

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 71

Amós
el profeta y poeta



QUITO, ECUADOR

2012/1



Contenido

MARICEL MENA LÓPEZ. <i>Presentación</i>	5
EDESIO SÁNCHEZ CETINA. <i>El poeta quien juzga y sufre por la Palabra</i>	9
FR. JAVIER ANÍBAL MORENO, O.P. <i>¡Por tres crímenes de Judá y por cuatro!</i> - <i>Una aproximación a los oráculos contra las naciones a partir de Amós 2,4-5</i>	21
PEDRO TRIANA FERNÁNDEZ. <i>Memorias de resistencia y sobrevivencia</i> - <i>Un estudio de Amós 2,6-16</i>	25
MARICEL MENA LÓPEZ. <i>¿Ruge el león quien no temerá?</i> - <i>Una aproximación a la poesía de Amós 3,1-15</i>	37
JOSÉ LUIS VERDI SULCA. <i>El lujo despreocupado</i> - <i>Una actitud engañosa de las clases dominantes de Israel, en Amós 4,1-14</i>	48
ABIUD FONSECA. <i>Escuchad... vacas de Basán</i> - <i>Un análisis sobre el uso de un lenguaje sexista en Amós 4.1-3</i>	60
LUCIO BLANCO ARELLANO. <i>Vayan a Betel y pequen... Amós 4,4-13</i>	72
ESTEBAN ARIAS ARDILA. <i>"Cayó la virgen de Israel"</i> - <i>Un lamento y otros géneros de exhortación y denuncia - Amós 5,1-17</i>	85
HNA. ANA FRANCISCA VERGARA ABRIL, OP / FR. WILIAM VÁSQUEZ ALARCÓN, OP. <i>Culto sin justicia - Amós 5,21-27</i>	95
MARLI WANDERMUREM. <i>Y Yahvé me hizo ver</i> - <i>Reflexiones sobre Amós 7,1-17</i>	108
CARLOS MARIO VÁSQUEZ GUTIÉRREZ. <i>Achicar el efa y aumentar el shequel:</i> <i>Poesía bíblica a partir de Amós 8,1-14</i>	123
RAFAEL RODRIGUES DA SILVA. <i>¡Llegó el fin!</i> - <i>Las palabras finales de la profecía de Amós (Am 9,1-10)</i>	136
ANÍBAL CAÑAVERAL OROZCO. <i>Luces y sombras en el proyecto de restauración de Amós 9,11-15</i>	149

Presentación

Amós: Profeta y Poeta

*Por más que los poderosos destruyan las flores,
aplasten los jardines,
no impedirán la primavera.
De hecho, la esperanza
es la última que muere.*
-Milton Schwantes-

"Por mais que os poderosos destrua as flores,
esmaguem os jardins,
não impedirão a primavera.
De fato, a esperança
é a última que morre"
-Milton Schwantes-

Este número de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, pensado y soñado en la última asamblea de 2010, desde su inicio pretendió ser un número en memoria de nuestro maestro y amigo Milton Schwantes. Por este motivo iniciamos esta presentación con la palabra de nuestro profeta y poeta Milton.

El medio más habitual, entre los profetas de ayer y de hoy, para transmitir el mensaje de Dios es la palabra. Para esto utilizan muchos géneros literarios, tomados de diversos ámbitos: de la sabiduría tribal y familiar, del culto, del ámbito judicial, de la vida cotidiana, etc. Entre los diversos géneros literarios utilizados en este número de RIBLA: "Amós, el profeta y poeta", destacamos la poesía, como un género tomado del ambiente sapiencial y familiar, donde el poeta hace reflexionar a su auditorio sobre la realidad que le rodea, por medio de parábolas, alegorías, bendiciones, enigmas, comparaciones, interrogaciones, exhortaciones, etc.

En el verso de carácter sapiencial de nuestro maestro y amigo, notamos cómo el autor, a partir de su experiencia de vida cercana a la vida del campo y a los ciclos de la naturaleza, describe la situación de opresión de los poderosos, resaltando la esperanza como resistencia de los más débiles. Esta ha sido una constante del profetismo latinoamericano, que toma en serio la causa de los pobres, y Milton con su testimonio de vida alimentó la esperanza de muchos, al tiempo que nos comprometió con la causa de los pobres. Este imperativo categórico en favor de los más pobres contagió a muchos de los que tuvimos la oportunidad de pasar por su sala de clase. Por eso, este número de la Revista quiere decirle a Milton que continúa vivo, y que su palabra sigue animando los procesos de resistencia de nuestro pueblo.

De alguna manera, al asumir la palabra profética, y en forma especial la poética hebrea, este número rinde un homenaje no sólo a Milton, sino también a los profetas de ayer y de hoy, que aportaron y siguen aportando a la causa de los pobres. Y al hablar de pobres somos conscientes de los múltiples rostros que habitan hoy los cinturones de mise-

ria de nuestras ciudades. A ellos también va dedicado este número, por ser el motor fundamental de esta palabra.

La mayoría de artículos contemplados en este número son obra de los discípulos y discípulas de Milton, bien sea porque asistimos a sus clases, o porque lo conocimos a través de sus incontables artículos y libros publicados, pero en especial, por el legado dejado en esta revista, de la cual fue su director, desde su fundación hasta el momento que nos dejó el 2009.

En el primer artículo, **Edesio Sánchez Cetina** nos introduce en el ámbito de la poética hebraica, haciendo un recorrido por los géneros y formas literarias usadas por los editores y compositores del libro para lograr un impacto retórico entre la audiencia y la respuesta que espera de la misma. El segundo, de **Javier Aníbal Moreno**, presenta un análisis estilístico y estructural de Am 2,4-5 desde sus diversas modalidades narrativas para, a partir de allí, descubrir la intencionalidad narrativa de la sentencia.

El tercer texto, de **Pedro Triana Fernández**, analiza la memoria de resistencia popular de quienes sufren injusticias de parte del sistema, a partir de la perícopa de Am 2,6-16. Este estudio destaca que los sentenciados no son los pobres, sino el Estado tributario; por lo tanto, la denuncia profética articula el movimiento de resistencia sustentada en las tradiciones de guerra santa. El cuarto texto, de **Maricel Mena López**, presenta el estudio exegético de Am 3,1-15. A partir del análisis estructural, estilístico y gramatical, la autora concluye que esta perícopa se presenta como la justificación teológica del profeta, que mediante la teología de juicio divino de amenaza y destrucción, presenta a Yahvé como el responsable y defensor de una teología autoritaria y exclusivista, oriunda de la tradición del sionismo davídico jerosolimitano.

El quinto artículo, de **José Luis Verdi Sulca**, aborda el oráculo de Am 4,1-14 desde una perspectiva social, histórica, estructural y semiótica. Desenmascara el privilegio de una vida lujosa y de una experiencia religiosa que justifica el comportamiento alienante de la clase dominante. El sexto artículo, de **Abiud Fonseca**, analiza la perícopa de Am 4,1-5, prestando atención al lenguaje sexista y discriminador de la mujer ciudadana; el estudio hace notar que la denuncia de la opresión que ofrece este pasaje de Amós se vale de un lenguaje machista, aun cuando eso no le quite el mérito a su lucha por la justicia.

El séptimo texto, de **Lucio Blanco Arellano**, se centra en la perícopa de Am 4,4-13. Aquí el autor destaca la crítica profética contra el vacío de los santuarios de Betel y Gilgal, y contra la falsa piedad de los varones ricos, devotos y opresores, que comulgan con las fiestas cananeas en honor a Baal. El siguiente texto, de **Esteban Arias Ardila**, se centra en el estudio de los diversos contextos de denuncia, destrucción y destierro en los que Am 5,1-11 fundamentó su estructura interna, destacando los rasgos teológicos implícitos en el antagonismo entre Yahvé y los santuarios.

El siguiente texto, de **Ana Francisca Vergara Abril** y **Wiliam Vásquez Alarcón**, hace un estudio exegético de la poesía de Am 5,21-27, destacando la crítica a la institucionalización de la religión, a su culto vacío y las consecuencias que acarrear los malos actos. En seguida, **Marli Wandermuren** estudia Am 7,1-17 desde una perspectiva literaria, destacando las relaciones históricas y las prácticas sociales.

El undécimo artículo, de **Carlos Mario Vásquez Gutiérrez**, caracteriza la poesía de Am 8,1-14, a partir de su análisis interno, cuyas características son las repeticiones, los sufijos y prefijos, los quiasmos, los paralelismos. Estas características hacen parte de una estrategia metodológica y estructural que ayuda a la comprensión e interpretación de los textos. El siguiente texto, de **Rafael Rodrigues da Silva**, analiza la profecía de Am 9,1-10 y



sus diversos momentos como una memoria de la profecía de Amós en un contexto de crisis y devastación de Israel y Judá. Finalmente, **Aníbal Cañaverl Orozco** nos ofrece un estudio de las luces y sombras del proyecto de Amós, a partir de Am 9,11-15. Este análisis contextual y crítico ofrece también alternativas esperanzadoras para nuestro tiempo.

Los invitamos, pues, a transitar por este mundo de la poesía hebraica, que de seguro es un camino multiforme y polifónico. Los textos que componen esta edición así lo evidencian. Estamos convencidos de que esta obra es un aporte más, sino el único aporte, que desde la poesía hebraica, y en este caso profética, intenta iluminar el acontecer latinoamericano y caribeño.

*Yo los plantaré en su tierra,
y no serán arrancados nunca más
de la tierra que les di,
dice Yahvé, tu Dios.
(Am 9,15)*

Maricel Mena López



El poeta: *Quien juzga y sufre por la palabra*

Resumen

El autor presenta un estudio del mensaje profético de Amós a partir de los géneros y formas literarias usadas para lograr el impacto retórico deseado. Analiza los recursos literarios utilizados para tal propósito, a partir de tres preguntas directrices: ¿Cuál es el género literario del pasaje en consideración? ¿Cuál es la función retórica de ese texto o pasaje? ¿Qué recursos literarios usa el profeta para lograr los efectos retóricos deseados? Es decir, el impacto sobre la audiencia y la respuesta de la misma.

Abstract

The author presents a study of the prophecy of Amos from the genres and literary forms used to achieve the rhetorical impact desired. Analyzes literary devices used for that purpose from three guiding questions: What is the genre of the passage under consideration?, What is the rhetorical function of the text or passage? and what uses literary the prophet devices to achieve rhetorical effects desired? That is, the impact on the audience and their response.

El gran teólogo suizo, Hans Urs van Balthasar, en el primer volumen de su monumental obra, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* ("La gloria del Señor: Estética teológica"), declara: "Dios necesita profetas con el fin de darse a conocer, y todos los profetas son, sin lugar a dudas, artísticos. Lo que un profeta tiene que decir nunca podrá decirse en prosa" (p. 43). Considero importante citar esta afirmación del renombrado teólogo al principio de este ensayo, porque el estudio de la poesía en el libro de Amós no tiene como objetivo principal hablar de la literatura poética en su aspecto técnico y teórico, simple y llanamente. Se hablará de la poesía y del lenguaje poético porque ella, más que la prosa, es el medio retórico más adecuado para lograr que el mensaje profético cale profundo y transforme la vida de individuos y sociedades, hoy y mañana, como lo hizo ayer, de acuerdo con el testimonio bíblico.

Walter Brueggemann ha sido, en el campo de los estudios bíblicos, quien más ha insistido en este tema. En su obra, *Finally Comes the Poet* ("Finalmente llega el poeta" –parafraseando una línea del poeta Walt Whitman, en su poema, "Passage to India), Brueggemann afirma:

Para considerar con toda seriedad el asunto de una verdad profundamente reducida y desinflada, se requiere que seamos *poetas que hablan en contra de un mundo prosificado*. Las palabras de la oración anterior con mucha facilidad pueden ser mal entendidas. Cuando hablo de prosa me refiero a un mundo que ha sido organizado a partir de fórmulas fijas, de tal manera que aún las oraciones pastorales y las cartas de amor suenan como comunicados de oficina (memos). Cuando hablo de poesía no me refiero al ritmo, rima o métrica, sino al lenguaje sorpresivo, ágil y contundente que... salta en el momento preciso, para poner en evidencia a viejos mundos. El discurso poético es la única proclamación que merece expresarse en una situación de reduccionismo, la única proclamación, propongo, que es digna de llamarse *predicación*. Este tipo de predicación no es la instrucción moral o la solución de problemas o la clarificación doctrinal. No es el buen consejo, ni la caricia romántica, ni el humorismo relajante. Es, más

bien, la propuesta ágil, resuelta y sorpresiva que el mundo real, al que Dios nos convida para vivir no es el que ofrecen los gobernantes del mundo de hoy (p. 3).

La sociedad israelita de mediados del siglo Ocho a.C., la de Jeroboam II y del sacerdote de la corte Amasías (Am 7,10-13), era precisamente eso, una sociedad sin alternativas de vida para la mayoría de la población, un mundo reducido y desinflado, que urgía ser desenmascarado y expuesto, y hecho a un lado, para ser ocupado por uno nuevo, re-imaginado y creado de acuerdo con la *mishpat YHVH*, proclamada por los profetas-poetas.

Ante esa situación, Amós se veía en la obligación de contender, persuadir, demandar, condenar y ofrecer esperanza y salvación. De allí que decidiera utilizar todos los recursos retóricos a su alcance para lograr conmover y ayudar a transformar a la sociedad de su época.

