



FOLIA DOCTORALIA



EXTRACTO DE TESIS DOCTORAL

“Silencio y palabra: la memoria de Israel en el profeta Amós”
Una aproximación pragmalingüística al oráculo contra Israel (Am 2,6-16)

Doctor: Alfredo Raúl Acevedo

Córdoba (Argentina), 2026

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA
UNIVERSIDAD LOYOLA ANDALUCÍA



EXTRACTO DE TESIS DOCTORAL

“Silencio y palabra: la memoria de Israel en el profeta Amós”
Una aproximación pragmlingüística al oráculo contra Israel (Am 2,6-16)

DOCTORADO EN TEOLOGÍA

Doctor: Alfredo Raúl Acevedo
Directores: Miren Junkal Guevara Llaguno
Jorge M. Blunda Grubert

Córdoba (Argentina), 2026



El presente extracto contiene la presentación, el índice, la bibliografía y la sección introductoria y la conclusión de la tesis doctoral defendida por Alfredo Raúl Acevedo el día 21 de septiembre de 2026, obteniendo la calificación de Sobresaliente *cum laude*. Este ciclo de doctorado está dentro del plan de estudios de la Facultad de Teología de Granada.

Ad Normas Statutorum Facultatis Theologiae vidimus et approbamus

Dr. José Luis Barriocanal Gómez (Presidente)

Dra. Ianire Angulo Ordorika (Secretario)

Dr. José Alberto Garijo Serrano (Vocal)

IMPRIMI POTEST

R. P. Enric Puiggrós Llavínés

Praepositus Provincialis Provinciae Hispaniae Societatis Iesu

ISBN: 978-84-09-87633-4

A. PRESENTACIÓN

Resumen

La presente investigación examina el oráculo contra Israel en el libro del profeta Amós (Am 2,6-16) desde un enfoque pragmalingüístico, analizando cómo la interacción entre la forma final del escrito y sus contextos histórico, social, económico, cultural y lingüístico configura una palabra profética orientada a interpelar a sus receptores. El estudio muestra cómo la estructura del oráculo, la elección del léxico y la organización argumentativa buscan involucrar al auditorio en un proceso de reinterpretación de su propia historia. El recurso utilizado por Amós dista de ser una evocación nostálgica del pasado; constituye, más bien, una memoria performativa que reclama una respuesta ética.

Estructurado en cuatro capítulos, el trabajo profundiza en los presupuestos metodológicos y el estado de la cuestión («La Palabra que se dona»); la dimensión sintáctica, la coherencia discursiva y el análisis dramático («La Palabra que se sistematiza»); el trasfondo semántico de la vulnerabilidad social y la resignificación del éxodo («La Palabra que significa») y la eficacia comunicativa del discurso sobre sus destinatarios («La Palabra que actúa»). Se concluye que la memoria del éxodo no opera como un mero recuerdo histórico, sino como una memoria cultural viva que exige actualización ética. Así, Amós se constituye en un orador enviado al corazón del poder para confrontar las estructuras de iniquidad, mostrando cómo el texto bíblico continúa convocando al lector contemporáneo a asumir una postura activa ante el mensaje que lo interpela.

Palabras clave: Amós, pragmalingüística, exégesis bíblica, memoria cultural, performatividad, justicia social.

Abstract

This research examines the oracle against Israel in the Book of Amos (Amos 2:6–16) through a pragma linguistic approach, analyzing how the interplay between the text's final form and its historical, social, economic, cultural, and linguistic contexts shapes a prophetic word designed to challenge its addressees. The study demonstrates how the oracle's structure, lexical choices, and argumentative organization seek to engage the audience in a process of

reinterpreting their own history. The approach Amos employs is far from a nostalgic evocation of the past; rather, it constitutes a performative memory that demands an ethical response. Structured in four chapters, the work delves into methodological premises and the state of scholarship ("The Word that Gives Itself"); syntactic dimensions, discursive coherence, and dramaturgical analysis ("The Word that Becomes Systematic"); the semantic background of social vulnerability and the reinterpretation of the Exodus ("The Word that Conveys Meaning"); and the discourse's communicative efficacy regarding its recipients ("The Word that Acts"). The study concludes that the memory of the Exodus functions not merely as a historical recollection, but as a living cultural memory demanding ethical actualization. Thus, Amos emerges as a speaker sent to the heart of power to confront structures of iniquity, illustrating how the biblical text continues to call upon the contemporary reader to adopt an active stance toward the message that challenges them.

Keywords: Amos, pragma linguistic, biblical exegesis, cultural memory, performativity, social justice.

Hasta el siglo XIX, los trabajos exegéticos sobre la profecía en Israel se centraban fundamentalmente en el estudio de la persona del profeta y de sus *logia*. El interés giraba en torno a cuáles podían ser los dichos o palabras que había pronunciado. Si bien se trataba de un trabajo arduo que seguía un método riguroso, su propuesta tendía a separar la figura profética del resto de las representaciones religiosas de Israel, pues no se consideraban los posibles añadidos ni los procesos redaccionales presentes en el escrito.

Sin embargo, esta tendencia fue cambiando progresivamente. Nuevas escuelas exegéticas comenzaron a preguntarse no sólo por la proclamación original, sino también por los diferentes acentos y corrientes de pensamiento que aparecían en las obras. En este sentido, el interés se desplazó de la persona del profeta hacia los libros que llevan su nombre. Estos escritos proféticos comenzaron a considerarse obras portadoras de sentido en su conjunto, y no simplemente colecciones de dichos o pequeñas unidades literarias y teológicamente

autónomas.¹ El cambio de paradigma llevó a adentrarse en el escrito mismo para dilucidar su mensaje, concebido como palabra profética y mensaje revelado por Dios a una comunidad.

Pero estudiar el texto supone, además, abordar los distintos entornos en los que fue gestado, porque ninguno existe de manera aislada de sus contextos histórico, social, económico y lingüístico, entre otros. No se trata de mensajes supratemporales y desencarnados de la historia, sino de una palabra nacida en y para una época determinada. Por eso, el aporte de las ciencias humanas y sociales resulta fundamental para profundizar en el trasfondo del mundo textual.

En el caso concreto de Amós, los aportes de los estudios históricos, arqueológicos, sociológicos, lingüísticos y económicos han sido de gran ayuda para comprender su contexto y su mensaje. Si bien, en el último tiempo han surgido análisis que incorporan nuevas perspectivas,² se torna imperioso profundizar en los efectos que el discurso profético produce en su audiencia a la luz de estos diversos escenarios.³

La presente investigación aborda el oráculo que Yhwh dirige a Israel por medio de Amós (Am 2,6-16) desde una perspectiva pragmalingüística. El propósito es analizar cómo la forma final del texto, en su interacción con el entorno histórico, social, cultural, económico y lingüístico, configura una palabra profética capaz de confrontar a sus interlocutores y provocar en ellos una respuesta. El estudio parte de la convicción de que la comprensión del escrito bíblico requiere atender no sólo a lo que dice, sino también a cómo lo dice, a las circunstancias en las que adquiere sentido y a los efectos que busca producir en sus receptores.

El interrogante por la incidencia de los distintos contextos en la obra amosiana, junto con los aportes de las ciencias humanas y sociales para una nueva interpretación del mensaje profético, constituye el punto de partida del trabajo. Esta indagación se orienta hacia una cuestión de orden pragmático: ¿por qué el texto sitúa la proclamación del profeta en el marco del reinado de Jeroboam II (cfr. Am 1,1) y qué efectos pretende suscitar en sus lectores mediante esta elección?

¹ K. Schmid, «La formación de los profetas posteriores (Historia de la Redacción)», en *Introducción al Antiguo Testamento*, ed. Th. Römer et al. (Desclée De Brouwer, 2008), 318-19.

² Para un estado de la cuestión sobre los estudios de Amós, véase el artículo de M. D. Carroll R., «Twenty Years of Amos Research», *Currents in biblical research* 18, n.º 1 (2019): 32-58.

³ Un intento puede verse en la obra de A. R. Davis, *The Book of Amos and Its Audiences: Prophecy, Poetry and Rhetoric*, Society for Old Testament Study Monograph Series (Cambridge University Press, 2023).

Para responder a dicho interrogante, el estudio se estructura en cuatro partes y centra su análisis en el oráculo contra Israel (Am 2,6-16), considerado el punto de inflexión de las denuncias iniciales y una unidad privilegiada para examinar la relación entre memoria cultural, identidad y exigencia ética en el discurso profético.

El presente extracto da cuenta de los presupuestos del trabajo y de sus principales conclusiones, reservando las secciones centrales de la tesis para una futura publicación.

En el apartado introductorio, titulado «La Palabra que se dona», se presentan los presupuestos metodológicos y temáticos de la investigación. Se aborda la pragmalingüística como ciencia del lenguaje y su vinculación con la exégesis bíblica, así como el estado de la cuestión sobre los estudios sobre la profecía de Amós. En los últimos años, estos estudios se han orientado particularmente hacia la crítica literaria, prestando atención al texto en su forma final y poniéndolo en diálogo con el contexto socio-económico del siglo VIII a.C., pero sin profundizar demasiado en los posibles efectos que los discursos proféticos pudieron haber ocasionado en su auditorio.

El segundo capítulo, «La Palabra que se sistematiza», se centra en la dimensión sintáctica del discurso profético. A partir de los criterios de textualidad desarrollados por la lingüística, se examinan las palabras del profeta para mostrar su unidad discursiva coherente, recurriendo al análisis dramático para profundizar en la caracterización de los personajes y reconstruir las posibles situaciones comunicativas que operan como trasfondo del discurso.

El tercer capítulo, «La Palabra que significa», aborda los principales conceptos del oráculo desde una perspectiva semántica. Se analizan los términos hebreos *šaddîq* («justo»), *'ebyôn* («pobre»), *dal* («indigente»), *ʾānāw* («humillado») y *na ʾārâ* («joven»), para mostrar cómo las víctimas denunciadas representan distintos grados de vulnerabilidad dentro de la sociedad israelita. Asimismo, se considera la significación pragmática de la memoria del éxodo y de la relación entre Israel y su Dios, particularmente a partir de la presentación de Yhwh como aquel que hizo subir a su pueblo de Egipto. La transgresión denunciada no se reduce, de este modo, a una infracción jurídica o política, sino que atenta contra los vínculos fundamentales que configuran el lazo entre Dios e Israel y entre los propios miembros de la comunidad.

En el cuarto capítulo, «La Palabra que actúa», se examina la dimensión pragmática del discurso, situando en el centro de la reflexión a sus destinatarios y ponderando los efectos

que la proclamación de Amós pudo haber suscitado en sus oyentes. Se trata de una sección clave, pues en ella se pone de manifiesto uno de los elementos distintivos del método: la capacidad transformadora de la acción comunicativa y, en particular, del mensaje profético.

La hipótesis que orienta este trabajo sostiene que la memoria del éxodo, evocada por Amós, no constituye un simple recuerdo del pasado, sino una memoria cultural que permanece viva y se actualiza en los nuevos lectores. Su carácter es esencialmente performativo, ya que busca configurar la identidad ética de sus destinatarios. Al evocar la acción liberadora de Yhwh, el texto no sólo recuerda un acontecimiento fundante de la historia de Israel, sino que interpela a sus lectores para que reproduzcan, en el presente, esa misma lógica de liberación y justicia.

El trabajo se cierra con las conclusiones. Amós se revela como un orador con una notable capacidad para movilizar a su auditorio mediante la palabra. Precisamente por ello, Yhwh lo envía al centro del poder para confrontar, desde el interior mismo de esa realidad, la situación de pecado extendida por todo el reino. No se comisiona a cualquiera, sino a alguien capaz de denunciar las estructuras de iniquidad y transgresión allí donde se han consolidado: en el corazón mismo del poder. En este sentido, la pragmalingüística permite poner de manifiesto la dimensión performativa de la palabra profética y mostrar cómo la forma final del texto continúa configurando, más allá de su contexto histórico originario, a un interlocutor llamado a abandonar el silencio y tomar posición ante la palabra que lo interpela.

B. ÍNDICE DE LA TESIS

ÍNDICE	6
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	8
AGRADECIMIENTOS	9
SIGLAS Y ABREVIATURAS	10
DEL SILENCIO A LA PALABRA	11
I. LA PALABRA QUE SE DONA: SECCIÓN INTRODUCTORIA	14
1. Presupuestos de la investigación	14
1.1 Presupuesto metodológico: la pragmalingüística	15
1.1.1 Ciencias del lenguaje y pragmalingüística	15
1.1.2 Pragmalingüística y ciencia bíblica	24
1.1.3 Las claves fundamentales del método pragmalingüístico	26
1.2 Presupuesto temático: la obra del profeta Amós	35
II. LA PALABRA QUE SE SISTEMATIZA: LA SINTAXIS DEL DISCURSO	43
1. Amós y su discurso contra Israel (Am 2,6-16)	43
1.1 Cohesión textual	46
1.2 Coherencia textual	54
1.3 Intencionalidad textual	57
1.4 Aceptabilidad afectiva	57
1.5 Informatividad	58
1.6 Situacionalidad textual	62
1.7 Intertextualidad	67
2. Una nueva perspectiva: la dramaturgia. El paso de la escritura a la oralidad por medio del diálogo.	69
2.1 La intervención de Yhwh	71
2.2 La reacción del pueblo	80
2.3 La respuesta de Yhwh	81
2.4 Nueva respuesta del pueblo	84
2.5 Una pregunta sin respuesta	84
2.6 La sentencia final	85

2.7 ¿Algo inconcluso? Recreación del diálogo entre los interlocutores	85
III. LA PALABRA QUE SIGNIFICA: LA SEMÁNTICA DEL DISCURSO	89
1. Análisis semántico de los conceptos centrales del oráculo	89
1.1 Las denuncias en general (v.6a)	89
1.2 Las denuncias concretas (vv.6b-8)	96
1.3 Conceptos divinos (vv.9-13)	108
1.4 Promesas de sanción (vv.14-16)	114
2. Conclusión del análisis conceptual	117
IV. LA PALABRA QUE ACTÚA: LA PRAGMÁTICA DEL DISCURSO	120
La pregunta por los destinatarios. La función pragmática del discurso	120
1. En búsqueda del lector modelo	122
2. El lector real, ¿de quién se trata?	137
2.1 El lector real en Samaría (S. VIII)	137
2.1.1 Una idiosincrasia marcada por la historia: la figura de Omrí	139
2.1.2 Una idiosincrasia marcada por la memoria: el éxodo	151
2.1.3 La cuestión del amorreo	164
2.2 El lector real del libro editado	166
2.2.1 El reinado de Jeroboam II	168
2.2.2 El lector modelo hoy	182
V. CONCLUSIÓN	185
VI. BIBLIOGRAFÍA GENERAL	190

C. BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- Ahituv, Sh. *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*. A Carta Handbook. Carta, 2008.
- Albertz, R. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. 1. Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales. Trotta, 1999.
- Albertz, R., y R. Schmitt. *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Penn State University Press, 2012. <https://doi.org/10.1515/9781575066684>.
- Alonso Schökel, L. *Biblia del Peregrino*. 6.^a ed. Mensajero, 2001.
- Alonso Schökel, L. «סִיד». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Alonso Schökel, L. «עָלָם». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Alonso Schökel, L. «פִּשְׁעַ». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Alonso Schökel, L. «שִׁאָרָה». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Alonso Schökel, L. «שִׁוּרָה». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Arie, E. «Reconsidering the Iron Age II Strata at Tel Dan: Archaeological and Historical Implications». *Tel Aviv* 35, n.º 1 (2008): 6-64.
- Aristóteles. *Política*. 2.^a ed. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Assmann, J. *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Mundo Antiguo. Gredos, 2011.
- Assmann, J. *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*. Stanford University Press, 2006.
- Aster, Sh. Z., y A. Faust, eds. *The southern Levant under Assyrian domination*. Eisenbrauns, 2018.
- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. 3.^a ed. Paidós Ibérica, 1990.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. 2.^a ed. Harvard University Press, 1975.
- Bakimani Kolani, N. *Le livre d'Amos: la place et la fonction des éléments supposés tardifs*. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 510. De Gruyter, 2019.
- Barré, M. L. «The meaning of l'šybnw in Amos 1:3-2:6». *Journal of Biblical Literature* 105, n.º 4 (1986): 611-31.
- Barriocanal, J. L. *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós*. Tesi Gregoriana. Teologia 58. Pontificia Università Gregoriana, 2000.

