que alguien o varios se vieron en la necesidad de ordenar definitivamente el material heredado. Quizá no tenían conciencia de lo definitivo de su acto; quizá cada retoque dado a lo largo de la historia fue puesto como si fuera el último. No importa [215] eso ahora. Lo que sí interesa es comprender que ese redactor final ordenó las tradiciones de tal modo que tuvieran sentido para su época. Y nos legó el texto.

En algún sentido, la tradición más importante en los textos bíblicos es la tradición del redactor final. Es quien ha acomodado definitivamente el texto, ha pulido aristas y ha enfatizado otra, ha creado imágenes y ha soslayado otras, en fin, le ha dado su configuración particular. No siempre hemos atendido a este hecho fundamentalmente hermenéutico que el redactor opera. Queremos destacar de este hecho dos cosas:

— Que el trabajo redaccional es una clausura de sentido.⁸ Por lo tanto engloba y supera las clausuras anteriores, dando ahora un nuevo sentido al texto que es totalizador y abarcante. Estamos ante una nueva unidad —la obra— que se constituye por partes menores pero siempre referidas a esa unidad central.

— Que la tarea de los redactores es esencialmente literaria. Lo sepan o no, hacían literatura. En este sentido, el esfuerzo de análisis estilístico que hacen L. Alonso Schökel y J. L. Sicre Díaz⁹ es interesantísimo y aporta una perspectiva ausente en la mayoría de los casos. Tomado así, otro es el tratamiento que merece un texto, pues no puede ser ya más partido para analizar sus porciones aisladamente, sino que debemos volver nuestra investigación de lo parcial a la totalidad del texto.

Otra consecuencia de esto último —de mucho importancia para corregir cierta tendencia dentro de la práctica del análisis estructural—¹⁰ es que el texto se nos presenta literariamente y a esa condición debemos regresar luego de nuestro análisis (histórico o estructural). El texto no es las abstracciones, cuadros, esquemas, que nos muestran su inmanencia; tampoco los estratos históricos que nos indican su crecimiento. Estas cosas deben servir a una mejor lectura del texto manifiesto.

El redactor adoptó una estructura literaria para su obra. Nosotros queremos partir de ella para luego pasar a los niveles profundos del análisis estructural y en cada caso volver a ella incorporando los resultados de la investigación. Proponemos la siguiente estructura literaria:¹¹
[216]

1,1-2	título y epígrafe
1,3 - 2,16	oráculos sobre las naciones, Judá e Israel
3,1ss]	
4,1ss]	
5,1-17 } 5 oráculos	
6,1]	
6,18ss]	

⁸ El concepto de “clausura de sentido” lo explicaremos en III., infra.

⁹ *Profetas*, Madrid, Cristiandad, 1980. Para Amós, II, págs. 951-994; posee además una excelente introducción a la palabra profética y la investigación profética: I, págs. 17-92.

¹⁰ Un vicio que consiste en olvidar que el texto se presenta siempre como “texto manifiesto” y que si por ese nivel entramos a él debemos volver al concluir nuestros recorridos profundos. Si no efectuamos esta vuelta al texto tal cual lo tenemos, corremos el riesgo de quedarnos en las abstracciones (necesarias pero funcionales a la comprensión) que esos niveles de análisis requieren. Creemos que ésta es la causa de las dificultades para la lectura de la obra de Beauchamp, *Ley, Profetas, Sabios*, Madrid, Cristiandad, 1977.

¹¹ Pueden verse los principales intentos de estructurar el texto por Amalez, Monloubou, Rinaldi, Rudolph, Osty, Eissfeldt, en Coulot, “Proposition pour une structuration du livre d’Amos au niveau rédactionnel”, *Revue de Sciences Religieuses* 51 (1977) 169-186. El autor hace una valoración de esos intentos y propone una estructuración propia. Ver también L. Alonso Schökel - J.L. Sicre Díaz, *ibidem*.

7,1ss	1		
7,4ss	2		
7,7-9	3		
7,10-17		}	5 visiones = discusión (7, 10-17)
8,1ss	4		oráculo (8, 4-14)
8,4-14			oráculo (9,5-10)
9,1-4	5		
9,5-10]	
9,11-15			oráculo de salvación

Distinguimos entonces cuatro bloques literarios: oráculos sobre las naciones (1-2); oráculos contra Israel (3-6); visiones (7-9.10) y oráculo de salvación (9,11-15). En cada caso veremos las estructuras literarias menores.

II. ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL TEXTO

A. Amós 1,3-2,16: Oráculo sobre las naciones¹²

1. *El texto en el plano de la manifestación*

Estos dos capítulos contienen ocho oráculos, entre los que se distingue con claridad el último oráculo, dirigido a Israel. Proponemos el siguiente esquema para su estructura literaria:

Para los siete primeros oráculos: 1,3-2,5

- Fórmula característica: “así dijo Yavé”
- Modelo numérico
- Decisión irrevocable divina
- Faltas de las naciones; introducidas con “porque”
- Anuncio del castigo
- Fórmula de conclusión

[217]

Los oráculos sobre Tiro, Sidón y Judá son más breves. Falta en ellos la fórmula de conclusión y poseen menos desarrollada la sección referida el anuncio del castigo.

Oráculo contra Israel: 2,6-16

- Fórmula característica 6a

¹² Todo este capítulo II, que contiene en análisis estructural del libro, se ha elaborado a partir del estudio del método de análisis estructural y de la lectura de ejercicios de aplicación de estos métodos al texto bíblico. Los autores clásicos estructuralistas se han mostrado poco ansiosos por mostrar su método de modo operativo y las más de las veces nos dejan sin saber cómo repetir nosotros en otros textos lo que ellos hacen a modo de ejemplo sobre un texto tomado al azar.

Para nuestro trabajo hemos utilizado principalmente: Varios, *Iniciación en el análisis estructural*, Estella, Verbo Divino, 1978, obra que aconsejamos por su sencillez y rigurosidad en la presentación del método. Remitimos desde ya al lector a ese cuaderno para aclarar las dudas que puedan surgir de nuestra presentación y utilización de este análisis. También puede consultarse: Varios, *Análisis estructural y exégesis bíblica*, Buenos Aires, La Aurora, 1973; Varios, *Signos y parábolas*, Madrid, Cristiandad, 1979; Varios, “Ensayo de análisis semiótico”, en X. León Dufour, *Los milagros de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1979, págs. 149-177. Pueden consultarse, además, las secciones 1.1.1 a 1.1.4, 1.8.2.3 y 4.10 de la *Bibliografía Teológica Comentada del Área Iberoamericana*, Buenos Aires, Isedet, 1973 en adelante.

— Modelo numérico	6b
— Decisión irrevocable	6c
— Faltas	6d - 8 faltas
	9 - 11 actos de Yavé a favor de Israel, Egipto, Profetas
	12 - rechazo del profeta
— Anuncio del castigo	13-16a
— Fórmula de conclusión	16b

Esta *estructura manifiesta*¹³ no agota la estructura del relato. Para ir a la búsqueda de las relaciones internas, debemos adentrarnos en el texto y sumergirnos en el nivel narrativo y discursivo, que trascienden la superficie y pertenecen a la inmanencia del relato.

2. Nivel narrativo

Un relato es una sucesión de estados y transformaciones. En esta sucesión los distintos *actantes*¹⁴ adquieren fisonomía propia y van describiendo su identidad, que nos es informada por medio de diversas *funciones e indicios*.¹⁵ En esta oportunidad, vamos a tomar el primer oráculo como tipo de los siete primeros y destacaremos hacia el final lo propio del oráculo dirigido a Judá.

Oráculo sobre Damasco: 1,3-5

Actantes ¹⁶	S1 Yavé	O1 Castigo de Yavé
	S2 Damasco	O2 Injusticia de Damasco
	S3 Galaad	

El sujeto 1 destina el castigo a Damasco porque el S2 había destinado la opresión al S3. El objeto 1 —el castigo de Yavé— es hecho efectivo sobre Damasco y curiosamente la tensión entre coadyuvante y oponente se resuelve en el propio sujeto Damasco, que por un lado se opone al castigo —implícitamente— y por el otro se condena por sus propias faltas.

Las funciones cardinales nos hablan sobre las acciones como un modo de ser de los actantes:

¹³ El plano de la manifestación o estructura manifiesta es la del relato tal cual lo encontramos y como él se presenta. Este nivel muestra lo que está ocurriendo en los niveles más profundos del texto, que llamamos “inmanencia”. Siguiendo el esquema de A. Greimas —cuya tendencia ha asumido en general el grupo citado en la nota 1 (*Iniciación estructural y exégesis bíblica*)— describimos un primer nivel por debajo del manifiesto, donde se ubican los actantes y las funciones que ponen en marcha; a este nivel lo llamamos “narrativo”. Y un segundo nivel, más profundo, que llamamos “discursivo” y donde se ponen en evidencia las relaciones de carácter semántico; en él se descubren las relaciones de sentido que hacen distinto a un texto de otro.

¹⁴ El *actante* es el personaje semiótico y no debemos confundirlo con las personas o los actores. Se define no como un ser psicológico sino como participante en una acción dentro del relato. Actante puede ser tanto un “personaje” como un sentimiento: el miedo, la esperanza. Al menos teóricamente, cualquier “cosa” puede ocupar un rol actancial. Ver R. Barthes, “Introducción al análisis estructural de los relatos”, en *El análisis estructural*, Buenos Aires, CEAL, 1977, págs. 85ss.

¹⁵ Las funciones tienen que ver con el “hacer” de los actantes y se expresan con verbos de acción. Los indicios tienen que ver con el “ser” de los actantes y aluden a las cualidades y modos que éstos poseen. Puede verse una buena exposición de estas nociones en Calloud, “Lectura estructural de Lucas 15”, *Communio* (1978) 271-312.

¹⁶ Clasificamos los actantes en sujetos y objetos. La intención es mostrar las relaciones entre un sujeto o varios con el objeto o varios de ellos. El sujeto puede poseer un objeto y en ese caso decimos que está conjunto o en conjunción: si por el contrario no lo posee, decimos que está disyunto.

Yavé: /enviar fuego / destruir a Damasco / enviar al cautiverio
Damasco: / crímenes / (injusticias sobre Galaad) /
Galaad: / sido asesinado /

Las funciones índices nos hablan sobre el ser de los actantes, señalándonos sus características ontológicas:

Yavé: (es) inflexible, justiciero
Damasco: (es) criminal
Galaad: (es) asesinado

Lo ocurrido en el oráculo —la transformación operada— se puede esquematizar del siguiente modo:

$$H(S1) \Rightarrow [(S2 \wedge O2) \rightarrow (S2 \vee O2)]$$

Esto se lee así: la transformación operada por el sujeto 1 consiste en hacer pasar al sujeto 2 de un estado de conjunción con el objeto 2 a un estado de disyunción con ese objeto. También se puede decir que lo lleva a una conjunción con el objeto 1.

[219]

¿Cuáles son las características de Yavé que le permiten ser *sujeto operador*?¹⁷ Son tres: el saber, el querer y el poder.

— Yavé sabe. Él conoce los actos de los pueblos y cuáles son sus intenciones y deseos.

— El conocimiento de Yavé de los pecados de Damasco lo mueven a una acción. Este “*querer*” prepara al hecho que se precipitará de inmediato. Sin embargo, la formulación del texto no excede los límites del anuncio del castigo.

— El *poder* del sujeto operador está representado en la expresión “seré inflexible”. Si la acción no se ha ejecutado, no es por falta de poder —incapacidad— sino porque la acción consiste justamente en ser “anunciada”.

Estas tres modalidades necesarias - saber, querer y poder-, para que cualquier sujeto operador pueda obrar una performance, están presentes en Yavé. El texto del oráculo no es el relato de algo ya ocurrido, sino el anuncio de lo que sucederá a causa de lo que hizo Damasco. En esa línea podemos entender el intento de mostrar lo que Yavé es capaz de hacer, que tiene poder como para hacer efectivo ese castigo.

Programa narrativo del relato

Debemos hablar de un solo *programa narrativo*¹⁸ en este texto. En él Yavé anuncia la

¹⁷ Los sujetos pueden ser “de estado” u “operador”. Para ser sujeto operador se deben poseer las tres modalidades que lo capacitan para ejercer una operación. Estas modalidades son el / querer /, el / saber / y el / poder / hacer; un sujeto puede no poseerlas todas o estar en busca de ellas. Las barras // indican que son modalidades *semióticas* es decir, revelan competencia para hacer algo dentro del relato.

¹⁸ El programa narrativo es la sucesión concatenada de estados y transformaciones operada en el relato según las relaciones de sujeto y objeto los haya producido. “Estado” es una relación de conjunción o disyunción entre un sujeto y un objeto, y “transformación”, el paso de un estado a otro, generalmente denunciado por un verbo del tipo “hacer”.

transformación que operará sobre Damasco llevándolo de su estado de conjunción con la injusticia a una conjunción con su castigo. La transformación se opera por las capacidades de Yavé, que se releva como ser “poderoso” e inversamente por las incapacidades de la nación de impedir este acto de Dios.

Para poder entrar en las relaciones de sentido, debemos pasar del nivel de la narración hacia el nivel del discurso. Allí veremos los mismos personajes —actantes—, pero vestidos con ropas propias y que los distinguen de otros posibles actantes.

[220]

3. Nivel discursivo

En este nivel vamos a estudiar separadamente los oráculos sobre las diversas naciones, el oráculo sobre Judá y el oráculo sobre Israel. Pero no lo haremos en forma aislada sino —como pensamos que corresponde— en forma progresiva. Cada una de las partes incluye y prolonga la anterior completándola, de modo que las modificaciones que se operan son muy significativas y merecen todo el esfuerzo de análisis, a la vez que conviene recordar que no anulan lo precedente.

a. En este nivel los personajes se definen no por su papel actancial sino por su *papel temático*.¹⁹ Por eso interesa especialmente el hecho de que en el texto se actualiza un significado de la pluralidad que virtualmente posee una palabra. Cuando dice “Yavé” está colocando una palabra dentro de un determinado *Itinerario figurativo*,²⁰ que limita —positivamente— el papel temático de ese sujeto de acción. En nuestro caso, “Yavé” es quien se opone a las arbitrariedades, delitos, faltas de Damasco, Gaza, Tiro, etc., y también quien se proclama como ejecutante del castigo por esas transgresiones.

Las naciones tienen su propio itinerario figurativo: son quienes han obrado el delito y a quienes se les anuncia que han de recibir el castigo. Cada nación en su oráculo se lee en el itinerario figurativo de la criminalidad o la falta contra otra nación vecina.

Estos itinerarios se agrupan en una *configuración discursiva* que podemos llamar “anuncio del castigo de Yavé a las naciones”. Esta configuración discursiva se actualiza poniendo de relieve un conflicto entre las partes. El conflicto se expresa en el choque de dos *isotopías*:²¹ la que corresponde a la *línea de sentido* del [221] programa de Yavé, es decir, hacer justicia; y la que corresponde a cada una de las naciones, consistente en oprimir, sacar provecho de otros.

isotopía de la justicia: Se inscriben figuras como “enviar fuego”, romper puertas, devorar palacios.

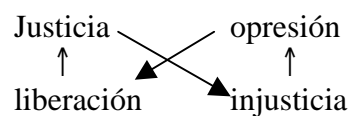
isotopía de la opresión: Asesinar, hacer prisioneros, quebrar alianza entre hermanos.

¹⁹ Si en el nivel narrativo los personajes se definen por lo que hacen o ejecutan según sus competencias o modalidades, en este nivel discursivo lo decisivo será el rol temático, es decir, lo que significan. Un personaje en el nivel narrativo puede ser oponente y en el segundo nivel definirse como “odio” o “amor” o cualquier otro tema.

²⁰ Hay un tema y muchas posibles cosas que se pueden decir sobre ese tema. El tema es la “configuración discursiva”, las posibles cosas que decir son los “itinerarios figurativos”. Dentro de una sociedad la constitución de configuraciones discursivas y la relación con sus itinerarios indica el ámbito que se le asigna a un tema, por ejemplo dentro de todo lo que se puede decir sobre la “pobreza” están los itinerarios de “suciedad”, “desdén”, “vagancia”, entre otros. Un texto actualiza sólo un itinerario figurativo de los posibles que virtualmente tiene una configuración.

²¹ En todo discurso o relato se constituye por la repetición de ciertos datos un nivel semántico que permite clasificar el discurso dentro de un contexto. Esta nivelación de las palabras permite hacerlas inteligibles: “compás”, “regla” y “escuadra” juntas son útiles escolares —ya establecimos una isotopía—; “compás”, “pentagrama” y “corchea” aluden al mundo de la música —tenemos otra isotopía— “Compás” necesita de la isotopía para ser inteligible y ésta se constituye por la recurrencia de datos en el discurso mismo.

A partir de esta pareja de contrarios, podemos construir el *cuadrado semiótico*²² —que es virtual— para ver con claridad las distintas relaciones entre los miembros originales (Justicia, opresión). El texto puede actualizar o no estas virtualidades. Lo representamos así:



La dirección obligatoria es la que indican las flechas; no por capricho, sino porque es el paso lógico para trasladarse de un estado a otro. En nuestro caso partimos del estado / opresión / y vamos hacia / justicia /. Este paso debe efectuarse por necesidad a través de su contradictorio / liberación /. En otras palabras, es necesario negar la opresión para poder acceder a la justicia y esa negación se efectúa pasando por liberación, que es cualitativamente diferente de / justicia /; la liberación / es el *medio* para llegar a la / justicia /. Si esto es así ¿cómo se refleja en el texto?

En él tenemos manifestados dos polos contrarios: opresión y justicia. Estos se presentan como estadios sucesivos en los cuales el segundo es obrado a causa del primero y resulta en el quiebre de la tensión en favor de la justicia. Nada se nos dice sobre cómo ha de obrarse históricamente este traslado. Aparentemente el paso de la opresión a la justicia será por un exclusivo acto de Dios.

[222]

Sin embargo sabemos que Yavé actúa siempre mediado por algún instrumento histórico y es justamente ese instrumento el que está ausente en nuestro relato. La pregunta que nos hacemos es por las mediaciones de la acción de Dios en la historia. Esta pregunta queda planteada y hemos de demorar su respuesta.

b. El oráculo sobre Judá, en el nivel de las relaciones discursivas, requiere algunas puntualizaciones. El itinerario figurativo que corresponde a los crímenes o faltas en todos los oráculos sobre las naciones —y que como vimos se actualiza en las diversas naciones con la forma de asesinatos, impiedad, deportaciones— se expresa en esta ocasión dentro de una isotopía religiosa.

Judá es castigado por “haber despreciado la Ley de Yavé y no haber guardado sus preceptos”. La similitud de las estructuras narrativas nos autoriza a suponer una asimilación entre los conceptos de opresión e infidelidad a Yavé. En este sentido va preanunciando lo que se concretará en el próximo oráculo dirigido a Israel.

Detengámonos un momento en esto. Vemos que lo referido a las naciones paganas se expresa en lenguaje *realista*, mientras que lo dirigido a Judá se expresa en lenguaje *simbólico*, es decir, se recurre al ámbito religioso. Esto puede tener dos interpretaciones: en sentido negativo se puede pensar que de este modo se mitiga la falta al no nombrarla explícitamente y así eludir lo histórico como *lugar* del pecado —pues parecen faltas *meramente* espirituales—. En otro sentido —positivo— el lenguaje religioso no mitiga sino profundiza la falta. Considerando los referentes de uno y otro lenguaje, vemos que en el lenguaje realista opresión puede significar haber asesinado una persona, pero si el muerto fue un esclavo, la falta se

²² Greimas ha llevado a un diagrama virtual el principio estructuralista de que “no hay sentido más que en la diferencia”. El cuadrado semiótico —que no debe confundirse con el cuadrado lógico que creó Aristóteles— intenta dar cuenta de las relaciones temáticas que se efectúan en un texto y del recorrido que necesariamente deberá actualizar para trasladarse de un estado a otro. Las relaciones horizontales son de contrariedad (afirmar un término es negar el otro, pero no se repite en sentido inverso); las relaciones cruzadas son contradictorias (afirmar uno es negar el otro y viceversa); las relaciones verticales son de implicancia, es decir, una incluye la otra. El autor logra con este esquema —y él mismo insiste en que no es más que eso— echar luz sobre las estructuras más profundas del texto.

mitiga. En el ámbito de la religión el asesinato —aunque haya sido un esclavo— es una ofensa contra Yavé mismo y la falta tiene como destinatario a Dios mismo. “Despreciar la Ley” como modo de lenguaje no es menos fuerte que “asesinar” dentro de la isotopía de la fe.

c. Los capítulos 1 y 2 del profeta Amós tienen su centro en el oráculo dirigido a Israel. Lo podemos considerar la culminación del pasaje que estamos estudiando, pues en él las diversas descripciones que estuvimos estudiando se completan y detallan. Pero nos equivocaríamos si pensáramos que este oráculo sobre Israel es solamente una ampliación de los anteriores, como si lo bosquejado en aquellos se presentara nítido ahora. Es eso y mucho más: [223] es la justificación del ser de los anteriores oráculos, o en otras palabras los demás oráculos están en función de este oráculo final.

Son necesarias algunas puntualizaciones correspondientes al nivel de la narración. Si Yavé fue descrito como aquel que es inflexible y que obrará el castigo, ahora se le agregan nuevos indicios que tienen que ver con las bendiciones que Él ha obrado en Israel. Yavé es quien destruyó al amorreo, liberó al pueblo de Egipto, y quien les envió profetas.

¿Qué se nos dice referente a Israel y Yavé?

Israel: Venden al Justo / venden al pobre / oprimen a los débiles / acuden a la prostituta / se emborrachan / prohíben profetizar.

Yavé: Destrucción de los enemigos / liberó a Israel de Egipto / condujo por el desierto / envió profetas y nazireos.

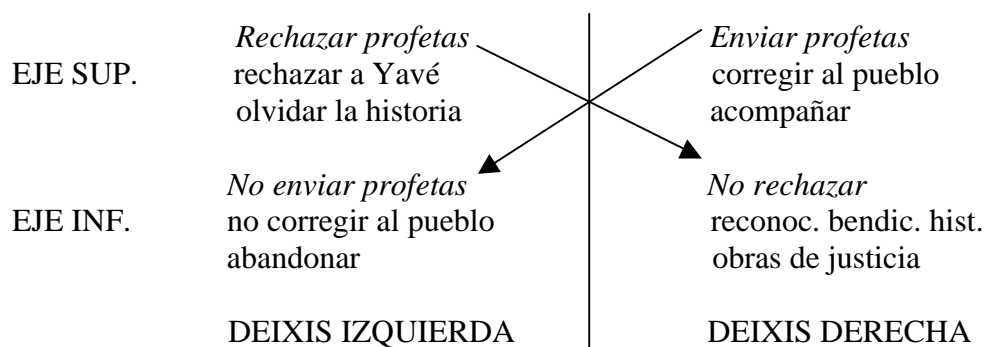
Tanto en el nivel de la narración como en lo que hace a la estructura literaria de este oráculo, vemos que no hay modificaciones respecto a los anteriores 7 oráculos. Hemos observado con claridad que la ampliación corresponde a las faltas y al castigo (ver p. 217) y es allí donde los indicios se han ampliado en cantidad y calidad,

Si bien no hay un juego de oposiciones nuevo, sí hay una profundización de esas opiniones haciéndolas más concretas. Para comprenderlas debemos pasar —ahora sí— al nivel más profundo del discurso, pues es en él donde se articula el sentido. Tengamos presente que los sujetos de acción son descritos *actanciosamente* en el nivel narrativo y *temáticamente* en el nivel discursivo.

Yavé se nos presenta en este itinerario figurativo con características similares a las otorgadas en otros oráculos: es quien se opone a las faltas y quien se proclama hacedor del castigo. Pero hay nuevos elementos en este itinerario que tienen que ver con las características peculiares que tiene la relación de Yavé con Israel. Yavé es aquel que ha acompañado a Israel en toda la gesta desde Egipto a la tierra que ahora habitan y que una vez instalados allí les envió profetas. Ese es Yavé en este oráculo: el libertador y el suscitador de profetas.

La otra cara de la moneda corresponde a Israel. Ellos han recibido esas bendiciones de Yavé pero no han seguido su palabra. Han obrado injusticias en cantidad, han perdido la memoria sobre quién los liberó y condujo, y como consecuencia de todo ello, han cerrado la boca a los profetas enviados por Yavé. [224]

La suma de los itinerarios figurativos da en una nueva configuración discursiva que podemos llamar “del rechazo de los profetas de Yavé por Israel”. Esta configuración discursiva se pone de relieve en el siguiente cuadrado semiótico que proponemos:



Este cuadrado nos es útil para descubrir las valoraciones que hace el relato de los elementos que participan en él. Trazando una línea vertical tenemos el cuadro dividido en dos deixis. El espacio izquierdo está valorado negativamente —valoración que no es oral sino semiótica— pues tenemos allí: rechazo, olvido, injusticias; y en el plano inferior: abandono, ausencia de profetas. La deixis derecha es valorada positivamente: acompañar, corregir, y debajo: aceptar, reconocer.

La deixis izquierda —negativa— nos indica que el relato rechaza tanto la acción de Israel como la posible réplica de Yavé. Evidentemente estamos en la inmanencia del texto —en su inconciencia— que rechaza tanto el pecado como el castigo. El campo de lo indeseado.

En la deixis derecha, que es valorada positivamente, encontramos lo deseado. Yavé envía profetas y éstos son escuchados; Yavé acompaña al pueblo y éste lo reconoce; Yavé corrige al pueblo y éste obra la justicia.

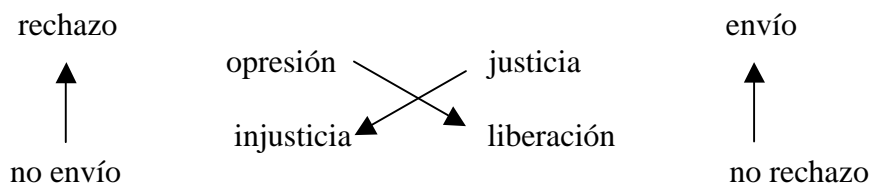
Ambas deixis nos han dado las isotopías en conflicto en este relato. La isotopía del rechazo y la del envío. Sabemos que tanto el cuadrado semiótico como las isotopías que revela contienen elementos virtuales y elementos actualizados. En las deixis se mezclan ambos (por ejemplo, en la deixis izquierda / rechazar al profeta / es un elemento actualizado en el texto, mientras que / abandonado por Yavé / es virtual pero no está actualizado). Esa distinción entre lo actual y lo virtual en nuestro cuadrado se descubre trazando una línea horizontal que creará dos ejes semánticos: el eje de la realidad —lo actual— y el eje de la irrealidad —lo que ha quedado como virtual—. [225]

Nos concentraremos sobre el eje de la realidad. En él está presente lo ocurrido y lo que centra la totalidad del oráculo y nos señala lo que realmente interesa al texto. La línea va del envío del profeta a su rechazo, y ese eje contiene todos los elementos explicativos de esa actitud: el rechazo de Yavé, el olvido de sus actos liberadores, el obrar la opresión e injusticia, llevan a Israel a rechazar al profeta que es enviado justamente a anunciar que esas actitudes son sabidas y tenidas en cuenta por Yavé. El profeta es enviado para corregir a Israel, pero es rechazado y junto con él es rechazado Yavé.

d. *Organización del conjunto 1,3-2,16*, Hemos descrito dos cuadros semióticos de los cuales el primero corresponde a la tensión opresión versus justicia, que vimos se desarrolla en los oráculos sobre las naciones que circundan a Israel; y en segundo lugar describimos la tensión entre envío y rechazo, actualizada en el oráculo sobre Israel. Hemos visto cómo el oráculo final incluye y completa los anteriores al compartir la tensión del primer cuadro y agregando nuevos elementos. Debemos reparar en esto. Cuando algo es agregado no lo es por casualidad sino que, por el contrario, hay una carga de significación²³ que justifica su inclusión en el

²³ El concepto de “carga de significación” alude al hecho de que todo elemento ocupa un lugar determinado. Pero no todos los lugares son iguales: el texto posee un relieve. Ese relieve se constituye a partir de elementos principales y secundarios, fundamentales y accesorios, y la tarea del análisis estructural consiste precisamente en poner de manifiesto ese relieve para acceder a una semántica profunda.