Hagamos, entonces, un estudio de ese mensaje y de los géneros y formas literarias usadas para lograr el impacto retórico deseado. Buscamos analizar los recursos literarios utilizados para tal propósito. De allí que a través del ensayo, quedan flotando en el ambiente del texto, tres preguntas directrices: ¿Cuál es el género literario del pasaje en consideración? ¿Cuál es la función retórica de ese texto o pasaje? ¿Qué recursos literarios usa el profeta para lograr los efectos retóricos deseados? Es decir, el impacto sobre la audiencia y la respuesta de la misma.

Lenguaje poético

Si tomamos en cuenta la etimología de la palabra 'poética' (poesía), podemos decir que esta palabra se deriva de un término griego que significa «hacer». La poesía «hace» o construye una realidad a partir de las palabras. Cuando decidimos hacer uso de la poesía, estamos apropiándonos de un medio poderoso de creación. Con la poesía, como diría Brueggemann, creamos nuevas posibilidades y mundos. En realidad, la poesía existe para comunicar experiencias significativas. Su función no es la de informarnos *acerca* de la experiencia, sino permitirnos *participar en ella* imaginativamente. Esto se logra de dos maneras: (1) ampliando nuestra experiencia –es decir, permitiendo que nos familiaricemos con una gama de experiencias con las cuales no tendríamos contacto por canales ordinarios, o (2) profundizando nuestra experiencia –es decir, permitiéndonos sentirnos más conmovidos y teniendo más conocimiento de las experiencias cotidianas que todos experimentamos.

A la poesía le incumbe toda la vida. Su preocupación principal no es la belleza, ni la verdad filosófica, ni la persuasión, sino la experiencia. A la poesía le interesa todos los tipos de experiencia –bella, horrible, extraordinaria, ordinaria, noble, innoble, real o imaginaria–. Una de las paradojas de la existencia humana es que toda experiencia –aun la más dolorosa– es agradable para el buen lector, si se transmite por medio del arte.

El arreglo de líneas en la página, la rima y la métrica no hacen la verdadera poesía. La poesía no se define tan solo por lo externo y formal. La poesía es la forma más condensada y concentrada de literatura. Dice lo máximo en la menor cantidad de palabras. Es el lenguaje cuyas líneas individuales, sea por su propia brillantez o porque enfoca poderosamente lo que ha sucedido anteriormente, tienen más alto voltaje que cualquier otro tipo de lenguaje. Es el lenguaje que aumenta su incandescencia, arrojando luz y calor.

El lenguaje poético es multidimensional, a diferencia del lenguaje ordinario que es unidimensional. La poesía, comunicadora de experiencia y dirigida a la **totalidad** del individuo, abarca por lo menos cuatro dimensiones: la intelectual, la sensorial, la emocional y la imaginativa.



Para alcanzar aquellas dimensiones que carece el lenguaje ordinario, la poesía se aprovecha, de manera superlativa, de un buen número de recursos del lenguaje: connotación, imaginación y fantasía, metáfora, símbolos, paradoja, ironía, alusión, repetición de sonidos (aliteración), ritmo y estructura. Con estos ingredientes y los recursos de la vida (experiencias), el poeta plasma y crea un poema (Laurence Perrine, *Sound and Sense*: pp. 3-10). El poeta hispano-mexicano, León Felipe, define la poesía de manera contundente:

Deshaced ese verso.
 Quitadle los caireles de la rima,
 el metro, la cadencia
 y hasta la idea misma.
 Aventad las palabras,
 y si después queda algo todavía,
 eso será la poesía.

Aunque hablaremos de algunos asuntos de forma en poesía, la mayoría de lo que se trata aquí tiene que ver con la función retórica de la proclamación profética de Amós. En el estudio, nos moveremos de las unidades menores a las mayores.

Figuras retóricas

También conocidas como “figuras de dicción”, “figuras del lenguaje” y “tropos”. Las usa el profeta para darle mayor fuerza retórica a su proclamación –frescura, énfasis. Estas figuras le dan a la palabra un sentido diferente al denotativo, es decir, al propio. Al decir esto, no se pretende comunicar la idea de que el lenguaje poético es abstracto. Por el contrario, la poesía evita lo abstracto, es decir, la poesía es concreta de manera consistente. De allí que el analista literario tiene como tarea permitir que las imágenes de la poesía se conviertan en algo real y sensorial hasta donde sea posible. El lector de poesía necesita pensar en imágenes, al igual que hacen los poetas, y para ello hay que ser más “visuales”. En el caso de la poesía bíblica –por ejemplo, la de Amós– el poeta nos introduce al mundo de las vacas, ovejas, leones, pasto, rocas, agua, lanzas, frutas, plumadas, etc.

Símil y metáfora: ambas figuras tienen como rasgo común la *comparación* de un término real con otro imaginativo. El símil hace la comparación uniendo esos dos términos con el comparativo “como”. La metáfora es más “atrevida”, y afirma que A es igual a B. Tomemos como ejemplo las siguientes expresiones: “él come como cerdo/chacho” y “él es un cerdo”. El símil compara a la persona con un animal en lo que se refiere al hábito de comer, es decir una sola característica. En cambio la metáfora no se limita a un solo elemento, sino que deja abierto el sentido para toda una gama de posibilidades que la comparación del ser humano con el cerdo pueda permitir.

El libro de Amós nos presenta ejemplos de ambas figuras:

1. *Símil*: En 3,12 se dice: “Como salva el pastor de la boca del león dos patas o la punta de una oreja, así se salvarán los hijos de Israel, los que se sientan en Samaria”. El profeta usa el símil para comunicar una imagen drástica y a la vez irónica y sarcástica de lo que les espera a los israelitas, pero no a todos los habitantes del país, sino los que detentan el poder y han acumulado las riquezas –la cúpula religiosa, los militares de alto rango y los gobernantes regios. Esos que viven resguardados en la amurallada ciudad de Samaria. En Amós 4,11, parte de una perícopa más amplia que habla del castigo anunciado contra la clase gobernante y adinerada de Israel, el profeta ofrece el siguiente símil: “Habéis





quedado como un tizón sacado de un incendio". A través de esa figura literaria, el profeta se refiere a las experiencias drásticas del castigo divino en el pasado de la nación, pero, pese a ello, no han aprendido la lección, de manera particular las clases potentadas. En el mismo sentido de los dos ejemplos anteriores, Amós hace uso de un símil en 5,6: "¡Buscad a Yahvé y viviréis, no sea que caiga como fuego sobre la casa de José y devore inextinguible a Betel!". YHVH es comparado con el fuego, y el elemento que une a ambos términos es el carácter "devorador inextinguible".

El doble símil, sinónimo, de 5,24 tiene como dinámica retórica el anhelo o sueño de que al igual que las aguas de manantiales y arroyos, la justicia nunca falte en la vida y conducta de la nación.

2. **Metáfora:** En 1,2 aparecen dos metáforas. La primera dice: "Ruge Yahvé desde Sión". En este caso, el verbo "rugir" nos permite deducir que a YHVH se le compara con un león, y el punto de contacto es "estar listo para el ataque devastador". Obviamente, Amós pudo eludir la metáfora y decir de manera directa que YHVH estaba listo para condenar al pueblo de Israel. Pero, el profeta-poeta bien sabe que el uso de la metáfora hace de su comunicación y mensaje algo más potente, más impactante.

Aquí, considero, vale la pena ofrecer un pequeño diagrama que solemos usar en nuestro trabajo de entrenamiento para traductores en las Sociedades Bíblicas Unidas. Usamos este diagrama para "completar" y entender la dinámica interna de las metáforas y símiles. En muchos idiomas y para audiencias especiales, los símiles y metáforas, tal como aparecen en el texto bíblico, no son entendidas con facilidad y muchas veces una traducción literal no comunica nada de lo que el idioma fuente quiso comunicar. Entender de manera completa y clara la metáfora ayuda al traductor a traducir, transformar o cambiar esas figuras del lenguaje, sin perder la contundencia en el uso de estas figuras literarias:

Objeto	YHVH
Marcador	(por ser metáfora no existe)
Imagen	[León] (se pone entre corchetes porque está implícito en el texto)
Base	Rugido amenazador

La segunda metáfora de 1,2 es: "desde Jerusalén alza su voz". La palabra hebrea *qol*, que aquí se traduce en forma literal puede, de acuerdo con los léxicos hebreo-españoles y el uso de la palabra en diferentes contextos semánticos, traducirse como "rugido" (Jer 12,8) o como "trueno" (Ex 9,29.33). Si consideramos las dos líneas de Amós 1,2 como paralelismo sinónimo, entonces "rugido" vendría a ser la mejor traducción.

Amós 4,1 presenta otra metáfora con fuerte impacto sarcástico, describiendo con una sola imagen el devastador castigo divino. A las mujeres aristocráticas de la capital del reino, Samaria, se las califica como "vacas de Basán". La "base" es que ambas, por la cantidad de alimento que digieren, están bien "cebadadas" y listas para ser llevadas al matadero, descuartizadas y colgadas en pedazos por medio de ganchos. En 5,7b la metáfora sirve para acentuar la idea de cómo es que un valor o principio ético tan importante como es la justicia es menospreciada igual que una joya o piedra preciosa, y considerada basura que puede ser arrojada a la tierra.

Al comparar en 6,12 la justicia con el veneno y el ajeno, el profeta apunta a la tergiversación e impunidad con que los poderosos han transformado lo que debería ser fuerza productora de vida, en veneno destructor. Una manera poética de hablar de injusticia e iniquidad. Es metáfora también Amós 9,15 donde el profeta afirma que en los días futuros de



la restauración, YHVH, al igual que lo hace un buen agricultor, “plantará” a Israel en su tierra, de tal manera que nadie lo podrá llevar cautivo y exiliado a otras tierras.

Metonimia y sinécdoque: Estas figuras tienen como rasgo común la transferencia de significado de una palabra a otra por medio de la relación de contigüidad. En el caso de la *metonimia*, por contigüidad de tipo espacial, temporal o causal, y en el caso de la *sinécdoque* la relación es de inclusión –uno de los miembros es de mayor o menor extensión que presenta el otro; lo que comúnmente se define como “la parte por el todo” o “el todo por la parte”.

En el libro de Amós se encuentran varios ejemplos de ambas figuras. Empecemos con la *metonimia*. En 3,2 aparece la expresión “Solamente a vosotros conocí”, la cual viene a ser una metonimia de causa: el “conocimiento” que Dios tiene de Israel da como resultado el cuidado o protección al pueblo de la alianza. En lugar de poner el verbo “cuidar” o “proteger” se pone “conocer”. 7,17 es también una metonimia de causa, porque la “tierra repartida por cordel” se refiere a una “tierra repartida entre muchos” o “repartida a otros”. Amós ofrece también un importante número de metonimia del adjunto o de relación entre dos elementos. Por ejemplo, en 4,6 se usa la expresión “os di dientes limpios” para referirse al hambre que sufrieron los israelitas como castigo por su rebeldía en el pasado. En la misma línea se puede citar 7,9 y 16, donde “Isaac” y “Jeroboán” aparecen para evocar su descendencia o posteridad. De allí que la TLA diga en forma directa: “los israelitas”. 8,1 ofrece la misma relación metonímica: “fruta de verano” (RV 60) para referirse a “fruta madura”; en 8,3, “cantos del palacio” para referirse a los cantores del palacio”; en 8,5, “abrir el trigo” (lit.), es decir “abrir los graneros”; 8,10 “cubrirse “los lomos de sayal” o ponerse “silicio sobre el lomo” (RV 60) para referirse a la lamentación o luto. De manera especial, Amós 5,16 ofrece un racimo de metonimias de relación.

La *sinécdoque* se presenta en los siguientes casos: 1,7.10.14 “muralla de...” refiriéndose a toda la ciudad. En estos ejemplos, la sinécdoque se refiere a la parte por el todo. De la misma forma podrían considerarse Amós 5,15 y 6,6, los cuales hablan de “José” para referirse a todo el reino del Norte, es decir Israel. No cabe duda que, al referirse a toda la nación usando el nombre del ancestro “José”, un alto grado de incomodidad debió producirse en una nación que en el momento en el que el profeta-poeta lanza su mensaje, bien sabe que su conducta queda lejos de la su famoso ancestro. En Amós 5,5, cuando se dice que “Guilgal será deportada”, lo que se comunica en realidad es que la población de esa ciudad será llevada al cautiverio –En la cita de tres ciudades, al principio del versículo 5, no se trata de una sinécdoque, sino de la *elipsis* (de la cual se hablará a continuación): Betel, Guilgal y Berseba, lugares de culto idólatrico, denunciados y aborrecidos por el profeta Amós, vocero de Dios.

