

JUSTICIA SOCIAL: CONCEPTO Y ACERCAMIENTO A PASAJES DE LOS PROFETAS DEL SIGLO VIII a. C.^a

Social justice: concept and approach to passages of the prophets of the eighth century BC.

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4366>

Recibido: 23 de marzo de 2021. Aceptado: 29 de marzo de 2021. Publicado: 25 de abril de 2022

*Héctor Hernán Molano Cortés**

Resumen

La justicia social es un tema vigente, sobre todo en los países latinoamericanos en donde las injusticias hacen parte de la cotidianidad. Para el cristianismo, el texto bíblico habla a todas las esferas de la vida y para la justicia social tiene bastante que decir. En este artículo se estudia el concepto de justicia social desde los profetas del siglo VIII a. C., teniendo en cuenta las palabras hebreas de base, así como una exploración a textos escogidos de aquellos profetas. La conclusión anima a que el cristianismo esté cada vez más comprometido con esta temática.

^a Artículo vinculado a un segundo doctorado titulado “justicia social en los profetas del siglo VIII a.C. y su relevancia para Latinoamérica” en curso en Evangelische Theologische Faculteit, Lovaina.

* Doctor of Ministry por el Berkeley School of Theology (convalidado como Doctor en Teología en Colombia). Profesor e Investigador de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), Bogotá, Colombia. Miembro del grupo de Investigación Palabra, Pueblo y Vida. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1189-114X>. Correo electrónico: hmolanocort@uniminuto.edu.co

Palabras clave

Antiguo Testamento; Hebreo Bíblico; Interpretación Bíblica; Justicia Social; Profetas siglo VIII; Profetismo.

Abstract

Social justice is a current issue, especially in Latin American countries where injustices are part of everyday life. For Christianity, the biblical text speaks to all spheres of life and for Social Justice it has a lot to say. This article studies the concept of Social Justice from the prophets of the 8th century BC., considering the basic Hebrew words, as well as an exploration of selected texts of those prophets. The conclusion encourages Christianity to be more and more committed to this theme.

Keywords

8th century Prophets; Biblical Hebrew; Biblical Interpretation; Old Testament; Prophethood; Social Justice.

Introducción

Un tema que se mueve con mucha fuerza en la mente de la humanidad sufre es la justicia social¹. El pobre, el oprimido, el desplazado, aquel que se le ha quitado su forma de sobrevivir quiere encontrar un trato justo, una vida equitativa en donde todos puedan ser parte. Particularmente, en el medio cristiano se ha considerado la temática desde la óptica bíblica², se busca en ella respuesta a los continuos sufrimientos e injusticias, ¿por qué causamos dolor en otros?, ¿puede Dios tener una respuesta a la desigualdad en que vivimos? A los movimientos que se han adherido con más fuerza a una lucha en favor de los necesitados dentro del cristianismo se les ha tildado de “grupos de izquierda” o se les ha llamado “teólogos de la Liberación”; esto último más como un título peyorativo que real. Sin embargo, también han existido creyentes y eruditos bíblicos que encuentran buenas razones para extraer del texto sagrado elementos que pueden ayudar a crear una justicia social bíblica, si así se pudiera llamar³. Abordar todos los ángulos y pasajes que puedan hablar sobre este tema en el texto bíblico sería demasiado pretencioso, así que en el presente ensayo se presentarán los elementos que se han considerado típicamente como parte de lo que sería una justicia social, por supuesto considerando en parte el trasfondo histórico que llevó a que se pensara de tal manera⁴. Igualmente, abarcar toda la Biblia en este tema daría para mucho más que un pequeño escrito, por lo que el enfoque se desarrolla en los profetas del siglo VIII a. C., algunas razones se presentarán en su momento para dicha elección. Además de lo anterior, se escoge un grupo de pasajes de estos

¹ La expresión “justicia social” puede ser mal interpretada y vista por muchos como alejada de lo bíblico, desafortunadamente algunos bien intencionados cristianos han sucumbido más a una ideología que a un fundamento centrado en el texto bíblico; para aquellos que ven la justicia social desde ese error, Allen menciona las siguientes características:—ven el mundo dividido entre opresores y oprimidos, todo está en estos dos grupos,—usan pensamiento típico de movimientos revolucionarios y justifican los medios usados por estos,—puede haber un rechazo a la religión cristiana en especial en lo que tiene que ver a la familia y sexualidad,—solo ven la lucha de clases sociales en Allen (2020, p. 47).

² Para comprender el uso de la Biblia como fundamento para el pensamiento cristiano aplicado a todas las esferas de la vida, puede leerse: Schaeffer (2005) y también Dooyeweerd (1998).

³ Aplicar el texto a la cotidianidad implica que el lector quiera entender lo que el autor quiso decir, ser responsable frente a ello, para esto requiere cuidado y tomar en cuenta el contexto, para más información al respecto se puede leer: Vanhoozer y Blomberg (2009).

⁴ De acuerdo con Sicre Díaz (1984), esta época estaba llena de opresión dada principalmente por “el latifundio, la esclavitud, los préstamos con interés, el comercio” (p. 48).

libros proféticos y se muestra cómo reconocidos eruditos bíblicos los ven con referencia a este tema. Finalmente, se presenta una conclusión que da pautas para seguir adelante con el desarrollo de tan importante temática.

Trasfondo y definiciones

Lo que la cristiandad busca, además de mantener una relación con Dios en las páginas de la Biblia, es encontrar respuesta y ayuda a las luchas sociales contra las opresiones que se puedan estar presentando (Van Reken, 1999). Es claro que la Biblia no fue escrita para ciudadanos como los que ahora habitamos grandes ciudades, tampoco para campesinos de nuestra época, aunque ellos podrían estar más cerca de las condiciones pasadas; la Biblia fue escrita para personas que vivían en su mayoría en ambientes rurales, en donde la principal fuente de ganancia se daba a través de la agricultura y la ganadería, donde la familia era mucho más valiosa que lo que es ahora en el siglo XXI, donde las mujeres no tenían una parte activa en la vida pública, donde se dependía de un patriarca y donde se admitía con más facilidad la esclavitud (Houston, 2008, p. 5); con solo la mención de esto último, la esclavitud, se podría decir que desde aquellas épocas ya había opresión, desigualdad. Si desde ese momento en que, según el texto bíblico, Dios se manifestaba de una forma tan vívida⁵, hay opresión, ¿hay alguna esperanza para nuestro tiempo? Lo primero que se debe notar es que no por el hecho de que haya habido injusticia en algún momento, y se mantenga por mucho tiempo, es algo que se deba soportar. Precisamente, muchos ven en la Biblia un libro que habla sobre la justicia, y que está del lado del oprimido; el texto no soporta la opresión, sino que la denuncia y expone (Houston, 2008, p. 7).