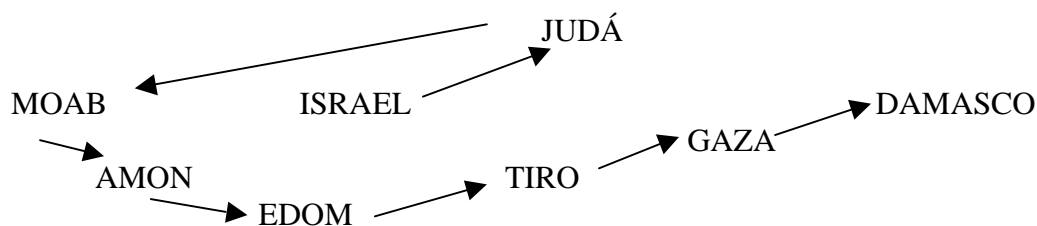
relato. Colocando los cuadros juntos veremos sus relaciones:



Esto nos permite clarificar las valoraciones y sentidos de algunos conceptos según los da el relato. Del lado izquierdo tenemos las relaciones subvaloradas y descubrimos que allí conviven el rechazo del profeta con la actitud injusta del pueblo israelita y con la opresión que las naciones ejercen sobre otras naciones. En la derecha tenemos las relaciones sobrevaloradas que se oponen a las anteriores. El envío del profeta a Israel tiene que ver con la liberación y con la justicia.

Las relaciones cruzadas nos revelan algo interesante: se envía un profeta para oponerse a la injusticia; entonces el envío no se [226] produce en cualquier momento ni con cualquier mensaje sino que tiene un fin concreto y determinado por las circunstancias históricas que presentan a Israel alejado de Dios. En el otro sentido se rechaza al profeta para oponerse a la liberación; el profeta trae palabras que molestan y es rechazado. Israel rechaza la liberación al rechazar al profeta. Esta constatación que nos permite el cuadro nos genera la pregunta por quién es Israel en el texto. Es evidente que quienes rechazan la liberación son aquellos que se benefician con ese rechazo. En este sentido la crítica estaría dirigida no a Israel como un bloque cultural sino más directamente a la clase dirigente del palacio, que serían quienes ejecutan las obras descritas en el oráculo.

Aún nos queda un punto final a estos dos capítulos del libro y es el esquema general. Proponemos el siguiente:



No es una distribución geográfica sino un intento de graficar una carga de sentido que va creciendo a lo largo del texto cuyo final —que es presentado— se volcará con todo su peso sobre Israel. Como una espiral cuyo centro podemos describir apenas conociendo un tramo inicial de su recorrido, así los israelitas que escucharon el oráculo sobre Damasco comprendían que el centro estaba dirigido directamente a ellos. Esto corresponde al carácter *perlocucional*²⁴ del discurso en la medida en que ha quedado plasmado en el texto.

Queremos destacar dos puntos que nos parecen importantes para una comprensión total

²⁴ El discurso posee tres niveles de actos que se presentan escalonados en función de su importancia. El acto *locucional*, que es el acto de hablar; el nivel *inlocucional*, relacionado con la fuerza que imprimimos al hablar; y el nivel *perlocucional*, relativo al efecto que producimos en el oyente cuando hablamos. Es verdad que el último nivel es el más difícil de trasladar al texto pero no por eso deja de manifestarse en algunos casos. Cf. P. Ricoeur, "La función hermenéutica de la distanciaci3n", en Varios, *Exégesis*, Buenos Aires, La Aurora, 1978, pág. 250.

del libro. El primero tiene que ver con el carácter peculiar del lenguaje utilizado al dirigirse a Israel. Esto nos revela que la intención del relato es dirigirse desde un [227] comienzo a Israel aunque hable de otras naciones, En un sentido mas profundo, ocurre que el profeta como tal poco puede decir a las demás naciones, pues la fuerza de su palabra reside en denunciar las injusticias como *infidelidad*. El profeta lo es en tanto se dirige a personas con las cuales comparte una fe.

El segundo tiene que ver con la pregunta por la mediación histórica que quedó planteada en el punto a. En la visión de conjunto de estos capítulos vemos que Dios se revela —por boca del profeta— como aquel que acompañó a Israel en su historia (dar la tierra, suscitar profetas, etc.), pero más aún, lo que el oráculo revela es que la fe de Israel también se muestra en sus actos históricos (vender al pobre o respetarlo, profanar a Yavé o serle fiel, rechazar los profetas o escucharlos) y que son estos actos el criterio de verificación de la fidelidad a Dios. El profeta puede por esta razón partir de lo que históricamente está obrando Israel y elaborar una crítica de la religiosidad imperante,

B. Amós 3,1-6,14

1. El texto en el plano de la manifestación

En esta extensa segunda parte del libro de Amós podemos distinguir cinco grandes oráculos. Estos son: 3,1-15; 4,1-13; 5, 1-17; 5,18-27 y 6,1-14. Sin embargo, hemos de considerar esta segunda parte como constituida por tres bloques, ya que los dos primeros oráculos y también los dos últimos se organizan juntos bajo relaciones propias y peculiares. El oráculo central encierra relaciones que lo distinguen y le otorgan relieve dentro del texto. Proponemos el siguiente esquema para mostrar la estructura manifiesta del texto:

1	3,1-8	Introducción: el oficio del profeta
	9-10	Injusticias, violencias
	11-12	Anuncio de invasión
	13-15	Acusación sobre Betel y sobre la clase alta
2	4,1	Condena de la clase alta
	2-3	Anuncio de invasión
	4-5	Acusación sobre Betel, Guilgal, sobre clase alta
	6-13	Poema sobre la infidelidad
3	5,1-17	Oráculo central
4	5,18-20	Condenación: Día de Yavé
	21-27	Condenación del culto de los ricos
[228]		
5.	6,1-6	Acusación sobre el culto y los ricos
	7	Anuncio del cautiverio
	6,8-14	Conclusión — castigo

Hemos dejado la explicitación de la estructura del tercer oráculo que es especialmente compleja y requiere un cuidadoso análisis. Contentémonos ahora con saber que es “central”. La observación de este esquema nos permite ver que hay una introducción bien diferenciada —estilística y temáticamente— del resto del texto (3,1-8); también encontramos diferenciada una conclusión (6,8-14). Estas unidades las entendemos referidas a la totalidad 3,1-6,14 y no

solamente a cada una de las unidades menores en que están insertadas.

Habiendo mostrado esta estructura de superficie tendremos que pasar al análisis más completo de las relaciones profundas en los niveles narrativos y discursivos. Una vez realizados esos análisis, hemos de volver al nivel de la manifestación, pero no ya para describir la estructura de superficie —como hemos hecho ahora— sino para describir la estructura en lo que hace al sentido, señalando los ejes semánticos, las tensiones, etc., según nos sean reveladas por el estudio de la inmanencia del texto.

2. Nivel narrativo

3 y 4

Antes de adentrarnos en el análisis propiamente dicho, queremos señalar que ambos oráculos tienen una estructura semejante. Si comprendemos 3,1-8 y 4,6-13 como dos unidades que enmarcan el resto, vemos que el paralelismo es claro. Poniéndolos en columna, lo veremos con claridad:

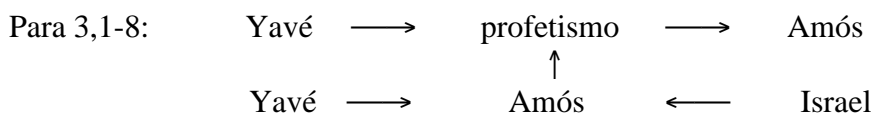
	3,1-8	
3,9-10	-	4,1
3,11-12	-	4,2-3
3,13-15	-	4,4-5
	4,6-13	

Pasemos a enumerar los distintos actantes que encontramos en este pasaje:

S1 Yavé	O1 tierra, palacios, Israel
S2 Ricos de Israel, clase alta	O2 rebeldía, infidelidad
S3 Amós	O3 destrucción, invasión
S4 Enemigos de Israel	O4 conversión
S5 Santuarios (Betel, Guilgal)	O5 palabra profética
S6 Pobres, débiles	O6 opresión
	O7 protección, gracia

[229]

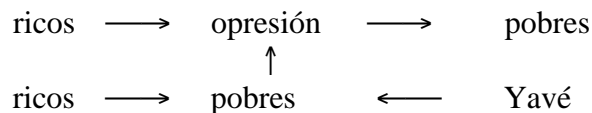
No estamos agotando los sujetos ni los objetos sino señalando sólo los principales. Ahora veamos los esquemas actanciales²⁵ que encontramos. Proponemos los siguientes:



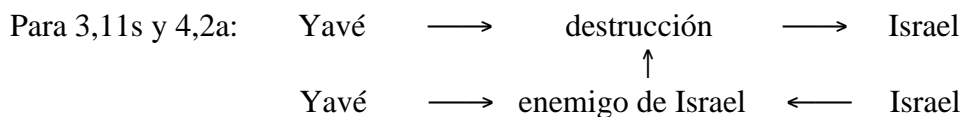
Yavé destina la función profética a Amós (“Habla el Señor Yavé, ¿quién no profetizará?”); Amós —que es el sujeto— es coadyuvado por Yavé para lograr ese objeto y es contrariado por Israel que se opone a él (“Yo os visitaré por todas vuestras culpas”).

²⁵ El esquema actancial es un modelo que permite dar cuenta de las relaciones tal cual se presentan en el nivel narrativo. Está constituido por tres ejes: el de la comunicación, en el cual un actante destinatario destina un objeto a un destinatario; el eje del poder, donde se enfrentan un ayudante y un oponente; y el eje de la volición, donde un sujeto desea obtener un objeto. Este esquema es virtual y puede completarse o no, o puede un actante ocupar varios lugares. Su valor reside en que clarifica y muestra los modos de relación actualizados y los no actualizados.

Para 3,9-10 y 4,1:



A los pobres les es destinada la opresión por los ricos. La tensión se genera entre Yavé, que se opone a ese destino, y los ricos de Israel, que los mantienen en esa situación.



El profeta anuncia la destrucción de Israel. Esa destrucción es destinada por Yavé, pero el sujeto no es Yavé mismo sino que es otra nación que ha sido levantada por Yavé. El enemigo o adversario es el brazo de Dios que hará justicia.

Para 3,13-15 y 4,4-5 podemos utilizar el esquema anterior modificando sólo el destinatario, que ahora es el templo de Betel y Guilgal. Este será destruido junto con todo Israel.

No deja de impresionarnos esta voluntad de Yavé de destruir su *propia* casa, el lugar donde se le rinde culto y alaba. Vamos a demorar esta preocupación en busca de un panorama más global.

Finalmente el esquema que corresponde a 4,6-12 lo describimos así: Yavé ha pretendido destinar la conversión a Israel, pero éste lo ha rechazado. Las plagas intentan acercar a Israel a Dios, pero Israel no quiere reconocer a su Dios. Por eso al final del pasaje (v. 12) se levanta nuevamente la palabra de amenaza y castigo. Nuevamente Yavé destina el castigo a Israel teniendo a Yavé y a Israel como fuerzas adyuvantes y opositoras.

Si damos una mirada a los cinco esquemas propuestos, veremos que hay elementos constantes muy significativos. El primero es que en el eje del poder tenemos en todos los casos la tensión entre Yavé e Israel. El objetivo [230] ha ido variando (opresión, destrucción, profetismo), pero la puja entre Yavé e Israel no se modifica. Ésto nos lleva a una conclusión más profunda que tiene que ver con toda la realidad en el sentido de que lo anunciado por Amós es que en cualquier tema neurálgico que se trate, se encontrará esta oposición entre los deseos de Dios y los de Israel. No hay relación posible entre el proyecto de las clases dominantes y la voluntad de Yavé. La segunda constatación es que en el eje de la comunicación el lugar del destinador —que es un lugar siempre privilegiado por indicar capacidad de destinar algo a otro— está ocupado por Yavé y la clase alta de Israel. Nuevamente vemos aquí el choque de dos proyectos antagónicos que se medirán según posean o no las modalidades necesarias para llevarlas a cabo, es decir, según el sujeto sea competente o no.

Al proyecto lo podemos visualizar así:

$$H(S1) \Rightarrow [(S2 \wedge O1, O2, O6) \rightarrow (S2 \wedge O3)]$$

La transformación ha consistido en que Yavé (S1) ha hecho pasar a Israel (S2) de un estado de conjunción con la tierra, palacios (O1), las rebeldías (O2), la opresión del débil (O6), a un estado de conjunción con la destrucción de sí mismo. Este programa triunfa sobre otros dos posibles pero no realizados:

$$H(S1) \Rightarrow [(S2) \wedge O2) \rightarrow (S2 \wedge O4)]$$

No realizados por negación del S2. Es decir, Yavé intentó hacer pasar a Israel de la conjunción con la rebeldía hacia su palabra a lo conjunción con la conversión, pero Israel rechazó este programa. Y pronto este otro:

$$H(S2) \Rightarrow [(S2 \vee 07) \rightarrow (S1 \wedge 07)]$$

Israel quiere llevar a Yavé de su enojo a una conjunción con su proyecto y utiliza por eso el culto. Pero el culto de los ricos es rechazado por Yavé.

La condición para imponer su proyecto —poseer el saber, querer y poder— está en manos de Yavé y no de Israel. El conflicto se resuelve a favor de Yavé, principalmente por el modo de poder que no es compartido con Israel.

Programa narrativo del relato

El relato pone en evidencia por lo menos tres programas narrativos. Uno central y dos que lo enmarcan. El central podemos enunciarlo de este modo: “denuncia de las violencias de la clase alta sobre los débiles y pobres; el anuncio de la destrucción de ellos como del rechazo de su culto”.

Este programa está enmarcado por otros dos. El primero lo enunciamos: “Yavé quiere visitar a Israel y para ello suscita un profeta”. El final: “Yavé busca el arrepentimiento de Israel, pero éste no acepta; por lo tanto caerá el juicio sobre ellos”.

[231]

5,1-17

Este segundo bloque tiene una estructura particular. La exponemos así:²⁶

5, 1-2	a	juicio
3	b	resto
4-6	c	retornar a Varé
7	d	injusticia
8-9	e	destrucción
10	f	injusticia
11	e'	destrucción
12	d'	Injusticia
14	c'	retornar a Yavé
15	b'	resto
16-17	a'	juicio

Cuando nos encontramos con una estructura de este tipo —llamada quiásmica— debemos prestar atención al centro del texto. La construcción nos indica que es allí donde se ha querido poner el acento y que los demás elementos se deben entender en relación subordinada a ese centro. No decimos que los laterales se desechen sino que se lean bajo la luz del elemento principal. Todo el pasaje es una denuncia. No se relata un episodio sino que se dice lo que ha de suceder y lo que Israel está haciendo.

Entre el centro —injusticia— y los laterales (a, a') —juicio— encontramos elementos que pueden considerarse de esperanza (resto, retorno a Yavé), pero su ubicación los relativiza al

²⁶ Esta estructuración se la debemos a Coulot, “Pour une structuration du livre d’Amos au niveau rédactionnel”, *Revue des Sciences Religieuses* 51 (1977) 169-186.

punto de darlos más como intentos que como posibilidad real. Esto es fortalecido por el pasaje anterior que termina con un poema donde vimos cómo Israel desconoce el llamado al arrepentimiento y es por eso juzgado. En esa línea, este pasaje parece aludir a una decisión ya tomada de destrucción (e, e'). Si vemos a sucesión d e f e' d', observamos que no parece dejar dudas respecto de la intención del texto y de las pocas o muchas esperanzas que quedan para estos israelitas.

Hay, por lo tanto, un único programa narrativo en este pasaje y lo enunciamos así: “anuncio de la destrucción de Israel por causa de las injusticias que comete contra los débiles”. Y podríamos agregar algo incipiente que se profundizará en el pasaje siguiente: “el anuncio de que ya no hoy esperanzas para ellos”. Esto es importante porque aún quedan sacerdotes o profetas que predicán a esos ricos la esperanza religiosa. El próximo bloque de oráculos se encargará de desenmascararlos.

5,18-6,14

Estos dos oráculos cierran la unidad mayor 5,1 - 6,14. En ellos volvemos a encontrar, dentro de sus pequeñas unidades y en relación entre ellos, coherencia temática interna. Cierta matiz propio distingue este bloque del primero (3,1 - 4,13) dándole una individualización que merece ser anotada por su significación.

Literariamente distinguimos cuatro unidades. Proponemos el siguiente esquema:

[232]

5, 18-20	Día de Yavé (destrucción)
5, 21-27	rechazo del culto de los ricos
6, 1-7	rechazo de lo seguridad
6, 8-14	anuncio de la destrucción

El programa narrativo de este pasaje se estructura en función de un juego de oposiciones semióticas muy violentas. Comenzando por el primer pasaje anotemos cuál es la identidad del día de Yavé que allí se refleja:

Día de Yavé: Tinieblas / no luz / lóbrego / sin claridad /.

Los *correlatos* de estos valores estén supuestos en ellos. Por lo tanto podemos afirmar que se *espera* la luz de ese día, pero será oscuro; se *espera* la alegría, pero será lóbrego. Nada nos impide pensar que esa actitud de considerar “que el futuro será mejor” y de sentirse seguros — como en 6,1 se insiste— porque el día de Yavé será un día de júbilo, era una temática explícitamente predicada en los templos donde la clase alta tenía sus cultos. Esta predicación tiene por lo menos dos efectos: uno es el de otorgar al oprimido una esperanza escatológica que lo satisfaga y distraiga de sus penas presentes; en ese sentido alivia lo tensión social por la vía de la alienación. Un segundo efecto es el de dar por sentado que nada tan grave está sucediendo que merezca la cólera de Dios. Dios está contento y nos asegura un futuro aún mejor. parece ser el pensamiento de estos ricos. Por este camino se relativiza todo intento de interpretar la situación histórica de un modo opuesto —o aun distinto— al del opresor, que es impuesto como normativo. Es la vía de la ortodoxia cuando está puesta al servicio de intereses ajenos a aquellos que defiende Yavé. El profeta pone en evidencia esa tergiversación operada por la clase dominante y anuncia el juicio sobre ella. Los pasajes siguientes (5,21-27 y 6,1-7) profundizan este juego de oposiciones.

¿Qué es rendir culto a Yavé? Es adorarlo, alabarlo, hacerle fiestas, sacrificios, canciones. Este es el *itinerario figurativo* que delimita la palabra “culto” para los israelitas. Pero Yavé rechaza ese culto y opone a él un elemento ausente: que fluya el juicio y la justicia (v.24). El

juicio y la justicia están ausentes en la concepción del culto de los ricos y esta falta se revela como esencial, pues su presencia o ausencia modifica el signo del resto de los elementos del itinerario figurativo.

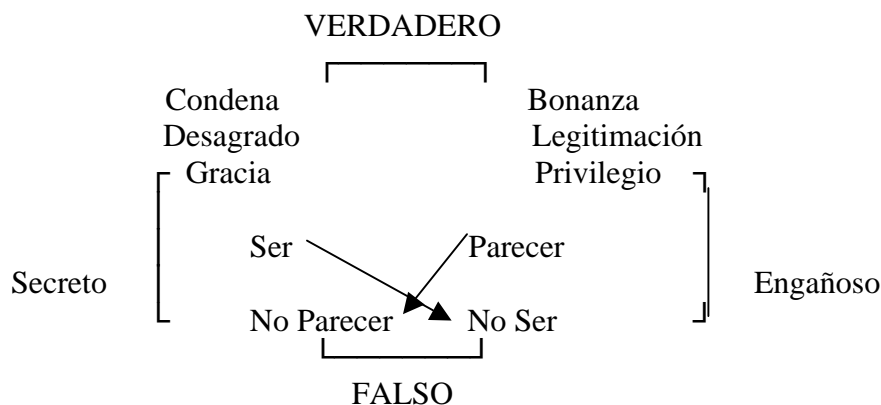
Algo similar ocurre con 6,1-7 ahora referido a la condición de Israel como pueblo elegido: ser elegido otorga seguridad —piensan—. Pero el profeta anuncia que eso es una falacia y que esa seguridad que creen poseer terminará con el cautiverio (v. 7).

Este conflicto entre lo que *es* y lo que *parece*²⁷ es una muestra de la fuerte polarización sobre la que está construido este texto. La distintas parejas del texto pueden clasificarse según este criterio:

[233]

	<i>Ser</i>	<i>Parecer</i>
Día de Yavé:	condena	bonanza
Cultos, fiestas:	rechazo	legitimación
Elección de Israel:	gracia	privilegio

Colocando estas características dentro de un cuadro de veredicción, podemos descubrir relaciones narrativas interesantes que nos abren el texto:



Nuestra oposición está dada según una división vertical. Entonces no está en juego lo verdadero o falso sino que la atención se da entre *secreto* y *engañoso*. Lo que hace al / *ser* / ha concluido en / *parecer* / por vía del / *no ser* /. Diríamos que ese / *parecer* / acompañado del / *no ser* / da en una actitud engañosa. En otras palabras, la “hermenéutica” de las clases dominantes de Israel (su concepción del Día de Yavé, del culto, de la elección de Israel, en fin, su Ideología) no es *falsa* —pues sería entonces sencillo desenmascararla— sino que esconde una trampa, se muestra de un modo pero no participa del ser que pretende sino que lo niega. Exteriormente es una afirmación de Yavé pero en su interior es la actitud contraria (6,3).

En la deixis opuesta el / *ser* / está relacionado con el / *no parecer*/. La distancia con el / *parecer* / lo condena a una actitud opaca. Cuando se *es* pero no se lo *parece* hay una gran exposición para ser blanco de ataques conocidos: heterodoxia, herejía, locura. El lenguaje —y praxis—, siendo disfuncionales, son fácilmente identificables y aislables, pero no puede impedirse que concientice, porque, en última instancia, detrás del / *no parecer* / hay un secreto / *ser* / que no deja de dinamizar cuanto desea. El profeta es profeta de Yavé.

²⁷ Las nociones de / *ser* / y / *parecer* / echan luz sobre el carácter de una relación entre distintos elementos, generando -como veremos en el cuadro- cuatro modos de relación, según las combinaciones posibles. Es importante destacar que / *verdadero* / y / *falso* / son relaciones transparentes, que se muestran tal cual son. En cambio / *secreto* / y / *engañoso* / son relaciones signadas por la opacidad, pues ocultan su verdadero modo de ser.

El enfrentamiento entre el / ser / y el / parecer /, entre el profeta y la clase dominante no se resuelve hasta el v. 7: “por eso ahora irán al cautiverio”. Todo el esfuerzo por hacer pasar el discurso de los ricos del / parecer / al / no parecer / —y así ponerlo en evidencia como falso— finalmente se va a lograr no por triunfo en una discusión oral entre el profeta y sus oponentes, sino por un acontecimiento histórico obrado por Yavé a través de un pueblo extranjero. La misma historia mostrará el engaño en su profunda realidad cuando ya no sea posible predicar una apariencia sin evidenciar la [234] falsedad. Se operará el traslado de la opacidad a la transparencia y quedará develado el carácter alienante e interesado del discurso de los poderosos.

6.8-14

Este pasaje tiene doble función en el relato. Es a la vez el cierre del bloque 5,18 - 6,14 y es conclusión de la unidad mayor 3 - 6. Ahora vamos a asumir lo primera de esas dos funciones y dejaremos la otra para el final del análisis, cuando lo hagamos como conjunto.

En función de este bloque 5,18-6,14, estos versículos cumplen el papel de sellar lo que se ha desarrollado en ellos. Si la tensión entre el ser y el parecer se ha manifestado intolerable y se ha llegado al punto del desenmascaramiento total, todavía es verdad que ese culto engañoso continúa ofreciéndose y otorgando legitimidad al estado de cosas sociales en Israel. Entonces se hace un imperativo el que se digan las cosas con todas sus palabras, que se expliciten los actos de Yavé, que se quite toda duda sobre la historicidad de la acción de Dios y sobre su signo. Por eso el detallismo del v. 10 y la univocidad del v. 14.

Este pasaje es una conclusión en todo sentido, porque frente a las tres unidades del bloque 5,18 - 6,14 se presenta como un punto final después del cual ya nada puede decirse. Todo termina con el v. 14.

Organización narrativa del conjunto

La función de revisar la organización narrativa del conjunto es la de aclarar los roles actanciales para que luego sean asumidos como temáticos, en el nivel del discurso. Estos roles actanciales se encaminan dentro de determinados programas narrativos, que son los que delimitan la dinámica del texto en ese nivel. Los programas narrativos, según los fuimos estudiando, se nos presentan a modo de dos fuertes columnas que sostienen un programa central. Llamamos a este programa PN1 “anuncio de la destrucción de Israel por causa de las injusticias que cometen a los pobres” y lo localizamos principalmente en 5,1-17, aunque está presente en distintos pasajes.

Sosteniendo este programa tenemos un primer bloque que pone en escena la voluntad de visitar a Israel *con el fin de que se arrepienta* (4,6-13). Decimos entonces que programa narrativo es PN2 “intento de trasladar a Israel de su situación de infidelidad al arrepentimiento”.

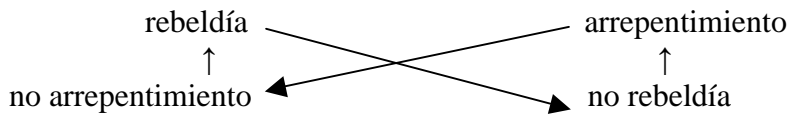
Finalmente, el tercer bloque es un juego de oposiciones que asume la destrucción de Israel y lucha por desidiologizar la actitud (el culto, su teología, su lectura de la historia) de los ricos. Este programa podemos llamarlo PN3 “trasladar de la opacidad a la transparencia —del engaño a la falsedad— la actitud de la clase dominante de Israel a fin de revelarla como falsedad”. Al término del relato, un programa narrativo presente en varias partes del texto, pero en ninguna tan concreto como aquí, lo llamamos PN4 “anuncio de la destrucción de Israel por otra nación suscitada por Yavé”.

[235]

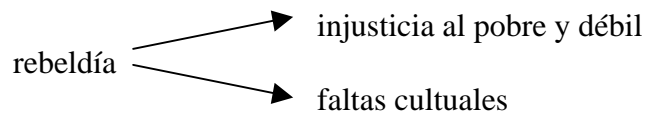
3. Nivel discursivo

Partiendo de los resultados del análisis narrativo debemos adentrarnos aún más en el texto en busca de sus relaciones temáticas más profundas. Nuestro pasaje está teñido por una sucesión de conflictos que vamos a estudiar ahora y que echarán luz sobre otras relaciones.

a. La primera tensión que descubrimos se desarrolla en torno a la búsqueda del arrepentimiento de Israel. Proponemos el siguiente cuadrado semiótico:

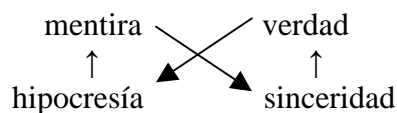


Yavé ha llamado a Israel a que se traslade de / rebeldía / a / arrepentimiento /, pero Israel ha permanecido en la deixis izquierda del / no arrepentimiento / y / rebeldía /. Este juego de llamados y negaciones tiene por trasfondo la realidad sociopolítica que es el plano donde se desarrolla la acción. ¿Cuál es el itinerario figurativo de / rebeldía /? Por lo menos dos conceptos lo vertebran:



Mas adelante veremos la relación entre estas dos características. Ahora nos interesa comprender que el camino al / arrepentimiento /, que Israel debía recorrer, implica el paso por la —previa— negación de la rebeldía, lo que significa restituir la justicia y rechazar toda forma de opresión. Y los ricos de Israel no estaban dispuestos a dar ese paso.

b. La segunda tensión que queremos estudiar es la provocada por la / mentira / vs. / verdad /. El relato pone en juego toda una serie de choques en donde está enfrentando la veracidad o no, tanto del profeta como de los ricos. El cuadro que proponemos es el siguiente:



Cualquier traslado dentro de este esquema implica muchas cosas. Ir de la / mentira / a la / verdad / significa expresar el pensamiento sin “disfraz” (/ sinceridad /). Ir de la / hipocresía / a la / mentira / [236] indica pasar de lo oculto a lo claro. Si colocamos a Israel en el ángulo de la / mentira / y al profeta en el contrario / verdad / vemos que ninguno está dispuesto a recorrer el cuadro. Son posiciones solidificadas y tienen sus razones. El profeta, porque habla por mandato de Yavé a quien reconoce como Señor —más adelante, en la discusión con Amasías, se le propondrá trasladarse a la / mentira /: “vete... y profetiza allí”, es decir, donde tu profecía no moleste, donde no sea profecía—.

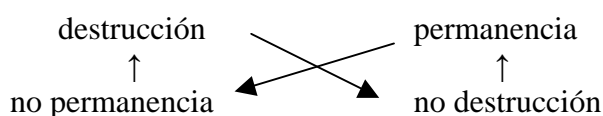
Israel no puede acceder a la sinceridad sin perder sus privilegios y quedar descubierto ante el pueblo pobre. Se sostienen justamente por la mentira, que les permite ser respetados por aquellos que le temen pues son poderosos. El programa narrativo del tercer bloque (5,18 - 6,14) que ponía en evidencia la actitud engañosa de la clase dominante, se puede pensar como un traslado de la / mentira / a la / sinceridad / en busca de la / verdad / que es la realidad de la falsedad del discurso y de la praxis de las clases dominantes. Estos en el ángulo de la / verdad / se revelan como realmente son.

