

January 2014

Propuesta de modelo pedagógico de los gestos y acciones simbólicas de los profetas

Jorge Yecid Triana Rodríguez
Universidad de La Salle, jytriana@unisalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ap>

Citación recomendada

Triana Rodríguez, J. Y.. (2014). Propuesta de modelo pedagógico de los gestos y acciones simbólicas de los profetas. *Actualidades Pedagógicas*, (64), 51-86. doi:<https://doi.org/10.19052/ap.3199>

This Artículo de Investigación is brought to you for free and open access by the Revistas científicas at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Actualidades Pedagógicas by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Propuesta de modelo pedagógico de los gestos y acciones simbólicas de los profetas

Jorge Yecid Triana Rodríguez

Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia

jytriana@unisalle.edu.co



Resumen: El artículo desarrolla los elementos que conforman un modelo pedagógico, identificados en los escritos proféticos del siglo VIII a. C., es decir, en los libros de Amós, Oseas, Miqueas e Isaías, considerados la época clásica del profetismo bíblico. Estos elementos incluyen la concepción de hombre, de sociedad, de conocimiento, y también la gestión de los procesos de enseñanza-aprendizaje. En primer lugar, se presenta una aproximación a las propuestas pedagógicas para la enseñanza bíblica. Luego se indican los elementos constitutivos comunes a las diferentes propuestas de modelos pedagógicos. Posteriormente, se desarrollan dichos elementos en los libros proféticos mencionados, referenciando su contexto histórico, sociocultural y religioso y los perfiles humano y vocacional de cada uno de los profetas en mención.

Palabras clave: Biblia, modelo pedagógico, profetas, gestos, símbolos.

Recibido: 15 de enero del 2014

Aceptado: 6 de junio del 2014

Cómo citar este artículo: Triana Rodríguez, J. Y. (2014). Propuesta de modelo pedagógico de los gestos y acciones simbólicas de los profetas. *Actualidades Pedagógicas*, (64), 51-86.





Proposal for a Pedagogical Model of the Gestures and Symbolic Acts of Prophets

Abstract: This paper develops the elements that make a pedagogical model, identified in the prophetic writings of the eighth century BC, namely in the books of Amos, Hosea, Micah and Isaiah, considered as the classical period of biblical prophecy. These elements include the conception of man, society, knowledge, and management of the teaching and learning processes. First, an approach to the pedagogical proposals for the biblical teaching is presented. Then, the constitutive elements that are common to the different pedagogical models proposed are indicated. Subsequently, these elements are developed in the prophetic books mentioned, referencing their historical, socio-cultural and religious context and the human and vocational profiles of each prophet mentioned.

Keywords: Bible, teaching model, prophets, gestures, symbols.



Proposta de modelo pedagógico dos gestos e ações simbólicas dos profetas

Resumo: O artigo desenvolve os elementos que conformam um modelo pedagógico, identificados nos escritos proféticos do século VIII a. C., ou seja, nos livros de Amós, Oséias, Miquéias e Isaías, considerados a época clássica do profetismo bíblico. Estes elementos incluem na concepção de homem, de sociedade, desconhecimento, e também a gestão dos processos de ensino-aprendizagem. Em primeiro lugar, se apresenta uma aproximação às propostas pedagógicas para o ensino bíblico. Depois se indicam os elementos constitutivos comuns às diferentes propostas de modelos pedagógicos. Posteriormente, se desenvolvem estes elementos nos livros proféticos mencionados, referenciando o seu contexto histórico, sociocultural e religioso e os perfis humano e vocacional de cada um dos profetas em menção.

Palavras chave: Bíblia, modelo pedagógico, profetas, gestos, símbolos



Introducción

La pedagogía ha constituido, a través de su historia, una serie de modelos o representaciones ideales del mundo de lo educativo y explicar, así, teóricamente, su hacer; es decir, comprender lo existente [...] Dichos modelos son dinámicos.

(González, 2001, p. 41)

El presente estudio sobre los profetas del siglo VIII a. C. propone abrir las puertas a mayores profundizaciones desde enfoques novedosos como el de la pedagogía, siguiendo la dinámica pedagógica de la misma Biblia y apoyándose en la estructura básica común a todo modelo pedagógico, que tiene en cuenta la extensión del contenido histórico, literario y teológico de los libros proféticos y de la Biblia en general, que exigen articular las metodologías propias de la exégesis bíblica, diacrónicas y sincrónicas, con las claves hermenéuticas tanto lingüísticas como creyentes y el aporte de las ciencias humanas y sociales, como la sociología, la antropología y la psicología, entre otras. Estas inquietudes se resumen en el siguiente párrafo de Alonso Schökel y Sicre:

El exegeta quisiera tener respuestas claras cuando pregunta qué es un profeta. Al mensajero veterotestamentario lo encontramos envuelto en tanta variedad de formas, que no logramos perfilar su identidad: puede surgir de pie en la corte declarando culpable al monarca, se esconde fugitivo en el desierto, como junco zarandeado por sus fracasos, pide la muerte, lo convocan a palacio, es expulsado del país, predicador en los templos. ¿Qué es un profeta? Ante todo un llamado. Es el llamamiento lo que hace al profeta ser lo que realmente es; su vocación nace al interno de un pueblo también elegido. Dentro de este pueblo hay que

entender el sentido de la vocación profética guiar a Israel, para que camine en fe y obediencia en presencia del Señor. (1980 [1], p. 35)

Propuestas pedagógicas para la enseñanza bíblica

Una de las carencias en los procesos de enseñanza de la Biblia es la de la elaboración epistemológica de los modelos pedagógicos apropiados a esta función, teniendo en cuenta que este proceso de enseñanza-aprendizaje no es teórico-intelectual sino práctico-creyente, ya que se trata de un libro de fe para el uso de la comunidad creyente y con miras a su apropiación en los ámbitos sociales de vida.

Un punto de referencia para revisar estos procesos es el de la perspectiva cristiana de la lectura de la Biblia, ya que el judaísmo posee sus propias herramientas hermenéuticas de enseñanza y comprensión de la Biblia Hebrea, contenida en el Antiguo Testamento (excluyendo los libros denominados deuterocanónicos). Estas serán una referencia importante para el estudio y apropiación del Antiguo Testamento y clave hermenéutica para comprender muchos significados del Nuevo. Como recursos pedagógicos propios de la hermenéutica judía sobresale la *parashá*, o explicación rabínica de la Toráh, actualizada a los contextos de vida de las comunidades judías, pero siempre fiel a la tradición bíblica y a la rabínica. También son importantes los aportes de los escritos rabínicos, como los midrashim, entendidos ya en sus momentos históricos como interpretaciones dentro de la Biblia, en relación con los escritos cristianos neotestamentarios y como tradición posbíblica.

Trasladándonos al Nuevo Testamento, a nivel teórico-pastoral se han presentado propuestas de síntesis de las perspectivas pedagógicas de Jesús, a partir del estudio y aplicación de los Evangelios. Un ejemplo se encuentra en la obra de Peresson (2004), en la cual se desarrollan los rasgos característicos de Jesús Maestro y su pedagogía; en el último capítulo se esbozan las características del modo como Jesús enseñaba. Su más reciente obra (2012) se propone como un ensayo de pedagogía cristiana y se apoya en una serie de preguntas que a la vez son indicadores que evalúan todo modelo pedagógico: ¿dónde estamos educando?, ¿para qué?, ¿con cuáles fundamentos?, ¿qué persona se quiere formar?, ¿quién educa? Y a manera de conclusión, ¿cómo educar a la manera de Jesús? Es una propuesta esencialmente bíblica y particularmente centrada en la acción de Jesús Maestro

pedagogo, pero carece de un marco teórico comparativo con metodologías contemporáneas que se plantean los mismos interrogantes en el campo educativo. También podría asumirse una propuesta pedagógica en el interior de la misma Biblia, como se intentará en este estudio, tomando los denominados profetas clásicos. Otra apropiación exegético-contextual es la de Oñoro, aplicada al evangelio de Lucas, ofrecida por medio de subsidios para la formación bíblica laica.

Partiendo de la propuesta pedagógica actual, la oferta de autores y líneas conductoras es amplia; se mencionan algunos de ellos como apoyo a una investigación más pertinente y completa. Una visión actualizada de las teorías contemporáneas la presenta Yves Bertrand (1998). El punto de partida para presentar su investigación sobre modelos pedagógicos es el de una hipótesis, un problema y algunas preguntas: el paso de una educación asociada a las sociedades industriales capitalistas a una educación que favorece la creación de comunidades simbiosinérgicas o ecocomunidades para asegurar un futuro a todos los seres del planeta. El problema: la relación entre educación y sociedad. Las preguntas parten de la posibilidad de lograr las estructuras educativas que nos interesan y sean apropiadas. ¿Cuáles son las opciones tanto en el plano educativo como en el plano social? ¿Cómo somos condicionados en nuestras elecciones? ¿Cuál es la naturaleza de los nexos entre organizaciones educativas y estructuras sociales? ¿Cuáles son las consecuencias societarias de nuestras opciones educativas? ¿Cuáles son las orientaciones educativas y sociales que aparecen como deseables? ¿Cuál es el rol social de la educación?

De manera contextual, se presenta el trabajo de varios autores, coordinado por Jaume Trilla (2009). En dicha obra se pretende mostrar la pedagogía del siglo XX, no como un conjunto de individualidades, sino como un universo de constelaciones en las cuales los autores hacen destacar el brillo de un número limitado de nombres propios. Cada capítulo tiene la misma estructura: antecedentes y contexto histórico y pedagógico del autor, esbozo biográfico, ideas y teorías presentes en su propuesta pedagógica, aspectos metodológicos, técnicas, experiencias realizadas, etc., antecesores, continuadores y compañeros de viaje del autor principal y proyección de futuro de cada una de las aportaciones. De esta manera, este libro proporciona una panorámica amplia y detallada de la pedagogía contemporánea.

Jaime Pujol (2004) realiza un profundo estudio sobre la pedagogía de la fe. Manuel José Jiménez y Nora María Bonilla (2008) con su aporte aterrizan

más el contexto educativo de la fe en nuestros contextos latinoamericanos, específicamente en estado de misión continental.

La obra de Germán Roberto Mahecha (2008) presenta una gama variada y pertinente de perspectivas pedagógicas que tienen como centro el ser humano y su contexto. Un esbozo de propuestas que parte de dos preguntas y continúa con las propuestas indicadoras: ¿de qué pedagogía se trata? Los elementos pedagógicos que la caracteriza son:

- Significativa
- Humanizadora
- Del encuentro
- Generadora de vida
- En diálogo

¿Cuál modelo proponer?