La idea de la justicia social no es única de la cultura hebrea, es un concepto que se encuentra metido en la naturaleza humana, algo que la humanidad intuye, algo que se puede ver en las relaciones de uno con otro y en las cuales todos deben obtener lo que se merecen. Para algunos puede ser visto como una justicia intrínseca, otros mejor la ubican como una justicia comparativa que

⁵ La Biblia menciona experiencias de revelación divina a través de oráculos, visiones y la lectura de manera inductiva de elementos de la naturaleza como mensajes divinos. Esto supone una comunicación más cercana de Dios con su pueblo que lo que pudiera darse en otros momentos de la historia (Sicre Díaz, 2012).

implica que cada uno sea tratado en la misma forma que el otro (Irani & Silver, 1995, p. 12). También podría ser una ley natural, algo que la divinidad colocó en cada ser humano, una fuerza interior que llevan todos y que les motiva a hacer lo que es correcto (p. 14)⁶, Hayes (2017) lo dice así: “Divine Law can be minimally defined as the idea that the norms that guide actions are somehow rooted in the divine realm” (p. 2).

Y ¿por qué buscamos ese estado ideal de justicia social? Además de lo presentado en el párrafo anterior, lo injusto va en contra de una paz natural (Houston, 2020, p. 68)⁷, contrario al retorno del origen de las cosas. La idea es volver a un estado primigenio, en el que todas las cosas funcionaban adecuadamente y en el que este tipo de comportamiento injusto no se presentaba. Por supuesto, en el texto bíblico puede decirse que es un retorno al inicio de la creación, en donde existió un momento de paz, el *summum bonum* cuando vio Dios que todo era bueno, que todo estaba en paz (Weinfeld, 1995, p. 11)⁸; además de este inicio pacífico en el Génesis, Weinfeld dice que la justicia se ve implantada con fuerza en el Éxodo (Houston, 2008, p. 210)⁹, al salvar a su pueblo de los enemigos y también en el momento del final de la historia cuando se mostrará en su trono.

Para que la justicia brille, de acuerdo a Weinfeld, esta debe ser controlada u ordenada por un rey; esta no es una idea única en Weinfeld sino que otros eruditos le dan preponderancia al rey para el establecimiento de la justicia social: “it was the responsibility of the King, as part of his divine mandate...” (Irani & Silver, 1995, p. 161). Cuando las cosas se ponen mal en las relaciones de los pueblos, es el rey quien puede hacer justicia, por ejemplo, decretando amnistía y perdón; el pueblo deberá entonces seguir el ejemplo de sus gobernantes y hacer justicia como ellos lo hacen (Weinfeld, 1995, p. 8).

⁶ Otros hablarán de iusnaturalismo como que todos poseen algún criterio de evaluación, “los preceptos generales de la vida y la ley natural” (Bobbio & Bovero, 1997, p. 30).

⁷ Houston menciona que no solo en el texto bíblico lo injusto se iguala al desorden, también pasa en Mesopotamia.

⁸ En las culturas griega, egipcia y mesopotámica, regresar los derechos a alguien, el hacer justicia es como el retorno del individuo a Dios; en el cristianismo pudiera decirse que es como volverse a quien hace la paz, la hizo y la hará.

⁹ En estos casos, Dios se hace claramente visible para establecer su justicia, sin embargo, el momento del Éxodo bien podría no considerarse como una situación particularmente justa con todo el mundo, no como una justicia universal; si bien hubo un castigo para los opresores, otros pueden sentirse frente a una situación injusta por cierta preferencia con un pueblo; finalmente los hebreos tuvieron que desplazar y atacar otros pueblos para poseer la tierra de Canaán.

Y ¿en qué partes de la Biblia se ha mencionado con mayor fuerza estos temas de justicia social? al considerar el poder de los reyes y su ejemplo para hacer justicia social, pareciera que es la época real a la cual dirigirse, ¿cuándo se da esto principalmente? En un momento en que algunas condiciones sociales sucedieron en los reinados, cuando la opresión de un grupo sobre otro se aumentó, época que típicamente se ha identificado como el siglo VIII a. C. Esta época estuvo marcada por la estructuración de la monarquía y el aumento de las riquezas; un grupo de terratenientes, mercaderes y militares empezaron de a poco a estar por encima de los pequeños agricultores, las transacciones comerciales se movieron hacia una economía de mercado. El campesino quedó en desprotección frente a este crecimiento y las cargas del estado y de los poseedores de tierra los fueron dejando en un camino de opresión que fue aumentando con el paso del tiempo (Houston, 2020, p. 101). Pero ¿Dios no dice nada frente a esto? Sí lo hace, tanto que la aparición de la expresión “Yo Soy YHWH” puede verse como la presencia de Dios para defender a los que están siendo oprimidos; Houston enfatiza: “God’s intervention in history has only one purpose to serve the cause of justice, to save from injustice” (Houston, 2008, p. 204).

Se ha cuestionado la fecha del siglo VIII a. C. como la adecuada para ubicar los libros proféticos de Amos, Miqueas, Isaías y Oseas, no obstante, son en estos en los que se puede rastrear y probar la profunda crisis social que se dio en su época (Houston, 2020, p. 103). Si bien algunos mueven el momento final de redacción para la época del Segundo Templo, no existe evidencia de las razones por las cuales estos escritos quedaron documentados en tal época, pero hablaban del siglo VIII a. C. ¿Qué le diría el supuesto profeta Miqueas en el siglo V a. C. a un rey como Ezequías que hace siglos no está? (Houston, 2008, p. 13). Houston (2020) concluye:

We thus reach the conclusion that eight century in Israel and Judah offered the right conditions for the development of economic pressure on the peasantry sufficiently severe to be seen as unjust and denounced on that ground by texts in Isaiah, Amos, and Micah, some of which can be linked to that century. (p. 118)

Pero los profetas no van a criticar la riqueza en sí como algo malo, aunque dentro del pueblo de Israel se considera que todos son iguales y ninguno debería tener mucha más riqueza y/o poder sobre otros (Houston, 2020, p. 85), ellos condenan es la forma en cómo esa riqueza llegó a unos mediante las relaciones de opresión sobre los pobres (Houston, 2008, p. 96)¹⁰.

