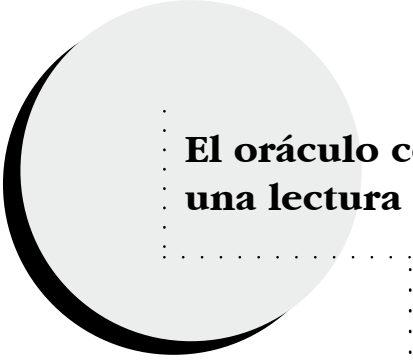




El oráculo contra Israel: una lectura de Am 2,6-16*

SILVESTRE PONGUTÁ HURTADO, S.D.B.**

RESUMEN

En el marco amplio de la docencia y con el interés de conocer y compartir un conocimiento objetivo del primero de los profetas llamados escritores, este artículo pretende ser una aproximación exegética a un texto representativo de la importancia intrínseca del libro de Amós. Se emplean algunos de los recursos del método histórico crítico: la ubicación en el contexto, la identificación de géneros literarios o de vestigios de su uso, la estructura básica y algunas variantes. Un resultado valioso de este acercamiento es la claridad y el elenco de las acusaciones que el profeta hace a Israel de parte de Dios.

Palabras clave: *Pobre, justo, pecado, elección, prólogo histórico.*

* Artículo de reflexión. Recibo: 12-04-12. Evaluación: 14-05-12. Aprobación: 12-07-12.

** Licenciado en Sagrada Escritura, Pontificio Instituto Bíblico, Roma; Licenciado en Filosofía, Universidad Pontificia Salesiana, Roma; Licenciado en Teología, Universidad Pontificia Salesiana, Turín. Desde 1970 ha sido docente de Sagrada Escritura (Salmos y Sapienciales, San Pablo, Profetas). Actualmente es profesor titular de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Correo electrónico: spongutah@yahoo.com

THE ORACLE AGAINST ISRAEL: A READING OF AM 2,6-16

Abstract

Within the wide framework of teaching and in the interest of knowing and sharing an objective knowledge of the first writing prophet, the aim of this article is to provide an exegetic approach to a text that represents the intrinsic importance of the book of Amos. Resources of the historical critical method are employed: contextualization, identification or usage traces of literary genres, basic structure and some variants. A valuable result of this approach is the precision and range of the blames that the prophet places on Israel on behalf of God.

Key words: *Poor, fair, sin, choice, historical preamble.*

O ORÁCULO CONTRA ISRAEL: UMA LEITURA DE AM 2,6-16

Resumo

No contexto amplo do ensino e com o interesse de conhecer e compartilhar um conhecimento objetivo do primeiro dos profetas chamados escritores, este artigo pretende ser uma aproximação exegetica a um texto representativo da importância intrínseca do livro de Amos. Empregam-se alguns dos recursos do método histórico crítico: a localização no contexto, a identificação de gêneros literários ou vestígios do seu uso, a estrutura básica e algumas variantes. Um resultado valioso dessa abordagem é a clareza e o elenco das acusações que o profeta faz a Israel em nome de Deus.

Palavras-chave: *Pobres, justo, pecado, eleição, prólogo histórico.*

OBSERVACIONES PRELIMINARES

El profeta Amós era del Reino del Sur, de Tequa; pero fue enviado a realizar su mediación profética al Reino del Norte (actuó en Bethel). Los indicios personales que ofrece el texto sugieren que Amós era una persona que gozaba de una cierta holgura, ya que era llamado “pastor” y tenía cultivos de higos (ver Am 1,1; 7,14ss.). El texto deja traslucir que el profeta era muy versado en las tradiciones de su pueblo y que manejaba un horizonte cultural e histórico muy amplio (ver los oráculos contra las naciones). La fuerza, la energía de su palabra, la libertad de sus intervenciones, derivan de su relación con Dios, y más concretamente, de la vocación y misión recibidas de él (cfr. Am 7,14).

Por los datos del encabezamiento del libro y por las conjeturas más aceptadas, Amós actuó como profeta más o menos hacia los años 760-750 a.C. El país del Norte experimentaba una situación de relativa prosperidad económica debida a una conjunción de factores externos e internos. Sin embargo, se percibe una sociedad desequilibrada porque había opresiones, injusticias, olvido del pobre, engreimiento de los sectores dominantes de la población. Al mismo tiempo, los problemas de orden religioso y moral eran también muy graves: idolatría, formalismo de las expresiones religiosas, sincretismo, superficialidad.

Colección de oráculos

Después de la llamada “Inscripción del libro” (vv.1-2)¹, el lector encuentra un texto muy elaborado que contiene ocho oráculos: los seis primeros van dirigidos a pueblos paganos más o menos cercanos, que circundan el territorio perteneciente al pueblo elegido (del Norte y del Sur); el séptimo se dirige a Judá, y el octavo a Israel. Se ve que los compiladores de estos materiales deseaban crear un clímax para subrayar la importancia y la gravedad del octavo oráculo, el cual va dirigido al Reino del Norte. La estructura, sobre todo de los primeros seis oráculos, se diría que es casi estereotipada; ofrece los siguientes elementos:

¹ El v. 1, atribuible a los compiladores de la tradición del profeta, ofrece el calificativo del escrito (*Palabras de Amós... que él vio*), datos mínimos del profeta, la ubicación del tiempo de su actividad con los sincronismos de los reyes de Judá y de Israel, el objeto del que trata, y un dato de cronología difícil de precisar para el lector moderno. El v. 2 presenta una perspectiva de corte histórico teológico: la Palabra de Yahveh proviene de Sión, y ésta, por medio de Amós, insinúa la amenaza de un juicio de Dios.

- La introducción del oráculo: “Así dice Yahveh.”
(כֹּה אָמַר יְהוָה = *kôh ’āmar yhw̄h*)
- Explicación e identificación del destinatario
- Exposición del pecado
- Castigo
- Conclusión del oráculo (*’āmar yhw̄h*)

Es evidente que la colección de los oráculos obedece a un trabajo previo de compilación de los materiales de la tradición profética. Tener en cuenta a pueblos paganos no es exclusivo de Amós: algo muy parecido se halla en Isaías (ver cc. 13-23), Jeremías (cc. 46-51), Ezequiel (cc. 25-32), y Sofonías (2,4-15). Una de las realidades que ponen en evidencia estos oráculos es el señorío totalmente universal de Yahveh. Él es el único Señor y por eso juzga y castiga a las naciones pecadoras. Sin embargo, en el contexto de Amós, llama la atención principalmente que Yahveh juzgue y castigue también al pueblo elegido.

En efecto, después de proclamar los seis primeros oráculos (contra pueblos paganos), el lector se sorprende al encontrar un oráculo contra Judá pronunciado por un profeta de Judá, y—como elemento conclusivo, casi inesperado—el oráculo tan ampliamente elaborado contra Israel.

El octavo oráculo

Por la idea de totalidad asociada con el número 7, se hubiera podido decir que ya estaba completo el número y que la sección se podía considerar cerrada con el oráculo contra Judá. Por esta observación elemental se puede constatar que el texto resalta notoriamente la importancia que los compiladores (y el profeta) dan al oráculo contra Israel. Este es el más amplio y complejo de todos.

La estructura se conserva en algunos elementos, pero hallamos adiciones muy grandes y significativas. Los elementos *a* y *b* de la estructura de los anteriores oráculos se conservan perfectamente; el elemento *c* (el de la descripción del pecado) se enriquece con la mención de varios pecados; en vez del elemento *d*, el que presenta el castigo, empieza una especie de requisitoria profética (*f*) introducida por un prólogo histórico que se pone en labios de Yahveh; viene luego una pregunta retórica que Yahveh dirige a Israel, y se cierra con una conclusión de oráculo que indica el fin de las palabras que se ponen en labios de Yahveh; a continuación se lee otra acusación (v. 12 = *c'*), y luego,

después del v. 13, de transición, se enuncia por fin el castigo (vv.14-16 = *d*) que se concluye con la expresión “Oráculo de Yahveh” (*e*).

LECTURA DE AM 2,6-16 (= EL OCTAVO ORÁCULO)

- 1 *ab*: ⁶*Así dice Yahveh:*
Por tres pecados de Israel y por cuatro,
no les perdonaré.
- 2 *c* *Porque venden al justo por dinero,*
al indigente por un par de sandalias;
⁷*los que pisotean sobre el polvo de la tierra con la cabeza de los míseros,*
y tuercen el camino de los pobres;
cada hombre y su padre van a la joven
para profanar mi nombre santo;
⁸*y porque extienden prendas empeñadas,*
junto a cualquier altar;
y beben vino de los multados
en el templo de su Dios.
- 3 *f* ⁹*Y yo mismo destruí al amorreo delante de ellos,*
su altura era como la de los cedros
su fortaleza como la de las encinas;
y destruí por arriba su fruto,
sus raíces por abajo.
¹⁰*Y yo mismo os hice subir de la tierra de Egipto,*
y os conduje por el desierto cuarenta años,
para poseer la tierra del amorreo;
¹¹*e hice surgir de vuestros hijos algunos profetas,*
y algunos nazireos de vuestros jóvenes.
¿No es así, hijos de Israel?
–Oráculo de Yahveh–
- 4 *c*¹ ¹²*Pero vosotros hicisteis beber vino a los nazireos,*
y a los profetas ordenasteis: No profeticéis.
¹³*Mirad: yo estoy crujiendo debajo de vosotros,*
como cruje un carro lleno de gavillas.²

² La traducción de este verso sigue de cerca la propuesta por Andersen y Freedman, *Amos*, 333ss.: la explicación que brindan en la página 334 es clara.