Elipsis (“omisión interior”) es una figura retórica que “deja incompleta” una frase, de tal modo que al “sugerir” una idea o pensamiento le da mayor fuerza y contundencia a la comunicación. En Amós 1,3-2,16 aparece, al principio de cada una de las amenazas contra las naciones, la expresión “¡Por tres crímenes... no lo revocaré” o más literalmente “no-lo-haré-retornar”. Un buen número de versiones (RV 60, DHH, BTI, NVI, LA, LPD) añaden (para “resolver” la elipsis) la palabra “castigo” o algo similar, lo cual hace más clara y gramaticalmente aceptable la traducción. Sin embargo, habría que preguntar por la razón de la elipsis. Me atrevo a decir que la omisión le da más fuerza al mensaje y a la propuesta del castigo; al no mencionarse se permite que la fuerza semántica del mensaje pegue con más fuerza en la mente de la audiencia: “si tu maldad es tan radical y profunda, ¡cómo será el castigo! Amós 3,12 presenta una elipsis en línea paralela, sinónima de “en



un borde del lecho” y “en *la esquina* de un diván”. La frase en itálicas es la elipsis; el hebreo traducido literalmente sólo tiene “en un diván”. Amós 4,1 termina con una elipsis. La expresión literal “trae y bebamos”, donde se omite la palabra “vino”, acentúa más lo abominable de la conducta de las “damas de sociedad”; el anhelo de seguir emborrachándose se resalta de forma radical con el uso de la elipsis. Amós 5,3 también presenta una elipsis con la cita de la cantidad de cierto tipo de habitantes de la ciudad que salen y después entran, pero no especifica de quienes se trata. La elipsis consiste en “omitir” la palabra “soldados” o “guerreros”.

Tal como se ha indicado en el párrafo anterior, Amós 5,5b presenta una serie de tres nombres de ciudades: Betel, Guilgal y Berseba, para referirse a lo diseminado y contaminado que está el país del norte por la idolatría y los cultos falsos. 6,12, al parecer, también presenta una elipsis, si se considera que el Texto Masorético está en lo correcto y no hay necesidad de “corregirlo”, como hacen la mayoría de versiones modernas (p. e. BJ 09). La línea paralela a la que contiene la elipsis dice: “¿Correrán los caballos por la roca?”. La siguiente línea, traducida de forma literal dice: “¿Se ara con bueyes?”. Debido al paralelismo de líneas, es muy probable que el poeta haya “omitido” deliberadamente la frase “en-la-roca”, al decidir usar la figura retórica elipsis. Esta práctica es tan común en la poesía bíblica, que no debería considerarse el texto hebreo como “error de copista”, sino como una opción literaria.

La figura literaria conocida como *erótesis* se refiere a los casos cuando el literato hace preguntas, no tanto para recibir respuestas, sino para darle más énfasis y contundencia a lo que quiere comunicar. Es, en realidad, “una afirmación negativa”. En Amós 2,11, al final de una argumentación contra Israel, aparece la figura literaria como énfasis climáctico: “¿No es así hijos de Israel? La TLA convierte la erótesis en una afirmación enfática: “¡Díganme ustedes si miento!” En 5,20, el texto hebreo, reflejado en la traducción de BJ 76, hace la siguiente pregunta: “¿No es tinieblas el día de Yahvé, y no luz, lóbrego y sin claridad?”. Otras traducciones, como la RVC, hacen esa afirmación negativa: “El día del Señor no será de luz, sino de tinieblas. ¡Será un día sombrío, sin resplandor alguno!

La *prosopopeya* es una figura que consiste en tratar como humano algo no humano –lo no animado. La personificación es una manera natural de expresar entusiasmo respecto de algo. En Amós 5,2, la palabra “virgen” se usa en lugar de la nación de Israel. En este caso concreto, el uso de la palabra hace referencia a la época en que el pueblo de Israel se sentía “abandonada en el desierto y núbil”, no había otro dios que se preocupara por ella, más que YHVH (Ez 23); o porque quedará destruida antes de llegar a la edad productiva, en todo sentido.

Otra de las figuras del lenguaje que aparece en el libro de Amós es la *antropopatía*, también conocida como *antropomorfismo*. Esta figura consiste en atribuirle a Dios acciones, pasiones y cualidades humanas, que se extienden a los animales y cosas inanimadas. Amós 1,2 dice: “Ruge Yahvé”, para expresar, desde el principio del libro, que el mensaje que Dios se apresta a proclamar a través de su profeta no es de alivio ni de masajes espirituales de un predicador neo-carismático, sino de amenaza y castigo. Otro ejemplo de antropopatía aparece en 5,17: “voy a pasar por medio de ti”. Aquí se trata de una acción humana atribuida a Dios. La idea, como en el caso de 1,2 es la irrupción destructiva de Dios. En esa misma línea, también se pueden citar las acciones de la deidad en 8,8 (“no olvidar”) y en 9,9 (“zarandear”).

La *histéresis* (gr. “llegar tarde” o “llegar después”) es una forma de elipsis que consiste en colocar al final algo que debió haberse puesto al principio. En el caso de Amós 1,1,





la frase “dos años antes del terremoto” es precisamente una histéresis, pues esta información se ha colocado mucho tiempo después de los hechos registrados aquí, como un detalle explicativo. Del mismo modo se caracterizan las informaciones “históricas” citadas en 2,1 (“haber quemado hasta calcinar los huesos del rey de Edom”) y 5,25-26 (“Cargaréis con Sikut... y con Kiyún”) colocadas mucho tiempo después de registrados los hechos y que difícilmente están relacionados con ellos de manera concreta. En Amós 6,2, algo diferente a las citas anteriores, la información gramatical, dada al final, “debió” de aparecer al principio (esta es una de las características de la *histerología* donde el orden es más gramatical que temporal o histórico): “¿Es su país más extenso que el vuestro?”. Este último texto (6,2), en la expresión “el vuestro”, se refiere a otra figura literaria conocida como *apóstrofe*. Esta figura se caracteriza por invocar a una persona ausente, como si estuviera presente y capaz de escuchar. Además, en esta misma expresión aparece otra característica del apóstrofe que es el uso de reproches vehementes o sentimientos fuertes.

En Amós 3,8 aparece la figura conocida como *epexégesis*, que consiste en una repetición con el propósito de explicar algo; en este caso es epexégesis de interpretación: lo ineludible de comunicar un mensaje cuando es Dios quien lo pide; es una interpretación del ya conocido resultado de terror al escuchar el rugido del león.

Amós 9,2-3 nos permite reconocer una figura literaria, no muy común pero importante para la tarea exegética; me refiero a la *catábasis*. Esta figura realza la degradación y humillación al definir la realidad de alguna persona o cosa a partir de elementos o circunstancias que acentúan esa realidad a través de una estructura literaria que también la marca:

Si fuerzan la entrada del Seol,
de allí los agarrará mi mano;
si suben hasta el cielo,
de allí los haré bajar;
si se esconden arriba,
en el cumbre del Carmelo,
allí los buscaré y los agarraré;
si se ocultan a mis ojos
en el fondo del mar,
allí mismo ordenaré
que los muerda la Serpiente.

Tal como está estructurada esta figura retórica, no hay manera de escapar del castigo divino.

De la *hipérbole*, Amós 2,9 y 9,13 son excelentes ejemplos. En el primer caso, se sobre enfatiza el mensaje o idea que se quiere comunicar con un elemento analógico que exagera la realidad hasta límites irreales: “Yo destruí ante ellos [los israelitas] al amorreo, alto como los cedros y fuerte como las encinas”. En el segundo ejemplo, la hipérbole o exageración describe lo abundante de las bendiciones divinas con una secuencia que habla del futuro de la nación de manera superlativa: “Mira, ya vienen días –oráculo de Yahvé– en que el arador alcanzará al segador y el que pisa la uva, al sembrador; destilarán vino los montes y todas las colinas se derretirán”.

Con la *ironía*, se intenta expresar lo contrario de lo que se dice, para darle más fuerza al punto que se quiere acentuar. Un caso claro y eficaz del uso de la ironía se encuentra en Amós 4,4-5:





¡Id a Betel a rebelaros,
multiplicad en Guilgal vuestras rebeldías,
llevad de mañana vuestros sacrificios,
cada tres días vuestros diezmos;
quemad levadura en acción de gracias,
y pregonad las ofrendas voluntarias, voceadlas,
ya que eso os gusta, hijos de Israel!
Oráculo del Señor Yahvé.

Es obvio que la intención del mensaje profético es lo contrario; lo que YHVH desea, por boca de su profeta, es que la nación de la alianza le dé la espalda a la idolatría y a los falsos cultos.

Merisma es una figura de dicción que consiste en usar dos términos que marcan polaridad para indicar totalidad –“conocer el bien y el mal”, es decir “todo”; “cuando te levantes y cuando te acuestes”, es decir “todo el tiempo”. En Amós tenemos un par de ejemplos: 2,9 y 3,15. En el primer ejemplo aparece la expresión, “destruí su fruto por arriba y sus raíces por abajo”; en el segundo ejemplo, la merisma se muestra en la expresión “golpearé la casa de invierno sobre la casa de verano” (trad. lit.). Es decir, Dios proclama una destrucción total de las propiedades de las clases pudientes.

Con la *figura retórica* no se busca obtener alguna información, sino afirmar con más fuerza la respuesta presenta en la pregunta misma. En Amós 3,2-6 aparecen una serie de preguntas retóricas, usadas para darle mayor fuerza a las palabras del profeta, quien busca defender su ministerio profético, del cual Dios es el responsable y no alguna escuela de profetas:

¿Caminan acaso dos juntos,
sin haberse encontrado?
¿Ruge el león en la selva
sin que tenga presa?
¿Alza su voz el leoncillo desde su cubil,
si no ha cazado algo?
¿Cae un pájaro a tierra en el lazo,
sin que haya una trampa?
¿Salta del suelo el lazo
sin haber hecho presa?
¿Suena el cuerno en una ciudad
sin que el pueblo se estremezca?
¿Sobreviene una desgracia a una ciudad
sin que la haya provocado Yahvé?

En 6,12 encontramos un par de preguntas retóricas con las que se muestra lo estúpido e irracional de la conducta de la nación israelita: “¿corren los caballos por la roca?, ¿se ara con bueyes el mar?”. La respuesta obvia es ¡no! En Amós 9,7 también aparecen otro par de preguntas retóricas usadas para que los israelitas no se creyeran mejor o más privilegiados que otros pueblos: “¿No sois vosotros para mí como hijos de cusitas, oh hijos de Israel?... ¿No hice subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Caftor y a los arameos de Quir?”





Género literario y dinámica retórica

Una de las preguntas claves en el trabajo exegético, la misma que debería ser, si no la primera, si una de las primeras, es: *¿Cuál es el género literario del texto en consideración?* Cuando esta pregunta se la hace al libro de Amós, no es difícil, al principio, encontrar la respuesta en los elementos característicos de los libros que pertenecen a la literatura profética: los mensajes u oráculos de los profetas son, por lo general, poéticos y, en ellos se van mezclando diversas formas y géneros literarios, tales como el proceso judicial o *rib profético*, la visión, los “ayes”, el mensajero real, los oráculos de juicio y salvación, etc. Sin embargo, cuando se desea ir de lo general a lo particular, la tarea se vuelve más y más compleja. Sólo se requiere revisar la cantidad de libros y artículos sobre el tema, para descubrir la gran variedad de obras que se han escrito para responder a la pregunta acerca del género literario del libro de Amós.

Aquí no nos interesa revisar toda esa cantidad de escritos. Una de las respuestas para entender la razón por las que hay tantas propuestas al respecto es el hecho de que dentro de la obra de Amós aparecen ejemplos de cada una de estas propuestas, lo que indica que ese camino no es el mejor. De allí que, quizá, sea más fructífera la idea de que antes de responder a la pregunta sobre el género literario de este libro, sea mejor responder a la pregunta sobre la función retórica del material completo: *¿cuál fue la intención o propósito del autor respecto del impacto de su mensaje sobre su audiencia, es decir, sobre sus receptores? ¿Qué respuesta esperaba de ellos? ¿Qué impacto quería causar en ellos?*

Estas preguntas, y otras posibles, tienen como propósito trabajar con el texto canónico, es decir con el texto que se ha recibido, tal como aparece en nuestras Biblias. Por ejemplo, algunos biblistas consideran que si bien una buena parte del mensaje del profeta fue dirigido a una audiencia nortea (Israel), los editores o autores finales tuvieron en mente a una audiencia sureña (Judá). Considerado así el asunto, tanto el género literario como la función retórica cambian. Para el autor o autores finales, el propósito sería, en el caso de una de las varias propuestas, que Amós entró en un debate con ciudadanos de la nación de Judá para evitar el fracaso que tuvo el “primer Amós” con su audiencia israelita. La intención del “segundo Amós”, después del fracaso con Israel y la caída de Samaria, fue la de persuadir a su audiencia judaica, por medio de un debate, de considerar la amenaza que se cernía sobre ellos si no cumplían con las estipulaciones de la alianza entre ellos y YHVH. Esa era la estrategia retórica de ese autor final. Esta es la propuesta de Karl Möller en sus escritos, citados en la bibliografía.

Hipótesis o teorías como ésta se multiplican a medida que se leen trabajos sobre el género literario de Amós. Sin embargo, es el mismo libro de Amós, en su forma final, el que ofrece la respuesta sobre el género literario, cuando se consideran juntas las tres preguntas hechas en el párrafo final de la introducción a este ensayo.