Y ¿qué es la justicia social en la Biblia? Primeramente se tiene que decir que varios autores consideran que la unión de las palabras *וּפְּטָה וְדָרָה*,¹¹ que bien pudieran ser las partes de un estribillo poético, son las que muestran el orden que Dios ha puesto al mundo y a la humanidad para que las relaciones, políticas y sociales sean justas (Houston, 2020, p. 21)¹². Nuevamente Weinfeld (1995) ubica este concepto como parte de las acciones reales, quienes deben administrar sus reinos con bondad y misericordia, además serán ellos los que pueden ordenar reformas clave que permitan que su pueblo esté sin la opresión que puede presentarse (p. 8); aquí es importante preguntarse si la crítica era contra los reyes, ¿cómo se permitió que tales textos de llamado a la justicia aparecieran en los escritos oficiales? Algunos dicen que fueron los mismos reyes los que dieron a conocer este material y que motivaron a los profetas para que estos lo colocaran por escrito (Irani & Silver, 1995, p. 193), pero este planteamiento, aunque deja la responsabilidad completa en el rey, no da respuesta de por qué simplemente no actuaron como pensaban y liberaban de impuestos y opresión a los campesinos. La mejor respuesta puede ser que dichos textos aparecieron de forma verbal en tiempo de los reyes (Nissinen, 2018, p. 13), como discursos, y que posteriormente se colocaron como parte del texto escrito.

Las palabras *וּפְּטָה וְדָרָה* han sido consideradas sinónimas entre ellas (Mafico, 1992, p. 1128), de hecho, Weinfeld (1995) dice que son una “hendíadis” y que se refiere a las medidas que toma un rey para evitar la opresión (p. 25). No obstante Johnson (2003) asegura que no lo son dado que el *וְדָרָה* se dirige más a lo que es correcto y veraz, en tanto que *וּפְּטָה* tienen que ver con el juicio

¹⁰ Los profetas muestran que, en los procesos económicos, ignoran que hay dolientes porque alguien los presionó, que esta acción tiene una connotación moral que merece ser evaluada (Houston, 2008, p. 161).

¹¹ Una traducción básica de estas palabras es “Juicio y Justicia”.

¹² Houston (2020) además dice que este par de palabras aparecen en “... six distinct spheres of life: in law, in wisdom ... in nature ... in war ... in cult ... in kingship” (p. 183).

y la ley, de esa forma es más dirigido a la acción a “concrete commandments” (p. 248); en este punto se hace necesario revisar un poco más esta dupla en cada parte.

טֹפֶטֶת tiene un amplia gama de campos semánticos, entre ellos están “...‘justice’, ‘judgment’, ‘rights’, ‘vindication’, ‘deliverance’, ‘custom’, ‘norm’...” (Mafico, 1992, p. 1127), en algunas ocasiones podría considerarse sinónimo con הִקָּדָח siempre que lleve la justicia o la rectitud a la victoria y si están unidos llevan la idea “(...) the saving act and covenant faithfulness of God” (Quell, 1965, p. 195). Cuando טֹפֶטֶת es juicio entonces se refiere al momento en que un juez da la decisión entre varias posibilidades; cuando es derechos tiene que ver con la autoridad, la que le da el poder para legislar. La palabra en plural טֹפֶטֶתִּים se refiere a mandamientos y en el texto bíblico se muestra un contraste entre los de hombres y los de Dios, considerándolos de forma antagónica (Johnson, 1998, p. 95). En el acto de juzgar טֹפֶטֶת es la restauración del orden de un grupo de personas que estaba dañado (Johnson, 1998, p. 87). También es importante considerar que aquel juicio que provoque desorden no solo viene por algún grupo de líderes opresores, el juicio también viene sobre su pueblo pecador (Enns, 2009, p. 1144).

La otra palabra de esta dupla de la justicia social es הִקָּדָח, la discusión central está en dos direcciones, por un lado, la legalidad y por el otro la justicia. La legalidad tiene que ver con la alineación, con alguna clase de regla, entonces hay castigo para el que no se acopla a ella, y hay recompensa para el que la sigue. Por otro lado, se puede ver también como liberación, al referirse a la relación que el hombre pueda tener con Dios, entonces la הִקָּדָח de Dios les da la salvación¹³; como Dios mismo es la regla entonces es inalcanzable por el hombre (Quell, 1965, p. 196). Para que pueda verse la הִקָּדָח debe haber interacción humana, es en este ámbito que se observa cómo se actúa en relación al otro y así comprobar si el accionar es justo o no lo es, por eso la הִקָּדָח se ve en lo público (Johnson, 2003, p. 260); Von Rad (1973) lo expresa así: “it presupposes an existing community relationship and refers to ‘loyalty’ to an agreement binding on both partners” (Rad, 1973, p. 301).

¹³ Otras palabras pueden apoyar esta idea como *hesed*, *‘emet*, *šālôm*, *mišpāt* (Johnson, 2003 p. 246).

Es claro que para los dos términos existe un sentido de justicia, de ape-
garse a una norma, de que tenemos un mandamiento, de que existe un origina-
dor de la ley. Todas estas formas legales vienen de Dios, quien es el que puede
juzgar con objetividad porque los hombres, en las relaciones, pueden buscar
el beneficio propio; igualmente, el hombre frente a esta norma divina agrade
no solo al otro, sino que insulta a Dios. Solamente Dios puede salvar y ordenar
al hombre y sus relaciones conforme a un juicio ideal, una justicia social. Pero
frente al juicio de la interacción social, los más perjudicados son los débiles,
pobres, los huérfanos, las viudas; de acuerdo con Irani y Silver (1995):

social justice was regarded in the ancient Near East as the preservation of the status
quo—as the privileges owed to each citizen as member of a family unit with a certain
recognized socioeconomic status. Where those privileges were lost through an act
of oppression, certain mechanisms were available to restore the balance. (p. 161)

Cuando la injusticia y opresión en las relaciones humanas sucedieron, los
profetas llamaron a la justicia social $\text{הַיְדִיּוּת וְהַשְׁפָּט}$, a ese estado de paz en el
que todas las personas son iguales y están en libertad con sus familias; para
ellos la base de este concepto se arraigaba en Dios¹⁴.

Eligiendo pasajes que hablen de justicia social en los profetas del siglo VIII

En primer lugar,—se eligieron pasajes representativos sobre el tema y se
revisó cómo han sido tratados por algunos autores. En ese sentido, surge la
pregunta: ¿qué metodología puede usarse para encontrar los pasajes de los
profetas del siglo VIII a. C. más adecuados para encontrar información sobre
justicia social? Una de las formas es tomar la palabra הַשְׁפָּט y buscarla en los
libros correspondientes, esa búsqueda arroja un total de 57 aciertos; lo mismo
se puede hacer para la palabra הַיְדִיּוּת , la cual arroja un total de 42 aciertos.
Igualmente se pueden buscar los aciertos en los cuales pueda aparecer en un
mismo versículo ambas palabras (o formas de ella), esto da como resultado 16
versículos. Estas formas de búsqueda pueden dar una primera aproximación a
la cuestión, por supuesto faltaría realizar búsquedas con todos los sinónimos,

¹⁴ Desde una concepción no religiosa, la Justicia Social se presenta en tres líneas: solidaria, instrumental y
ciudadana (Capeheart & Milovanovic, 2007, p. 41).

palabras o ideas conexas, aun con antónimos que expresen lo que no es justo y de esa forma evitarlo. En el caso del escritor de este documento, realizó una lectura general de los libros para mirar cómo los autores bíblicos presentaban los diferentes conflictos, luchas o esperanza para los desprotegidos y débiles, también se revisó en qué momento se realiza una crítica a las esferas dominantes. En esa lectura se encontraron 41¹⁵ citas distribuidas así: 21 en el proto-Isaías¹⁶, 8 en Amos, 6 en Miqueas y 6 en Oseas.