5 d ¹⁴Entonces, fallará la huida al veloz,
 el fuerte no consolidará su fuerza,
 el valiente no salvará su vida;
¹⁵el arquero no permanecerá en pie,
 el ágil de pies no se salvará,
 el auriga no salvará su vida;
¹⁶y hasta el más corajudo de los valientes
 escapará desnudo aquel día.³

6 e –Oráculo de Yahveh–

Comentario

1 ab La introducción

⁶Así dice Yahveh:

*Por tres pecados de Israel y por cuatro,
 no les perdonaré.*

La expresión “así dice Yahveh”, introductoria de casi todos los oráculos, supone que el profeta se halla ante los destinatarios del encargo recibido de Dios y los invita a recibir sus palabras, no como palabras de él sino de quien lo envía, es decir, de Dios; Amós simplemente va a realizar la mediación de poner en comunicación a Dios con su pueblo. Esto implica, naturalmente, que Amós fue llamado por Dios a ser su profeta, que recibió una palabra de Dios, que la introdujo en su mundo religioso, cultural y humano, y que ahora, en lenguaje compartido con los oyentes, va a entregársela a ellos.

Lo primero que Amós comunica a sus oyentes de parte de Yahveh es la explicación de un cambio de actitud en Dios: “Por tres pecados de Israel y por cuatro, no les perdonaré.” Esto equivale a una denuncia genérica de fallas en el comportamiento de Israel. Las fallas reciben el nombre de *pecados* (= *pīš'ê*). Este término puede ser sinónimo de *crimen*, *ofensa*, *delito*, *pecado*, en sentido

³ Los vv. 14-15 ofrecen alguna dificultad para establecer el texto, y sobre todo para organizar algunas partes; R. Rendtorff, tras las observaciones que hizo H. W. Wolf en su comentario, formula en una nota su propuesta: los hechos se constatan con objetividad y la propuesta parece sugestiva; el sentido, en el fondo, no sufre grandes alteraciones (ver Rendtorff, “Zu Amos 2,14-16”, 226ss.). La traducción que ofrecemos no hace estos cambios.

estricto.⁴ Independientemente de su especificación, tal comportamiento afecta la relación de Israel con su Dios. La denuncia pone de manifiesto el aspecto religioso de dicha conducta.

No se trata de un hecho aislado sino de una constante que ha ido creciendo: este aspecto lo presenta esa especie de fórmula matemática (por tres pecados... y por cuatro: n y $n+1$).⁵ La fórmula da a entender que las *fallas* han sido exageradamente numerosas, abundantes, como si hubieran rebasado lo imaginable. Responsable de los pecados ha sido Israel. Dado que Amós está cumpliendo su misión en el Reino del Norte, el nombre de Israel tendría, en este caso, dicha indicación geográfica.

Si tenemos en cuenta el contexto, habría que decir que Judá, pero mucho más Israel, se han comportado peor que los paganos mencionados en los anteriores oráculos; el pecado del pueblo elegido lo ha nivelado con los pueblos paganos. Su pecado, por tanto, es mucho más grave. Tanto se ha afectado la relación de Israel con Yahveh que ahora el profeta debe comunicar a los israelitas que Dios *no hará tornar* su sentencia punitiva: en otras palabras, *no va a perdonar*.

2 c *Denuncia de los pecados de Israel: primera parte*

Porque venden la justo por dinero,

al indigente por un par de sandalias;

⁷los que pisotean sobre el polvo de la tierra con la cabeza de los míseros,

y tuercen el camino de los pobres...

La especificación de los muchos pecados de Israel se formula con una lista considerable de acciones de las que es sujeto un número plural de miembros del pueblo elegido: esto se puede afirmar aunque el texto no mencione explícitamente el nombre de Israel.⁶ Si se compara la longitud de esta parte del octavo

⁴Ver Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*; Koehler y Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*: romper relaciones con alguien, con Dios; Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*: ofensa, rebeldía.

⁵Este recurso numérico se encuentra en algunos otros lugares de la Escritura: 1 y 2 (Sal 62,12; Jb 33,14), 2 y 3 (Os 6,2); 6 y 7 (Jb 5,19); 7 y 8 (Mi 5,4; Qo 11,2). No parece necesario, para entender el texto, sumar los números.

⁶No parece necesario ni acertado entender la fórmula *por tres pecados y por cuatro* como si se hiciera la sugerencia de sumar estas dos cifras (daría 7); esta idea la menciona Sicre, *Con los pobres de la Tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, 103.

oráculo con la de los otros, es muy evidente la importancia que los compiladores han querido dar a esta denuncia: el clímax que se ha querido crear recibe con este elemento un énfasis especial.

Las acciones que en este oráculo reciben el nombre de pecados no se refieren a fallas que se encuentran en el ámbito de las relaciones internacionales (diversas agresiones de un pueblo contra otro), como en los seis primeros oráculos, ni enfocan en primer lugar la infidelidad a la Ley o la idolatría, como en el caso del oráculo dirigido a Judá: en el caso del octavo oráculo, la enumeración de los pecados se empieza con la mención de fallas en las relaciones interpersonales, se sigue con una alusión a la idolatría y luego se mencionan comportamientos indebidos en los jefes encargados de funciones de tipo oficial. Estas faltas acontecen en el ámbito concreto de la vida del pueblo elegido; pero según la valoración de este texto profético, tales faltas también son pecados.

La primera parte de la acusación se halla en dos versos en paralelo sinónimo. El sujeto de los verbos es un plural de número no determinado; en el primer verso el verbo y el sujeto se refieren a los dos estiquios; en el segundo, el sujeto sigue siendo el mismo, pero hay dos verbos. Las acciones afectan una categoría de personas que reciben los apelativos de “justo, indigente” (en el primer verso), y “miseros, pobres” (en el segundo). Mientras el término justo pertenece a un mundo de categorías estrictamente religiosas, los demás términos (indigente, mísero, pobre) provienen de un contexto que podemos llamar social, ya que los califica tomando como base la situación derivada del poseer o no bienes materiales y oportunidades de progreso o bienestar.

El término “justo” no designa quizás a una persona determinada; es más bien un calificativo que puede referirse a muchos casos, a una categoría de personas. Lo mismo se puede decir de los otros tres términos. *Justo* se dice en primer lugar de Dios⁷: viene a ser un atributo que lo designa e identifica; en segundo lugar, sin duda, por su relación especial con Dios, se dice de algunos personajes como Noé (Gn 6,9; 7,1). En escritos sapienciales, por ejemplo, en el libro de los Proverbios, justo viene a ser sinónimo de sabio (contrapuesto a necio y, en algunos casos, a impío).

⁷ Lo reconoce el Faraón (Ex 9,27); ver. Dt 32,4; Is 45,21; Jr 12,1; porque Dios es justo, escruta y acredita al que es justo (Jr 20,12); So 3,5; Za 9,9; Sal 7,10b; 11,7; 119,137; 129,4; 145,17; Jb 34,17 (en el discurso de Elihú); Lm 1,18; Esd 9,15; Ne 9,8; 9,33; 2Cr 12,6. Por otra parte, Yahveh suscitará un germen justo (= el Ungido escatológico, ver Jr 23,5).