Para desgracia de Israel ni la / conversión / ni la / verdad / dejan de ser metas nunca

alcanzadas. Decimos que son “convocadas”, incluso se abren virtualmente las puertas y los caminos para acceder a ellas, pero no son obradas por los ricos y los poderosos. Acceder a la / verdad / —aunque / verdad / aquí no es un concepto axiológico sino indicativo de un estado— hubiera facilitado la búsqueda de la / conversión /. Pero estos programas no trascienden la virtualidad. Entonces, el juicio recae sobre Israel.

c. El estado de Israel era escandaloso para Yavé. Israel no podía permanecer como estaba: debía transformarse. Las dos isotopías —líneas de sentido— que ya vimos, son intentos positivos de rescatar a Israel por vía del arrepentimiento y la sinceridad. Esos programas fracasan. La otra transformación posible es la destrucción y el cautiverio. Esa transformación se actualizó como anuncio en 5,1-17 y se radicaliza en 6,8-14, accediendo a una historización concreta. La destrucción no es un capricho sino el resultado de una actitud.

La tensión está dada entre / destrucción / y / permanencia /:



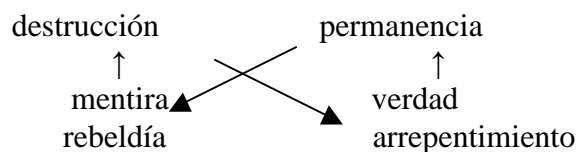
Donde mantener el estado de / permanencia / se ha hecho insostenible y ya en el / no permanencia /, que es injusticia, falsedad, [237] rebeldía se implica a destrucción. La relación de implicancia —en este caso— es automática: habiendo perdido el sentido de la elección de Israel, de su culto, de su fe, habiendo perdido lo que hacía de Israel el “pueblo de Dios”, se diluye el nexo entre uno y otro y la destrucción es el fin inevitable.

Ese es el mensaje de 5,1-17, donde la destrucción y la injusticia juegan un contrapunto muy significativo.

Organización discursiva del conjunto

Organizando las distintas líneas de sentido que describimos en un solo esquema, nos da la posibilidad de entrever las relaciones más profundas a que alude el relato.

Tomemos os ejes superiores del cuadrado semiótico de cada línea —recordemos que el eje superior es el de la realidad, lo actualizado — y elaboremos un nuevo cuadro según las relaciones de implicancia —verticales—.



La deixis derecha contiene las relaciones sobrevaloradas por el relato. Estas relaciones se nos presentan ahora como un estado anterior de Israel. Ya no puede / permanecer /, pues se ha trasladado a su contradictorio / mentira, rebeldía / y esto implica / destrucción /. Estas relaciones sobrevaloradas han sido el primer programa puesto en escena por el profeta. La búsqueda del objeto se centra en el comienzo en lograr la permanencia de Israel. Un segundo programa habla de la destrucción en vista del rechazo por Israel de esa propuesta. Conviene aclarar que hablar de “primero” y “segundo” no indica tiempo cronológico ni aparición en “escena” dentro del relato. Se refiere a una *lógica del sentido* que señala la “necesidad” de una relación en función de otra. Es por esta “necesidad” de ciertas relaciones que podemos decir que el programa de desenmascaramiento del poder de la clase dirigente (5,18 - 6,14) no se enmarca en el programa de destrucción de Israel sino —curiosamente— en el de intentar su

permanencia. Esto tiene por lo menos dos consecuencias:

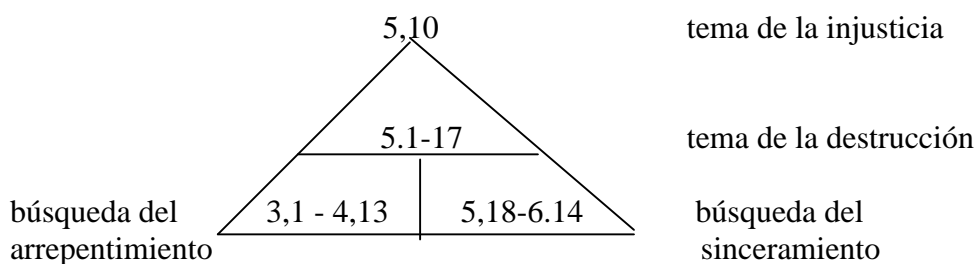
— La destrucción no es un fin en sí mismo. No se da por el odio de unos sobre otros, ni por la voluntad del profeta, ni por la voluntad de los oprimidos. No es una cuestión de sentimientos adversos. La destrucción es el final de un proceso que ya desde su [238] comienzo pudo vislumbrarse como nefasto. El alejamiento de Yavé, la caída en las injusticias a los débiles, la creación de una teología de la opresión, son las causas de las violencias que caerán sobre Israel y sus palacios. Es en ese sentido que debemos entender la destrucción anunciada por Amós.

— El profeta que es concientizador del oprimido, tiene para el opresor una palabra peculiar. Le anuncia la destrucción, pero lo llama a la conversión. Pero esa conversión —como vimos en c. (pág. 236)— debe implicar una transformación general, incluso, y quizá principalmente, sociopolítica. Es la injusticia el origen de la destrucción y sin remediar ésta lo demás no es suficiente.

Pero queremos señalar que, aún cuando se les anuncia su destrucción, se los sigue considerando *personas* posibles de arrepentimiento y conversión. Eso es lo que los ricos no hacen con los oprimidos a los que no consideran como seres humanos por el trato que les dan. Los oprimidos sí reconocen la calidad de personas de las clases dominantes. Yavé entonces, por boca del profeta, asume la perspectiva del pobre y les habla desde allí anunciándoles que serán destruidos; no por su propia ira sino por causa de los actos que ellos mismos hacen.

Conclusión

Recorridas ya las estructuras narrativas y discursivas, nos falta ahora volver a la lectura del texto en su manifestación. Hemos descubierto que la estructura quiásmica de 5,1-17 se traslada —no literariamente, pero sí como línea de sentido— a todo el bloque 3.1 - 6,14. Podemos dibujarlo así:



El centro (5,10) concentra el sentido general del pasaje. La pirámide nos grafica cómo las bases de la denuncia de la injusticia y la destrucción son siempre una búsqueda de modificar esta situación a través de la conversión. El fracaso de esa búsqueda provocará nuevos actos.

[239]

C. Amós 7,1 - 9,10

1. El texto en el plano de la manifestación

Esta tercera parte del libro está vertebrada por cinco visiones a las que se le han intercalado diversos materiales que amplían el sentido de aquellas o las matizan, colocándolas dentro de una línea de sentido que les otorga nueva nitidez. Proponemos este esquema para mostrar su estructura literaria:

- 7,1-3 1ª. visión
- 4-6 2ª. visión
- 7-17 3ª. visión + relato de vocación
- 8,1-14 4ª. visión + oráculo
- 9,1-10 5ª. visión + oráculo

Observamos que mientras las dos primeras tienen un “final cerrado” (“... no será, dijo Yavé”, v.3; “tampoco esto será, dijo el Señor Yavé”, v.6), donde la conclusión da por terminada la unidad y pasa a otra, las tres siguientes visiones son abiertas y van acompañadas de textos ampliatorios. cuyos versículos finales sirven de enlace para el tema de la unidad siguiente. 7,17 anuncia el castigo de Dios nombrando hechos concretos que serán significados en 8,3. Los versículos 13s del capítulo 8, relacionados al pecado cultural, abren la puerta a la quinta visión relativa a la destrucción del templo (9,1). Este encadenamiento supone una tensión creciente —un deseo de llegar al final— que describiremos mas adelante cuando recorramos los niveles más profundos del texto.

Notamos además la estructura similar de las dos primeras visiones, mientras que la cuarta y la quinta unidades poseen esquemas similares pero diferencias temáticas muy marcadas. Por eso en esta caso el nivel narrativo nos mostrará sus similitudes y el nivel discursivo sus diferencias.

2. Nivel narrativo

7,1-6

Ambas visiones tienen una estructura similar. Si las colocamos encolumnadas, podemos ver claramente esto:

	<i>1ª visión</i>		<i>2ª visión</i>
7,1a	“Esto...		7,4a “Esto...
1b-2a	“He aquí...		4b “He aquí...
2b	“Yo dije...		5 “Yo dije...
3	“Y se arrepintió...		6 “Y se arrepintió...
S1	Yavé	O1	Siembra
S2	Israel	O2	Perdón
S3	Profeta		

[240]

Vemos en estos pasajes una sucesión de estados y transformaciones que podemos ir delineando de este modo:

$$H S1 \rightarrow [(S2 \wedge O1) \rightarrow (S2 \vee O1)]$$

Es la primera transformación operada en los vs. 7,1b-2a y 4b. El S1 (Yavé) hizo pasar al S2 (Israel) de un estado de conjunción con el O1 (la siembra) a la disyunción. En el siguiente estado ocurre lo siguiente:

$$H S3 \rightarrow [(S1 \vee O2) \rightarrow (S1 \wedge O2)]$$

Ahora el S3 (el profeta) ha trasladado al S1 del estado de disyunción con el O2 (perdón) a una conjunción con él. En este caso el sujeto operador (el profeta) posee las condiciones

necesarias para ser competente, es decir, el querer, el saber y el poder, pero el último con un signo peculiar: no es un poder físico sino persuasivo. Es su capacidad de interceder ante Yavé y de ser escuchado. El esquema actancial se revela de esta manera:



Donde el eje de la comunicación muestra a Yavé destinando un castigo a Israel. Este eje se va a repetir en las cinco visiones dándonos una pista de comprensión del texto. El eje del poder nos muestra a Yavé como adyuvante y a Amós como oponente al programa de Yavé. Este rol de Amós es asombroso pero no permanente: se va a modificar en las siguientes visiones dejando a Israel sin defensor.

La tercera y última transformación está escrita en los vv. 3 y 6 de cada visión y podemos indicarla así:

$$\begin{array}{l}
 \text{H } S1 \rightarrow [(S2 \vee O1) \rightarrow (S2 \wedge O1)] \text{ o también} \\
 S1 \rightarrow (S2 \vee O2) \rightarrow (S2 \wedge O2)
 \end{array}$$

Yavé ha transformado el estado de disyunción de Israel con la siembra en una conjunción. Observando el *programa narrativo* en su totalidad, vemos que el primer estado y el último coinciden ($S2 \wedge O1$). Esto es así debido a que se ha opuesto a un primer programa que finalizará destruyendo a Israel, que clama por el arrepentimiento de Yavé. Del cruce de ambos se da un desarrollo y una involución que culmina en un estado similar al de partida. En ambas visiones los procesos son iguales y crean una expectativa que empuja a pasar a las unidades siguientes en busca de una resolución hasta aquí estructurada en el eje de la comunicación que ha permanecido en estado virtual.

7, 7-17

Este pasaje está compuesto de dos unidades claramente diferenciadas: 7-9 y 10-17. La primera parte es la tercera visión de la serie y su estructura es similar a la de la cuarta visión (8,1-3); la segunda parte es el relato de [241] vocación. Ambas partes, aunque literariamente distintas, tienen sus programas narrativos íntimamente relacionados, y, en el nivel del sentido, un eje que recorre toda su extensión. Esto último lo veremos en su organización discursiva. Ahora hurguemos en su estructura narrativa a fin de poner en claro los actantes y sus programas de estados y sucesivas transformaciones.

7-9

Lo que distingue esta visión de las dos precedentes es que el programa anunciado en las primeras visiones es llevado hasta sus últimas consecuencias ejecutándolo. Si en las visiones anteriores —como vimos— el estado final era igual al de origen a raíz de un antiprograma que detenía la ira de Dios, en esta ocasión no hay tal oposición, y el desarrollo es lineal. Podemos significar así esta acción:

$$\text{H } S1 [(S2 \vee O1) \rightarrow (S2 \wedge O1)]$$

El S1 (Yavé) hace pasar el S2 (Israel) del estado de disyunción con el O1 (espada, castigo, destrucción) al de conjunción con ese O1. El papel actancial se desliza por el eje de la

comunicación.

Castigo
Yavé → → Israel
 espada

Notamos que Amós tiene un rol tangencial en este relato. Sólo es requerido para enfatizar una sentencia. Pero si recordamos su rol en las primeras visiones —donde es el sujeto operador competente del antiprograma—, vemos que por contraste su actitud “pasiva”, en este caso, se transforma en muy significativa: ha dejado de ser oponente a la ira de Yavé para trasladarse al lugar de adyuvante, dejando fluir el programa inicial sin interferencia.

El *programa narrativo* puede resumirse diciendo que consiste en revelar que la destrucción está cerca y que se ha pasado el límite de la paciencia de Yavé hacia Israel.

10-17

Esta unidad está organizada sobre un diálogo entre Amós y Amasías, que se revelan como opuestos. Enumeremos los siguientes sujetos y objetos para tener bien claro qué elementos juegan aquí:

S1 Amasías	O1 conspiración
S2 Jeroboam	O2 palabras proféticas
S3 Amós	O3 deportación
S4 Yavé	O4 Judá
	O5 Betel

Colocando enfrentados los indicios que el texto nos da sobre los dos principales actantes veremos la correlación de las oposiciones:

[242]

<i>Amós</i>	<i>Amasías</i>
Conspiración contra el rey	Diálogo con el rey
Dice palabras peligrosas	dice “no profetices contra Israel”
Anuncia la muerte del rey	defiende al rey
Anuncia la deportación de Israel	anuncia la deportación del profeta

Estamos delante de algo más que actantes que se oponen. Estamos ante todo un relato que juega a las oposiciones poniendo de manifiesto dos programas narrativos (y dos isotopías) que se excluyen mutuamente. Recorramos el programa.

Se abre el programa por el traslado de un objeto de conocimiento (hacer cognitivo) de Amasías a Jeroboam. El sacerdote hace saber algo a Jeroboam sobre Amós. Ese discurso coloca a Amós dentro de lo que podemos llamar “isotopía de la conspiración”, rol dado por Amasías que Amós no perderá hasta el fin del diálogo. Esto es:

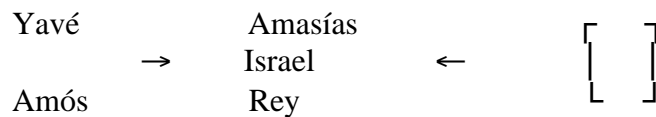
Amasías → mundo de la conspiración → Amós

Amasías coloca a Amós dentro del mundo de la conspiración. Con esto todas las palabras y gestos del profeta son vistos como traición al rey, a Israel y a Yavé mismo.

En el v. 12 Amasías cambia de interlocutor y se dirige a Amós. La propuesta es que Amós modifique su programa yendo a profetizar lejos de los lugares, donde sus profecías echen raíces. Ahora es:

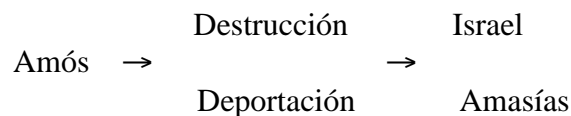
Amasías → deportación → Amós

Amasías resuelve el problema destinando al destierro a Amós. Pero el relato nos mostrará que Amasías carecía de la competencia necesaria para obrar un determinado programa, pues le falta el / poder /. Amós va a enfrentar ese programa siendo nuevamente ejecutor de un antiprograma (ya lo era en las anteriores visiones), esta vez de sentido contrario. El eje del poder se ha modificado radicalmente:



Ahora Israel no tiene defensor y queda librado al programa de Yavé. Amós ha pasado de oponente a Yavé a coadyuvante y anunciante de su programa.

Los vv. 14 al 17 constituyen las palabras de respuesta a Amós. Él opone al programa propuesto otro que consiste en re-colocar la función profética, sacándola del ámbito del profesionalismo donde Amasías la ubicaba, y señalarla como “mandato de Yavé”. Se inaugura un nuevo programa narrativo consistente en obrar el mandato de anunciar la palabra. Desde el v. 16 se opone abiertamente un nuevo discurso al pronunciado por Amasías. El eje de la comunicación de este nuevo programa es:



[243]

En el papel de Amós vemos que es sujeto operador de un antiprograma. Si en las primeras visiones fue intercesor por Israel para que no sea destruido, luego, en la tercera visión, fue un actor pasivo —y así tácticamente de coadyuvante de Israel se trasladó a oponente— y ahora ha asumido abiertamente un programa opuesto al de Israel. El anuncio del v. 17 (que se encuadra exactamente en la denuncia de Amasías, del v. 11, que desde su perspectiva es conspiración): deportación, muerte, decadencia, dirigido contra el sacerdote y el rey, aunque involucre a todo Israel, contrasta notablemente con la actitud de defensor de 7,1-6.

La estructura narrativa de este pasaje nos revela un duelo entre partes que se refleja en el intento de cada una de encuadrar al adversario dentro de la isotopía que lo relativice. El proyecto de Amasías coloca a Amós como conspirador contra Jeroboam e Israel —y contra Yavé mismo—, actitud que merece el destierro y el repudio. Amós denuncia a Amasías como opositor a la palabra de Yavé revelando su falsedad y falta de real sumisión al Dios que dice tener por Señor. La valoración de cada uno de los programas no puede efectuarse a partir de una discusión oral sino desde los *efectos sociales* que los respectivos discursos generan. No nos referimos a los referentes actuales del discurso —eso corresponde a la hermenéutica propiamente dicha— sino a los que el texto nos da. La abundancia de indicios que en ese sentido el relato nos da en el pasaje siguiente (8,4-6) tiene esa función.

Observando ahora la totalidad del pasaje 7,7-17 encontramos en este nivel que la continuidad de las dos unidades es visiblemente manifiesta. El primer programa (vv. 7-9), que consiste en dar por finalizada una etapa de paciencia de Yavé hacia Israel, continúa en el duelo entre el defensor de Israel y la palabra del profeta, donde Amós hace prevalecer la autoridad que viene de Yavé para oponerse al proyecto de Amasías que responde al de una religión al servicio del poder del rey y sus intereses.

8,1-14

Este pasaje, como el anterior, tiene dos partes literariamente distintas. Los vv. 1-3 son la cuarta visión de la serie; los vv. 4-14 son oráculos que han sido fusionado, y que en conjunto nos acercan un paso más al pasaje siguiente que se revela como culminación del sentido.

1-3. La estructura narrativa de esta visión es similar a la anterior (7,7-9). Nuevamente el diálogo entre Yavé y Amós donde se le presenta un objeto que él testifica concretamente y que encierra un signo sobre la situación de Israel respecto a Yavé. En este caso la canasta de fruta madura es el paralelo del metal de las armas en la tercera visión y la fórmula “¡ni una más le volveré a pasar!” cierra en ambos casos la visión del objeto.

4-14. Este pasaje está constituido por dos partes:

4-6	enumeración de delitos y faltas
7-12	castigos
13-14	delitos

[244]

En los pasajes 4-6 y 13s el texto indica cuáles son los delitos que muestran la infidelidad y provocan los castigos, a la vez que señala los interlocutores a que se refieren. El interlocutor del profeta está indicado por sus actos. Hagamos una enumeración:

pisotear al pobre / rechazar a los humildes / rechazo del culto secretamente / robo legal / falsificar balanzas / comprar por dinero al pobre / olvido del Dios de Israel

¿Se ha modificado el interlocutor con respecto al pasaje anterior? Nada indica esa transformación. Al contrario, estas funciones describen al mismo interlocutor: el rey, el sacerdote de Betel, la corte.

Nuevamente, los delitos son económico-sociales y culturales. El pasaje que alude a los castigos (7-12) está compuesto por tres pasos que van describiendo el castigo en sucesivas formas. Son éstas:

v. 8	terremoto, muerte
v. 9	tinieblas, muerte, confusión
vv- 11-12	silencio de Dios, desamparo

Observamos una sucesión en el conjunto:

vv.4-6	v.8	v.9	vv. 11-12	vv.13-14
delitos	duelos	tinieblas	silencio	delitos
	terremoto	oscuridad	de Dios	confusión
		confusión	desamparo	

Desde los delitos iniciales, —que ya introducen faltas culturales— hasta los delitos finales —claramente culturales— la enumeración de castigos es de intensidad creciente.

Programa narrativo

a. Se abre el relato con un proceso de desenmascaramiento (vv.4-6). Se ponen en evidencia las intenciones de aquellos que se oponen a Amós y sus palabras. Se revela el carácter social y

cultural de las faltas. Este programa prepara para el castigo

b. El segundo programa (vv.7-12) es consecuencia del primero y prolonga la línea de sentido comenzada. Involucra los castigos. Se desarrolla sin oposición ni ruptura (en la unidad anterior, 7,7-17, hay un enfrentamiento de programas que permitió una cierta resistencia al programa de Amós). Ahora la sucesión de castigos no tiene oponentes. Caracterizaremos este programa como de castigo y desamparo de Israel.

e. El programa final culmina la intensidad y abre el relato a la quinta y definitiva visión. Es anunciad. la muerte de aquellos que cambian la justicia de Dios por un culto acomodaticio y entonces falso.

El relato ha constituido a Yavé mismo como sujeto operador de los destinos de Israel. Deja pendiente lo que se presentará a continuación y que viene siendo demorado desde el comienzo de la primera visión.

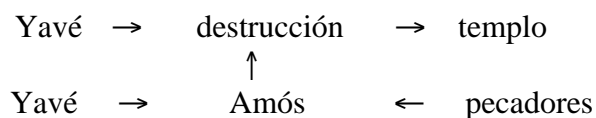
[245]

9,1-10

En este pasaje se distinguen tres partes:

9.1-4	visión
5-6	himno
7-10	palabras de condenación

El v,14 del capítulo anterior la abierto la puerta para esta última visión. La visión tiene dos partes: el v.1 anuncia la destrucción del templo y la matanza de los pecadores. Luego 2-4 relata la imposibilidad de ocultarse de la ira de Yavé. El esquema actancial que proponemos es el siguiente para el v. 1:



Yavé destina la destrucción del templo donde los pecadores tenían su culto. Amós es el sujeto operador —cumple un mandato— de esa acción y tiene el apoyo de Yavé para llevarlo a cabo. ¿Quién es el oponente? El oponente no está explicitado en el texto, pero son los mismos pecadores —que no pueden desear la destrucción—. La transformación operada es la siguiente:

$$H S1 \rightarrow [(S1 \wedge S2) \rightarrow (S1 \vee S2)]$$

Israel (S2) actuó como objeto. Es decir, Yavé (S1) ha hecho pasar de un estado de conjunción entre él mismo e Israel a un estado de disyunción. Ha modificado su propio modo de relacionarse con Israel. Este v.1 abre un programa narrativo que se desarrollará hasta el final del pasaje por encima de las diferencias literarias. Veamos su recorrido.

Yavé es sujeto operador de la transformación que anotábamos más arriba. Él opera la disyunción entro Israel y él mismo. Este castigo involucra no sólo la destrucción del templo sino la persecución de aquellos que utilizan a Yavé para sus propios intereses modificando el tema de la deportación ahora radicalizado en la persecución para dar muerte en todos los lugares del cosmos. Como sabemos, todo sujeto operador requiere cierta competencia (poder, saber, querer). Justamente el himno de los vv. 5 y 6 cumple la función de confirmar esa

competencia. Lo hace principalmente enfatizando la modalidad del / poder / —quizá porque el / saber / y el / querer / están ya ampliamente explicados en los vv. I-4—, pero también puede intuirse una alusión al tiempo final de Yavé en la lucha con los ricos y opresores que, entonces, se revela como una lucha por el poder. La destrucción del templo deja desprotegidos a aquellos que se beneficiaban con ese culto y se afirma la superioridad de Yavé por encima incluso de su templo y culto.

La transformación que comentamos implica la ruptura de la relación especial entre Israel y Yavé. Esto se expresa en los vv. 7-10. Pero no debemos entender esto como un alejamiento de Dios (pues la “protección” que las clases dominantes necesitaban y reclamaban nunca existió sino como un signo extremo de que Yavé elige a su pueblo no para beneficio de él sino para destinarle una misión. Si esa misión no se cumple, pierde interés para [246] Yavé su pueblo y no duda en hacer caer su justicia sobre él para castigar su infidelidad.

También en esta última unidad encontramos un esquema de creciente tensión a lo largo de su desarrollo, aunque siendo toda ella la culminación de una unidad mayor (caps. 7-9), se presenta en el relato como un bloque compacto donde principio y final son coincidentes. Proponemos esta sucesión donde cada estado es un programa narrativo que se abre y cierra sucesivamente:

destrucción del templo → muerte de los pecadores → afirmación del poder de Yavé → negación de la exclusividad de Israel → tema del resto → muerte de los pecadores

Yavé es el único sujeto con poder presentado en el relato. Él es quien ejecuta los distintos programas, quien tiene competencia para actualizarlos o no y permitir que los objetos se distribuyan a lo largo del texto de modo significativo: por ejemplo, a continuación de negar la exclusividad de la relación Yavé - Israel (lo que echa por tierra la última posibilidad de salvación para los pecadores) se introduce en el texto el tema del resto final, de aquellos que no serán alcanzados por la ira de Dios. Esto otorga una compensación al texto que nivela la carga de tensión del programa principal relativo a la destrucción. En el nivel de las relaciones discursivas veremos el efecto de sentido que produce la presencia de este programa en este preciso lugar del relato.

Organización narrativa del conjunto

En este pasaje la estructura narrativa se ha presentado como una creciente tendencia a arrastrarnos al final del texto. El PN1, que corresponde a las dos visiones indicadas, son anunciantes de algo que ha de venir. Su forma misma —breves, cortantes— nos impulsa a seguir algo más profundo. El PN2 de la tercera visión, más el relato de vocación, nos sitúan de lleno en el conflicto entre dos sujetos (con todas las instituciones a las que representan) en el cual Amós desenmascara los intereses a los que sirven Amasías y el rey Jeroboam. A partir de allí el PN3 comienza con los castigos en forma creciente hasta llegar a la quinta visión, donde se anuncia que el templo será destruido por Yavé y el pueblo deportado y perseguido.

3. Nivel discursivo

Debemos cuidarnos de distinguir con suficiente claridad este nivel del anterior. Los actantes que vimos actuar según al análisis narrativo, sólo nos han mostrado las relaciones, las articulaciones entre sujetos y objetos, los actos virtuales o actuales, según se nos presentan en el texto. Ahora esos actores serán vistos desde la perspectiva de sus papeles temáticos. Porque una estructura narra- [247] tiva puede ser “llenada” por distintos actores, según el relato se vaya describiendo y perfilando en relación a otros y fundamentalmente en relación a las

necesidades semióticas mismas: un texto tiene algo que comunicar y apela a todos los recursos.

Las cinco visiones

Las cinco visiones son como cinco pasos hacia un *fin* determinado. En este nivel del discurso, donde volcamos el carácter *sintagmático* del lenguaje, vemos que hay una línea que comienza en la visión inicial y se prolonga hasta el final, dejándonos como resultado una estructura significativa. Veamos la concatenación de las unidades menores, según ya las estudiamos, en busca de una unidad mayor. Enumeramos las visiones y sus temas:

1ª. visión	2ª. visión	3ª. visión	4ª. visión	5ª. visión
perdón	perdón	castigo	castigo	destrucción
intercesión	intercesión	desenmasca- ramiento	desamparo	desheredada
		espada		resto

Creemos descubrir por lo menos tres *líneas de sentido* que equivalen a tres configuraciones discursivas. La primera podemos llamarla “del perdón y el castigo” y tiene que ver con lo que en el análisis narrativo aparecería casi obsesivamente en el eje de la comunicación de los distintos esquemas actanciales. La segunda configuración tiene que ver con un modo de relacionarse entre Israel-Amasias-Jeroboam con Yavé-Amós; en los esquemas actanciales se presentaban preferentemente en el eje del poder, mostrando los actantes como oponentes o adyuvantes, creando así alianzas y contraalianzas. La llamamos “de la relación”. Finalmente la tercera configuración discursiva es la más profunda y está constituida por pequeños *semas* que desde su insignificancia literaria se elevan a la categoría de *eje de sentido* o *semántico*. Descubrimos dos que están en tensión y se equilibran en tanto que uno permite la existencia del otro y viceversa; en nuestro texto no podría prescindirse de uno de ellos sin afectar al otro. Son / espada / y / resto /.²⁸

[248]

Estas tres configuraciones discursivas, que señalamos, interactúan y hasta se superponen en el texto. Nos proponemos ahora una tarea doble que consiste en recorrer en principio cada uno de los cinco pasos, observando la presencia de estas líneas y sus relaciones. En segundo lugar, recorrer las líneas a través de los estadios en su búsqueda de dar un mensaje.

Los dos primeros pasos de este recorrido son similares. Israel no está sola. Tiene quien interceda por ella, tiene un Dios que escucha esa intercesión. Israel es el pueblo que Dios ha elegido, su pueblo. y por esa causa, aunque pecadora, merece la intercesión del profeta y el perdón de Dios.

