

¿PUEDEN LOS PROFETAS ARROJAR LUZ SOBRE LOS DEBATES TOCANTE AL CULTO?¹

*M. Daniel Carroll R.
Denver Seminary, EE.UU.
Danny.CarrollR@denverseminary.edu*

Resumen

Este artículo explora las posibles contribuciones del libro de Amós a los debates contemporáneos sobre la adoración. Empieza con la antropología interpretativa, que demuestra que los rituales religiosos forman y sancionan cómo un pueblo entiende su identidad y misión. Pasajes en Amós comparten esta convicción en por lo menos tres áreas: la adoración debe cuestionar la ideología reinante (7:9-17; 9:1), tratar las realidades de la vida (4:4-13; 5:4-6) y alimentar un compromiso con la justicia (5:18-27; 8:3-6). Estas mismas inquietudes son pertinentes a los debates actuales, donde a menudo se usan otros criterios para evaluar la adoración.

Abstract

This article explores the possible contributions that the Book of Amos can make to contemporary debates on worship. It begins with insights from interpretive anthropology that demonstrate that religious rituals shape and sanction how a people understand their identity and mission. Passages in Amos share this concern in at least three areas: Worship should question reigning ideologies (7:9-17; 9:1), grapple with the realities of life (4:4-13; 5:4-6), and nurture a commitment to justice (5:18-27; 8:3-6). These same issues are relevant for discussions today, which often consider other criteria for evaluating worship.

1. INTRODUCCIÓN

Discusiones y debates sobre el contenido y estilo del culto han ocupado a la Iglesia Evangélica por siglos. Siempre ha habido tensiones en cuanto a cómo definir la correcta relación entre la innovación y la tradición, entre lo que se puede utilizar de la cultura en la cual se encuentra el pueblo de Dios y lo que se cree necesario defender como innegociable de la fe.

En nuestro medio latinoamericano, esos debates se levantan, por ejemplo, a nivel de generaciones (es decir, entre los jóvenes y los ‘mayores’) o entre los pentecostales, los neo-pentecostales y los no-pentecostales. Aún dentro de estos mismos grupos existen diferencias de perspectiva con respecto al tema. Nótese la publicación del pastor de una mega-iglesia neo-pentecostal en Guatemala, el Dr. Rigoberto Gálvez, *Prácti-*

¹ Este trabajo es una revisión de “Can the Prophets Shed Light on Our Worship Wars? How Amos Evaluates Religious Ritual”, *Stone-Campbell Journal* 8.2 (2005): 215-27. La revisión refleja el esfuerzo por contextualizar el trabajo original a la realidad latinoamericana (en particular, a Guatemala). Una versión de este artículo fue presentada en la Facultad de Teología de la Universidad Mariano Gálvez en la ciudad de Guatemala el 12 de julio de 2006.

cas dudosas en el ejercicio de nuestra fe, que analiza y evalúa ciertas experiencias de la religiosidad popular pentecostal.² Otros observadores examinan el fenómeno de las iglesias electrónicas y sus cultos espectaculares y cuestionan el posible futuro impacto sobre lo que se entiende por evangelio y la vida cristiana.³ También se han comenzado a organizar consultas y conferencias académicas que tratan de estimular el diálogo y la reflexión teológica y pastoral sobre estos temas.⁴ El tópico se hace aún más pertinente en nuestro mundo religioso debido a que las iglesias evangélicas comunican por medio de sus servicios a la iglesia tradicional del medio, la que trata de entendernos y, en ciertos círculos, de contrarrestar el crecimiento.⁵

Los desacuerdos pueden encontrar algunas de sus raíces en cómo se define el propósito del culto. A menudo, se entiende que *el culto es un tiempo para adorar a Dios*. Es cuándo y dónde expresamos nuestra alabanza y gratitud por todo lo que Él es y por lo que ha hecho a favor de nosotros. Este es un buen concepto y, por cierto, tiene base bíblica.⁶ Pero, el problema que presenta esta apreciación del culto es que pasa por alto otras de sus dimensiones fundamentales enfatizadas por la Escritura. Al reducirlo a una respuesta humana, especialmente a la celebración, existe el peligro de que las discusiones en torno al culto presten su mayor atención en cómo el creyente o un grupo de creyentes pueden gozarse en la presencia de Dios y exteriorizar su adoración. Es decir, lo que importa es *la experiencia de Dios* al participar en el culto. Si la experiencia es lo más importante, lógicamente lo que surgen como puntos de desacuerdo son cuestiones de estilo: controversias en cuanto a las preferencias por la música y en la habilidad oratoria (o no) del predicador. Al hablar de preferencias, ya el culto se acomoda a las predilecciones de la gente, según su trasfondo personal y cultural, su edad, sexo, educación, o trasfondo socio-económico.

² Rigoberto Gálvez, *Prácticas dudosas en el ejercicio de nuestra fe: Criterios para entenderlas* (Guatemala: Punto Creativo, 2003).

³ Dennis A. Smith, "Televisión religiosa en Guatemala: La experiencia neopentecostal", *Kairós* 38 (2006): 121-37.

⁴ Véase Juan José Barreda Toscazo, ed., *Unidos en adoración: La celebración litúrgica como lugar teológico* (Buenos Aires: Kairós, 2004). Este libro es una compilación de trabajos presentados en una serie de encuentros celebrados por el núcleo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en Buenos Aires durante el año 2003.