- Barriocanal, J. L., F. Ramis, y S. Ausín. *Libros proféticos*. Introducción al Estudio de la Biblia 4. EVD, 2023.
- Barstad, Hans M. «Can Prophetic Texts Be Dated? Amos 1-2 as an Example». En *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, de Lester L. Grabbe. European Seminar in Historical Methodology 006. T&T Clark, 2007.
- Barstad, Hans M. *The Religious Polemics of Amos: Studies in the Preaching of Amos ii 7B-8, iv 1-13, v 1-27, vi 4-7, viii 14*. Vol. 34. Supplements to Vetus Testamentum. E. J. Brill, 1984.
- Beaugrande, R. A. de, y W. U. Dressler. *Introducción a la lingüística del texto*. Ariel, 1997.
- Bekins, P. *Inscriptions from the World of the Bible. A Reader and Introduction to Old Northwest Semitic*. Hendrickson, 2020.
- Benedicto XVI. «Verbum Domini. Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia». 2010. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html.
- Berges, U. «Hacia una ética del Antiguo Testamento. Un desafío exegético e intelectual». *Revista Bíblica* 76, n.º 1-2 (2014): 55-65.
- Berges, U., y R. Hoppe. *Il povero e il ricco nella Bibbia*. I temi della Bibbia 10. EDB, 2011.
- Bertuccelli Papi, M. *Qué es la pragmática*. Instrumentos Paidós 15. Paidós Ibérica, 1996.
- Bianchi, C. *Pragmatica del linguaggio*. Laterza, 2003.
- Biran, A., y J. Naveh. «An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan». *Israel Exploration Journal* 43, n.º 2/3 (1993): 81-98.
- Biran, A., y J. Naveh. «The Tel Dan Inscription: A New Fragment». *Israel Exploration Journal* 45, n.º 1 (1995): 1-18.
- Blum, E., y K. Weingart. «The Joseph Story: Diaspora Novella or North-Israelite Narrative?». *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 129, n.º 4 (2017): 501-21.
- Blunda, J. *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98*. Analecta Bíblica 186. Gregorian & Biblical Press, 2010.
- Bosman, H. L. «Reconsidering Deuteronomy 26:5–11 as a ‘Small Historical Creed’: Overtures towards a ‘Migrant Reading’ within the Persian Period». *Hervormde*

- Teologiese Studies* (Pretoria) 75, n.º 3 (2019): 1-8.
<https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5090>.
- Botterweck, G. J. «אֲבִיּוֹן» *ʿēbhyôn*. En *TDOT*, I, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1977.
- Brown, F. «אֶמְרִי» *ʾēmrî*. En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 1977.
- Brown, F. «חֶבֶל» *ḥēḇel*. En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «נֶזֶר» *nezer*. En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «עֹקֶץ» *ʿōqēṣ*. En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «עֶל» *ʿel*. En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «עֶתְלֵהוּ» *ʿetlēhu*. En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «פֶּשַׁע» *pešaʿ*. En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Butticaz, S. «Amós». En *Introducción al Antiguo Testamento*, editado por Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, y Christophe Nihan. Desclée De Brouwer, 2008.
- Carroll R., M. D. *The Book of Amos*. NICOT. W. B. Eerdmans, 2020.
- Carroll R., M. D. «Twenty Years of Amos Research». *Currents in biblical research* 18, n.º 1 (2019): 32-58.
- Cody, A. «“Little Historical Creed” or “Little Historical Anamnesis”?» *The Catholic Biblical Quarterly* 68, n.º 1 (2006): 1-10.
- Compañía de Jesús. «Preferencias Apostólicas Universales». The Society of Jesus official website, 10 de febrero de 2020. <https://www.jesuits.global/es/uap/introduccion/>.
- Costa, P. «Biblical Inspiration at the Crossroads of History and Theology: Some Considerations». *Revista Bíblica* 86, n.º 3-4 (2024): 201-41.
<https://doi.org/10.47182/rb.86.n3-4-2024412>.

- Crüsemann, F. *La Torà. Teologia e storia sociale della legge nell'Antico Testamento*. Introduzione allo studio della Bibbia 36. Paideia, 2008.
- Davis, A. R. *The Book of Amos and Its Audiences: Prophecy, Poetry and Rhetoric*. Society for Old Testament Study Monograph Series. Cambridge University Press, 2023.
- Dillmann, R. «Consideraciones en torno a la pragmática». En *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, de C. Mora Paz, M. Grilli, y R. Dillmann. EVD, 1999.
- Dillmann, R. «Consideraciones en torno a la pragmática». En *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, de C. Mora Paz, M. Grilli, y R. Dillmann. Verbo Divino, 1999.
- Dommershausen, D. «יָיִן yayin». En *TDOT*, VI, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1990.
- Donner, H. *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. 5., Erweiterte und überarbeitete Auflage. Vol. 1, with Wolfgang Röllig. Harrassowitz, 2002.
- Donner, H. *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. 5., Erweiterte und überarbeitete Auflage. Vol. 1, with Wolfgang Röllig. Harrassowitz, 2002.
- Dubovský, P. «Israel e Assíria». En *História de Israel. Arqueologia & Bíblia*, editado por F. Zandonadi Catenassi y L. Dias Marianno. Paulinas, 2022.
- Dubovský, P. «Remembering Exodus: A Development of יָצָא and עָלָה Formulas Containing the Verbs in the Deuteronomistic History». En *Collective Memory and Collective Identity: Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context*, vol. 534, editado por Johannes U. Ro y Diana V. Edelman. Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft. De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110715101>.
- Eco, U. *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. 3.^a ed. Palabra en el tiempo 42. Lumen, 1993.
- Eidevall, G. *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. Yale University Press, 2017.
- Elliger, K., W. Rudolph, y G. E. Weil. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Electrónica. Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Faust, A., y Sh. Bunimovitz. «The House and the World. The Israelite House as a Microcosm». En *Family and Household Religion Toward a Synthesis of Old Testament*

- Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*, editado por Rainer Albertz, Beth Alpert Nakhai, Saul M. Olyan, y Rüdiger Schmitt. Eisenbrauns, 2014. <https://doi.org/10.1515/9781575068862>.
- Ferrari, A. *Linguistica del testo: principi, fenomeni, strutture*. 3.^a ed. Carocci, 2018.
- Finkelstein, I. «A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II?» *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n.º 3 (2017): 262-89.
- Finkelstein, I. «Between Jeroboam and Jeroboam: Israelite Identity Formation». En *Research on Israel and Aram. Autonomy, Independence and Related Issues*, editado por A. Berlejung y A. M. Maeir. Mohr Siebeck, 2019.
- Finkelstein, I. «Northern Royal Traditions in the Bible and the Ideology of a “United Monarchy” Ruled from Samaria». En *Stones, tablets, and scrolls: periods of the formation of the Bible*, editado por P. Dubovský y F. Giuntoli. Archaeology and Bible 3. Mohr Siebeck, 2020.
- Finkelstein, I. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Editado por E. Ben Zvi y R. Flammini. SBL Press, 2013.
- Finkelstein, I., y K. Schmid. «Jeroboam’s Israel». *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n.º 3 (2017): 259-61.
- Fleming, D. E. «The Day of Yahweh in the Book of Amos: A Rhetorical Response to Ritual Expectation». *Revue Biblique (1946-)* 117, n.º 1 (2010): 20-38.
- Frevel, Ch. *History of Ancient Israel*. Archaeology and Biblical Studies 32. SBL Press, 2023.
- Frevel, Ch. «Selbst Gott hat eine Geschichte. Vom Vergessen der Geschichte und der Notwendigkeit einer geschichtlichen Dimension in der Exegese – am Beispiel der Frühgeschichte des Gottes Israels». En *Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie*, editado por G. Essen y Ch. Frevel. Quaestiones Disputatae 294. Herder, 2018.
- Frevel, Ch. «When and from Where Did YHWH Emerge? Some Reflections on Early Yahwism in Israel and Judah». *Entangled Religions* 12, n.º 2 (2021). <https://doi.org/10.46586/er.12.2021.8776>.
- Fuhs, H. F. «אלה 'ālâ». En *TDOT*, XI, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 2001.
- Gadd, C. J. «Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud». *Iraq* 16, n.º 2 (1954): 173-201.

- Gamberoni, J. «קִּוּם qûm». En *TDOT*, XII, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 2003.
- Geobey, R. A. «The Jeroboam Story in the (Re)Formulation of Israelite Identity: Evaluating the Literary-Ideological Purposes of 1 Kings 11-14». *Journal of Hebrew Scriptures* 16 (2016): 1-42.
- Gianto, A. «Mood and Modality in Classical Hebrew». En *Israel Oriental Studies XVIII. Past Links: Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East*, editado por Shlomo Izre'el, Itamar Singer, y Ran Zadok. Eisenbrauns, 1998.
- Gonçalves, F. J. «Fondements Du Message Social Des Prophètes». En *Congress Volume Ljubljana 2007*, editado por A. Lemaire. Vetus Testamentum, Supplements 133. Brill, 2010.
- Gossai, H. *Social Critique by Israel's Eighth-Century Prophets. Justice and Righteousness in Context*. Wipf and Stock, 2006.
- Grabbe, L. L. «The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual than Real?» En *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, editado por J. W. Watts. SBL. Symposium Series 17. SBL, 2001.
- Gregorio Magno. «Moralia in Job». Accedido 12 de mayo de 2026. <https://www.lectionarycentral.com/GregoryMoralia/Book20.html>.
- Grilli, M. «Importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica». *Revista Bíblica* 82, n.º 1-2 (2020): 143-66.
- Grilli, M. «Interpretación y acción. La instancia pragmática del texto bíblico». En *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica*, de M. Grilli, M. Guidi, y E. Obara. Evangelio y cultura 6. EVD, 2018.
- Guevara Llaguno, M. J. *Aproximación a la historia de los orígenes de Israel. Notas de la presentación de un estado de la cuestión*. Monografías bíblicas 80. EVD, 2021.
- Guevara Llaguno, M. J. «La orfandad de la “monarquía unida”: A propósito de la muerte de Eilat Mazar». *Scripta Theologica* 55, n.º 3 (2023): 507-40.
- Guevara, M. J. «La impronta fenicia en el origen del Reino de Israel». *Revista Bíblica* 85, n.º 3-4 (2023): 263-306.
- Hallo, W., y K. L. Younger, eds. *The Context of Scripture*. Vol. 2. Brill, 2000.

- Haran, M. «The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash». *Vetus Testamentum* 17, n.º 3 (1967): 266-97. <https://doi.org/10.2307/1516846>.
- Heyns, D. «A Social Historical Perspective on Amos's Prophecies against Israel». *Old Testament Essays* 3, n.º 3 (1990): 303-16. https://doi.org/10.10520/AJA10109919_1006.
- Hilbrands, W. «Kalne». *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, 2019. <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/kalne>.
- Hoffner, H. A. «חַבְּחַל chābhal II; חַבְּחַל ch^abhōl; חַבְּחַלָּה ch^abhōlāh». En *TDOT*, IV, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1980.
- Holladay, W. L. *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*. Editado por P. Hanson. Fortress Press, 1989.
- Hutton, J. «Amos 1:3-2:8 and the International Economy of Iron Age II Israel». *Harvard Theological Review* 107, n.º 1 (2014): 81-113.
- Jaruzelska, I. *Amos and the officialdom in the Kingdom of Israel: The socio-economic position of the officials in the light of the biblical, the epigraphic and archaeological evidence*. Socjologia 25. Wydawnictwo Naukowe, 1998.
- Jeremias, J. *Amos. Traduzione e commento*. Vol. 24/2. Paideia, 2000.
- Jiménez Romero, J. C. «Raíces y componentes esenciales del análisis pragmalingüístico de la Escritura». *Franciscanum* 64, n.º 177 (2022): 1-35.
- Johnson, B. «צַדִּיק ṣaddîq». En *TDOT*, XII, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 2003.
- Joüon, P., y T. Muraoka. *Gramática del Hebreo Bíblico*. 3ª. EVD, 2015.
- Kelle, B. «What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation». *Journal of Biblical Literature* 121, n.º 4 (2002): 639-66. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/3268575>.
- Kessler, R. *Amos. International Exegetical Commentary on the Old Testament*. W. Kohlhammer, 2025.
- Kessler, R. *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel: Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte*. Stuttgarter Bibelstudien 197. Katholisches Bibelwerk, 2002.
- Kessler, R. *Historia social del Antiguo Israel*. Sígueme, 2013.
- King, P. J., y L. E. Stager. *Life in Biblical Israel*. Library of Ancient Israel. Westminster John Knox, 2001.

- Knauf, E. A. «Jeroboam Ben Nimshi: The Biblical Evidence». *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n.º 3 (2018): 1-18.
- Koch, K. «חָטָא ḥātā'». En *TDOT*, IV, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1980.
- Koch, K. «אָוֹן 'āwōn». En *TDOT*, X, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1999.
- Koenen, K. «Karnajim». *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (Stuttgart), 2020. <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wiblex/altes-testament/karnajim>.
- Krause, J. «Gesellschaftskritik oder Armenfrömmigkeit? Zur so genannten Sozialkritik im Buch Amos». *Theologische Literaturzeitung* 150, n.º 5 (2025): 323-38.
- Krause, J. «Reflections of Pan-Israelite Identity: A view from the Book of Amos». *Biblica* 106, n.º 1 (2025): 54-64. <https://doi.org/10.2143/BIB.106.1.3294358>.
- Krause, J. «The Integrity of the Legal System and the Fate of the Kingdom. Reading Amos for Resistance». *Hebrew Bible and Ancient Israel* 15, n.º 2 (2026): 245-52.
- Lang, B. «Peasant Poverty: Rent Capitalism in the Days of Amos». En *Patronage in Ancient Palestine and in the Hebrew Bible: a reader*, editado por E. Pfoh. Sheffield Phoenix Press, 2022.
- Leocata, F. *Persona, Lenguaje, Realidad*. Educa, 2003.
- León XIII. «Carta encíclica Providentissimus Deus sobre los estudios bíblicos». 1893. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html.
- León XIV. «Carta Encíclica Magnifica Humanitas sobre la custodia de la persona humana en el tiempo de la Inteligencia Artificial». 2026. <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html>.
- León XIV. «Dilexi Te. Exhortación apostólica sobre el amor hacia los pobres». 2025. https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html.
- Leuenberger, M. «Noch Einmal: Jhwh aus dem Süden. Methodische und religionsgeschichtliche Überlegungen in der jüngsten Debatte». En *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.-18. September 2014 in Berlin)*, vol. 44,

- editado por M. Meyer-Blanck. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
- Leuenberger, M. «YHWH's Provenance from the South. A New Evaluation of the Arguments pro and contra». En *The Origins of Yahwism*, editado por J. Van Oorschot y M. Witte. De Gruyter, 2017. <https://doi.org/10.1515/9783110448221-008>.
- Levin, Ch. *Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 316. Walter de Gruyter, 2003.
- Lipiński, E. *A History of the Kingdom of Israel*. Orientalia Lovaniensia analecta 275. Peeters Publishers, 2018.
- Lipiński, E. *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*. Orientalia Lovaniensia Analecta 100. Peeters, 2000.
- Lipiński, E. «נָהָל; נַחֲלָה». En *Theological Dictionary of the Old Testament*, IX, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1998.
- Lipschits, O. *The Untold Story of the Kingdom of Judah*. De Gruyter, 2026.
- Liverani, M. *Asiria. La prehistoria del imperialismo*. Trotta, 2022.
- Liverani, M. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Crítica, 1995.
- Liverani, M. *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Crítica, 2005.
- Lohfink, N. «יָרָאֵשׁ yāraš». En *TDOT*, VI, editado por G. J. Botterweck y H. Ringgren. W. B. Eerdmans, 1990.
- Lorenzin, T. *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*. I libri biblici. Primo Testamento 14. Paoline, 2000.
- Lyavdansky, A. «Economic Administration in the Kingdoms of Israel and Judah (ca. 931 – 587 BCE): Epigraphic Sources and Their Interpretations». *Comptabilités. Revue d'histoire Des Comptabilités*, n.º 8 (2016).
- Maeir, A. M. «The Historical Background and Dating of Amos VI 2: An Archaeological Perspective from Tell eš-Šāfi/Gath». *Vetus Testamentum* 54, n.º 3 (2004): 319-34.
- Magneres, M. «Aproximaciones históricas sobre un rey elusivo: el reinado de Jeroboam II en el s. VIII a.e.c a la luz de los nuevos enfoques sobre evidencias textuales y epigráficas». *Mythos - Revista de História Antiga e Medieval* VIII, n.º II (2024): 227-50.
- Magneres, M. «La dinastía nortea de Omrí y la ruptura con el pasado hebreo (ca. 883-841 a.C.)». Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2017.