- Social
- Liberador
- De la praxis educativa
- Abierto a nuevos paradigmas y procesos de socialización

Un capítulo orientador es el que presenta Gonzalo Jiménez Villar en la obra dirigida por José Luis Meza Rueda (2011). En este esboza el concepto de pedagogía y la relación entre esta y la enseñanza religiosa escolar (ERE) como la formación integral, las relaciones entre modelos pedagógicos y ERE, la revisión de modelos educativos de ERE (como una invitación a revisar nuestros modelos de transmisión de la fe, específicamente de enseñanza bíblica), algunas perspectivas sobre la enseñabilidad y educabilidad de la ERE y, por último, la ubicación de esta en el contexto de la sociedad del conocimiento.

Estructura del modelo pedagógico

Un modelo pedagógico se propone como referente para comprender, analizar, interpretar y valorar los procesos formativos y enrutar las prácticas pedagógicas en aspectos intencionados desde los parámetros teleológicos de la institución educativa que lo propone. El modelo se considera un constructo

teórico que busca representar la realidad o un fenómeno de esta con miras a su mejor entendimiento. Establece así un marco de comprensión como parámetro de la acción.

El modelo pedagógico contiene, esencialmente, ocho elementos que son a la vez sus referentes evaluativos, a saber: estrategias didácticas, problema, objetivo, contenido, método, forma, medios y evaluación.

Aplicación del modelo pedagógico en el profetismo bíblico del siglo VIII a. C.

El profetismo del Antiguo Testamento se presenta como una propuesta pedagógica diversa, abierta y acorde al contexto sociohistórico de la época en que se desarrolló en el Israel bíblico. Pero los profetas no siguen el mismo modelo, como si fueran obras de un ingenio literario, sino que cada uno puede ser reconocido como persona (personaje) en sus especificidades.

Un factor fundamental que define la práctica pedagógica de cada profeta es el histórico-social, influenciado por el contexto cultural y religioso tanto interno como externo. Este factor permite asimismo agruparlos en diferentes épocas y señalar las características comunes que los identifican. Una de estas épocas se denomina profetismo clásico, o edad de oro del profetismo, que abarca gran parte del siglo VIII a. C. (750-700). Los criterios que se emplean para estratificar en épocas la acción profética y los libros proféticos son los de la crítica histórica, las tradiciones y la redacción, aplicados a dichos libros. Los profetas que desarrollaron sus actividades en esta época fueron: Isaías (capítulos 1-39 del libro que lleva su nombre), Amós, Oseas y Miqueas.

Contexto histórico, sociocultural y religioso de la época

Luego de la división del reino de Salomón en Israel y Judá, se acentuaron las luchas fraternas (1Re 15,6-16). El gran esplendor del reino davídico-salomónico no logró extenderse más de un siglo. Tras la muerte de Salomón, su hijo Roboam no supo mantener la unidad nacional, sino que permitió la alianza de las tribus del norte, las cuales dieron su apoyo a Jeroboam, exfuncionario de Salomón (1Re 11,26-40), y ello trajo como consecuencia el gran cisma del reino.

El reino del norte logró su hegemonía política y económica bajo la dinastía Omrida,¹ en detrimento de los valores ético-morales y religiosos. Fueron constantes las rivalidades con el reino de Damascos y las alianzas estratégicas con otros reinos.

El rey Jehú (841 a. C.), apoyado por los profetas, entre ellos Eliseo (2Re 9; 10,15-28), eliminó la dinastía y combatió las desviaciones religiosas del reino del norte.

La época del rey Jeroboam II (782-753 a. C.) fue de prosperidad, gracias a “la relativa paz y el intercambio comercial” (Abrego de Lacy, 2005, p. 48), aunque la mejora económica no fue equitativa, sino que produjo una fuerte desigualdad social. Esta problemática se sumó a la cananeización de la religión, es decir, “una comprensión ritualista de la misma sin relación con la justicia” (Abrego, 2005, p. 48). Amós denunció estas situaciones.

Con la muerte del rey Jeroboam II vino una época de inestabilidad política, caracterizada por la poca duración de los reyes, motivo de la denuncia de Oseas (4,1; 8,4; 10,3). Este debilitamiento interno, sumado a la irrupción del reino de Asiria, trajo como consecuencia dos actitudes: una de sometimiento y otra de alianza con otros reinos grandes como Egipto para combatir al invasor. Así, Oseas aprovecha para insistir en el concepto de la alianza (Abrego, 2005, p. 49). Las alianzas entre Efraim (Israel) y Siria (Damas) contra Asiria, y la negativa de Judá a su favor, trajeron como consecuencia el llamado de auxilio de este último reino al imperio asirio, lo que ocasionó la destrucción de Damasco en el 732 a. C. y de Israel en el 722 a. C., luego de otra rebelión.

Siguiendo la tradición bíblica, los primeros cuatro profetas escritores ejercieron su misión en la segunda mitad del siglo VIII a. C. Amós, el primero, predicó dos años antes del gran terremoto, datable según las excavaciones de Hazor a mediados de aquel siglo (Am 1,1; Zac 14,5). Probablemente, habla hacia la última década del reinado glorioso de Jeroboam II, más o menos del 760 al 745 a. C., es decir, antes de que Tiglat-Pileser se apoderase del trono (Am 7,9). Según algunos exegetas de la corriente “cultural”, este predicador del derecho y de la justicia habría agotado su misión en un par de meses, en el contexto de alguna fiesta que debió celebrarse en el santuario de Bêt-El, aunque del texto se desprende más bien que el profeta sacudió

¹ Nombre debido a Omrí, primer rey de esta dinastía, que reinó entre los años 884 y 874 a. C.

todo el país (7,10-11) y predicó también en Gálgala (4,4) y especialmente en la capital Samaría (3,9-11; 4,1-3; 6,1-7).

Contemporáneo de Amós, pero más joven, debió de ser Oseas, que según el título redaccional de su libro habría predicado durante el reinado de los reyes de Judá: Azarías, Yotán, Acáz y Ezequías. Por lo mismo, durante todo el periodo del ocaso del reino del norte, que va desde la muerte de Jeroboán II (745 a. C.) hasta la destrucción de Samaría. Sin embargo, algunos limitan su actividad al periodo de la anarquía israelita, que va del 745 al 735 a. C., es decir, desde la aparición de Tiglat-Pileser (rey asirio 745-727 a. C.) hasta la guerra siro-efraimita.

Isaías, el tercer profeta del siglo, recibió la vocación en el año de la muerte de Azarías (Is 6,1), es decir, en el año 739 a. C., pero ejerció su misión durante los reinados de Yotán, Acáz y Ezequías (Is 1,1). Del libro se deduce que predicó solamente en dos periodos: durante la guerra siro-efraimita (del 735 al 733 a. C.) y, después de un periodo de silencio, cuando Ezequías entró en la liga antiasiria. Una tradición hebrea coloca a este profeta hasta el tiempo de Manasés, quien lo habría martirizado partiéndolo en dos.

Siguiendo el título redaccional (1,1), el profeta Miqueas habría sido completamente contemporáneo del profeta Isaías, habiendo profetizado en el tiempo de Yotán, de Acáz y de Ezequías (del 737 al 686 a. C.). En efecto, 1,2-7 se ajusta muy bien al tiempo que precedió la caída de Samaría, y la cita de 3,12 es aplicada por Jeremías 26,18-19 a la reforma de Ezequías. Las alusiones al asedio de Jerusalén (4,9-10.11.14) se podrían referir a las campañas de Senaquerib del 701 a. C. y quizás del 688 a. C., cuando fue ocupada también la patria del profeta.

En conclusión, la acción de los cuatro grandes profetas del siglo VIII se desarrolla en el atormentado periodo de la segunda mitad del siglo, años 760-701 a. C., desde el terremoto arriba mencionado hasta la época de crudos ataques a Transjordania por parte de Damasco (Am 1,3) y los amonitas (Am 1,13). Jeroboam II reconquista la región, lo cual trae un falso optimismo denunciado por el profeta (Am 6,13-14; 2Re 13,25; 14,25).

Para sintetizar, se comprenden cinco periodos que describen este panorama:

- Paz externa y opresión interna. Hay seguridad y bienestar en la corte así como buenas relaciones entre Samaría y Jerusalén, lo que corresponde al final de la época de Jeroboam II (782-743 a. C.) y al largo reinado de Ozías/Azarías (781-740 a. C.) (Am 1,1; Os 1,1), quien extiende

la frontera sur hasta Eilat, debilita a los filisteos y a los amonitas, fortifica Jerusalén y favorece asentamientos agrícolas en el Negueb. Hay grandes desigualdades sociales, pocos ricos con todas las riquezas y muchos pobres sometidos física y moralmente (Am 2,6-8; 4; 7,1-3, etc.). La religión es superficial, con rituales externos y se asimilan ritos locales (fecundidad) (Os 11,1-3), considerados como ‘adulterio’ (Os 2,10). Se condenan los “lugares altos” y los santuarios (Galaad, Siquem, Mizpa, Tabor, Betel, Dan).

- Gravoso dominio de Asiria. Luego de morir Jeroboam II vienen veinte años de inestabilidad. Menajen comienza a pagar tributo (2Re 15,19 “mil kilos”). La empresa asiria innova la conquista con carros y caballería (Is 5,27-30) en tres momentos:
 - Vasallaje voluntario con la pérdida de la autonomía en política externa.
 - Violentas represalias militares, sustitución del soberano, aumento de tributos y expropiación de territorios.
 - Incorporación del territorio al imperio. Se nombra un gobernador asirio, la clase dirigente es deportada y el territorio se repuebla con extranjeros.
- Guerra siro-efraimita. Narrada en 2Cr 28,5-27. Hay inestabilidad e incertidumbre política. Tiglat-Pileser III invade Filistea hasta el “torrente de Egipto” en el 734 a. C. Se conforma una liga contra Asiria entre Rasín de Damasco y Pecaj de Samaría. Acaz (733-728 a. C.) rechaza la propuesta y se ve atacado por los aliados, por lo cual Jerusalén es asediada (2Re 16,5; Is 7-8, con el célebre oráculo mesiánico 7,10-17).
- Destrucción de Samaría (722 a. C.). Lo narran 2Re 17,1-4 e Is 28,1-4. Debido a la rebelión del fiel Oseas ante la subida de Salmanazar V (727-722 a. C.), quien deportara a una gran cantidad de población (se calculan 27 290 habitantes). Sargón II termina por vencer la resistencia (2Re 17,5), deportando en masa a sus habitantes y estableciendo una provincia.
- Jerusalén oprime a los ciudadanos más débiles. En Ashdod se conforma otra liga antiasiria, bajo el auspicio de Egipto y con el apoyo de Ezequías (727-698 a. C.). En el 711 a. C. Sargón frena los impulsos y somete Ashdod (Is 20). Al morir en el 705 surgen nuevas esperanzas de liberación y alianzas que Isaías desaconseja (Is 18,1-16; 30,1-7). El sucesor Senaquerib vence las resistencias de Ezequías, quien realizó



obras de aseguración, y asedia Jerusalén (2Re 19). Inesperadamente, el ejército retrocede (Is 29).