⁵ Por ejemplo, Florencio Galindo, *El "fenómeno de las sectas" fundamentalistas: La conquista evangélica de América Latina* (Navarra: Verbo Divino, 1994); José Luis Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes: Una alternativa católica al crecimiento de las llamadas 'sectas' en América Latina* (Colección Quaestiones Disputatae; Lima, Perú: Instituto de Teología Pastoral 'Fray Martín' de la Diócesis de Chosica, 2004).

⁶ Estudios recientes del culto veterotestamentario con énfasis en la aplicación al contexto actual incluyen Andrew E. Hill, *Enter His Courts with Praise! Old Testament Worship for the New Testament Church* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1993); Walter Brueggemann, *Worship in Ancient Israel: An Essential Guide* (Nashville, Tenn.: Abingdon, 2005); Allen P. Ross, *Recalling the Hope of Glory: Biblical Worship from the Garden to the New Creation* (Grand Rapids, Mich.: Kregel, 2006); John D. Witvliet, *The Biblical Psalms in Christian Worship: A Brief Introduction & Guide to Resources* (Calvin Institute of Christian Worship Liturgical Series; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2007).

La Biblia fija su mirada en otra dirección. Ambos testamentos enfatizan que el culto a Dios no se puede separar de **la identidad** y de **la misión** de los que dicen ser el pueblo de Dios. Dicho de otra manera, el culto debe contribuir a la formación del pueblo cristiano, en cuanto a *lo que realmente somos y para qué hemos sido llamados en este mundo*. Pensar en y evaluar en base a estos dos puntos de la identidad y de la misión nos puede ayudar a suavizar las diferencias en cuanto a la forma del culto. Desde esta orientación, las cuestiones de estilo se vuelven secundarias. Se entienden como una estrategia en un momento y contexto dados y están para servir a un propósito mucho más trascendente.

2. LA ADORACIÓN Y “EL MUNDO”: LA ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA

Los profetas del siglo VIII a.C. fueron vociferantes en su crítica del culto. En el pasado, las palabras fuertes de pasajes como Isaías 1:10-20, Miqueas 6:6-8, Oseas 6:6 y otros del libro de Amós hicieron que algunos eruditos de la generación pasada creyeran que estos voceros de Dios estaban en contra del culto en sí, de su personal, los rituales y de los centros de adoración. Se afirmaba que, en contraste con esta religión organizada, los profetas eran campeones del “monoteísmo ético”, es decir, de una fe pura, sin necesidad de intermediarios y basada en la demanda divina por la justicia.⁷ Ahora está claro que esta postura probablemente reflejaba los prejuicios anticlericales y anti-litúrgicos de eruditos protestantes. También sabemos que en el mundo antiguo una religión sin rituales no tendría sentido.

Entonces, ¿cómo se haría un acercamiento más apropiado a la evaluación profética negativa, aún indignada, de la religión? A menudo se dice que los profetas denunciaban la influencia de las creencias no-yahvistas y rechazaban una religión divorciada de la ética. Esta observación es cierta, pero ¿realmente llega al meollo del asunto? ¿Puede esa perspectiva explicar adecuadamente por qué los profetas no abogan por *una reforma* del culto, sino que anuncian *su destrucción* y esto al mismo tiempo que visualizan un futuro glorioso después del juicio divino con otro templo, uno más glorioso que el de Salomón?

Aquí la antropología interpretativa (o simbólica) nos puede ayudar a entender la diatriba profética en contra de la religión israelita. La siguiente descripción muy citada

⁷ Para discusiones de esta perspectiva véase M. Daniel Carroll R., *Amos—The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2002), 4-7; Bryan D. Bibb, “The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology”, en L. L. Grabbe y A. Ogden Bellis, eds., *The Priests in the Prophets: The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (JSOT Supplements 408; London: T. & T. Clark, 2004), 31-43.

del reconocido antropólogo Clifford Geertz sirve como una buena introducción a este acercamiento.⁸ Este autor propone que la religión es:

“un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”.⁹

Es decir, la religión es una base imprescindible para la construcción social de la realidad (ese “realismo” que una cultura elabora para sí) que se cree fundada y mantenida por los dioses. En los santuarios y por medio de ritos y símbolos, la religión celebra y legitima esa cosmovisión, sus valores, las relaciones y estructuras socioeconómicas, y las múltiples instituciones de la comunidad. Geertz explica que

“Pues, es en el rito, es decir, en la conducta consagrada, donde esta convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos se genera de alguna manera. Es en alguna clase de forma ritual, aun cuando esa forma sea tan sólo la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba, donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros. En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo...”¹⁰

Agrega:

“Pero las significaciones sólo pueden “almacenarse” en símbolos: una cruz, una media luna o una serpiente emplumada. Esos símbolos religiosos, dramatizados en ritos o en mitos conexos, son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo. Los símbolos sagrados refieren pues una ontología y una cosmovisión a una estética y a una moral: su fuerza particular procede de su presunta capacidad para identificar hecho con valor en

⁸ Obras fundamentales de Clifford Geertz que exponen su perspectiva son *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1988 [inglés, 1973]); *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (Paidós Básica, 66; Barcelona: Paidós, 1994 [inglés, 1983]). Para introducciones a esta disciplina y a Geertz, véase Manuel M. Marzal, *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina* (Colección Estructuras y Procesos, Serie Antropología; Madrid: Trotta, 2002), 26-29, 84-90; Manuela Cantón Delgado, *Bautizados en fuego: Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)* (Serie monográfica 9; Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica; South Woodstock, Vt.: Plumsock Mesoamerican Studies, 1998), 33-38. Los temas de la cultura y religión popular son complejas y existen varias teorías en cuanto a lo que son, sus causas, etc. Para nuestras reflexiones sobre estos debates, véase las fuentes citadas en la nota 17.