- Mannucci, V., y L. Mazzinghi. *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*. 21.^a ed. Queriniana, 2016.
- Marguerat, D., y A. Wénin. *Sapori del racconto biblico. Una nuova guida a testi millenari*. EDB, 2013.
- Markl, D. «Memoria cultural y sacramento: el Pésaj y la Eucaristía como ritos de resiliencia». *Revista Bíblica* 84, n.º 1-2 (2022): 53-72.
- Markl, D. «The Decalogue in History: A Preliminary Survey of the Fields and Genres of Its Reception». *Zeitschrift Für Altorientalische Und Biblische Rechtsgeschichte* 18 (2012): 279-93.
- Markl, D. «The Ten Words Revealed and Revised: The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch». En *The Decalogue and Its Cultural Influence*, editado por D. Markl. Sheffield Phoenix Press, 2013. <https://doi.org/10.15496/publikation-106693>.
- Martins, F. *¿Tenía realmente razón la Biblia? Las historias de Israel y el Israel de la historia*. Presencia Teológica 321. Sal Terrae, 2025.
- Mayer, G. «כֶּשֶׁף kēšēp». En *TDOT*, VII, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1995.
- Mayer, G. «נֶזֶר nēzr». En *TDOT*, IX, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1998.
- Mazzinghi, L. *Storia d'Israele. Dalle origini al periodo romano*. EDB, 2008.
- Merlo, P. *La religione dell'antico Israele*. Carocci, 2009.
- Merlo, P. *Storia di Israele e Giuda nell'antichità*. San Paolo, 2022.
- Merwe, C. H. J. van der, J. A. Naudé, y J. H. Kroeze. *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. 2.^a ed. T&T Clark, 2018.
- Meyers, C. L. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press, 1988.
- Millard, A. R. «The Homeland of Zakkur». *Semitica. Cahiers Publiés par l'Institut d'études sémitiques du Collège de France* XXXIX (1990): 47-52.
- Miralles Maciá, L. «Marzeah y thíasos. Una institución convival en el mundo judío». Universidad de Granada, 2005.

- Monción Sosa, S. M. «“Buscadme y viviréis”. Historia, culto y profecía como umbral de la experiencia de Dios en el libro de Amós». Pontificia Universidad Gregoriana, 2022.
- Morris, Ch. W. *Foundations of the Theory of Signs*. Vol. 1. International Encyclopedia of Unified Science. The University Chicago Press, 1938.
- Moughtin-Mumby, S. «“A Man and his Father go to Naarah in order to defile my Holy Name!”: Rereading Amos 2.6-8». En *Aspects of Amos: exegesis and interpretation*, editado por A. C. Hagedorn y A. Mein. Library of Hebrew Bible/Old Testament studies 536. T & T Clark, 2011.
- Müller, H. P. «נָבִי nāḇî». En *TDOT*, IX, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1998.
- Nakhai, B. A. «The Household as Sacred Space». En *Family and Household Religion Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*, editado por R. Albertz, B. A. Nakhai, S. M. Olyan, y R. Schmitt. Eisenbrauns, 2014. <https://doi.org/10.1515/9781575068862>.
- Niehr, H. «Idéologie royale et religion en Israël à l’époque de Jéroboam II (c. 787-747 av. J.-C.)». *Semítica* 65 (2023): 433-63. <https://doi.org/10.2143/SE.65.0.3293129>.
- Niehr, H. *Il contesto religioso dell’Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria-Palestina*. Introduzione allo studio della Bibbia 7. Paideia, 2002.
- Nitsche, S. A. «Prophetische Texte als dramatische Texte lesen: zur Frage nach den Testgestaltungsprinzipien in der prophetischen Literatur des Alten Testaments.» En *Lesarten der Bibel: Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, editado por H. Utzschneider y E. Blum. Kohlhammer, 2006.
- Noll, K. L. *Canaan and Israel in Antiquity. A Textbook on History and Religion*. 2.^a ed. The biblical seminar. Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Noth, M. «Num. 21 als Glied der ’Hexateuch’-Erzählung». *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 58, n.º 3-4 (1940): 161-89.
- Obara, E. *Io avrò cura di te. Dio come sposo e padre in Osea*. EDB, 2008.
- Obara, E. *Le strategie di Dio. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia*. Analecta Biblica 188. Gregorian & Biblical Press, 2010.
- O’Brien, J. M. *Prophets beyond Activism: Rethinking the Prophetic Roots of Social Justice*. Westminster John Knox, 2024.

- Ocaña Gámiz, J. «Credit and debt in the Old Testament in the Light of Ancient Near Eastern Legal Documents». Pontificium Institutum Biblicum, 2025. Inédita.
- Otto, E. «Ein Schema lex post prophetas in der biblischen Bundestheologie? Zur These vom Ursprung der biblischen Bundestheologie vor dem Deuteronomium in der Prophetie». *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, n.º 29 (2023): 201-10.
- Otto, E. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Theologische Wissenschaft 3. W. Kohlhammer, 1994.
- Otto, E. «Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des “Bundesbuches”. Ex XX 22 - XXIII 13». En *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel*, vol. 3. Studia Biblica. Brill, 2023.
- Paul, Sh. M. *Amos. A Commentary on the Book of Amos*. Hermeneia. A critical and historical commentary on the Bible, edited by F. Moore Cross. Fortress Press, 1991.
- Pfoh, E. «Cuándo comienza la historia de Israel en la antigua Palestina? Apuntes para una discusión». *Historiae* 12 (2015): 1-13.
- Pfoh, E. «Fuentes históricas antiguas y modelos teóricos modernos. Reflexiones metodológicas sobre el Antiguo Testamento y la historia de Israel». *Transoxiana* 10 (2005): 1-11.
- Piccolo, G. «Conoscenza e Interpretazione. Come evitare il rischio del relativismo». *La Civiltà Cattolica* 3885, n.º II (2012): 257-67.
- Platón. *Crátilo*. Gredos, 2010.
- Pongutá H., S. «El oráculo contra Israel: una lectura de Am 2,6-16». *Theologica Xaveriana* 62, n.º 2 (2012): 2.
- Pontificia Comisión Bíblica. «La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo». Ciudad del Vaticano, 2014. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_sp.html.
- Pontificia Comisión Bíblica. «L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa». Ciudad del Vaticano, 1993. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html.

- Premnath, D. N. *Eighth Century Prophets: A Social Analysis*. Chalice Press, 2003.
- Radine, J. *The Book of Amos in emergent Judah*. Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe. Mohr Siebeck, 2010.
- Renkema, J., y Ch. Schubert. *Introduction to Discourse Studies. New Edition*. John Benjamins, 2018.
- Römer, Th. «How Jeroboam II became Jeroboam I?» *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n.º 3 (2017): 372-82.
- Römer, Th. «Jeroboam II and the Invention of Northern Sanctuaries and Foundation Stories». En *Stones, tablets, and scrolls: periods of the formation of the Bible*, editado por P. Dubovský y F. Giuntoli. Archaeology and Bible 3. Mohr Siebeck, 2020.
- Römer, Th. *La invención de Dios*. Sígueme, 2022.
- San Agustín. *De la Doctrina Cristiana*. XV. Biblioteca de Autores Cristianos 168. 1957. https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm.
- Schipper, B. U. *Breve Historia del Antiguo Israel*. Sígueme, 2021.
- Schmid, K. «Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context». En *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, editado por P. Dubovský, D. Markl, y J. P. Sonnet. Forschungen zum Alten Testament 107. Mohr Siebeck, 2016.
- Schmid, K. «La formación de los profetas posteriores (Historia de la Redacción)». En *Introducción al Antiguo Testamento*, editado por Th. Römer, J. D. Macchi, y Ch. Nihan. Desclée De Brouwer, 2008.
- Schniedewind, W. M. *Who Really Wrote the Bible. The story of the scribes*. Princeton University Press, 2024.
- Seebass, H., y H. Ringgren. «פֶּשָׁא׳, pešaʾ». En *TDOT*, XII, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 2003.
- Sergi, O., y J. Krause. «Social Criticism in the Book of Amos in Light of Recent Archaeological Research». *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 138, n.º 1 (2026): 1-27. <https://doi.org/10.1515/zaw-2026-1006>.
- Sicre, J. L. *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad, 1984.
- Sicre, J. L. *Introducción al profetismo bíblico*. EVD, 2011.

- Simian-Yofre, H. *Amos. Nuova versione, introduzione e commento di Horacio Simian-Yofre*. 2.^a ed. I libri biblici. Primo Testamento 15. Paoline, 2015.
- Simian-Yofre, H., ed. *Metodología del Antiguo Testamento*. Sígueme, 2001.
- Simian-Yofre, H. «Povertà, ricchezza e ingiustizia nel pensiero profetico». En *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, editado por V. Liberti. Studio Biblico Teologico Aquilano. EDB, 1991.
- Simian-Yofre, H. «Pragmalingüística: comunicación y exégesis». *Revista Bíblica*, n.º 30/31 (1988): 75-95.
- Ska, J. L. *Il Dio di Abramo e il Dio di Mosè. Le teologie del Pentateuco*. Dispense del suo corso. Pontificio Istituto Biblico, 2019.
- Ska, J. L. *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. 4.^a ed. EVD, 2017.
- Ska, J. L. «Nuestros padres nos contaron». *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento*. Cuadernos Bíblicos 155. EVD, 2012.
- Stendebach, F. J. «סִיִּם sūs». En *Theological Dictionary of the Old Testament*, X, editado por G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry. William B. Eerdmans, 1999.
- Tadmor, H. «The Historical Inscriptions of Adad-Nirari III». *Iraq* 35, n.º 2 (1973): 141-50. <https://doi.org/10.2307/4199961>.
- Tadmor, H., y Sh. Yamada. *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC), Kings of Assyria*. Vol. 1. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period. Eisenbrauns, 2014.
- Tawil, H. «Some Literary Elements in the Opening Sections of the Hadad, Zākir, and the Nērab II Inscriptions in the Light of East and West Semitic Royal Inscriptions». *Orientalia* 43 (1974): 40-65.
- Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Vol. 1. Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- United Bible Societies. *Fauna and Flora of the Bible: Helps for translators*. XI. United Bible Societies, 1972.
- Vaux, R. de. *Instituciones del Antiguo Testamento*. 3.^a ed. Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 063. Herder, 1985.

- Von Rad, G. *Teología del Antiguo Testamento*. 5.^a ed. 1. Teología de las tradiciones históricas de Israel. Biblioteca de estudios bíblicos. Sígueme, 1972.
- Wagner, S. «אָמַר 'āmar». En *TDOT*, I, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1977.
- Waltke, B. K., y M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Eisenbrauns, 1990.
- Wehmeier, G. «עָלָה 'lh to go up». En *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, editado por E. Jenni, with C. Westermann. Hendrickson, 1997.
- Weil, G. E., K. Elliger, y W. Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Apparatus Criticus*. 5.^a ed. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Weippert, M. *Historisches Textbuch zum Alten Testament*. With J. F. Quack, B. U. Schipper, y S. J. Wimmer. Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Wijngaards, J. N. «הַרְצִיָּא and הָעֵלָה a Twofold Approach to the Exodus». *Vetus Testamentum* XV, n.º 1 (1965): 91-102. <https://doi.org/10.1163/156853365X00387>.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Trotta, 2021.
- Wolff, H. W. *Antropología del Antiguo Testamento*. Sígueme, 1975.
- Wolff, H. W. *Joel and Amos: A commentary on the books of the prophets Joel and Amos*. Editado por S. D. McBride. Hermeneia. Fortress Press, 1977.
- Zimmerli, W. *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*. Edited by F. M. Cross y K. Baltzer. Vol. 1. Hermeneia. Fortress Press, 1979.

D. LA PALABRA QUE SE DONA: SECCIÓN INTRODUCTORIA

1. Presupuestos de la investigación

Antes de adentrarse en el análisis del texto del oráculo de Amós contra Israel (2,6-16) y de examinar la —posible— influencia del contexto sobre el texto y su mensaje, es necesario establecer ciertos presupuestos que orienten la lectura del presente escrito y faciliten la comprensión del análisis que aquí se presenta.

Se expondrán dos presupuestos: el primero de carácter metodológico (1.1) y el segundo de carácter temático (1.2), referido a la obra del profeta Amós.

En el primer apartado «Presupuesto metodológico: la pragmalingüística», se abordará la cuestión del lenguaje y sus disciplinas de estudio, para luego centrarse en lo que John Austin denomina condiciones de éxito o fracaso de los actos lingüísticos.⁴ La cuestión del «texto» como elemento fundamental de la argumentación cerrará esta breve sección. En segundo lugar, se tratará la cuestión de los métodos diacrónicos y sincrónicos y la aparición de la pragmalingüística como fruto de un nuevo paradigma. Por último, se examinarán las nociones de «texto», de «contexto» y de los diversos actores que intervienen en el proceso comunicativo. En este marco, se presentará el principio de cooperación entre texto y contexto como fundamento del modelo dialógico y, a continuación, se planteará el desafío de repensar las categorías de inspiración e interpretación de los textos.

En el segundo apartado, centrado en la obra del profeta, se presentará a Amós como un profeta de vocación y no de profesión. Según el relato bíblico, Amós es llamado por Yhwh para ejercer su ministerio en la tierra de Israel, durante el tiempo de Uzías, rey de Judá, y de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel (1,1). Su obra, marcada por los anuncios de juicio y condena contra Israel, puede estructurarse en dos grandes secciones: las palabras u oráculos del profeta (caps. 1-6) y sus visiones (caps. 7-9).

En medio de sus anuncios, la cuestión del *yôm Yhwh*, el «día del Señor», constituye uno de los temas relevantes de la obra. La esperanza en la intervención divina ofrece el marco para comprender el giro amosiano, pues no se tratará de un juicio sobre los pueblos extranjeros, sino sobre el mismo pueblo de Israel.

⁴ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, 2.^a ed. (Harvard University Press, 1975).

La relación entre culto y justicia, o entre religiosidad y ética, es otro de los temas centrales de la obra. La insistencia del profeta en que el pueblo busque a Yhwh tiene como correlato la práctica del bien y la instauración de la justicia. Sólo así, Israel podrá alcanzar la plenitud de vida. El apartado concluye con una introducción a los oráculos contra las naciones, para desembocar finalmente en el oráculo contra Israel, objeto del presente estudio. El abordaje del oráculo contra Israel se realizará, por tanto, adoptando como método la pragmalingüística, cuyo aporte resulta clave para profundizar en el mensaje de Amós.

1.1 Presupuesto metodológico: la pragmalingüística

1.1.1 Ciencias del lenguaje y pragmalingüística

La reflexión sobre el lenguaje se remonta a los orígenes mismos del pensamiento humano.⁵ Muchos de los antiguos filósofos griegos —Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles— se ocuparon de esta cuestión, dedicando tiempo y esfuerzo a pensar el lenguaje y la comunicación, temas esenciales de la antropología. Pues, como afirma el estagirita, *lógon dè mónon ánthrōpos éjei tōn zōōn*, «de entre todos los animales, el hombre es el único que posee la palabra»,⁶ es decir, el único ser vivo capaz de comunicarse.