La situación social no mejoraba en el norte, agravada por el paso de la estructura tribal a una emergente clase artesana y campesina (Mi 8,1-16, campesino; Is 1,1-7, ciudadano). Era preocupante la separación culto/vida, la atención exagerada a los gestos sacrificiales (Is 1,10-15) y el desprecio de los pobres (Is 3,16-24). La reforma de Ezequías resultó efímera.

Perfil humano y vocacional de los profetas del siglo VIII

Los siguientes rasgos que se presentan sobre cada uno de los profetas del siglo VIII permiten ver el sentido humano e histórico del personaje que se refleja en los libros que llevan su nombre. Si bien los estudios bíblicos han girado en torno a las características literarias del texto, su veracidad histórica, el mensaje profético y sus consecuencias, una lectura de sentido que articule al personaje con sus gestos y acciones con el contexto y su mensaje, sirve de apoyo a la configuración de la pedagogía profética como una manera propia de asumir y transmitir un mensaje considerado “divino” y permite evaluar su alcance y sus efectos en los oyentes. De esta manera, se convierte en un puente hermenéutico de comprensión y actualización del mensaje profético para nuestros días.

Antes de perfilar cada profeta en particular, presento una sugestiva descripción y motivación de Alonso Schökel y Sicre sobre la personalidad de ellos:

Sin especiales diferencias personales, los profetas comparten una gran potencia creadora de imágenes y símbolos poéticos: algunos peculiares de su cultura, otros arraigados en la común experiencia humana de la naturaleza y la vida. Gracias a esta capacidad, los profetas hebreos han elaborado un lenguaje religioso inigualado, que ha servido como humus fecundo o como energía expresiva a los posteriores: primero a los autores que hubieron de formular la novedad inaudita del Mesías Hijo de Dios, después a escritores cristianos de dos milenios. Es poco decir que los autores posteriores usan el lenguaje imaginativo de los profetas bíblicos; eso puede sonar a manejo de un instrumento externo, que uno toma y abandona a voluntad. Mejor es decir que los escritores posteriores asimilan las imágenes proféticas como semillas que harán crecer nueva vegetación.

Pocos lenguajes ha habido en la historia de la humanidad tan fecundos como el lenguaje de los profetas bíblicos. El lector moderno y particularmente el investigador moderno corren el peligro de conceptualizar y desvirtuar esa enorme riqueza simbólica. Se impone un esfuerzo por sintonizar con ese lenguaje, para dejarse impresionar y fecundar por él. (1980, p. 21)

Amós

El primer profeta ‘escritor’² se llama en hebreo sAmêl[‘ “āmôs”]. Es un nombre teofórico, apocopado, que corresponde a Amasías y que significa: “El Señor porta”: lleva por nosotros el peso cotidiano, convirtiéndose en nuestra salvación (cfr. Sal 68,20). Un “signo” para el profeta, que había recibido la misión de recordar la verdadera fuente de la salvación a un pueblo que se había ilusionado con encontrarla en el bienestar material, en la fuerza militar y en la gloria humana.

El profeta nació en Técoa (1,1), aldea de Judá, identificada con la actual “Hirbet Taqua”, un montón de ruinas medievales a diecisiete kilómetros al sur de Jerusalén, en una zona montañosa (850 metros) y desértica (cfr. 2Cr 20,20). Hacía parte, por tanto, de aquella región meridional habitada por pastores famosos por su reputación de sabios (cfr. Jer 49,7; Bar 3, 22-23 (Abrego, 2005, p. 52)).

Este origen explica bien por qué Amós, quien desarrolló su misión en el reino del norte, se sentía sentimentalmente apegado al reino del sur, donde ciertamente sus profecías fueron constantemente releídas (2,4-5; 9,11-12), por lo cual fue allí donde se refugió una vez arrojado del teatro de su propia actividad profética (7,12). Se explica también su amor por Sión y Jerusalén (1,2) y por la casa de David (9,11), como también el gran influjo que ejerció sobre los profetas meridionales, en particular sobre Isaías.

Antes de la vocación, Amós pertenecía al grupo de los *nōq dîm*: “mayorales” (NBJ, 1998, p. 1593) (1,1). Los exegetas no son unánimes en la interpretación de este término que los antiguos traductores de la LXX (Aquila y Símaco) vertieron al griego como “pastor”. Tal interpretación concuerda con la filología comparada. En efecto, en árabe un término semejante designa a

² Esta denominación de “escritores” se atribuye a los libros proféticos consignados en el Antiguo Testamento, de los cuales la base principal es la predicación histórica de un profeta y que, sucesivamente, fueron releídos según las circunstancias históricas y las necesidades socioreligiosas del pueblo de Israel, ampliando su mensaje y contenido. Como profetas no escritores encontramos a Samuel, Ajas, Natán, Elías, Eliseo y Hulda.

un guardián de una cierta clase de ovejas. Además, él mismo, en la polémica con el sacerdote Amasías, se define como un exvaquero (*bôqēr*), es decir, un pastor de ganado mayor (7,14), y afirma que Dios lo tomó de detrás del rebaño, esto es, del oficio de pastor (7,14).

Amós fue entonces, muy probablemente, un rico propietario de ganado menor y mayor, que tuvo el modo y la libertad de enriquecer también su propia cultura, como se puede ver por su libro.³ Como afirma Alonso Schökel y Sicre, “informado sobre ciertos acontecimientos de los países vecinos, que conoce a fondo la situación social, política y religiosa de Israel. Aparece también como hombre inteligente. No le gustan las abstracciones, pero capta los problemas a fondo y los ataca en sus raíces. Su lenguaje es duro, enérgico y conciso” (1989, II, p. 288).

En la polémica con Amasías, Amós afirma haber sido un “picador de sicomoros”: “cultivador de higueras”, 7,14 (Abrego, 2005, p. 52). Se sabe que para madurar el fruto del sicomoro es necesario cortarlo con la punta de un hierro y que solo después de esta hábil operación se vuelve un óptimo alimento para el ganado.

Amós, entonces, antes de ser llamado a la misión profética, fue un rico propietario de ganado —algunos afirman que era solamente un asalariado que cuidaba propiedades ajenas— (Alonso Schökel y Sicre, 1989, II, p. 288) y especializado en la incisión de frutos del sicomoro. Estos oficios en realidad influyeron profundamente sobre su escrito, en el cual se manifiesta el gusto por la vida campestre, el desdén casi airado por el lujo y las comodidades de la vida urbana, el amor por la independencia, por la curiosidad cultural y por los viajes; era además un amante de la justicia.

En un determinado momento de su vida, este “hacendado” recibió una vocación de tipo militar, una orden perentoria: “Vete a profetizar y a hablar a mi pueblo” (cfr. 7,15), seguida por la obligación de una obediencia sin discusiones. A este hombre, sin ninguna relación con la profecía o con los grupos proféticos, Dios lo envía a profetizar a Israel. Se trata de una orden imperiosa, a la que no puede resistirse: “Ruge el león, ¿quién no teme? Habla el Señor, ¿quién no profetiza?” (3,8).

La vocación de este profeta escritor, por lo tanto, en relación con la de los profetas oradores y de los profetas de oficio, funcionarios de la corte o del templo, que lo precedieron, es del todo particular. Por esto, en su polémica

³ El título “nōqēd” fue aplicado también al rey de Moab, Meshah, dueño de un gran criadero de ganado.

con el sacerdote-profeta de corte Amasías, no quiere ser contado entre ellos, sino que se considera un profeta de tipo nuevo, de vocación, orgulloso de su propia independencia, nada conformista, aunque tampoco revolucionario: un educador del pueblo que debía ser conducido de nuevo a la observancia de la alianza olvidada. Por lo cual choca con el clero conformista y sometido a las autoridades constituidas (cfr. Am 7,10-17).

Esta vocación y este nuevo tipo de profetismo se dan hacia el final de la época de Jeroboam II, dos años antes del terremoto sucedido hacia mediados del siglo VIII a. C. (1,1), después de la peste del 765 (4,10) y después del eclipse del 763 (8,9). No se sabría decir con exactitud cuándo tuvo lugar la vocación de Amós. La mayoría, basándose en estos datos anteriores, la sitúa entre los años 760 y 750 a. C. (Abrego, 2005, p. 51).

Algunos autores opinan que la actividad profética de Amós fue muy breve. El caso extremo es el de Morgenstern (Alonso Schökel y Sicre, 1989, p. 288), que la limita a un solo discurso de veinte a treinta minutos. Pero esto es difícil de conciliar con la serie de pequeños oráculos conservados en su libro. Lo más probable es que predicara durante algunas semanas o meses y en diversos lugares: Betel, Samaría, Guilgal, hasta que chocó con la oposición de los dirigentes y fue obligado por el sacerdote Amasías a callarse y a abandonar el país (7,10-13). Muchos autores piensan que con esto terminó su actividad profética, otros la prolongan en el reino del sur (Alonso Schökel y Sicre, 1989, p. 289).

Oseas

El segundo profeta escritor se llama Oseas. Como forma gramatical [':*ve'Ah, Hôšēa*] deriva del verbo *yāša'*, seguido del nombre divino, que con frecuencia durante la monarquía era sobreentendido: *hōša'yah*: "YHWH lo ha salvado". Parece que haya sido un nombre común en el reino del norte. Varios exegetas piensan que este profeta fue originario del reino del norte, de la tribu de Efraím (Abrego, 2005, p. 76). Los argumentos se toman del contexto de su libro: se preocupa sobre todo de la historia y de la geografía de la Palestina centro-septentrional, ignora a Jerusalén y a Judá, llama "nuestro rey" al rey de Israel (7,5) y escribe un hebreo con particularidades dialectales del norte. Inicia su misión profética alrededor del año 750 a. C. y la prolonga por casi un cuarto de siglo, hasta las vísperas de la caída de Samaría en el 722.

No se sabe nada del oficio desempeñado por Oseas. Sin embargo, por el hecho de que en su obra demuestra un conocimiento seguro de la vida agrícola (2,8.14; 9,2.11; 13,3.15) y toma imágenes de la vida pastoril (5,14; 13,7-8) y de la caza (5,1), varios exegetas lo han presentado como un agricultor, o por lo menos relacionado con el campo. Pero estas referencias se podrían explicar con la naturaleza de su apostolado, que fue la de combatir la religión naturalista de los cananeos, centrada en la fecundidad de los campos y la vida y la muerte de los animales. Un culto a Baal sin relación con la justicia (2,23-24; 14,8) (Abrego, 2005, p. 74), señor de las lluvias y de la fecundidad, que podría proporcionarles buenas cosechas en su paso a la vida sedentaria, sin medir las implicaciones morales de este culto, como la prostitución sagrada (Alonso Schökel y Sicre, 1980, [II], p. 197).