⁹ Geertz, “La religión como un sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, 89 (87-117).

¹⁰ *Ibid*, 107.

el plano más fundamental, su capacidad de dar a lo que de otra manera sería meramente efectivo una dimensión normativa general”.¹¹

Sin duda, por medio de los ritos o, podemos decir el culto, se logra mucho más que congrega a los creyentes para celebrar a su dios. Los ritos comunican a los participantes qué “es” la vida; moldean su sentido de lo correcto e incorrecto y orientan sus aspiraciones para el éxito y la seguridad. La gente, desde los que gozan de posiciones privilegiadas y se aprovechan del sistema hasta las masas que luchan para que éste siga funcionando, cree que la ideología reinante de su sociedad y de las estructuras socioeconómicas y políticas fueron establecidas divinamente. La configuración de la sociedad y su religión acompañante van de la mano: la sociedad mantiene a la religión y la religión afirma la sociedad. Sin embargo, aunque la mayoría de la comunidad acepta hasta cierto punto este conjunto de significados de la vida, estas creencias no son homogéneas. Ciertamente, mucho de este mundo religioso y sus actividades es compartido por mucha de la población, pero distintos énfasis y expectativas surgen en las diferentes clases sociales y razas, por las experiencias familiares y personales, etc.¹² Más allá de las creencias y de las ceremonias de la religión oficial y otros elementos en que coincide una cultura, existe toda una gama de convicciones y prácticas adicionales de naturaleza popular. En otras palabras, hay continuidad con diversidad. El mundo religioso es un tapiz complejo con muchos hilos comunes y otros variados.

La antropóloga británica Mary Douglas ha considerado las leyes y los ritos del libro de Levítico desde la perspectiva de la antropología interpretativa.¹³ Señala perspicazmente que estas normas definen para el pueblo de Dios lo que es bueno y lo que es malo, lo que se puede hacer y lo que no se debe hacer en cada esfera de la vida, por ejemplo, la definición de su dieta, el diagnóstico de las enfermedades, la moralidad sexual, las limitaciones en cuanto a con quien poder casarse, la manera de criar a los hijos, los remedios para el pecado, los mecanismos de ayuda económica para los necesitados y las responsabilidades de los líderes. La convicción consistía en que, en este orden específico de su mundo, Israel reflejaba la creación original de Dios, que a su vez se reproducía en el plan del santuario (y más tarde, del Templo). El erudito Samuel Balentine aplica este paradigma al culto en el Pentateuco:

“La Torá también presenta el culto como la manera principal por medio del cual se establece, sostiene y restaura el diseño creativo de Dios para el mundo... el acto de adorar

¹¹ Geertz, “Ethos, cosmovisión, y el análisis de los símbolos sagrados”, en *La interpretación de las culturas*, 118-19 (118-30).

¹² En los últimos años varios factores nuevos vienen a poner presión sobre la estabilidad cultural. En Guatemala, uno de ellos es la globalización económica y la resultante migración de personas a las urbes en búsqueda del trabajo, con todo el impacto que esto tiene en las familias, las costumbres, etc. de personas indígenas. Véase, Manuela Camus, *Ser indígena en Ciudad de Guatemala* (Guatemala: FLACSO, 2002); Liliana R. Goldín, *Procesos globales en el campo de Guatemala: opciones económicas y transformaciones ideológicas* (Guatemala: FLACSO, 2003).

¹³ Mary Douglas, *Implicit Meanings* (London: Routledge & Kegan, 1975); idem, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

es una extensión de la obra creativa de Dios en la construcción de la comunidad y del mundo, que sostiene el orden de la creación”.¹⁴

En su trabajo sobre los Salmos, Brueggemann describe el papel de la religión en general y de la religión de Israel en particular con ideas similares:

“Quiero continuar la idea de que, además de ser una respuesta [a Dios], la alabanza también es constitutiva de la realidad teológica. No sólo se dirige a Dios que está ante nosotros, sino que también es un acto de construir el mundo teológico en el cual interactuamos con Dios. Porque la alabanza es constitutiva y no simplemente una respuesta, los practicantes de la adoración deben ser muy críticos, informados e intencionales en ese esfuerzo de construcción”.¹⁵

Agrega:

“Es el acto de alabanza, ese evento corporativo, regularizado, intencional, verbalizado y actuado, por medio del cual la comunidad de fe crea, ordena, da forma, concibe y organiza el mundo de Dios, el mundo de la fe, el mundo de la vida en que debemos actuar con gozo y obediencia”.¹⁶

La antropología interpretativa también es muy útil en el estudio de la visión profética de la religión de Israel.¹⁷ Los profetas están conscientes de que hay mucho en juego en el culto de la comunidad. Se interesan en los credos y en las emociones de los feligreses, pero enfatizan que lo que se hace en los santuarios determina en gran manera los conceptos que el pueblo tiene del carácter y demandas de Dios y, por ende, su identidad y misión ante y en el mundo. Si el culto es contrario a lo que Yhwh espera en estas áreas, merece la más enfática condenación.