Cuando el término justo se emplea para calificar a un hombre, se pone en evidencia la relación especial que tiene con Dios: en el fondo de lo que constituye esta relación se halla la elección de Dios (el caso de Noé), pero simultáneamente se expresa la respuesta del hombre, su adhesión incondicional a Dios, su íntima y profunda unión a él y la total confianza y disponibilidad para Dios: viene a realizar una especie de hombre ideal que se encamina integralmente hacia Dios y que cuenta, además, con la solidaridad y la aprobación de Dios.⁸

Los términos indigente, mísero y pobre se pueden entender como sinónimos que califican a alguien que carece de bienes materiales, si bien cada uno ofrece matices propios. “Indigente”⁹, al indicar la condición de pobreza, subraya el matiz de no poderse valer por sí mismo y de necesitar del auxilio de otros para vivir; “mísero”¹⁰ pone en evidencia el aspecto de fragilidad y humillación;

⁸ En la mayoría de casos en los que se lee el término *justo*, se refiere a un hombre; en contextos proféticos se puede oponer a impío: aparece claramente la dimensión religiosa de su significado; en contextos sapienciales aparece como sinónimo de sabio y se puede hallar contrapuesto a necio. Como se sabe, este contexto no excluye la dimensión religiosa. *Justo* viene a indicar a un hombre cercano, solidario, unido a Dios; no siempre aparece explícitamente, pero la iniciativa de la justicia se halla en Dios y es él quien hace que el hombre llegue a ser *justo ante Dios*. Ese hombre *justo* recibirá el compromiso de vivir coherentemente su relación con Dios: cuando esto acontece, el hombre está bien con Dios, cercano a Dios, y cuenta también con la solidaridad de Dios. Estudiosos como G. Von Rad afirman la centralidad del concepto *justicia, justo*, en el Antiguo Testamento (ver *Theologie des Alten Testaments*, I, 382ss.): es la medida de las relaciones de Dios con el hombre, y hasta de las relaciones entre los mismos hombres. Es un concepto relacional que formula la íntima unión, la pertenencia, la solidaridad: Fundamento de esta armonía integral y eminente del hombre con Dios es, en primer lugar, la creación, pero para Israel es el acontecimiento de la elección cuya formulación sintética ilumina todos sus aspectos: *Yo seré tu Dios, tú serás mi pueblo*. Cuando un hombre recibe el calificativo de *justo*, se debe, en primer lugar, a que Dios lo ha hecho *justo*, pero también y simultáneamente a que el hombre libremente ha decidido considerar a Yahveh como su Dios y a ser y vivir totalmente para él en todas las circunstancias. El artículo de K. Koch, צַדִּיק (en Jenni y Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München: Chr.Kaiser Verlag, 1976, II, col. 507-530) es muy claro e instructivo. A propósito de los conceptos *justo y justicia*, infortunadamente, la casi totalidad de los estudiosos prescinde de los estudios mencionados de Von Rad y Koch: resultado de ello es la reducción del concepto a lo que se suele llamar justicia social, cuando no a lo meramente jurídico.

⁹ Cfr. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*: יָחִיד (= *w^eēbyōn*). Es *indigente* porque designa a alguien que necesita ser sustentado por otros (Dt 15,4; Am 5,12; Sal 112,9; Est 9,22; Jb 29,16); ver también Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*.

¹⁰ Ver Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*: דַּלִּים (= *dallīm*): se dice de quienes, por su condición de pobreza, son frágiles, débiles, de condición humilde (Ex 30,15;

“pobre”¹¹, por su parte, junto con el aspecto de pobreza, señala a alguien que se halla en una situación de aflicción, de miseria y humillación.

Algo que llama mucho la atención del lector, en estos dos versos que formulan la primera parte de la acusación a Israel, es constatar que los cuatro términos que acabamos de analizar se deben considerar como sinónimos. *Justo* e *indigente* es el que es vendido; *justo* y *miserio*, o *pobre* es el que es oprimido o cuyo camino es torcido o desechado.

Si se tiene en cuenta el antiguo principio de la retribución, se puede decir por lo menos que esta afirmación es muy extraña. Según dicho principio, al bien obrar del hombre correspondía –de parte de la divinidad (o de las divinidades en el mundo pagano)– la aprobación, la bendición, la solidaridad: esto se podía constatar concretamente con la vida larga, la familia numerosa, la riqueza, la abundancia de amigos, la imagen positiva en una determinada sociedad.

Por el contrario, al mal obrar correspondía el juicio y el castigo que se constataba con la vida corta, la familia exigua, la miseria, la carencia de solidaridad, el desprecio de la divinidad y de la sociedad. En la práctica, un pobre, humilde, indigente, podía ser considerado en estas sociedades antiguas, en las que el principio de la retribución estaba vigente, como alguien a quien Dios no bendecía y, como consecuencia, como alguien que, por ser pecador, Dios ahora lo castigaba y desenmascaraba ante su sociedad. Paralelamente, un rico podía ser interpretado como alguien que, a causa de su bien obrar y de sus correctas relaciones con Dios (de su justicia) era bendecido por Dios y presentado como tal ante su sociedad.

Como se ha podido constatar, en este texto del profeta Amós, justo y pobre son sinónimos. Esto quiere decir que un hombre que es *justo ante Dios* no necesariamente se identifica en su sociedad como alguien bendecido por Dios con riquezas, bienestar, larga vida, familia numerosa o multitud de amigos. La justicia ante Dios se debe ahora ubicar en el ámbito de las relaciones

Pr 22,16; Rt 3,10; Lv 19,15; 2R 24,14). Ver también Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*.

¹¹ Ver Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*: אָנָוִים = 'ānāwīm: puede subrayar una condición de aflicción, de miseria, de humillación, de necesidad de la ayuda de otros (Sal 9,13; Pr 14,21; Is 29,19); en algunos casos, puede indicar a hombres que en condición de pobreza se someten a Dios humilde y piadosamente (So 2,3; Sal 25,9). Ver también Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*.

de la persona con Dios; Dios ciertamente puede expresar su aprobación, su solidaridad, sus bendiciones, y hasta un cierto premio, pero no exclusivamente con realidades materiales o históricas; éstas pueden faltar, pero su ausencia no se debe interpretar como un signo de insolidaridad de Dios y, por tanto, de pecado del hombre.

A su vez, pobre no es necesariamente alguien a quien Dios ha juzgado y castigado por causa de un pecado. La pobreza puede servir como signo de otras realidades distintas del pecado del hombre. Es evidente que alguien puede ser justo ante Dios aun en su condición social de pobreza: desde luego, no es justo por ser pobre, sino porque todo su ser se halla en perfecta sintonía con Dios, porque sus relaciones con él son perfectamente armónicas. Si un pobre puede ser justo ante Dios, quiere decir que el énfasis de las correctas relaciones del hombre con Dios se ha liberado de las cosas y se ubica definitivamente en el corazón del hombre, en todo su ser adherido vitalmente a Dios.

En el contexto de esta primera parte de la denuncia de los pecados de Israel, es claro que la intervención del profeta enviado por Yahveh tiene al menos dos aspectos: a los justos y pobres les manifiesta la solidaridad de Dios; a quienes los venden, pisotean o tuercen el camino, les indica su mal tal vez para ayudarlos a tomar conciencia de su equivocación, asumirla y volver a Yahveh.

Sin embargo, la precisión de los pecados que Amós echa en cara a Israel depende sobre todo del sentido de los verbos, es decir, de las acciones que se han presentado en el Reino del Norte y de los posibles contextos en los que acontecen dichas acciones. En concreto, ¿qué es “vender” al justo por dinero, al indigente por un par de sandalias? Y, ¿qué significa “pisotear sobre el polvo de la tierra con” la cabeza de los míseros, o “torcer” el camino de los pobres?

Se pudiera pensar, en un primer momento, que el verbo vender tiene algunas analogías con los verbos expulsar o deportar, que se leen en los casos de los pecados de Gaza y Tiro (Am 1,6.9); pero, si bien el verbo vender del octavo oráculo se ubica perfectamente en un ámbito comercial, el parecido con los otros verbos es solo aparente; es también pecado, pero se halla en el mundo de las relaciones no ya internacionales sino interpersonales y dentro del mismo Israel.

En cuanto a la primera parte de la denuncia, se pueden plantear dos hipótesis: la primera es la de imaginar una situación social como la que en un tiempo muy posterior refleja el Capítulo 5 de Nehemías: algunos judíos están “vendiendo” a hermanos que Nehemías y otros han comprado (rescatado de las manos de los paganos) a los mismos judíos:

Nosotros hemos rescatado, en la medida de nuestras posibilidades, a nuestros hermanos judíos que habían sido vendidos a las naciones. ¡Y ahora sois vosotros los que vendéis a vuestros hermanos para que sean vendidos a nosotros! (Ne 5,8).

Esta hipótesis tiene en su favor el sentido real y obvio del verbo vender y el hecho de referirlo a miembros del pueblo de Dios que “venden a sus hermanos”, posiblemente con la connotación de pobres, y los venden a los paganos. No obstante, en contra de la hipótesis se halla el hecho perentorio de no existir ningún indicio de circunstancias sociales o políticas que tengan lugar en tiempos de la actividad profética de Amós y que expliquen dicho comportamiento.

Tampoco se puede hablar de venta de esclavos israelitas (segunda hipótesis): se sabe que el Levítico prevé el caso de un israelita que, por causa de una extrema necesidad económica, se vende como esclavo a otro israelita (Lv 25,39-43), y tampoco se excluye el caso de un israelita que se vende como esclavo a un extranjero que reside en territorio israelita (Lv 25,47-53). Sin embargo, este no parece ser el caso analizado en el texto de Amós. Algo que se debe decir en cualquiera de las hipótesis es la minusvaloración del ser humano que viene a coincidir con el desprecio.