Mucho más se sabe de la cultura religiosa del profeta, que fue bastante amplia. Persona de elevada cultura, que conocía las tradiciones patriarcales, del éxodo y de la conquista. Tenía familiaridad con un gran número de antiguas tradiciones israelitas. Fundamentalmente, representa la cultura de los círculos tradicionalistas de la propia época, de modo que se siente fuertemente ligado con la tradición. Conoce muy bien toda la historia bíblica y las tradiciones religiosas del pueblo, junto con los mensajes de los profetas que lo precedieron (Abrego, 2005, p. 76). Menos extensa es su cultura geográfica (a no ser que use la que sirve a sus propósitos), que se limita al reino del norte. No hace ninguna alusión a Jerusalén (Alonso Schökel y Sicre, 1980, [II], p. 198).

Es posible admitir que Oseas haya iniciado su ministerio profético luego de una orden recibida inmediatamente de Dios, que lo transformó de un privado ciudadano en un instrumento privilegiado escogido por el Señor para guiar y amaestrar al pueblo adúltero (cfr. 1,2 y 2,25).

Esta vocación divina fue vinculada con la vida íntima del profeta, quien a partir del fracaso de su matrimonio descubrió el significado simbólico de su suerte. Se trató de un hecho o realidad que en su mismo acontecer era acto profético e implicaba un contenido de enseñanza. En este caso el profeta, antes que profetizar con palabras o con imágenes, profetizará con su misma vida vivida y con la vida de sus seres queridos, de la propia familia.⁴

Admitido este realismo del símbolo fundado sobre la misma vida del profeta, es difícil aceptar la opinión de aquellos exegetas que consideran el

4

Los géneros literarios de las acciones simbólicas o proféticas plasman esta vivacidad del personaje.

matrimonio de Oseas como ficticio y alegórico.⁵ En realidad, este ha sido y es motivo de interminables discusiones, que probablemente nunca llegarán a una solución satisfactoria (Alonso Schökel y Sicre, 1980, [II], p. 198). Lo mejor es optar por la historicidad de los capítulos 1-3 de Oseas, aceptando que siguen abiertos numerosos problemas que hasta ahora han tenido numerosísimas soluciones, no siempre satisfactorias.⁶ Al respecto, Tânia Vieira afirma que, asumiendo el capítulo cuarto como parte de los tres primeros, o al menos reconociéndolo como un capítulo de transición, “los capítulos anteriores (1-3) pasan a adquirir una fuerza histórica y concreta que exige la revisión de la interpretación de las metáforas y los símbolos” (2000, p. 139).

De todas las soluciones puede escogerse como más segura la que dice que Gómer no era una prostituta, pero fue infiel a su marido y lo abandonó. Esta trágica experiencia matrimonial le sirvió a Oseas para comprender y expresar las relaciones entre Dios y su pueblo. Dios es el marido, Israel la esposa. Esta ha sido infiel y lo ha abandonado para irse con otro (Baal) o con otros (Asiria y Egipto). Por eso, cuando habla de los pecados del pueblo los califica de “adulterio”, “fornicación”, “prostitución”, y cuando habla del amor de Dios lo concibe como un amor apasionado de esposo, pero de un esposo capaz de perdonarlo todo y volver a comenzar.⁷

De todo el libro se desprende que Oseas tuvo un carácter sensibilísimo, capaz de captar un mensaje de amor traicionado y heroico. Solo Jeremías habría podido sustituirlo en esta misión, siendo tan semejante a él. Su modo de escribir es, en efecto, siempre conmovido, casi agitado, por la frecuencia de los elementos afectivos, intensos y pasajeros. De sus oráculos se recoge su sensibilidad para con el amor conyugal, con el afecto por los hijos y aun la compasión con los animales que sufren (11,4; cfr. 13,4-7). Fundado sobre su carácter, pudo descubrir el alcance del amor de Dios, que sabe perdonar incluso después de la infidelidad de la persona amada (cfr. Ex 34,6-7).⁸ Por

5 Abrego desarrolla estas posturas (2005, pp. 77-79).

6 Así pues, la profecía de Oseas es a la vez testimonio de una experiencia personal y retrato de una época histórica, orientado todo hacia una nueva y original perspectiva teológica.

7 Dice Tânia Vieira que “antes de sostener una hermenéutica de que la profecía organizó un imaginario simbólico para tratar los desvíos religiosos del pueblo de Israel, cabe dar espacio para que las personas revelen sus historias y aspectos cotidianos pues ellas comunican el modo humano de estar en el mundo” (2000, p. 140).

8 Hesed = bondad, misericordia (seis veces). Expresa el amor divino que perdona y continúa manando y que se concreta en muchos matices: benevolencia, gracia, ternura, condescendencia... Unida en endiada a `emûnah = fidelidad,

lo tanto, maduró su vocación a través del sufrimiento personal, causado por la infidelidad de la esposa y por las actitudes de los hijos.

Descubierta la naturaleza del amor divino hacia el infiel Israel, Oseas pudo sentir la necesidad de vincularse al grupo profético al cual se atribuyen los primeros orígenes de la reforma deuteronomista. Se debe notar el parentesco de Oseas con el Deuteronomio (Dt 7,8; 10,15; 23,6; 30,6-20) cuya palabra clave es amor “*אַהֲבָה*”. Espontáneamente, por lo tanto, abrazó el ideal del desierto, retornando al tiempo de la juventud, del amor sincero y fiel y la nueva alianza (2,4-25). Al mismo tiempo, intentó una “querrela” (*rîb*) contra Israel-esposa infiel, para curarla de sus prostituciones y de sus adulterios, para arrancarla de manos de sus amantes, los *ba'alîm*.

Miqueas

El nombre de Miqueas, en hebreo *mikāh*, es abreviación de *mikāyāh* o *mikāyāhû*, que significa: “¿Quién es como Dios?”. Fue un nombre común en el siglo IX a. C., también en el ambiente profético (cfr. 1Re 22), y se lo puede considerar como un nombre tradicionalmente hebreo.

Nacido en Mōrešet Gat en la Judea meridional, una aldea de la Šefelah, 35 kilómetros al suroeste de Jerusalén y veinte de Técoa, este profeta permaneció siempre fiel a su origen campesino, a una mentalidad democrática y popular, siempre sospechosa hacia los ciudadanos y hacia su manera de vivir (Alonso Schökel y Sicre, 1989, p. 367). Aunque contemporáneo de Isaías, se siente en contraste con este noble jerosolimitano, mientras le seduce más bien Amós su coterráneo (cfr. Miq 2,6 y Am 2,12), del cual emuló la audacia, el vigor y la severidad moral, además del amor por la justicia y la compasión por los débiles y por los oprimidos.

Su lugar de origen, su acritud con la aristocracia y los ricos, la manera severa como ataca a los latifundistas, han hecho pensar siempre que era campesino, probablemente de escasos recursos. En sus escritos refleja un espíritu provinciano, todo el tiempo en actitud de rebelión contra las capitales (cfr. sus requisitorias contra Samaría y Jerusalén). Consciente de su misión profética, protesta vigorosamente contra el pueblo que, no obstante las propias injusticias, pretende de él oráculos de salvación y bienestar (2,6-11). Clama contra los pseudoprofetas, que venden sus oráculos (3,5-7.11),

lealtad, significa el amor permanente, fiel. El término proveniente del griego, “uno por medio de un par”, figura por la cual se expresa un solo concepto con dos nombres coordinados” (Morier, 1961, voz Hendiadyn).

y ante la simpatía de los grandes prefiere su soledad (7,1-6), confortada solamente por el poder divino y su esperanza en el Señor (3,8; 2,7).

En cada una de sus palabras se manifiesta la profunda crisis social, causada por la transformación artesanal y comercial, a costas de la antigua estructura tribal, ampliamente superada no obstante la fidelidad del mundo campesino. Se reflejan sobre todo las tristes condiciones causadas por las campañas asirias que avanzaron hasta la región de la Šefelah.

El título del libro sitúa su posible actividad durante los reinados de Yotán (739-734), Acáz (734-727) y Ezequías; es decir, entre los años 739 y 698 a. C. La injusticia del latifundismo (2,1-5) la denunció también Isaías durante el reinado de Yotán (cfr. Is 5,8-10), como indican Alonso Schökel y Sicre (1989, p. 367), pero esto no demuestra que Miqueas actuase por aquellos años, ya que el problema siguió sin resolver (Abrego, 2005, p. 129).⁹

No se posee información sobre su vocación, su vida, ni sobre los efectos de su punzante predicación, como si su actividad profética se hubiera producido a su pesar (Abrego, 2005, p. 129).

Miqueas presenta una visión pesimista de la sociedad de su época, común en la perspectiva de los profetas contemporáneos, coincidiendo en muchos puntos de denuncia, aunque con un lenguaje que impresiona por lo directo (Abrego, 2005, p. 130).

Isaías

El marco temporal de este profeta del siglo VIII a. C. oscila entre los años 767 y 698, y con alguna precisión entre 740 y 698. Pero no se puede encajar en esta temporalidad todo el libro consagrado a él, sino los primeros 39 capítulos. De ahí que, por consenso, esta gran obra se encuentra dividida en tres partes: los capítulos 1-39, luego 40-55 y por último 56-66. El primer Isaías se ubica en el reino del sur, ya que en 1,1 menciona a los reyes de Judá del momento, al igual que Miqueas, lo que lo hace diferente a sus contemporáneos Oseas y Amós, que predicaron en el norte. El contexto histórico evidencia la amenaza del naciente imperio asirio, bajo el mando de Tiglat-Pileser III, con su campaña militar de expansión, sometimiento, control y represión, en caso

⁹ De todas formas, con respecto a la fecha de actividad se tienen algunos datos seguros: 1,2-7 da por supuesto que Samaría existe aún como capital; por consiguiente, nos encontramos antes del año 722. Por otra parte, la tradición contenida en Jeremías 26,18 afirma claramente que Miqueas actuó en tiempos de Ezequías (727-698). Se puede indicar pues, como fecha aproximada de su actividad profética los años 727-701; mayor precisión resulta imposible. Profetiza, por lo tanto, en el último cuarto del siglo VIII a. C. (Alonso Schökel y Sicre, 1989, (II), p. 367).

repetido de sublevación (Alonso Schökel y Sicre, 1980, [I], p. 97). El profeta evidenció la caída y destrucción de la capital del norte, Samaría, bajo el mando de Salmanazar V (722 a. C.), la deportación de sus habitantes bajo Sargón II (720 a. C.) y la creciente amenaza contra la capital del sur, Jerusalén. Interviene con su profecía en este contexto, ante todo en las incursiones de Sargón. También cabe mencionar su intervención en la denominada guerra siro-efraimita contra Judá (734-727 a. C.), debido a su negativa a enfrentar a Asiria (Abrego, 2005, pp. 104-105), convirtiéndose en su vasalla, al pedirle ayuda y ver la derrota de los reinos hermanos y sus ciudades Samaría y Damasco. Es importante también su intervención en las políticas de Ezequías, quien decidió romper este yugo en época de Senaquerib, mas ello trajo como consecuencia más sometimiento, lo que resultó favorable ante la inminente arremetida del estratega militar que debió regresar intempestivamente a Nínive, salvándose “milagrosamente” de la destrucción.