3. LA CRÍTICA A LA ADORACIÓN EN AMÓS

El mundo religioso presentado en el libro de Amós es complejo. Trata tanto la religión oficial con su santuario principal en Betel (también en otros centros, como Gilgal y Dan), como la religión popular que se encuentra más allá de esos lugares. Es común entre los comentaristas la idea de que Amós, en contraste con Oseas, no se interesaba en la veneración de otros dioses, pero esto es malentender el texto. Amós

¹⁴ Samuel E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship* (Overtures to Biblical Theology; Minneapolis: Fortress, 1999) (traducción del autor). Uno no tiene que estar de acuerdo con la fecha propuesta para la forma final del Pentateuco para apreciar la validez de este punto.

¹⁵ Walter Brueggemann, *Israel's Praises: Doxology against Idolatry and Ideology* (Philadelphia, Pa.: Fortress, 1988), 4 (traducción del autor).

¹⁶ *Ibid.*, 25-26 (traducción de autor).

¹⁷ Hemos utilizado el trabajo de Geertz para estudiar el libro de Amós en M. Daniel Carroll R., *Contexts for Amos: Prophetic Poetics in Latin American Perspective* (JSOT Supplements 132; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 49-63; “Re-examining ‘Popular Religion’: Issues of Definition and Sources. Insights from Interpretive Anthropology” y “‘For So You Love to Do’: Probing Popular Religion in the Book of Amos,” en *idem*, *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation* (JSOT Supplements 299; Sheffield: Sheffield Academic, 2000), 146-67 y 168-189.

no pasa por alto las prácticas no-yahwistas,¹⁸ pero sí es cierto que su énfasis está en el culto nacional oficial. Por lo tanto, este ensayo también enfocará la religión oficial de sus santuarios principales. Intentaremos contextualizar los siguientes tres puntos a la realidad evangélica latinoamericana.

a. La adoración debe cuestionar las ideologías reinantes (7:9-17; 9:1)

Desde el mero inicio del libro de Amós la religión ocupa un lugar notable. En 1:2, que algunos llaman el lema del libro, declara que Yhwh ruge desde Sión, el lugar donde estaba ubicado el Templo en Judá. Este versículo ofrece la clave para apreciar la crítica de la religión en el resto del libro: la voz de Dios viene desde el reino del sur y desde aquel santuario nacional. El rugido no tiene su origen en el norte y sus centros religiosos. En otras palabras, desde el comienzo se comunica que el mundo religioso de Israel es ilegítimo.

En el mundo antiguo, el dios nacional y su santuario principal eran fundamentales para la ideología real.¹⁹ La repudiación profética de los dos sería una declaración poderosa de que la monarquía y la sociedad israelitas eran ilegítimas; ya no podían afirmar que Yhwh las respaldaba. Amasías, el sacerdote de Betel, entiende muy bien el significado del mensaje de Amós. Dice que el profeta “ha conspirado” (NVI) contra el rey (7:10). Continúa diciendo que el profeta había violado “el santuario del rey y el templo del reino” (7:13). Lo que es más, los últimos versículos del libro esperan el día cuando el “tabernáculo caído de David”, probablemente una referencia a la dinastía davídica, el linaje real de Judá, será restaurado. Está claro que no sólo faltaba una base teológica para la monarquía israelita y su construcción social de la realidad en el presente, sino que también no tendrían parte del futuro, más allá del juicio. De hecho, el juicio de Dios empezará con el altar principal en Betel (9:1; véase también 3:14; 7:9, 16-17).

Amós sí reprende a Israel, pero tampoco es un campeón ingenuo de Judá. El reino del sur tenía sus propios pecados por los cuales tendría que responder a Dios (2:4-5; 6:1). Más bien, el profeta confiaba en las históricas promesas a David y sus descendientes (2 S 7; véase Sal 2, 21, 72 y 89) y empieza a articular la expectativa de un rey y reino mesiánicos que profetas posteriores elaborarían con mayor detalle.

En Israel, había explotación económica y un sistema legal corrupto (2:6-8; 3:9-10; 5:7, 10-12; 6:12; 8:4-6).²⁰ Mientras que el pueblo sufría hambre y sequía (4:6-9), unos

¹⁸ Pasajes pertinentes incluyen 2:8, 5:26, 6:4-7, 7:9, y 8:14. Véase Carroll R., “For So You Love to Do”.

¹⁹ Véase L. K. Handy, *Among the Hosts of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994); D. I. Block, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology* (sec. edn; Grand Rapids, Ill.: Baker, 2000); N. K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel* (Library of Ancient Israel; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2001), 113-57.

²⁰ Varios estudios han intentado identificar con precisión el sistema económico de Israel en el octavo siglo. Para una reseña crítica de varias hipótesis, véase Carroll R., *Contexts for Amos*, 22-47; idem, *Amos—The Prophet and His Oracles*, 23-24, 42-43. Una defensa reciente de la hipótesis del capitalismo de renta es D. N. Premnath, *Eighth Century Prophets: A Social Analysis* (St. Louis, Mo.: Chalice, 2003).

pocos vivían una vida de lujo y exceso (4:1; 6:4-6).²¹ Israel era un país orgulloso de su fuerza militar (6:1-3, 13) y todo el pueblo, no sólo los que estaban en el poder, se llenaba de vanagloria patriótica. Celebraba los éxitos del ejército y exaltaban a su dios victorioso. Este mundo religioso de Israel era insidioso: los oprimidos por el sistema, junto con sus opresores, se gozaban del mantenimiento del sistema injusto.