Hemos aprendido que, cuando se trabaja sobre la unidad de discurso completa, es decir el libro en su totalidad, se debe prestar atención a las marcas discursivas presentes en la sintaxis que conforma la unidad del discurso. Estas marcas o elementos están presentes, por lo general, al inicio de una sección y se repiten a través de toda la sección o al principio y al final de ella; y son ellas las que sugieren la estructura de la obra, los rasgos propios del género literario y los lineamientos de la dinámica retórica. De acuerdo con la tercera pregunta —*¿Qué recursos literarios usa el autor para lograr los efectos retóricos deseados?*—, estas marcas sintácticas discursivas son uno de los principales recursos literarios que usa el escritor.





A lo largo del libro de Amós aparecen un juego de marcas sintácticas discursivas que ofrecen el andamiaje estructural y el movimiento retórico de la obra. Se usan cuatro para formar las siguientes unidades:

1. “Así dice YHVH” *–koh amar YHVH–* que aparece en:
 - 1,3 - Damasco
 - 1,6 - Gaza
 - 1,9 - Tiro
 - 1,11 - Edom
 - 1,13 - Amón
 - 2,1 - Moab
 - 2,4 - Judá
 - 2,6 - Israel

2. “Escuchen esta palabra” *–shim ú et-hadabar–* que aparece al inicio de los tres capítulos siguientes, y son expresiones de amenaza y castigo:
 - 3,1 – Contra los hijos de Israel.
 - 4,1 – Contra las mujeres adineradas de Samaria.
 - 5,1 – Contra la casa de Israel.

3. “Ay” *–hoy–* que aparece en:
 - 5,7 – Contra los que corrompen la justicia.
 - 5,18 – Contra los que esperan el Día de YHVH.
 - 6,1 – Contra los que se sienten seguros en Sión.

4. “Esto me hizo ver el Señor YHVH” *–koh hir aní adonay YHVH–* que introduce una serie de visiones:
 - 7,1 – De las langostas.
 - 7,4 – De la sequía.
 - 7,7 – De la plomada.
 - 8,1 – De la canasta de fruta madura.

5. “Escuchen esto” *–shim ú zo t–* dirigido a los que oprimen a los pobres – en 8,4.
6. “Vi al Señor” *–ra iti et- adonay–* una quinta visión de la caída del templo - en 9,1.

Así, tenemos, de acuerdo con estos marcadores de discurso, seis unidades que forman la estructura del libro, además de los dos primeros versículos introductorios, lo cual da la suma de siete componentes. De acuerdo a los estudios de James Limburg y Moisés Chavez, el autor de Amós hace uso del número siete para estructurar el libro entero, y varias partes o secciones del libro (véanse las obras en la bibliografía):

- 1,1-2 – Prefacio.
- 1,3–2,6 – El juicio contra las naciones vecinas y contra Israel.
- 3,1–5,6 – Amenazas a Israel.
- 5,7–6,14 – Los lamentos contra Israel.
- 7,1–8,3 – Las visiones.
- 8,4–14 – Amenaza a los que oprimen a los pobres.
- 9,1-15 – La visión sobre Israel: juicio y salvación.





Ahora bien, más que la preocupación por la estructura interna, los marcadores de discurso ofrecen, sobre todo, el movimiento retórico del mensaje profético. Esos marcadores se mueven del escuchar al ver, al escuchar al ver. En otras palabras, la dinámica retórica del texto tiene en mente una audiencia cuyos sentidos de la vista y de la audición necesitan estar muy alertas para poder recibir, con todo su poder avasallador, el mensaje acusador y desafiante del vocero de YHVH, quien a la vez recibió *palabras* y vio *visiones* (1,1). Debido a que la intención retórica del mensaje profético es despertar en la nación la fidelidad y obediencia hacia la alianza con YHVH, el profeta echa mano no sólo de un contenido claro y directo, sino también de una forma avasalladora e impactante. Como dice Hans Walter Wollf: "Amós no pierde la oportunidad para estimular el oído y la percepción de su audiencia" (1977: "Peculiar Language Elements).

De hecho, a lo largo del libro aparecen ruidos y sonidos producidos tanto por YHVH como por los culpables de la injusticia y la maldad en Israel. YHVH, desde un principio deja oírse con la fuerza del rugido de un león y la violencia del relámpago, con su estruendo (1,2). Estos tremendos ruidos siguen, de acuerdo a la parte final del versículo 1, al anomatopéyico *ra'ash* del terremoto (en hebreo), y vuelven a escucharse en 3,8 donde aparece otra vez el verbo "rugir". Todos estos retumbantes ruidos de YHVH sirven para llamar la atención del mensaje profético, acompañados constante por los "hablares" de Dios y los "oíres" del profeta y de la nación israelita y naciones vecinas: ¡Rugidos que alertan y mensaje que explota!

En lo que respecta al pueblo, sus ruidos son, sobre todo, los de las clases potentadas que producen sonidos altisonantes debido a sus tumultos (heb. *neuma*: "ruidos infernales que causan terror") y violencias (3,9). A esos ruidos de maldad y violencia siguen otros más inteligibles, pero no menos destructivos. Las voces de quienes "proclaman" y "vocean" sus jugosas ofrendas y sacrificios, y tocan y cantan para acallar sus conciencias malvadas y aplacar a quien sabe qué dios que prefiere los sacrificios y fiestas cúllicas en lugar de la justicia y el derecho (5,21-23). Los diálogos y desesperos de aquellos que piden la pronta llegada de los días especiales en los que puedan hacer negocios corruptos y comerciar con falsas medidas, y hasta vender y comprar a sus propios paisanos pobres y miserables (8,5-6). Y así, voces humanas y voces divinas que se entrecruzan, unas diciendo "no profeticen" (2,12), y otras -las de YHVH, que le dicen al profeta, una y otra vez: "profetiza" (3,8).

Todos los elementos claves del mensaje se presentan de manera peculiar y grandilocuente: el profeta lo es en razón de un llamamiento especial y no por pertenecer al grupo de profetas profesionales; las visiones usan un lenguaje muy descriptivo y las doxologías se usan para presentar a un Dios que trasciende las fronteras nacionales y hasta del mismo planeta tierra. YHVH, de acuerdo con ellas, es Dios del universo entero. Así que cuando el profeta le anuncia a la nación entera: "Prepárate, Israel a afrontar a tu Dios" (Am 4,12), no lo está invitando a un diálogo calmado y tranquilo, sino a confrontarse con un Dios, profundamente enojado y herido por la insensatez, rebeldía y maldad de un pueblo que ha quebrantado cada una de las estipulaciones de la alianza sináptica.





Bibliografía

- Alonso Shökel, Luis y Sicre Díaz, José Luis (1980), *Profetas II*, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- _____ (2009), *Biblia de Jerusalén: Nueva Edición totalmente revisada*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Bullinger, Ethelbert W. y Lacueva, Francisco (1985), *Diccionario de figuras de dición usadas en la Biblia*. Barcelona: Editorial CLIE.
- Chávez, Moisés (1979), *Modelo de oratoria: obra basada en el análisis estilístico del texto hebreo del libro de Amós*. Miami: Editorial Caribe.
- Limburg, James (1987), "Sevenfold Structure in the Book of Amos". *Journal of Biblical Literature*, vol 6, No 2: 217-222.
- Mays, James Luther (1969), *Amos: A Commentary (Old Testament Library)*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Möller, Karl (2000), "'Hear the Word against You': A Fresh Look at the Arrangement and the Rhetorical Strategy of the Book of Amos". *Vetus Testamentum*, vol 50, No 4.
- _____ (2003), *A Prophet in Debate: The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Wolff, Hans Walter (1977), *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Philadelphia: Fortress Press.

Edesio Sánchez Cetina
yucachecho@gmail.com





¡Por tres crímenes de judá y por cuatro!

Una aproximación a los oráculos contra las naciones a partir de Amós 2,4-5

Resumen

En este artículo el autor presenta un análisis estilístico y estructural de la perícopa de Amós 2,4-5. Presta especial atención a las distintas modalidades narrativas para, a partir de eso, destacar la intencionalidad implícita en la narrativa, que no es más que culpabilizar a Yahvé por la promulgación de la sentencia.

Abstract

In this article the author presents a stylistic and structural analysis of the pericope of Amos 2,4-5 pays particular attention to the different narrative modes, from there to highlight the implicit intentionality in the narrative that is just blame Yahweh the promulgation of the judgment.

Judá

⁴Así dice Yahvé:
¡Por tres crímenes de Judá y por cuatro, seré inflexible!
Por haber despreciado la Ley de Yahvé
y no haber observado sus preceptos,
porque los han extraviado sus mentiras,
tras las que habían caminado sus padres.

⁵Enviaré fuego a Judá que devorará los palacios de Jerusalén.

1. Análisis estilístico y literario de Amós 2,4-5

El texto presentado por Amós se caracteriza por su narrativa conductual, dentro de la cual se encuentran figuras literarias tales como símiles¹ (v. 4, 5), personificaciones² (v. 5) y la enunciación diegética sentencializada directa³.

Aparecen dentro de la perícopa dos modalidades narrativas distintas: **narrador intradiegético**⁴ (omnisciente) y **narrador extradiegético**⁵ (limitado). En cuanto al primero, responde a Yahvé, quien enuncia el discurso, pues el texto deja ver como si el mismo Yahvé estuviera reportando el acto de habla (v. 4); ahora bien, la participación del narrador extradiegético se limita al reporte indirecto del narrador omnisciente. Esto se evidencia en el marcador textual introductorio "Así dice Yahvé". Con lo anterior se ejemplifica la manera en la cual el narrador extradiegético transmite el enunciado que, según él, es fidedigno ya que es pronunciado por Yahvé al interlocutor colectivo: Judá.

¹ Figura literaria que consiste en realizar comparaciones de nivel objetivo, a partir de connotaciones discursivas.

² Figura literaria mediante la cual se le asignan características de personas a elementos no humanos.

³ Elemento discursivo propio de la enunciación de sentencias.

⁴ Narrador conocedor de la diégesis (narración).

⁵ Narrador que realiza su función a partir de la participación que le otorga el narrador omnisciente.



2. Análisis estructural

La perícopa presentada por Amós está compuesta por sólo dos versículos, a saber el 4 y el 5. En el versículo 4 se enuncian los tres crímenes cometidos: despreciar la ley, no observar los preceptos y las mentiras. En el siguiente versículo se promulga la sentencia: “Enviaré fuego a Judá, que devorará los palacios de Jerusalén”.

La perícopa comienza con una fórmula profética introductoria en la cual se emplea al profeta como canal de comunicación para llevar la voz de Dios al pueblo. Esto se aprecia en la proposición: “Así dice Yahvé”, seguida de una frase introductoria: “¡Por tres crímenes de Judá y por cuatro, seré inflexible! En el centro se describen los motivos para la promulgación de la sentencia final, expresada en el v. 5. Debido a la no observancia de los mandatos de Yahvé, mencionado en el acápite anterior, se presenta como última estructura textual la sentencia propiamente dicha. Tal sentencia es dada por el mismo Yahvé, quien habla a través del profeta Amós: “Enviaré fuego a Judá que devorará los palacios de Jerusalén”.

El texto se encuentra precedido del juicio de Yahvé a las naciones de Damasco, Gaza y Filistea, Tiro y Fenicia, Edom, Amón, Moab. Esta perícopa, sin duda, pertenece a la diégesis del juicio mencionado. Posterior a ésta se desglosan las amonestaciones y amenazas a Israel, con lo cual se vislumbra que esta perícopa pertenece a la narración final del apartado propio del juicio.

Aunque la perícopa tiene sentido completo, no es una narración totalizadora. El escrito no parece una narración completa, teniendo en cuenta que pertenece a una tradición escrita mucho más amplia, que se encuentra inscrita en el juicio hecho por Yahvé a las naciones vecinas y, finalmente, a Judá e Israel. Aunque ella por sí sola cobra sentido.

El texto de los versículos 4-5 se encuentra estructurado a nivel sintáctico- gramatical de la siguiente manera:

Voz del narrador	Razón de la denuncia	Quién	Qué
Así dice Yahvé	Por tres crímenes de	Judá	
	Y por cuatro de	Israel	
Seré inflexible	Por haber despreciado		La ley de Yahvé
	Y por no haber observado	Sus padres	Sus preceptos
	Porque los han extraviado sus		Mentiras
Enviaré	Tras las que habían caminado	A Judá	Fuego
		Jerusalén	Que devorará los palacios de



El análisis sintáctico gramatical presenta en un primer momento la voz del narrador omnisciente⁶, Yahvé. Desde la voz del profeta, narrador testigo⁷, quien a través del empleo de la fórmula enunciativa adverbial: “Así dice”, introduce el discurso de Yahvé.

Seguidamente se encuentra la razón de la condena expresada mediante un sintagma preposicional (SP) de tipo preposición + sintagma nominal + sintagma preposicional (por tres crímenes de Judá), conectado a otro sintagma preposicional (por cuatro) mediante una conjunción copulativa (y) y a un sintagma verbal (seré inflexible), en el cual se presenta el verbo auxiliar (ser) en tiempo futuro, voz activa, modo indicativo, primera persona singular, seguido de una proposición adjetival (inflexible).

Las líneas 3 y 4 de la perícopa se estructuran a partir de un sintagma verbal de tipo preposición + verbo auxiliar haber + verbo principal en participio pasado (por haber despreciado) (-y no- haber observado); ambas líneas luego proponen un sintagma nominal, en el caso de la línea 4, de tipo determinante + nombre + sintagma preposicional (preposición + determinante + nombre), y en el 5 nominal (posesivo + nombre).