Sin embargo, la capacidad comunicativa del ser humano no se reduce a la mera transmisión de ideas o al intercambio de información, sino que implica también la posibilidad de transformar la realidad mediante la palabra, ya sea a través de una orden, una promesa o una petición.

Algunos antecedentes de esta comprensión del habla como acción pueden encontrarse ya en los Diálogos de Platón⁷ y en ciertos escritos del Obispo de Hipona.⁸ Merece una mención especial el aporte del filósofo y lingüista Ludwig Wittgenstein (1889-1951), quien estudió las múltiples formas en que el lenguaje funciona dentro de la vida humana. Con la expresión «juegos del lenguaje», Wittgenstein muestra que hablar no consiste simplemente

⁵ Para una buena síntesis, véase F. Leocata, *Persona, Lenguaje, Realidad* (Educa, 2003).

⁶ Aristóteles, *Política*, 2.^a ed., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana (Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), párr. 1253a9-10.

⁷ “¿No es cierto que el nombrar es una acción, si, en verdad, el hablar era una acción en relación con las cosas?”. Platón, *Crátilo* (Gredos, 2010), párr. 387 c-d.

⁸ “Dijo, pues, un maestro de elocuencia, y dijo la verdad, que el orador de tal modo debe hablar que enseñe, deleite y mueva”. San Agustín, *De la Doctrina Cristiana*, XV, Biblioteca de Autores Cristianos 168 (1957), XII, 27, https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm.

en nombrar objetos o describir hechos, sino en participar de prácticas sociales regidas por reglas compartidas. Aprender un lenguaje significa, por tanto, aprender una forma de actuar.⁹

Desde esta perspectiva, el lenguaje no puede concebirse como un sistema cerrado de signos o de reglas que esperan ser ejecutadas por los hablantes. Lo característico del «juego lingüístico» es precisamente su capacidad de asumir múltiples formas dentro de un conjunto determinado de reglas.¹⁰ Por ello, la interpretación wittgensteiniana del lenguaje como *praxis* introduce ya la dimensión de la acción en el uso mismo del lenguaje: pensar, en cuanto se encarna en la palabra, constituye también un modo de obrar.¹¹

Aunque el aporte de Wittgenstein fue decisivo, su propuesta no se centra tanto en el lenguaje como instrumento capaz de transformar la realidad, sino más bien en el lenguaje entendido como una práctica regulada por reglas compartidas y situada dentro de formas concretas de vida. En este sentido, el lenguaje aparece fundamentalmente como «praxis», antes que como «efecto»: interesa más el modo en que los hablantes participan en juegos lingüísticos que la capacidad performativa del discurso para producir transformaciones en la realidad.

La introducción explícita de una reflexión sobre la pragmática en la lingüística se desarrolló principalmente a partir del pragmatismo norteamericano, especialmente con Charles Sanders Peirce y Charles W. Morris. Fue sobre todo Morris quien propuso la clásica división del estudio de los signos en sintáctica, semántica y pragmática.¹²

Aunque las tres son áreas diferenciadas, un análisis articulado permite que cada una de estas disciplinas aporte a la comprensión del proceso unitario del acto comunicativo. Para ello, es necesario abstraer cada componente de la relación triádica y examinarlo en relaciones binarias.¹³ De este modo, cuando se estudia la relación entre los signos y los objetos que designan, se ingresa en el campo de la «semántica», encargada de establecer las reglas que determinan qué objetos o situaciones pueden ser significados por medio de signos. La «sintaxis», por su parte, se ocupa de la relación entre los signos mismos. Finalmente, la

⁹ Leocata, *Persona, Lenguaje, Realidad*, 41.

¹⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Trotta, 2021), n.º 53.

¹¹ Leocata, *Persona, Lenguaje, Realidad*, 320.

¹² Véase la obra de Ch. W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, vol. 1, International Encyclopedia of Unified Science (The University Chicago Press, 1938).

¹³ M. Bertuccelli Papi, *Qué es la pragmática*, Instrumentos Paidós 15 (Paidós Ibérica, 1996), 28.

«pragmática» se ocupa de la relación entre los signos y los hablantes, es decir, entre las expresiones lingüísticas y quienes las emplean para comunicar pensamientos o sentimientos.

Por ello, la pragmática estudia la comunicación *in situ*, en el contexto concreto en que esta se desarrolla, dado que el hablante siempre se halla enmarcado en un entorno específico. En otras palabras, mientras la sintaxis se ocupa del aparato combinatorio de las expresiones de una lengua y la semántica de su aparato interpretativo, la pragmática examina cómo un hablante, en una situación comunicativa determinada,¹⁴ hace uso de ambos. De ahí que una de las tareas de la pragmática sea explicar por qué ciertas oraciones, correctas desde el punto de vista sintáctico y semántico, pueden no resultar apropiadas o comprensibles en determinados contextos.¹⁵

Por ejemplo, si alguien pregunta en pleno centro de la ciudad a un transeúnte si sabe dónde queda el banco, y este responde simplemente: “Sí, lo sé”, pero continúa su camino sin ofrecer más información, lo que permite entender lo sucedido en este breve diálogo no es la sintaxis ni la semántica, sino la pragmática. Para quien conoce la situación comunicativa y tiene presente las convenciones del ámbito cultural y social de los personajes intervinientes, es evidente que la pregunta sobre la ubicación del banco no busca averiguar si el transeúnte conoce la dirección, sino obtener dicha información. De hecho, que el transeúnte la sepa no modifica en absoluto la situación de la persona que pregunta.

En este sentido, aunque el interés del presente trabajo se centra en el análisis pragmático, no será posible prescindir de las dimensiones sintáctica y semántica del texto. Dado que la pragmática constituye una disciplina estrechamente vinculada al estudio del lenguaje, su campo de investigación se entrecruza con diversas áreas del conocimiento, entre ellas la filosofía, la lingüística, la psicología, la retórica y la sociología. No obstante, sin desconocer los aportes de estas disciplinas, el análisis se concentrará en lo que los

¹⁴ La «situación comunicativa» es el conjunto de condiciones y circunstancias concretas en las que se produce un acto de comunicación y que permiten interpretar correctamente el sentido del enunciado. No consiste sólo en las palabras pronunciadas, sino que incluye también el contexto humano, social, cultural y pragmático dentro del cual esas palabras adquieren significado; Cfr. H. Simian-Yofre, «Pragmalingüística: comunicación y exégesis», *Revista Bíblica*, n.º 30/31 (1988): 75-95.

¹⁵ C. Bianchi, *Pragmatica del linguaggio* (Laterza, 2003), 8-9.

especialistas denominan «lenguaje ordinario» o «natural»,¹⁶ es decir, aquel que los hablantes emplean cotidianamente en sus intercambios orales y escritos.

El lenguaje ordinario es la expresión que las personas utilizan a diario, incluso en contextos académicos. Por ello, se trata de un lenguaje imperfecto, con defectos y ambigüedades, pero también con vivacidad y dinamismo.

Estudiar el lenguaje ordinario implica enfrentar la diversidad de usos que presenta, es decir, la variedad de funciones que los enunciados¹⁷ pueden cumplir. No es lo mismo afirmar una verdad lógica¹⁸ que emitir una orden o formular una pregunta. De esta diversidad de estilos y funciones se deriva que los enunciados no sólo poseen un sentido cognoscitivo o descriptivo, sino también social, dada su función pragmática. Así, existen enunciados que sirven para realizar actos institucionales, como casarse, bautizar o declarar la guerra, pero otros que simplemente se enmarcan dentro de los actos lingüísticos, como afirmar, amenazar, exhortar o hipotetizar.¹⁹

Con lo dicho, queda claro que el lenguaje no tiene sólo la función de describir la realidad o de expresar signos que representen un determinado estado de cosas. Concebir el lenguaje como una instancia meramente descriptiva supone apoyarse en la tesis según la cual el significado de una oración depende exclusivamente de sus condiciones de verdad. Por ejemplo, cuando alguien afirma que afuera está lloviendo y otra persona, viniendo de fuera, entra a la casa mojada por la lluvia, entonces —y sólo entonces— será posible decir que el enunciado es verdadero; de lo contrario, si el que entra a la casa está seco, el enunciado será falso. Podría decirse entonces que se trata de ciertos requisitos que un enunciado debe cumplir para que la oración formulada constituya una descripción adecuada del mundo. Sólo en ese caso podrá afirmarse que la oración sea verdadera, en cuanto que la realidad se adecúa al enunciado formulado.

Sin embargo, no todos los enunciados sirven para afirmar algo sobre la realidad o describir estados del mundo. Existe otro tipo de enunciados que establecen una relación

¹⁶ A diferencia del lenguaje “perfecto” o “ideal” que ciertos estudiosos buscan construir para el estudio y la aplicación de sus teorías y fórmulas, mediante la eliminación de ambigüedades y expresiones metafóricas o el mantenimiento de reglas sintácticas estrictas; Cfr. Bianchi, *Pragmatica*, 13.

¹⁷ El «enunciado» es la unidad mínima de comunicación con sentido completo. La «frase», a diferencia de la «oración», es un tipo de enunciado que carece de verbo personal, del tipo “¡Hola!” o “¡qué buena idea!”.

¹⁸ Entendida como *adaequatio rei et intellectus*, según la concepción tradicional aristotélico-tomista; cfr. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Biblioteca de Autores Cristianos, 2009), 1:223-225 (q.16 a.1).

¹⁹ Cfr. Bianchi, *Pragmatica*, 14.

distinta con las cosas. Por ejemplo, cuando un esposo dice “sí, quiero” delante de su esposa y del ministro en su iglesia no está describiendo una situación ni afirmando un hecho verdadero. Está expresando su voluntad y libertad de compartir la vida con otra persona. Sus palabras, al pronunciarse, están sellando una alianza para siempre. Por eso, no son palabras que describen ni afirman, sino que hacen, que crean una nueva realidad: el compromiso del esposo con la esposa para siempre.

A inicios de la década de 1960, se publicó una obra fundamental para la filosofía del lenguaje: *How to Do Things with Words*, que recopila varias conferencias impartidas por John L. Austin en la Universidad de Harvard en 1955. En este texto, Austin desarrolla su teoría de los actos del habla, sosteniendo que el lenguaje no sólo describe la realidad, sino que también la transforma.²⁰

Según el filósofo británico, en el mismo enunciado que el hablante pronuncia se pueden distinguir tres dimensiones: el sonido emitido en el decir (*locutionary act* o acto locutorio), el acto que se lleva a cabo al decirlo (*illocutionary act* o acto ilocutorio) y el acto que aparece como efecto o consecuencia de aquello que se dice (*performative act* o acto perlocutorio o performativo).²¹

El acto locutorio corresponde al hecho de decir algo: consiste en la emisión de un sonido con cierta entonación y una estructura sintáctica correcta, dotada de significado y referencia. El acto ilocutorio, por su parte, es aquello que se realiza *al* decir algo, como prometer, advertir, afirmar, felicitar o insultar; mientras que el acto perlocutorio o performativo remite a lo que se genera *por medio de* lo dicho, como intimar, asombrar, convencer o apenar. Son los efectos o consecuencias psicológicas y actitudinales que se derivan del acto ilocutorio y, aunque difícilmente encuentren expresión en el plano lingüístico, corresponden al mismo y único enunciado emitido por un hablante.²²

Comprender que el lenguaje hace, propone y transforma la realidad exige replantear cómo se evalúan los enunciados. Ya no se trata simplemente de determinar si son verdaderos o falsos, sino de observar si cumplen su función. Las promesas, advertencias o felicitaciones

²⁰ Por eso, es posible hablar de “actos” o “fuerzas” y no sólo de enunciados. Cfr. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, 3.^a ed. (Paidós Ibérica, 1990). Esta edición cuenta con una amplia e interesante introducción a la teoría de Austin.

²¹ Cfr. Bianchi, *Pragmatica*, 46-47.

²² Cfr. E. Obara, *Le strategie di Dio. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia*, Analecta Biblica 188 (Gregorian & Biblical Press, 2010), 32.

tienen un impacto en la realidad y en la vida cotidiana. Por tal motivo, en lugar de hablar de verdad o falsedad de los enunciados, se deben analizar las condiciones necesarias para que estos actos ilocutorios y performativos logren su cometido. Se debe analizar si las palabras de Francisco el día de su boda constituyen una promesa “real”, de modo que Viviana pueda esperar su cumplimiento; o si la advertencia de una madre a su hijo logra que este deje de jugar y haga la tarea de la escuela, y no sean meras palabras sin efecto.

La cuestión que se plantea, por tanto, no es si los enunciados carecen de contenido, sino de efecto, y para ello, Austin propone examinar las condiciones de los enunciados y detectar posibles errores que provoquen actos fallidos o fracasados. En este sentido, un enunciado no es falso, sino incompleto, nulo o ineficaz, dado que no cumple su cometido. Por ello, es conveniente hablar de actos exitosos o fallidos²³ y no de veracidad o falsedad de los enunciados.

Existen tres casos de fracaso o infortunio en los actos lingüísticos. El primero se produce por la ausencia de ciertos elementos o por la violación de determinadas normas, lo cual impide que el acto lingüístico alcance su finalidad. Por ejemplo, el “sí quiero” que un joven pronuncia ante su amada carecerá del efecto esperado si lo hace frente a un heladero. Podrá ser una hermosa declaración de amor, pero no por ello sellará una alianza matrimonial como ocurriría si estuviera ante un juez de paz o un sacerdote en una iglesia.

El segundo caso corresponde a los actos fallidos ocasionados por defectos o carencias en el procedimiento. Así, si ante la pregunta del juez de paz o del sacerdote el esposo responde: “Ok. Si insiste, acepto”, o si, en cambio, la esposa da una respuesta negativa, el acto no se concreta, pues el procedimiento no se ha cumplido en su totalidad. En tal situación, una de las partes no ha aceptado libremente el contrato y, en consecuencia, no puede admitirse que el matrimonio haya tenido lugar.

Por último, los actos pueden resultar un fracaso a causa de abusos, infracciones o falta de sinceridad en el procedimiento. En este caso, no se trata de un acto nulo en su totalidad, sino más bien, viciado. Son aquellas ocasiones en que alguien dice una cosa mientras piensa otra, como cuando se felicita a una persona poco apreciada diciendo: “Te felicito por tu logro.

²³ En términos de Austin: «*Doctrine of the Felicities or Infelicities*»; Austin, *How to Do Things*, 14-15.

¡Cuánto me alegro!”, mientras en realidad el hablante está consumido por la envidia ante los éxitos de su colega.²⁴

Con este panorama, queda claro que, si bien los actos performativos no se ajustan a los criterios de verdad o falsedad, sí deben ser valorados desde la perspectiva de su efectividad o nulidad. En este sentido, la pregunta frente a un acto performativo no será si es verdadero o falso, sino si las palabras pronunciadas por el hablante han surtido efecto en el interlocutor o si, por el contrario, han pasado inadvertidas.²⁵

Ahora bien, antes de pasar al estudio de la pragmlingüística como método sincrónico, es necesario definir otro de los conceptos fundamentales de la argumentación: el texto.

El vocablo «texto» proviene del término latino *textus*, participio pasado del verbo *texere*, que significa «tejer». En este sentido, «texto» hace referencia a un tejido, que en este caso, corresponde a una red de relaciones lingüísticas ordenadas de manera estructurada y armónica al servicio de la comunicación.²⁶

Para que un texto sea una unidad lingüística con sentido y capaz de garantizar un proceso comunicativo exitoso es indispensable que presente una estructura coherente y armónica. Del mismo modo que un conjunto de colores arrojados sobre un lienzo no constituye por sí solo una obra artística, unas cuantas palabras aisladas no bastan para transmitir un mensaje. Por eso, a fin de que un texto sea una verdadera unidad comunicativa, estructurada y significativa, debe cumplir con ciertos requisitos, algunos de los cuales se expondrán a continuación.²⁷

El primero de ellos es la *cohesión*, es decir, la conexión entre los distintos elementos textuales dentro de una secuencia lógica. No basta con leer o escuchar palabras sueltas. Es necesario que éstas respondan a las convenciones y formalidades gramaticales propias de una lengua determinada. En este sentido, las palabras que se escriben o pronuncian siempre dependen de una estructura mayor que les otorga sentido y unidad.