Amós anuncia la futura derrota de Israel. Se burla de la arrogancia nacional. Israel aplaudía su triunfo sobre un pueblo llamado *Lo-debar* (6:13), que literalmente en el hebreo significa “nada”. ¿Cómo puede ese nombre indicar un gran éxito militar? Israel, como todas las demás naciones en los primeros dos capítulos del libro (“los oráculos contra las naciones”), sufrirá una catástrofe militar y desbandada total. Nótese la lista de siete clases diferentes de soldados derrotados en 2:14-16, siete, es decir, será una derrota ‘perfecta.’ Sus fortalezas serán desmanteladas (3:11-4:3) porque sus muros no son nada más que muros de estaño (7:7-8);²² el santuario central será destruido (9:1) y la nación, especialmente los líderes, serán llevados al exilio (4:3; 5:26; 6:7; 7:17; 9:9). Yhwh no defenderá a esta sociedad perversa ni a su gobierno. No importa que la nación diga ser su pueblo escogido y que le adore en sus cultos. No está al servicio de la ideología nacionalista de Israel.

Lo que nosotros como cristianos en el siglo XXI podemos aprender del profeta Amós es la importancia de discernir cuando nuestra fe, consciente o inconscientemente, se identifica demasiado con la ideología o agenda de un partido o movimiento político o de la nación misma. En el pasado, esta tentación se dio en los conflictos armados en nuestros países centroamericanos, donde los bandos decían que el Señor estaba con ellos y en base a eso justificaban sus acciones. Hoy en día, algunos insinúan que la Iglesia Evangélica es un títere del capitalismo internacional, vendida a la política y economía de EE.UU., de donde viene personal misionero y el apoyo financiero. ¿Qué se ha hecho o dicho para que se proyectara esta imagen equivocada?²³

Surge la inquietud: ¿cómo debe una cosmovisión verdaderamente enraizada en las Sagradas Escrituras interactuar con las realidades socioeconómicas actuales y examinar las iniciativas políticas de nuestro medio? Relacionando tal pregunta con el tema de

²¹ 6:4-6 (y tal vez 4:1) describen una fiesta *marzeab*. Un estudio detallado de este ritual es John L. McLaughlin, *The “Marzeab” in the Prophetic Literature: An Examination of the References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (Supplements Vetus Testamentum 86; Leiden: Brill, 2001), 80-217.

²² El término *’ánák* es un *hapax legomenon* que aparentemente proviene del acadio. Es muy común interpretarlo como una alusión a una plomada, la cual representaría las normas de Dios (nótese la traducción de la RV60 y de la NVI). La idea de la figura del muro que no está al plomo sería que la nación ha violado esas normas. Para una defensa de la traducción “estaño”, véase Carroll R., *Rethinking Contexts, Rereading Texts*, 185-86.

²³ Galindo, *El “fenómeno de las sectas” fundamentalistas*. Este ha sido un tema de investigación de los antropólogos, entre cuyas publicaciones el vigor del señalamiento varía. Véase David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1991); Cantón Delgado, *Bautizados en Juego*; Pilar Sánchez Ochoa, *Evangelismo y poder: Guatemala ante el nuevo milenio* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998).

este ensayo: ¿cómo puede el culto preparar a los miembros de nuestras iglesias a procesar teológico y bíblicamente el mundo que los rodea y en el cual vive? ¿Cómo puede la adoración preparar a los cristianos a entender mejor su identidad y cumplir con la misión? Es demasiado fácil tomar por sentado que Dios siempre está obrando según nuestros planes y de acuerdo con nuestros compromisos ideológicos. Olvidamos que Él juzga y juzgará a todas las naciones por sus pecados, aun aquella teocracia de Israel que Él mismo fundó y levantó. Amós declara que precisamente por ser el pueblo escogido es por lo que Dios lo castiga (3:1, 2). No hay pueblo sin tacha. Tenemos que preguntarnos, como Amasías siglos atrás, si defendemos “el santuario del rey y el templo del reino” a costo de los valores de la fe y nuestro llamado.

b. La adoración debe tratar las realidades de la vida actual (4:4-13; 5:4-6)

Amós 4:4 comienza con unas palabras diseñadas a escandalizar a sus lectores (y a quienes escucharon al profeta): “Id a Bet-el, y prevaricad; aumentad en Gilgal la rebelión.” Aquí Yhwh está diciendo que la adoración que se celebraba en estos dos santuarios es pecado. Nótese que ninguno de los ritos mencionados en 4:4-5 trata la trasgresión contra Dios. Todos, de una u otra forma, expresan gratitud.²⁴ Esta burla sarcástica de Dios es enfatizado por el uso de siete imperativos en estos dos versículos: es una invitación “perfecta” a continuar el acertijo religioso. ¿Por qué Dios rechaza tan fuertemente estos gestos del pueblo?

Para empezar, ésta es una piedad de exhibición y Yhwh no se mofa de las motivaciones que hay detrás de las ofrendas de la gente. Ésta es una religión egoísta, que está para satisfacer sus deseos, una religión de alegre agradecimiento a Dios por todas sus bondades. Este culto realmente es para ellos, no para Dios. Al fin y al cabo, es una actividad que llena sus necesidades religiosas: “pues que así lo queréis” (4:5b).