A diferencia de Miqueas, Isaías es ciudadano y evidencia las contradicciones de la capital (3,12.14.15; 5,8-9). Así, fundamenta su predicación en esta y la monarquía (Alonso Schökel y Sicre, 1980, [I], p. 101). Se caracterizó como “personaje aristocrático, políticamente conservador, enemigo de revueltas y cambios sociales profundos” (Abrego, 2005, p. 103), pero sin fundamento sólido, ya que se muestra como defensor apasionado de los explotados y oprimidos de su pueblo, huérfanos y viudas (1,17; 3,12-15) y capaz de acciones llamativas (20,1-6). Puso nombres simbólicos a sus dos hijos (7,3; 8,3). Demostró una educación cuidada (incluso describe al Mesías como sabio perfecto, 11,1-5) (Abrego, 2005, p. 103). Concluyendo con la descripción de Abrego (2005), “en su predicación al pueblo sabe ser incisivo, con imágenes originales y escuetas, que sacuden por su inmediatez” (p. 104).

En relación con su vocación, Alonso Schökel y Sicre (1980, [I]) indican que “La experiencia de la vocación le abre a un mundo nuevo. De las verdades tradicionales, de la piedad juvenil, pasa a captar el gran plan de Dios con respecto a su pueblo. Es posible que el relato de la vocación solo lo escribiese años más tarde, cuando redactó los oráculos referentes a la guerra siro-efraimita. De todos modos, nos revela su experiencia profunda en aquel momento” (p. 101). Para comprender su predicación, es necesario tener en cuenta: “la santidad de Dios, la conciencia de pecado (personal y colectivo), la necesidad de un castigo y la esperanza de salvación” (Alonso Schökel y Sicre, 1980, [I], p. 101). Podemos terminar un esbozo de su perfil según estos autores:

El carácter de Isaías se puede conocer suficientemente a través de su obra. Es un hombre decidido, sin falsa modestia, que se ofrece voluntariamente a Dios en el momento de la vocación. Esta misma energía la demostró años más tarde, cuando hubo de enfrentarse a los reyes y a los políticos, cuando fracasó en sus continuos intentos por convertir al pueblo: nunca se deja abatir y, si calla durante algunos años, no es por desánimo. Esto mismo le hace aparecer a veces casi insensible; pero más bien habría que hablar de pasión muy controlada. (p. 102)

Desarrollo del modelo pedagógico en los profetas

Presentar un modelo pedagógico centrado en los gestos y las acciones simbólicas puede resultar complejo o extraño a nuestra manera de educar y construir el saber, pero si nos ubicamos en el contexto profético propio de la cultura semita reflejada y transmitida hasta nuestros días en la Biblia, podremos llegar a comprender nuevos caminos para “educar” en valores propios y forjar la identidad propia de los jóvenes ciudadanos inmersos en su contexto social, cada vez más cuestionador de nuestros procesos de enseñanza-aprendizaje y con más desafíos para nuestra concepción de educación y de sociedad desde los valores religiosos.

Luego de este recorrido histórico-literario y descriptivo de los profetas y su contexto, a continuación se presentarán los ocho elementos propios de un modelo pedagógico, desarrollándolos desde los aportes de los profetas en estudio, seleccionando textos y expresiones características contenidas en los libros que llevan sus nombres.

Estrategia didáctica

Siguiendo a Díaz Barriga (2009, p. 54), no basta con propiciar el trabajo educativo y sus fines de eficiencia, sino que el sujeto social que se forma entienda el momento que estamos viviendo y luche por el logro de las grandes metas que la sociedad debe atender. Desde el contexto bíblico de los profetas, esta es su principal finalidad y, en consecuencia, la de proponer la renovación integral de la comunidad humana. Desde esta perspectiva de la didáctica, se presentan dos estrategias de los profetas en estudio: los gestos y las acciones simbólicas, que se desarrollarán a continuación.

Gestos. Todos los profetas bíblicos se caracterizan por la ejecución de ciertos gestos personales que, debido a su condición de “mensajeros” de Dios se convierten en parte esencial de su predicación. Pero cada época,

como hemos visto, determina y define el contenido de los gestos, según el contexto humano, social, histórico y religioso que la caracteriza. Detalle-mos algunas características de los gestos proféticos en el siglo VIII a. C.

El *primer Isaías* se caracteriza por mostrar el lenguaje altamente simbólico y gráfico. En este sobresalen las visiones (1,1; 2,1; 6,1) que dan a entender el vínculo del profeta con la esfera sacerdotal del Templo de Jerusalén. La visión también indica el carácter místico y espiritual del personaje. Además de las visiones, se destacan los oráculos o mensajes directos de Dios contra el pueblo en general, sus líderes en particular o los reinos vecinos (13,1; 15,1; 17,1; 19,1; 21,1-23,18). Estos oráculos muestran el poder de la palabra del profeta, cargada de representaciones tomadas de la naturaleza: sacar agua, oro de Ofir, cedros del Líbano, pájaros espantados arrojados de su nido (16,2), rebaños, fieras (13,21-22), secarse las aguas del mar, quedar reseco el Nilo (19,5); la vida urbana —boquetes en la ciudad, derribar casas, hacer estanque entre las murallas— (22,9-11); las relaciones humanas —estrellar hijos y violar mujeres— (13,16), borrar apellido y descendencia (14,22), consolidar un trono (16,5), acción del centinela (21,11-12). Otro bloque que se puede destacar dentro del libro es el de los ayes, o lamentos fúnebres (5,8; 10,1; 18,1; 28,1-33,24), en los cuales se elogian aparentes cualidades o ventajas humanas y de los pueblos, que resultan siendo cuestionadas y derrumbadas por obra de los enemigos o por el desmoronamiento interno del pueblo de Dios. Estos hechos se interpretan como acciones divinas de castigo y corrección. Cabe anotar que esta sección es poética, enriquecida con variados recursos estilísticos. Pero también se destaca una sección, en los capítulos 36-39, que le da carácter histórico a la profecía de Isaías.

Miqueas en su primer capítulo realiza un juicio contra Samaría (1,2-7), seguido de una serie de gestos que se enumeran en dos series: la primera: gemir y lamentarse, andar descalzo y desnudo, lanzar aullidos como los chacales y lamentos como las avestruces (v.8); y la segunda: rasurarse la barba, cortarse el pelo, ensanchar la calva como la del buitre (v. 16). La primera serie indica gestos de duelo y luto, propios de quienes sufren la pérdida de un ser querido o de alguien importante, en tanto que la segunda implica desolación y fracaso. Son de notar los recursos a características o gestos propios de animales que ocasionarían una representación gráfica y precisa de los acontecimientos vividos.

Oseas presenta una bella descripción del cuidado que Dios tiene por su pueblo asumiendo el rol del padre que cuida al hijo:

Fui yo quien enseñé a andar a Efraín, y lo tomé en mis brazos; pero no han comprendido que era yo quien los cuidaba. Con cuerdas de ternura, con lazos de amor, los atraía; fui para ellos como quien levanta un niño hasta sus mejillas o se inclina hasta él para darle de comer. (11,3-4)

Acciones simbólicas. Las acciones más impactantes las vemos en Oseas: en 1,2-9, Dios le pide casarse con una mujer prostituta, con quien engendra dos hijos. Los nombres tienen significado: Gomer, la esposa, significa “acabada”; Jezrael, el primer hijo, rememora las matanzas del rey Jehú en la planicie de Galilea; la segunda hija, “no compadecida”, como señal de ruptura y distanciamiento de Dios; y el tercero, “no mi pueblo”, punto culminante de la ruptura de la alianza. Por segunda vez el profeta recibe la orden de unirse a otra mujer (¿o la misma?) considerada adúltera (3,1), con la condición de no volver a prostituirse. Esta segunda acción simbólica, explicada con un lenguaje poético y amoroso, representa la opción irrevocable de Dios por su pueblo, aun considerado como adúltero debido a sus desviaciones hacia las divinidades fenicias y cananeas de la época, con un versículo añadido en el que se espera la reacción del pueblo, su conversión a Dios y al idealizado rey David (v.5).¹⁰

Estas acciones simbólicas no son planeadas ni se pueden reducir a la apostasía religiosa, por el riesgo de “empobrecer el retrato de las historias y experiencias cotidianas de la vida de hombres y mujeres” (Tânia Vieira, 2000, p. 140).

La segunda acción que se resalta es la de Isaías 20,1-6. Ante la amenaza del poder asirio que irrumpía desde el norte, el profeta estaba vestido con traje de penitente y el Señor le ordenó desnudarse y quedar descalzo (v.2). Esta acción representaba el peso del destierro que sufrirían los pueblos de Egipto y Etiopía, indicando su debilidad e ineptitud para proteger a las pequeñas poblaciones.

Sin ser una acción propiamente del profeta, un ejemplo de simbología de la actividad humana se encuentra en Isaías 28,24-29, que adquiere un matiz sapiencial, característico de la enseñanza popular. La observación del arte del agricultor, que prepara el terreno, siembra las semillas de acuerdo a su variedad, las señala para distinguirlas durante su crecimiento y las

¹⁰ “¡Los movimientos de los cuerpos prostituidos abren la profecía, movimientos de cuerpos en resistencia atraviesan la profecía [...] movimientos de cuerpos transgresores desafían la lectura de la profecía y proclaman novedades!” (Tânia Vieira, 2000, p. 141).

cosecha con determinados instrumentos y técnicas. Esta sabiduría la considera proveniente de Dios.

Una de las más emotivas descripciones simbólicas de la acción de Dios a favor de su pueblo se encuentra en Isaías 32,15-20, donde el profeta describe con figuras tomadas de la constitución de la tierra que habita, una transformación plena y definitiva con alcances cósmicos y humanos. Merece citarse este pasaje:

Hasta que se derrame sobre nosotros un espíritu de lo alto. Entonces el desierto se convertirá en un jardín y el jardín parecerá un bosque; morará en el desierto el derecho, y en el jardín habitará la justicia; el fruto de la justicia será la paz, la justicia traerá tranquilidad y seguridad perpetua. Y habitará mi pueblo en un lugar de paz, en moradas seguras y tranquilas, aunque haya sido cortado el bosque y humillada la ciudad. Sembrarán felices junto al agua y dejarán sueltos al buey y al burro.