El tercer paso es vertebral. En primera instancia, el profeta se desentiende; no intercede. Luego obrará como oponente, efectuando el desenmascaramiento de la verdadera relación entre Yavé y el palacio y su templo. Este traslado del “parecer” al “ser” se ha hecho por medio de un enfrentamiento, donde la lucha por imponer los valores o criterios de análisis de la realidad (“Amós conspira...” dice el sacerdote; “Israel será deportada”, dice Amós) ha dado como resultado la derrota del palacio, el desprestigio de su sacerdote y la puesta en evidencia

²⁸ Son menos que palabras y más que ellas. Son menos porque no poseen un referente explícito, concreto. No participan de la univocidad que tiene el lexema que ha sido actualizado en un discurso o texto y puede mostrar claramente su significación. Pero esa carencia da en virtud, pues la propia ambigüedad referencial le permite aludir, mejor que a un referente, a una constelación de sentidos. Esto es, a una cierta línea, inclinación, tendencia, que no podemos determinar con exactitud, pero que reconocemos distintas frente a otras. Estamos muy cerca del símbolo. Más adelante dedicaremos atención a esa dimensión del lenguaje.

de la utilización de una teología que se coloca al servicio de intereses ajenos a Dios. Por primera vez Israel comienza a sentir el desamparo que se ejecutará en el paso siguiente. Se queda sola. El profeta que antes había intercedido en su favor, ahora conspira contra ella; el Dios que había perdonado sus pecados, ahora ya no accedía a hacerlo sino que anunciaba un castigo radical. Esta situación que describimos está colocada toda bajo el signo del arma de guerra o espada. La espada no es solamente el símbolo de la violencia, sino que aquí se trasciende transformándose en el modo de actuar de Yavé hacia Israel. La espada es la respuesta de Dios a las actitudes de las clases dominantes de Israel.

El tema de la relación entre Amós y Amasías —que es conflictiva— se eleva como paradigma de todo el sentido que el relato quiere transmitir. Lo logra poniendo frente a frente no sólo dos actores sino manifestando la praxis que indican cada uno de ellos y cómo la Palabra de Dios se expresa en uno y está ausente en el otro, aunque participe también del lenguaje religioso. Es más, la ira de Yavé se radicaliza debido a la utilización que hacen de su nombre y culto para legitimar sus actos de injusticia. El [249] tema de la espada ya no desaparecerá del relato hasta su finalización, pero tendrá en el último oráculo su contrapeso en el reconocimiento de que habrá un resto que no recibirá (porque no lo merece) ese castigo. Si en el tercer oráculo Israel siente que es des-velado su pecado, en el cuarto oráculo siente el desamparo de Dios. La experiencia es creciente: primero temblará la tierra, luego tendrán tinieblas y por último buscarán la palabra de Yavé, pero no la encontrarán. Hay aquí una relación temática que en el nivel narrativo no se podía observar y que tiene que ver con el oráculo anterior: es el tema de la aceptación y el rechazo de la palabra de Dios. Amós trae la palabra y la rechazan; mañana buscarán la palabra, pero ya no la podrán encontrar. Es el desamparo de Dios que viene como ausencia de protección y como ausencia de su palabra guía. En el siguiente oráculo la condición de desamparo desembocará en dos situaciones: su profundización en la destrucción del templo y en la pérdida de la tierra; su rescate en la afirmación de un resto que se salvará de la destrucción.

El quinto oráculo entonces es la culminación de las experiencias de Israel. Destruir el templo es destruirlo todo y es ese el anuncio de Amós. La persistencia de un resto no confirma una posición de lo actual en Israel sino que funda una esperanza a partir de aquellos que no participan de la infidelidad del palacio.

La perspectiva transversal es más nítida ahora. Los tres ejes semánticos se nos muestran agrupados del siguiente modo:

perdón	castigo
intercesión	desamparo, desherencia, des-velo
resto	espada

Esta agrupación permite dar cuenta de la actualización que hace el texto de elementos contrarios que habitualmente son relegados a la virtualidad. ¿Cómo pueden congeniarse perdón con castigo, intercesión con desamparo, resto con destrucción, dentro de un mismo relato dirigido a un mismo *narratario*?²⁹ La respuesta que proponemos es la siguiente: el texto supone esa polaridad y la distribuye literariamente a fin de lograr un efecto en el receptor

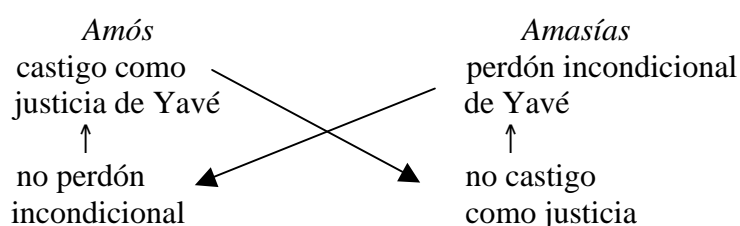
²⁹ Podemos explicar dos pasajes: enunciador y enunciatario; narrador y narratario. El enunciador es el autor semiótico del relato, es decir, esa entidad abstracta que va “diciendo” el relato que “conoce” la totalidad de la historia; en oposición, el enunciatario es el lector semiótico que “escucha” la historia y que no “sabe” más que lo que el enunciador le “dice”. Cuando el enunciador está explicitado en el texto (por ejemplo con “Yo detesto, desprecio vuestras fiestas...”) se denomina narrador; si el enunciatario se explicita (“¡Vosotros que creéis...!”) lo llamamos narratario.

[250] del mensaje.³⁰ Ese efecto tiene que ver con el reconocimiento de que la destrucción no es el único mensaje que Yavé tiene para Israel, pero es el que Israel mismo —por sus actos— ha elegido. Es bien claro que el pasaje del primer estado al segundo supone una infidelidad materializada como injusticia y que es así recorrida. La destrucción, la des-herencia, se efectúan por las violencias que los ricos obran contra los pobres.

Proponemos dos cuadros que nos ayuden a desnudar el texto y sus relaciones más profundas. Aluden a dos estadios del relato: el primero al conflicto entre los dos proyectos de Amós y Amasías. El segundo a la resolución de ese conflicto en la polaridad perdón-castigo o resto-espada.

El conflicto

Este conflicto implica dos isotopías opuestas sostenidas por los adversarios. En un caso se trata de la infidelidad al rey y de que la prédica de Amós se ha tornado insoportable para su tiempo. Sus palabras sublevaban a los pobres. En otro caso se trata de la infidelidad a Yavé y a sus mandamientos actualizados en el relato por las palabras de Amasías. Pero Amós no critica el culto a Yavé sino la disonancia entre culto y praxis social o más agudamente, la utilización del culto para legitimar sus actos y modo de vida, cosa que ya vimos en el pasaje de los capítulos 3-6. Veamos el cuadro:



Caracterizamos a Amós y Amasías por los mensajes que manifiestan. Amós anuncia el castigo de Dios como justicia sobre aquellos que cometen injusticias, atropellan al pobre, falsean el culto, y tiene como fin la conversión (7,1-6). A Amasías, como [251] sacerdote de Betel, le irrita que Amós predique contra la casa de Israel. Su predicación tendrá que ver con la complacencia: el perdón incondicional y eterno de Dios. Varios son los pasajes que en nuestro texto corresponden a estas dos posiciones: para Amós todos los pasajes en que se alude a aquellos que interpretan de modo erróneo la voluntad de Dios, desconociendo sus exigencias: 5,18; 6,1; 9,10. En estos casos tal posición está compuesta como ejemplo de lo censurable, pues es Amós el *narrador*.

Para trasladarse del ángulo / castigo como justicia / al del / perdón incondicional / deberá negarse el primero. Pero esto supone la conversión, si nos ubicamos en la perspectiva de Amós. Para el caso de Amasías —que supone la condición de elección como privilegio y por lo tanto un perdón incondicional y permanente— el traslado al / castigo como justicia / exige la comprensión de negar el / perdón incondicional /, cosa que en su discurso y praxis es inconcebible. Él predica: “Tú no harás que se acerque la desgracia, ni dejarás que nos alcance” (9,10). Los intereses a los que sirve no le permiten ver cuál es el verdadero signo de la elección de Yavé. Y volvemos a encontrarnos con algo que ya vimos en otros pasajes, ahora

³⁰ Repetidamente aludimos al efecto en el lector y oyente que tiene un texto. Este recurso escapa al análisis estructural estricto, pues en él el texto es un universo definitivamente cerrado, donde no hay lugar más que para relaciones internas. Sin embargo, nos parece imprescindible por momentos aludir a este nivel perlocucional, pues en la medida que el texto dice algo a alguien, produce un efecto en ese alguien que debe ser tenido en cuenta en el análisis de la dinámica propia del texto. Es evidente que en tanto ese efecto tiene que ver con el “mundo del lector” estamos propiamente en el campo de la hermenéutica.

llevado a su máxima expresión: cuando Amasías propone a Amós que vaya a profetizar a Judá, lo que está haciendo es desnaturalizar sus profecías. No son las “palabras” del profeta las que duelen, sino la pertinencia de esas palabras en la situación histórica en que son dichas. Estas tienen sentido justamente en Betel y no fuera de él y eso lo sabe muy bien Amasías. La palabra de Dios a través del profeta no es atemporal sino que va dirigida a una situación concreta fuera de la cual es incomprensible. Fuera de allí se desnaturaliza, pierde algo esencial de sí y se disipa su efecto.

El cuadro nos muestra que ambas posiciones están endurecidas. Ninguno de los actores va a recorrer un tramo del cuadro. Amós no va a negar su anuncio huyendo a tierra extraña, como le reclama Amasías a fin de tranquilizar el reino y permitir que continúe vigente el orden presente y su teología. Amós tampoco podrá recorrer un trecho, pues su visión de opresor le impide comprender las palabras de Amós en lo que tienen de palabra de Dios. Para él, Amós es un profeta que quiere subvertir el orden y destruir el palacio y el templo. Está incapacitado para juzgar a Amós rectamente, debido a que su condición social le empaña la visión de la realidad.

[252]

La espada y el resto

Las visiones de Amós se suceden y luego del conflicto vienen las resoluciones de éste. El conflicto no puede permanecer latente ni postergarse, pues la palabra ha interrumpido dentro de la historia y ha sacudido la vida tranquila de Israel. El profeta ya ha vencido y puede anunciar su mensaje ahora sin oponente (antes había sido él mismo el oponente a la destrucción, luego fue Amasías quien obró de abogado de Israel) y su voz suena como el rugido del león al que todos temen, pues es imposible detener. La destrucción del templo y la persecución de los pecadores es su anuncio, pero junto a ese mensaje, resuena otro que por pequeño no deja de resonar con vigor en los oídos interesados: hay un resto que será salvaguardado.

Las nociones de espada y resto de Israel quieren dar cuenta de esta doble dimensión del discurso final de Amós. Ya anotamos más arriba que ambas nociones constituyen sendas constelaciones de sentido que en nuestro texto generan la tensión que hemos señalado. Veamos confrontadas esas constelaciones (aunque sabemos que no agotamos los contenidos semánticos de ellos):

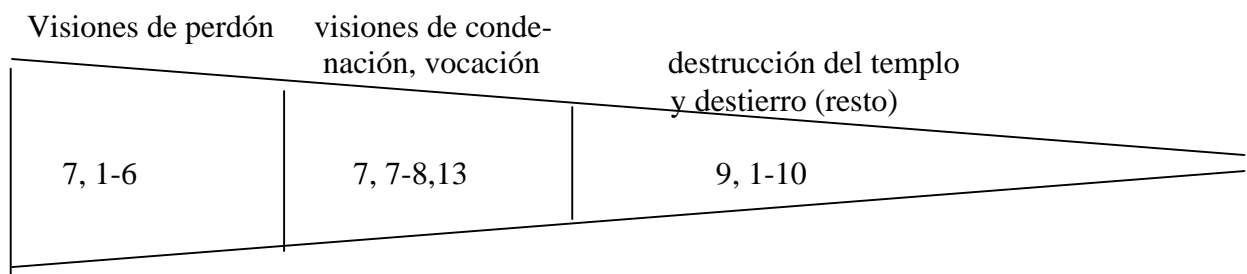
<i>espada</i>	<i>resto</i>
destrucción	reconstrucción
des-herencia	herencia
cautiverio	libertad
muerte	vida
infidelidad	fe

Estas constelaciones de ideas, sentidos, mensajes, engloban las últimas instancias del relato. En algún sentido, la presencia del tema del resto viene a actuar como contrapeso temático frente al enorme caudal de destrucción que se precipita en el relato. Pero de ningún modo puede pensarse que esa alusión soslaye la realidad de la destrucción y el castigo. No es una nueva oportunidad para aquellos que usaron a Dios para oprimir a los pobres sino más bien el anuncio de que no todos pecaron, de que Israel aún puede ser el pueblo de Dios siempre que sea fiel y se convierta.

Cuando consideremos la función estructural del epílogo (9, 11-15) veremos que su constitución se hace en torno al desarrollo de las ideas latentes en la noción de resto de Israel.

Conclusión-

Habiendo recorrido las estructuras profundas del texto, donde pudimos establecer evidentes líneas de sentido, ideas y relaciones, hilar conceptos que parecían oscuros, en fin, señalar el relieve del texto, debemos ahora volver a leer nuestro relato en su manifestación teniendo en cuenta esas investigaciones. Hemos encontrado una estructura lineal que va concentrando su fuerza desde el comienzo para hacerla estallar hacia el final. La esquematizamos así:



Con este esquema queremos indicar la creciente concentración de sentido que se opera en el relato. En el comienzo era la tranquilidad del perdón, luego la palabra del profeta deja fluir el mensaje de Yavé para su pueblo, finalmente, la presión temible de verse desheredado y descubierto en su infidelidad. Esta perspectiva mayor del relato nos permite ver cómo la noción de resto tiene que entenderse más que como palabra de salvación, como radicalización del castigo, porque alude al amor de Dios, a la compasión de Dios, a su perdón, que *no será ejercido* en aquel momento con aquellos a los que va dirigido el mensaje, De ese resto no participan Jeroboam, el palacio, el sacerdote infiel; está refiriéndose a las víctimas de estos. El resto no es el anuncio central, porque la palabra es dirigida hacia los victimarios desde una posición solidaria con aquellos que padecen por culpa de éstos.³¹ Pero tiene [254] una profunda existencia semiótica³² a lo largo de todo el relato, que vemos aflorar sólo hacia su conclusión.

D. Amós 9,11-15

Cuando ingresamos en la lectura de este pasaje no podemos evitar la sensación de que estamos en un terreno extraño, como que algo le ha sucedido al texto mismo que hace que no nos encontremos en el mismo ambiente que hasta hace un momento. Debemos empezar por reconocer que esta sensación es correcta: estamos ante “otro” texto. Si en los tres bloques que ya estudiamos nos habíamos habituado a un lenguaje común a los tres, a referentes claros u oscuros pero reiterados, a la figura de Amós imbuida de un lenguaje propio que lo identificaba, a machacar sobre temas comunes una y otra vez, aquí recorreremos el relato y nada

³¹ El texto tiene un relieve particular (cada texto lo tiene) y no siempre la importancia de un elemento coincide con su volumen cuantitativo (repetición, extensión, etc.). Así como en una página en blanco hemos de concentrarnos en el único y pequeño punto negro que posee, en una descripción de la destrucción total ha de llamarnos la atención una breve alusión a la salvación (alusión no casual ni habitual dentro del discurso), que adquiere relevancia justamente por contraste al medio donde está ubicada.

³² La existencia semiótica debe distinguirse de la existencia semántica. Cuando es semiótica puede no aparecer semánticamente en todo el relato, queda tan sólo como presencia sin explicitación, pero encontramos en el texto alusiones a esta entidad no nombrada. En ocasiones el descubrir un actor cuya función de existencia es sólo semiótica obliga a releer el texto incorporando esa nueva clave. En nuestro caso, la noción de resto -que adquiere existencia semántica sólo al final del texto- modifica la noción de espada o castigo (como vimos en el análisis discursivo).

de eso se nos presenta.

Cuando vimos la constitución del texto de Amós (cf. I) señalamos que este pasaje es genéticamente aislable del resto y que su colocación allí está en contraste con la totalidad del libro. Esta funcionalidad otorgada por el redactor lo coloca dentro de una isotopía totalmente distinta y novedosa para los anteriores textos, que podemos llamar “de la restauración”. Quizá esa misma condición de ser un texto cuya función consiste en entrar en contraste con un gran bloque, determina que su estructura interna sea también un bloque compacto, sin vericuetos ni zonas oscuras. Su mensaje es transparente cuando lo contrastamos con el texto que lo precede.

Pero esa unidad del texto es temática y no literaria. Por eso hemos de hurgar en el texto en busca de sus relaciones y comprender las partes que constituyen esa unidad temática.

1. El texto en el plano de la manifestación

Hemos de distinguir tres partes en el texto: los vv. 11 y 12; 13 y 14; y el v. 15.

[255]

11-12. Aluden a la restauración de la “casa de David” —lo que supone la totalidad del reino— y es principalmente una descripción indirecta del estado actual del reino y de lo que hará Yavé. Se muestra como un contrapunto entre indicio (ser) y funciones (hacer).

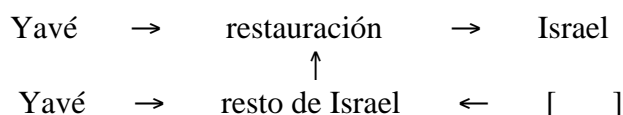
	Levantaré		
	repararé		ruinas
<i>Funciones</i>	reconstruiré	<i>Indicios</i>	brechas
	restauraré		lo que fue de Israel
	haré que posean		

13 y 14. Ahora vemos cómo las funciones que ejercía Yavé son trasladadas al pueblo de Israel, principalmente la función de “reconstrucción” de las ciudades para ser nuevamente habitadas. Se agregan algunos elementos más que le dan peculiaridad a estos versículos: el anuncio explícito de la voluntad de Yavé de hacer volver a su pueblo, y en segundo lugar, las imágenes agrarias que pueblan el texto aludiendo a la prosperidad pero dentro de una relación de justicia entre el trabajador y el producto de su trabajo (ver v. 15b). Estas imágenes agrarias —que abundan en todo el libro— se trasladan al v.15, pero ahora con un traslado en el sujeto y en el objeto: Yavé plantará al pueblo en su tierra.

15. Este versículo es inclusivo respecto a los anteriores. Involucra la “reconstrucción” como la reubicación del pueblo en la tierra. Veamos ahora las relaciones profundas.

2. Nivel narrativo

Proponemos el siguiente esquema actancial:



Hay un resto de Israel que será convocado para reconstruir nuevamente la casa de David. Yavé actuará como adyuvante, pero no podemos vislumbrar al oponente. ¿Cuáles son los indicios que caracterizan estos cuatro actantes que nos presenta el relato?

Yavé: / reconstructor / hace volver a los deportados / dador de la tierra /

restauración: / restaurar ruinas / trabajo fecundo / bonanza / libertad / poseer la tierra de Yavé / fertilidad /

Israel: / ruinas a reconstruir /

resto de Israel: / deportados a liberar /

[256]

Todas estas “informaciones” nos ubican en el tema de la promesa que ha de obrarse y que ahora es anunciada como proyecto de Yavé. Hay aquí una sola transformación actualizada y podemos indicarla así:

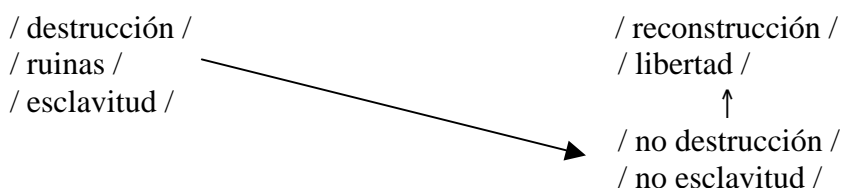
$$\text{PN1 H (S1)} \rightarrow [(S2 \vee O1) \rightarrow (S2 \wedge O1)]$$

El programa narrativo número uno consiste en que Yavé (S1) hace pasar al resto de Israel (S2) de un estado de disyunción con Israel (tierra, casa de David, bonanza, fertilidad, etc.) a una conjunción con ella. El relato supone la competencia de Yavé para operar esa transformación y la aceptación por parte del sujeto de esa acción. Hay entonces un acuerdo o *contrato* entre las partes, que explica la ausencia de conflicto (tanto entre los actantes como entre los programas narrativos).³³ Por eso podemos concluir en que este pasaje nos presenta un solo programa narrativo que consiste en anunciar la restauración del reino de David, la casa que anteriormente había sido destruida.

3. Nivel discursivo

¿Cuál es la configuración discursiva en este texto? ¿Cuál el itinerario figurativo por el que opta? De la totalidad de temas ha escogido la configuración que llamamos “la reconstrucción de la casa”. El itinerario adoptado para actualizar esa configuración es el de la promesa de Yavé.

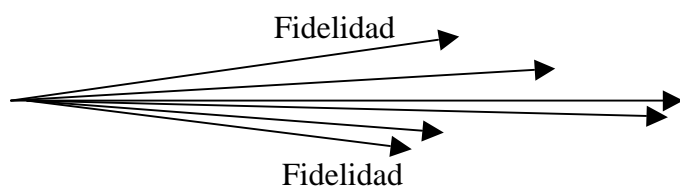
No hay en esta oportunidad disonancia entre el ser y el parecer sino más bien encontramos que las relaciones son de complementariedad antes que conflictivas. Veamos como se ha obrado esta profunda transformación en la relación entre Israel y su Dios.



En el relato la situación de Israel es la que hemos colocado a la izquierda. No se refiere ahora al castigo sino al estado factual. Ese estado supone ser la consecuencia de la infidelidad, aunque no la manifiesta explícitamente —pero el *narratario* lo “sabe”—. En la derecha tenemos la situación anunciada en el texto. Para efectuar el traslado debe negarse la primera situación y así poder acceder a la posibilidad de la libertad y la reconstrucción de su [257] casa. El relato es muy cuidadoso —hasta el silencio— respecto a las condiciones en que se efectúa ese movimiento. El pase a la negación de lo presente está relatado como el anuncio de Dios que ha de ser obrado con aquellos a los que está dirigido el oráculo. Y es recibido —

³³ El conflicto se da no en las relaciones internas del pasaje sino en las externas. Ya señalamos que actúa como bloque en conflicto con los textos anteriores a los que se opone un programa.

pensamos nosotros— como desafío por el pueblo de Dios. La experiencia histórica de la destrucción y deportación ha sido muy dolorosa y ha reanimado en el pueblo de Israel la conciencia de que su Dios es el Dios de la historia, y que ha de proveer finalmente la libertad anhelada por su pueblo. Ahora se ha restituido el diálogo entre Dios e Israel y nuevamente vemos que esta relación se estructura en torno a un hecho histórico significativo para Israel, en el cual Yavé es sujeto operador, promotor de los hechos de salvación. Ha quedado atrás el tiempo de la ruptura y la destrucción, ahora es anunciado el de la construcción y la alianza. Este anuncio de construcción, de nueva esperanza, que ha de efectuarse también históricamente en la vuelta a la tierra de la que fueron arrancados, ha modificado la lectura de todo el texto anterior (1-9, 10); esto lo veremos en el análisis de la conclusión de la macroestructura. Ahora proponemos el siguiente esquema para graficar el sentido de este texto:



El ángulo se abre hacia el futuro, teniendo por límites sólo a la fidelidad a Yavé. Son múltiples las posibilidades que se vislumbran, pero siempre deben permanecer dentro de la voluntad de Dios. Fuera de ella están las opresiones al pobre, los robos al necesitado, las teologías interesadas y falsas con las que Amós tanto tuvo que luchar.

Ahora que hemos arribado nuevamente al texto en su manifestación, debemos señalar algo que vimos al “entrar” en el relato y que ahora adquiere más precisión. Nuestro pasaje es un relato abierto al futuro, pero también tiene sus límites: no es cualquier promesa la anunciada, sino aquella que consiste en que volverán a ser dueños de su tierra, de la que fueron echados: “... los plantaré en su propia tierra, nunca más volverán a ser arrancados de la tierra que les di...” Este es el futuro anunciado para Israel.³⁴

[258]

E. Estructuración del libro de Amós

Nuestra intención en esta parte es intentar dar cuenta de la estructura global del libro que estudiamos. Del mismo modo que en los párrafos o bloques analizados, donde partíamos de la manifestación en busca de los niveles inmanentes para luego volver al texto manifiesto, queremos estudiar la totalidad del relato en busca de la articulación de sus distintas partes. Desde el momento en que nos adentramos en el análisis, tomamos conciencia de que el macrorelato no puede resumirse en dos o tres conceptos, por vertebrales que sean. De ser así, el texto sería accesorio a esas ideas y —más que eso— sería un estorbo para su comprensión. En un camino totalmente distinto a ese, lo que nos proponemos es encontrar los ejes de sentido que recorren el relato y le dan consistencia en la medida que trascienden la unidad literaria donde están insertados y son capaces de dar y recibir sentido en la totalidad del texto. Queremos puntualizar cinco ítems que describen lo que reconocemos aquí por eje semántico:

— Son inmanentes al texto- Pueden aflorar en más o menos oportunidades en la manifestación

³⁴ La investigación histórico-crítica (cf. I), nos muestra que este pasaje es atribuible al período post-exílico. De ser así -y todos los autores concuerdan en esto- no deberíamos confundir la vuelta a Jerusalén con la liberación anunciada. Es un hecho que el Israel restaurado por el edicto de Ciro continuará siendo un pueblo dependiente y sometido (Cf. Esdras, *passim*). En esta perspectiva, el oráculo dicho ya en la Jerusalén restaurada indicaría que ellos consideraban que la libertad anunciada por Yavé aún no había sido efectuada.

del relato, pero su ámbito propio está por detrás de las palabras.

— Son ambiguos pero identificables, especialmente luego de un análisis de la inmanencia.

— El eje semántico es integrador de unidades menores de sentido, con las cuales forma una constelación de sentidos que lo identifican.

— Que se constituye a partir de esas unidades menores a las cuales otorga nueva significación dentro del eje.

— Finalmente, que inevitablemente hemos de ponerle un nombre, pero debemos cuidarnos de no confundir el eje de sentido con el nombre que le demos, que siempre será limitativo.

Veamos primero la estructura global para luego señalar los ejes semánticos. Nos estamos preguntando por la articulación que hace el texto de los cuatro bloques que describimos. Es evidente que el cuarto bloque (9,11-15) posee otro lenguaje y otra perspectiva, que lo relaciona de modo distinto de como lo hacen los [259] tres primeros entre sí. Empecemos por los primeros, agrupando los elementos principales de cada uno según nos lo dio el análisis particular. El bloque 1-2 nos mostró este eje superior:

rechazo envío
opresión justicia

La tensión se genera por el rechazo del profeta —y de su palabra—, a la vez que se manifiesta el trasfondo de injusticia que motiva la intervención del profeta.

El bloque 3-6 nos muestra:

destrucción permanencia

La tensión es generada por la búsqueda de evitar la destrucción que se ve motivada por las injusticias según el quiasmo 5,1-17 nos evidencia.

El bloque 7-9 manifiesta:

búsqueda del perdón búsqueda del castigo
incondicional como justicia

Aquí la tensión se genera por la búsqueda de sostener una teología del perdón incondicional versus el castigo como acto de justicia, la destrucción del templo.

Queremos hacer una primera observación. Los elementos subvalorados (izquierda) tienen que ver con el tema de la injusticia. Aún la búsqueda del perdón incondicional supone dejar intactas las injusticias cometidas. Ahora bien, los correlatos suponen un acto justiciero, ya sea enviar el profeta a anunciar el juicio, buscar la conversión y permanencia o buscar el castigo. Si esto es así tenemos ya una constante a lo largo de todo el texto que es el eje opresión - justicia *sobre* el cual se desarrollarán las demás relaciones. Una vez asumido por el texto —y manifestado a lo largo de él por pequeños o grandes datos verificables— es presupuesto como “fondo” a partir de donde se construirán otras figuras.

Ahora veamos cómo se articulan entre sí los bloques. Es evidente que los tres son tres estadios distintos del texto caracterizados cada uno por el eje correspondiente, pero no son estadios aislados sino complementarios. Veamos los tres en un solo cuadro:

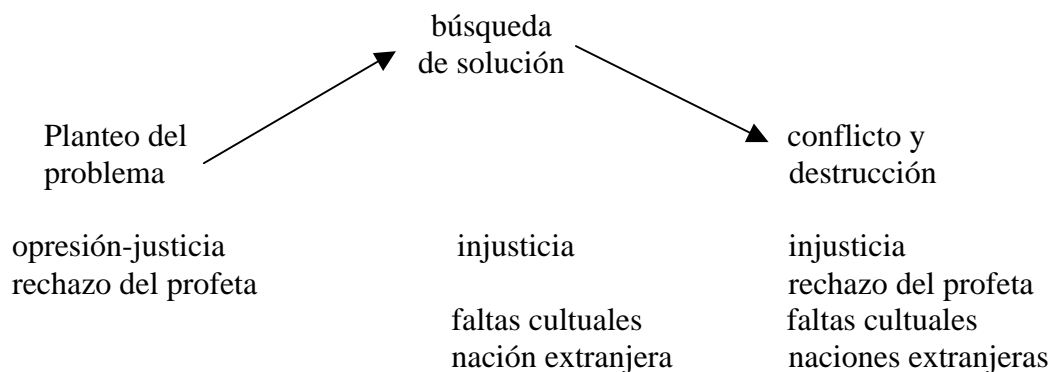
Rechazo	envío	
Opresión	justicia	Cap. 1-2
Destrucción	permanencia	Cap. 3-6
Perdón incondicional	castigo	Cap. 7-9,10

[260]

Los entendemos como tres pasos sucesivos. El primero plantea el problema de la justicia que persistirá a través de todo el relato. Pero a su vez pone en acción el rechazo del profeta como resistencia a la injusticia.