El otro problema es que el culto está desconectado de la realidad. La sintaxis hebrea de Amós 4:6 demuestra esta contradicción claramente. Literalmente dice: “pero aún yo, yo te di...” El pueblo le trae ofrendas de agradecimiento, pero ¿por qué? Yhwh les había dado hambre (4:6) y sequía (4:7-8), les destruyó sus cultivos (4:9) y les envió guerra (4:10). ¡Aquí no hay nada para celebrar! Estaban convencidos de que tenían encuentros significativos con Dios en los santuarios y por medio de sus cultos, pero Él repite cinco veces el refrán “mas no os volvisteis a mí” (4:6, 8, 9, 10, 11). En otras palabras, la actividad religiosa era un autoengaño. Ahora, a la puerta de otra calamidad, una invasión militar, el Dios Creador los desafía a prepararse para el encuentro verdadero con Él (4:12-13). El pueblo está inmerso en la celebración de las bendiciones divinas, pero la desgracia y el sufrimiento que les rodeaba tenían como fin llevarles al arrepentimiento. Yhwh no sólo critica los santuarios, decreta que serán destruidos (5:5, véase 9:1).

²⁴ Para estos sacrificios, véase Shalom Paul, *Amos* (Hermeneia; Minneapolis, Minn.: Fortress, 1991), 140-41.

He aquí otra lección que se puede sacar del mensaje profético. Si la primera fue una advertencia para tener cuidado de no confundir la ideología con la fe, la segunda sería un llamado a velar para no caer en la tentación de reducir o limitar la adoración a la celebración. En un mundo azotado y quebrantado por tantos problemas (como familias disfuncionales, la droga, el abuso y la perversión sexual, deudas abrumadoras, la pobreza y la violencia), es natural que el culto tienda a enfatizar el gozo para olvidarse de todo aquello. Unida esta tendencia con el afán de hacer crecer el número de asistentes y miembros, los servicios alegres parecen ofrecer la mejor manera de atraer a la gente. Pero, si no tenemos cuidado, esta clase de culto nos podría cortar de las realidades de la vida cotidiana, que son precisamente los retos que la iglesia tiene que enfrentar con la verdad. ¿La cosmovisión que se predica en el culto separa a la gente de la realidad, o la prepara para ella? ¿Se ha definido la vida cristiana como una aventura alegre llena de bendiciones, sin reconocer la urgencia de ver el culto también como una oportunidad para entrenar a los creyentes a fin de que hagan su peregrinaje en este mundo caído con sensibilidad, sabiduría y lealtad al Evangelio?

c. La adoración debe alimentar un compromiso con la justicia (5:18-27; 8:3-6)

El profeta Amós es muy conocido por su denuncia de la separación que existía en Israel entre la religión y la ética. El versículo más citado del libro se encuentra en 5:24: “Pero corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo”. Es importante notar que este verso es parte de una crítica más extensa del culto.²⁵

Otra vez la teología nacionalista triunfalista es manifiesta. El pueblo está seguro de que el “día de Yhwh” será día “de luz”. Pero, el profeta lamenta, “Ay de vosotros” porque ese tiempo “será de tinieblas, y no de luz” (5:18); traerá muerte, no victoria (5:19-20). No es una coincidencia que el reproche de las actividades religiosas (5:21-24) siga estas palabras sobre el “día de Yhwh”, porque era en el culto cuando se exaltaba al dios de la nación.

En 5:21-24, se mencionan varias clases de sacrificios y cantos,²⁶ pero Yhwh tiene una reacción visceral a esta religiosidad. Ellos aborrecen a los que dicen la verdad (5:10) en lugar de aborrecer al mal en todas sus formas (5:15). Pero lo que Dios aborrece es su adoración. Este sentimiento es tan fuerte que se usan dos verbos para expresarlo. En 5:21, expresa “aborrecí, abominé”. En el hebreo el rechazo divino se relaciona con los sentidos del olfato, de la vista y del oído: “no me complaceré” es literalmente “no oleré” (5:21); seguidamente dice “no miraré” (5:22) y “no escucharé” (5:23). A estas líneas muy emotivas se agrega una observación de la historia. En el de-

²⁵ Para un estudio detallado de estos y otros versículos afines en ambos testamentos véase Gary Williams, “La justicia seguirás: Prioridades bíblicas y prioridades evangélicas,” en Oscar Campos (ed.), *Teología evangélica para el contexto latinoamericano: Ensayos en honor al Dr. Emilio A. Núñez* (Buenos Aires: Kairós, 2004), 127-70.

²⁶ Compárese Isaías 1:10-15.

sierto, el pueblo no ofrecía sacrificios tan inaceptables (5:25).²⁷ Esta falencia de no aprender del pasado no es una sorpresa. En un pasaje anterior Dios relata cómo Él redimió al pueblo de Egipto y les ayudó en su migración a la Tierra Prometida (2:9-10), pero la nación se había vuelto como las demás, llena de pecado y pronta para el juicio (2:6-16).