Los escritos proféticos son considerados como literatura poética, que encierra una gran variedad de géneros literarios, pero en Isaías 36-39 se destaca un apéndice histórico de tipo narrativo donde se presenta la amenaza directa de Senaquerib, rey de Asiria, contra Ezequías, rey de Judá. Ante la amenaza, la descripción de Ezequías es la de un hombre penitente, orante y atento a la palabra del profeta Isaías. Providencialmente, el narrador atribuye a la acción de Dios el regreso inesperado del rey invasor y su muerte a manos de sus propios hijos (36,6; 37,36-38). De manera sapiencial, luego de este “milagro”, el rey Ezequías enferma y el profeta le anuncia su muerte, pero de nuevo su actitud de oración y confianza trae como consecuencia su curación mediante un signo, un fenómeno de la naturaleza: el retroceso del sol diez grados, indicando que el tiempo, así como la vida, está en manos de Dios.

Problema

El problema al cual responden los profetas del siglo VIII a. C. se evidencia en la situación histórica que viven el pueblo de Israel y los países vecinos. Se trata de una problemática generalizada de degradación humana, en la cual los profetas denuncian las actitudes de injusticia, alianzas con reinos emergentes o existentes para sobrevivir, sincretismo religioso, pérdida de identidad como pueblo de Dios y consecuente ruptura con él.

Desde la praxis religiosa se tiende a definir la problemática profética como pecado, en la dimensión espiritual, con connotaciones salvíficas tales como pérdida de la gracia divina, ofensa a Dios y pérdida de las promesas recibidas. Esta visión es errada, si tomamos en cuenta la acción profética en un contexto histórico y social determinado. Se trata de tipificar el pecado con criterios humanos, sociales, relacionales.

El problema debe ser asumido en todas las dimensiones de la persona y de la comunidad, del entorno, desde los pueblos vecinos y con criterios universales. El mensaje profético se dirige al pueblo de Israel, a los pueblos vecinos, a los poderes imperiales, a los jefes, gobernantes, sacerdotes, propietarios, comerciantes, mujeres de prestigio, campesinos, moradores y los mismos profetas de corte. Por ejemplo, en el caso de la problemática de Oseas con la prostitución, esta situación “marca a toda la nación, presenta las relaciones cotidianas por ella generadas y un conjunto significativo de críticas a determinados grupos sociales o instancias del Estado” (Tânia Vieira, 2000, p. 142).

Objetivo

74

El objetivo de la pedagogía de los gestos y signos de los profetas del siglo VIII a. C. es el de anunciar y denunciar desde la Palabra de Dios la pérdida de valores humanos y trascendentes del pueblo de Israel y circunvecinos, con las graves consecuencias de inestabilidad social, injusticias, corrupción, pérdida de valores, degradación moral y distanciamiento del plan salvífico de Dios. Según Tânia Vieira, en Oseas se “pretende traer a la luz la dinámica de las relaciones sociales en el ámbito de las micro relaciones sociales y de las macro relaciones” (2000, p. 145). Esto se logra partiendo de la realidad de la prostitución para ir extendiéndola a los ambientes sociales, “ya sea en sus efectos sobre la vida de las personas, ya sea en la identificación de las estructuras y grupos sociales promotores y beneficiados por la situación” (2000, p. 145).

Contenido

Los contenidos de la pedagogía de los gestos y los símbolos de los profetas se amplían según el problema que abordan, de tipo sociorreligioso, en un marco histórico-contextual preciso y reconocible, como se ha descrito en páginas anteriores. Para una profundización que las aborde, estas características se clasifican en tres tipos: legal, cultural y sociohistórico, teniendo en

cuenta que la ley y el culto hacen parte de una misma realidad del pueblo de Israel y el contexto sociohistórico determina la respuesta del pueblo desde sus compromisos de Alianza con Dios.

Esta clasificación se asume teniendo en cuenta los mismos procesos canónico-literarios de la Biblia Hebrea, donde el primer lugar se concede a la Toráh o Pentateuco, como base de la identidad del pueblo de Israel y de su consolidación como pueblo de Dios, la cual se ve diseñada en los libros proféticos que reclaman un auténtico culto a Dios y la lectura atenta de los signos propios de su momento histórico.

Contenido legal. La finalidad de la predicación de los profetas es la de hacer ver al pueblo su ruptura con Dios debido al incumplimiento de la Alianza fijada en el monte Sinaí, de ahí que se les considere “garantes” de la Toráh/Ley. Esta afirmación asumida como incuestionable fue discutida ya en época de Welhhausen, quien consideró que el sustrato más original y antiguo de la historia y fe del pueblo de Israel no era la Toráh, sino la acción profética, debido al carácter redaccional de la primera en época exílica y postexílica (Carbajosa, 2011, pp. 82-85).¹¹ Aun siendo válidas y posibles estas apreciaciones, en el conjunto de los escritos de la Biblia Hebrea figura como primero y principal el contenido de la Ley, ante el cual se desarrolla la actividad profética y se comprenden las enseñanzas ejemplares de los otros escritos.¹² No se trata de ubicar toda la ley en época postexílica, ya que antes existían tradiciones legislativas en Israel (Carbajosa, 2011, p. 111).

¿Qué aspectos esenciales de la Ley exploran, profundizan y denuncian los profetas en su predicación de gestos y signos?

La analogía más usada por los profetas del siglo VIII a. C. para indicar el incumplimiento de la ley es la de “prostituirse”, acción entendida como idolatría y pacto de sometimiento a pueblos vecinos o emergentes más poderosos. Esto trajo como consecuencias la pérdida del derecho y la justicia (Is 1,21). Isaías hace una descripción gráfica y desnuda de las acciones de infidelidad: jefes bandidos y cómplices de ladrones sobornan, buscan regalos y “no defienden al huérfano ni atienden la causa de la viuda” (1,23). También denuncia la presencia de adivinos y hechiceros, así como los pactos con

¹¹ Como indica este autor: “La religión de Israel, tal y como se muestra en los profetas, no tiene que ver con el cumplimiento de un complejo legal que viene antes, sino con el comportamiento ético y moral ante Dios y ante los hombres, en la vida de la comunidad” (2011, p. 86).

¹² Cabe señalar que la estructura de la Biblia Hebrea es Toráh = ley, Nebi'im = profetas y Ketubim = escritos, memorizada como TANAK.

extraños (2,7) y las prácticas de idolatría, señalando como ídolos las obras de hechura humana (2,8). Un tercer aspecto del incumplimiento de la ley es el de la explotación al pobre y al obrero (3,14-15).

Además del incumplimiento de las cláusulas de la ley, el profeta denuncia la promulgación de falsas leyes que se convertían en opresoras y promovían la desigualdad (Is 10,1-2).

Los gestos proféticos se cierran con el anuncio de la realeza davídica con un personaje que asuma el papel de juez “que busque el derecho y practique la justicia” (Is 16,5).

Estos profetas indican las causas de la destrucción en manos de los pueblos invasores, y su conclusión es precisa: “porque han pasado por alto la ley y desobedecido el precepto, violando el pacto perpetuo” (Is 24,5), con consecuencias nefastas para todos los habitantes, sus campos y ciudades.

Es llamativa una herramienta de clase empleada por Isaías para el aprendizaje de palabras: “-nor- con -ma-, norma; -re- con -gla-, regla; norma y regla, norma y regla; niño para acá, niño para allá” (28,10), como una forma de insistir en la importancia de la ley y su aprendizaje. Así también se presenta la orden de escribir sobre una tablilla “son un pueblo rebelde, unos mentirosos, que no escuchan la ley del Señor” (Is 30,9).

Amós, en la sección inicial de oráculos contra las naciones, también acusa a Judá por sus crímenes, y específicamente se le condena “por haber rechazado la ley del Señor y no haber observado sus mandamientos, dejándose extraviar por sus ídolos”, los que habían adorado sus padres (1,4). Es clara la referencia al pecado de idolatría narrado en Éxodo 32-34, incluso antes de recibir el mandamiento, ya que según estos capítulos, Moisés aún no bajaba del monte Sinaí con las tablas de la ley, confirmando así el contenido legal de este mensaje profético.

Contenido cultural. La Ley no va separada del culto en la identidad del pueblo de Israel, ambos hacen parte de una misma realidad y surgen del mismo acontecimiento histórico del pacto en el monte Sinaí. Según Engnell (citado por Carbajosa, 2011, p. 111), “Ellos —los profetas—, adoptaron y desarrollaron ideas y doctrinas que ya habían surgido en la religión israelita, especialmente en formas asociadas al culto”. La posición de los profetas en relación con el culto está marcada por la circunstancia histórica, ante todo religiosa y política en la que desarrollaron su ministerio (Carbajosa, 2011, p. 113), como hemos tratado de presentar en el caso del siglo VIII a. C., con predominio de la idolatría, la injusticia social y el culto vacío.

El libro del profeta Isaías comienza con un reproche al pueblo y en seguida hace una denuncia de la forma del culto y su inoperancia ante Dios. En primer lugar, rechaza las prácticas sacrificiales caracterizadas por la quema de animales, de su grasa y el derramamiento de su sangre. Se les hace saber que Dios los detesta y son vacíos, inservibles, inoperantes (1,11-13a). Luego, estos sacrificios se realizan en fiestas instituidas como oficiales, pero que no son agradables porque están mezcladas con delitos (1,13b-14). Por último, el nivel individual de oración, que se convirtió en un recetario de palabras y gestos, no es escuchado por Dios porque “tienen las manos manchadas de sangre” (1,15).

El verdadero culto que Dios pide está claramente señalado por el profeta: “lávense, purifíquense; aparten de mi vista sus malas acciones. Dejen de hacer el mal, aprendan a hacer el bien. Busquen el derecho, protejan al oprimido, socorran al huérfano, defiendan a la viuda” (Is 1,16-17). Esta descripción del culto se entrecruza con los contenidos legales y sociales de la fe e identidad originarias del pueblo, que asumen matices de enseñanza y fundamentación.

También se denuncian prácticas culturales de pueblos con los que cohabitan, plantando encinas y huertos sagrados, propias de los pueblos sedentarios y sus cultos de la fertilidad (1,29).

Para Isaías, la situación de destierro y destrucción del reino del norte y la amenaza al sur conllevan cambios en las prácticas culturales, como el abandono de prácticas en altares y construcciones culturales, ya que “aquel día, mirará el hombre a su Hacedor” (17,7-8).