Luego, con la conjunción causal (porque), se introduce la oración subordinada (porque los han extraviado en sus mentiras) que explica la causa de la oración principal. A través del sintagma preposicional (tras las que habían caminado sus padres) se concluye la razón de la condena, dando paso nuevamente a un sintagma verbal + un sintagma nominal + un sintagma preposicional (enviaré fuego a Judá), en el cual se presente el verbo (enviar) en tiempo futuro, voz activa, modo indicativo, primera persona singular, seguido de un núcleo nominal (fuego) y el sintagma preposicional (a Judá). Con la conjunción subordinante de valor causal (que), se introduce la condición propia de la causa final expresada a través de un sintagma verbal que incluye un sintagma nominal y uno preposicional (devorará los palacios de Jerusalén).

A manera de conclusión

Esta perícopa es una sentencia del profeta, específicamente al reino de Judá. La profecía si bien es rítmica en todo, su contenido está escrito en forma de prosa. Al inicio comienza con la frase introductoria: “Así dice Yahvé”, muy conocida en todo el libro de Amós, indicando la sentencia. Posteriormente, la sentencia menciona los motivos por la que ésta se origina. La perícopa termina con la amenaza de una acción por parte de Yahvé.

El análisis estilístico y gramatical presentado tuvo la intencionalidad de mostrar cómo los hechos narrados tienen una intencionalidad mediada por el narrador omnisciente, quien es presentado como aquel que sabe de antemano todo lo que va a ocurrir, conoce a los personajes implícitos en la narrativa, sus condiciones sociales y psicológicas. Conduce los hechos pasados y aquellos que van a suceder. De esta forma, se observa cómo, en la dinámica narrativa, Yahvé es el protagonista que dicta la sentencia promulgada en la perícopa estudiada.

⁶ Narrador omnisciente es aquel que sabe todo lo que va a ocurrir. Por lo tanto, conoce completamente el mundo narrado, sus personajes, con sus características físicas y psicológicas. Puede relatar los hechos que ocurrieron en el pasado o adelantar acontecimientos futuros.

⁷ Narrador-testigo es quien participa de los hechos narrados como observador o mediador de lo que ocurre a su alrededor o teniendo una pequeña participación en ellos.





Bibliografía

- ASURMENDI Jesús M. (1989), *Amos y Oseas, Biblia - libros proféticos: Crítica e interpretación*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- WOLFF, H. Walter (1984), *La hora de Amós. Biblia AT, Comentarios* Ediciones Sígueme, Salamanca.
- TORRE GUERRERO Gonzalo M. (2003), *Los profetas escritores de Israel*, Fundación Universitaria Claretiana – Fluca.
- Biblia de Jerusalén, Editorial Desclée de Brouwer, S. A, 1998

Fr. Javier Aníbal Moreno, O.P.

Cra 1 No 68-50 Rosales

Bogotá - Colombia



Memorias de resistencia y sobrevivencia

Un estudio de Amós 2,6-16

Resumen

Este artículo busca, a partir de un análisis del Oráculo contra Israel (Am 2,6-16), reflexionar sobre el nivel organizacional del pueblo de Israel en su resistencia a la Casa de Jehú. Se constata que los sufridos y víctimas nunca son amenazados; y que, por lo mismo, se denuncia a personas o grupos sociales, se amenazan a instituciones que garantizan, legitiman y articulan todo el sistema explotador: el Estado y el ejército. Se confiere, también, que el centro y eje hermenéutico de la denuncia profética, así como de la sentencia del juicio, castigo o desgracia contra el Estado tributario jeroboámico, se inserta en las tradiciones de la guerra santa, que posteriormente se anuncia como la utopía liberadora del "Día de Yahvé" (Am 5,18-27). Finalmente, se concluye que la denuncia profética articula el movimiento de resistencia de los sufridos y ajusticiados, y la esperanza de justicia, paz y de dignidad humana.

Palabras claves: oráculo, resistencia, sufridos, denuncia, guerra santa-

Abstract

This article searches, studying the Oracle against Israel (Am 2,6-16), to reflect on the organizational level of the people of Israel in its resistance to the House of Jehu. It is verified, that sufferers and victimizes are never threatened; and that while people or social groups are denounced, the institutions which guarantees, legitimates and articulates the whole exploiting system are threatened: the State and the army. It is corroborate, also, that the core and hermeneutic focus of the prophetic denounces, as well as the sentence or judgment, punishment and misfortune against the tributary State of Jeroboam II, is inserted in the traditions of the Holy War, that well ahead it is announced as the liberating utopia of the "Day of Yahweh" (Am 5,18-27). It is concluded, finally, that the prophetic denounce articulates the movement of resistance of the sufferers and victimized and their hope of justice, peace and human dignity.

Keywords: Oracle, resistance, suffering, denouncement, Holy war

1. El reinado de Jeroboam II

Jeroboam II, una de las figuras militares más influyentes en el reino del Norte, asciende al trono en un clima de optimismo, tanto político como económico. Sin embargo, será la bonanza antes de la tormenta (Cf. 2Re 15,8-31; 17,1-6), esto porque el desarrollo alcanzado, el cual se había iniciado durante el reinado de Joás (cf. 2Re 13,12.17.25), será consecuencia de la situación internacional favorable, de la cual se benefició Israel.

Desde el comienzo de su reinado, Jeroboam II parece que quiere continuar con la política de expansión de las fronteras de Israel, iniciada por su padre (Cf. 2Re 13,25). Según 2Re 14,25.28, en el norte se extendió el territorio israelita hasta Hamat. En el sur se alargó las fronteras hasta el mar de Arabia, es decir hasta el Mar Muerto (Cf. Am 6,14). Hamat y Arabia son, probablemente, los puntos fronterizos septentrional y meridional que, según la tradición bíblica, Jeroboam II conquistó, y que corresponden a los límites del reino davídico-salomónico (Cf. Num 13,21; 34,8; 1Re 8,65; Am 6,14).

Realmente, esta primera mitad del siglo VIII a.C. se caracterizó por una creciente actividad militar en todos los estados de la región (Cf. Am 1-2). Descubrimientos arqueológicos que datan del periodo reflejan el auge de la actividad de construcciones, principalmente con fines militares¹. Por lo tanto, esta fue una época en que los ejércitos ocuparon una posición destacada, tanto en la política externa como en la interna, garantizando la acción económica del estado tributario.

La política de expansión de fronteras trajo el auge del militarismo. Y, ciertamente, la sociedad de Jeroboam II, en sintonía con la época, llegó a ser una sociedad altamente militarizada. Pero, ya aquí vemos un cambio en el papel del ejército. Las campañas militares no son, como antiguamente, defensivas, como es el caso de las guerras contra los arameos (Cf. 1Re 20,22; 2Re 13,17), sino de conquista. Los militares no apoyan a los hombres y a las mujeres del pueblo en el derrocamiento de una dinastía explotadora (Cf. 2Re 9-10), sino que apoyan los intereses económicos opresores del estado tributario².

La riqueza de la época de Jeroboam II se demuestra por el crecimiento de la construcción de espléndidos edificios y palacios en ciudades como Samaria, Hazor y Megiddo, como atestiguan los arqueólogos³. Las fuentes bíblicas, al hablar de las casas de invierno y de verano, así como de las casas con incrustaciones de marfil, sin duda de origen fenicio, también dan testimonio, tanto de una gran actividad constructora en la época, como de una gran opulencia jeroboámica (Cf. Am 3,15; 5,11; 6,1). Sí, era una época de gran optimismo, progreso y bonanza, pero ¡para algunos!

En contraposición a ese brillante cuadro, a ese optimismo, a ese progreso e a esa bonanza, los libros de Amós y Oseas nos ofrecen un cuadro bastante diferente en lo que respecta a la vida de los y de las israelitas. Por lo que aparece, el expansionismo comercial de Jeroboam II no significó riqueza ni bienestar para el pueblo⁴.

La sociedad jeroboámica, como lo muestran los libros de Amós y Oseas, estuvo marcada por la injusticia y la opresión. La diferencia entre ricos y pobres era escandalosa. Oseas habla de maldición, de mentira, de asesinato, de robo y de adulterio (Os 4,2). Ya Amós tematiza y simboliza la injusticia y la explotación⁵ diciendo que “venden al justo (*saddîq*) por plata y al pobre (*'ebyon*) por un par de sandalias” (Am 2,6b). El pueblo campesino era aplastado (Am 2,7) y amedrentado (Am 3,9), sin duda, por el ejército (Am 2,14-16), que exigía la tributación estatal.

Comentando la política de terror “policial”, Milton Schwantes sostiene que “grande es la agresión contra las personas (Am 2,7; 3,10; 4,1; 5,12; 6,3; 8,4). La violencia está en el orden del día (3,10; 6,3)... Las personas llegan a ser ahuyentadas (7,12-13) y eliminadas (8,4)... Poblacio-

¹ Cf. Yohanan Aharoni, *The Land of the Bible – A Historical Geography*. Second Revised Edition, Burns and Oates, London, 1979, p. 345; y S. Yeivin, “The Divided Kingdom”. En: *The World History of the Jewish People - The Age of the Monarchies - Political History*, Jewish History Publication, Jerusalem, 1979, v. 4/1, n. 21, p. 161-163.

² Una amplia discusión sobre el papel del ejército en la sociedad jeroboámica se encuentra en Milton Schwantes, *Amós - Meditações e estudos*, Editorial Sinodal / Editorial Vozes, São Leopoldo / Petrópolis, 1987, p. 38-40.

³ Véase S. Yeivin, “The Divided Kingdom”. En: *The World History of the Jewish People - The Age of the Monarchies - Political History*, op. cit., p. 162.

⁴ Milton Schwantes nos ofrece un lúcido análisis económico de las consecuencias y de los conflictos provocados por el expansionismo comercial y la militarización de la sociedad jeroboámica. Para más información, véase Milton Schwantes, *Amós - Meditações e estudos*, op. cit., p. 14-15 y 42 y Milton Schwantes, “História de Israel - Dos inícios até o exílio”. En: *Mosaicos da Bíblia*, Centro Eumênico de Documentação e Informação, São Paulo, 1992, p. 18.

⁵ Amós utiliza tres términos para referirse a las víctimas de la explotación y de la opresión jeroboámica: *'ebyon/pobre*, *dall/flaco-débil* y *'ani/oprimido*; sin embargo, también es usado el término *saddîq/justo/inocente*, mencionado en paralelo con *'ebyon* en 2,6; 5,12 pero que no refleja la situación socio-económica, sino la solidaridad social. Según Milton Schwantes, el término *'ebyon/pobre* es el más frecuente y el que más abarca. Véase Milton Schwantes, *Amós - Meditações e estudos*, op. cit., p. 51-52.

*nes civiles indefensas son masacradas (1,3.6.13; 2,1). Los ejércitos andaban arrogantes y aterrorizando (6,2.13-14). La arrogancia militar se esparce por los caminos*⁶.

También los campesinos y las campesinas estaban en peligro de quedar reducidos a siervos y hasta esclavos de los señores de las ciudades, viendo como sus tierras eran hipotecadas y/o desappropriadas, cuando quedaban endeudados a causa de la pérdida de la cosecha, debido a una sequía o a cualquier calamidad atmosférica (Am 2,6-7; 4,7-9). La ley que protegía a los infelices que quedaban en la miseria, era irrespetada (Am 2,8a; Cf. Ex 22,25)⁷. Se cobraba como impuesto cargamentos de trigo (5,11) y vino de las personas empobrecidas (2,8b). A más de eso, las mujeres de las elites, las “vacas de Basán” en el lenguaje de Amós, oprimían y aplastaban a los pobres (*'ebyon*) y a los débiles (*dal*), que eran, posiblemente, los trabajadores y trabajadoras que hacían el servicio doméstico en la capital (Am 4,1).

Los comerciantes de las ciudades contribuían a empobrecer al pueblo y a matarlo de hambre. Aplastaban a las personas pobres (*'ebyon*) y eliminaban de la tierra a los oprimidos y oprimidas (*'ani*) (Am 8,4). No querían, siquiera, esperar que las fiestas religiosas terminasen para comenzar las transacciones comerciales (Am 8,5a). Defraudaban, robaban, manipulaban a los campesinos y a las campesinas. Para ello falsificaban las balanzas, disminuían el tamaño de la “efá”, que era la medida con la cual los cereales eran vendidos, y aumentaban el “siclo”, que era el peso con el que se pesaba lo que tenía que ser pagado (Os 12,8; Am 8,5b)⁸. Incluso el residuo del cereal era negociado como si fuese un producto de primera calidad (Am 8,6). Esto, con certeza, llevaba al campesinado a la ruina, a la falencia y, finalmente, a la esclavitud a causa de las deudas (Am 2,6-7).

Mientras tanto, los tribunales, compuestos por los ancianos de las aldeas, que debían defender los derechos de las personas empobrecidas del pueblo (Cf. Ex 23,1-3.6-8), estaban corrompidos y sujetos a sobornos de parte de los ricos propietarios de las tierras (Os 7,7; Am 5,10-12.15; 6,11-14).