La separación entre la religión y la ética era un problema universal, pero el profeta señala particularmente a los que están en el liderazgo y tienen el poder. La insensatez de esta gente en el culto se muestra en 2:8, donde dice: “sobre las ropas empeñadas se acuestan junto a cualquier altar; y el vino de los multados beben” en los santuarios. En 6:6, se ve que ellos viven cómodamente y que “no se afligen por el quebrantamiento de José”.²⁸

¿Cuál sería la lección para la iglesia de hoy? Un movimiento que hizo que la justicia social fuera una prioridad en su interpretación de la espiritualidad, la eclesiología y el culto fue (o, es) la Teología de la Liberación. No es mi propósito evaluar su historia ni sus propuestas teológicas. Sin embargo, sí representa cierto desafío a los fundamentos teológicos del culto y la adoración evangélicos. ¿Cómo se puede alabar al Dios de misericordia si no se muestra misericordia a los necesitados? Lo que se hace en el culto ¿no debe nutrir a los creyentes en la caridad y la justicia, cualidades que deben ser características fundamentales de la identidad y misión del pueblo de Dios?²⁹

Recientemente, en los Estados Unidos, el conocido eticista evangélico Ronald Sider lamenta el hecho de que el estilo de vida y los valores de los cristianos no son muy diferentes de los demás en esa cultura individualista, materialista y secular.³⁰ Cita estadísticas tocantes al uso del dinero, de la actividad sexual, del índice de divorcio, del abuso conyugal, del cuidado por los pobres y del racismo. La iglesia, dice Sider, ha caído en la tentación de ofrecer un evangelio de una gracia barata: la salvación sin santificación, el perdón personal sin la exigencia de la responsabilidad y una fe individual divorciada del compromiso de edificar una comunidad que sea una alternativa para el

²⁷ El significado de 5:25 es discutido. Opciones incluyen: (a) los ritos no eran fundamental para la religión de Israel y esto se comprobaría por su ausencia en el desierto; (b) la falta de recursos en el desierto para poder ofrecer sacrificios hacía que fuera imposible cumplir con los ritos; (c) la verdadera adoración, no el rito vacío, se ofrecía en el desierto. Nuestra lectura literaria compara el uso de los vocablos de esta línea con su uso en otras partes del libro (véase 4:4; 5:22): ¿Ofrecían esta clase (es decir, inútil) de sacrificios en el desierto? La respuesta a este interrogante retórico sería ‘no.’ Véase Carroll R., *Contexts for Amos*, 249-50.

²⁸ Estos dos versículos pueden ser una descripción de un culto sincretista y de la veneración de otros dioses (véase la nota 18). Esta posibilidad no afectaría la descripción del carácter de estas personas.

²⁹ Estas preguntas han sido influenciadas por el eticista Stanley Hauerwas, quien ha escrito mucho sobre la identidad y misión de la iglesia como un pueblo alterno a la sociedad secular. Nótese su obra *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (London: SCM, 1983); y Hauerwas con William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville, Tenn.: Abingdon, 1989).

³⁰ Ron Sider, *The Scandal of the Evangelical Social Conscience: Why Are Christians Living Just Like the Rest of the World?* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2005).

mundo. Estas tendencias naturalmente se reflejan en el culto más interesado en lograr adeptos que llamarles al discipulado en cada esfera de su diario vivir. Ese culto se especializa en experimentar un momento religioso en el aquí y ahora en vez de preparar a los cristianos para el largo (y estrecho) camino por el que andarán juntos como parte de un pueblo auténticamente redimido por Dios.

Posiblemente, un aporte de la ética de las virtudes nos ayudaría a tener otra perspectiva de las ordenanzas y servicios en la iglesia. En la ética de las virtudes una “práctica” es una actividad coherente y cooperativa de una comunidad, que ayuda a ese grupo a realizar bienes internos y externos. Es decir, los logros forman al carácter; no sólo tienen que ver con cosas tangibles. Porque los bienes externos no se pueden separar de las virtudes, una práctica entonces es una actividad por la cual se le recuerda a la comunidad de esas virtudes y se evalúa en base al impacto que tiene en la conducta y las actitudes de dicha comunidad.³¹ ¿Cómo sería si pensáramos en el bautismo, la santa cena y la predicación como prácticas, actividades necesarias por medio de las cuales la iglesia aprendería y viera modelos de las virtudes de la caridad, la humildad y la justicia? ¿Cómo sería si fueran tratados como prácticas de esta clase y no como actividades rutinarias u oportunidades para impresionar con un sermón emotivo o una música profesional para estimular el crecimiento de la iglesia o para satisfacer los impulsos religiosos de los que llegan al santuario? Si se entienden como prácticas, los elementos del culto se conectan naturalmente a la identidad y la misión. El culto ya sería un lugar *teológico* y *misiológico*.

¿Las observaciones que hace Sider de la iglesia evangélica norteamericana tendrían vigencia aquí en América Latina? Mucho depende del contexto y a menudo de la denominación y su liderazgo. Es animador ver el interés reciente en dejar muy en claro que una dimensión imprescindible de la fe evangélica es un compromiso con la justicia social. Menciono dos publicaciones como ejemplos.