Pero el culto al Dios de Israel, a Yahvéh, no compete solo al pueblo, sino también a los que se han manifestado como enemigos y antagonistas. En relación con Egipto, al ver los signos poderosos de Dios, lo reconocerán y le darán culto, con promesas y votos, y con efectos sanativos y de conversión (Is 19,21). En Isaías 19 sobresale una afirmación que sale del esquema nacionalista de la religión centrada en el templo de Jerusalén, los versículos 19 y 20 rezan: “habrá un altar del Señor en medio de Egipto y una piedra conmemorativa dedicada al Señor junto a la frontera; serán signo y testimonio del Señor todopoderoso en tierra egipcia”, dejando abierta la posibilidad histórica del culto a Yahvéh fuera del templo y del territorio a Él consagrado.¹³

¹³ La visión negativa del hecho de construir un altar fuera del territorio está expuesta en Josué 22,9-19, y los estudiosos la refieren a la actividad religiosa de la comunidad de Elefantina, al sur de Egipto.

Cerrando el análisis de la primera parte del libro de Isaías, surge una nueva crítica al culto del pueblo, referida en los siguientes términos: “Este pueblo me alaba con la boca, y me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí y el culto que me rinden es puro precepto humano, simple rutina” (29,13), indicando la pérdida de sentido del ritual y la necesidad de una mirada interna a la espiritualidad de las prácticas culturales.

Desde la perspectiva de Amós, el contenido cultural de su profecía indica que los habitantes de Israel “se echan junto a cualquier altar sobre ropas tomadas en prenda, y beben en la casa de su dios el vino confiscado a los multados” (2,8). La consecuencia de estas acciones será un llamado a cuentas: “tomaré también cuentas de los altares de Betel; serán demolidas las esquinas del altar, y caerán a tierra” (3,14). Una aproximación al santuario de Betel la encontramos en Génesis 12,8, donde Abraham “construyó un altar al Señor e invocó su nombre”, y en 35,1-15, que narra el encuentro de Jacob con el ángel de Yahvéh (Dios mismo), donde recibe una nueva identidad en relación con el pueblo con el nombre de Israel. Su significado es “casa de Dios”, en época de la división de los dos reinos había perdido su legitimidad de santuario de Yahvéh debido a la entronización de un becerro de oro que hizo Jeroboam al momento del cisma nacional, como lo explica 1 Reyes 12,26-33. Con la reforma de Josías (622), se centralizó el culto en Jerusalén y su templo.

Contenido sociohistórico. Como se ha indicado antes, los profetas son hombres de su tiempo, analistas del entorno que les rodea, críticos de las políticas internas y externas, observadores de los comportamientos de sus coetáneos, en relación con sus principios identitarios y con las nuevas propuestas socioculturales de los pueblos circunvecinos. Es ahí donde su profecía de gestos y símbolos cobra valor sapiencial, ya que recogen la experiencia cotidiana y la expresan en términos proféticos para hacerles ver cuán distantes están de sus orígenes y del proyecto de Dios.

Isaías no se dirige con sutileza a sus interlocutores, sino que es directo y emplea un lenguaje áspero. Trata a las mujeres de Jerusalén de orgullosas, encopetadas y exhibicionistas, lo cual les traerá a cambio podredumbre, calvicie, cicatrices y miseria (3,16-24). No muy adelante, se dirige a los hacendados, latifundistas, acaparadores, que serán deportados y sus propiedades quedarán desoladas, improductivas y destruidas (5,8-13).

Históricamente, estos hechos vaticinan la irrupción de Asiria, que con su poder arrasó gran parte de la costa mediterránea, sin lograr su cometido

de llegar a Egipto. Los efectos en el reino del norte fueron los de la deportación de sus nobles, y en el sur la amenaza que llevó al profeta a hablar de un tronco sobreviviente, denominado el resto, semilla santa (5,26; 6,13). Isaías profetizó de tal manera estos acontecimientos, al escribir en una tablilla, buscar testigos y unirse a una profetiza, colocando un nombre simbólico (8,1-4). Pero también describe al invasor con rasgos épicos: “[...] cuando ese pueblo esbelto y bronceado, esa nación terrible y lejana, ese pueblo vigoroso y dominador [...]” con una connotación positiva y de carácter cultural, “traerá ofrendas al Señor todopoderoso, al monte Sión, donde se invoca su nombre”.

Una fuerte denuncia social de Isaías está referida en el capítulo 28, acusando a los habitantes de Efraín (reino del norte) de borrachos, incluidos los sacerdotes y profetas (v.7), empleando esta metáfora de la embriaguez para indicar la forma como las clases dirigentes y líderes espirituales de Samaría y el reino del norte sucumbirían ante el poder invasor de Asiria.

Amós, denunciando los crímenes de las naciones, señala en Judá el rechazo de la ley, pero en Israel, el reino del norte, sus crímenes son sociales. En 2,6 dice: “Porque venden al inocente por dinero y al necesitado por un par de sandalias; porque pisotean en el polvo de la tierra la cabeza de los pobres y no hacen justicia a los indefensos; porque hijo y padre se acuestan con la misma muchacha, profanando así mi santo nombre”.

Aunque este “pecado social” es una falta contra la ley, se especifica en Israel y no en Judá, dando la posibilidad de pensar en dos sentidos diferentes de la misma ley, uno cultural y el otro social.

Las consecuencias también serán de orden cultural y social. En el segundo caso, el profeta expresa: “derribaré la casa de invierno y la casa de verano; serán destruidos los palacios de marfil, y desaparecerán las grandes mansiones”. Este oráculo del Señor, como dice Amós, señala la caída de Samaría en manos de Senaquerib, rey de Asiria, pero ante todo especifica la ruina de la ciudad, el fracaso de los ricos, que habían edificado su imperio sobre los pobres. Acá la simbología empleada no solo indica la ruina material como fracaso, sino también el desmoronamiento moral de la comunidad.

Si bien la denuncia de las injusticias implica una desigual concepción del otro y particularmente busca favorecer al pobre y explotado, la idea de justicia en el contexto bíblico no tiene un acento ético y social especial. Carbajosa (2011, p. 113) retoma las apreciaciones de Engnell. De acuerdo con este:

[...] la justicia tiene una dimensión cósmica que tiene sus expresiones en el culto. Cuando los profetas reclaman justicia no queda fuera la esfera del culto. Esa justicia tiene una dimensión cultural: los profetas reclaman un culto justo, un verdadero culto yahvista, libre de las impurezas de la idolatría y de los ritos paganos, que esté acompañado de una inocencia desde el punto de vista ético y social.

Método

80 ■ Hablar de un método en los profetas podría asumirse como un esfuerzo por volver técnico lo que en sí mismo es experiencial, pero en este caso podremos valernos de una metodología de nuestra época, empleada por John Dewey para acercarnos a la comprensión pedagógica de su acción.¹⁴ Se tienen en cuenta tanto los procesos como las transiciones en el aprendizaje, lo cual indica que los mensajes proféticos no se recibieron de inmediato, sino paulatinamente; incluso, se puede constatar la negativa por parte de los contemporáneos a sus acciones y la posterior relectura de los acontecimientos apoyada en sus mensajes para comprender los fracasos y catástrofes acaecidos tanto al reino del norte (Samaría) como al del Sur (Judá). En cuanto a los procesos, se refiere a dejar espacio para elegir la dirección de esos cambios y promover *la reflexión crítica de los educandos sobre los asuntos tratados y más aún sobre su propio aprendizaje*. El pueblo de Dios tenía a su alcance todas las herramientas éticas y religiosas para comprometerse con la Alianza, y su opción de rechazo fue vista por los redactores sagrados como una innata inclinación a la desobediencia (que se puede ver en los relatos de la creación, el diluvio, la torre de Babel, las pruebas en el desierto, etc.). Las transiciones, no menos importantes, indican que *el trabajo con la experiencia de los educandos no busca cambiar lo ocurrido*. Sin embargo, trabajando con la experiencia podemos cambiar el pensar y el sentir acerca de ella, siendo ese proceso parte del *dar sentido* o significado a la experiencia. Si bien los profetas pudieron esperar un cambio repentino y radical, fueron las generaciones posteriores las que comprendieron su mensaje e hicieron reflexión sobre los acontecimientos y sus conductas, teologizándolos para descubrir un hilo conductor de llamado de Dios a la conversión.

En segundo lugar, *la formación experiencial se estructura sobre la base de la experiencia del individuo y del grupo*. Al empezar con la experiencia, en

¹⁴ Aportes recuperado el 26 de agosto de 2013, de <http://www.practicareflexiva.pro/2012/04/por-que-el-aprendizaje-experiencial-es-diferente-de-la-formacion-practica>

vez de partir de teorías, modelos o procedimientos ya elaborados, estamos cambiando el orden de la secuencia con la que tradicionalmente hemos aprendido (en sentido formal). Los profetas no fueron teóricos de Dios, sino promotores de un monoteísmo ético (Carbajosa, 2010, pp. 114-118), es decir, impulsores de una fe en Yahvéh que tenía implicaciones sociales y comunitarias implícitas, no accesorias ni derivadas, sino identitarias. Esto a veces sorprende un poco, pues no hay algo acotado que aprender, sino algo que emergerá de la experiencia personal y grupal y sobre lo que todos podemos trabajar, estructurando, ofreciendo *feedback*, reformulando, investigando y yendo más allá. Estos procedimientos son las mismas relecturas y nuevas redacciones de los oráculos de los profetas del siglo VIII a. C., hasta llegar a la edición definitiva de sus libros. La experiencia de la caída de cada reino, temporalmente, y de las consecuencias trágicas como el destierro y la pérdida de las instituciones preexílicas, llevaron al pueblo de Israel a replantearse una nueva mirada de esperanza y restauración, que solo sería posible volviendo a sus orígenes, cuando Dios los había llamado en su antepasado Abraham y consolidado en el camino del desierto bajo la guía de Moisés, hasta entrar en la tierra prometida acompañados por Josué. Si bien esta tierra se perdió, no fue por culpa de Dios, sino el resultado de una serie de actitudes individuales y colectivas que lo ocasionaron. Ellos no podrían quedarse con el sentido de culpa sin repensar el camino, a modo de nuevo éxodo, con la voz orientadora de los profetas y en la obediencia a la Toráh, que implicaba un nuevo culto a Dios y el compromiso con la comunidad que regresaba del destierro.

Concluyo esta sistematización del método con la mención de algunas características que ayudan a sintetizar el método de enseñanza de Dewey¹⁵ y pueden servir como apoyo para la comprensión pedagógica de los gestos y acciones de los profetas estudiados:

- Que el alumno tenga una situación de experiencia auténtica, es decir, que exista una actividad continua en la que esté interesado por sí mismo.
- Que surja un problema auténtico dentro de esta situación como un estímulo para el pensamiento.
- Que el alumno posea la información y haga las observaciones necesarias para tratarlo.