La tercera hipótesis consiste en considerar que la venta del justo y del indigente (y quizás también la segunda parte de esta denuncia) tiene lugar en el ámbito de la administración de la justicia. En este caso, serían los jueces, los miembros de tribunales o los testigos quienes venden al justo y al indigente. Habría no solo venalidad, sino corrupción de algo tan importante como la administración de la justicia, y a la vez, búsqueda de lucro a costa de quienes no tienen cómo hacerse valer.

Se sobreentiende que quienes compren son las personas pudientes del punto de vista económico, los ricos. Sale a flote la situación compleja de una sociedad muy desequilibrada en la que el justo pobre no tiene cómo hacerse valer. Ha desaparecido la solidaridad, la equidad, la fraternidad; pero este comportamiento opresor, altivo, injusto, aunque no sea de todos los israelitas, es denunciado por el profeta como pecado, y por lo mismo, está afectando profundamente las relaciones de todo Israel con su Dios.

La denuncia del pecado de Israel contenida en el v. 7 (“los que pisotean sobre el polvo de la tierra con la cabeza de los míseros, y tuercen el camino de los pobres”) ofrece dificultades para la traducción y la comprensión. Es claro, eso sí, que se halla a manera de paralelo con la anterior acusación y en un contexto al menos semejante, como una variante que amplía lo antes enunciado.

Los estudiosos suelen analizar las dificultades concentradas en los dos verbos (pisotear, torcer) y en el sentido que adquiere la frase.¹² Por lo que se refiere al verbo pisotear, se suele anotar que hay dos raíces verbales de las que puede explicarse el participio que se lee en la *BH*: la raíz שָׁטַח (*šāṭaḥ*) indicaría, en primer lugar, la acción de aspirar, absorber; en segundo lugar, como raíz secundaria, indicaría la acción de pisotear u oprimir, y coincidiría en práctica con el significado de una raíz paralela (שָׁחַח = *šāḥaḥ*); según Gesenius, Am 8,4 usa el verbo con este sentido; en Am 2,7 afirma que el sentido no es claro (*unklar*).¹³

La no claridad deriva quizá de la preposición que acompaña el objeto del verbo pisotear: se esperaría una preposición que indique el acusativo, y la partícula בְּ (bē) no tiene, por lo general, esa función; si en algunas circunstancias pudiera tener la función de indicar el acusativo, la dificultad desaparecería; la traducción que hemos propuesto tradujo esta partícula con la preposición *con* (señala una especie de instrumentalidad); se debe reconocer que la frase resulta algo pesada; de positivo tiene el respeto del TM en todas sus partes.

El verbo tuercen es entendido por algunos como si se tratara de apartar, rechazar, evadir el camino de los pobres.¹⁴ El verbo pisotear parece el que tiene la función preponderante en la frase: el pecado que denuncia Amós estaría entonces en israelitas que se hallan en posiciones de poder (político, económico, o social) y que tienen actitudes arrogantes, carentes de toda sensibilidad y solidaridad humanas, que oprimen y humillan precisamente a los más necesitados económicamente.

Un agravante del pecado consiste en ignorar que los pobres a quienes oprimen y humillan no son pecadores denunciados por Dios, sino que, por el contrario, ellos precisamente son los *justos* ante Dios. El verbo torcer podría orientar hacia un contexto de proceso judicial en armonía con una de las maneras de entender la parte anterior de la acusación de Amós; pero se puede entender también como una actitud de casi hostilidad, como si no se quisiera el bien que los pobres quieren buscar para ellos. La otra manera de entender el verbo es quizás algo gráfica y comprensible, pero no parece necesaria.

¹² Ver Sicre, *Con los pobres de la tierra*, 108-110.

¹³ Ver Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*.

¹⁴ Sicre, *Con los pobres de la tierra*, 110.

Denuncia de los pecados de Israel: segunda parte

*^{7b}y cada hombre y su padre van a la joven
para profanar mi nombre santo...*

La traducción que se ofrece procura ser muy fiel al texto original, texto que –por otra parte– no presenta en sí mayores dificultades. Sin embargo, desde la traducción de los LXX, han aparecido varios modos de traducirlo derivados quizás no del texto en cuanto tal, sino de la diversidad del punto de vista hermenéutico de las interpretaciones.

Los LXX hacen dos cambios en el primer estiquio: en vez de “hombre” usan la palabra “hijo”, y agregan a la misma “joven”; en el segundo estiquio traducen “para profanar el nombre de su Dios”.¹⁵ La versión de los LXX abrió el camino a la interpretación que en la práctica se generalizó, con un número considerable de variantes basadas en la suposición, no discutida, según la cual el pecado que denuncia Amós se halla en el campo de las relaciones sexuales, y esto, a pesar de que ni el verbo ir, ni la mención de “la joven”, ni el sentido teológico que insinúa el verbo profanar la favorece.

Al hablar, por ejemplo, de hijo y padre, se llegó a imaginar relaciones sexuales de alguien con una persona que –como esposa (para él madrastra) o concubina– era una mujer de su padre; o, si se hablaba de padre e hijo, se podía imaginar un pecado que el padre cometió con su nuera. En estos dos casos, el pecado se hallaría en el campo de la familia, se podría hablar de incesto, y se iluminaría con los pasajes del Levítico (Lv 18,8; 18,15; 20,11.12; Dt 23,1; 27,20).¹⁶

En el caso de que padre e hijo vayan a la misma joven con la que no hay ningún parentesco, se debería hablar de abuso sexual, de utilización de la mujer para el placer. También se ha propuesto el caso del abuso de una esclava; por tanto, todavía en el ámbito de la familia. Quizás por la presencia del verbo profanar, se ha pensado en el caso de prostitución sagrada¹⁷; pero todo esto

¹⁵ Esta variante (su Dios), se puede explicar quizás por un curioso intento de armonizar el texto con la expresión análoga del v. 8.

¹⁶ Casos que se pueden relacionar con estos enfoques pueden ser: Lv 18,17; 20,14; ver también Lv 20,3.

¹⁷ Habría, en este caso, una analogía con lo que condena el pasaje de Lv 20,3; pero el pecado que explica el castigo es el de entregar un hijo a Molec: se trata, con toda claridad, de cometer

da la impresión de construcciones que no tienen suficientemente en cuenta el texto del profeta.¹⁸

A nuestro parecer, el análisis más objetivo y convincente es el que se encuentra en el comentario de Andersen y Freedman.¹⁹ Según estos autores, la expresión “cada hombre” es empleada con sentido distributivo (= en práctica, *cada uno, todos*): no aparece en hebreo el sustantivo hijo, y el sustantivo hombre está sin artículo. Con este sentido distributivo, la expresión *cada uno y su padre* no indica el acuerdo o coincidencia de dos personas, sino el hecho de un comportamiento censurable y generalizado que lleva ya mucho tiempo de estarse presentando en Israel.²⁰

La expresión pudiera equivaler a ésta: dicho comportamiento censurable *ha llegado a ser una costumbre*. El pecado consiste, según el texto, en ir a la joven: por generaciones los israelitas han estado yendo a la joven. Por el uso del artículo, la expresión “la joven” parece indicar a un personaje singular muy conocido: si Amós se halla en el Reino del Norte, y si dicho pecado de los israelitas equivale a una *profanación* del nombre de Yahveh, surge espontáneo relacionar dicha expresión con la diosa cananea venerada en Samaría.²¹

El pecado es, entonces, la idolatría, y ésta se expresa concretamente con peregrinaciones a los lugares en donde se veneraba la diosa cananea Ashera

un grave pecado de idolatría; por esta razón se afirma que el culpable de este pecado *llegó a hacer impuro mi santuario y a profanar mi nombre santo* (Lv 20,3).

¹⁸ A manera de ilustración de dicha interpretación generalizada, se pueden ver las opiniones de algunos comentadores: Hammershaimb, *The Book of Amos. A Commentary*, 48ss.; Rudolph, *Joel – Amos – Obadja – Jona, Kommentar zum Alten Testament*, 142-143; Wolff, *Dodekapropheten 2, Joel und Amos*, 202-203; Alonso Schökel y Sicre, *Profetas II*, 966. Rudolph y Wolff, sobre todo, manifiestan que dicha interpretación está fuera de duda.

¹⁹ Ver Andersen y Freedman, *Amos. The Anchor Bible*, 318ss.

²⁰ La argumentación de Andersen y Freedman procede así: si *hombre* (’iš) tiene sentido distributivo, se esperaría la expresión *cada uno* (*everybody* = ’iš w^erē’ēhû, o también ’iš wē’āhiû). Se desprende, entonces, que ’iš wē’āhiû es distributivo en el tiempo, semejante a ’attāh wa’ābōlēkā (Dt 13,7; 28,36). Ellos lo han venido haciendo por generaciones (ver Andersen y Freedman, *Amos*, 318).