Esta exploración inicial no considerará todo este grupo de versículos, la selección estará basada en las citas encontradas por el escritor de este documento y por una comparación con las citas que presenta Walter Houston (2008) en su libro *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*, allí él da un grupo de versículos que incluyen aquellas que, a su parecer, crean verdaderamente una división social (Houston, 2008, p. 74); igualmente se tuvieron en cuenta los que son mencionados a lo largo de su libro *Justice for the Poor?: Social Justice in the Old Testament in Concept and Practice* (Houston, 2020). Houston ha escrito varios libros sobre esta temática, así que la elección de sus libros radica en que esta es su especialidad. La selección final de pasajes para esta indagación es:

Isaías 1:10-17, 1:21-26, 3:1-15.

Oseas 4:1-6, 10:9-15.

Miqueas 2:1-5, 3:9-12, 6:1-8.

Amos 2:6-8, 5:7-12, 6:3-7, 8:4-7.

Como siguiente paso, se revisó cada uno de estos pasajes en comentarios bíblicos¹⁷. La elección de los comentarios está basada en:

¹⁵ Algunas de estas citas se eligieron por contraste con lo justo, otras fueron colocadas dentro de una perícopa: Isaías 1:11, 16-19, 26-27; 2:4; 3:14; 4:4-12; 5:8-12, 13-17; 10:1-4; 11:1-9, 12; 4:7; 16:5, 9, 16; 26:2-3, 12; 28:17; 32:1, 18-19; 33:14-16. Oseas 1:10-11; 2:21-23; 4:2-3, 8-10; 7:16; 10:11-15. Miqueas 2:1-5; 3:1-4, 9-12; 4:3-4; 5:5, 6:8-23. Amos 1:6-9; 2:6-8; 3:9; 5:1-17, 21-26; 6:4-5; 8:4-7; 9:14-15.

¹⁶ En este artículo se sigue la división del libro de Isaías propuesta por Duhm Hayes (1999, p. 315).

¹⁷ La mayoría de los casos en por lo menos tres comentarios.

Que sean comentarios técnicos; la razón de este requisito es que cuando se revisaron de varios comentaristas, muchos lo hacen sin un bagaje previo de hebreo ni del contexto sociocultural.

Que hayan sido calificados por un grupo de personas conocedoras del tema y que se encuentren en el top de esa calificación (Dyer, 2011).

Pasajes en Isaías

Isaías 1:10-17¹⁸

Alter (2015) cierra la perícopa en el v. 17¹⁹ porque considera que el v. 18 hace parte de una nueva profecía (p. 2375), en tanto Moyter (1993) ve que la perícopa debería moverse hasta el v. 20 porque considera que al inicio en el v. 10 se presenta la palabra del Señor y en el v. 20 se cierra con la boca del Señor (p. 62); esta última parece muy apropiada de acuerdo con la narrativa del texto.

Moyter (1993) apunta que la parte final del v. 17 tiene que ver con la “reforma de la sociedad”, lo que se observa cuando aparecen los implicados en el desequilibrio social, por un lado los opresores y por el otro los que reciben esa opresión (p. 65). Por su parte, Blenkinsopp (2000) ve en el pasaje una crítica a la adoración y, aunque aclara que existe un contraste entre esto y la justicia y rectitud, pareciera insinuar el autor que la adoración no es adecuada cuando la justicia no existe en la sociedad (p. 185), esto mismo es lo que dice Oswalt (1986) al que señala como una adoración hipócrita porque no se está trabajando desde el interior. También Oswalt aclara que la mención de la sangre en v. 15 puede ser una figura hiperbólica del escritor más que una mención de futilidad de los sacrificios, y en este caso estaría en consonancia con la injusticia (p. 98). Sweeney (1996) coloca el punto clave con relación a esta extraña mezcla entre la adoración y la injusticia: él dice que esa clase de adoración no es tan mala en sí misma, sino que seguramente está acompañada de una legislación nacional a la que el profeta considera claramente errónea (p. 81).

¹⁸ El texto podría tener como entorno histórico “prior to Hezekiah’s revolt against Sennacherib ... sometime during the period 715-701” (Sweeney, 1996, p. 80).

¹⁹ Por su parte Sweeney (1996) cierra en el v. 17 diciendo que es una profecía de la Torá (p. 41).

Toda la perícopa es considerada como género de juicio, en la que se presentan características de un procedimiento legal como si fuera un litigio en una corte; este género es común en los profetas. Además, tiene parénesis, quiere decir que pretende llevar a los oyentes a que se comporten de cierta forma (Sweeney, 1996, p. 541). Lo que debe quedar claro es que es un llamado de atención frente a una adoración falsa y que puede estar controlada por los líderes civiles.

Isaías 1:21-26

Motyer (1993) ve en esta perícopa una estructura concéntrica, teniendo como punto central los vv. 23 y 24, los que denomina “los gobernantes corruptos” y “el Soberano divino”. En este arreglo, el inicio es con la caída de la ciudad (v. 21) y cierra con la restauración de la ciudad fiel (v. 26) (p. 67). Este cierre de perícopa también lo apoya Oswalt (1986) pues dice que estos versículos están en línea con lo que es un “classical judgment speech” (p. 104), en donde el tema central está en los vv. 21-23. De este último versículo y la mención de la viuda y el huérfano, Motyer (1993) dice que la presentación de estas personas son el reflejo de la sociedad (p. 68). Por su parte, Blenkinsopp (2000) puntualiza que la queja va nuevamente contra los líderes, los militares, los administradores de justicia, todos estos pueden estar actuando bajo soborno y el profeta levanta su voz contra esta injusticia (p. 186). Motyer (1993) apunta que las expresiones justicia y rectitud van de la mano en Isaías, para él, y como se indicó en el inicio de este ensayo, estas tienen su fundamento en Dios; la justicia se manifiesta en leyes, lo recto es expresión de lo santo en normas que se adecuan a aquello. La consecuencia lógica de no tener una entrega a Dios es hacer daño al semejante (asesinato) (p. 67). En este pasaje también se evidencia la relación causa-efecto entre una inadecuada adoración a Dios con un comportamiento socialmente injusto.