El paso al segundo estadio involucra la búsqueda del arrepentimiento y conversión y ante el fracaso de este programa —expresado en el poema 4,6-12— se da la búsqueda del sinceramiento, es decir, de “mostrar las cosas como son”. Este bloque 3-6 se caracteriza por intentar evitar la destrucción de Israel; sólo al final se inclina hacia un anuncio *definitivo* de la destrucción. En los oráculos se entremezclan los motivos del pecado según dos ámbitos: el cultural y el social. Pero la lectura estructural nos mostró cómo ambos ámbitos están imbricados y son distinguibles pero no separables.

Si en este segundo estadio se jugó la destrucción o permanencia de Israel, en el tercero el fracaso del programa de conversión abrirá las puertas a la destrucción. Pero la tensión se da con la propuesta de Amasías de que Yavé debe perdonar incondicionalmente, sin exigir cuentas. Ante esta situación la resolución no puede ser otra que el juicio definitivo, la destrucción del símbolo principal del poder real y de la clase dominante, el templo de Yavé. Ahora podemos leer la estructura total de estos tres bloques:



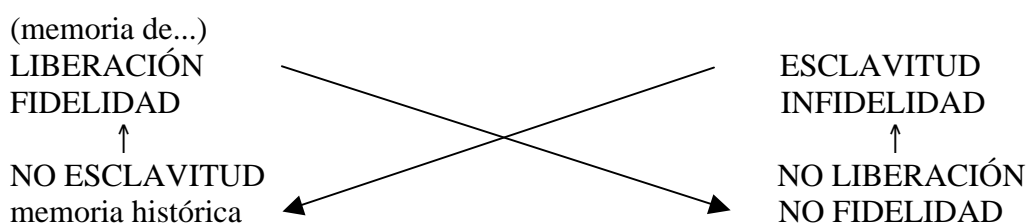
En los cuadros superiores vemos los estadios sucesivos en su articulación: planteo, búsqueda y fracaso, conflicto y destrucción. Debajo de cada cuadro tenemos encolumnados los “temas” que los constituyen. Leyéndolos en forma horizontal descubrimos un eje principal —que ya señalamos— que recorre todo el texto: opresión-justicia. Luego tres ejes que se manifiestan en forma alternativa: Rechazo del profeta; Faltas cúlticas; Las naciones extranjeras como instrumentos de Yavé.

La incorporación de los oráculos finales no puede entenderse en pie de igualdad con los bloques anteriores. Serán comprendidos sólo si efectuamos una lectura integradora que supere la [261] aparente contradicción entre uno y otro pasaje, y eso lo haremos accediendo a otra intencionalidad del texto que hace transparente —y necesaria— la inclusión de estos pasajes.

F. Amós: una interpretación de la historia del pueblo

Con esta reflexión pretendemos indicar una dimensión del relato de Amós que nos permitirá integrar definitivamente el pasaje final (9.11-15) dentro de la totalidad del libro, a la vez que posibilitará una lectura global superadora de los obstáculos de orden genético que tienden a dividir el texto. Haremos una lectura del texto de Amós privilegiando el elemento sincrónico del texto.

Afirmamos que dentro de la estructura global del relato que estudiamos subyace una determinada comprensión de la historia del pueblo de Israel, y que esa comprensión es *esencial* al mensaje. Tan esencial se nos revela que es quien impidió que en tiempos de esclavitud dejaran caer en el olvido los antiguos textos sobre la destrucción de Israel por Yavé, y quien obligó a agregar el epílogo a fin de que el relato sea fiel reflejo de la experiencia histórica del pueblo. El cuadrado semiótico nos va a ayudar a visualizar estas relaciones:



El texto de Amós nos permite recorrer íntegramente el cuadro. Debemos comenzar en el ángulo superior izquierdo. El relato alude a la memoria de hechos que Yavé ha obrado en Israel; es de un tiempo en que el pueblo era fiel y la relación era transparente entre él y Dios. Esta memoria es invocada en 2,9ss:

*Yo había destruido al Amorreo delante de ellos...
Y yo os hice subir a vosotros del país de Egipto y os llevé por el desierto cuarenta años para que poseyeráis la tierra del Amorreo. Yo os suscité profetas entre vuestros hijos...*

También en forma más o menos explícita: 2,4; 3,1; 5,25; 9.7. Esta memoria contiene la certeza de haber recibido la tierra luego [262] de haber sido liberados del poder del faraón de Egipto y ser conducidos por el desierto. Pero también es una memoria cúlrica: “¿Acaso sacrificios y oblacones en el desierto me ofrecisteis durante cuarenta años, casa de Israel?”(5,25).

Ahora Israel niega —olvida— esa liberación que conoció. Ha recorrido el primer tramo de nuestro cuadro y a la memoria que poseía opone una falsa memoria. Es contra ella que el profeta eleva sus palabras desgarradoras: “¡Ay de los que ansían el día le Yavé! ¿Qué creéis que es ese día de Yavé? ¡Es tinieblas, que no luz!” (6,18).

Han hecho de la memoria una ideología que encubre la realidad que con gran esfuerzo el profeta intenta poner de manifiesto. La domesticación de la memoria de su relación con Yavé les ha permitido crear una ideología “de la tranquilidad”, que les posibilita neutralizar los fuertes contrastes entre su sociedad —de la cual sacan provecho— y el culto a Yavé que proclaman: “¡Ay de aquellos que se sienten seguros en Sión. Y de los confiados en la montaña de Samaria!” (6,1). Y quizá con imposible mayor claridad: “Tú no harás que se acerque la desgracia ni dejarás que nos alcance” (9,10).

Esta situación de rebeldía y negación de la memoria del pueblo tiene como consecuencia la búsqueda de la conversión de Israel (4,6-13), mas ante el fracaso de esta búsqueda no queda otra alternativa que la destrucción como castigo a fin de que así se conviertan: “Por eso, así dice el Señor Yavé: El adversario invadirá la tierra, abatirá tu fortaleza y serán saqueados tus

palacios...” (3,11). También 5,27; 6.14; 9,4.

Hemos recorrido un tramo más del cuadro. Atora están en la esclavitud, han perdido la tierra, la patria, la libertad. Han padecido el silencio de la palabra de Dios (8,1-11), lo han buscado y no lo encontraron.

Y desde allí, desde el punto más bajo en su historia, después de haber vuelto a conocer la esclavitud y padecer en carne propia opresión y el cautiverio, desde allí surgen las palabras de esperanza. Cruzamos el cuadro: estamos en el rechazo de la esclavitud. Se ha rechazado la situación de opresión como modo de vida, por lo tanto han comenzado el proceso de liberación. Ese proceso ha generado ya su palabra:

Aquel día levantaré la casa de David ruinosa...

... haré volver a los deportados de mi pueblo Israel; reconstruirán las ciudades devastadas y habitarán en ellas, plantarán viñas y beberán su vino, harán huertas y comerán sus frutos...

[263] *Yo los plantaré en su suelo y no serán arrancados nunca más del suelo que yo les di, dice Yavé tu Dios (9,11-14).*

En el contexto de la opresión en que vivía el pueblo de Israel, estas palabras indican una protesta por la realidad que padecen y que no les permite efectuar sus deseos de libertad genuina.

Resta aún recorrer el último tramo hacia la liberación. Es un paso implícito y de algún modo ya inminente, pero sucesivamente postergado. Pero queremos detenernos en un detalle que nos parece de enorme significación. Han recobrado la memoria histórica que habían perdido. Así vuelven a tener raíces, a reconocerse en la historia, a saber de los actos salvíficos de Yavé y de sus exigencias. a sentirse continuadores de sus antecesores con sus aciertos y errores. Se reúnen al pasado por medio de la memoria. También tienen una promesa de liberación que es futura, pero que surge del presente, del deseo y la conciencia presentes de libertad. Ese rechazo de la opresión y la conciencia de libertad constituyen, proyectadas hacia adelante, la restauración de su casa. Eso es profecía: la interpretación del presente histórico y su proyección al futuro involucrando un programa que es a la vez divino y humano. Israel ha recuperado la memoria que lo liga el pasado y ha asumido la profecía que lo proyecta del presente al futuro. De la conservación de estas dos dimensiones de la vida del pueblo, memoria y profecía, dependerá su vida.

III. DE LA ESTRUCTURA AL SENTIDO

La tarea que nos proponemos ahora —y para la que nos hemos preparado desde el comienzo mismo del trabajo— es la de establecer una clausura del texto. Pero... ¿qué es esto de “clausura del texto”? Al explicar este concepto, nos vamos a ir adentrando en toda la problemática hermenéutica y en las herramientas que ella nos provee para desentrañar el sentido del mensaje para nosotros en nuestra situación. Si el estructuralismo nos mostró cómo “funciona” el texto dentro de sus propias relaciones y cómo el sentido viene “estructurado” por relaciones que son también portadoras de sentido ellas mismas, veremos ahora en una perspectiva total de lo que es el fenómeno de la comunicación, cómo los distintos acercamientos al texto tienen cada uno su lugar específico y su rol insustituible y cómo todos deben ser superados en una visión abarcativa final, que será eminentemente hermenéutica, a fin de que nuestros métodos parciales no queden a mitad de camino en sus capacidades propias —lo que los inhabilitaría como métodos idóneos—, y finalmente, para que se efectúe la vocación del texto que es la de donar un sentido, dar algo relevante.

[264]

Casi la totalidad de este capítulo es deudor de la reflexión de Paul Ricoeur³⁵ y de los hermeneutas latinoamericanos que, en gran medida, son herederos de aquél. Nos interesa señalar que nos movemos dentro de este “mundo” con libertad y que tanto la reflexión generalmente filosófica de Ricoeur como su aplicación a la exégesis bíblica en Latinoamérica no deberían ser evaluadas a través de estas páginas sino, por el contrario, éstas deberían incitar a leer aquellos otros autores.

Proponemos para esta tarea tres temas a desarrollar: A. De la lengua al habla; B. La producción del texto; C. La apertura del texto, el sentido.

Vemos que en nuestro recorrido del fenómeno de la transmisión del sentido partimos de la lengua (el sistema de signos, ámbito previo del estructuralismo) y arribamos al sentido (ámbito propio de la interpretación, de lo que el texto tiene que dar). Se ha ido de lo virtual a lo actual. Pero el itinerario no es simple sino complejo e iluminando esta complejidad iremos descubriendo los avatares de la producción del sentido.

A. De la lengua al habla

La distinción entre lengua y habla —ya clásica— se la debemos al fundador de la lingüística estructural F. de Saussure,³⁶ quien, habiendo establecido esta dualidad, opta por desarrollar una lingüística de la lengua o del código y por dejar de lado una posible lingüística del discurso o del mensaje. Esta opción significó abrir unas puertas y cerrar otras y observar esto nos dará una visión que permitirá superar no la distinción —que nos parece oportuna— sino la ausencia de lo que Benveniste llama el carácter semántico del lenguaje, o mejor dicho, la ausencia de una lingüística que dé cuenta de ese carácter.³⁷

[265] La lingüística de la lengua se fundamenta en el carácter sincrónico que se revela cuando se toma la lengua como código clasificable y pasible de ser agrupado por relaciones de oposición entre sus miembros. Esta agrupación por las diferencias permite —en última instancia— observar los modos de relación entre los signos y así ir describiendo la estructura —mejor el sistema— de la lengua. La unidad de esta lingüística es el signo (fonológico) o los lexemas³⁸ y tiene como límite la frase. Las categorías que utiliza no le permiten ir más allá de la frase, pues superando ésta no hay más que otras frases, con las que se relaciona de modo distinto que las relaciones de las unidades menores que ella.

¿Pero qué ocurre cuando alguien dice algo a otro? ¿Qué ocurre cuando alguien utiliza la

³⁵ Para una visión completa de Ricoeur, ver M. Melano Couch, *El método hermenéutico de Paul Ricoeur*, Buenos Aires, La Aurora, en prensa. Esta obra organiza materiales dispersos y da una comprensión valiosa de la totalidad del método ricoeuriano.

³⁶ *Curso de Lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1965. Saussure nunca usó el término “estructural” para sus trabajos sino que introdujo la palabra “sistema”. Posteriormente se habló de “sistema estructurado” y de allí se pasó a “estructural” para designar la corriente de pensamiento heredera de aquél. El proyecto de Saussure era el de echar las bases para una ciencia general de los signos, dentro de la cual la lingüística fuera sólo una más de entre las disciplinas involucradas. Hoy en día la semiología cubre ese campo de estudios; ver P. Guiraud, *La semiología*, México, Siglo XXI, 1979. Para una evaluación ver: Benveniste, “Semiología de la lengua”, en: *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, 1979, págs. 47-69.

³⁷ “La lengua tiene dos maneras de ser lengua: en el sentido y en la forma (...) no hemos encontrado mejores palabras para definir las dos modalidades fundamentales de la función lingüística, la de significar, para la semiótica, la de comunicar, para la semántica. La noción de semántica nos introduce en el dominio de la lengua en uso y en acción, vemos esta vez en la lengua su función mediadora entre el hombre y el mundo, entre la mente y las cosas... Lo semiótico se caracteriza como una propiedad de la lengua, lo semántico resulta de una actividad del locutor que pone en acción la lengua”, Benveniste, “La forma y el sentido en el lenguaje”, en: *Problemas...* pág. 226. Cf. “El debate entre semántica y semiótica”, En: Ricoeur, *La metáfora viva*, Buenos Aires, La Aurora, 1977, págs. 107-120.

³⁸ Los lexemas son las palabras tal cual las tenemos en el diccionario. Es decir, son los significantes que poseen un grupo de sentidos posibles virtuales (sememas). Los lexemas nunca deben confundirse con las “palabras” que usamos al hablar.

lengua para lo que fue creada —como gusta decir Benveniste, antes incluso que para comunicar, la lengua sirve para *vivir*—³⁹ y comparte con alguien algo? En primer lugar, debemos decir que ocurre algo, se produce un acontecimiento en el tiempo y el espacio.⁴⁰ Y sucede que generalmente se dice más que una frase, se dice un discurso que supone una concatenación de frases. Estamos nuevamente entre lengua y habla, código y discurso. Veamos enumeradas sus características:

<i>LENGUA (sistema)</i>	<i>DISCURSO (frases)</i>
Virtual	actual
sin realidad	acontecimiento
carece de sujeto	locutor
sistema de relaciones internas	referencias externas
instrumento virtual	dirigido a alguien, interlocutor

Si la lengua es virtual —está fuera del tiempo y del espacio— el discurso es actual —está dentro del tiempo y la historia—. La lengua no tiene realidad en sí, mientras que el discurso es acontecimiento factual. El discurso supone un locutor que lo emite y alguien a quien va dirigido o interlocutor, al tiempo que la lengua carece de todo sujeto. Y finalmente observamos que, mientras los signos de la lengua remiten solamente a otros signos dentro del mismo sistema, las frases del discurso remiten a referentes externos a él, que le permiten poseer un “otro” sobre el cual entablar diálogo, pues comparte con ese interlocutor esta alteridad común.

La frase, creación indefinida, variedad sin límite, es la vida misma del lenguaje en acción. Concluimos que con la frase se sale del dominio de la lengua como sistema de signos y se penetra en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación, cuya expresión es el discurso.

[266] *Son por cierto dos universos diferentes, pese a que abarquen la misma realidad y dan origen a dos lingüísticas diferentes aunque se crucen sus caminos a cada paso. Por un lado está la lengua, conjunto de signos formales, desgajados por procedimientos rigurosos, dispuestos en clases, combinados en estructuras y en sistemas; por otro la manifestación de la lengua en la comunicación viviente.*⁴¹

Este texto de Benveniste nos ayuda a comprender definitivamente la distinta naturaleza de lo que hemos llamado la lengua y el discurso y por lo tanto la aceptación de que convocan a métodos distintos para dar cuenta de sus dimensiones propias. Pero lo que ahora nos interesa o nosotros resaltar es que más que dos dimensiones en coexistencia, el camino de la comunicación exige que la lengua sea superada en el discurso o, en el plano de la lingüística, el signo como unidad significativa entra en crisis para dar lugar a la concatenación de frases o discurso, como unidades de comunicación. Lo semiótico (el signo) debe ser *reconocido* mientras que la semántica (el discurso) debe ser *comprendida*.⁴²

Ahora Ricoeur nos hace una afirmación fundamental en este lugar: todo discurso es efectuado como acontecimiento pero es comprendido como significación y, prolongando esta idea, no es el acontecimiento lo que queremos comprender —pues es fugaz, precario— sino su

³⁹ O.cit. pág. 219.

⁴⁰ Nos acercamos ahora al análisis de Ricoeur en “La función hermenéutica de la distanciaci3n”, en: Bovon y otros, *Exégesis*, Buenos Aires, La Aurora, 1978, págs. 247s.

⁴¹ Benveniste, “Los niveles del análisis lingüístico”, en: *Problemas...I*, págs. 128s.

⁴² “Semiología de la lengua”, en: *Problemas...II*, págs. 68s.

significación para nosotros.⁴³ Hemos pasado del decir a lo dicho. A esto Ricoeur llama primera distanciación.

Se han atravesado ya dos barreras: el lenguaje virtual se ha superado en el acontecimiento factual al alejarse del sistema para ser discurso comprensivo, ahora el acontecimiento se aleja de su transitoriedad y fugacidad por la vía de su significación y encuentra en ella su verdadera razón de ser y motivo, pues tiene que ver íntimamente con la intencionalidad del discurso efectuado.

B. La producción del texto

En el camino de la comunicación de un sentido, puede darse otro paso. Nos referimos a la constitución de un texto, a la fijación de eso que llamamos significación del discurso oral, que se efectúa al colocarla en forma de relato, en frases escritas y permanentes.

La noción de obra es más rica aún. La obra es una sucesión de frases que hacen a una totalidad terminada y significativa como tal. El acontecimiento y su significación se salvan del aniquilamiento cuando son constituidos en obra literaria y este nuevo paso tiene consecuencias significativas para la comprensión del proceso de transmisión del sentido que estamos describiendo. Lo más significativo de todo es la pérdida del ambiente dialogal que [267] circunda al discurso y que provee al locutor de los oyentes o interlocutores que en la obra escrita desaparecen para dar lugar a los anónimos y desconocidos lectores que virtualmente son todos los que saben leer la lengua en que se escribe. La obra, como totalidad autónoma y cerrada, no posee tu interlocutor determinable.

Junto a la pérdida del ambiente dialogal —y justamente por esa razón— se pierden las condiciones del diálogo, a saber, no sólo el interlocutor sino el locutor mismo y la referencia que era común a ellos. Esta instancia del diálogo arrastra con su desaparición a sus elementos constitutivos, siendo trascendida solamente, por su significación impresa ahora en la obra, que participa de otra dimensión y cuyas características queremos analizar.

Las características de la obra las agrupamos en dos grandes provincias. Por un lado la obra es el producto de un trabajo, de un esfuerzo, involucra la acción y la maestría de saber hacer algo y hacerlo, de conocer las herramientas necesarias, el oficio. En esta área, la producción de la obra no está exenta de los condicionantes sociales que cualquier trabajo intelectual posee, no se evade de las leyes que determinan —en un determinado contexto social— qué ha de decirse y cómo será dicho. Estos condicionantes sociales que participan en la producción de la obra son el punto de partida y condición de ser de la lectura materialista según los trabajos que Belo y Clevenot —principalmente— nos han mostrado. Queremos detenernos por unos momentos para evaluar esta propuesta y ver qué lugar ocupa y alumbra dentro de la totalidad del proceso de comunicación del sentido.

El análisis materialista de los textos bíblicos parte suponiendo los relatos bíblicos como productos ideológicos y tiene como proyecto el analizar en qué condiciones se han producido esos relatos.⁴⁴ Este punto de partida lo asumen luego de reconocer como válida la distinción entre un nivel político —que concierne a las instituciones sociales— y un nivel ideológico, que tiene que ver con todas las ideas que una sociedad se forja sobre sí misma y sobre los mecanismos que la rigen —idea filosóficas, religiosas, culturales, políticas, etc.—. Este nivel ideológico está constituido por las ideas de la clase dominante, que son impuestas al resto de

⁴³ Ibidem, pág. 249.

⁴⁴ Las obras principales son: Belo, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, Estella, Verbo Divino, 1975; Clevenot, *Lectura materialista de la Biblia*, Salamanca, Sígueme, 1978, con una introducción de X. Picaza muy útil; una exposición sobre las obras anotadas puede encontrarse en: Trevijano, “Lecturas materialistas del Evangelio de San Marcos”, en: *Burguense* 17 (1976) 477-504; Belo, “¿Qué pretende la lectura materialista?”, en: *Concilium* 16:2 (1980) 180-190.

la sociedad. Como producto de una sociedad de clases y, aún más, de una nación dependiente sucesivamente de distintos imperios, los textos bíblicos no han escapado a estar determinados y ser funcionales a esa sociedad. La lectura materialista pretende entonces poner en evidencia esos usos ideológicos del texto —y las marcas textuales de ello— para poder extraer el sentido desideologizado. Surgen propuestas muy interesantes a partir de un planteo como éste.⁴⁵

[268] No deseamos desarrollar las conclusiones de este método de análisis sino referirnos sólo a su propuesta metodológica.⁴⁶ Es evidente que alude a un área real de la constitución del relato y que echa una luz nueva especialmente en el lugar de comprender la tarea redaccional, el por qué de ciertas exaltaciones u oscurecimientos. La lectura “idealista” por momentos olvida que el texto surge en medio de los conflictos sociales y que ha sido —al menos a partir del regreso del exilio— administrado e impuesto por la clase sacerdotal aliada de los poderosos y no de los pobres. Es muy sugestiva la relación que establece Clevenot entre “sistema del don” y “sistema de la pureza” y cómo uno triunfa sobre el otro mitigando las palabras duras e idealizando su interpretación.⁴⁷ En algún sentido los métodos histórico críticos ya habían llegado —y hace mucho— a comprender que detrás de las distintas fuentes hay distintos intereses que podemos llamar “sectoriales”. Lo novedoso ahora es el descubrimiento del carácter encubridor de segundas intenciones que tienen algunas de esas fuentes, que permite denominarlas como ideológicas en el sentido en que Marx utiliza esa palabra.

Queremos hacer dos observaciones frente a esta propuesta de lectura materialista. En primer lugar que esta lectura no puede suponerse exclusiva respecto a la búsqueda del sentido. El elemento material (determinación económica del producto) es sólo una instancia dentro de la totalidad del proceso de la comunicación, aunque sí una instancia muy importante por el poder de provocar “falsas” lecturas que distorsionen el sentido subterráneamente. Pensamos entonces que la lectura materialista debe ser un “momento” junto a otros “momentos” que preparen el esfuerzo final eminentemente interpretativo. Todo lo que este método materialista pueda agregar como contribución a ese acto final será muy valorado, pues será un aporte más en la búsqueda de una semántica profunda que fundamente la interpretación.

[269] Lo segundo que deseamos anotar es que las condiciones materiales de producción del texto —y pronto veremos también las subjetivas— son superadas por la obra misma que ha de admitir nuevos contextos de lectura distintos que el original en el que fue creado. ¿Anula esta afirmación de la independencia del texto respecto a su contexto de producción todo lo dicho hasta aquí sobre la lectura materialista? Debemos ser muy cuidadosos aquí a fin de no dar pasos hacia atrás. Hemos varias veces hablado de las tres dimensiones del texto: el

⁴⁵ Por ejemplo, en el campo de la historia de las prácticas cristianas, la formación del canon de las Escrituras; o la pareja “herejía-ortodoxia”. ¿Quién tiene el poder de “marginar” y en nombre de quien? Estas pistas están propuestas en el capítulo “Pistas para seguir” de la obra citada de Clevenot, págs. 210ss. En el sentido de la segunda propuesta, puede verse la obra de Radford Ruether en general y, en particular, *El reino de los extremistas*, Buenos Aires, La Aurora, 1971.

⁴⁶ El análisis de H. Bojorge al libro de Clevenot, en: *Revista Bíblica* 39, 166 (1977) 123ss muestra su incompreensión de la propuesta metodológica que la lectura materialista nos ofrece. Confunde el centro de la cuestión al discutir las conclusiones del análisis y olvidar o desconocer que los elementos sagrados —en este caso la sagrada Biblia— participan de los condicionamientos “humanos” en tanto que no por eso dejan de ser palabra de Dios. Aceptando eso —y toda la exégesis histórico crítica existe porque aceptamos eso— cómo no vamos a estudiar esos condicionamientos con los mejores métodos que podamos para integrar sus conclusiones a nuestras interpretaciones. Aunque esas conclusiones no nos gusten. El análisis materialista de los textos permite dar cuenta de las relaciones que “están” en el texto, pero que los métodos corrientes no revelan, y lo hace críticamente, es decir, explicitando claramente cuáles son sus herramientas de análisis. A ciertas lecturas pretendidamente neutrales (“pastorales”, “eclesiales” a secas) deberíamos exigirles pasar por un tamiz crítico, antes de ser echadas a rodar. Nos preocupa, igual que a Bojorge y a Picaza (ver “Presentación y juicio”, en: Clevenot, o.cit. págs. 32s) que la lectura materialista se torne exclusiva, pero no por eso hemos de descartarla como llave para abrir áreas inexploradas del texto, que de otro modo son inaccesibles.

⁴⁷ Cf. Clevenot, íb., caps. 4 y 5.

detrás, el texto y el delante del texto.⁴⁸ La sobrevaloración —o mejor la mal valoración de cada una de las dimensiones y sus métodos de acercamiento propios— da en lecturas erradas o parciales: privilegiar el “detrás” del texto, como hemos visto en I, tuvo como resultado la limitación del sentido a lo que las ciencias históricas podían aportar; una lectura que exalte la dimensión textual y olvide las otras —de “texto absoluto”— se desgasta internamente, pues ha perdido los referentes y sin ellos no hay sentido sino que es pura descripción del “funcionamiento” del texto. sus relaciones internas; finalmente, una lectura exclusivamente del “delante” —interpretativa— que no tenga en cuenta las otras dos dimensiones, como en este caso el análisis de las condiciones materiales de producción del texto, quedaría librada al subjetivismo, se fundamentaría en una semántica de superficie muy poco sólida.

Entonces debemos distinguir el efecto de la distanciaci3n, que permite al texto ser leído en contextos distintos del que le dio origen e incluso ser significativo para ellos, de la condici3n de producto social, que lleva sobre sí caracteres cuya dilucidaci3n ayuda mucho a la comprensi3n del sentido del que son portadores. Incluso a trav3s de esas marcas.⁴⁹

La segunda provincia que involucra la producci3n de una obra es la que tiene que ver con la obra como producto intelectual, como el resultado de la inteligencia de un autor. Hubo alguien que puso esto por escrito o arm3 definitivamente este texto, le dio un orden inteligible e imprimió un sentido en lo que hizo.

Ya hicimos una valoraci3n del proyecta que pretende desentrañan el sentido original del texto.⁵⁰ La distanciaci3n de la obra respecto a sus condiciones materiales de producci3n tambi3n vale para las intelectuales, para el autor. Es decir, la obra, una vez constituida, es autónoma respecto de la intenci3n que el autor puso en ella.

El análisis estructural ha contribuido a descubrir esta condici3n de los textos. Al reconocer la obra como un sistema cerrado de relaciones internas desliga la obra del autor que la produjo y coloca la significaci3n en otro [270] nivel distinto del de las intenciones de aquel.⁵¹ Esta acci3n se fundamenta en los postulados mismos del estructuralismo que enumeramos r3pidamente: 1) La dicotomía entre lengua y habla, reconociendo en la lengua el objeto de estudio caracterizado como virtual y sist3mico ante el habla que es actual y significante; 2) Lo diacr3nico subordinado a lo sincr3nico; el detr3s y el delante del texto no tienen sentido, pues lo privilegiado es la instancia del texto absoluto —por lo tanto ni el autor ni la referencia tienen cabida en esta instancia—; 3) La reducci3n de los aspectos semánticos del lenguaje a sus aspectos formales; 4) El último, que es el que rige a todos los dem3s, tiene que ver con la clausura de los signos, o la afirmaci3n de que los signos tienen interior —relaciones internas— pero no exterior.⁵²

Estas condiciones del lenguaje, trasladadas al relato, nos muestran c3mo el autor ha echado a andar un mensaje que, una vez creado —la obra— se independiza de él y adquiere significaciones propias y libres de la intenci3n autoral.⁵³

Ahora bien, la muerte de las condiciones materiales de producci3n del texto y la muerte

⁴⁸ Ver nuestra “Introducci3n” y nuestro n. I, supra.