²¹ Quizás por la misma mentalidad que rechaza la idolatría, se evita mencionar el nombre de la diosa Ashera. En el episodio del monte Carmelo, en tiempos de Elías, junto con la mención de los *cuatrocientos cincuenta profetas de Baal*, se incluye en una especie de glosa con la adición *y a los cuatrocientos profetas de Ashera* (1R 18,19). El nombre de esta diosa cananea (diosa del amor) es el mismo que se da a un emblema que recibe también el nombre de *cipo* (ver Ex 34,13, Jc 6,26; 6,28; Is 27,9; 2R 13,6; 2Cr 34,3).

(= la joven). Se puede hacer una referencia muy significativa que confirma esta hipótesis. En el pasaje de Am 8,13ss., el profeta anuncia un castigo; el texto se suele traducir, en el punto más pertinente, así: “a los que juran por el pecado de Samaría”. La expresión “por el pecado de Samaría” traduce el texto *b^e’ašmat šōmrôn* (בְּאִשְׁמַת שְׁמֶרֶן).

La palabra *’ašmah* es algo ambigua: se puede traducir con el término pecado; pero si Amós denuncia a quien “jura por el pecado de Samaría”, se deduce que el juramento tiene lugar ante una divinidad a la que se identifica con la expresión “pecado de Samaría”. Lo menos que denuncia Amós consiste en que en Samaría hay prácticas idolátricas (juramentos ante dioses paganos); pero todo esto conduce también a identificar a *la joven* con la diosa Ashera, venerada precisamente en dicha ciudad, en la que AHab había construido un altar a Baal y había hecho un *cipo* (una Ashera); el término Ashera indica a la vez el *cipo* y el nombre de la divinidad venerada en Samaría.²²

Como ya se ha observado, la traducción del segundo estiquio que hacen los LXX se aparta también del texto hebreo; ellos ofrecen esta versión: “para profanar el nombre de su Dios”.²³ Andersen y Freedman la explican por una especie de contaminación por influencia del texto siguiente del v. 8.

Teóricamente, se podría decir que está bien fundada la versión de los LXX por cuanto el sufijo *y* (*yod*) puede tener valor de tercera persona: con dicha hipótesis, su versión hubiera debido ser: “para profanar su nombre santo”, y no “para profanar el nombre de su dios”. Sin embargo, por ser el único sufijo de primera persona en estos versos, es quizás más fiel al texto hebreo este sufijo y por eso es el que trata de reflejar nuestra versión: *para profanar mi nombre santo*.

En este caso, el profeta, mediador del oráculo de Yahveh, cita literalmente sus palabras, y con ello resalta aún más la gravedad de este pecado. Si el pecado es la idolatría, se comprende también la formulación de este aspecto con la expresión “profanar mi nombre santo”. El verbo profanar, como se sabe, es fre-

²² En el 1R 16, 32ss., al enumerar los hechos de AHab, menciona explícitamente la construcción de un *altar a Baal* y de un *cipo* (ver Asherah: אֲשֶׁרָה אֲשֶׁרָה אֲשֶׁרָה אֲשֶׁרָה *wāyy’ās ’āh’āb ’et-hā’āsērāh*). Si AHab hizo una *Ashera* no podía tratarse de una diosa Ashera, sino de un cipo, una madera tallada que de alguna manera la representaba: la madera tomada de un árbol debía evocar la vida y la fecundidad, y por lo mismo, considerarse apta para referirla precisamente a Ashera, diosa de la fecundidad y del amor.

²³ El texto de los LXX es: *opwj bebh1wswn to onoma tou qeou autwn*; para poder traducir *de su dios*, tuvo que prescindir del adjetivo *santo*.

cuenta en el llamado Código de la Santidad (Lv 17-26) y en Ezequiel²⁴; pero se lee también en varios otros libros y se refiere a un número considerable de acciones que pueden profanar lugares o actos litúrgicos.

En el Código de la Santidad se refiere a determinados comportamientos del sumo sacerdote o de sus hijos, que se consideran contrarios a la santidad de Dios; pero también los israelitas pueden profanar la santidad de Dios, por ejemplo, cuando ofrecen un hijo a Moloc o cuando comen lo remanente de un sacrificio de comunión (perteneciente a Dios) después de tres días (ver Lv 18,21; 20,3; 19,8).²⁵

En cuanto a la expresión “profanar mi nombre santo”, se puede decir sintéticamente que se halla, por lo general, en los siguientes casos: (1) Dentro de algunas prescripciones morales, cuando se prohíbe jurar en falso, ya que eso sería *profanar el nombre de tu Dios* (Lv 19,12; ver Jr 34,16: al no cumplir la orden y la palabra de dejar libres a los esclavos israelitas); (2) sacrificar hijos a Moloc (Lv 18,21; 20,3); (3) En casos de idolatría (ver Ez 20,39; 36,20,23). En ninguno de los lugares en donde se mencionan pecados sexuales se dice explícitamente que con ellos se profana el nombre de Dios.

Denuncia de los pecados de Israel: tercera parte

^{8a}y porque extienden prendas empeñadas,

junto a cualquier altar;

^{8b}y beben vino de los multados

en el templo de su Dios.

La precisión del pecado de Israel, denunciado por Amós en el v. 8a, en uno de sus aspectos se puede relacionar con algunas normas que se hallan en el llamado Código de la Alianza del Éxodo. En Ex 22,24 se expone un caso especial: “Si

²⁴ Ver. Maass, “חָלַל (hll) pi. Profanar”. Según Maass, 11x se refiere a profanación del nombre de Dios; 7x del sábado; 7x del templo.

²⁵ Por el hecho de encontrarse el segundo estiquio (*para profanar mi nombre santo*), en el libro de Ezequiel, algunos quizás (por ejemplo, H-W. Wolff) pudieron pensar que este es un añadido posterior; independientemente de la validez de dicha opinión, habría que reconocer un testimonio del significado del primer estiquio al que se refiere: *ir a la joven es profanar el nombre de Yahveh*.

prestas dinero a alguien de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero; no le exigirás intereses.”²⁶

Este texto supone la existencia, o al menos la posibilidad, de una sociedad desequilibrada en la que un israelita puede llegar a experimentar situaciones de indigencia o de pobreza. La norma citada quiere frenar la avidez de lucro que puede aparecer en los ricos, a quienes el pobre acude para solicitar un préstamo. A pesar de tener una formulación casuística, da la impresión de basarse en un principio general que regula las relaciones de los hijos de Israel. El caso que analizan los siguientes versos concreta un poco más el principio y ofrece el trasfondo que aclara el texto de Am 2,8a:

²⁵Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol,

²⁶porque con él se abriga; es el vestido de su cuerpo. ¿Sobre qué va a dormir, si no? Clamará a mí, y yo lo escucharé, porque soy compasivo (Ex 22,25-26).

Dejar empeñado un manto cuando se ha recibido un préstamo es una especie de garantía de la disponibilidad que tiene el pobre para devolver lo prestado; pero debe prevalecer el sentimiento de solidaridad entre hermanos, el valor de la palabra y la confianza que regula las relaciones entre los hijos de Israel; por otra parte, tiene un valor prioritario la necesidad elemental del hombre: el rico debe tener en cuenta la persona del pobre y sus indigencias.

La norma pone de relieve que Dios vela por esa necesidad básica del pobre. Según este contexto, Amós denuncia un pecado que están cometiendo personas ricas que han prestado dinero a pobres y a quienes han sido dadas en prenda algunas ropas (tal vez mantos); pero el pecado consiste en *extenderlas junto a cualquier altar*: no solo no las devuelven a los pobres al caer el sol, para que puedan dormir, sino que las utilizan los ricos para recostarse ellos en lugares de culto (quizá de cultos cananeos): las emplean en donde se realizan cultos idolátricos.

²⁶ Otro tanto se lee en Lv 25,35-37 y en Dt 23,20-21: en estas normas se tiene muy en cuenta la real situación del pobre y se busca una cierta protección para él; se quiere educar a expresiones concretas de solidaridad que derivan de la común relación de los israelitas con Yahveh derivada de la elección. La diferencia del trato dado a los israelitas comparado con el que se da a los extranjeros es un límite temporal, no la formulación de un ideal de validez universal: éste se proclamará en la plenitud de los tiempos, por ejemplo, cuando se debe preguntar no quién es mi prójimo para amarlo, sino de quién debo ser yo prójimo: la respuesta será, según la enseñanza de Jesucristo, que debo ser prójimo de cualquier ser humano, sea de la nación, raza o religión que sea, que se halle en necesidad (ver Lc 10,25-37; también Mt 5,43-48).