Isaías 3:1-15

Nuevamente la perícopa²⁰ esta presentada mediante la forma concéntrica teniendo en el centro los versículos 8 al 11²¹, ahí aparece la razón del juicio y el juicio como tal; hay esperanza de liberación para el justo y castigo para el impío (Motyer, 1993, p. 81), lo que constituye una clara alusión al lenguaje sapiencial y a la justicia retributiva (Oswalt, 1986, p. 136). Para Blenkinsopp (2000) la situación que presuponen los vv. 1-7 es la caída de un sistema económico y político de todo el pueblo; el sistema militar también se vendrá abajo, igualmente los trabajos profesionales, los jueces, la nobleza, y hasta los adivinos (p. 199)²². La ubicación de jóvenes en el liderazgo indica una clara inexperiencia en asuntos de gobierno, además que puede llevar la idea de “capriciousness or ruthlessness” (Motyer, 1993, p. 82).

Por su parte, Oswalt (1986) dice que el pasaje muestra de forma cruda, que en el momento en que un gobierno marche mal entonces los que siempre serán los primeros en sufrir son los desvalidos, “especially if the leaders think of the people as their own preserve wich they can use to their own advantage” (p. 138), aunque siempre está la esperanza del castigo de los opresores y la retribución al pobre. Finalmente, basta decir que la profecía se dirige principalmente contra la “élite”, la que es la productora de injusticia social (Blenkinsopp, 2000, p. 199).

²⁰ Blenkinsopp (2000) sitúa la profecía en el tiempo que vivieron como consecuencia de la campaña de Senaquerib sobre Judea del 701 a. C. (p. 199).

²¹ No hay unanimidad en los límites de la perícopa, Sweeney (1996) dice que la parte final, los vv. 13-15, se pudieron haber dicho en diferentes momentos por el profeta Isaías y que el v. 12 se colocó para que quedara unido con los vv.1-11 (p. 188).

²² La aparición de un adivino muestra que parte del colapso social es la debacle en el campo religioso; si no se busca al sacerdote sino al adivino, el pueblo va muy mal (Motyer, 1993, p. 81).

Pasajes en Oseas

Oseas 4:1-6

Macintosh (1997, p. 127) lleva la perícopa hasta el v. 19²³, pues resulta lógico pensar que la temática sobre la condición sacerdotal parece seguir desarrollándose luego del v. 6. En este ensayo se ha optado por solamente los vv. 1-6, puesto que se expone con mayor vehemencia lo que tiene que ver con acciones que van en contra de una sociedad sana²⁴. Como dice Wolff (1974), todas las transgresiones que se muestran van contra el prójimo y algunas merecen hasta la pena de muerte (p. 68).

Un punto en conflicto entre algunos eruditos es saber si los que actúan mal son: el pueblo, la élite sacerdotal o un sacerdote en particular. Macintosh (1997) menciona que debe ser todo el pueblo pues a este fue el que se le dio todo el conocimiento (p. 129), en tanto que Harper (1905) dice que podrían ser los sacerdotes que aún llegaban a ofrecer los sacrificios en estado de ebriedad; también, continúa diciendo, que el conocimiento que menciona el v. 6 es para los sacerdotes, pues es a ellos los que se les ha confiado la voluntad de Dios (p. 255). El autor del presente ensayo opta porque se refiere a todo el pueblo; si bien los dirigentes deben dar ejemplo, los llamados al pueblo son claros en los vv. 1, 4 y 6.

Por otro lado, lo expresado en el v. 3 “the beasts of the field” y el juicio sobre el pueblo, tiene que ver con la antigua idea que todos los seres están relacionados, aun con la misma tierra que se secará (Harper, 1905, p. 251); esto último en los seres humanos puede ser una sequía en la fertilidad pues no habrá más hijos (Wolff, 1974, p. 68). Con esto, el profeta también indica que el incumplimiento de los mandatos de Dios, el no conocerlo a Él, es el detonante de una tierra mustia y vacía, sequedad, no arbustos, no humanidad. De esa forma, Oseas coloca la responsabilidad del cosmos sobre los hombros de su pueblo, los que deben vivir en justicia.

²³ Harper (1905) también cierra la perícopa en el v. 19 (p. 248).

²⁴ Harper (1905) muestra que el uso de los verbos en infinitivo da una mayor fuerza (p. 251).

Oseas 10:9-15

Tanto Wolff (1974, p. 178) como Macintosh (1997, p. 411) dejan la perícopa de esta forma, con un arranque claro en el v. 9 luego de lo expresado en el v. 8 que se muestra conclusivo e iría hasta el v. 15, pues allí: “expresses the conviction that the wicked policies ... of the Northern Kingdom will bring upon it inexorably the same... horrible fate as befell Beth-arbel” (Macintosh, 1997, p. 433).

En esta se resalta el v. 12, en donde usa la analogía de la agricultura para mostrar la búsqueda de Dios. Lo que más importa en la sociedad es la vida en comunidad, la vida en justicia; Wolff dice que el Señor coloca los mandatos para que el pueblo realice la labor, y se dará el fruto siempre que Dios coloque la lluvia (Macintosh, 1997, p. 422), esto es, que la justicia y misericordia tienen como base al mismo Dios (Wolff, 1974, p. 186). La exigencia de quitar el barbecho, puede verse como un cambio de hábitos a otros que sean de amor de los unos por los otros, por eso no es solo sembrar, sino que también debe haber generosidad. Esta metáfora está en la vida dentro de la alianza, así el arado que quita lo malo hará que el pueblo crezca en el conocimiento de Dios.

Pasajes en Miqueas

Miqueas 2:1-5²⁵

De acuerdo con Smith (1984), este pasaje es la tercera perícopa del libro de Miqueas; se inicia con el ¡jay!²⁶ unido al juicio y cierra con la amenaza del v. 5 (p. 25). Por su parte, Andersen y Freedman (2006) dicen que, cada uno de los versículos tiene un género distinto, pero llevan una misma idea: “This unit has the components of a woe-oracle that functions as a message of doom” (p. 292).

²⁵ Las mismas ideas se encuentran en Isaías 5:8 (Allen, 1976, p. 292).

²⁶ Las formas de los oráculos en los profetas que tienen el “¡jay!” son comunes, así se pueden encontrar por ejemplo en Is 5:8, Jer 22:13, Ez 13,18, etc. (Smith, 1984, p. 25).