²⁴ Cfr. Bianchi, *Pragmatica*, 43-44.

²⁵ Conviene recordar que, para que un acto performativo sea eficaz, el procedimiento debe cumplirse de manera íntegra y ser aceptado por todas las partes involucradas. Además, debe realizarse en las circunstancias adecuadas, con las personas pertinentes, y en un marco en el que exista correspondencia entre los pensamientos y sentimientos de quienes participan en el acto.

²⁶ M. Grilli, «Interpretación y acción. La instancia pragmática del texto bíblico», en *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica*, de M. Grilli et al., Evangelio y cultura 6 (EVD, 2018), 32-33.

²⁷ Cfr. R. A. de Beaugrande y W. U. Dressler, *Introducción a la lingüística del texto* (Ariel, 1997); J. Renkema y Ch. Schubert, *Introduction to Discourse Studies. New Edition* (John Benjamins, 2018).

El segundo criterio, estrechamente vinculado al anterior, es la *coherencia*, ya que resulta indispensable que la interacción entre los distintos elementos presentes en el mundo textual se articule de manera consistente. Sin embargo, no se trata únicamente de los componentes objetivos del texto, es decir, de los elementos *ad intra* a los que acceden los lectores u oyentes: la organización lógica de las ideas, la progresión argumentativa o las formulaciones que favorecen el desarrollo del tema. Es necesario atender también a la coherencia con el mundo socio-afectivo de quienes participan en la comprensión del texto: su competencia lingüística, sus creencias, saberes culturales, valores y marcos de referencia. Estos elementos conforman el componente subjetivo de la coherencia textual.²⁸

Como señalan Beaugrande-Dressler, “un texto no tiene sentido por sí mismo, sino gracias a la interacción que se establece entre el conocimiento presentado en el texto y el conocimiento del mundo almacenado en la memoria de los interlocutores”.²⁹ De este modo, la coherencia no se limita a lo interno del texto, sino también se abre hacia lo externo, considerando el bagaje cultural y experiencial que los oyentes o los lectores tienen en su propio haber. Puede afirmarse, entonces, que el conocimiento del mundo con que cuentan los destinatarios, si es ordenado y coherente, integra y completa el universo del texto.

El tercer criterio es la *intencionalidad comunicativa*. Los textos cohesionados y coherentes son consecuencia de intenciones claras por parte del autor. Si la coherencia y la cohesión se concentran en los materiales textuales, la intencionalidad se orienta hacia los interlocutores, es decir, hacia los destinatarios del mensaje. Un buen discurso debe elaborarse con objetivos claros y definidos. Los oyentes o lectores han de poder captar cuál es la finalidad del discurso, comprender el propósito del texto y asimilar su mensaje. Y esta tarea recae en el productor del texto.

El cuarto criterio es la *aceptabilidad*, que constituye la contracara o respuesta de la intencionalidad. Para que un discurso sea aceptado por la audiencia, no basta con estar redactado o pronunciado con una determinada intencionalidad ni con dirigirse a un público específico. El texto debe mostrarse relevante e interesante para el auditorio, debe ser capaz de conmover su actitud y despertar sus afectos, de manera que éste lo acoja como propio. Una conferencia sobre física cuántica seguramente tendrá un grado de aceptabilidad muy

²⁸ Cfr. A. Ferrari, *Linguistica del testo: principi, fenomeni, strutture*, 3.^a ed. (Carocci, 2018), 116.

²⁹ Beaugrande y Dressler, *Introducción a la lingüística*, 40.

bajo entre jóvenes que apenas inician su educación secundaria y poco se preocupan por su futuro académico; en cambio, sí escucharán con atención las palabras de su cantante favorito.

En quinto lugar, el criterio de la *informatividad* establece que un discurso debe contener información novedosa y comprensible. Si los lectores ya dominan todo lo que posee determinado libro, o si los oyentes conocen de antemano lo que el orador dirá, la comunicación será pobre o incluso nula. Tal evento comunicativo, sea la lectura del libro o la escucha de una conferencia repetida, corre el riesgo de perderse en el vacío del desinterés e incluso, el rechazo. Lo mismo sucede con palabras o frases incomprensibles para un auditorio, o con textos ilegibles para determinados lectores. Un discurso cumple con el criterio de informatividad cuando aporta algo nuevo y, al mismo tiempo, el auditorio puede comprenderlo y asimilarlo. De lo contrario, lo único que transmitirá será fastidio, impaciencia y tedio.

El criterio de la *situacionalidad* sostiene que un texto adquiere sentido en una situación particular. Por ello, es necesario atender a los factores que permiten que determinado texto sea pertinente en un contexto específico. Así, un cartel de advertencia en plena autopista, donde los automóviles circulan a más de 100 km/hora, no puede ser demasiado extenso; de lo contrario, o nadie lo leerá o los accidentes aumentarán considerablemente. Cada texto debe leerse en su contexto, y por ello el contexto resulta clave para su comprensión.

Por último, cabe mencionar el criterio de la *intertextualidad* (o co-texto), que hace referencia al contexto literario en el que se inserta un texto.³⁰ Se trata del conjunto de unidades textuales con las que dicho texto se articula para formar una unidad superior dentro de una obra literaria. En este sentido, la intertextualidad designa la relación que un texto establece con otros textos dentro de un cuerpo mayor. Lo fundamental consiste en detectar las dependencias y/o vinculaciones que el texto mantiene, no sólo con el resto de la obra literaria, sino sobre todo con el conocimiento que el auditorio tiene de ella. Así, por ejemplo, un capítulo de un libro puede vincularse con secciones anteriores y posteriores, pero será decisivo identificar cuáles de esas vinculaciones resultan relevantes para los destinatarios.

A veces, estas vinculaciones pueden ser de tipo sintáctico o formal, y otras veces semántico, es decir, de significado. Lo esencial es discernir cuándo y cómo un texto depende

³⁰ J. C. Jiménez Romero, «Raíces y componentes esenciales del análisis pragmalingüístico de la Escritura», *Franciscanum* 64, n.º 177 (2022): 18.

de un conjunto más amplio, así como el sentido que dicha dependencia adquiere para el auditorio.

Tras haber expuesto los criterios necesarios para que un texto sea comprendido como una verdadera unidad comunicativa, resulta posible ahora presentar la pragmlingüística en relación con la ciencia bíblica.

1.1.2 Pragmlingüística y ciencia bíblica

Aplicado al campo de la exégesis bíblica, considerar el lenguaje como acto lingüístico plantea nuevos desafíos, al mismo tiempo que exige asumir algunas consecuencias.

Durante muchos años, los estudios bíblicos estuvieron dominados por el florecimiento de los métodos histórico-críticos, como la *Literarkritik* o «crítica de la constitución del texto», la *Redaktionskritik* y la *Kompositionskritik* o «crítica de la redacción y de la composición», entre otros.³¹ Estos métodos se centran en un trabajo minucioso sobre los manuscritos, en la búsqueda de los textos “originales”, en la investigación de su evolución histórica y en la identificación de los distintos estratos que presenta el texto.

Tales métodos no surgieron de la nada, sino que se inscribieron en un movimiento más amplio que dejaba atrás el paradigma de la exégesis medieval para asumir un nuevo modo de acercamiento al texto y al estudio de las Sagradas Escrituras.³² Influenciada por corrientes como el Renacimiento, la Reforma Protestante y el giro hacia el sujeto —entendido como actor fundamental en la constitución de la experiencia, tal y como pregonaba el filósofo alemán Immanuel Kant—, la exégesis bíblica se vio confrontada con nuevos desafíos y con la necesidad de responder a las críticas provenientes del racionalismo. La encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII constituye una respuesta significativa a esta crisis. En ella, el Papa exhortaba a los estudiosos a adquirir competencias científicas que les permitieran hacer frente a los adversarios.³³ La exégesis medieval y la lectura espiritual de los textos ya no eran suficientes; era necesario ofrecer respuestas sólidas, fundadas en el estudio y en la reflexión crítica, fruto del rigor científico.

³¹ Cfr. H. Simian-Yofre, ed., *Metodología del Antiguo Testamento* (Sígueme, 2001), 87-89.

³² Cfr. Jiménez Romero, «Raíces y componentes».

³³ Cfr. León XIII, «Carta encíclica *Providentissimus Deus* sobre los estudios bíblicos», 1893, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html.

Un segundo momento en este cambio de paradigma aparece con la incorporación de los métodos de tipo sincrónico.

Haciendo uso de teorías y escuelas ajenas al ámbito estrictamente bíblico —como la lingüística, la retórica o la narratología—, los estudiosos fueron abriendo nuevos caminos alternativos en la investigación exegética. La invitación de la constitución conciliar *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, que exhortaba a los exegetas católicos y demás teólogos a investigar y exponer las Letras divinas a los fieles empleando «instrumentos oportunos» (DV 23), favoreció la recepción y el desarrollo de estos nuevos métodos de interpretación bíblica.³⁴

Sin desechar los aportes de los métodos anteriores, los estudios sincrónicos han introducido nuevas teorías y concepciones que permiten acercarse al texto desde otras perspectivas. Entre sus contribuciones más significativas destacan el redescubrimiento del lenguaje como instrumento comunicativo y no meramente informativo, la atención al carácter performativo de la palabra y el renovado interés por el contexto en diálogo con el texto.

Propio de los métodos diacrónicos era, por ejemplo, el estudio de los géneros literarios y la búsqueda del *Sitz im Leben* del texto. Lo que preocupaba era detectar las circunstancias socio-culturales en las que el texto había sido fijado, dejando de lado, sin embargo, las coordenadas socio-culturales del argumento mismo del texto. Así, los estudiosos que aplicaban el método histórico-crítico podían acercarse con bastante precisión a la datación de un escrito e incluso ubicarlo, por ejemplo, en un tiempo de destierro o persecución, pero rara vez se preguntaban por los condicionamientos sociales o políticos de aquel momento o por las causas profundas de la situación de desastre.

En lo que atañe a la pregunta por el autor, el método histórico-crítico lo circunscribía al autor histórico del texto. El lector, por su parte, más allá del paso del tiempo y de los lugares, era concebido como siempre el mismo: un lector histórico cuya única preocupación consistía en descubrir el sentido original que el autor quiso imprimirle al texto. Algo similar sucedía con la perspectiva estructuralista, donde el autor no impone un sentido cerrado, sino que mediante la composición de su obra, organiza un sistema de relaciones que puede

³⁴ Tal como queda recogido en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa», Ciudad del Vaticano, 1993, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html.

funcionar de distintos modos. Corresponde a los lectores sucesivos, según sus intereses, búsquedas y herramientas, activar uno u otro de esos modos posibles.³⁵

Un rasgo común tanto del método histórico-crítico como del estructuralista es la tendencia a concebir el texto de manera relativamente pasiva. El primero lo subordina a la intención del autor, mientras que el segundo privilegia su estructura interna hasta el punto de desvincularla tanto del autor como del lector. En consecuencia, autor, lector y texto aparecen como instancias autónomas, con escasa interacción entre sí y sin ningún tipo de sinergia comunicativa.

Los métodos de carácter sincrónico —entre ellos, la pragmalingüística—, a diferencia de los enfoques diacrónicos, ponen el acento en la forma final del texto como objeto privilegiado de investigación.³⁶ El acento, por tanto, recae en el texto, pero sin absolutizar la letra en cuanto tal, sino entendiéndola como vía privilegiada para lograr el acto comunicativo.

1.1.3 Las claves fundamentales del método pragmalingüístico

Desde el punto de vista histórico, conviene señalar que, desde la década de 1960, los estudios sobre la comunicación —en sus dimensiones sociológica, psicológica, filosófica, entre otras—, junto con una reflexión atenta y sistemática sobre los factores lingüísticos y semióticos, han permitido profundizar en la contribución de la ciencia del lenguaje como disciplina orientada al análisis de los signos verbales en cuanto elementos esenciales de la comunicación.

De este desarrollo surge la pragmalingüística como un valioso instrumento para el análisis textual, especialmente útil en el estudio del texto bíblico, concebido como el fruto de un proceso comunicativo capaz de transmitir una verdad divina a una comunidad. Como afirma Simián-Yofre: “Todo texto, y por tanto también el texto bíblico, no es más que el elemento lingüístico constitutivo del acto de comunicación dentro de un proceso comunicativo, temáticamente orientado, que cumple una función comunicativa reconocible”.³⁷

³⁵ Simián-Yofre, «Pragmalingüística», 78.

³⁶ Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 13.

³⁷ Simián-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 188.

Así, el texto bíblico en cuanto texto ordenado, sistemático y armónico, constituye también un acto comunicativo entre un(os) autor(es) y sus destinatarios o comunidad de fieles. A partir de esto, pueden formularse las siguientes constataciones:³⁸

1. La comunicación forma parte de la esencia misma de la palabra bíblica. En efecto, los textos bíblicos, como todo escrito, constituyen un acto comunicativo en el que alguien habla a alguien sobre algo, con el propósito de provocar un efecto. Si bien en la mayoría de los casos el origen debe rastrearse en una tradición oral que posteriormente deviene en composición escrita, ya sea oral o escrito, se trata siempre de comunicación.

2. La comunicación no consiste únicamente en la transmisión de ideas o en el traspaso de información, sino que es, además, un evento. Tiene un componente pragmático, puesto que, desde el mismo momento en que empieza, los interlocutores llevan a cabo auténticas acciones: no sólo dicen algo, sino que también hacen cosas, provocan reacciones y ejercen intenciones. Estas acciones realizadas por los interlocutores son los denominados «actos lingüísticos».

3. La comunicación es un proceso dinámico, en el cual la relación autor-texto-lector se muestra intrínseca y necesaria. El texto no es completamente pasivo, ni el lector está sometido como esclavo a la intencionalidad del autor histórico. Desde esta nueva concepción, el lector adquiere protagonismo en la comprensión e interpretación del texto, pues se lo invita a revalorizar el carácter comunicativo de la palabra divina y a redescubrir su dimensión dialógica. En este sentido, el autor y el lector, junto con el contexto en que se encuentran, resultan de vital importancia para el trabajo interpretativo.

El autor es quien define la orientación del texto: lo produce y diseña la estrategia que desea emplear para alcanzar el acto comunicativo. Es, de algún modo, quien da el primer paso en la vida del texto. Sin embargo, con él no se agota su riqueza, ya que el lector también participa activamente del proceso. Al enfrentarse con el texto, lo enriquece con nuevas interpretaciones y perspectivas. No es un destinatario pasivo, sino un actor creativo en el proceso de comunicación. De este modo, el lector puede descubrir en el texto nuevos elementos que quizá el autor, al momento de escribirlo, incorporó de manera consciente o incluso, inconsciente.

³⁸ Cfr. Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 14-15.

Algo semejante sucede con la interpretación del contexto. Este no se reduce simplemente a las circunstancias o parámetros espacio-temporales en los que se ubica el texto, sino que constituye una realidad que impregna profundamente su sentido, intención y alcance, logrando interpelar tanto a los lectores originales como a los de épocas posteriores. En palabras de Claudia Bianchi,

“el contexto es la situación particular en la que se utilizan las frases, y está formado por el resto de la conversación, el entorno físico en el que tiene lugar y la identidad de los interlocutores, pero también por el complejo entramado de objetivos, intenciones, creencias, deseos, miedos, prejuicios y conocimientos que comparten”.³⁹

A partir de esta definición, puede intuirse que el término «contexto» abarca diversas realidades. Desde una perspectiva pedagógica, es posible distinguir al menos cuatro dimensiones: (a) el contexto circunstancial, factual o existencial; (b) el contexto presuposicional; (c) el contexto situacional; (d) el contexto interaccional.⁴⁰

(a) Contexto circunstancial, factual o existencial

Hace referencia al entorno físico y a la identidad de los interlocutores, es decir, al lugar y al tiempo en que ocurre la comunicación, incluyendo además los condicionamientos que entran en juego durante el proceso comunicativo. En el caso de una comunicación oral, se deben considerar los factores extralingüísticos: no es lo mismo que la interacción se dé en una clase universitaria o en un medio de transporte. En un texto escrito, prevalecen los elementos que influyen y condicionan al autor y al lector del texto, como los factores sociales, religiosos, culturales, lingüísticos o históricos comunes a ambos.