La configuración del pecado de Israel reviste, entonces, una especial gravedad, porque no solo afecta las relaciones con el prójimo (el pobre), sino también la relación religiosa (hay prácticas que se pueden considerar como idolátricas).

Concluye esta parte de la identificación de los pecados de Israel con lo que se lee en Am 2,8b: "...y beben vino de los multados en el templo de su dios." Por algunos pocos casos, mencionados en el libro del Éxodo²⁷ y en el Deuteronomio²⁸, se puede constatar que, en la administración de la justicia, se castigaban determinados actos, que perjudicaban al prójimo, por medio de multas: éstas se pagaban en dinero; pero en el pasaje de Amós que estamos examinando, la multa se paga en especies (vino).²⁹

A pesar de no quedar claro quiénes son propiamente los multados y por qué, el contexto da a entender que quienes detentan la función de administrar la justicia y de administrar las multas están utilizando dicha función para su personal beneficio, y lo hacen con el agravante de pretender ampararse a la sombra de la divinidad. Es probable, además, que la expresión "su dios" sugiera la posibilidad de una relación religiosa con Baal y no con Yahveh. Constituiría esto un nuevo aspecto de la acusación grave de idolatría.

REQUISITORIA PROFÉTICA – NUEVA ACUSACIÓN – TRANSICIÓN – FORMULACIÓN DEL CASTIGO

Algunas observaciones generales

Después del v. 8, en el que concluye la parte de la identificación de los pecados de Israel, el lector esperaba la presentación del castigo, quizás con la imagen del

²⁷ Cfr. Ex 21,22: "Si, en el curso de una riña, alguien golpea a una mujer encinta, provocándole el aborto, pero sin causarle otros daños, el culpable deberá indemnizar con lo que le pida el marido de la mujer y determinen los jueces." Si se causan otros daños, el principio que regula la indemnización es el de la ley del talión (ver v. 23ss.).

²⁸ Se trata del caso de un hombre que, luego de casarse con una mujer le cobra aversión y la repudia; pero al hacerlo, la calumnia y difama públicamente: "Los ancianos de aquella ciudad tomarán a ese hombre y lo castigarán, y le pondrán una multa de cien monedas de plata, que entregarán al padre de la joven, por haber difamado públicamente a una virgen de Israel. Él la recibirá por mujer y no podrá repudiarla en toda su vida." (Dt 22,18-19).

²⁹ La mención de indemnizaciones impuestas por un país que llega a dominar a otros, no parece entrar en el campo de lo que interesa a nuestro análisis actual (ver 2R 23,33; 2Cr 36,3), a no ser que *el vino de multas* sea la contribución que el estado dominado imponga a sus súbditos para cumplir con la obligación causada por el país dominante. Esto, desde luego, carece de posibilidad de documentación.

fuego empleada en los anteriores siete oráculos, o con la insinuación de una agresión militar destructiva e incendiaria; pero este elemento se omitió en el oráculo contra Israel. En su lugar, se halla un texto muy amplio y complejo: los vv. 9-16 en los que se pueden distinguir cuatro partes: una requisitoria profética (vv. 9-11); una nueva acusación (v. 12); un texto que sirve de transición (v. 13); y la descripción del castigo con la imagen de una derrota militar inexorable. Como algo curioso, se constatan en dos lugares las dos palabras que suelen señalar la conclusión de un oráculo (vv. 11.16).

Ni en los versos introductorios del encabezamiento del libro, ni en los anteriores oráculos se había puesto en evidencia el fundamento que explica la relación de Yahveh con los pueblos y su intervención por medio del profeta. Tampoco se había hecho explícita la especial relación de Yahveh con Judá o con Israel. Sencillamente se daba por descontado el señorío universal de Yahveh, la relación de todos los pueblos con él, y una especie de compromiso serio que de dicha relación surge y debe orientar el comportamiento humano: se supone, además, algo así como una permanente confrontación de este comportamiento con Yahveh.

La función de la requisitoria profética de los vv. 9-12 parece ser precisamente la de ilustrar, de manera evidente, algunos de los fundamentos históricos del comportamiento que frente a su Dios deben tener, sobre todo, Judá e Israel: fue Yahveh quien sacó a Israel de Egipto, para darle la tierra de los amorreos. Yahveh es el protagonista de estos hechos de la historia de todo Israel. Más adelante se mencionarán los fundamentos precisos de la especial relación de Israel con Yahveh: la creación³⁰ y la elección.³¹

No parece necesario –como opinan Andersen y Freedman³²– separar los vv. 9-16 del octavo oráculo. Sin ellos, quedaría el oráculo más importante y grave de todos sin ninguna conclusión, y por la anterior observación se puede ver que a pesar de la complejidad y amplitud del texto resultante, su pertinencia

³⁰ Ver Am 4,13; 5,8.

³¹ Ver Am 3,2; 4,12; 7,8; 8,2; 9,7.15.

³² Ver Andersen y Freedman, *Amos*, 324ss. Ellos incluyen este texto como la parte primera de la sección que denominan Oráculos contra todo Israel: Am 2,9-3,8. El argumento principal se halla en la mención el don de la tierra y la salida de Egipto, hechos que se refieren a todo Israel; esto es cierto, solo que la perspectiva de todo Israel se halla desde el verso introductorio (Am 1,2), bien sea que se atribuya directamente a Amós o a eventuales compiladores o editores.

al fundamento de la intervención de Yahveh enriquece considerablemente el significado de todo el oráculo.

Por otra parte, la perspectiva del protagonismo de Yahveh en los hechos que afectan a todo Israel constituye una invitación a tener en cuenta los orígenes a confrontar quizás el presente, y a descalificar, por lo mismo, la división del reino.

Requisitoria profética: vv. 9-11

- 3 f ⁹*Y yo mismo destruí al amorreo delante de ellos,
su altura era como la de los cedros
su fortaleza como la de las encinas;
y destruí por arriba su fruto,
sus raíces por abajo.*
¹⁰*Y yo mismo os hice subir de la tierra de Egipto,
y os conduje por el desierto cuarenta años,
para poseer la tierra del amorreo;
¹¹e hice surgir de vuestros hijos algunos profetas,
y algunos nazireos de vuestros jóvenes.
¿No es así, hijos de Israel?
—Oráculo de Yahveh—*

Esta requisitoria que el profeta Amós hace a Israel, en nombre de Yahveh, y que —por así decir— pone en sus labios, se puede considerar también como un prólogo histórico que trae a la memoria, en el momento presente, algunos beneficios que el acusador (Yahveh) hizo al acusado (Israel). En este tipo de formularios, el elenco de los beneficios que se hicieron recuerda no solo la fuente en la que se basa la acusación, sino también el deber ser del acusado. Por lo general, esa parte antecede la formulación del reclamo que se hace y que forma parte de un proceso en el que se pronuncian las acusaciones pertinentes y se citan los testigos que las corroboran.

Las palabras que Amós pone en labios de Yahveh mencionan, con un énfasis notable, una pequeña síntesis del llamado credo histórico (v. 10), precedida del hecho de la *destrucción del amorreo* (requisito para la ocupación de la tierra) protagonizado por Yahveh (v. 9), y luego una providencia especial por medio de profetas y nazireos (v. 11). El reclamo profético no se discute; simplemente en él se pone de presente el don gratuito de Dios; la pregunta retórica del v. 11 hace que el acusado sea al mismo tiempo testigo (casi acusador).

Los datos del v. 9 introducen la requisitoria profética: se resalta en primer lugar una acción de la que Dios es sujeto y que se refiere a una especie de requisito para que Israel pueda ocupar la tierra de Canaán. El texto presenta un colorido épico, pero la acción es de Dios; él es quien destruye al amorreo. No se dice el motivo por el cual Yahveh lo *destruye* ni se recuerda la promesa del don de la tierra que Yahveh había hecho a los padres: lo que importa resaltar es el señorío absoluto de Yahveh y que ese hecho benefició a Israel.

Puede percibirse una advertencia implícita: el Dios, señor de la historia, el que destruyó al amorreo, tiene el poder de destruir pueblos; pero su poder de destrucción no se ejerce por capricho: en todo el contexto se han venido mencionando pecados que motivan el juicio de Yahveh y su eventual castigo. Es el pecado de los pueblos el que atrae el juicio y el castigo.

Am 2,9.11 son los únicos textos proféticos que llaman amorreo al pueblo que ocupaba la tierra que llegará a ser luego la tierra de Israel.³³

El término se aplica en primer lugar a un pueblo.³⁴ El libro del Génesis relaciona el origen del amorreo a partir de Canaán: “Canaán engendró a Sidón, su primogénito, y a Het, al jebuseo, al amorreo, al guirgaseo, al jivita, al arquita, al sinita, al arvadita, al semarita y al hamatita” (Gn 10,15ss).³⁵ En algunos lugares que reflejan tradiciones históricas, el término amorreo,

³³ El texto de Ez 16,3 refiere la afirmación a los orígenes históricos de Jerusalén.