En cuanto a este punto, las élites de las ciudades plantaban viñas esplendidas (Am 5,11). Vivían en palacios lujosos, contruidos de piedras de cantera, con incrustaciones de marfil, además poseían casas de invierno y de verano (Os 8,14; Am 3,15; 5,11). Podían construir casas pequeñas y grandes (Am 6,11)⁹. Descansaban en camas de marfil, cubiertas con finos tejidos importados (Am 3,12b; 6,4). Ofrecían suntuosos banquetes y borracheras, comiendo deliciosos manjares hechos con “corderos del rebaño y novillos del corral” (Am 6,1-6), al tiempo que el pueblo tenía que conformarse con “*dos patas o un pedacito de oreja*” (Am 3,12). Entonces, las élites no se apersonaban, ni se preocupaban del hambre, la miseria y la ruina de la mayoría del pueblo (Am 2,7; 3,10; 4,1).

⁶ Milton Schwantes. *Amós - Meditações e estudos*. op. cit., p. 50.

⁷ La ley vetero-testamentaria establecía límites para las cosas comprometidas para proteger a las personas más débiles. Según Ex 22,25, cuando se tomaba el manto de alguien en prenda, se debía devolverlo “antes de la puesta del sol”.

⁸ En aquel tiempo, para medir los productos que se vendían, se usaba un recipiente llamado “efá”. Normalmente un “efá” contenía unos 40 litros. La medida se reducía, talvez, usando un “efá” de fondo doble. Ahora bien, los comerciantes hacían fraudes, al tiempo que aparentaban respetar los precios oficiales, “aumentando el siclo”. En esa época no existían las monedas acuñadas, se pagaba con metales preciosos (oro, plata, etc.) que eran pesados al momento de la compra. Para eso, se ponía en el otro plato de la balanza contrapesos (“siclos”) de pequeñas dimensiones, puestos dentro de un saquito. Bastaba poner algún contrapeso de demás, o hacerlo más pesado, para engañar al cliente. Véase Hans Walter Wolff, *La hora de Amós*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994, p. 61 y José Luis Sicre, *A justiça social nos profetas*, Edições Paulinas, São Paulo, 1990, p. 181.

⁹ Jorge Pixley, citando el trabajo inédito de H. Darrel Lance, *Israelite Society as Reflected in Excavations of Eighth Century Cities*, resalta que la arqueología muestra que durante el período había pocas construcciones de muros y edificios públicos, pero había lujosas casas particulares. Jorge Pixley. “Oséias: nova proposta de leitura a partir da América Latina”. En: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Editora Vozes, Petrópolis, 1988, n. 1, p. 58.

Los hombres y las mujeres del pueblo israelita no vivían, ellos sobrevivían como podían, en medio de una profunda crisis social. Entonces, optimismo, progreso y bonanza no eran palabras que tenían mucho que ver con la realidad del pueblo en la época jorboámica. De hecho, la expansión territorial, la revitalización del comercio y, por lo tanto, el progreso económico, no eran sinónimo de progreso humano o de una sociedad más justa, sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría del pueblo había quedado privada de los beneficios de ese progreso. Por eso, sin duda, la gloria jorboámica fue la tumba del pueblo¹⁰.

2. Un trabajador rural temporal

En este turbulento y trágico período de la historia de Israel, se levantaron dos figuras, que si bien abordaron la realidad nacional desde ángulos diversos, sintetizaron en su denuncia de la opresión jorboámica, el rechazo del pueblo a la monarquía tributaria de los judeos. Estos son Amós y Oseas (Cf. Os 1,1; Am 1,1).

La narración de los Reyes no proporciona informaciones precisas sobre sus vidas. Lo poco que conocemos de ellos se encuentra referido en sus propios libros. Tal vez los grupos de discípulos responsables de la transmisión de sus dichos y de sus palabras proféticas estaban más interesados en los mensajes que en las personas. Y las pocas informaciones biográficas que ofrecen están, por lo que indican, en función de la comprensión, tanto de la actuación como de los contenidos de sus mensajes. Con todo, pese a las pocas informaciones biográficas que poseemos, las mismas son suficientes para determinar el origen y el medio social de los profetas. Origen y medio social que, sin ninguna duda, condicionarán y justificarán sus acciones y sus mensajes.

En cuanto a Amós, su tierra natal era Tecoa un pueblito situado al sur de Jerusalén (Cf. Am 1,1; 2Cro 11,6; 20,20; Jer 6,1). Por lo tanto, era judeo. En su tierra natal, Amós se dedicó a diferentes tareas para ganarse la vida. El título del libro (Am 1,1) lo considera “uno de los pastores de Tecoa” (*bannoqedim*). Y tomando en cuenta que el término *noqed* solamente aparece aquí y en 2Re 3,4, aplicado al tributo de cien mil corderos que, según la narración de Reyes, el rey de Moab pagaba al rey de Israel, muchos autores pensaron que Amós era un hombre rico o por lo menos propietario¹¹. Pero, él mismo se consideraba vaquero/ovejero y recogedor de sicómoros y pastor de ganado menor (Cf. Am 7,14-15)¹².

Ahora bien, con base a 2Sam 14, texto que narra el encuentro de David con una mujer “sabia” de Tecoa, Hans Walter Wolff señala que es posible que Tecoa haya sido uno de los dos lugares donde la sabiduría popular era cultivada; tal vez la matriz intelectual de Amós

¹⁰ Milton Schwantes, *Amós - Meditações e estudos*. op. cit., p. 18.

¹¹ Véase, Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*. Fortress Press, Philadelphia, 1977, (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), p. 90, 123-124; también Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, Harper & Brothers, New York, 1948, p. 577; y Robert R. Wilson, *Profecia e Sociedade no Antigo Testamento*, Edições Paulinas, São Paulo, 1993, p. 244. Por su parte, Nelson Kirst sitúa a Amós en un medio rural, sin embargo lo considera un propietario. Kirst agrega que por su actividad pastoril, el profeta era un hombre que había viajado y tenía un horizonte más amplio que su vecindario más directo. A más de eso, lo considera una persona con amplia visión y buena instrucción. Nelson Kirst, *Amós - Textos selecionados*. Comissão de Publicações da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, São Leopoldo, 1983, v. 1, fasc. 1, (Serie Exégesis), p. 16-17, 36-37. Amplia bibliografía sobre el debate respecto al origen social de Amós se encuentra en José Luis Sicre op. cit., p. 107, notas 2 y 3.

¹² Tecoa se encuentra en la estepa donde no crecen los sicómoros. Era una región cuya principal actividad era el pastoreo. Por lo tanto, para cosechar sicómoros Amós tenía que ir a la planicie occidental, donde son muy numerosos (Cf. 1Re 10,27). Según Milton Schwantes, cosechar sicómoros era, a más de un trabajo temporal, una ocupación para los pobres. Esto significaría que Amós era un trabajador rural temporario que necesitaba ganarse el sustento aceptando diversas ocupaciones. Milton Schwantes, *Amós - Meditações e estudos*. op. cit., p. 32; Milton Schwantes, “Profecia e Estado - Uma proposta para a hermenêutica profética”. En: *Estudos Teológicos*, IECLB, São Leopoldo, 1982, p. 142.

se encontraba en la sabiduría clánica popular de las aldeas¹³. Otro indicio que parece apuntar en esa dirección parece ser el hecho de que en libro de Amós “la puerta”, lugar de los sabios y de los ancianos de las aldeas, y de la justicia popular, tenía un énfasis muy especial (Am 2,6-16; 5,10.12.15; 8,4-6; Cf. Rut 4; Jer 17,19-27).

Ya Víctor Maag lanzaba una hipótesis muy audaz. Según Maag, la tradición intelectual de Amós tiene sus raíces en el “pueblo de la tierra” o, más específicamente, entre los pastores semi nómadas del sur, que cultivaban sus tradiciones propias, independientes de los grandes santuarios¹⁴.

Resumiendo, podemos ponderar, después del debate antes expuesto, que Amós fue un trabajador rural temporal, según parece, influenciado por las tradiciones clánicas y tribales de la “puerta” (Am 5,10.12.15; Cf. Rut 4; Jer 17,19-27).

Entonces, siendo Amós un trabajador rural migrante se explica su ida hacia el reino del Norte. Tal vez en busca de empleo, aparece en Israel “dos años antes del terremoto” (Am 1,1; Cf. Zac 14,5)¹⁵. Esto significa que, teniendo en cuenta las diferentes informaciones cronológicas con relación a la fecha exacta del terremoto, su actividad profética se sitúa en la segunda mitad del reinado de Jeroboam II entre los años 760 y 750 a.C. Ahora bien, sospechamos que el momento en que aparece Amós con su crítica radical, la monarquía jero-boámica vivía un período verdaderamente difícil y tumultuoso en el plano interno (Cf. Am 7,11).

Así, Amós profetizó en Samaría (Cf. Am 3,3-4,4; 6,1), en Betel (Cf. 4,4; 5,4; 7,10-17) y en Gilgal (Cf. Am 4,4; 5,4). En ese sentido, levantó su palabra de denuncia en los dos principales centros de poder del reino, o sea Samaria, la capital, y Betel, el principal santuario nacional.

Es significativo que el único texto biográfico recordado en el libro de Amós es la confrontación entre el profeta y Amasías, sacerdote del santuario real de Betel (Am 7,10-17). Esta confrontación define contra quien se dirige la denuncia y la palabra del juicio profético. Se trata del reinado y del templo (Am 7,11; 9,1-4), causa y origen de la opresión y de la explotación del pueblo. Así, la palabra de Amós hace balancear los centros de poder. Pero, la confrontación también define el destino del profeta. Por causa de ello es expulsado del reino, quizá después de dos años de actividad (Cf. Am 1,1). Más allá de eso, no tenemos noticias de cómo terminó la vida de Amós. Por lo tanto, arriesgar una explicación sería una mera hipótesis¹⁶.

3. Los pobres y los débiles contra la Casa de Israel

En la búsqueda del nivel organizacional del pueblo israelita en su resistencia a la Casa de Jehú, sugerimos escudriñar en la denuncia profética contra Israel contenida en el

¹³ Hans Walter Wolff, “Amos geistige Heimat” En: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*. Neukirchen, 1964, v. 18, citado por Milton Schwantes. *Amós - Meditações e estudos*. op. cit., p. 31.

¹⁴ Victor Maag, *Text Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*. Leiden, 1951, p. 177 y 222, citado por Milton Schwantes, “Profecía y Estado - Uma proposta para a hermenêutica profética”. En: *Estudos Teológicos*. op. cit., p. 140.

¹⁵ Según la arqueología, este terremoto ocurrió en la primera mitad del siglo VIII a.C. y estremeció tanto el norte como el sur. S. Yeivin sostiene que el terremoto ocurrió alrededor del 749 a.C. Hans Walter Wolff, siguiendo a otros arqueólogos, sitúa la fecha del terremoto en torno al 760 a.C. John Bright, aceptando, lo que parece, los argumentos de J. Morgenstern, sitúa el apareamiento de Amós en Judá alrededor del 752 / 751 a.C. Véase John Bright, *Historia de Israel*, 4ta edición, Ediciones Paulinas, São Paulo, 1980, p. 350; Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*. op. cit., p. 124 y S. Yeivin, “The Divided Kingdom”. En: *The World History of the Jewish People - The Age of the Monarchies - Political History*. op. cit., p. 168.

¹⁶ Véase ahora Pedro Julio Triana Fernández, *Profecía - Resistencia e Sobrevivência: Um estudo sobre a vida do povo de Israel durante a dinastia de Jeú*, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998, (Tesis de doctorado, dirigida por el Prof. Dr. Milton Schwantes), capítulo III y Capítulo IV, p. 82-257.



libro de Amós, particularmente en el oráculo contra Israel (Am 2,6-16). Pero, primeramente haremos algunas breves consideraciones sobre el lugar de nuestro texto en el libro, como un todo.

3.1 *El libro de Amós*

El libro de Amós, más allá de que en su forma actual deba ser considerado una unidad, según Hans Walter Wolff está formado por diferentes estratos o, como diría Milton Schwantes, capas literarias¹⁷. Estas capas irían desde los auténticos dichos del profeta, es decir el discurso, las memorias, las vivencias, las experiencias (época de Jeroboam II: 760-750 a.C.); pasando por la llamada “antigua escuela de Amós” (Judá: 735 a.C.); continuando por la “interpretación de Betel” (época de Josías: siglo VII a.C.); serían reinterpretadas por los deuteronomistas (Palestina / época del exilio); para finalmente ampliarse en la llamada “escatología de la salvación” (relectura pos-exílica). Esto daría al libro de Amós un proceso redaccional de aproximadamente doscientos años¹⁸.

Con todo, como bien apunta Schwantes, el origen del propio libro es, por lo mismo, de capas literarias, y tiene que ser explicado a partir de las pequeñas unidades o perícopas, es decir del discurso del profeta¹⁹. Por lo tanto, según establece Schwantes, el clan, la familia, es el lugar vivencial de la perícopa²⁰.