La lectura sencilla del texto es clara: existe una codicia en un grupo de personas que quieren arrebatarle las tierras a otros, se comportan como acaparadores²⁷ y quieren tener el dominio de los medios de la producción de la tierra. Por supuesto, este deseo es contrario a lo que Dios quiere; al respecto Allen (1976) puntualiza que la codicia está en el Decálogo y que el profeta quiere mostrar que ese comportamiento de estos codiciosos lo ofende (p. 292). Pero el desprotegido debe confiar porque su heredad está protegida por el mismo Dios y se las restituirá y los compensará (Andersen & Freedman, 2006, p. 294), por su parte los terratenientes no tendrán parte y no podrán ni tan siquiera participar en la redistribución de las tierras (Allen, 1976, p. 292).

Miqueas 3:9-12

Esta perícopa es vista por Andersen y Freedman (2006) como la que reúne lo que ya Miqueas había presentado desde el inicio del capítulo; estos tienen iguales características puesto que señala a los grupos que son acusados mediante participios y luego se muestran sus pecados (p. 387)²⁸. Los personajes involucrados en la injusticia están presentes desde el v. 2 de este capítulo, pero allí no está incluido el sacerdote que lo ha ubicado en el v. 11; lo importante para Miqueas es dejar testimonio de que todos los grupos dirigentes están involucrados (Allen, 1976, p. 317).

Los grupos del *statu quo* no tenían dentro de sus planes estar al tanto de los asuntos sociales del pueblo; por ejemplo, Miqueas ve con malos ojos los nuevos edificios de las ciudades que seguramente están construidos con las injusticias sobre los trabajadores y los dueños de las tierras²⁹.

Lo triste es que todos estos grupos se perciben tranquilos porque supuestamente están dentro de la alianza con Dios, pero como lo indica Smith (1984): “Any attempt to use the service of God for one’s own glory and profit carries great risks. We cannot accept God’s love and reject his lordship. We should be careful to see that our creed and conduct are consistent” (p. 35).

²⁷ No hay claridad sobre la identidad de estos (Andersen & Freedman, 2006, p. 294).

²⁸ También mencionan que, de acuerdo con el inicio del libro en el v. 1:1, se inició con Samaria en los vv.1:5-7 y se cierra ahora con Jerusalén en 3:9-12.

²⁹ Ideas similares se pueden leer en Jer. 22:13 y en Am 5:14 (Allen, 1976, p. 317).

Miqueas 6:1-8

La perícopa en su estructura es un *rib*³⁰ (Andersen & Freedman, 2006, p. 512), con su audiencia, búsqueda de testigos, la descripción de la incapacidad y finalmente la advertencia y el llamamiento de volverse a Dios. Smith (1984) dice que algunos han cuestionado la unidad de la perícopa porque puede tener dos tipos de material: por un lado, demanda y, por otra parte, pregunta-respuesta (p. 51). Se sigue el del *rib* porque la estructura se ve cohesionada en esa perspectiva, estos versículos muestran la “poesía profética” (Andersen & Freedman, 2006, p. 512) y, de esa forma, es el mensaje característico de los profetas (cf. Am 5:24, Os 6:6) (Smith, 1984, p. 51).

En la primera parte se invita al pueblo para que escuche lo que Dios viene a decir. Dichas palabras están principalmente dirigidas a la comunidad (Allen, 1976, p. 375); Smith (1984) las llama demandas del pacto (p. 51). La segunda parte está dirigida más a mostrar el carácter y la voluntad de Dios. ¿Están divididas estas partes? Se estaría diciendo que se reemplaza la adoración por la ética social, pero esto es un error, pues Miqueas no dice que las dos cosas no deban cumplirse (Allen, 1976, p. 375). El culto está bien, siempre y cuando se cumpla de tal forma que también se den las condiciones sociales adecuadas (Smith, 1984, p. 51). Para terminar esta perícopa es importante mencionar que no hay claridad que se dirija a un grupo particular, sino a todo el público, de esa forma todos son culpables, no solo los dirigentes (Andersen & Freedman, 2006, p. 512).

Pasajes en Amos

Amos 2:6-8

Esta perícopa inicia en el v. 6, puesto que ahora el profeta se dirige a Israel y antes no lo hacía, además se puede cerrar en el v. 8 en tanto que desde el v. 9 se da más explicación de lo que Dios ha hecho por ellos, de la corrupción

³⁰ El *rib* es un término hebreo que se usa dentro del campo jurídico; se trata de una disputa entre dos partes en cuestiones de ley. Bovati (1994) al hablar de este dice: “to begin there is a period of agreement between two parties (...) then occurs an episode that upsets this relationship because it brings into question an element on which the understanding between the two was (...) based” (p. 31).

profética y de la consagración nazarena; en estos textos hay un grupo de comportamientos que tienen que ver con las injusticias y la opresión de esa sociedad (Harper, 1905, p. 180).

Estos actos equivocados de Israel incluyen: la venta de desvalidos para ser esclavizados, la opresión de los débiles, el abuso sexual, el aprovechamiento de los pobres (Stuart, 1987, p. 302). Wolff et al. (1977) mencionan que la venta de hombres puede no ser necesariamente esclavitud sino alguna clase de soborno en los juicios en favor de los poderosos, así cuando el pobre no tenía cómo pagar se le obligaba a ser esclavizado, de esa forma conseguían mano de obra barata (Stuart, 1987, p. 302). De hecho, podía llegarse a vender a un hombre por el precio de unas sandalias; a este respecto Harper (1905) dice que puede ser un dicho proverbial para indicar que era de muy poco valor (p. 180), en tanto que Wolff et al. (1977) puntualizan que es algo muy pequeño para que una persona llegue a ser esclava (p. 165). El segundo gran pecado es que presionan a los pobres, expresiones similares se pueden leer en Isaías; para Stuart (1987) el hecho de que les muevan de su camino tiene que ver con que no se les permite el progreso (Stuart, 1987, p. 302); ideas similares plantean Wolff et al. (1977), aunque dicen que este desvío tiene que ver con que mueven la justicia, le mueven el camino justo al pobre (Wolff et al., 1977, p. 165)³¹.

El abuso de mujeres jóvenes, tal vez vírgenes, es el siguiente pecado que se condena. Pudieran ser una esclava o una prostituta cultural, pero no hay claridad; el profeta denuncia que un padre y su hijo lleguen a la misma mujer; para unos es que el padre se mete en la relación de su hijo, para otros es que el padre enseña a su hijo en sus desenfrenos sexuales. Lo cierto es que la sexualidad se menoscaba (Harper, 1905, p. 180). Además de lo pecaminoso de la recriminación profética del pecado anterior, se une que lo hacen sobre alguna prenda, y es bien sabido que la ley prohibía tomar ciertas ropas del pobre porque podía quedar desprotegido durante la noche: "Amos is thus accusing people of disregarding the laws meant to protect the destitute" (Wolff et al., 1977, p. 167).

³¹ Uniendo esta idea con el v. 8, para Stuart (1987), son los religiosos los que hacen esto, lo que quizá es un culto lleno de sincretismo (p. 302).