(b) Contexto presuposicional

De esos elementos compartidos surge el conjunto de “creencias” o saberes culturales, sociales y religiosos que permiten la comunicación. Puede describirse como la “enciclopedia

³⁹ Bianchi, *Pragmatica*, 11. La traducción es nuestra.

⁴⁰ Según la propuesta de Simian-Yofre. Bianchi, por su parte, menciona dos tipos de nociones de contexto: 1. El semántico, que se limita a determinar el contenido de un pequeño número de variable y, en particular, fija la identidad del hablante y sus interlocutores, el momento y el lugar del enunciado, etc.; y 2. El contexto pragmático, que corresponde a la red de creencias, intenciones y actividades de los interlocutores y contribuye a determinar sus intenciones comunicativas. Cfr. Simian-Yofre, «Pragmalingüística», 89-91; Bianchi, *Pragmatica*, 21.

cultural” común que comparten hablante y destinatario, y que posibilita que el proceso comunicativo se complete de manera satisfactoria.

(c) Contexto situacional

Es el momento en que ocurre el acto comunicativo. Proporciona al mensaje un sentido inmanente, pues lo inscribe en un marco concreto: celebración litúrgica, sentencia judicial, reunión de líderes comunitarios o una simple conversación en un bar tomando un café.

(d) Contexto interaccional

Deriva del situacional y se refiere al encadenamiento de los actos lingüísticos entre los participantes de la comunicación, incluyendo, por tanto, la dimensión conversacional. En este nivel, resulta fundamental la atribución —y la consiguiente asunción— de roles por parte de los actores involucrados en el intercambio comunicativo.

En ciertas culturas, por ejemplo, tutear a un profesor en la universidad puede ser percibido como una falta de respeto; si el docente rechaza ese rol atribuido, exigirá un trato más formal, pero si lo acepta, entonces el contexto interaccional entre profesor y alumno quedará establecido de manera satisfactoria.

De lo expuesto se desprende que texto y contexto mantienen una relación dinámica, lo que constituye quizás uno de los aportes más significativos de la pragmalingüística como método de interpretación bíblica. Dicho aporte se aprecia por varias razones. En primer lugar, porque centra la atención en el lenguaje como componente esencial de la comunicación, y no únicamente como medio útil para reconstruir un proceso de transmisión. En segundo lugar, porque subraya el carácter dialogal entre texto y contexto, a diferencia de los métodos histórico-críticos y de los enfoques estructuralistas o semióticos. Los primeros, porque tienden a concebir la historia de modo estático, mientras que los segundos se concentran exclusivamente en el texto y su significado.

La pragmalingüística, en cambio, pone al lector en el centro, al considerarlo el motivo principal por el cual se produce un texto. El lector es, por tanto, el motor principal de la intención del texto.⁴¹ A esto se añade la experiencia histórico-existencial que surge del encuentro entre lector y texto, en la recepción, interpretación, actualización y actuación del mensaje. Así, el texto no sólo constituye un objeto de estudio lingüístico, sino que alcanza su

⁴¹ Bianchi, *Pragmatica*, 50.

verdadera relevancia en el diálogo que se genera entre el autor, lector y situación comunicativa.⁴²

La pragmalingüística propone un nuevo modelo de relación con el texto: un modelo dialógico,⁴³ en el que el texto no sólo tiene la capacidad de remitir al lector a un posible contexto original, sino que también posee la plasticidad necesaria para recibir la influencia de nuevos contextos, enriqueciendo así las intenciones expresadas por el autor en su momento.⁴⁴ De esta interacción continua entre texto y contexto surge el principio de cooperación, que fundamenta esta relación dialógica. La comunicación, entendida de este modo, no consiste en un intercambio de información o de datos que alguien hace *al* otro, sino en un proceso que se construye *con* el otro.⁴⁵

La idea de la doble direccionalidad⁴⁶ o el principio de cooperación⁴⁷ entre texto y contexto sintetiza la función de la pragmática. Dicha función no es lineal ni unidireccional, sino circular y dialógica. Por un lado, la pragmática se ocupa de la influencia del contexto sobre la interpretación de la palabra, el discurso o el enunciado, y, en consecuencia, de las informaciones relativas a las situaciones del discurso que los destinatarios deben tener en cuenta para comprender adecuadamente el lenguaje del texto. En esta dirección, las cosas influyen sobre las palabras.

Por otro lado, la pragmática también aborda la influencia de la palabra sobre el contexto, es decir, cómo los hablantes utilizan el lenguaje para transformar la realidad, modificar un discurso o influir en creencias. Con las palabras, los hablantes cambian el mundo. En esta segunda dirección, son las palabras las que influyen sobre las cosas.

Asumir esta perspectiva implica modificar el paradigma de interpretación de los textos en general y de los textos bíblicos en particular. El carácter dialógico propuesto por la pragmática exige superar la relación sujeto-objeto propia de los modelos antiguos, donde lo que prevalece es el vínculo unidireccional del texto hacia el contexto o del contexto hacia el texto, pero sin un carácter de dinamicidad e interacción. El nuevo sistema dialógico de la

⁴² Cfr. Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 15-16.

⁴³ M. Grilli, «Importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica», *Revista Bíblica* 82, n.º 1-2 (2020): 143-66.

⁴⁴ Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 20.

⁴⁵ Grilli, «Importancia de la lingüística», 146.

⁴⁶ Bianchi, *Pragmatica*, 12.

⁴⁷ Grilli, «Importancia de la lingüística», 146-48.

pragmalingüística entiende que la relación entre texto y contexto se constituye de modo circular, en un vínculo de mutua necesidad y enriquecimiento.

La aceptación de este sistema dialógico obliga, además, a repensar las categorías de inspiración e interpretación.⁴⁸ La interpretación de los textos sagrados no debe entenderse como si, de un lado, estuviera el texto (y su autor) inspirado, dotado de autoridad divina e inmutable en su ser, y del otro, el lector, reducido a mero espectador de las obras de Dios. Asumir el modelo dialógico significa comprender la inspiración y la interpretación como un encuentro entre dos horizontes que dialogan: el horizonte del texto y el del lector que, movidos por el mismo Espíritu, se encuentran en una confrontación no lineal. La palabra divina, por tanto, no ha de entenderse como aislada en sí misma, sino en la acogida de la comunidad creyente que la recibe.⁴⁹

En consecuencia, el texto bíblico no puede considerarse como único punto de partida, sino como la instancia de encuentro entre la acción de Dios y la de la comunidad creyente. El texto bíblico no es una realidad que se impone, sino que se pone en juego frente a los interrogantes de la comunidad. Pero, al mismo tiempo, es la comunidad la que entra en diálogo desde sus propios parámetros de comprensión del mundo, buscando en el texto una auténtica inspiración para la vida y no meras respuestas momentáneas a sus problemas.⁵⁰ De

⁴⁸ Como afirma el Papa Benedicto XVI: «Ciertamente, la reflexión teológica ha considerado siempre la inspiración y la verdad como dos conceptos clave para una hermenéutica eclesial de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, hay que reconocer la necesidad actual de profundizar adecuadamente en esta realidad, para responder mejor a lo que exige la interpretación de los textos sagrados según su naturaleza. En esa perspectiva, expreso el deseo de que la investigación en este campo pueda progresar y dar frutos para la ciencia bíblica y la vida espiritual de los fieles». Benedicto XVI, «Verbum Domini. Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia», 2010, n.º 19, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html; Pontificia Comisión Bíblica, «La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo», Ciudad del Vaticano, 2014, n.º 7, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_sp.html.

⁴⁹ Si bien el estudio de los conceptos de «inspiración» e «interpretación» excede los límites del presente trabajo, resulta pertinente mencionar tanto la obra clásica de Mannucci y Mazzinghi, *Bibbia come parola di Dio*, como un artículo más reciente de Paolo Costa. La primera aborda la cuestión de la «inspiración» en el espíritu del Concilio Vaticano II y en diálogo con las teologías protestantes; Costa, por su parte, ofrece un análisis más actualizado del debate hermenéutico en torno a la inspiración bíblica, al tiempo que desarrolla algunos de los temas aquí expuestos; V. Mannucci y L. Mazzinghi, *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*, 21.ª ed. (Queriniana, 2016); P. Costa, «Biblical Inspiration at the Crossroads of History and Theology: Some Considerations», *Revista Biblica* 86, n.º 3-4 (2024): 201-41, <https://doi.org/10.47182/rb.86.n3-4-2024412>.

⁵⁰ Cfr. Grilli, «Importancia de la lingüística», 153-54.

este modo, la relación dialógica entre texto y comunidad evita la preeminencia de uno sobre otro: ni el texto puede imponerse sobre la comunidad, ni la comunidad sobre el texto.

Por ello, el estudio de los textos ha de trasladarse de una comprensión de la inspiración como sistema dogmático cerrado, entregado a la comunidad creyente, a una concepción de la inspiración como relación comunicativa, en la que la decisión interpretativa de la comunidad forma parte del propio texto en cuanto elemento primordial del proceso comunicativo.⁵¹

Superar el primado del texto, propio del paradigma que ubica al lector como mero receptáculo de un bien aprisionado en verdades absolutas, no significa aceptar que cualquier interpretación sea válida. Es cierto que un mismo escrito puede dar lugar a múltiples interpretaciones y lecturas por parte de una comunidad, según el tiempo, el lugar o la situación vital en que esta se encuentre. Sin embargo, cada una de esas interpretaciones debe ser evaluada a partir de la coherencia interna de la obra y contrastada con el entramado textual que, desde la pragmalingüística, se denomina «lector modelo». En ello consiste la competencia pragmática: una comunidad o «lector empírico» —o «real»— se muestra competente cuando interactúa de manera adecuada con las estrategias narrativas encarnadas por el «lector modelo».⁵²

De este modo, abordar un texto desde la perspectiva pragmática no significa únicamente comprenderlo en diálogo con sus destinatarios —lo que se ha denominado principio de cooperación o de doble direccionalidad—, sino también liberar la noción de inspiración e interpretación de la estrechez de un período histórico concreto, que a menudo ha limitado la lectura de ciertos textos. La escritura en general, y con mayor razón la palabra bíblica, ha quedado muchas veces reducida a su contexto original, como si los períodos sucesivos hubiesen sido meros ámbitos de custodia o de preservación de una revelación divina acontecida en tiempos y lugares lejanos, pero incapaces de aportar alguna novedad al mensaje.

Los contextos iniciales en los que se gestaron los textos constituyen, en efecto, el prototipo, es decir, el modelo de lo que Dios realiza en el mundo y en cada ser humano. Sin embargo, lo que cada persona vive y experimenta también entra en relación con la acción

⁵¹ En sintonía como Mannucci y Mazzinghi, para quienes, el rol de la comunidad es parte integrante del proceso de Inspiración, y no mera receptora; Cfr. Mannucci y Mazzinghi, *Bibbia come parola di Dio*, 260-69.

⁵² Cfr. Grilli, «Comunicación y pragmática», 37-39.

divina en la lectura del texto. Concebir la inspiración y la interpretación en clave dialógica implica reconocer que la creatividad es inherente a toda recepción y, por consiguiente, a todo contexto.⁵³ Así, el contexto en que un texto fue gestado se convierte en prototípico de los demás contextos, pero no en el único ni necesariamente el mejor.

Numerosos métodos han velado por la conservación del texto y de su sentido histórico, pero al mismo tiempo han descuidado la dimensión hermenéutica que brota de la convicción de que el lector empírico o real no es un mero espectador de un objeto ya acabado, sino parte constitutiva del texto en cuanto acto comunicativo.

Para que el texto logre cumplir su cometido es necesaria la interacción de diversos actores. En primer lugar, se debe hablar del «autor real» y del «lector real», elementos extradiegéticos dentro del proceso de comunicación entre un texto y su auditorio. Por «autor real» se entiende la persona⁵⁴ que efectivamente escribió el texto: aquella que, con los recursos propios de su tiempo, plasmó en él sus ideas, intuiciones, sentimientos, narraciones o historias. Poco —o nada— se conoce de su identidad, salvo lo que la crítica histórica logra dilucidar mediante el estudio de la historicidad, la datación y las fuentes de los textos.⁵⁵

El «lector real», por su parte, se encuentra en el extremo opuesto del proceso comunicativo: son los destinatarios que efectivamente acceden al texto. Es un rol abierto a muchos, ya que excede los límites de tiempo y espacio. Un texto, al ser fijado por escrito, puede ser leído mucho tiempo después de su redacción y en lugares muy distintos de aquel donde surgió. Posiblemente, el autor real ya era consciente y aceptaba esta condición en el mismo momento de consignar su obra por escrito.

El resto de los actores pertenecen al mundo intradiegético, pues existen sólo en el texto y forman parte de él. Se trata del «autor modelo», el «lector modelo»,⁵⁶ el «autor literario» y el «lector u oyente literario».

⁵³ Cfr. Grilli, «Importancia de la lingüística», 155-57.

⁵⁴ Es interesante pensar en comunidades de escribas como los verdaderos autores de ciertos textos antiguos y no simplemente figuras aisladas; cfr. W. M. Schniedewind, *Who Really Wrote the Bible. The story of the scribes* (Princeton University Press, 2024).

⁵⁵ Cfr. J. Blunda, *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica. El Deuteronomio en relación con Salmos 96 y 98*, Analecta Bíblica 186 (Gregorian & Biblical Press, 2010), 246-47.

⁵⁶ Las terminologías empleadas para referirse al destinatario del texto son variadas. Algunos prefieren hablar de «lector ideal», «lector implícito» o incluso de «lector codificado» y «edificado». En el presente trabajo, la terminología adoptada será la propuesta por Eco: «lector modelo». Lo mismo vale para lo referido al autor. Cfr. R. Dillmann, «Consideraciones en torno a la pragmática», en *Lectura pragmatolingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, de C. Mora Paz et al. (EVD, 1999), 68-70; D. Marguerat y A. Wénin, *Sapori del racconto biblico. Una nuova guida a testi millenari* (EDB, 2013), 27-29; Grilli, «Importancia de la lingüística», 151-52; U. Eco,

El «autor modelo» es la personificación de las intenciones y búsquedas del «autor real», quien, por medio de una estrategia narrativa, va señalando los caminos posibles de lectura. A su vez, este autor modelo configura el perfil del «lector modelo», es decir, aquel que acepta las condiciones establecidas en el propio texto.

El lector modelo es el interlocutor adecuado que el autor modelo configura para que el texto logre su propósito. Dicho de otro modo, es la instancia creada dentro de la obra que garantiza la eficacia de la comunicación. El autor modelo no sólo busca que el lector adhiera a su propuesta —transformándose en lector modelo—, sino que además, lo crea: no se limita a presuponerlo como un lector posible, sino que define las competencias necesarias con las que éste debe contar. En síntesis, el autor modelo construye al lector modelo al otorgarle un idioma, situarlo en un contexto, proporcionarle un universo enciclopédico, configurarle intereses y muchas otras dimensiones que conforman su “identidad”.

Lo interesante es que esta identidad no es un rasgo exclusivo del lector modelo, sino que también caracteriza al propio autor modelo. Como afirma Grilli, “el autor modelo y el lector modelo no son otra cosa que las dos caras de la misma estrategia narrativa”.⁵⁷

El lector modelo, contracara del autor modelo, constituye entonces la síntesis de lo que cualquier lector necesita para comprender los procedimientos y estrategias del texto. De allí que el lector real sólo pueda interpretarlo de manera correcta si sus competencias se aproximan a las que el autor pensó para sus destinatarios al momento de componer el texto.⁵⁸ En este sentido, la comunicación será real y efectiva únicamente si la alianza entre lector modelo y autor modelo funciona adecuadamente.