³⁴ Koehler y Baumgartner relacionan la etimología con el acadio *amurru* y el sumerio *Mar-tu*: se emplea como gentilicio y como indicio geográfico: *occidentales, occidente*; según dichos autores, el término *amorreo* indicaría un elemento semita de la población presente en Mesopotamia desde la segunda mitad del tercer milenio, cuya lengua se puede relacionar con la conocida de Mari; se trataría de un concepto geográfico y político, no étnico (ver Koehler y Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*). Si el término *amorreo* indica una realidad geográfica y política presente en Mesopotamia del norte y también en el territorio de Siria y Palestina, se puede pensar que el apelativo debió emplearse a partir de Mesopotamia: ellos podían llamar a este pueblo *occidente, occidentales*. En cuanto a su relación con Canaán, cananeos, como se sabe, en algunos lugares se puede constatar que se tratan como sinónimos. No es muy claro cuál de los dos términos indica principalmente la cultura y la considera como el denominador común. Se recibe la impresión que la cultura cananea, junto con la religión y sus prácticas, se halla en el núcleo no solo de los cananeos, o amorreos, sino también de los otros pueblos que precedieron a Israel y acompañaron su historia por un tiempo considerable.

³⁵ 1Cr 1,14 asume esta misma tradición de los orígenes y relaciones genealógicas; otros textos que tienen interés en presentar parentescos son: Gn 14,13; 2S 21,2 (se refiere al parentesco de los gabaonitas con los amorreos).

empleado como gentilicio colectivo, sirve para designar a todos los pobladores del que será territorio de Israel (Gn 48,22; Nm 21,13.31; 32.39; Dt 1,7.27.44; 4,47; Jos 2,10; 5,1; 7,7; 9,10; 10,5ss.; 24,8.12.15.18; Jc 1,34.35.36; 6,10; 10,8; 11,21.22.23; 1S 7,14; 2S 21,2; 1R 21,26; 2R 21,11).

En otros lugares, se halla incluido, no necesariamente, en primer lugar, dentro de listas variadas y complejas de los pueblos que en diversas épocas ocuparon el mismo territorio (Gn 15,21; Ex 23,23; 33,2; 34,11; 1Cro 1,14; Ne 9,8). También se mencionan algunos indicios geográficos de territorios ocupados por los amorreos: en la Transjordania (Nm 21,13; 32,39; Dt 4,47; Jos 5,1; Jc 10,8; 11,22; Dt 4,47; Jc 10,8; 11,22; y todas las numerosas veces que se menciona a “Sijón, rey de los amorreos y a Hog, rey de Basán”); en la parte montañosa de Judá (Gn 14,13; Dt 1,7; Jos 12,8; ver Jc 1,34; ¡Dan es del Norte!); o al sur del mar muerto (Dt 1,7.19.20.44), o hacia el mar (Jos 5,1). La mención que hace Jos 10,5ss. de los “cinco reyes amorreos” los ubica también en la parte montañosa de Judá y en la llanura cercana a la costa sur occidental; ellos son reyes de Jerusalén, Hebrón, Yarmut, Laquish, Eglón.

Aunque no abundan las explicaciones de por qué Yahveh expulsó a los amorreos (o cananeos), en algunos lugares se dan calificativos morales, y sobre todo, religiosos de este pueblo: Gn 15,16; 1R 21,26; 2R 21,11. Al calificar a la idolatría y sus expresiones como algo abominable para Yahveh, se da una orientación para que el lector entienda el por qué de esas expulsiones (ver también Dt 18,9ss.). Por otra parte, una explicación positiva de la elección de Israel se hallará luego en Dt 7,7ss.: no es mérito de Israel, pues todo es don de Dios.

El v. 9 manifiesta enfáticamente la iniciativa de Yahveh, su intervención y su protagonismo en el momento terminativo de la ocupación de la tierra. Hay un contraste muy fuerte entre el *yo mismo* y el *ellos*. La cercanía, la voluntad, la fidelidad de Dios se hallan demasiado claras también en este acontecimiento: los israelitas vieron, presenciaron, fueron testigos de esa acción que Dios realizó delante de ellos.

La imagen empleada sugiere que la destrucción del amorreo fue total. Sobresale en este elemento de la requisitoria profética, por el lenguaje y por su colocación en el primer lugar, el absoluto señorío de Yahveh. Aunque no es una amenaza para Israel, pues pone más bien de presente algo que va a beneficiarlo, habría que identificar al menos una advertencia: Israel debe recordar siempre quién es su Dios y qué tan grande es su poderío en la historia.

Como se ha dicho, el v. 10 constituye un resumen sintético pero muy elocuente del llamado credo histórico; en la formulación se hace resaltar el protagonismo de Yahveh: es él quien *hace subir* a los israelitas del país de Egipto (el punto de partida), quien los *conduce*, o mejor, *los hace caminar por el desierto durante cuarenta años*, y todo para que ellos pudieran *poseer la tierra del amorreo*.

Cada uno de estos elementos insinúa una especial presencia y acción de Yahveh, que expresan el proceso de su solidaridad y su designio en favor de Israel: hay un punto de partida, un recorrido por el desierto durante un periodo largo, y un punto de llegada; sin embargo, si algo se subraya es la determinación, el señorío y el poder de Dios, la única explicación de estos hechos que han llevado a Israel a la tierra del amorreo.

De Israel no se recuerda ni la opresión, ni el clamor, ni las tentaciones o la dureza de corazón; tampoco se recuerdan los hechos del Sinaí ni las diversas mediaciones del obrar de Dios. El texto de Am 2,10 no es propiamente un ejemplo del credo histórico, sino más bien un resumen de un kerigma: de algunos hechos que comprometen a Israel y que se deben tener siempre presentes.

El v. 11 tiene tres partes: la primera está constituida por el recuerdo de otro don que Yahveh proporcionó a Israel: él hizo surgir profetas y nazireos; la segunda es la pregunta retórica que se hace a Israel; y la tercera es la conclusión habitual de los oráculos. No se dice cuándo ni dónde hizo surgir Yahveh profetas y nazireos. Solo se menciona la iniciativa de Yahveh y el origen de estos personajes: “de entre los hijos de Israel, de entre los jóvenes”.

La noción de profeta debe coincidir con la que maneja el mismo Amós acerca de él mismo: fue Yahveh quien lo aferró y lo envió a predicar (Am 7,14ss.), y es Yahveh quien comunica al profeta la Palabra (ver Am 3,7). Un profeta es un mediador de la Palabra de Yahveh para Israel; su función se mueve en esos dos polos: Yahveh, quien lo llama, le comunica su Palabra, lo envía, y el pueblo, a quien debe ir el profeta y transmitirle lo que ha recibido de Dios.

En ocasiones, el profeta se sentirá profundamente relacionado con Dios y al mismo tiempo con el pueblo al que es enviado. En virtud de esta doble solidaridad, al profeta le interesará el verdadero bien del pueblo y por eso se esforzará en ser escuchado o intercederá también ante Dios por su pueblo. Según el libro de los Números (Capítulo 6), un nazir es alguien que toma la determinación de consagrarse a Yahveh, generalmente, por un tiempo limitado: la iniciativa o la exigencia no es de Dios sino del mismo nazir.

El nazireato, así provenga de una determinación libre y personal, tiene algunas normas estipuladas en el capítulo citado del libro de los Números (P): “se abstendrá de vino y bebidas embriagantes [...]; no pasará navaja por su cabeza [...], será sagrado y se dejará crecer la cabellera; no se acercará a ningún cadáver” (ver Nm 6,1-8).³⁶ Estas normas brindan un lenguaje social por el que se quiere dar a entender lo que significa *consagrarse a Yahveh*: el nazir vive en su mundo concreto su consagración a Dios, su pertenencia total a él, su deseo de afirmar el valor de la trascendencia de Dios y de lo que puede manifestar el anhelo de participar en la santidad de Dios: la realidad del Dios trascendente y santo concentra toda la atención y la vida del nazir.

Si hay un servicio o un mensaje para el pueblo de parte del nazir, se puede concretar en la proclamación silenciosa de la santidad, la importancia y la trascendencia de Dios: es Dios quien motiva esa determinación de pertenecer totalmente a él. Sansón, según Jc 13,5.7 (ver Jc 16,17), fue nazir desde el seno materno hasta el día de su muerte. Es posible que también Samuel se pueda considerar como un nazir (ver 1S 1,11).

Por los datos que ofrece el texto de Amós, a pesar de mencionarlos en un contexto tan cercano, no se pueden identificar profetas y nazireos. Amós no recuerda en este lugar a los sacerdotes y a los reyes, personas también suscitadas por Dios. Recuerda a los mediadores de la Palabra de Dios para Israel (profetas) y a los que voluntariamente quieren proclamar el señorío y la santidad de Dios (nazireos). Ambos, en el fondo, son un don de Dios para su pueblo: son gracia de Dios.