Amos 5:7-12

El inicio de la perícopa podría darse desde el v. 6, pero se escoge desde el v. 7 teniendo en cuenta que se habla de los que tuercen la justicia: “There are those who turn justice into bitterness and cast righteousness to the ground” (New International Version, 2011, Am. 5,7), aunque Alter aparentemente dice que es Dios quien lo hace y lo une con el v. 8 que manifiesta el poder de Dios. La Septuaginta también coloca al Señor como el sujeto de la oración. De acuerdo con los versículos precedentes –vv. 4-5– es claro que hay una crítica al pueblo, acusación que tiene que ver con una religión inadecuada y ahora se mueve a un comportamiento inadecuado (Stuart, 1987, p. 310), por ello parece más lógico verlo como aquellos que tuercen la justicia.

Amos en estos versículos utiliza varios elementos de la sabiduría proverbial y de elementos típicos de los juicios en los pueblos, estos que se realizan en las puertas (Wolff et al., 1977, p. 173). En esencia, el autor quiere decir que posiblemente que los ricos quieren multiplicar sus bienes, pero con el despojo de los débiles (Harper, 1905, p. 120). Hacia el v. 11, se quiere mostrar las cosas negativas que les sucederán a estos insolentes opresores: ellos no podrán ver la productividad de su labor, la retribución negativa por ser aquellos que hostigan al desprotegido (Stuart, 1987, p. 310).

Amos 6:3-7

El profeta inicia esta perícopa mostrando una falsa confianza en el día de desastre que se acerca sobre este grupo de personas; son los ricos, seguramente ciudadanos, que de acuerdo con lo que menciona Stuart (1987) pueden tener cierta confianza en el futuro venidero por alguna práctica adivinatoria que les daba la falsa seguridad que nada les sucedería (p. 360). Estas personas se muestran saciadas³², embriagadas³³ y en ornamentados muebles; sus bacanales eran acompañadas con música especial para el

³² El israelita promedio comía carne con poca frecuencia (Stuart, 1987, p. 360). Harper (1905), por su parte, dice que el hecho que sean presentadas las carnes de esa forma indica que es seleccionada, de animales engordados cultivada para mejor calidad (p. 149).

³³ La bebida en anchas copas, según Wolff et al. (1977, p. 278), es una forma de mostrar el desenfreno en la bebida. Puntualiza que al referirse a cuencos pueda ser que bebían en donde se mezcla vino y especias. En tanto que Harper (1905) se refiere a anchas copas (p. 149).

momento. Al parecer el trasfondo del texto es el tiempo en que ya Israel empieza a sentir la tenaza de la dominación asiria y las posesiones en el pueblo son escasas, sin embargo, estos ricos despilfarran indolentemente (Wolff et al., 1977, p. 278).

Es muy probable que la opulencia de unos se haya dado por la opresión sobre los más pobres; no solamente han explotado al pobre, sino que poco les importa la invasión asiria (Harper, 1905, p. 149) y los pocos recursos que les quedan (Stuart, 1987, p. 310). Amos advierte que estos mismos opulentos serán los que irán primero a la deportación: la adecuada retribución por el despilfarro frente a la escasez del pobre y la opresión para obtener sus suntuosos gustos, serán castigadas con el destierro.

Amos 8:4-7

Esta perícopa sigue mostrando la diferencia de clases en Israel, esto logrado por la opresión sobre la clase débil. Stuart (1987) dice que el propósito de Dios era una vida igual para todos en el ámbito económico, ya que dentro del pueblo cada uno podría acceder a su tierra (p. 387); desafortunadamente hacia el s. VIII a. C., la acumulación de riqueza de unos pocos llevó a tremendas brechas entre clases, aunque como se ha presentado en otros pasajes del profeta Amos, Dios siempre castigaría al poderoso puesto que el pobre es su pueblo especial (cf. Is 61:1, 1 Sam 2:8) (Stuart, 1987, p. 387).

Una característica de estos hombres perversos es la variación en las pesas, en las balanzas, a lo que Wolff llaman como la perversión del orden económico y social, y al parecer estas prácticas estaban a la orden del día dentro de las ciudades de Israel en ese siglo (Wolff et al., 1977, p. 328). Además de las balanzas alteradas, se suma la queja del profeta frente al deseo de que pase el mes; al respecto Harper (1905) señala que puede ser el deseo que en ese mes sucediera alguna catástrofe y así podían aumentar el precio de la cosecha. Todas estas cosas creaban una carga mayor sobre el pobre (p. 180).

Nuevamente, así como en Amos 2:6, el pobre está en una terrible desventaja; allí se condenaba la esclavitud por deudas, aquí es la compra del pobre; muchas veces el dinero de compra del pobre era el mismo dinero que le había sido quitado en la transacción económica desventajosa. Se recalca la balanza falsa y además la posibilidad de mezclar en el grano otros productos que no eran parte de la transacción económica convenida (Stuart, 1987, p. 387). Lo más doloroso, prosigue Stuart diciendo, es: “Who sold it to them? Devotedly religious hypocrites!” (p. 387).

La perícopa termina con la amenaza, bajo juramento, por parte de Dios que estas cosas no se echarán al olvido, algo que seguramente les sería recordado cuando la parte más difícil de la invasión asiria llegara, ya está pronto Tiglatpileser III. En cuanto el jurar por el orgullo de Jacob a cambio de jurar por el mismo Dios, Wolff et al. (1977) dicen que es una manera sarcástica de usar este colón y citando a Marti dice: “As truly as I am the pride of Jacob, I will never forget your deeds” (p. 328)³⁴.

Conclusiones

Es evidente que la Biblia habla con vehemencia sobre la justicia social, no en vano varios pasajes de sus páginas están dedicados a espinosos temas de opresión, despojo, abusos y aprovechamientos. Luego de la exploración de la terminología propia de la justicia social y de algunos pasajes selectos, se puede concluir lo siguiente:

- » La justicia social no es un concepto exclusivo del pueblo hebreo. Al entendido de muchos eruditos, todos los seres humanos tenemos un sentido de hacer lo correcto y de actuar de esa forma con otras personas. Todos poseemos un sentido de Justicia.

³⁴ Original en alemán: “so wahr ich der Stolz Jakobs bin, vergesse ich nie eure Thaten” (Marti, 1904, p. 217).