Lo antes expuesto acerca del origen y formación de nuestro libro, nos lleva a algunas consideraciones: en primer lugar, este proceso redaccional demuestra que nos enfrentamos a una obra que no es producto de un individuo, sino de diversos grupos que, actuando en diferentes épocas, reinterpretaron las palabras proféticas para su situación particular. Luego, el libro no refleja sólo las experiencias personales de nuestro profeta sino, sobre todo, las experiencias de muchas otras personas. Esto significa, también, que hubo grupos de personas que consideraban importantes, tanto para el presente como para el futuro, las palabras y la actuación y las denuncias proféticas. En segundo lugar, el libro antes de ser literatura fue discurso y memoria. Y si fue discurso y memoria tiene que reflejar las vivencias y las experiencias de aquellos y aquellas que hicieron que la memoria sea literatura y que quedara, aparentemente, escondida detrás de los textos. Finalmente, si el origen del libro de Amós se encuentra en la perícopa, podríamos señalar que nuestro libro refleja, en su origen, no sólo las propias experiencias del profeta, sino también las memorias, las vivencias, y las experiencias del grupos sociales, tal vez agricultores, agrupados y organizados alrededor de las tradiciones familiares y clánico-tribales, en confrontación con el reinado de Jeroboam II. De esta manera, el “oráculo contra Israel” (Am 2,6-16) por su estructura y sus contenidos, se encuentra y tiene su origen, en mi opinión, en la primera capa literaria del libro de Amós; es decir, en el período de Jeroboam II (750-760 a.C.)

¹⁷ Milton Schwantes. *Amós - Meditações e estudos*. op. cit., p. 81-82.

¹⁸ Una completa exposición del proceso de formación del libro de Amós se encuentra en Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*. op. cit., p. 106-113. Véase también, del mismo autor, *La hora de Amós*. op. cit., p. 185-200. Para un análisis estructural del libro, véase Pablo Rubén Andiañach, “Amós - Memoria y profecía - Análisis estructural y hermenéutica”. En: *Revista Bíblica*. op. cit., p. 216-262. Confróntese también Milton Schwantes, *Amós - Meditações e estudos*. op. cit., p. 80-92; Nelson Kirst, *Amós - Textos seleccionados*. op. cit., v. 1, fasc. 1, p. 20-23 y Haroldo Reimer, “Amós: profeta de juicio y justicia” en: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, São Leopoldo, v. 35/36, 2000, p. 171-190.

¹⁹ Milton Schwantes. *Amós = Meditações e estudos*. op. cit., p. 87.

²⁰ Cf. Milton Schwantes, *A família de Sara e Abraão - Texto e contexto de Gênesis 12-25*. Editorial Vozes, en co-edición con editorial Sinodal, Petrópolis, 1986, p. 16-17.





3.2 *Análisis estructural, textual y literario del “oráculo contra Israel”*

La puerta de entrada del libro de Amós está constituida por ocho oráculos llamados “ciclo de los pueblos” (Am 1,3-2,16); esos ocho oráculos hacen una abertura al conjunto de Am 1-6. Los siete primeros son oráculos contra pueblos extranjeros que se justifican por los crímenes cometidos por esos pueblos contra Israel; cinco de ellos forman parte de la composición más antigua de Amós 1-6: contra los arameos (1,3-5); contra los filisteos (1,6-8); contra los moabitas (1,13-15); contra los amonitas (2,1-3) y contra Israel (2,6-16). Considerados secundarios o posteriores son los oráculos contra los fenicios (1,9-10); contra los edomitas (1,11-12) y contra Judá (2,1-5). Dentro de ese conjunto se distingue y diferencia con mucha claridad el último oráculo dirigido contra Israel (2,6-16), que podría ser considerado la culminación y justificación de los oráculos anteriores.

Es consenso en la investigación bíblica que Am 2,6-16 es un típico dicho profético, introducido por la tradicional “fórmula o discurso del mensajero” “así dice Yahvé” (v. 6); y que concluye como discurso divino, “dicho de Yahvé” (v. 16). Como todo dicho profético, presenta dos partes principales: una primera parte de *denuncia*, y una segunda parte que, dependiendo del caso, puede ser de *amenaza* o de *promesa*. En el caso de nuestro texto, esa segunda parte es de *amenaza*.

El texto, en términos generales, presenta la siguiente estructura:

2,6a: Fórmula introductoria: “Así dice Yahvé”.

2.6b: Acusación general:

“Por tres transgresiones de Israel (= la organización del Estado tributario) por cuanto, no rechazaré el castigo...”.

2,6c-8: Denuncia/lista de delitos/crímenes:

“Los jueces venden al justo «saddîq» por plata/dinero y al necesitado «'ebyôn» por un par de sandalias. Pisan/aplastan/trituran sobre un poco de tierra la cabeza de los pobres «dallim» (= explotación/relaciones de deudas/violencia física).

y desvían/manipulan el camino o proceso de los mansos/débiles «'anawîm» (=distorsión del derecho en la puerta).

un hombre y su padre duermen con la misma mujer y, así profanan mi santo nombre (= violencia sexual de las doncellas).

Y están al pie de cualquier altar con ropas empeñadas (= hipoteca a causa de la necesidad).

y, en la casa de su dios, beben el vino de los que fueron multados”. (= tributo).

2,9: Recapitulación histórica que se vincula con 2,13 (guerra santa/destrucción total):

“yo destruiré/exterminaré delante de ellos al amorreo, cuya altura era como los cedros, y que era fuerte como los caballos; y destruiré/exterminaré su fruto por encima y sus raíces por debajo”.

2,10-12: Recapitulación histórica (redacción deuteronomista de la época del exilio):

“yo los hice subir de la tierra de Egipto y cuarenta años los conduje por el desierto, para que poseyeran la tierra de los amorreos”. Dentro de sus hijos suscité profetas y, dentro de sus jóvenes, nazareos. ¿No es esto así, hijos de Israel? – dicho/oráculo de Yahvé. Pero ustedes, a los nazareos les dieron de beber vino y a los profetas les ordenaron, diciendo: “No profeticen””.



- 2,13: Sentencia de juicio/castigo a Israel (guerra santa/destrucción total):
*“Es que **harán temblar** (¿terremoto?) La tierra debajo de ustedes, como **tiembla** (¿terremoto?) un carro cargado de espigas”.*
- 2,14-16: Amenaza/desastre para Israel (ejército):
*“De nada valdrá la fuga para el **ágil**, (el que lucha a pie)
 el **fuerte** no usará su fuerza,
 ni el **valiente** salvará su vida.
 EL **arquero** no resistirá,
 ni el **ligero de pies** se librará (= infantería)
 ni tampoco el que va montado a caballo/quien conduce el carro de combate salvará su vida (=caballería)
 el más **corajudo entre los valientes** (jefe/comandante/general) huirá aquel día (= vergüenza/perder la honra).
 dicho/oráculo de Yahvé”.*

Tanto a crítica textual, cuanto la literaria establecen que cuando nos enfrentamos a un texto, y particularmente con un texto poético como este, debemos tener en cuenta cómo ese texto está construido; es decir, los ejes hermenéuticos y de sentido que el propio texto muestra para la transmisión y comprensión de su mensaje, por ejemplo: ¿Cómo comienza? ¿Cómo termina? ¿Cuál es el centro del texto?

Un análisis preliminar de la estructura de nuestro texto muestra que después de la fórmula introductoria (2,6a), se presenta una **acusación general** contra Israel (2,6b); y que teniendo en cuenta otros contextos del propio libro (Cf. 3,14; 5,1; 7,9; 7,10ss), ésta se refiere, sin duda, al reinado y al Estado tributario (= Israel / Casa de Israel / Casa de Jerobam); y termina (2,14-16) con una clara, fuerte y radical **amenaza** al ejército. Por lo tanto, el principio y el fin del texto, es decir la **acusación general** y la **amenaza** trabajan con dos categorías estructurales: el Estado y el ejército.

Ahora bien, en un segundo análisis reparamos que tanto la **denuncia** (2,6c-8) como la **amenaza** (2,14-16) apuntan a una **sentencia de juicio y castigo** (2,9.13) que, de hecho, en mi opinión, constituye el eje y el centro del mensaje que el texto quiere transmitir: guerra santa/destrucción total. Ya en medio de la **sentencia de juicio y castigo** nos enfrentamos con una recapitulación histórica, según el consenso de la investigación bíblica, de la redacción deuteronomista de la época del exilio (2,10-12).

Entonces, con esas luces que muestran estos comentarios preliminares, proponemos entrar a analizar la teología del texto.

3.3 *Hermenéutica y teología del texto*

3.3.1 *La denuncia*

Después de la fórmula introductoria (2,6a), y de la acusación general (2,6b), nuestro texto presenta la denuncia profética (2,6c-8). En primer lugar, pasemos a analizar los delitos y crímenes enumerados y denunciados.

3.3.1.1 *Delitos y crímenes*

Son mencionados **delitos y crímenes en el ámbito de las relaciones económicas y sociales**: esclavitud por deudas (v. 6c), violencia física contra los pobres y debilitados económicamente (v. 7a); **delitos e irregularidades practicados en el ámbito del derecho y de la jurisprudencia en la puerta**: (v. 6c y v. 7ab); **explotación sexual/esclavitud de donce-**



llas, quizá por deudas (v. 7ab); **delitos practicados en el ámbito cultural**, más allá de que sean propiamente irregularidades culturales: hipoteca por causa de la necesidad (v. 8ab²¹). Ahora bien, un análisis de los delitos y crímenes nos lleva a determinar quiénes son los denunciados.

3.3.1.2 *Los denunciados*

Reparamos que los denunciados en nuestro texto son **jueces** que desvían y manipulan los procesos en la puerta (v. 6ce v. 7); la referencia a la *plata/dinero* puede llevar a pensar en **compradores de esclavos, campesinos ricos**, tal vez **comerciantes** (v. 6bc), teniendo en cuenta que en otros contextos del libro se habla de defraudar pesos y medidas (Cf. 8,5bc); **sacerdotes** que actúan junto a los altares y templos; siendo personas capaces de ceder préstamos y aceptar hipotecas por los bienes empeñados (v. 8); e inclusive en otros contextos del libro hacer callar a los profetas (Cf. 7,10).

Entonces, si existen delitos y crímenes, y personas y grupos denunciados, es porque existe un grupo de personas que sufren y son injusticiadas como consecuencia de esos delitos y crímenes. Proponemos, entonces, identificar esos sufridos y injusticiados, porque ellos, sin duda, constituyen la mediación hermenéutica de la denuncia profética.

3.3.1.3 *Los sufridores y injusticiados*

En nuestro texto, Amós utiliza cuatro términos para referirse a las víctimas o sufridos por la opresión: *'ebyon* / pobre, *saddiq* / justo (mencionado en nuestro texto en paralelo al pobre), *dal* / débil-magro y *'ani* / oprimido. Según Milton Schwantes, en Amós el término *'ebyon/pobre* es el más frecuente y el más abarcante, ya que es usado en diferentes contextos, unas veces en singular (2,6; 8,4.6) y otras en plural (4,1; 5,12)²².

Amos 2,6b puede ser interpretado en el sentido de que las personas o campesinos empobrecidos (*'ebyon*), inocentes/justos (*saddiq*) son vendidos como esclavos por endeudarse en cosas pequeñas, pero necesarias para la vida (un par de sandalias). Hasta se puede pensar que ellos tienen algunas propiedades, porque tienen acceso a la jurisprudencia de la puerta, restringida a los que tenían tierras y propiedades (2,6b; 5,12); por lo tanto, de ellos se puede inferir alguna riqueza (2,8; 4,1; 5,11), pero, ello se encuentran en tal dependencia, que sucumben al soborno y a la manipulación de los procesos en la puerta, de parte de los jueces corruptos, que son hechos esclavos (2,8; 4,1; 5,11) sujetos a todo tipo de violencia (2,7; 3,9-10; 4,1; 8,4).

Ahora bien, ¿será que “un par de sandalias” representaba en la época una minucia o una deuda de poca importancia? Milton Schwantes y José Luis Sicre Díaz dudan que “un par de sandalias” representara en la época una bagatela, dado que antiguamente había la costumbre en Israel, cuando se trataba de rescate o trueque, que al firmar el tratado se lanzara la sandalia de un lado hacia otro. Así, poner la sandalia sobre algo significaría tomar posesión, y retirarla significaría renunciar a la propiedad o a un pago ficticio para convalidar ciertas transacciones irregulares (Cf. Deut 25,7-10; Rut 4,7). Entonces, lo que se busca no es un simple par de sandalias, de poco valor, sino lo que el par de sandalias simboliza, es decir los bienes, las propiedades e incluso la propia persona.

²¹ Como hemos comentado, (cf. nota 7), la ley vetero-testamentaria establecía límites para las cosas empeñadas/hipotecadas, para proteger a las personas más débiles. Según Ex 22,25, cuando se tomaba el manto de alguien en prenda, éste debía ser devuelto “antes de la puesta del sol”, porque el manto era la única prenda que tenía una persona para protegerse del frío.

²² Milton Schwantes, *Amós - Meditações e estudos*. op. cit., p. 51-52.



3.3.1.4 *Sí, ¡los que sufren y los injusticiados están organizados!*

Por lo tanto, si hay en paralelo una lista de delitos y de crímenes denunciados, y una lista de sufridos y injusticiados, podemos presuponer la existencia de una organización de los sufridos y injusticiados. En ese caso, el campesinado, es decir la organización del movimiento campesino es el sustrato social y la razón de la denuncia profética de Am 2,6b-8²³. Pasemos, pues, a continuación a analizar quiénes son los amenazados.