¹⁵ Recuperado el 26 de agosto de 2013, de http://sitios.itesm.mx/va/dide2/tecnicas_didacticas/personajes_aexp2.htm

- Que las soluciones sugeridas le hagan ver que es el responsable de desarrollarlas de un modo ordenado.
- Que el alumno tenga la oportunidad y la ocasión de comprobar sus ideas por su aplicación, de aclarar su sentido y de descubrir por sí mismo su validez.

Forma

Las formas pedagógicas de los profetas son variadas. En la parte didáctica se profundizaron los gestos y acciones simbólicas. Ante todo, se trata de formas vivenciales, que hacen parte de la sabiduría popular, del trato familiar, de las prácticas agrícolas y las relaciones comerciales. Estas formas las representan de manera escénica, anecdótica e incluso irónica.

El profeta es un orador que representa lo que dice, lo hace llamativo, interesante y explosivo. El mensaje no es propio, es un “oráculo del Señor”, pero el profeta lo asume como suyo, indicando siempre que es un enviado de Dios, un mensajero.

Estas formas proféticas son variadas, en Isaías encontramos visiones (1,1; 2,1; 6,1; 13,1), cantos (5,1), lamentaciones (5,8; 10,1; 18,1; 28,1; 29,1; 30,1; 31,1; 33,1), descripciones épicas (5,26-30), mensajes directos de Dios (8,1.5.11; 20,1; 31,4), oráculos (14,28; 15,1; 19,1; 21,11; 23,1) y el género apocalíptico (24-27, conocido como el gran apocalipsis de Isaías en relación con 34-35).

Amós comienza describiendo su profecía como una visión (1,1), seguida de la introducción “así dice el Señor” (1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6). En 3,1 cambia su forma de predicación, que se repite en 4,1 y 5,1, y cierra esta primera visión con dos lamentaciones (5,18; 6,1). Por último, concluye con una sección de visiones (7,1.4.7; 8,1; 9,1) y un mensaje de restauración introducido por la expresión “Aquel día”.

Oseas dice que va a ejercer como portavoz del Señor, quien le dirigió “Palabra” (1,1), lo cual se repite (3,1). Sobresalen dos interrupciones con la expresión “escuchen la palabra del Señor” (4,1; 5,1), una fórmula de lamentación (7,13) en medio de un gran discurso cargado de acciones simbólicas como la del matrimonio con una mujer prostituida (1,2; 3,1).

La forma propia de Miqueas es la denominada *Rib*, género judicial o pleito, en el que se llama a juicio a Samaría y Jerusalén y todos sus estamentos sociales, poniendo como testigo a la tierra y lo que la contiene (1,3). Ante todo, se invita a recordar la alianza histórica de Dios con su pueblo y

se señalan los motivos de la acusación seguidos del castigo al cual se hacen merecedores los acusados.

Relaciones

El eje de referencia epistemológico para estudiar las relaciones es el de la práctica pedagógica como discurso, centrada en el decir, desde la perspectiva deconstructivista de Foucault. Runge (2002, p. 15) afirma que “no es posible analizar las prácticas por fuera del discurso, ni aislar las prácticas de los discursos [...] si bien ‘la realidad’ no se reduce a la existencia de símbolos y discursos, ella solo se puede comprender según la medida de estos últimos”. El saber es el resultado de la agrupación discursiva, a la que Zuluaga define como “el espacio más amplio y abierto de un conocimiento [...] donde se pueden localizar discursos de muy diferentes niveles” (1999, p. 26). Siguiendo este enfoque, para Foucault el saber está ligado al poder, propio de un modelo de cristiandad y afirmado en las instituciones como “los espacios propios para la construcción de subjetividades” (Molano, 2013, p. 64), con aspectos diferenciadores que enuncia el mencionado pensador francés.

Medios

El principal medio pedagógico de los profetas es la oralidad, su propia voz, pero tomada como un medio eficaz para representar la cotidianidad de la vida y la fuerza de los hechos para transmitir la radicalidad de la trascendencia divina. Los profetas son diagramadores gráficos de la realidad expresada en forma de palabra. Si bien se refleja el ambiente de vida de cada uno, su procedencia y formación, también se evidencian sus contactos con los contextos inmediatos, del campo o la ciudad y vecinos, de los pueblos circundantes que presentaban amenaza o confrontación a la estabilidad de Israel.

Estas experiencias cotidianas de vida, el contacto con el medio ambiente y la percepción de la situación política envolvente les proporcionaban elementos suficientes para confrontarlos con su propia fe y la relación horizontal con Dios, para así poder asumir la responsabilidad de ser ‘mensajeros’.¹⁶ Ellos eran conscientes de que la efectividad de su mensaje no radicaba en la calidad o fortaleza del discurso, sino en la radical decisión de Dios de

¹⁶ “Una nueva pregunta sobre las condiciones de vida, marcadas por la prostitución, se vuelve un referente importante para analizar la vida en sus múltiples relaciones y, también, lo cotidiano en las demás esferas como el trabajo en el campo...” (Tânia Vieira, 2000, p. 137).

amonestar a su pueblo y prepararlo para asumir las consecuencias de sus comportamientos.

Evaluación

Evaluar la praxis pedagógica de los gestos y las acciones simbólicas de los profetas del siglo VIII a. C. no implica revisar la efectividad inmediata de su palabra y mensaje, o su capacidad de persuasión, porque en efecto los anuncios de la destrucción de los reinos se cumplieron y no hubo expresamente ningún ciudadano que se hubiese convertido ante el mensaje profético (al menos por escrito). Es necesario proyectar la solidez de su mensaje en épocas posteriores hasta quedar consignados en los escritos que llevan sus nombres.

Conclusiones de la propuesta pedagógica de los profetas

El estudio de las acciones de los profetas del siglo VIII a. C. desde la mirada de un modelo pedagógico, es una puerta de aproximación al estudio de los libros bíblicos que junto a las metodologías exegéticas puede ser de gran apoyo a su hermenéutica y actualización en nuestros contextos de ERE y catequesis.

Además de aplicar los elementos básicos de un modelo pedagógico, es importante incluir el contexto en el que se construyen nuevos aprendizajes. Dichos contextos son históricos, sociocomunitarios, culturales y religiosos y facilitan la caracterización del aprendizaje, los modos pedagógicos de la enseñanza, las construcciones de saberes y la pertinencia de todos los procesos educativos.

Los libros proféticos estudiados muestran cómo la pedagogía de Dios se encarna dentro de los gestos, lenguaje y símbolos humanos, y es precisamente en estos mismos aspectos que el ser humano puede comprender que la Biblia es palabra de Dios, fuerza dinamizadora, gestora de nueva humanidad y propuesta salvífica para cada época.

Es posible entrever dentro de los textos bíblicos el esfuerzo de los escritores sagrados por plasmar a través de las memorias históricas y fundamentales de su fe unas claves interpretativas de comprensión con dinamismo, expresividad y variados recursos tanto literarios como cotidianos.

Además, las reflexiones y corrientes pedagógicas de nuestro tiempo son herramientas útiles para acceder a su comprensión y desde allí establecer puentes interpretativos y de actualización del mensaje bíblico.

Estos puentes pedagógicos pueden a la vez crear vínculos con diferentes sujetos lectores de la Biblia, fuera del marco exclusivamente religioso y confesional, para abrirla a círculos educativos, comunitarios, culturales, institucionales y grupos sociales de índole organizativa y de proyección social.

Tanto el Enfoque Formativo Lasallista (EFL) como el Proyecto Educativo Universitario Lasallista (PEUL) proponen una serie de valores centrados en el mensaje del Evangelio que origina el pensamiento social de la Iglesia y los confrontan con los problemas que surgen en la vida de la sociedad (PEUL, p. 10). Estos valores sociales y educativos pueden caracterizarse como una forma de profetismo, en búsqueda de la verdad, la solidaridad y la fraternidad, la honestidad y la responsabilidad social, el respeto y la tolerancia, la esperanza y la fe (EFL, p. 13). Por lo tanto, estos mismos valores y enfoques propuestos, se convierten en un camino pedagógico audaz y desafiante a las mismas estructuras universitaria y formativa, para los sujetos del aprendizaje y los ambientes que nos rodean y creamos, que posibilitan los mismos procesos. Pero ante todo, es un llamado a la escucha y la atención de los destinatarios y beneficiarios de nuestros estudiantes, para percibir sus necesidades y reclamos, sus problemas, situaciones y esperanzas más profundas, para construir juntos el proyecto de nueva humanidad, siguiendo así el mismo proyecto divino de la felicidad humana trazado en el corazón de cada persona y de toda sociedad construida en relaciones honestas, profundas, respetuosas y trascendentes.

Referencias

- Abrego de Lacy, J. M. (2005). *Los libros proféticos*. Estella, España: Verbo Divino.
- Alonso Shökel, L. y Sicre, J. L. (1980). *Profetas I. Isaías - Jeremías*. Madrid: Cristiandad.
- Alonso Shökel, L. y Sicre, J. L. (1980). *Profetas II. Ezequiel, doce profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremías*. Madrid: Cristiandad.
- Bertrand, Y. (1998). *Théories contemporaines de l'éducation* (4ª ed.). Montreal: Nouvelles.
- Carbajosa, I. (2011). *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*. Villatuerta, España: Verbo Divino.
- González, E. M. (2001). Una visión holística de la pedagogía contemporánea. *Cuadernos Pedagógicos*, 15.
- Jiménez R., M. J. y Bonilla P., N. M. (2008). *Desafíos a los educadores en la fe hoy. Un apoyo para el desarrollo de la misión continental*. Bogotá: Acoforec.

- Los libros proféticos, la voz de los profetas y sus relecturas (2000). *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (Ribla)*, 35-36.
- Mahecha C., G. R. (2008). *Pedagogía y didáctica. Aportes para la reflexión en torno a la ERE*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Meza Rueda, J. L. (dir.) (2011). *Educación Religiosa Escolar, naturaleza, fundamentos y perspectivas*. Bogotá: San Pablo, Universidad Pontificia Javeriana.
- Peresson T., M. L. (2004). *La pedagogía de Jesús*. Bogotá: PPC.
- Peresson T., M. L. (2012). *A la escucha del Maestro. Ensayo de pedagogía cristiana*. Bogotá: PPC, CIEC, CLAR.
- Pujol, J. (2004). *Introducción a la pedagogía de la fe*. Pamplona, España: Ediciones Universidad de Navarra.
- Trilla, J. (Coord.) (2009). *El legado pedagógico del siglo XX para la escuela del siglo XXI* (5ª reimp). Barcelona: Graó.