- » Justicia social es volver a la paz de la creación primigenia, es recibir la recompensa cuando ha habido opresión, y ser castigado si eres el opresor. La Justicia y/o paz están primeramente en manos de los gobernantes que pueden por sus acciones restablecer el equilibrio perdido; Dios es la base de toda justicia social.
- » La Biblia puede dar elementos para una justicia social, en especial los escritos del siglo VIII a. C., ya que las condiciones de aquella época fueron de acumulación de riquezas en unos pocos y opresión sobre muchos³⁵.
- » La dupla $\text{הַקְדָּוָה וְיִשְׁפֹּט}$ se ha considerado típicamente como las que representan la justicia social. Para algunos autores pueden ser palabras sinónimas, pero para otros una invita más a la norma הַקְדָּוָה , en tanto que יִשְׁפֹּט es restablecer un orden. Una puede ser más conceptual y otra más de acción, pero en las dos siempre se involucra la interacción social y su base es Dios. Ellas transmiten la igualdad, el respeto, la paz y el equilibrio en las relaciones.
- » Varios pasajes de los profetas del siglo VIII a. C. tratan sobre la justicia social, la elección de un grupo de ellos se basa en una revisión del autor de este ensayo y la presentada por Houston (2008; 2020) en sus libros *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament* y *Justice for the Poor?: Social Justice in the Old Testament in Concept and Practice*.
- » En los pasajes estudiados en los profetas resultó claro que:
 - Hubo una hipocresía religiosa, pues la vida cúllica resultaba vana cuando en la sociedad no se tenía justicia.
 - El accionar de los líderes está basado en su propio beneficio; para enriquecerse pueden aceptar sobornos, falsificar los tratos comerciales, usurpar tierras, usar sus influencias con los líderes religiosos, esclavizar a los pobres. Estos líderes tienen una vana confianza que los lleva a creer que nada les sucederá en el futuro.

³⁵ Además de lo mencionado en la nota 5, puede leerse a Gottwald (1987).

- El pueblo oprimido no debería darse el lujo de seguir el mal ejemplo de sus líderes; dentro de ellos y hacia afuera, la justicia social debería ser ejemplarizante.
- El pueblo está unido a su tierra y la necesita como un medio de subsistencia y progreso. Al despojarlos de ella, los dejan en indefensión; poseer la tierra es una característica de poder que es llevada a lo negativo en los acumuladores.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Allen, L. C. (1976). *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*. Eerdmans.
- Allen, S. D. (2020). *Why Social Justice Is Not Biblical Justice: An Urgent Appeal to Fellow Christians in a Time of Social Crisis*. Credo House Publishers.
- Alter, R. (2015). *Hebrew Bible: A Translation with Commentary*. W. W. Norton and Company.
- Andersen, F. I., & Freedman, D. N. (2006). *Micah*. Doubleday. Libronix.
- Blenkinsopp, J. (2000). *Isaiah 1-39*. Doubleday. Libronix.
- Bobbio, N., & Bovero, M. (1997). *Sociedad y estado en la filosofía política moderna: El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Fondo de Cultura Económica.

- Bovati, P. (1994). *Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*. Sheffield Academic Press.
- Capeheart, L., & Milovanovic, D. (2007). *Social Justice: Theories, Issues, and Movements*. Rutgers University Press.
- Dooyeweerd, H. (1998). *Las Raíces de la Cultura Occidental*. Clié.
- Dyer, J. (2011). *About Best Commentaries.com*. <https://www.bestcommentaries.com/about/>
- Enns, P. (2009). טַרְטָרָה. En M. Silva (ed.), *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis (Vol. 2)* (pp. 1142-1144). Zondervan.
- Gottwald, N. K. (1987). *The Hebrew Bible: a Socio-Literary Introduction*. Fortress Press.
- Harper, W. R. (1905). *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. T. & T. Clark.
- Hayes, C. (2017). *What's Divine about Divine Law?: Early Perspectives*. Princeton University Press.
- Hayes, J. (1999). *Dictionary of Biblical Interpretation*. Abingdon Press.
- Houston, W. J. (2008). *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. T. & T. Clark.
- Houston, W. J. (2020). *Justice for the Poor?: Social Justice in the Old Testament in Concept and Practice*. Wipf & Stock Publishers.
- Irani, K. D., & Silver, M. (1995). *Social Justice in the Ancient World*. Greenwood Press.
- Johnson, B. (1998). טַרְטָרָה mišpāṭ; טַרְטָרָה šepēṭ; שֶׁפֹּה šepōṭ. En J. Botterweck, E. Ringgren, & H.-J. Fabry (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. 9*, (pp. 86-98). Eerdmans.

- Johnson, B. (2003). שָׂדָד; שֶׁדֶד; שֶׁדָּאָה; שֶׁדִּיף. En J. Botterweck, E. Ringgren, & H.-J. Fabry (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. 12* (pp. 239-264). Eerdmans.
- Macintosh, A. A. (1997). *Hosea: a critical and exegetical commentary*. T. & T. Clark.
- Mafico, T. (1992). Just, Justice. En G. A. Herion, A. B. Beck, & D. N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary (Vol. 3)*, (pp. 1127-1129). Doubleday.
- Marti, K. (1904). *Das Dodekapropheton; erklärt*. Verlag von Mohr. <http://archive.org/details/dasdodekaprophet00mart>
- Motyer, J. A. (1993). *The Prophecy of Isaiah: An Introduction Commentary*. IVP Academic.
- Nissinen, M. (2018). *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives* (1st edition). Oxford University Press.
- Oswalt, J. N. (1986). *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*. Eerdmans.
- Quell, G. (1965). Δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιώω, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία. En J. Botterweck, E. Ringgren, & H.-J. Fabry (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament (Vol. 2)* (pp. 173-214). Eerdmans.
- Rad, G. V. (1973). *Genesis: A Commentary*. Westminster Press.
- Sicre Díaz, J. L. (1984). *Con los pobres de la Tierra: la justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad.
- Sicre Díaz, J. L. (2012). *Introducción al Profetismo Bíblico*. Verbo Divino.
- Schaeffer, F. (2005). *How Should We Then Live? The Rise and Decline of Western Thought and Culture* (29th edition). Crossway Books.
- Smith, R. L. (1984). *Micah-Malachi. (Word Biblical Commentary, Vol. 32)*. Thomas Nelson.

- Stuart, D. (1987). *Word Biblical Commentary Vol. 31, Hosea-Jonah*. Thomas Nelson.
- Sweeney, M. A. (1996). *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature*. Eerdmans.
- Van Reken, C. (1999). The Church's Role in Social Justice. *Calvin Theological Journal*, 34(1), 198-202. <https://www.calvin.edu/library/database/crcpi/fulltext/ctj/68491.pdf>
- Vanhoozer, K. J., & Blomberg, C. L. (2009). *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Zondervan.
- Weinfeld, M. (1995). *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Magnes Press.
- Wolff, H. W. (1974). *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Fortress Press.
- Wolff, H. W., Jr. McBride, S. D., & Janzen, W. (1977). *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Fortress Press.