⁴⁹ ¿Por qu3 no comprender el descubrimiento de las marcas de las luchas entre sectores sociales impresos en los textos b3blicos como parte del *kerygma*, a saber, la presencia de Dios dentro de esas luchas humanas y tambi3n la manipulaci3n del nombre de Dios por sectores interesados?

⁵⁰ Cf. “Introducci3n” y I, supra.

⁵¹ Para una ampliaci3n de este concepto ver: R. Barthes, “Introducci3n al análisis estructural de los relatos, IV, 1: La comunicaci3n narrativa”, en Varios, *El análisis estructural*, Buenos Aires, CEAL, 1977; desde una perspectiva filos3fica: P. Ricoeur, “La cuesti3n del sujeto”, en: *El conflicto de las interpretaciones, II. Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires, La Aurora, 1975, págs. 139-141.

⁵² P. Ricoeur, *Ib.*, pág. 154.

⁵³ Una explicaci3n detallada se encuentra en la obra ya citada de B. Melano Couch, cf. Nota 1.

del autor no son vanas: permiten la constitución de “un mundo del texto”.⁵⁴ Si una hermenéutica romántica —diltheyana, que buscaba encontrar la intención del autor, su psicología— nos está vedada; y si una simple descripción del funcionamiento del texto nos deja indiferentes ante nuestra necesidad de captar el sentido del texto, entonces necesitamos dar un paso más y observar las referencias externas que el texto nos presenta. En el discurso oral las referencias son claras y unívocas para los interlocutores, pero al pasar a la obra la referencia se diluye hasta desaparecer. Ricoeur nos habla de una función referencial del discurso —que es descriptiva, comprobativa, didáctica— que denominamos lenguaje ordinario; pero hay una función referencial de segundo rango, que alude a la realidad no en su superficie sino que expone un ser-en-el-mundo generado por el texto.⁵⁵

La irrealidad del texto —no tiene autor, perdió sus referencias iniciales, escapó a su contexto socio-cultural— y no paradójicamente los textos cuyo lenguaje parece alejarnos aún más de la realidad —la poesía, la ficción, los mitos— permite superar el primer sentido ordinario de las palabras y aludir a la realidad en un nivel profundo en el cual el lector se encuentra involucrado; como dice Ricoeur, lo que debemos interpretar es una “proposición del mundo” en el cual nosotros podamos habitar.

[271] Este “mundo del texto” no está compuesto por el sentido cotidiano de las palabras, sino que es un espacio delante del texto que se abre polisémicamente para que el lector hurgue allí el sentido para su situación. Decimos “polisémico” porque ese mundo revela, descubre, ofrece, manifiesta un cúmulo de sentidos, en donde los hemos de “encontrar” en la medida que busquemos ese espacio y sentido. Pero también es polisémico, porque contiene un caudal de sentidos latentes que sólo podrán manifestarse cuando el texto sea abierto desde una situación nueva, cuando nuestras inquietudes no sean satisfechas por la lectura anterior y ejerzamos desde nuestra novedad una búsqueda original. Esta cualidad del texto la llamamos “reserva de sentido”.

Al producir el texto no se ha trasvasado el sentido de un discurso al papel, sino que se ha echado a andar un mundo constelado de sentidos que esperan al lector-hermeneuta que los convoque.

C. La apertura del texto: el sentido

Abrir el texto es la tarea propia de la hermenéutica. Pero la actividad hermenéutica es más amplia que la tarea de leer textos. Es la disciplina que estudia el proceso de la comprensión e interpretación por el hombre de los distintos fenómenos que se le presentan: la historia, un mito, un símbolo, un signo natural o cultural, un texto. En nuestro caso, hemos insistido en el carácter textual pues nuestro objeto es un texto —aunque como veremos no exclusivamente un texto—, sin embargo, toda actividad humana es significativa y requiere un trabajo hermenéutico, llegado el momento de ser comprendida.

El acto de abrir el texto es el momento último de esta cadena que comenzó en el lenguaje y fue superando estadios a fuerza de sucesivas distancias. Hemos de apropiarnos del sentido efectuando una clausura ante la polisemia del texto. Y esa clausura la efectuamos *nosotros* desde nuestra situación, es decir, la lectura que hacemos —nuestra apropiación y clausura— no es ajena a quiénes somos y dónde estamos situados, sino por el contrario ese “nosotros” y su situación son constitutivos de la lectura misma. Al acto hermenéutico concursan entonces dos mundos: el mundo del texto y el mundo del nosotros.⁵⁶ El primero

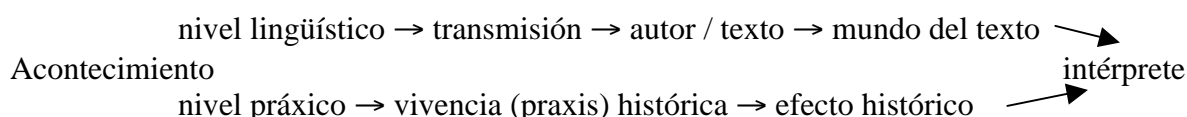
⁵⁴ P. Ricoeur, “La función hermenéutica de la distanciamiento: el mundo del texto”, en: *Exégesis* (cf. Nota 5).

⁵⁵ *Ib.*, pág. 256.

⁵⁶ Nos acercamos ahora a la reflexión hermenéutica hecha en América Latina. Especialmente nos basamos en los trabajos de J.S. Croatto, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, Lima CEP, 1978; y “Liberar a los

corresponde al nivel lingüístico y ya lo hemos descripto; el segundo corresponde al nivel prático o histórico.

[272] ¿Cómo se constituye este nivel práctico? A partir del acontecimiento que generó su palabra y se hizo texto, podemos descubrir otra dimensión del evento y es la de producir otros acontecimientos históricos que, ligados unos a otro, por el “efecto histórico” que cada uno produce, llegan a nuestros días y nos constituyen como parte de la historia y la realidad que hoy vivimos.⁵⁷ Tenemos una valoración de la historia y de la realidad que vivimos y que asumimos e incorporamos a la lectura que hacemos. Pero lo que nos interesa ahora destacar es la necesidad de criticar a través del uso de herramientas adecuadas ese mundo desde el cual leemos, pues según sea la interpretación que hagamos de él, será también modificada a lectura del texto que efectuamos.⁵⁸ J. S. Croatto propone este esquema:⁵⁹



El intérprete está involucrado tanto en el texto (pues le hará su pregunta delatando cierta pre-comprensión, como señaló en su momento Bultmann), como en la historia de la cual forma parte. En la medida en que una nueva situación provocada en el nivel práctico ponga de manifiesto la insuficiencia de la lectura vigente provocando nuevas preguntas cuyas respuestas superen la lectura anterior y revelen un exceso de sentido antes oculto, estaremos en presencia de una verdadera clausura de sentido.

En el nivel lingüístico, mientras el texto del profeta no fue “cerrado”, las sucesivas clausuras del sentido fueron incorporadas al corpus preexistente [273] y hoy la exégesis histórico-crítica las denomina “manos”, “capas”, como vimos en I. Al constituirse el canon, se cierra el texto literariamente —ya no acepta incorporar lecturas en el corpus— pero es abierto hermenéuticamente a una pluralidad de lecturas que como *obra* ofrece.

pobres: aproximación hermenéutica”, en: Varios, *Los pobres*, Buenos Aires, La Aurora, 1978. También la obra de Carlos Mesters, *El misterioso mundo de la Biblia*, Buenos Aires, Bonum, 1977. Fuera del campo específicamente bíblico: J.L Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé, 1975, págs. 11-47; C. Boff, *Teología e práctica*, Petrópolis, Bozes, 1978, págs. 238-271 (hay traducción al español); J. Míguez Bonino, “Hermenéutica, verdad y praxis”, en *La fe en busca de eficacia*, Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 111-130.

⁵⁷ El concepto de “efecto histórico” pertenece a H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, citado por Croatto, *passim*.

⁵⁸ Queremos destacar en este punto una diferencia con la propuesta de crítica de las “ilusiones del sujeto” que establece Ricoeur al final de “La función hermenéutica de la distanciamiento”. Esta crítica está desarrollada en su obra: *El conflicto...* (cf. Nota 16): allí Ricoeur analiza el desenmascaramiento de la conciencia falsa operado por el aporte de S. Freud en el campo del psicoanálisis, y del estructuralismo en general en el campo de la semiótica. Es la crisis del “yo pienso” de la tradición filosófica occidental. Es interesante observar que esta crítica viene desde las ciencias sociales (psicoanálisis y lingüística) pero en la medida en que éstas se constituyen como sistemas filosóficos o cuasi-filosóficos y dejan su campo propio para involucrarse en el filosófico.

Nuestra preocupación tiene más que ver con la necesidad de desideologizar la visión de la realidad que como pueblo latinoamericano tenemos (por eso hablamos de “nosotros” en lugar de “yo”), y eso nos lleva a buscar en las ciencias sociales las herramientas que nos permitan poner a descubierto los mecanismos de explotación económica, la dependencia, la “falsa conciencia social”. El uso de las ciencias sociales es entonces pleno y no como en el caso anterior “por extensión” al campo filosófico. Para la relación entre teología y ciencias sociales citamos sólo algunas obras principales: H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, Sígueme, 1973, *passim*; C. Boff, *Teología e práctica*, Petrópolis, Vozes, 1978, págs. 35-130; J.L. Segundo, “Teología y ciencias sociales”, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1973, págs. 285-296. La importancia de las ciencias sociales en la reflexión teológica latinoamericana se ve materializada en la *Bibliografía Teológica Comentada del Área Iberoamericana*, editada por ISEDET, cuya sección I les está dedicada.

⁵⁹ *Los pobres*, pág. 19.

Para ello —para leer hermenéuticamente— necesitamos acceder a una semántica profunda y es esta la razón que justifica —y pide— el paso por el análisis estructural del relato y la desideologización que nos ofrece el análisis materialista (que podría considerárselo como un método histórico más sin por eso subestimarlo). En el nivel prático la realidad es interpretada críticamente utilizando los medios que las ciencias sociales nos dan para ello. Esto significa que nuestra visión de la realidad no será subjetiva⁶⁰ sino mediada por un aparato conceptual que nos permite un grado de fundamentación considerable de nuestras afirmaciones y la posibilidad de la verificación, al menos dentro de ese marco conceptual.

Esta doble instancia crítica —en el nivel lingüístico y en el práctico— nos otorga la posibilidad de efectuar una hermenéutica profunda y nos libra de subjetivismos y falsas lecturas. Pero es muy importante tener presente que el “momento” de las instancias críticas es epistemológicamente distinto de la instancia del sentido que corresponde al nivel del *quérigma* —del mensaje— y que es allí donde luego de todas las críticas —histórica, estructural, material u otras— debemos arribar.

Concluimos afirmando el circuito circular que se genera entre el mundo del texto —que es dador, donante de sentido— y el intérprete —como ser histórico y social, como “nosotros”—. Ya sea que comencemos por el texto o por la historia, tendremos que recorrer todo círculo a fin de interpretar y ser interpretados, en esta dialéctica que el texto nos propone.

IV. HERMENÉUTICA

Nos proponemos ahora hacer una lectura interpretativa del libro del profeta Amós. A la luz de lo que hasta aquí hemos presentado, este capítulo profundizará en las líneas de sentido o ejes semánticos descubiertos y “sintonizará” los diversos temas dentro de estos ejes. El relieve que pusimos en evidencia nos da lugar a reconocer ciertos elementos como subordinados a otros y no sería correcto olvidar esta estratificación, que el relato mismo nos da. El eje que recorre todo el texto es el de la oposición Justicia-opresión y a él hemos de remitir nuestras exposiciones con la misma terquedad con que el profeta —el texto— se remite a ese eje. Otros temas importantes [274] como el culto, la elección, el resto, se iluminan vistos desde ese eje fundamental. Esto no es capricho nuestro ni del texto sino que revela que la experiencia primera fue la de la injusticia y recién a partir de allí se pudo *sospechar* que las demás relaciones humanas y sus ideas estaban estructuradas para justificar y sostener esa injusticia. Entonces surge la necesidad de criticar los fundamentos de la opresión y es allí cuando Amós comprende que no es sólo cuestión de buena o mala voluntad de parte de los ricos sino que debe ser atacada la ideología que da legalidad al orden social imperante. En tiempos de Amós —y durante muchos siglos más— la ideología se formula como teología, es decir, el aparato teórico y conceptual, que fundamentaba y reglaba las prácticas sociales del mismo modo que las perpetuaba, era la teología, y ésta es la razón por la cual el profeta dirige sus dardos, a partir de la comprobación de las injusticias, hacia el culto y la teología que subyace a *toda* la práctica social. Es erróneo y hasta violento para la lectura suponer, como algunos exégetas, que al profeta anuncia el juicio de Dios, la caída del reino, la voluntad de Yavé de castigar a su pueblo, y que *utiliza* a situación social para justificar y dar solidez a sus presagios. Esta posición desconoce la seriedad con que el profeta se acerca a los hechos históricos que le impide usarlos como pretexto para fundamentar ideas obtenidas extáticamente. Pero, más grave aún, esta posición desconoce que Yavé está atento a la historia y se revela en ella concediéndole un carácter que no puede pasar inadvertido para aquél a quien está dirigida la

⁶⁰ Conviene anotar que el tomar estas precauciones no otorga infalibilidad a nuestra lectura. El carácter científico de las herramientas no dan una respuesta única e indiscutible a la pregunta. Su función está relacionada con la clarificación de lo que está en juego en una cuestión y permite entonces comprender las opciones a las que nos enfrentamos y justificar la toma de posición con seriedad.

revelación o es el encargado de anunciarla. Por último, el profeta se reduce a un amanuense oral de los designios de un dios caprichoso. Muy lejos de eso, Amós está mucho más interesado en desenmascarar la estructura de opresión que en hacer teología por sí mismo. Deberíamos preguntarnos por qué los profetas estuvieron ausentes de las reformas religiosas que la historia de Israel posee, y sí ésto no está revelando la profunda imbricación que ellos manifestaban entre fe y relaciones sociales justas, porque se ubicaban en el lado opuesto al de los poderosos, sean reyes, sacerdotes o profetas profesionales. A Amós no le interesan las reformas religiosas si no están acompañadas de un cambio profundo de las relaciones sociales. Esta exigencia del profeta pone en crisis cualquier propuesta que intente eludir el lugar que a los conflictos sociales les pertenece, formulándolos dentro de una falsa teología que los espiritualice. Y, sin embargo, el profeta hace teología, pero de otro modo... Eso es lo que vamos a comprobar en nuestra lectura del texto que haremos a continuación.

Leeremos desde nuestra situación a fin de aportar lo mejor que podamos dar en esta tarea; nuestra experiencia como pueblo y como personas creyentes dentro de ese pueblo postergado, que no llega a saborear un momento de tranquilidad sin que ya estén cercenando sus posibilidades nuevamente. No buscamos recetas para nuestro tiempo ni ejemplos bíblicos que legitimen o nieguen alguna praxis. Buscamos sí *encontrarnos* en el texto y ser motivados para echar a andar lo que el mensaje haga con nosotros. Cada lector/ hermeneuta debe incorporar las intuiciones que el querigma produce en él y transformarlas en praxis. Seguramente el texto despierte algo en la *memoria* que hasta hoy estaba dormido y eso no es casualidad: el querigma es interpelante y provocativo.

[275]

Plan de trabajo

Vamos a dividir el trabajo en cinco partes: las tres primeras dan cuenta de tres ejes semánticos, siempre contra el telón del eje principal justicia-opresión. Pasaremos del rechazo del profeta como signo de choque entre proyectos sociales (parte A), al centro de la legitimación de la opresión: el culto (parte B) y a una de sus formas favoritas de ideologización opresora como es la “teología de la elección” según la versión palatina (parte C). Reservamos la parte D para comentar la recurrencia a un símbolo en el texto de Amós y sus implicancias hermenéuticas —dimensión que merecería un estudio más detenido e intertextual—, y finalmente la parte E a modo de conclusión para explicitar la tensión entre memoria histórica y profecía, tensión que consideramos subyace como propuesta no confesada por el texto y que podemos releer hoy hurgando en su reserva de sentido.

Nuestra intención con esta parte del trabajo es dar una plataforma básica a partir de la cual se deben construir las hermenéuticas propias o grupales. No debe leerse como un “comentario” que extrae el sentido verso por verso. Aquí se encontrarán “guías”, “líneas”, que una lectura integral deberá ampliar en un estudio pormenorizado.

A. El profeta: conspiración o fidelidad

1. El rechazo del profeta

Amós, sus palabras, sus panfletos —si los tuvo— fue echado del país acusado de conspirar contra el rey y poner en peligro la seguridad nacional del reino del Norte. El poder religioso —en íntima relación con el poder político del palacio— echa al profeta del templo, pues sus palabras no deben ser dichas allí, no son palabras bien recibidas, no son de Dios. Por otro lado, el profeta dice que habla porque Yavé lo ha llamado a hacerlo y da testimonio de que no puede dejar de hacerlo: “habla el Señor Yavé, ¿quien no profetizará?” (3,8). Y Amós va a decir sus palabras a pesar de las fuertes advertencias que los poderosos del dinero, las armas y

los ejércitos le hicieron para que callara. Para Amós era una cuestión de fidelidad al Dios en el cual tenía puesta su fe.

Esta polaridad entre conspiración o fidelidad sólo tiene sentido si la ubicamos dentro de un esquema donde los oponentes poseen una visión de la realidad diametralmente opuesta y donde los proyectos de cada uno están en inevitable conflicto, de modo tal que lo que para uno es ser un traidor a la patria, conspirador contra el orden, un violento, para el otro es amar al pueblo que es su patria, es instaurar un orden ante el desorden imperante, es buscar la paz a través de una crítica del presente. En América Latina —y en los países pobres del resto del mundo— conocemos cotidianamente esta polaridad que la sociología crítica nos [276] ha permitido describir como la polaridad *opresor-oprimido* y sus respectivas perspectivas y proyectos históricos, nacionales e internacionales.⁶¹ Algo que debemos tener muy claro —y ya veremos su importancia— es que toda “visión del mundo”, toda “ideología”, es la expresión en el nivel de las abstracciones de una praxis determinada.⁶² No podemos desligar lo que hacemos o el proyecto que asumamos como propio de la ideología que sustentamos y que nos identifica.

Dos consecuencias extraemos de esta reflexión última que anotamos. En primer lugar constatamos que el choque de palabras entre Amós y Amasías, a la luz de lo que dijimos, se nos presenta como un choque entre dos ideologías sustentadas por sendas praxis, es decir, proyectos históricos. Esto no indica que Amós y Amasías sean ellos mismos los sujetos de esos proyectos. A Amasías, como sacerdote del templo del rey, podemos considerarlo un funcionario sometido a éste. Respecto a Amós, algunas exégesis insisten en que la condición de boyero (1,1; 7,14) lo ubica no entre los pobres sino en la clase media y suele este argumento utilizarse para mitigar la opción clasista que transpira el texto. Debemos tener presente dos cosas: que el modo de producción asiático —responsable del surgimiento de las altas culturas del pasado, como las de Mesopotamia, Egipto, India pero no de la greco-romana— aunque no reconocía la propiedad privada de la tierra⁶³ dejaba poco o ningún lugar para la existencia de clases medias. Pero aún si fuera perteneciente a una clase media lo que realmente importaría sería el proyecto social que asume y que sería la referencia de sus palabras —y no su condición individual—. En nuestro país, cualquier persona que accede al nivel secundario —y más aún al terciario— de estudios, debe considerarse perteneciente a una clase privilegiada sólo por esa razón. Pero lo importante al haber tomado conciencia de ese privilegio es decidir al servicio de quién hemos de poner nuestros conocimientos, quién ha de beneficiarse con lo que nosotros podremos aportar a partir de lo que hemos adquirido como privilegio.⁶⁴

[277] Amós ha decidido poner sus capacidades al servicio de los oprimidos, pues para eso ha

⁶¹ La polaridad *opresor-oprimido* es un esquema que ha permitido dar cuenta de las múltiples opresiones a que vive sometida la humanidad: racial, sexual, clasista, nacional, internacional, etc. No sería oportuno citar alguna bibliografía específica de estos temas, pero sí recordar que tiene su origen en la filosofía idealista de Hegel y que luego es reelaborado por los “socialistas”, de los cuales Carlos Marx se destaca por proponer un método de carácter científico para la comprensión de esa polaridad. Remitimos entonces a los textos clásicos de estos autores.

⁶² Un estudio del concepto de “ideología” cuyas ideas centrales compartimos: T. Kudo - C. Tovar, *La crítica de la religión*, Lima, CEP, 1977, págs. 14s y 67-121.

⁶³ Una explicación sobre el modo de producción en aquel entonces: J. Pixley, *Reino de Dios*, Buenos Aires, La Aurora, 1977, págs. 33-35. También: De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1976, págs. 232-234.

⁶⁴ Una reflexión epistemológica que hace R. Alves lo lleva a esta conclusión: “Conocimiento es poder. Es necesario saber para quién tal poder está siendo transferido”... “el peligro: que el conocimiento sobre ellos funcione prácticamente como conocimiento *contra* ellos”, en: *Protestantismo e represao*, Sao Paulo, Atica, 1979, pág. 18. La realidad latinoamericana muestra que la más de las veces la ciencia -y la teología- actúan como un poder contra los pobres y oprimidos, articulando esquemas que fundamentan la realidad tal cual está, sin cuestionar sus fundamentos ni revelar sus estructuras opresoras.

sido llamado. Es su vocación. Ahora vemos la segunda consecuencia: ante la presencia de Dios en la historia, en este caso el anuncio ‘Ruge Yavé...’, los distintos sectores sociales producen *su palabra* a fin de interpretar —y de “entenderse”— dentro de esa palabra de Dios que viene y que exige una definición. Pueden ocurrir muchas cosas ante la palabra de Dios, pero nunca la indefinición; por eso ante el acontecimiento histórico que el profeta provoca y que opera por llamado de Dios, el opresor debe generar su palabra para recolocarse funcionalmente ante el nuevo evento, interpretar la historia desde su perspectiva de un modo convincente. Si no lo logra adviene el rechazo, la censura y el destierro para aquél que ha puesto en evidencia su condición.

El momento

El tiempo de Amós es muy importante y de tener en cuenta. La corte de Jeroboam II, durante el siglo VIII, es testigo de uno de los mejores tiempos en cuanto a riquezas y lujos. Jeroboam ha permanecido durante mucho tiempo frente al reino y eso ha posibilitado la estabilidad política y el florecimiento de la economía que acentuaba las distancias entre las clases sociales. Esta tranquilidad tiene dos ámbitos que la sustentan y que pueden a la vez echarla por tierra. La situación externa está marcada por un período de poca agitación, principalmente porque Asiria —el imperio del momento— estaba preocupada por otras naciones, mientras que distrae al enemigo de los últimos años de Israel —Siria— persuadiéndolo de expandirse hacia el sur.

La situación interna tiene que ver con una clase alta que revive un fervor nacionalista al amparo de una ilusoria capacidad militar —que años más tarde se revelaría como incapaz de detener a los asirios— y de un incremento del comercio. Ya han pasado las guerras sirio-efraimitas y ahora los beneficios de la paz están a la luz del día. Pero este bienestar y esta paz tienen también su otra cara. Las riquezas no se han acumulado por el trabajo de sus poseedores sino por el trabajo cada vez más intensivo de las capas bajas de la población, a las que se les cobraba tributo sobre sus cultivos y ganado. Y es muy probable que en las capas populares se tuviera conciencia de esta regresión que consistió en pasar de lazos fraternales alimentados por la sociedad patriarcal [278] —que permanecía en la *memoria* del pueblo— a la explotación maximizada de esta nueva formación social.⁶⁵

En este contexto el profeta habla y su palabra consiste en mostrar la otra cara de la moneda, en situarse en el reverso de la prosperidad.

2. Choque de proyectos

¿Cuál es la palabra que el oprimido genera en esta situación del siglo VIII? En términos generales podemos decir que la totalidad del libro expresa el sentir de aquellos que fueron las víctimas de la prosperidad de la época. Pero debemos puntualizar los siguientes ítems:

a. Revela la pobreza como opresión de las clases altas sobre las bajas. Es importante recordar que la teología imperante era retributiva. Aquél que era pobre lo era por las faltas que había cometido contra Dios, y el reverso, es decir el rico lo era por haber cumplido con las exigencias de Dios. El libro de Job nos da un buen ejemplo de esta teología poniéndola en boca de los amigos de Job.

b. Pero hay otro golpe reservado para la clase alta y es el de revelar la injusticia como

⁶⁵ Cf. Las obras clásicas de historia de Israel: Bright, *La historia de Israel*, Bilbao, Desclée, 1966; Noth, *Historia de Israel*, Barcelona, Garriga, 1966; una visión breve pero aguda en: Tourn, *Amós, profeta de la justicia*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1978, págs. 9ss.

infidelidad, de modo que ya no es posible ser creyente y oprimir al pobre o no sumarse a su proyecto liberador —en este caso con una estrategia de desenmascaramiento—. Estos dos puntos ponen al descubierto que el culto de los poderosos tiene motivos ocultos, no transparentes.

c. La palabra de los oprimidos asumida por Amós pone de manifiesto el *ser* donde se presentaba un *parecer*. Esto nos mostró claramente el análisis estructural, cuando nos permitía descubrir las relaciones opacas y transparentas. Las fiestas y los cultos no agradan a Yavé, porque se muestran como una cosa (fidelidad, alegría) y son en verdad traición y llanto para los pobres que pagan con sus trabajos ese standard de vida.

d. Finalmente —y seguramente no estemos agotando todas las posibilidades del texto— coloca al rey y su corte, que tanta arrogancia y poder demostraban, en su justo lugar, anunciándoles que tal como otros pueblos fueron destruidos por Yavé, también ellos serán destruidos. La condición de pueblo elegido no los autoriza a obrar según sus propios intereses personales y al hacerlo atraen el juicio sobre ellos. En el fondo lo que le están [279] diciendo los pobres al rey es que su poder es superficial y que el Dios de los pobres va a hacer justicia con él y sus amigos.

¿Cómo reaccionan los que han recibido estas palabras? ¿Qué traman para neutralizarlas? Tenemos pistas que nos ayudan en esto. Han emborrachado a los nazireos para luego desacreditar sus palabras⁶⁶ o para evitar que crezcan en popularidad entre la gente. Los nazireos podían llegar a ser muy peligrosos si ponían sus servicios a favor de los oprimidos. También han optado por hacer oídos sordos a los reclamos de los profetas hasta obligarlos a callarse. Hasta aquí se han expresado más por actos que por palabras, pero las palabras están implícitas —en un sentido amplio son la creación de la teología oficial que veremos más adelante— y se explicitan en el diálogo de Amasías con el profeta.

¿Cuál es entonces la palabra del opresor en respuesta al anuncio de la palabra de Dios? La respuesta del sacerdote del rey dice: 1) El profeta debe irse a Judá; 2) Allí podrá vivir de su profesión de profeta con tranquilidad; 3) Su palabra profética debe decirla *allí...* lejos de Betel. Es muy sutil e inteligente la que propone el sacerdote a Amós. En primer lugar el sacerdote no ataca a Amós, sino le indica que debe irse del país; tampoco lo acusa de falso profeta ni explicita que no sea inspirado por Yavé. Pero la palabra de Yavé que el profeta trae deberá ser dicha lejos del lugar donde fue concebida. En esas condiciones podrá vivir con tranquilidad e incluso ganar dinero con sus profecías. La trampa se advierte en dos cosas. manejadas con mucha astucia y que denotan un claro conocimiento de lo que está en juego: si el profeta se va, pierde contacto con el grupo de base al cual representa, se aleja de su fuerza y del motivo principal de sus preocupaciones, que pierden eficacia al alejarse del proyecto social en el cual están insertadas. Esto nos recuerda el carácter colectivo que tenían las palabras de los profetas, y no individual, como a veces creemos —quizá por reducirlo al acto personal de *decir* las profecías sin recabar en la comunidad que estaba por detrás y de cuya ideología era expresión—. Esta comunidad es la que con posterioridad hará perdurar las palabras del profeta, pues *le pertenecen*. En combinación con esta medida, la segunda nos permitirá profundizar en el sentido de la profecía para el tiempo histórico, pues enviar a profetizar fuera del lugar donde la palabra se ha generado es quitarle la raíz, desubicarla. transformarla de palabra viva y relevante en [280] palabra exótica, extranjera, palabra para otros o al menos *no para*

⁶⁶ No siempre se recuerda que los nazireos, antes que ascetas, fueron guerreros que defendían al pueblo en luchas que los textos guardaron como heroicas. Como bien señala Eichrodt, el profeta Amós debió conocer la función guerrera de los nazireos, pues los coloca en relación al tema de la conquista de la tierra (2, 10s); cf. *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1975, I, págs. 276-278.

nosotros.⁶⁷ La iglesia y la teología con frecuencia presentan la palabra de Dios alejada de la realidad social o colocándose al margen de los conflictos humanos, como si la acción de Dios no se interesase por ellos.⁶⁸ Y en realidad lo que se está haciendo es enajenar a la palabra del elemento que necesita para realizarse plenamente como *mensaje*. La historia se nos presenta como constitutiva del mensaje profético, del mismo modo que hoy la reconocemos constitutiva de la lectura que hacemos de ese mensaje.