Por último, las categorías de «autor literario» y «lector u oyente literario» pertenecen al contexto narrativo de la obra. Por «autor literario» se entiende, por ejemplo, a los personajes bíblicos que aparecen en las tramas: el profeta Amós, Moisés, Jeremías e incluso Yhwh. Algo semejante ocurre con el «lector u oyente literario», es decir, los personajes que dentro del relato cumplen el rol de lectores, oyentes e intérpretes del texto. Tal es el caso de

Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo, 3.^a ed., Palabra en el tiempo 42 (Lumen, 1993), 73-95; Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 169; J. L. Ska, «Nuestros padres nos contaron». *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento*, Cuadernos Bíblicos 155 (EVD, 2012), 41-42.

⁵⁷ Grilli, «Importancia de la lingüística», 151.

⁵⁸ Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 22.

los discípulos de Jesús que escuchan una enseñanza de su Maestro, o de los israelitas que oyen las palabras de denuncia de un profeta.

A modo de conclusión, conviene señalar que considerar el lenguaje como acto lingüístico implica asumir que la comunicación no es una simple transferencia de información de unos hacia otros, sino un proceso dinámico que involucra al texto, al autor y a los lectores de ayer y de hoy. En este sentido, el texto —y de manera eminente el texto bíblico— no constituye una realidad estática ni un depósito de verdades absolutas, sino un ejercicio dinámico en el que la comunidad, mediante diversas interpretaciones y en alianza con el lector modelo, participa activamente del acto comunicativo. Por esta misma razón, Gregorio Magno llegó a afirmar que la Sagrada Escritura crece cada vez que alguien la lee.⁵⁹ Así, el texto se amplía con la comunidad que lo asume y lo interpreta.

Esta nueva concepción exige, a su vez, repensar las categorías de inspiración e interpretación de los textos. La revelación divina que, como bien declara el Concilio, se realiza mediante hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí (DV 2), no puede entenderse como un sistema cerrado de verdades que una comunidad recibe de modo pasivo. La revelación divina sigue aconteciendo también hoy, y por ello resulta necesario pasar de la comprensión de la inspiración como sistema dogmático a una concepción de la inspiración como relación comunicativa, en la cual la decisión interpretativa de la comunidad constituye un elemento primordial del mensaje dentro del proceso comunicativo, y no un aspecto meramente accidental.⁶⁰

1.2 Presupuesto temático: la obra del profeta Amós

La obra de Amós se distingue por sus palabras de denuncia y por las promesas de castigo que dirige contra Israel. Gran parte de su mensaje parece reflejar la indignación divina frente al pueblo elegido, una indignación que se expresa en amenazas y en la exigencia de justicia por parte de Yhwh. Así, Amós aparece como el portavoz de un Dios que se muestra airado por las faltas de su pueblo.

Según el relato bíblico, Amós era oriundo de Técoa, una localidad cercana a Jerusalén, en el territorio de Judá, región tradicionalmente asociada a la sabiduría de sus habitantes (Cfr.

⁵⁹ Gregorio Magno, «Moralia in Job», lib. XX 1, accedido 12 de mayo de 2026, <https://www.lectionarycentral.com/GregoryMoralia/Book20.html>.

⁶⁰ Cfr. Grilli, «Importancia de la lingüística», 156-58.

2Sam 14,1).⁶¹ Sin embargo, él mismo se presenta como un *nōqēd*,⁶² es decir, un campesino dedicado a la ganadería y al cultivo de higos silvestres (Cfr. 1,1; 7,14).⁶³ Algunos estudiosos lo describen como un líder comunitario que, además de desempeñar funciones sociales habría gozado de cierto poder adquisitivo, ya sea por la posesión de ganado o por la comercialización de frutos silvestres.⁶⁴ Esta actividad le habría permitido conocer de primera mano las irregularidades y los fraudes en las transacciones comerciales, prácticas que más tarde denunciará en su predicación.⁶⁵

Con todo, Amós no aparece vinculado ni al culto, ni a los círculos de sabiduría, ni mucho menos a la tradición profética oficial.⁶⁶ A diferencia de Jeremías o Ezequiel, no provenía de una familia sacerdotal, y su vida se desarrollaba al margen de los sacrificios y de los ritos religiosos.

En un enfrentamiento con el sacerdote Amasías, responsable en aquel tiempo del santuario de Betel, Amós es llamado *hōzeh*, «visionario», y no profeta.⁶⁷ Amasías interpreta que las palabras de Amós no son ni las de un profeta ni un vidente, sino las de un líder conspirativo que pretende atentar contra la corona (Cfr. Am 7,10-11);⁶⁸ por ello, decide expulsarlo del santuario. Con palabras que pueden leerse en un tono punitivo, el sacerdote le dice: *hōzeh lēk*, «vete visionario», intentando que abandone el lugar y guarde silencio respecto de sus denuncias contra el rey Jeroboam.

⁶¹ Cabe aclarar que, si bien se cuenta con referencias geográficas y topónimos que confirman la existencia histórica de diversos lugares mencionados en la Escritura, carecemos, en cambio, de testimonios extrabíblicos que acrediten la existencia de este personaje como figura histórica. En consecuencia, todo cuanto sabemos del profeta procede exclusivamente del relato bíblico.

⁶² El mismo término aparece en 2Re 3,4 asociado a Mesha, rey de Moab, de quien se dice que pagaba al rey de Israel 100.000 corderos y la lana de 100.000 carneros como tributo. En consecuencia, podría pensarse que Amós, al igual que Mesha, era un gran propietario de animales y no un simple pastor errante. Cfr. R. Kessler, *Amos*, International Exegetical Commentary on the Old Testament (W. Kohlhammer, 2025), 37.

⁶³ Si bien, en 7,14 aparece el término *bōqēr*, es posible considerar que originalmente también aquí se habría usado el mismo término, tal como propone el aparato crítico de la BHS. De hecho, dada las consonantes presentes en uno y en otro — נִקְדַּ *nqd* (1,1) y בִּקְרַ *bqr* (7,14)— no sería extraño pensar en un caso de error de transcripción, dada la similitud gráfica entre la *nūn* y la *bēṭ* y la *dāleṭ* y las *rēš*.

⁶⁴ Esta posición acomodada sería la que le habría otorgado un lugar de autoridad y responsabilidad dentro de su comunidad, sin por eso, ser parte del sistema centralizado de poder; Cfr. D. Heyns, «A Social Historical Perspective on Amos's Prophecies against Israel», *Old Testament Essays* 3, n.º 3 (1990): 303-16, https://doi.org/10.10520/AJA10109919_1006.

⁶⁵ J. L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (EVD, 2011), 187-88.

⁶⁶ Cfr. Schniedewind, *Who Really Wrote*, 116-19.

⁶⁷ Si bien, Amós ha tenido varias *rē'ôt*, «visiones» (Am 7-9), Amasías se refiere a él como *hōzeh*, «visionario». De hecho, el libro es fruto de su *hāzāh* (1,1). Para esta cuestión terminológica, cfr. Sicre, *Introducción*, 66-70.

⁶⁸ Cfr. Kessler, *Amos*, 216-17.

Amós, por su parte, responde que no es profeta ni hijo de profeta (7,14); más bien afirma que Yhwh lo tomó (*lāqah*) de detrás del rebaño y le dijo: *lēk hinnābē' 'el-'ammī yīsrā'ēl*, «ve y profetiza a mi pueblo Israel» (7,15). De este modo, Amós no se presenta como un profeta de profesión, sino de vocación: Yhwh es quien lo llama y lo constituye un hombre de la profecía (Cfr. 3,8).

Su obra se abre con la fórmula *dibrē 'āmôs*, es decir, las «palabras» que Amós proclamó ante su auditorio como fruto de su visión (*hāzāh*). Se trata, por tanto, de un escrito que transmite las visiones que tuvo Amós respecto de Israel en los días de Uzías, rey de Judá, y de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel, dos años antes del terremoto (1,1).

Amós es, pues, un hombre de visiones que, al mismo tiempo, ha sido transformado en profeta y, por eso mismo, en siervo de Yhwh (Cfr. 3,7). A partir de este título, algunos estudiosos han sostenido que las palabras y las visiones de Amós constituyen la clave para dividir su obra en dos grandes secciones:⁶⁹ los seis primeros capítulos, dedicados a los oráculos o palabras, y los tres últimos centrados en las visiones.⁷⁰

Una lectura rápida de la obra de Amós puede dar la impresión de que las palabras del profeta se reducen a anuncios de juicio y condena: Yhwh quiere que su pueblo se convierta y regrese a Él, pero Israel parece desinteresarse de la propuesta divina (4,6-13). Así, los cantos fúnebres (5,1-3), los “¡ayes!” (5,18; 6,1), las visiones (7,1-9; 8,1-3) y las amenazas finales contra quienes oprimen al pobre y buscan eliminar a los humildes de la tierra (8,4-8) no son sino preludios claros de la intervención definitiva de Yhwh (8,9-14).

El *yôm Yhwh*, el «día del Señor», constituye una de las categorías teológicas propias de la obra y expresa la irrupción de la acción divina en la historia humana. En él, Yhwh se manifestará para instaurar un reino de justicia y paz en el mundo. Aunque la idea aparece también en otros textos proféticos (Is 13,6.9; Ez 30,3; Jl 4,14; Ab 15; Sof 1,7.14), la mayoría de los estudiosos coinciden en que Am 5,18-20 es uno de los testimonios más antiguos de esta noción.⁷¹

⁶⁹ Para otras propuestas de estructuración de la obra, véase J. L. Barriocanal, *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós*, Tesi Gregoriana. Teologia 58 (Pontificia Università Gregoriana, 2000), 97-111; Sire, *Introducción*, 196-98; H. Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione, introduzione e commento di Horacio Simian-Yofre*, 2.^a ed., I libri biblici. Primo Testamento 15 (Paoline, 2015), 15-16.

⁷⁰ Cfr. J. L. Barriocanal et al., *Libros proféticos*, Introducción al Estudio de la Biblia 4 (EVD, 2023), 524-28.

⁷¹ Cfr. Barriocanal et al., *Libros proféticos*, 530.

Ahora bien, tal anuncio de la intervención divina podía inducir a pensar que el auditorio interpretaba «ese día» como una jornada de esperanza: el Señor intervendría en favor de su pueblo, sobre todo, contra las naciones opresoras. El juicio contra los enemigos de Israel parecía inminente y la victoria asegurada. De hecho, los oráculos iniciales contra las naciones extranjeras podían leerse en esa clave. Sin embargo, el giro llega con el octavo oráculo: Israel mismo, el pueblo elegido de Yhwh, no es exaltado ni defendido, sino juzgado y reprendido (cfr. 2,6-16). Aquel día esperado como victoria se transforma en un día inesperado de condena. Esta es, en esencia, la reflexión amosiana sobre el «día del Señor»: no un juicio sobre los otros, sino sobre el propio pueblo de Israel.

Con todo, en la última parte del libro (9,11-15), la perspectiva parece modificarse. Allí se anuncia la restauración y reedificación: en «aquel día», *'āqîm 'et-sukkat dāwîd*, «haré levantar la cabaña de David» (9,11), y las montañas gotearán vino nuevo y todas las colinas se derretirán (9,13).

A pesar del tono amenazante y punitivo con que se abre la obra, en el centro del libro resuena la insistente invitación: *diršû 'et-Yhwh*, «busquen al Señor» (5,4.6). Sólo en Él se encuentra la vida. Amós no es un profeta de desgracias ni se complace en el sufrimiento del pueblo; al contrario, llama a acoger el mensaje divino como condición para la vida: *diršû-tôb wě'al-rā' lēma'an tiḥyû*, «busquen el bien y no el mal para que vivan» (5,14). El pueblo debe optar por el bien y rechazar el mal; sólo así se hará presente la justicia y la salvación.

En este marco, la ética y el culto aparecen como dimensiones inseparables. La justicia constituye la condición para que el culto sea verdadero. Sin ella, la actividad litúrgica se vacía de sentido y resulta despreciable para Yhwh (5,21-23). El culto del pueblo carece de valor si *mišpāt ûṣēdāqāh*, «derecho y justicia», están ausentes (5,24).

Los santuarios de Betel y Gilgal (4,5; 5,5) no son lugares donde se encuentra la vida, pues Israel no busca allí al Señor. Por eso, su destino será la destrucción y la deportación. El profeta denuncia con claridad la corrupción de los adoradores: pervierten la justicia, pisotean al débil, oprimen al justo y aceptan soborno (5,10-12).⁷² Buscar a Yhwh significa practicar el bien e instaurar la justicia para con el hermano (5,14-15). Sólo así Israel podrá vivir.

⁷² Lo que Krause presenta como una crítica profética a la organización política de Israel; Cfr. J. Krause, «The Integrity of the Legal System and the Fate of the Kingdom. Reading Amos for Resistance», *Hebrew Bible and Ancient Israel* 15, n.º 2 (2026): 245-52.

Las críticas de Amós no se dirigen contra el culto en sí, sino contra el culto ritual desvinculado de la justicia. Porque toda expresión religiosa que convive con una conducta y una organización social que oprime al hermano o manipula el derecho se convierte en una caricatura de la voluntad divina. Como otros profetas, Amós desenmascara la religiosidad meramente exterior, que no conduce ni al Señor ni al hermano.

A diferencia de Oseas, cuya denuncia apunta al culto ofrecido a otros dioses, Amós centra su mensaje en la incoherencia de un culto desligado de la justicia y el derecho. Para él, la religión carece de sentido si se priva de la práctica de la justicia: sin ella, el culto se convierte en idolatría, en magia o en autocomplacencia.

Luego de haber presentado algunos de los argumentos tratados por el profeta, corresponde ahora abordar la sección de los oráculos contra las naciones (1,3-2,5) y, finalmente, el oráculo contra el pueblo de Israel (2,6-16).

Una de las notas distintivas del mensaje de Amós es, sin duda, su carácter social.⁷³ Ubicado entre las grandes figuras de la Edad de Oro de la profecía bíblica, el mensaje de Amós se distingue por sus enérgicas denuncias contra la vida lujosa de los israelitas y por la proclamación del castigo inminente que el Señor impondrá como respuesta a la desobediencia del pueblo. La atención a los pobres y necesitados, por tanto, no constituye un elemento marginal en su predicación. Sin embargo, este aspecto no ocupa un lugar central en sus oráculos iniciales (Cfr. 1,3-2,16).

La obra de Amós comienza con una serie de oráculos dirigidos contra naciones extranjeras: Damasco, Filistea, Fenicia, Edom, Amón y Moab, para concluir con Judá. En dichos discursos, el profeta no reprende —al menos de manera explícita— el maltrato a los pobres o el desprecio hacia los indigentes. Las denuncias se centran, más bien, en crímenes atroces, como el brutal asesinato en Galaad (1,3b), las deportaciones hacia Edom (1,6b.9b) o la incineración “hasta calcinar los huesos” del rey edomita (2,1b). El tema de los pobres, en cambio, aparece recién en el oráculo contra Israel, el octavo de la serie (2,6-16).

⁷³ Cfr. M. D. Carroll R., *The Book of Amos*, NICOT (W. B. Eerdmans, 2020), 1-26; J. Krause, «Gesellschaftskritik oder Armenfrömmigkeit? Zur so genannten Sozialkritik im Buch Amos», *Theologische Literaturzeitung* 150, n.º 5 (2025): col. 323-338.