La primera es la de Darío López, teólogo y pastor peruano. El título de su libro es llamativo: *Pentecostalismo y transformación social: más allá de los estereotipos, las críticas se enfrentan con los hechos*.³² Él relata cómo las iglesias en la provincia de Ayacucho respondieron a las necesidades de la gente en esa zona durante el conflicto con el Sendero Luminoso y cómo esas experiencias las llevaron a descubrir nuevas dimensiones de su fe y llamado a la comunidad. El otro caso es el libro de Harold Segura, colombiano, que trabaja con Visión Mundial: *Hacia una espiritualidad evangélica comprometida*.³³ Segura con-

³¹ Véase M. Daniel Carroll R., “La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy. Parte #4: La contribución de la ética filosófica.” *Kairós* 35 (2004): 7-30. Para mayores detalles, véase James Wm. McClendon, Jr., *Systematic Theology*, vol. 1: *Ethics* (Nashville, Tenn.: Abingdon, 1986), 159-86; Jonathan R. Wilson, *Gospel Virtues: Practicing Faith, Hope and Love in Uncertain Times* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), 119-39. Estos autores se basan en las ideas de Alisdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (2° ed., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1985).

³² Darío López, *Pentecostalismo y transformación social: Más allá de los estereotipos, las críticas se enfrentan con los hechos* (Buenos Aires: Kairós, 2000).

³³ Harold Segura Carmona, *Hacia una espiritualidad evangélica comprometida* (Buenos Aires: Kairós, 2002).

trasta varias espiritualidades evangélicas (que por cierto tienen cultos que les corresponden), la institucionalizada, la de lo extraordinario, la desconectada, y la sin estrés, con una que es radical en su visión de seguir a Dios, misionera, profética, y comprometida a servir a Cristo en el mundo.

Estas dos perspectivas demandarían que se repensara lo que es ser iglesia. Nosotros añadiríamos que, a la vez, requeriría repensar cuál debe ser el propósito del culto y las formas de adoración apropiadas al mismo. Tales trabajos tal vez sean arras de una reflexión más seria sobre el vínculo entre la justicia y el culto por otros grupos religiosos a lo largo y ancho de todo nuestro continente americano.

4. CONCLUSIÓN

Regreso a lo que dice la antropología interpretativa acerca de la religión y los ritos (el culto). La religión determina en gran manera cómo la gente entiende su mundo y viven en él. A fin de cuentas, detrás de todo esto está el concepto de Dios que tienen. Por eso, el culto es tan fundamental; es por eso que los profetas son tan obstinados y contundentes en cuanto a lo que dicen de los ritos, el personal religioso y los santuarios. La persona misma de Yhwh está en juego. Alabar a un dios, que el pueblo llamaba “Yhwh”, que supuestamente apoyaba la ideología nacional sin objeciones de ninguna clase, quien aceptaba una vida espiritual divorciada de las realidades difíciles del diario vivir y que no exigía la justicia, era adorar a otro Yhwh. Es decir, tal Yhwh era un ídolo.

La persona de Yhwh es el centro de la teología de Amós.³⁴ Esto se hace patente en varias maneras. Primero, el nombre “Yhwh” ocurre 81 veces, solo o en combinación con otros nombres. El título de Dios más utilizado en el libro es “Yhwh *Sebā’ōl*” (“Yhwh de los ejércitos”; 3:13; 4:13; 5:14, 15, 16, 27; 6:8, 14; 9:5): Él es el Dios de los ejércitos celestiales (sean ángeles o las estrellas), quien tiene el poder absoluto sobre la creación, las naciones y la historia. Por eso, puede decretar el destino de los pueblos (caps. 1-2) y declarar que, así como estaba involucrado en el éxodo de Israel de Egipto, se involucra en los movimientos de otros pueblos también (9:7). Segundo, Amós enfatiza la importancia de Yhwh por medio de tres himnos (4:13; 5:8-9; 9:5-6).³⁵ Cada uno culmina con la proclamación “Yhwh es su nombre”. Algunos eruditos sugieren

³⁴ Para Gerhard Pfeifer, la teología de Amós es una teología de Yhwh. Véase su *Die Theologie des Propheten Amos* (Frankfort am Main: Peter Lang, 1995). Véase también Stephen Dempster, “The Lord Is His Name: A Study of the Distribution of the Names of God in the Book of Amos,” *Revue Biblique* 98.2 (1991): 170-89.

³⁵ Los eruditos discuten si los tres pasajes son parte de un solo himno y si fueron agregados posteriormente al texto. Cualquiera su origen, literariamente encajan bien en sus respectivos contextos para describir el poder incomparable de Dios.

que el mero centro del libro se encuentra en la línea del segundo himno (5:8), el clímax de una estructura quiásmica, que declara “Yhwh es su nombre”.³⁶

Creo que este profeta del siglo VIII a.C. tiene mucho para enseñarnos. En medio de tantos debates sobre el culto debemos escuchar el llamado a buscar la adoración profética, una adoración que se concentraría en el verdadero Yhwh, exaltado, un dios no atado a nuestras ideologías y que no sería una mera reflexión de nuestras ambiciones y anhelos; un culto que intentaría moldear al pueblo de Dios en una comunidad alterna de compasión, justicia y paz.

³⁶ William A. Smalley, “Recursion Patterns and the Sectioning of Amos,” *The Bible Translator* 30 (1979): 118-27; Jan de Waard and William A. Smalley, *A Translator’s Handbook on the Book of Amos*, Helps for Translators (New York, N.Y.: United Bible Societies, 1979), 194-95; David A. Dorsey, “Literary Architecture and Aural Structuring Techniques in Amos,” *Biblica* 73.3 (1992), 324-29 (305-30); idem, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1999), 285-86.