3. *El juicio de Dios*

Todas las “propuestas” de Amasías son contestadas por el profeta antes de anunciarle la palabra, con la misma sutileza con que el primero las formuló. Amós se esfuerza por dejar bien claro quién es él y cuál es su tarea, probablemente para contrarrestar tanta falsedad respecto a su acción. En primer lugar él no es un profeta profesional ni vive de esa función — argumento con el que el sacerdote quería desacreditarlo ante el pueblo— El es vaquero, campesino, no le interesa hacer teología, como hace el sacerdote —tampoco es profeta cultural—⁶⁹ sino que Yavé lo llamó a salir de sus tareas para ejercer un mandato específico: Ir donde estaba el pueblo y hablar contra la casa de Isaac, anunciar que será destruida porque Yavé no va a defender a las clases altas por todas las violencias a las que someten a la gente. Y el énfasis vuelve a caer en el tiempo y el lugar donde será dicha la palabra.

Amplíemos un poco el texto para tener una mayor perspectiva del tema. En el análisis estructural vimos cómo el pasaje de 7,9-10 está estructurado de modo que desde las dos primeras visiones, que son de perdón, se va dando un creciente sentido de juicio, cuya culminación encontramos en la quinta visión, donde se destruye el templo. Ahora nosotros estamos en la tercera visión, que tiene que ver con la espada puesta sobre Israel, pues ha colmado la paciencia de su Dios al que una y otra vez olvidan. ¿Qué significa que el relato de vocación esté entre esta visión y la siguiente, que alude a la fruta madura a la que le ha llegado el tiempo? Hay una intención querigmática que consiste en colocar el relato de vocación entre dos visiones de juicio para indicar que ese es el signo de la palabra del profeta. Y el juicio simbólico — [281] zado a la vez por los armas de guerra como por la madurez de una fruta a la que le ha llegado el tiempo, tiene su origen en las injusticias que se relatan a continuación de la cuarta visión (8,4-6); pisotear al pobre, usar la fe para el propio provecho, falsificar las pesas y las medidas. Pero el mensaje se objetiviza y pasa del lenguaje simbólico —casi onírico— de la espada y la fruta madura al lenguaje cada vez más concreto de la historia misma. A continuación se describen tres estadios graduales del castigo de Yavé: el duelo, las tinieblas y, por último, el desamparo de Yavé y su palabra. Hay ahora un ciclo, que se cierra, que comenzó con el anuncio de que se prohibía al profeta decir la palabra de Dios y finaliza con el silencio de Yavé como signo de rechazo de sus obras. Pero hay un ciclo mayor que se cierra y es el que ha comenzado con el perdón y la comprensión de Dios y que va a finalizar con el anuncio de la destrucción del templo y la muerte de los que lo habitan bajo sus piedras o en manos de Yavé. Es muy claro en este pasaje que la destrucción es efectuada no a *todo* Israel sino a aquellos que están a la sombra del templo real; y la colocación de la discusión entre Amós y Amasías en medio de estas visiones viene a confirmar este dato al operar como una

⁶⁷ En nuestros días el contexto de la profecía es el presente histórico. Desconocer esto ha hecho que las misiones cristianas en América del Sur hayan participado más de un programa de conquista que de evangelización. Ver la dramática declaración de Barbados: “Por la liberación del indígena”, en: *La situación del indígena en América del Sur*, Montevideo, Tierra Nueva, 1972, págs. 501-508, en la que se dedica una parte a las iglesias.

⁶⁸ Ver la tendencia de la revista *Decisión*, editada por la Asociación Billy Graham para toda América Latina.

⁶⁹ De Vaux, o.cit., págs. 493-495.

donación mutua de sentido, al colocar el relato del proceso de destrucción de Israel expresado en las cinco visiones dentro de la clave de la discusión en el templo: es allí donde se muestran los sujetos y se explicitan los distintos proyectos sociales que cada uno asume. En el otro sentido, las cinco visiones son el trasfondo de la discusión entre el profeta y el sacerdote del rey y son esas palabras contra las clases dominantes las que provocan la expulsión de Amós fuera del país, lejos del templo. En ese contexto la acción de Amós fue conspirante, a la vez que fue fiel.

B. Culto y fidelidad

Amós dice que Yavé rechaza los cultos, los sacrificios, — canciones que los ricos le ofrecen en Betel y en otros lugares (Guilgal, Beersheba) y con esto nos introduce en la crítica de las prácticas que estas clases tenían en el seno de su sociedad. Sus ataques principales los establece contra el culto que rinden a Dios y —paralelamente— contra la actitud injusta que tienen hacia los pobres. Pero estos dos blancos de ataque no están separados sino que se entrelazan continuamente. El análisis estructural nos mostró cuán difícil es separar uno del otro en los niveles profundos del discurso.

1. *¿Culto pagano o yavista?*

¿A quién adoran los ricos de Israel? Distintos autores se han inclinado hacia uno y otro lado al dar respuesta a esta pregunta [282] pero la tendencia general es reconocer que Amós no lucha contra cultos a divinidades cananeas, sean Baal u otras. Cuando se produce la división del reino, Jeroboam hace instalar en el antiguo templo de Betel una imagen de becerro a fin de que se adorara allí y no en Jerusalén al Dios Yavé. Esta imagen siempre designó a Yavé y —significativamente— Amós no denuncia el pecado de idolatría de las clases dominantes sino el de infidelidad a Yavé mismo. Este grupo adora a Dios en sus cultos y con sus ofrendas, pero no escuchan su palabra ni hacen caso de sus mandamientos. Ellos han olvidado todo lo que Yavé hizo con su pueblo cuando eran esclavos y cómo los condujo por el desierto hasta la tierra que hoy poseen, y el pueblo que fue liberado por Yavé ahora es oprimido por sus mismos compatriotas. A partir de esta reflexión podemos preguntarnos: ¿Qué necesidad tienen los ricos de Israel le rendir culto al Dios de sus padres, a Yavé?

José L. Sicre⁷⁰ piensa que “han prescindido de Dios (los ricos) para poner el corazón en sus tesoros”; y, más adelante, “Las fiestas religiosas no les interesan lo más mínimo; el culto a Dios no entra en su perspectiva. Más aún, lo consideran un estorbo”.⁷¹ La tesis de Sicre es que los ricos rinden culto al dios Mammón, un dios secular que “no necesita un espacio sagrado ni unas ceremonias especiales”,⁷² pero identifica el palacio como la residencia habitual del dios. Debemos insistir en que es claro que a las clases ricas no les interese otra cosa que sus riquezas, su lujo, y cómo hacer para no ser desposeídos de esos bienes. Pero esto no explica la persistencia del culto a Yavé y menos aún si consideramos que este culto, lejos de estar en decadencia, es presentado como abundante y hasta exagerado en la práctica de estas clases. Hemos de buscar la respuesta en otra parte. Si coincidimos con Sicre en que toda la actividad de los clases dominantes se dirige a acrecentar sus riquezas y retenerlas ¿por qué no hemos de buscar el sentido de su abundancia de culto a Yavé dentro de ese proyecto social y señalar allí su identificación? En esta perspectiva el culto de los ricos debe ser funcional y útil a ese proyecto de explotación, pues de otro modo ya hubiera sido abandonado y trocado por otro.

⁷⁰ *Los dioses olvidados*, Madrid, Cristiandad, 1979, págs. 109-118.

⁷¹ *Ibidem*, pág. 111s.

⁷² *Ibidem*, pág. 116.

Fomentar cultos por un puro interés económico no es privativo de las religiones paganas.⁷³ Tan sólo [283] con observar la historia de América Latina vamos a encontrarnos con que la fe cristiana ha estado más cerca de intereses económicos que del evangelio mismo, cuando no se ha puesto en contra de los movimientos que promovían la justicia social, argumentando en términos de una falta de pureza de parte de las agrupaciones progresistas —pureza difícil de encontrar en las iglesias mismas—. ⁷⁴ Pensamos en definitiva que el culto que las clases altas de Israel rinden a Yavé tiene el fin de ser la expresión visible de que Dios aprueba su praxis social, su modo de vida, sus negocios. Es la legitimación religiosa de la sociedad de ricos y pobres, donde los primeros viven a costa de los segundos y éstos deben aceptar ese destino, pues es aprobado por Dios.

Pero hay una segunda función del culto real y tiene que ver con la formación de las “ideas y prácticas dominantes” dentro de una sociedad. Las clases privilegiadas imponen sus ideas, sus prácticas, sus gustos como normativos y como el ideal a alcanzar por todo ser respetable dentro de esa sociedad. Dentro de ese esquema el culto ocupa un lugar fundamental, pues si bien puede ser utilizado para justificar la opresión, también puede instrumentarse de modo que despierte la memoria histórica acerca del Dios de liberación, de justicia, que se pone del lado del oprimido y juzga con severidad al injusto. Las clases altas deben asegurarse ser ellos el modelo de religiosidad y no dejar que los profetas lo sean.⁷⁵

Una religiosidad impuesta como normativa por la clase social privilegiada y por los sacerdotes del palacio real ha de tener un signo alienante y desviacionista en la conciencia del pueblo pobre librado a conocer lo bueno y lo malo a través de esta organización. El efecto histórico de esta práctica religiosa en cuanto al eje central de la predicación de Amós, la tensión justicia-opresión, es el de una afirmación y *sostén* de esa situación de opresión y la posibilidad siempre presente —y aquí actualizada— de expulsar por conspiradora cualquier palabra disonante con el código normativo, que a veces llamamos “sentido común”.

Desde esta perspectiva, la crítica de Amós al culto adquiere un matiz peculiar.

2. *Yavé contra Yavé*

El profeta ha descubierto que el culto a Yavé en Betel se ha vuelto *contra* Yavé y comienza su implacable crítica de la institución y práctica religiosa. No es la idolatría, ni la poca fe de los ricos de Israel lo que irrita tanto a Amós sino la utilización de la fe en el Dios de los pobres para oprimirlos y deshumanizarlos, robándoles no sólo su fe sino también su humanidad. Entonces el profeta anuncia que Betel deberá ser destruido (3,14) *junto* con las mansiones lujosas (3,15); y también que quién busque a Yavé no deberá hacerlo en el templo (5,5), pues él no está allí. La misma visión sobre la destrucción del templo (9,1-4) adquiere en esta clave otra significación que se agrega a la anterior: el templo será destruido para que la palabra de Yavé viva.

Las tres doxologías —que podrían ser fragmentos de un único himno y sobre las cuales tanto han discutido los exégetas— están colocadas a posteriori de pasajes sobre la destrucción

⁷³ Como parece sugerir Sicre, o.cit., pág. 102. Pensamos que Sicre no ha comprendido que la religiosidad puede ser puesta al servicio de intereses materiales ajenos a la voluntad de Dios, sin modificar mayormente su estructura. Ese culto es *sociológicamente* tan legítimo como cualquier otro, pues lo que haya en el alma del que lo ejecuta poco tiene que ver con la funcionalidad social que posee, que es el ámbito propio del libro de Amós: el eje justicia-opresión.

⁷⁴ Cf. E. Dussel, *Historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1974; una visión resumida pero que incluye a las iglesias protestantes: J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 25-37.

⁷⁵ Obsérvese con cuánta desconfianza y hasta con temor se ven crecer las comunidades eclesiales de base, pues lo hacen la margen de los criterios que la sociedad impone como normativos. Cf. CEBs, *Uma igreja que nasce do povo*, Petrópolis, Vozes, 1975.

o amenazas de destrucción de Betel. Recordamos que los himnos (4,13; 5,8s; 9,5s) aluden todos a la identidad de Yavé. En el análisis estructural habíamos observado que semióticamente cumplían la función de explicitar la competencia de Yavé para llevar a cabo alguna acción o dar autoridad a una palabra. Pero podríamos también relacionar —y sin entrar en conflicto con lo anterior— la destrucción del templo real con el desenmascaramiento, es decir, volver a ver el rostro verdadero, del Dios que ha sido disfrazado por la praxis religiosa de las clases dominantes de Israel.

En esta tarea el profeta se enfrenta con la estructuración oficial de la vida religiosa y su discurso contrastante con ella. Especialmente —como ya vimos— porque esa estructuración se presenta como la única y verdadera, la que ha sido puesta por Dios. Pero Amós no deja de insistir en que la casa de Dios, sus representantes y los que se presentan como elegidos por Dios, son sus peores enemigos. Esta inversión de los valores está sostenida por la ideología dominante que es la que determina los valores de las cosas y los hechos para toda la sociedad.⁷⁶ Pero este “remar contra la corriente” del pensamiento que asume el profeta es su debilidad en un sentido, a la vez que en otro se torna en un poderoso elemento. Sus palabras por ser disfuncionales no pueden ser neutralizadas y obligan al poder real a expulsar a Amós del país: y esa expulsión es concientizadora para el pueblo. Se va tomando conciencia de que hay algo que no está bien; que hay incoherencia entre lo que se es y lo que parece ser; se sospecha cada vez más del sacerdote y sus palabras, de sus actos. Las palabras de Amós han caracterizado esas palabras, gestos y discursos. Y con ello han ayudado a desenmascarar la mentira.

[285]

3. Teología de la opresión

A lo largo de sus oráculos y visiones Amós ve toda la teología que subyace al culto de los ricos y que se expresa no en un tratado teológico ni en un libro sino en la articulación oral que corresponde a sus prácticas cúllicas y sociales. Hemos dicho que toda práctica social genera su palabra y que a su vez toda palabra debe ser leída contra el fondo de la práctica social que le dio vida y le otorga el marco referencial necesario para su comprensión. En este caso, y ya entramos en el *primer* dato de la descripción, nos encontramos con una práctica social caracterizada por ejercer la opresión de unos sobre otros. Y una praxis de opresión ha de generar una teología opresiva, que sirva tanto para justificar el presente como para sostenerlo y prolongarlo.

Una teología de la opresión se hace desde el poder puesto al servicio de las riquezas de unos contra la pobreza de otros y tenemos el mejor ejemplo en el diálogo entre el profeta y el sacerdote de Betel. Éste es un funcionario del rey cuyos intereses están resguardando de las actividades del profeta y a partir de esas preocupaciones va a elaborar sus propuestas para Amós.

Es bueno tener en cuenta que no debemos suponer cuando hablamos de una teología que se impone al pueblo por las clases dominantes que eso es todo un proceso consciente de parte del opresor. Sería un grave error considerarlo así, lo primero es el acto de dominación que en segunda instancia produce la ideología de la dominación (en tiempos de Amós es la teología). Esta visión de la realidad es impuesta como “evidente” tanto a opresores como a oprimidos.⁷⁷ Esta aclaración nos introduce en el *segundo* dato que destacamos de esta teología y es que se nutre del lenguaje de la dominación para articular el discurso, y así presentarse como “neutral”, “evidente”. Ellos dicen: “¿No tomamos Carnáyim con nuestras propias fuerzas?” (6,13) y fundamentan con eso su poder y sus riquezas; pero el profeta sabe que esas palabras

⁷⁶ Cf. J. Barreiro, *Educación popular y proceso de concientización*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, págs. 133-144.

⁷⁷ Cf. *Ib.*, pág. 142, nota 8.

no encierran más que la intención de mostrarme como poderosos ante los débiles, de ostentar una fuerza que no tienen. Por eso la respuesta es que ahora sí vendrá una nación que los oprimirá, es decir, pondrá en evidencia su debilidad. La crítica del lenguaje de los opresores está presente en varios pasajes aunque no siempre en forma directa. Por ejemplo, el rechazo de los templos (5,5) es un rechazo de las palabras que allí son dichas y de la visión de la realidad que imprimen. Los ayes por la interpretación que hacen del “Día de Yavé” es una clara crítica al lenguaje teológico que se ha constituido a partir de una funcionalidad social. Quizá el pasaje que ya vimos donde discuten el [286] profeta y el sacerdote sea el mejor ejemplo del desenmascaramiento que hace Amós del lenguaje del sacerdote cuando asimila “profeta” con “profesional”. No habíamos reparado antes que la primera de las acusaciones que contesta Amós es la referida a su persona por la confusión de palabras que encierra.

Juan L. Segundo⁷⁸ ha llamado a atención sobre la importancia del lenguaje que la teología adopta y cómo el uso de un lenguaje influye sustancialmente en la incidencia de las palabras. Por eso el lenguaje teológico debe defenderse de la apropiación que de él puedan hacer los enemigos de esa palabra. Amós dará a sus palabras un realismo tal que no pudieron ser absorbidas por la teología oficial o, en otras palabras, muestra el nexo entre sus palabras y la realidad que las genera y tienen como referencia.

El tercer dato que Amós nos da respecto de esta elaboración teológica es la absorción del sentido de la práctica de fe en el del proyecto social de dominación que sustenta. No es como en el día de hoy que se tiende a distinguir dos planos o ámbitos —uno secular, político; otro religioso, espiritual— para jerarquizar al segundo en detrimento del primero; eso era impensable en tiempos de Amós cuando no sólo no se conocía la autonomía de las ciencias sino que no conocían el dualismo cuerpo-alma (que tanto costó y cuesta quebrar en nuestros días). La teología de los ricos de Israel no posee capacidad crítica sobre la sociedad sino que reproduce en su discurso las relaciones establecidas y las fundamenta a través de su sacralización. En esta línea debemos interpretar los pasajes en que Amós denuncia que la rebeldía se ejecuta *en el culto a Yavé* (3,13ss; 4,4ss; 5,21; y otros). El culto se ha transformado en un instrumento —un objeto de uso, un medio— al servicio de una política opresora⁷⁹ cuyo único interés tiene como referencia última.

El cuarto dato que Amós nos da sobre la teología de la opresión es que anuncia un futuro de felicidad sin datarlo con precisión. Las palabras predicadas en Betel y en los demás templos aseguran que tarde o temprano llegará el tiempo de perpetua alegría cuando la oscuridad será iluminada (5,18-20) y los días aciagos, olvidados (6,3). Esta característica no es casual y responde [287] a la necesidad de dar una válvula de escape a las presiones sociales y psicológicas a las que los pobres eran sometidos. Veamos una reflexión de Gonzalo Puento Ojea:

Es así constitutivo de toda ideología asumir un horizonte utópico en el que se integra y convalida el conjunto de sus formulaciones de tal manera que las situaciones de dominación y dependencia puedan insertarse, con un grado mayor o menor de verosimilitud, en un contexto axiológico ilusoriamente aceptable para las clases negativamente discriminadas en cuanto víctimas de los procesos de alienación de la

⁷⁸ *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé, 1975, págs. 8 y 209-217.

⁷⁹ La teología latinoamericana que se nutre de los signos liberadores en la historia ha sido sistemáticamente atacada, diciendo que se ha reducido a ser un mero instrumento de lucha política. Esta crítica desconoce que la teología en general se ha hecho desde el poder político -al menos desde Constantino- y no en conflicto con éste, y se ha dejado *utilizar* para fundamentar ese poder. El hecho de que no ha habido una sola dictadura militar en América Latina que se haya declarado atea, basta como ejemplo. En otra perspectiva, la teología de la liberación descubre que los procesos políticos de liberación son el instrumento que Dios está usando para liberar a los pobres y que los cristianos deben comprometerse con ellos -¿acaso cabe otra posibilidad?- para ser fieles al evangelio.

*conciencia, sin los cuales la explotación no es posible o largo plazo.*⁸⁰

Hemos citado este pasaje pues pone de manifiesto la *necesidad* de este elemento ilusorio a fin de dar lugar al reclamo de un tratamiento humano por parte del oprimido: ese lugar queda más allá del presente. Sabemos que en tiempos de Amós el “futuro de felicidad” no era escatológico sino ubicado dentro de esta historia, pero eso no resta realidad a que sea utópico en el sentido de que nada tiene que ver con la realidad presente. De todos modos poco importa si ese futuro es pensado como en este tiempo o en otro, pues cumple de igual modo su función opresora, que es trasladar las carencias a un futuro en que serán satisfechas, postergando indefinidamente el reclamo por ellas.⁸¹

Los palabras del profeta están en abierta oposición a esta teología. Casi diríamos que se parece más a eso que dimos en llamar apocalipticismo —que tiene su origen en la tradición profética— y que anuncia catástrofes a causa de la infidelidad del pueblo. Pero lo que aquí nos interesa resaltar del apocalipticismo al encontrar rasgos parecidos con el mensaje de Amós — como algo que da qué pensar pues sabemos que cometemos un anacronismo— es que esa forma teológica ha sido y es una *religión social de la gente oprimida*.⁸² ¿Nos ayuda esta comparación a entender mejor las luchas de Amós?

Estos cuatro elementos que Amós cuestiona al ir a los fundamentos ideológico-teológicos del culto que los ricos de Israel rinden en los templos, cuyo fin, como ya dijimos es el de legitimar religiosamente la práctica social, se completa con la concepción [288] de la elección como privilegio para el pueblo de Israel. Esto lo veremos en la parte C. Pero no queremos dejar de anotar aquí un elemento importante de esa concepción que hace a la teología del culto. Y es que aún cuando la elección de Yavé pudiera entenderse como un privilegio, ésta se efectuaría sobre los pobres y marginados, y no como lo interpretan las clases dominantes de Israel en el sentido de una afirmación y defensa de sus prácticas sociales de opresión, del sostén de las estructuras de injusticia. Hemos descubierto el *quinto* dato: La apropiación por parte de las clases dominantes de lo único que parecía imposible de robar a los pobres por ser algo no material: la alegría de poseer un Dios que los defiende.

4. *La justicia como vida*

Frente a toda esta realidad que denuncia Amós, al desenmascaramiento de la función del culto y de la ideología que sustenta, opone una palabra distinta: “Buscadme a mí y viviréis” (5.6). El correlato dentro de la estructura quiástica del pasaje 5,1-17 profundiza el mensaje: “Buscad el bien, no el mal, para que viváis, y que así sea con vosotros Yavé...” El mensaje se va aclarando y comprendemos que Yavé estará allí donde se busque el bien, os decir, no en Betel ni en otros templos. El versículo 5,23s completará el sentido de la palabra de Dios a través del profeta: “¡... no quiero oír la salmodía de tus arpas! ¡Que fluya sí el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne!” Yavé está reclamando justicia allí donde ellos ponen sus canciones y sus fiestas, sus sacrificios y sus oblaciones.

Pero lo que debemos destacar de este llamado del profeta en medio de tanto anuncio de destrucción —donde estos pasajes que anotamos contrastan y por eso su significación— es la conjunción que establece entre el “estar” de Yavé, la justicia y la vida, ¿Por qué hablar de vida

⁸⁰ *Ideología e historia: la formación del cristianismo primitivo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974, págs. 65-66; citado por J. Pixley, *Reino de Dios*, Buenos Aires, La Aurora, 1977, pág. 47, nota.

⁸¹ Ver la crítica de la religión como ilusión en Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975, passim; Marx - Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1974, passim.

⁸² Cf. R. Radford Ruether, *El reino de los extremistas*, Buenos Aires, La Aurora, 1971, págs. 17-31. Para una perspectiva desde el campo de la antropología, ver: Pereira de Queirós, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI, 1969, esp. Págs. 19-36 y 63-65.

en medio del anuncio de destrucción que el profeta declama? ¿Por qué este optimismo de la vida no se confunde con el que los ricos tienen respecto al futuro?

Las respuestas están en el texto mismo: buscando el bien, la justicia, hemos de encontrar la vida y con ella a Yavé mismo. Podríamos decir que esta es la *palabra* de los oprimidos en busca de liberarse, de llegar a *ser*, que han descubierto que la palabras de los dominadores y el culto que ellos hacen y proponen están dirigidos a sostener en su poder a los ricos y dejar tranquilos a los pobres con toda su pobreza. Entonces han establecido el criterio para encontrar a su Dios y no dejarse atrapar por el lenguaje que crea confusión para sacar provecho de ella. Ellos reconocen que *está* Yavé cuando encuentran vida, y hay vida — realmente... ¡vida!— cuando hay justicia.

[289]

C. Instrumentos de Yavé

En su proyecto de desenmascaramiento de las estructuras de opresión, Amós va a encarar la crítica de la interpretación de la historia que las clases dominantes sustentan e imponen y va a oponerla al señorío de Dios sobre todos los pueblos. Así como la crítica del culto y de su teología, la crítica del uso que se hace de la concepción de una historia centrada en la elección de Israel está dirigida a esclarecer la totalidad de la praxis social del reino del norte. ¿Qué relación hay entre el eje justicia-opresión que recorre el texto y el énfasis en la idea de pueblo elegido por Dios —y su uso— que tanto ataca Amós?

1. La elección de Israel ¿para qué?

Los oráculos sobre las naciones y contra Israel con los que se abre el libro, son quizá el alegato más impresionante que se haya hecho en defensa de la memoria histórica de Israel y en contra del olvido en que habían caído los datos históricos que esa memoria rescata. En el análisis estructural descubríamos que desde el primer momento —el oráculo sobre Damasco— se vislumbraba la intención final que es dirigirse a Israel para *recordarle* que Yavé había hecho actos poderosos en su defensa y que si hoy ya no eran esclavos y poseían una tierra, era gracias a su Dios. Pero ellos habían perdido la memoria y se preocupaban por vivir el presente, que para las clases dominantes de Israel significa sostener y prolongar el presente estado de cosas por todos los medios disponibles. Ese es el fin último y para conseguirlo se “sintonizan” los elementos que la realidad presenta en función de ese fin. En la parte anterior vimos cómo el culto se acomodaba —y se convertía en instrumento— de ese fin. Ahora veremos como el tema de la “elección” es apropiado por las clases dominantes y puesto al servicio de su propio proyecto social.

La pregunta de nuestro subtítulo es la que se han hecho tanto Amós como sus oponentes y las respuestas son obviamente distintas y funcionales a sus respectivos proyectos. Podemos anotar los siguientes puntos desde la perspectiva de los dominadores de la sociedad:

En primer lugar la elección es reconocida como privilegio frente a los demás pueblos. Yavé hace girar la historia toda en función de los intereses de Israel. En tiempos de fervor nacionalista como era el de Jeroboám II y de expansión territorial, bien puede suponerse que esto alimentaría los deseos de conquistas, especialmente entre el sector militar. Ya veremos que las sucesivas alusiones de Amós a naciones extranjeras leídas en esta clave significan una crítica a esta posición.

[290]

En *segundo* lugar la elección —que ha sido deshistorizada, ha perdido la memoria— confirma el *presente* de Israel. El comentario que al día de Yavé hace Amós (5,18-20) revela que era comprendido como un día de alegría y fiesta —interpretándolo dentro del proyecto

social de dominación—; sería una confirmación de la alegría y fiestas del presente que se prolongarían y culminarían en ese día glorioso.

Estas dos primeras interpretaciones de la elección de Israel tienen consecuencias políticas muy marcadas: en el primer caso Israel es llamado por Yavé a *ser más* que las otras naciones, a dominarlas;⁸³ en el segundo caso Yavé convoca en su día a una gran fiesta —donde no habrá juicio ni reclamos— en la cual el actual orden, sus autoridades y palabras serán confirmados. Esto encaja perfectamente dentro de la teología opresiva que ya describimos.

En 6, 1-6 Amós nos habla de lo confiados que los ricos de Israel —y en este caso Judá, por motivo de una relectura— estaban en sus palacios. Tanto que creen alejar cada vez más el infortunio y se consideran a salvo de todo mal. Esta seguridad es la *tercera* consecuencia que los poderosos extraen de la elección de Dios por su pueblo. Ser elegido es estar seguro que no dejará Yavé que nada malo ocurra con su pueblo. Pero también significa que lo que ya ha ocurrido no es tan grave ni mucho menos— como para justificar preocuparse en demasía. Para ellos elección significa protección de todo peligro sin reparar que la “paz” que alimentan y sostienen no hace más que acrecentar la violencia (6,3), pues se nutre de ella.

No hay mejor descripción de esta postura que la que el texto coloca en boca de los pecadores: “Tú no harás que se acerque la desgracia ni dejarás que nos alcance” (9,10). Estas palabras no deben llamarnos la atención si las ubicamos entre aquellos que han comprendido al culto y a Yavé como el Dios que comparte su estilo de vida y prácticas al jerarquizar una nación por sobre las demás. ¿Cómo se ha podido trasladar la idea de elección al plano de la justificación del presente? Nuestra opinión es que se la ha desmemoriado, alejándola de la historia de Yavé como Dios de justicia y dador de la tierra a un pueblo desheredado, pobre, cuyos padres habían sido esclavos —de allí la insistencia en 2,9ss por recordar lo que han recibido de Dios y la respuesta que han dado—. El profeta hará un gran esfuerzo por rescatar esta memoria.