Todos estos dones de Dios, todas sus intervenciones en la historia, están destinados a su pueblo, es decir, a todo Israel. El oráculo está dirigido en este momento a Israel del Norte, en virtud de su pertenencia original al único pueblo de Dios y en virtud de su responsabilidad y compromiso derivados de esos hechos y dones realizados por Dios. La pregunta retórica, la segunda parte del v. 11, pone de relieve la dimensión forense de la requisitoria profética (el interrogatorio); pero con realidades tan obvias, Israel no solo debe constatar

³⁶ En este capítulo hay otras determinaciones más detalladas acerca de las bebidas o alimentos de los que se debe abstener el *nazir*, acerca de casos de contaminación en los que puede incurrir el *nazir*, de la purificación, y también del rito de su recepción cuando termina su tiempo de *nazir* en caso de que haya hecho, además, un voto de ofrecer un sacrificio a Yahveh.

sino asentir y asumir estos hechos con todas sus consecuencias. Si Israel asiente, se convierte en acusador de él mismo.

La tercera parte es la normal conclusión de un oráculo. Colocada en este lugar, interrumpe la lógica del proceso porque no se ha dado todavía la sentencia. La función que se le ha asignado parece ser la de señalar la fuerza y lo perentorio de la acusación contenida en los vv. 9-10.

Nueva acusación: v. 12

4 c¹ ¹²*Pero vosotros hicisteis beber vino a los nazireos,
y a los profetas ordenasteis: No profeticéis.*

Evidentemente, este verso se relaciona por el contenido y la forma quiástica con el v. 11: es una nueva acusación. La pregunta retórica y la conclusión del oráculo separan lo que Dios hizo de lo que en cambio hizo Israel. Lo que Israel hizo se halla en abierta oposición a lo que hizo Dios.

Al hacer beber vino a los nazireos, se impide o neutraliza la búsqueda de Dios, la dedicación a él y la proclamación de su santidad y trascendencia. Al ordenar a los profetas que no profeticen, se impide, se manipula y se obstruye la comunicación de Dios al hombre: se hace ineficaz la Palabra de Dios y se priva al hombre de todo lo que en la Palabra de Dios se halla contenido o con ella se relaciona.

En ambas actitudes se establece una barrera entre Dios y el hombre y este viene a quedar abandonado a él mismo. Amós no tiene en cuenta actos puntuales: solo denuncia hechos que se han dado de los que sus contemporáneos pudieron ser testigos o conocedores. La gravedad de esta nueva acusación es muy clara.

Transición

¹³*Mirad: yo estoy crujiendo debajo de vosotros,
como cruje un carro lleno de gavillas.*³⁷

Después de la anterior acusación, que sobrecarga aún más la larga lista de los pecados que Amós denuncia a Israel, se esperaba la sentencia punitiva. De hecho,

³⁷ La traducción de este verso sigue de cerca la propuesta por Andersen y Freedman, *Amos*, 333ss.: la explicación que brindan en la página 334 es clara.

algunas traducciones reflejan en este verso la amenaza de un castigo inminente.³⁸ La traducción que asumimos y que hemos presentado, invita a contemplar una especie de reacción de Dios.

Por grotesca que sea la comparación que ilustra la reacción de Dios, es muy dicente: el crujido estridente, el rechinar de las ruedas de una carreta colmada de pesadas gavillas, puede dar a entender lo que Yahveh siente por el peso de tener que cargar a Israel. Esta reacción de Dios es consecuencia de todos los pecados de Israel; es también la explicación del castigo que a continuación va a ofrecer el texto de Amós.

Formulación del castigo

5 d ¹⁴Entonces, fallará la huida al veloz,
 el fuerte no consolidará su fuerza,
 el valiente no salvará su vida;
¹⁵el arquero no permanecerá en pie,
 el ágil de pies no se salvará,
 el auriga no salvará su vida;
¹⁶y hasta el más corajudo de los valientes
 escapará desnudo aquel día.

Finalmente, encuentra el lector la formulación del castigo que corresponde a los pecados de Israel: al menos esto es lo que parece ofrecer este texto que empieza de manera abrupta. Comienza con un “entonces”, y termina con la expresión “aquel día”. Los verbos están todos en futuro. La imagen que se emplea es la de una enorme derrota militar: no se menciona el nombre o la pertenencia del ejército agresor. En estos verbos no se menciona tampoco a Israel; pero llama la atención que no aparezca Yahveh como el protagonista de esta acción aterradora. El contexto nos dice que el pecado es de Israel y también de los demás pueblos, y que quien juzga y castiga el pecado es Yahveh, que el mediador de la Palabra es Amós.

³⁸ Por ejemplo: Lutero, BJ, Paulinos, Alonso, etc. La Vulgata traduce: *ecce ego stridebo super vos sicut stridet plaustrum onustum faeno*: “anuncia para el futuro una especie de rugido estridente”... Es posible que esta proyección hacia el futuro hubiera orientado la interpretación presente de amenaza en las traducciones mencionadas.

Pasajes posteriores pueden ayudar a identificar el nombre del poder agresor (Asiria) empleado como instrumento del juicio de Dios. El lector asiste a una descripción de la derrota concentrada, en lo que acaece a siete categorías de combatientes fracasados: “el veloz, el fuerte, el valiente, el arquero, el ágil de pies, el auriga, el más corajudo de los valientes”.

En el octavo oráculo se prescindió de la imagen del fuego para anunciar el castigo: no son las ciudades o los palacios o las puertas los que son consumidos. Aquí fracasa y se acaba la fortaleza humana. El poder de la agresión es demasiado grande: ante él no hay vigor alguno, ninguna consistencia que pueda resistir; y tampoco habrá posibilidades de huida ni por veloz que sea o porque emplee carros tirados por caballos. No habrá salvación. La humillación de la derrota y de la esclavitud llegará a todos.

La proyección hacia el futuro de la expresión “aquel día” presenta un tinte que se puede llamar escatológico, uno de los aspectos (el del juicio y eventual castigo) que tendrá el llamado “día de Yahveh”. Se ve que en este oráculo se llegó finalmente al clímax de todos: las modificaciones en la estructura, las omisiones y las numerosas adiciones ponen una vez más de presente la gravedad del pecado de Israel. En cierta forma, este oráculo y su contexto serán una especie de pauta para leer e interpretar todo el libro del Profeta Amós.

CONCLUSIÓN

6 e Oráculo de Yahveh

El profeta manifiesta a sus oyentes (y lectores) no solo que la comunicación que está haciendo ha llegado a su fin en este momento, sino que esta comunicación es realmente de Yahveh. La introducción de cada oráculo y la fórmula conclusiva encierran lo que Dios comunica por medio de su profeta. Ahora corresponde al oyente acogerlo no como palabra de Amós sino de Dios, y acogerlo en sus circunstancias, desde, y con su fe, para tratar de brindar luego una respuesta suya a la comunicación de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Andersen, F.I. y Freedman, D.N. *Amos. The Anchor Bible*. 24A. New York: Doubleday, 1989.

Fritz, V. “Die Fremdvölkersprüche des Amos.” *VT* 37 (1987): 26-38.

- Alonso Schökel, L. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta: 1994.
- Alonso Schökel, L. y Sicre Díaz, J. L. *Profetas II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*. Berlin: Springer Verlag, 1962.
- Gosse, B. “Le recueil d’oracles contre les nations du livre d’Amos et l’“histoire deutéronomique.” *VT* 38 (1988): 22-40.
- Hammershaimb, E. *The Book of Amos. A Commentary*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- Koehler, Ludwig y Baumgartner, Walter. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Maass, F. “Art. הָלַל. (*hll*) pi.” “Profanar.” En *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, editado por E. Jenni y C. Westermann, Vol. I, 646-652. München: Chr. Kaiser Verlag, 1971.
- Noble, P. R. “The Function of נִאֲמַיִרְיָהּ in Amos.” *ZAW* 108 (1996): 623-626.
- Pfeifer, G. “Die Fremdvölkersprüche des Amos – spätere vaticinia ex eventu?” *VT* 37 (1987): 230-233.
- Rendtorff, R. “Zu Amos 2,14-16.” *ZAW* 85 (1973): 226- 227.
- Rudolph, W. *Joel – Amos – Obadja – Jona, Kommentar zum Alten Testament*. XII,2. Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1971.
- Sicre, J. L. *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Steinmann, A. E. “The Order of Amos’s Oracles Against the Nations 1:3-2:16.” *JBL* 111 (1992): 683-689.
- Jenni, E. y Westermann, C. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. I. Chr. Kaiser Verlag, München, 1971.
- Wolff, H.W. *Dodekapropheton 2, Joel und Amos*. 2. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1975.
- Zorell, Franz. *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1962.