Aunque no es del todo claro el criterio adoptado por el editor final del texto en el ordenamiento de los oráculos,⁷⁴ una mirada panorámica a la geografía de la región permite percibir que Israel queda situado en el centro de la escena. Así, aunque sus palabras contra Israel cierran la secuencia, la ubicación del reino en el mapa lo presenta como el blanco principal de todas las acusaciones.⁷⁵ En este sentido, los siete oráculos previos constituyen una especie de preámbulo que introduce al lector en el octavo. El oráculo contra Israel, a diferencia de los anteriores, denuncia explícitamente el desprecio hacia los justos, los pobres, los indigentes y los humillados (2,6b-7a). Y, dada su posición final, adquiere una relevancia particular: no sólo representa la culminación de los pecados de las naciones —siete oráculos marcan un ciclo completo—, sino que, al añadirse uno más, Israel trasciende ese ciclo y lo sobrepasa en gravedad. Por eso, los siete primeros pueden considerarse como la gran introducción al más severo de todos los oráculos: el dirigido contra Israel.⁷⁶

Este oráculo llama la atención, no sólo por su ubicación, sino también por su extensión. En él se entrelazan diversos elementos: la voz que se escucha es la del profeta, aunque en ciertos pasajes parece confundirse con la del mismo Señor;⁷⁷ se hace referencia a los “pobres”, pero empleando al menos cuatro términos diferentes; y las acusaciones son múltiples: vender al justo por dinero, oprimir al indigente, beber el vino de los multados y utilizar las ropas empeñadas para recostarse junto a cualquier altar. Todo ello plantea interrogantes acerca del trasfondo de estas denuncias: ¿se refiere a un ámbito comercial, laboral o cultural? ¿Se acusa a Israel por su trato al hermano necesitado, o más bien por su ofensa contra el Señor, quien «los hizo subir de la tierra de Egipto» (Cfr. 2,10)? La reacción de Yhwh, ¿se debe al maltrato de los vulnerables o al rechazo de las figuras religiosas (Cfr. 2,11-12)? ¿Existe un acuerdo entre Yhwh e Israel? En suma, ¿qué motivo lleva al profeta Amós a proclamar este oráculo contra Israel?

⁷⁴ Algunos los han comparado, por ejemplo, con el orden que aparece en los textos egipcios de execración, donde se sigue un esquema estereotipado de países extranjeros y se concluye con Egipto como referente final. Sin embargo, esta teoría ha sido objeto de numerosas críticas; Cfr. J. Hutton, «Amos 1:3-2:8 and the International Economy of Iron Age II Israel», *Harvard Theological Review* 107, n.º 1 (2014): 96-98.

⁷⁵ Según Hutton, los oráculos contra las naciones (Am 1,3-2,3) alcanzan su *climax* en los dos últimos (2,4-16). A juicio de este autor, la situación socio-económica de Judá e Israel en el Levante Meridional del siglo VIII no puede comprenderse plenamente sin tener en cuenta la situación de los pueblos vecinos. Cfr. Hutton, «Amos 1:3-2:8».

⁷⁶ Sh. M. Paul, *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, Hermeneia. A critical and historical commentary on the Bible, ed. by F. Moore Cross (Fortress Press, 1991).

⁷⁷ Véase el uso del pron. pers. de 1ª p. sing. (vv.9.10.13), los verbos en 1ª p. sing. (vv.6.9.10.11) y el uso del sufijo de 1ª pers. sing. (*šēm qodšî*, v.7d) referidos a Yhwh.

Como puede observarse, las preguntas planteadas abren múltiples líneas de investigación. El estudio del texto de Amós exige, por tanto, una metodología capaz de abordar no sólo el «texto en sí» —como si tal cosa fuera realmente posible—, sino también a sus posibles destinatarios, las intenciones del autor —sobre todo, del autor modelo—, su contexto y la multiplicidad de elementos que configuran el mensaje profético, tanto ayer como hoy.

La opción metodológica adoptada para el análisis del texto profético elegido es la pragmlingüística. Este enfoque no sólo ofrece un modo diverso de aproximarse al texto, con todo lo que ello implica de desafío y novedad para la exégesis bíblica, sino que además compromete existencialmente al lector con aquello que lee.

Quien accede a un texto como el de Amós no puede limitarse al mero interés informativo, como quien busca conocer el número de víctimas de una tragedia en Medio Oriente con el mismo interés que consulta el resultado de un partido de fútbol. El mensaje de Amós —como el de tantos otros textos de estilo similar— busca provocar un efecto en sus destinatarios: transmitir ideas, suscitar emociones o inducir determinadas acciones. Son textos que no pretenden tanto comunicar contenidos como transformar vidas. El emisor procura atraer al destinatario hacia sus propias concepciones, intenciones y objetivos,⁷⁸ no para manipularlo, sino para comprometerlo con su propuesta y, por medio de ella, con la historia misma. Por ello, corresponde al receptor aceptar o rechazar, cooperar o interrumpir el proceso comunicativo iniciado por el autor del texto.

Este compromiso entre lector y emisor es lo que permite superar la distancia entre los lectores reales y el texto, evitando tanto la manipulación como la reducción del texto a una pieza de museo destinada únicamente a la contemplación erudita.⁷⁹

Se vuelve necesario superar la «distancia hermenéutica» —esta especie de hiato temporal, cultural, lingüístico, histórico, conceptual y existencial que separa al texto de su lector contemporáneo—, no sólo porque así lo exige la teología en cuanto disciplina que compromete la existencia del creyente con la realidad presente, sino también porque dicha superación resulta fundamental para una comprensión plena del significado textual. El estudio de la semántica y de la sintáctica, aunque indispensable, no basta para captar el

⁷⁸ Cfr. Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 189.

⁷⁹ Cfr. Grilli, «Comunicación y pragmática», 45.

mensaje que el autor ha querido transmitir mediante el texto. Comprender el significado de una frase —y mucho más el de un discurso entero— exige el paso de la semántica a la pragmática, pues es allí donde emerge la cuestión de la intencionalidad del autor en un contexto determinado.⁸⁰

Por estas razones, la elección de la pragmalingüística como método para el presente estudio resulta especialmente adecuada. Este enfoque no sólo permite redescubrir la dimensión performativa del lenguaje, abriendo nuevas posibilidades para el estudio de la palabra humana en general y de la palabra bíblica en particular, sino que además, al superar la distancia hermenéutica entre texto y lector, compromete al destinatario hasta convertirlo también en agente de transformación del mundo. Dios es Palabra (Jn 1,1) y, en cuanto tal, acto comunicativo: una Palabra que se expresa de modo humano (Cfr. DV 12) y que transforma la realidad. Comprender el mensaje divino exige, por tanto, comprometerse con el lenguaje humano entendido como proceso comunicativo.

Una vez explicitado el método elegido y las razones de su adopción, corresponde delimitar el objeto del presente estudio: el oráculo de Amós contra Israel (2,6-16). Enmarcado dentro de las *dibrê 'āmôs*, este oráculo no sólo clausura la serie inicial de las denuncias proféticas, sino que constituye además el punto culminante de las acusaciones formuladas por el profeta.

⁸⁰ G. Piccolo, «Conoscenza e Interpretazione. Come evitare il rischio del relativismo», *La Civiltà Cattolica* 3885, n.º II (2012): 264.

E. CONCLUSIÓN

Uno de los objetivos principales de este trabajo consistió en analizar las dimensiones histórica, socioeconómica, cultural y lingüística que enmarcaron la predicación de Amós, a fin de aportar nuevas luces a la interpretación de sus denuncias. Para ello, se tomaron como punto de partida los datos provistos por el propio texto, el cual sitúa la actividad del profeta durante el reinado de Jeroboam II (cfr. Am 1,1; 7,10-17).

El examen de las fuentes bíblicas y extrabíblicas —desarrollado en el capítulo cuarto de la tesis— confirmó la relevancia de los distintos contextos en la predicación del profeta. En este sentido, el oráculo contra Israel se revela como un discurso incisivo dirigido a cuestionar a una sociedad acomodada e inserta en una potencia regional de gran peso geopolítico.

Asimismo, el abordaje de ciertos hitos fundacionales del reino de Israel —tales como la dinastía de Omrí, el reinado de Jeroboam II, la memoria del Éxodo y la significación urbana de Samaría— contribuyó a esclarecer el sentido de la misión del profeta hacia dicho territorio. El reino de Israel no sólo constituía un centro neurálgico en los ámbitos socioeconómico, militar y cultural, sino que sus habitantes poseían una marcada autoconciencia de esta preeminencia. Dicha mentalidad se traducía en prácticas injustas e inequitativas: la venta del justo por dinero y del pobre por un par de sandalias, la humillación del indigente, el abuso hacia la joven, el consumo del vino obtenido mediante multas abusivas y el aprovechamiento de las vestimentas empeñadas (vv.6-8). Por ello, resulta sustancial enmarcar la lectura de las denuncias proféticas en las coordenadas cronológicas de Jeroboam II.

Otro aspecto central de la investigación reside en la aplicación de la pragmalingüística como herramienta hermenéutica para el análisis del discurso profético. Este enfoque, además de proponer un paradigma interpretativo en el que texto, contexto y lector entablan un diálogo integrado, exige reconsiderar los acontecimientos de Israel a la luz de la «crítica histórica». Ello pone de manifiesta el valor de la «memoria cultural» como un elemento configurador clave para la identidad de Israel, en la medida en que le recuerda la esencia de su ser y de su vocación divina.

En suma, el examen riguroso de la historiografía de Israel, la comprensión del escenario geopolítico global y la indagación en la memoria cultural como eje identitario permitieron

articular, de manera armónica y fecunda, un método primariamente sincrónico como la pragmalingüística con la perspectiva diacrónica.

De este modo, las cuestiones fundamentales que orientaron esta investigación —como el interrogante sobre la migración de Amós hacia la tierra de Samaría, el propósito de su discurso y las posibles reacciones del auditorio— hallaron una respuesta satisfactoria.

Amós denuncia situaciones concretas de opresión e injusticia que contrastan marcadamente con la prosperidad económica y la expansión territorial alcanzadas durante el reinado de Jeroboam II, así como con el bienestar del que gozaban las élites locales. Mientras un sector minoritario disfrutaba de la abundancia, las capas más desfavorecidas padecían abusos y explotación. El profeta evidencia un conocimiento profundo tanto de la dinámica de los comerciantes, jueces y ministros del culto, como de la vulnerabilidad del pequeño agricultor, forzado a endeudarse ante las malas cosechas, ser engañado en los mercados o ser vendido como esclavo por montos irrisorios para saldar sus deudas. Sus condenas emergen directamente de dicha praxis social y buscan interpelar de manera directa a sus contemporáneos y a las generaciones lectoras posteriores.

En este marco, Amós es presentado como un orador con una notable elocuencia para movilizar al auditorio mediante sus palabras y discursos. Por este motivo, Yhwh lo envía al centro del poder político e institucional para confrontar, desde su interior, la corrupción sistémicas extendida en el reino. La elección divina recae en una figura capacitada para desenmascarar las estructuras de injusticia y transgresión allí donde se hallaban más consolidadas.

Finalmente, el propósito del discurso profético debe comprenderse a la luz de su apelación a la memoria cultural de Israel. Amós no evoca el éxodo únicamente para generar conciencia del pecado o suscitar culpabilidad por las infidelidades pasadas, sino para reactivar la identidad de Israel como comunidad liberada por Yhwh. Dicha identidad no se concibe como un mero privilegio heredado, sino como un imperativo ético que exige una conducta coherente con la experiencia fundante de la liberación. De este modo, la memoria del éxodo se constituye en un recuerdo performativo y ético antes que mimético: no pretende la mera evocación del pasado, sino su actualización en el presente para normar el comportamiento de la comunidad.

Resulta imprescindible interrogarse acerca de la recepción de este mensaje. Frente a aquellos lectores que, interpelados por la voz profética, revisan sus prácticas y reasumen su identidad comunitaria, se posicionan quienes permanecen indiferentes o rechazan decididamente sus exigencias. Estos «lectores anti-modelo» anteponen el poder, el prestigio y la riqueza a la justicia y al derecho. Precisamente por esta razón, las condenas de Amós conservan una notable actualidad: mientras persistan dinámicas y estructuras generadoras de opresión, explotación y exclusión, la proclama profética mantendrá su vigencia e imperativo de escucha.

Por otra parte, el discurso de Amós no solo revela las raíces de la injusticia, sino que busca reconfigurar la identidad adormecida del pueblo mediante una palabra transformadora. Desde esta perspectiva, la aproximación pragmatolingüística ha permitido articular sincronía y diacronía, analizando el texto en su forma final sin relegar los procesos históricos e historiográficos que constituyen su horizonte interpretativo. Así, el marco histórico deja de concebirse como un mero telón de fondo externo para integrarse como un componente constitutivo de la estrategia comunicativa del discurso.

Asimismo, la investigación permitió comprender la memoria como el reverso del olvido, de forma análoga a como la palabra encuentra su contrapunto en el silencio. Si bien el silencio actúa como el umbral necesario de todo discurso con sentido, también puede vehicular aquello que se reprime, omite o procura ocultar. En este marco, las evocaciones del éxodo en la obra de Amós irrumpen para fracturar dicho silencio y restituir a la comunidad un recuerdo en riesgo de quedar sepultado bajo relatos hegemónicos o lecturas sesgadas de la historia de Israel. De este modo, la memoria se erige en el *locus* donde la palabra cobra fuerza performativa: al actualizar la acción liberadora de Yhwh, no solo interpreta el pasado, sino que interviene activamente en el presente, reconfigura la identidad comunitaria y la convoca a vivir conforme a la justicia y la libertad fundantes.

Las conclusiones de esta investigación encuentran una resonancia particular en el contexto contemporáneo. Un escenario global marcado por conflictos bélicos, asimetrías socioeconómicas y disputas por el dominio de los recursos naturales —donde con frecuencia las élites se imponen sobre los sectores más vulnerables— constituye un espacio en el que las denuncias de Amós conservan una validez incuestionable. Del mismo modo, las realidades latinoamericanas, atravesadas por la corrupción, el narcotráfico, la exclusión y

diversas formas de violencia estructural, reclaman la recuperación de la identidad ética y una renovada conciencia sobre la acción liberadora de Yhwh en la historia..

Sin embargo, el alcance del discurso profético no se agota en el plano sociopolítico: interpela de igual modo al ámbito eclesial, especialmente allí donde la marginación material se ve agudizada por lecturas fundamentalistas de la Escritura o por hermenéuticas incapaces de actualizar su sentido en el presente. La tentación de ofrecer respuestas simplistas ante textos complejos representa un desafío permanente para la exégesis, la teología y la pastoral. En este marco, el presente estudio busca contribuir a una comprensión más profunda de la Palabra divina y favorecer una fe madura, capaz de articular el rigor de la investigación bíblica con el compromiso ético que emana de la memoria de la liberación. Sólo una Iglesia que reflexione críticamente sobre las Escrituras podrá anunciarlas con autenticidad y salir al encuentro de las periferias humanas y existenciales, en sintonía con la tradición ignaciana y el horizonte pastoral del Magisterio de la Iglesia.

Por otra parte, Amós, oriundo de Judá, es enviado por Yahvé para denunciar las transgresiones del reino del norte. Su condición de extranjero, ratificada por el enfrentamiento con el sacerdote Amasías en Betel (Am 7,10-17), le permite cuestionar prácticas profundamente arraigadas sin hallarse condicionado por los intereses locales. No obstante, el rasgo decisivo de su misión no estriba en su procedencia geográfica, sino en su investidura como enviado divino: el origen de su proclamación es trascendente y, por ello, su palabra goza de la autoridad propia de quien comunica la voluntad de Dios.

En definitiva, los oráculos de Amós —en concordancia con la tradición veterotestamentaria— testimonian la constante preocupación divina por los sectores desfavorecidos e indefensos. Las imágenes de indignación y juicio que atraviesan el discurso profético no constituyen meras amenazas, sino la manifestación del compromiso de Dios con las dinámicas humanas y su rechazo categórico frente a la Injusticia. El Dios que liberó a Israel de Egipto continúa interviniendo en la historia para llamar a su pueblo a una existencia más auténtica, fundada en la justicia, la fraternidad y la responsabilidad hacia el otro. De este modo, la memoria de liberación se convierte también en un permanente llamado a vivir la propia identidad de hijos de Dios y de hermanos entre sí, tal como enseñó Jesús de Nazaret.

F. ÍNDICE DEL EXTRACTO	
A. PRESENTACIÓN	6
B. ÍNDICE DE LA TESIS	11
C. BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	13
D. SECCIÓN INTRODUCTORIA	28
1. <i>Presupuestos de la investigación</i>	28
1.1 <i>Presupuesto metodológico: la pragmalingüística</i>	29
1.1.1 Ciencias del lenguaje y pragmalingüística	29
1.1.2 Pragmalingüística y ciencia bíblica	38
1.1.3 Las claves fundamentales del método pragmalingüístico	40
1.2 <i>Presupuesto temático: la obra del profeta Amós</i>	49
E. CONCLUSIÓN	57
F. ÍNDICE DEL EXTRACTO	61