Pero aún queda otro elemento que explica el traslado. La elección es un tema histórico, tiene que ver fundamentalmente con la historia del pueblo, y esa historia, como vimos, es peligrosa [291] para el orden vigente. Una dimensión distinta se abre si consideramos la dimensión teleológica de la historia, el fin hacia donde apunta, su dirección. La elección, en *este* sentido, más que un dato del pasado es un llamado que compromete el futuro —y el presente— en un proyecto determinado o al menos en una búsqueda sincera de aportar ciertos valores a la sociedad donde se vive la fe. Es el campo específico de la profecía, que critica al presente a la vez que propone ciertas líneas que dibujan un proyecto histórico claramente visible para sus oyentes. Pero la corte ha emborrachado a los nasireos y ha rechazado a los profetas. Ni la memoria ni la profecía. Los ricos de Israel sólo trabajan para su presente.

La palabra del profeta, en su afán por desenmascarar lo oculto detrás de las palabras de la clase dominante y a la vez concientizar a las víctimas de esas palabras, no podía dejar de echar luz sobre la utilización que se hace de esta fe que el pueblo tiene. Y lo hace dando un giro en la argumentación de los ricos y anunciándoles que el juicio se acerca a ellos justamente por ser el pueblo elegido y haberse apartado de la voluntad de Dios. Amós sabe que detrás de las palabras están las prácticas sociales y que son estas últimas las verdaderas enemigas de Dios, o, en otros términos, lo superestructural (el discurso sobre la historia) es sólo el reflejo de la praxis social, que es la estructura material y lo que realmente hay que atacar si es que deseamos que algo cambie respecto a la situación de pobreza que vivían los grupos marginales de Israel. Eso ocurre hoy día en nuestros países también. Y como Amós enfrentamos el desafío de poner en evidencia los resortes de injusticia, y con más razón si son teológicos.

⁸³ En nuestros días esta actitud está siendo tratada por las iglesias. El Consejo Mundial de Iglesias ha elaborado un estudio que puede conseguirse en castellano: Varios, *Dominación y dependencia*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1975.

En relación a esta tarea del profeta podemos decir que no sólo es portador de la palabra de Yavé sino que se interesa por conocer los resortes que mueven la historia a fin de actuar en ella con seriedad y principalmente con eficacia.⁸⁴ En esta línea todas las alusiones al pasado histórico tienen la doble finalidad que ya comentamos de la función profética: por un lado poner en evidencia la distancia entre la palabra de Yavé y lo que el rey y su corte dicen y hacen, poner en crisis ese sistema de valores opresivos antihumanos. Por otro lado despertar en el oprimido la memoria histórica⁸⁵ que ha sido sepultada por toda la prédica ideologizada de los sacerdotes reales, pero que subsiste y aflora en cuanto se estimula la capacidad crítica frente a la realidad y la historia.⁸⁶

[292] Amós alude a la memoria de los pobres de Israel que conservan el recuerdo de un tiempo en que el rey de Israel fue Yavé y no un rey humano -como tenían los cananeos— que no hacían otra cosa que vivir a costa del pueblo.⁸⁷ Era un tiempo en que no se necesitaban profetas, no porque fuera un tiempo perfecto sino porque el pueblo mismo, que se había sublevado contra sus dominadores, regulaba sus relaciones de convivencia, Y estos grupos — estamos en el nacimiento de Israel— reconocían como propia la historia que relataba cómo su Dios sacó de Egipto a sus padres, que eran esclavos allí, y cómo los había llevado por el desierto para luego darles la tierra que necesitaban para vivir. Su origen era la esclavitud y el llamado de Yavé —y su elección— era para la libertad, para hacer justicia con los esclavos.

Pero los ricos del presente de Israel nada quieren recordar de todo esto sino por el contrario en la pérdida de la memoria del pueblo —que es un desarraigo intelectual, una pérdida de raíces—⁸⁸ está la condición de posibilidad de sostener el sistema de valores impuesto como normativo y sacralizado. Las clases dominantes han hecho de la fe en Yavé un instrumento a su servicio. Amós va a anunciarles cuáles son los instrumentos de Yavé mismo.

2. El Señor de la historia

Desde la perspectiva de los oprimidos cualquier paso que se dé en dirección hacia la libertad es interpretado como positivo, venga de donde viniere. Por eso no es difícil comprender que Amós descubriera en los pueblos extranjeros el instrumento que Yavé estaba utilizando para destruir el aparato de opresión que las clases dominantes de Israel sostenían. La alusión a la deportación hacia Asiria que el profeta hace (5,27; 6,14) no debe entenderse como una adivinación del futuro sino como una interpretación del presente y sus consecuencias. Las violencias que existen en el seno de la sociedad israelita, el frágil equilibrio interno en que conviven los pobres y los ricos, la creciente conciencia que toman los pobres de su situación —en parte por acción del profeta, en parte por la experiencia de la realidad misma—, debilitan de tal modo a la nación que puede presentirse un derrumbe y con más razón si existe una nación extranjera ávida de conquistas y con el poder económico y militar para hacerlo.

[293]

La novedad que aporta Amós es que esta invasión no será el escenario del enfrentamiento entre el dios asirio y el dios israelita sino que es Yavé mismo quien guiará al ejército extranjero contra Israel. No sería correcto inferir de esto que los profetas reconocían la

⁸⁴ Un buen material sobre esta doble función: “Missio profética”, *CEI suplemento*, nn. 8/9 (1974).

⁸⁵ Cf. P. Richard, “A Biblia e a memoria histórica dos pobres”, *Codernos do CEDI* n. 8 (1981) 29-35.

⁸⁶ Esta tarea de conscientización es el eje central del método pedagógico de Paulo Freire. Para uso en grupos eclesiales: CELADEC, *Curso Nueva Vida en Cristo* (1970-72).

⁸⁷ Cf. J.V. Pixley, *Reino de Dios*, Buenos Aires, La Aurora, 1977, págs. 23-38. El autor sigue las tesis de G. Mendenhall, “The Hebrew Conquest of Palestine”, *Biblical Archaeologist* 25 (1962) 66-87.

⁸⁸ Sobre las consecuencias del desarraigo en nuestros días respecto a la praxis social y eclesial, ver: J.L. Segundo, *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Buenos Aires, Búsqueda, 1972, cap. I.

condición de Israel como “un pueblo más” entre otros mientras que la ideología dominante insistía en la elección por motivos egoístas. No es así. La profecía israelita siempre consideró a Israel el centro de la historia y justamente el profeta es aquel que lee la historia “universal” desde Israel como pueblo de Dios; pero éste ser el centro de la historia ha cambiado su signo a partir de la prédica de Amós: ya no puede entenderse —como lo ha hecho la teología dominante— en el sentido de la seguridad ante cualquier enemigo externo. Ahora que se ha revelado la injusticia que existe en el seno del pueblo elegido y cómo se usa el nombre de Yavé para sostenerla, ser el centro de la historia significa ser llamado por Dios para el juicio, para rendir cuentas de lo que han hecho con la palabra dada.⁸⁹ Y para ese juicio Yavé utiliza como instrumentos suyos también a los pueblos extranjeros.⁹⁰

El análisis estructural ha echado luz mostrándonos la estructura de los cinco oráculos (caps. 3 - 6), donde vimos que el tema de la injusticia (5,1-17) —que va a ser el causante del juicio— está asentado sobre dos bloques laterales que pretenden la búsqueda del arrepentimiento (3,1 - 4,13) y la búsqueda de mostrar las relaciones, tal cual son, del sinceramiento (5,18 - 6,14). Esta búsqueda del arrepentimiento y la conversión expresada con crudeza en el poema (4,6-12) y el rechazo allí descripto muestran al menos dos cosas: en primer lugar que el origen de la infidelidad está en la injusticia (5,10) y que es para remediar esto —la injusticia como infidelidad— que Yavé hace oír su voz e interviene. No es un Dios que se place en castigar a capricho ni en destruir por odio al opresor. Lo que busca es corregir una praxis social a fin de liberar al pueblo de las ataduras y permitirle acceder a la humanidad que les ha sido negada, robada. Quizá aquí sea bueno recordar la ya célebre sentencia de P. Freire: “Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión”,⁹¹ en cuyo desarrollo Freire nos muestra cómo los opre- [294] sores no quieren reconocer que la liberación del pobre los incluye también a ellos porque los consideran sus enemigos y contrarios a sus privilegios. Los ricos de Israel no podían aceptar las palabras del profeta ni el proyecto social que éste alimentaba, pues veían en él alguien que actuaba para destruir sus costumbres y su poder sobre los demás.

En segundo lugar y atendiendo a lo que acabamos de decir, pone en evidencia la necesidad de Yavé de recurrir a pueblos extranjeros para suplir las carencias del suyo. Dicho de otro modo, si en su pueblo se cometen todo tipo de injusticias y han rechazado los profetas que las denunciaban para no hacerles caso, Yavé enviará otro pueblo que ponga las cosas en su lugar. Este anuncio del profeta provoca terror entre las clases adineradas, pues esta afirmación subvierte no sólo la teología sino la comprensión total de la vida del pueblo. Se ha pasado de una relación étnica —permanente, segura, dogmática— al anuncio de que la relación con Yavé es ética —condicional, relativa, práxica—. Entra en crisis la apropiación de Dios que los poderosos habían hecho.

Tenemos la tendencia a interpretar los oráculos sobre las naciones de los capítulos 1 y 2 como una demostración de la universalidad del lenguaje del profeta, sin detenernos a pensar que los oráculos de un profeta de Israel bien poco podían importarle a los pueblos extranjeros. Hay intentos interesantes de explicar estos oráculos.⁹² Nosotros preferimos interpretarlos como un recurso literario cuyo fin es el de crear una carga de sentido que ha de estallar en el

⁸⁹ Cf. Von Rad, “La novedad aportada por la profecía del siglo VIII”, en: *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1976, págs. 219-233.

⁹⁰ Deberíamos meditar sobre la acción de Dios que se expresa a través de los no-creyentes y en oportunidades contra los creyentes que no saben leer los acontecimientos salvíficos de Dios en la historia. Como a los ricos de Israel nos atemoriza pensar que *nuestro* Dios se expresa por canales distintos -incluso ajenos- a los que nosotros representamos y controlamos. Por más difícil que nos parezca, debemos estar atentos a escuchar la palabra de Dios en los acontecimientos históricos y comprometernos con ellos.

⁹¹ Esta idea está desarrollada en *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, cap. I.

⁹² Ver: S.M. Paul, “Amos 1,3 - 2,3: A concatenous literary patterns”, *Journal of Biblical Literature* 40 (1971) 397-403.

oráculo contra Israel. Hablamos de oráculos *sobre* las naciones y *contra* Israel. El lenguaje del profeta está dirigido a una situación concreta y visible, es contextual. Pero lo que Amós revela como universal es el poder de Dios que no se detiene en su pueblo elegido sino que es anunciado como el Señor de la historia que hace y deshace, que levanta pueblos y los derriba. Todo esto dirigido a los poderosos que ven así quebrada la lectura de la historia que sostiene su condición de elegidos al compararlos con los filisteos y los arameos en un plano de igualdad (9,7).

También esta palabra tiene su sentido para los oprimidos. No están solos: Yavé es más poderoso que los poderosos y ahora los está atemorizando al echar por tierra todas sus ideologías y mentiras. Se les anuncia el fin cercano de sus negocios y privilegios, de sus lujos y fiestas. ¡Habrá justicia!, porque Yavé está convocando a juicio a los pecadores.

[295]

3. La restauración

Los oráculos que cierran el libro del profeta Amós son una unidad en contraste con el resto del libro. Quien los puso allí tuvo necesidad de modificar el final anterior —que era el juicio— para hacer el texto pertinente a una nueva situación histórica. Pero al modificar el final se ha modificado la estructura general del texto. ¿Significa esto que todo lo dicho hasta aquí ha perdido su valor? ¿Debemos volver a leer todo nuevamente? Creemos que la pregunta debe invertirse y buscar el sentido opuesto: en lugar de pretender leer todo Amós a la luz de este último pasaje, debemos leer el final a la luz de lo que hasta aquí hemos dicho, preguntándonos: ¿qué significa este final en el contexto de la totalidad del mensaje de Amós?

Sabemos que los oráculos de salvación pertenecen al período postexílico, luego de la vuelta de Babilonia. Es entonces que se redactaron definitivamente los textos y —en nuestro caso— se agregaron estos oráculos donde se habla de tiempos de prosperidad y abundancia. ¿Qué se ha hecho el eje semántico vertebral justicia-opresión en este pasaje? Vamos a puntualizar nuestras conclusiones:

a- Hay un resto que es convocado a reconstruir la casa de David (9,14). La reconstrucción es ahora la preocupación mayor y el énfasis se coloca en ese evento.

b. Esa reconstrucción se efectuará signada por dos características: Yavé dará la tierra a sus dueños verdaderos, y habrá justicia pues el trabajador comerá del fruto de su trabajo y no será arrancado del suelo propio. Estas señales se entroncan claramente con el sentido del libro.

c. Más que una descripción exacta tenemos un futuro “abierto” a distintas posibilidades. Pareciera que ahora no hay un proyecto social concreto a la vista sino más bien un esbozo de trabajo, un deseo, una búsqueda.

Ya se ha vivido la amarga experiencia del destierro y ahora de regreso encuentran que continúan siendo sometidos al poder extranjero aunque habiten su propia tierra. El relato de Esdras y Nehemías es bien claro en esto. En algún sentido la opresión se disfraza más ahora que cuando estaban en Babilonia, pues allí estaban desterrados mientras que ahora son esclavos en su lugar de origen, sobre la tierra que Yavé les dio.⁹³

[296] En el contexto social de la vuelta a Palestina, luego del destierro, los oráculos finales son la expresión de una protesta contra la realidad que les toca vivir. Tanto la nostalgia de un pasado feliz —aunque sea ilusorio— como la añoranza de un futuro donde la posesión de la tierra sea efectiva, donde haya justicia para el que trabaja y pueda gozar del futuro de aquello donde pone su vida ponen en evidencia la ausencia de esas condiciones y la sed de ellas. Es

⁹³ Cf. Bright, o.cit., en nota 5, págs. 377-391; Noth, o.cit. en nota 5, págs. 275-309.

palabra de protesta que a la vez concientiza a aquél que la escucha pues despierta su memoria, trae a la luz lejanos recuerdos de libertad y justicia. Estos oráculos son también profecía — quizá no las “clásicas” palabras de Amós— pero tan profecía como aquéllas: son un juicio sobre el presente y una propuesta para el futuro que se nutre de las expectativas de aquellos que más sufren las injusticias.

Podemos pensar entonces en el sentido de este pasaje para la totalidad del libro. El final abierto es una clave: señala que la lucha continúa, la opresión aún no ha sido vencida. Ha modificado su rostro y su estructura; exige nuevas herramientas de análisis, nuevas palabras. Pero está allí desafiándonos y la voz de Dios a través del profeta está nuevamente alentando a los pobres, diciéndoles: “Yo estoy con ustedes”.

D. Estudio de un símbolo: el trastrueque

1. Introducción

Hay sentidos que sólo pueden ser transmitidos por los símbolos.⁹⁴ Tienen que ver con los fundamentos de algo, con lo que está por detrás de aquello que vemos y oímos; podemos intuir su presencia y aún denunciarla indicando hacia dónde nos está llamando. Pero el símbolo no se deja atrapar. Él escapa a todas nuestras maniobras para dominarlo, de modo que cuando creemos que lo tenemos ya listo para usar, vemos que sólo tenemos un cadáver de símbolo. El símbolo sólo admite un modo de relacionarse: el diálogo, compartiendo la vida. Imaginemos un hombre puliendo una plancha de metal donde podrá verse reflejado; el metal necesita del hombre que lo pule —que trabaje en él, deje su vida— para poder reflejarlo; el hombre necesita del metal para [297] poder verse conocerse. El espejo es obra suya, pero no es él mismo, sino que es ajeno a él y lo necesita para verse tal como es. Ambos son imprescindibles.

Dos conclusiones extraemos de esta brevísima historia. La primera es que si la humanidad construye espejos o símbolos, no es para luego abandonarlos en el desván de la casa: en algún momento hemos de mirarnos en ellos. Lo segundo es que hemos de confesar que una vez pulido el metal no sabemos con exactitud qué ha de reflejarse en él. Sabemos que son innumerables las posibles figuras en un espejo... ¿Pero qué encontramos cuando nosotros nos acercamos a él?

El símbolo se constituye como humilde palabra. Ni siquiera una palabra: sólo palabra. Es una presencia, inclinación, tendencia que no podemos definir aunque lo distinguiamos claramente frente a otras tendencias y que nos revela por analogía algo que de otro modo hubiera quedado velado. En esto se distingue de la metáfora⁹⁵ —que otorga sentido a través de un desplazamiento, un préstamo— y de la alegoría —que es una traducción mecánica a un segundo código de carácter accidental y que una vez decodificado se torna prescindible. El símbolo da el sentido por transparencia, es decir, es a través de él que llegamos a reconocer su significación. Añade a la palabra, acción o imagen una nueva significación sin abandonar sus valores propios e inmediatos.⁹⁶

Bastan estas pocas palabras para entusiasrnos en la tarea de detenernos un momento

⁹⁴ Cf. M. Eliade, “Estructura de los símbolos”, en: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974, II, págs. 226-249; *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1974, págs. 9-21 y 163-194; P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica”, en: *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, I, págs. 25-73. La obra que consideramos fundamental por su agudeza y profundidad: P. Ricoeur: “La simbólica del mal”, en: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, págs. 235-713; en esta obra encontramos una caracterización del símbolo en págs. 245-256.

⁹⁵ Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Buenos Aires, La Aurora, 1977, págs. 13-101. La caracterización de la metáfora en pág. 27-39.

⁹⁶ M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, pág. 191.

frente a un símbolo al que recurre insistentemente nuestro texto. El trastrueque, en el sentido de cambio de una cosa por otra, aparece bajo distintas formas que indican matices cambiantes como la inversión o la alteración. Estos matices no degradan el símbolo sino que alimentan su polisemia y multiplican su capacidad referencial permitiéndole revelar lo oculto y manifestar lo subyacente.

Vamos a proceder del siguiente modo: primero enumeraremos distintos pasajes donde aflora este símbolo y los comentaremos brevemente. En segundo lugar efectuaremos un abordaje hermenéutico de la significación de la que es portador este recurrir a la inversión, alteración o trastrueque en la lectura del texto del profeta Amós.

Veamos los pasajes:

5,18-20 El anuncio consiste en advertir sobre una inversión. El “Día de Yavé” será lóbrego y con tinieblas y no como lo creen y predicán: de alegría, [298] festivo. Al huir del león para estar a salvo toparemos con un oso; en casa nos mordeará la culebra.

5,11; 6,3; 8,10 Se altera un proyecto: las casas construidas no se habitarán; no beberán el vino de sus viñas. El proyecto que Yavé tiene es otro. Pero también se invierten las consecuencias del proyecto al anunciar que están acercando el día funesto en lugar —como creen— de alejarlo.

6,12 Han trocado el juicio en algo moral y la justicia en amargura. El cambio revela una falta, una incapacidad de presentar las cosas como realmente son.

2,14ss Aquí se invierten los valores supuestos. Los que se llaman fuertes serán débiles; los rápidos serán lentos; los valientes se revelarán como cobardes. Yavé pone en crisis los valores dados e impuestos, pues ante él se manifestarán las cosas como realmente son.

6,13 La inversión consiste en presentar como poderosos a los que son débiles. Una conquista militar sencilla es utilizada para ese fin magnificándola.

Hay otro grupo de trastrueques, donde el cambio se registra en la actitud de Yavé mismo que actúa de un modo no esperado, sorprendiendo a aquellos que ven frustradas sus expectativas.

3,1s; 6,8ss; 9,8 Yavé pasa de ser protector y conductor de Israel a ser su adversario. Se ha producido una alteración en la ubicación que Dios tenía respecto a su pueblo desde la perspectiva oficial. Porque sólo a Israel conoció y éste no obró con justicia es que anuncia la alteración en su relación.

9,1ss; y otros En este grupo debemos incluir todos los pasajes en que Yavé se manifiesta contra sus templos o lugares donde se le rendía culto. Es una clara inversión que deja descolocados a quienes usaban el templo como legitimador de sus palabras y acciones. Nuevamente se han trastrocado los puestos.

Nos queda sólo un ejemplo para enumerar y tiene que ver con la capacidad de Yavé de modificar las cosas:

8,9 Sólo Yavé puede hacer que el sol se ponga al mediodía o que las tinieblas gobiernen a plena luz. Él sí puede trastocar, alterar o invertir definitivamente una cosa.

¿Qué sentido tiene el que una simbología de este tipo sea frecuentada con tanta insistencia a

lo largo de nuestro texto?

2. *El trastrocamiento de la conciencia social*

Todos coinciden en que el símbolo nunca es una realidad individual, personal; nadie puede construirse sus símbolos. Los símbolos son sociales, se constituyen socialmente e interpretan la realidad social. Sin embargo, a la hora de obrar su hermenéutica siempre las conclusiones hacen justicia a esta verdad. Se tiene tendencia a leer en clave espiritual aquello que menos permite [299] esa lectura.⁹⁷ Nosotros aquí asumimos el hecho de que el símbolo nos está diciendo algo sobre la conciencia social del pueblo que lo actualiza, algo que no es articulable en el lenguaje ordinario.

Ricoeur nos da un ejemplo:⁹⁸ el destierro es un símbolo primario porque existe la experiencia histórica del destierro: recién a partir de ese símbolo se construyen los mitos o los posteriores relatos. ¿Cuál es la experiencia histórica que subyace al símbolo de la inversión, el trastroque? Hemos de apostar a una respuesta: el pueblo pobre de Israel —que consideramos “autor” del texto— preserva en sus símbolos la experiencia de una alteración de la conciencia. Es decir, su conciencia social ha sido trastrocada por otra, cambiada, alienada. Esta alteración de la conciencia social está expresada en el texto como desmemoria o pérdida de conciencia histórica y adquiere formas distintas según la observemos en el opresor o en el oprimido. En el opresor la desmemoria se manifiesta como ocasión para oprimir al otro y entonces se transforma en un instrumento que es preciso conservar. Mientras que en el oprimido la pérdida de memoria histórica provoca pasividad ante las injusticias, tolerancia e incluso copia de los valores del opresor en busca de ser como ellos reproduciendo sus modelos.

Hay una instancia donde ambos quedan atrapados por igual. Es que opresor y oprimido — como tales— están igualmente inhabilitados para la profecía, para criticar el presente y proyectarse hacia el futuro en busca de una transformación radical de las condiciones de vida vigentes. Pero en este punto el oprimido tiene una ventaja: sólo él tiene la iniciativa de la liberación de *ambos*. Es que mientras que para el opresor el futuro deseado es una réplica del presente —es “conservador”—, para el oprimido el futuro es siempre un ángulo abierto a nuevos posibles modos de relación, a revolucionar la realidad a fin de humanizarla. La toma de conciencia de su situación de oprimido es ya el comienzo de la liberación que aunque se muestre como conflicto —y lo es— con el opresor, terminará por incluirlo.⁹⁹

Queremos señalar algo que consideramos significativo. Si a través de la imagen del cambio de una cosa en otra y por analogía llegamos a descubrir un estado de la vida del pueblo —y [300] también de su alma— no podemos dejar de señalar a la luz de lo que acabamos de decir que el símbolo aún nos permite ir más allá hurgando en su reserva de sentido. Es que si decimos que el oprimido es quien tiene la iniciativa en el proceso de liberación, estamos diciendo que es quien tiene en sus manos la posibilidad de trastrocar las cosas, de invertirlas. El símbolo no sólo nos está mostrando el estado del pueblo sino también mostrando sus potencialidades y aptitudes.

La palabra del profeta —palabra de Yavé— se caracterizó por poner en evidencia los sentidos ocultos tanto en la praxis de los opresores como en el culto de Yavé mismo. Visto

⁹⁷ “Sin embargo, guardémonos mucho de creer que el simbolismo se refiere únicamente a las realidades ‘espirituales’. Para el pensamiento arcaico, carece de sentido semejante separación entre lo ‘espiritual’ y lo ‘material’: los dos planos son complementarios. Porque se considera que se halla en el ‘centro del mundo’ una habitación (objeto simbólico) no es menos un instrumento que responde a necesidades precisas y que se halla condicionado por el clima, la estructura económica de la sociedad y la tradición arquitectónica” (Ibidem, pág. 190).

⁹⁸ P. Ricoeur, *La simbólica del mal*, págs. 255s.

⁹⁹ Para una profundización ver J. Barreiro, “La alienación como conciencia dual”, en: *Conciencia y revolución*, Buenos Aires, Shapire, 1974.

ahora desde la perspectiva de la carencia —o ruptura— que el pueblo sufre, podemos vislumbrar otra cara más de la insistencia del profeta en revelar las alteraciones y cambios que los ricos han efectuado en el culto y en su práctica: revelando la inversión de los valores que han obrado en pos de su dominación, revela al pobre su condición de engañado y le permite comenzar la tarea de restituir su conciencia social. Cuando eso ocurre comienza a sintonizar la palabra profética y se convierte en conspirador. Amós conocía muy bien cuáles eran las palabras que el pueblo entendía.

Sólo nos resta una observación. En 8,9 se le reconoce a Yavé esta capacidad de trastocar las cosas, hasta las más increíbles. ¿Nos ha ayudado esta reflexión sobre el símbolo del trastrueque a comprender esa afirmación?

E. Amós: memoria y profecía

Cuando la vida está en juego es importante tener en claro las opciones que asumimos, el sentido que le damos a nuestros días y a quién están dedicados. En nuestra América Latina la muerte es el pan de cada día y no debe sorprendernos con las manos vacías, ni encontrarnos desapercibidos. Debemos pensar que es algo inminente —¿cómo lo pensaba la primera comunidad de cristianos!— y actuar en consecuencia. Caben dos actitudes fallidas para responder a esta situación. La primera se expresa en el lema “Salva tu alma”: es el ensimismamiento y el rechazo de los datos que la realidad nos da y esconde la ingenuidad de suponer que los problemas se anulan al desconocerlos. En el lenguaje cotidiano llamamos a esta actitud “tradicional” pues vive de imitar cosas del pasado o esforzándose por “retener” la historia, dado que toda transformación es vista como degradación de un ideal (ideal que es “pasado” o inexistente). Es una magnificación de la memoria que ha terminado por corromperla al colocarla como único criterio de validación para la vida.

La segunda actitud consiste en la absolutización del presente y futuro. Pierde la memoria y adquiere características propias de [301] un inmanentismo que a la larga ahogará toda instancia crítica externa a él mismo. Es una profecía degradada que culminará en el activismo.

Ambas actitudes esquivan la pregunta fundamental: ¿cómo dar testimonio de Cristo en América Latina oprimida? El texto del profeta Amós recorre la tensión entre la memoria histórica y la profecía. Debemos recobrar el pasado que nos ha constituido, la historia que somos —para reconocer los héroes y los traidores— y dar a luz la vocación de paz y el clamor por la justicia ausente. Y esa memoria no puede *ser* sin actualizarse en un proyecto que a partir del presente se entronque con el futuro y lo haga más humano.

No estamos llamados a anunciar ninguna catástrofe —como una lectura veloz de Amós podría sugerir— sino el señorío de Dios y la presencia de Cristo entre los pobres, únicos con capacidad de invertir y restituir la humanidad a todos. Por eso no basta con reconocer y apenarse por los hambrientos si a la vez no nos comprometemos con ellos en un proyecto social que se identifique con sus intereses. El Reino de Dios se encarna allí aunque no se agote: pero en el aquí y ahora humano se nos presenta como la única posibilidad de participar en él. Amós asumió el compromiso hasta el destierro y sus palabras proféticas despertaron la memoria histórica de los oprimidos porque habló *desde* ellos, como uno de ellos. Y su tarea fundamental fue desligar la palabra de Yavé de todas las ideologizaciones que las clases dominantes habían creado en torno suyo, liberando el kerigma y devolviéndolo a sus verdaderos dueños.

Este es el tiempo que nos ha tocado. No debemos tomarlo con fatalismo sino como un desafío a la fe que declamamos, que entra en crisis no por acechanza del ateísmo sino por la prueba de ver si es capaz de responder creativamente y prácticamente a las exigencias que los procesos populares le ponen delante. Amós lo hizo y al hacerlo elaboró un nuevo discurso teológico en oposición a la teología oficial de los sacerdotes del rey. Su teología era el

producto de comprometerse con los marginados de su tierra.

Memoria y profecía —pasado y presente, textos e historia— son dos elementos en tensión de cuyo equilibrio depende la posibilidad de efectuar una praxis cristiana eficaz para los tiempos presentes. Según nos relatan los evangelios, Jesús dejó en claro que él no habría venido a abolir la ley sino a cumplirla. ni a hablar sobre los pobres sino a liberarlos de todo yugo. En medio de la violencia y de los signos del anti-reino tenemos que anunciar *ese* evangelio.