3.3.2 *La amenaza*

Los amenazados están perfectamente identificados en 2,14-16. Amós llama a esa grandeza de Israel. Sin embargo, los términos utilizados pertenecen al área militar: la infantería (*el ágil / el fuerte / el valiente / el arquero / el ligero de pies*); la caballería (*el que va montado a caballo / quien conduce el carro de combate*); el jefe/comandante/general (*el corajudo entre los valientes*). Por lo tanto, esa grandeza amenazada es, sin duda, el ejército (Cf. 3,3-4,3), porque es la instancia represiva del Estado tributario, la que posibilita, sustenta y apoya los delitos enlistados en la denuncia contra los jueces, los campesinos ricos, los comerciantes y los sacerdotes. En ese sentido, reparemos que los denunciados (2,6c-8) no son los mismos que los amenazados. Entonces, en nuestro texto lo amenazado es la organización del Estado; y la sentencia de juicio y castigo (2.9.13) cae directamente sobre esa grandeza. La sentencia de juicio, castigo y desgracia contra las personas, en el ámbito de las relaciones privadas, religiosas y en otros ámbitos de la estructura estatal será desarrollada en los capítulos siguientes del conjunto de Amós 1-6 (Cf. 3,9-4,3; 5,2-6,11).

Por eso, como hemos dicho, tanto **la denuncia** como **la amenaza** aclara el centro de nuestro texto, es decir **la sentencia de juicio y castigo**, que a mi modo de ver constituye el eje teológico y hermenéutico de nuestro texto. Pasemos, entonces, a analizar los contenidos y la teología de la **sentencia de juicio, castigo y desgracia** contra el Estado tributario jero-boámico.

3.3.3 *La sentencia de juicio y castigo*

La sentencia de juicio, castigo y desgracia (2.9.13) contra el Estado tributario jero-boámico se inserta en las tradiciones de guerra santa; la terminología utilizada así lo indica: *destruiré / exterminaré* (2,9), *haré temblar* (2,13). Estas tradiciones asientan sus raíces en la comprensión histórica de Yahvé como guerrero y juez que pelea la batalla contra la opresión y las injusticias, en medio de la historia humana (Cf. Ex 15,1-17; Deut 9,1-6; 32,39-43; Jue 5; Sal 62,5; 68,6-7; 74,13-14; 147,6).

De esta manera, el mismo Yahvé hará una guerra contra "Israel", y promoverá la paralización del "Israel militar", a través de un fenómeno de la naturaleza: un terremoto (*haré temblar*: 2,13). Según Max Weber, Yahvé es Dios de la guerra porque él fue originalmente un Dios de grandes catástrofes naturales; su aparición viene acompañada de fenómenos y catástrofes naturales, como terremotos (1Sam 14,15), fenómenos volcánicos (Gen 19,24; Ex 19,11; Sal 46,6), subterráneos (Is 30,27), fuego del cielo o vientos del desierto del Sur y del Sureste (Zac 9,41). Y, para Palestina, las catástrofes naturales implicaban también los insectos, particularmente la plaga de langostas, la cual era traída al país por el viento del Sureste²⁴.

²³ Cf. José Luis Sicre, op. cit., p. 134, nota 54; Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*. op. cit., p. 164-165 y Milton Schwantes, *Amós - Meditações e estudos*. op. cit., p. 55,114-115.

²⁴ Max Weber, *Ancient Judaism*, The Free Press, MacMillan Publishing, New York, 1967, p. 127.

Por lo tanto, la tradición de la guerra santa o de la guerra de Yahvé, como un gran acto de justicia en favor de los oprimidos y en contra de los opresores, constituye una referencia importante en la sentencia de juicio, castigo y desgracia contra el Estado tributario jeroboámico, sus estructuras y sus instituciones, y sobre aquellos y aquellas que explotan a los pobres, a los justos y a los débiles.

En este sentido, las tradiciones de la guerra santa alcanzaron su perfección en Am 5,18-27, con el anuncio del "Día de Yahvé". Sin embargo, el anuncio del "Día de Yahvé" será repensado y releído no sólo para su tiempo, sino que por su fuerte carga de justicia, crítica y juicio contra los opresores, se proyectará al futuro como una utopía liberadora. De esta manera, en este texto, que será también motivo de estudio en este número de RIBLA, Amós introduce en la teología vetero-testamentaria y en la teología bíblica, la certeza y la esperanza de que Yahvé estará en una guerra santa como liberador de los débiles, de los empobrecidos y de los oprimidos de todos los tiempos.

Por eso, en el pos-exilio, Joel, quizá el último de los profetas, en medio de la opresión persa y en las nuevas condiciones del judaísmo, después de la restauración de Esdras y Nehemías el 450 a.C., retomaré y repensaré, para su época, la perícopa sobre el "derramamiento del Espíritu" (Joel 3,1-5 / BHS; 2,28-38 / Almeida), las tradiciones de la guerra santa y del "Día de Yahvé", para proclamar y reafirmar el compromiso histórico, pleno y total de Yahvé con todas las personas oprimidas, empobrecidas y marginadas. Y retomando la tradición del "Día de Yahvé", primeramente enunciada por Amós como utopía liberadora, hará una crítica demoledora a la restauración pos-exílica, producto de las reformas de Esdras y de Nehemías, y a las estructuras políticas, sociales, económicas y religiosas que de allí surgieron, así como a la élite sacerdotal pro-persa, que legitimaba ese orden de cosas.

Pero, a más de ello, la primera comunidad cristiana sabrá captar ese mensaje liberador, primeramente enunciado por Amós, y después retomado por Joel, y con ello legitimará su propia tarea misionera, retomando la tradición del "Día de Yahvé" en el discurso de Pedro, en Hechos 2²⁵.

4. Conclusión y retrospectiva

Cabe, ahora, hacer algunas conclusiones que resuman nuestro estudio del "oráculo contra Israel" (Am 2,6-16). Por un lado, habiendo establecido que el libro de Amós es una obra colectiva que refleja las vivencias y experiencias de muchas personas, y que por lo mismo va más allá de las experiencias personales de Amós, constatamos que hay una vivencia y una experiencia colectiva de opresión. Pero, hay también una relación o vínculo entre injusticia y denuncia, es decir los sufridos y ajusticiados son también los que denuncian. De esta manera, podemos concluir que la organización de las víctimas de la explotación, es decir la organización campesina, el movimiento social popular es el epicentro y la mediación de la denuncia profética contra la casa de Jeroboam II.

Por otro lado, constatamos que las personas empobrecidas, es decir los sufridos y ajusticiados, tanto en nuestro texto como en el conjunto del libro, nunca son amenazadas. También constatamos que los amenazados (2,6b: Israel= la organización del Estado tributario y 2,14-16: el ejército) y los denunciados (2,6c-8: jueces, comerciantes, campesinos ricos, sacerdotes, etc.) no son los mismos. Esto es así, porque la amenaza va al fondo del

²⁵ Cf. Pedro Julio Triana Fernández, *Caminhar para a esperança – Uma leitura de Joel 3,1-5*, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994, (Disertación de maestría, dirigida por el Prof. Dr. Milton Schwantes), p. 157-167.

problema; la destrucción atañe al corazón mismo del sistema explotador. Así, mientras se denuncia a personas o grupos sociales (2,6-8), se amenaza a las instituciones que garantizan, legitiman y articulan todo el sistema explotador (2,6b; 2,14-16): el Estado y el ejército.

Sin esas dos grandes instituciones, es decir el Estado y el ejército, los jueces, comerciantes, campesinos ricos y bien poseionados y los sacerdotes, no podrían ejercer su función explotadora de manera sistemática en el conjunto social. Los denunciados no actúan, ni podrían actuar por iniciativa propia, porque en una sociedad tributaria el Estado, sustentado por el ejército, más allá de ser un elemento superior y unificador de todo el sistema explotador, ejerce la actividad económica principal y controla el uso de los recursos económicos, a través de la apropiación del excedente.

Por eso, finalmente, en nuestro texto, así como en todo el conjunto del libro de Amós, se establece que el Estado monárquico tributario debe desaparecer (Cf. 7,11; 9,8-15), debe ser destruido, aniquilado (2,9.13= guerra santa, "Día de Yahvé": 5,18-27), para que pueda cambiar el destino del pueblo. De esta forma, la sentencia de juicio y de castigo (2,9.13), centro y eje hermenéutico de nuestro texto, retoma las tradiciones de la guerra santa que, posteriormente en 5,18-27, se anuncia como la utopía liberadora del "Día de Yahvé".

Sin embargo, no podemos afirmar que las tradiciones de la guerra santa y del "Día de Yahvé" fueron pensadas por Amós, mucho menos por Joel tiempo después, como un nuevo proyecto social o una utopía política. Sin duda, como muy bien afirmó Milton Schwantes, el discurso profético es teológico²⁶. Así, siendo la sentencia de juicio y de castigo contra el Estado tributario de Jeroboam II articulada desde las tradiciones de la guerra santa y del "Día de Yahvé", éstas se insertan en el campo religioso. Pero, dado que lo religioso constituía unos de los fundamentos del orden y del poder político, cualquier intervención en el campo religioso tenía profundas consecuencias políticas.

Ahora bien, tomando en cuenta que el conjunto del libro de Amós se expresa en categorías clánicas y tribales (Cf. 5,6.15; 7,25), por medio de las tradiciones de la guerra santa y del "Día de Yahvé", nuestro texto y el conjunto del libro, propone un proyecto de "*re-tribalización*". En ese proyecto, después de la destrucción y aniquilación del Estado tributario jeroboámico, las familias, los clanes y el pueblo todo podrán reconstruir la vida sobre nuevas bases de justicia y de derecho. De esta manera, la denuncia profética articula el movimiento de resistencia de los sufridos y ajusticiados, y la esperanza de justicia, paz y dignidad humana²⁷.

Rev. Dr. Pedro Julio Triana Fernández

Av. Goiás 2547, Casa 20

Barcelona

São Caetano do Sul/SP/Brasil

E-mail: triana231247@yahoo.es

²⁶ Milton Schwantes, *Amós - Meditações e estudos*. op. cit., p. 121.

²⁷ Véase Haroldo Reimer, "Amós: profeta de juízo e justiça" en: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, op. cit. p. 171-190.



¿Ruge el león, quién no temerá? Una aproximación a la poesía de Amós 3,1-15

Resumen

En el presente análisis de Amós la autora hace una aproximación exegética a la estructura literaria y estilística de la perícopa seleccionada (Amos 3,1-15), en su dinámica narrativa. Destacando el carácter imperativo y sentencial de una línea profética oracular que en nombre de los pobres legitima el asedio y caída de Samaría. Se presta atención al contexto social y teológico.

Abstract

In the present analysis of Amos the author makes an exegetical approach to the literary structure and stylistics of the pericope selected (Amos 3.1 -15), in its dynamic narrative. Highlighting the imperative character of a line sentencial prophetic oracular that on behalf of the poor legitimates the siege and fall of Samaria. Pay attention to the social and theological context.

Introducción

Los profetas del Antiguo Testamento usaban la poesía como un recurso literario en el que expresaban sus utopías y esperanzas, las cuales, según ellos, venían directamente de Dios. El hebreo desarrolló su arte poético con elementos comunes a otras lenguas y culturas¹, y también con particularidades autóctonas. El libro de Amós no se escapa a esta regla. En sus escritos narrativos utiliza recursos característicos de la poética, tales como: la sonoridad, el ritmo, el paralelismo, las metáforas, las imágenes y los procedimientos de repetición y antítesis². No obstante, no se trata de un género literario alejado del contexto cotidiano del profeta, pues sus construcciones vienen de su entorno cotidiano.

El vocabulario de Amós está igualmente lleno de alusiones a la vida rural, con lo cual no desmiente sus orígenes (Am 2,13; 4,7-9; 7,1; 8,1-2; 9,9). Además, los ejemplos sacados del mundo animal son abundantes (Am 3,4-5.8.12; 4,1; 5,19; 6,12). Los juegos de palabras son también frecuentes en el profeta (Am 6,1.7; 8,1-2). Puede decirse que Amós es un hombre del campo, hábil e impregnado de la experiencia cotidiana de la vida...³.

Hacia la mitad del siglo VIII a.C., el reino del Norte continuó con la propuesta del reinado de Salomón, estructurándose como un Estado tributario⁴. La diferencia fue que sus reyes representaban los intereses de las familias poderosas y de las ciudades del norte, con influencia cananea. El fortalecimiento del comercio y de los tributos recaudados a los campesinos, inclusive para pagar al imperio de Asiria, aumentaron la propiedad del rey. La pequeña propiedad fue desapareciendo y las riquezas se concentraron en unos pocos ricos, mientras que, por otra parte, creció el proletariado. Este es, quizá, el pretexto más común

¹ Véase, por ejemplo, el texto de Carlos Raúl Siliézar, La fiesta *marzeah* en Ugarit y la interpretación de Amós 6:4-7, *Teología y Cultura*, año 5, vol. 9 (2008).

² Joaquín Merchén Carrasco, *Escritos Poéticos*. En: *Comentario al Antiguo Testamento II*, Madrid: La Casa de la Biblia, 1997, p. 394.

³ Jesús M. Asurmendi, *Amós y Oseas*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1989, p. 10.

⁴ Andrés Ibáñez Arana, "La corte de Ezequías y el legado del reino del norte" En: *De la ruina a la afirmación. El entorno del reino de Israel en el siglo VIII a.C.* Editorial Verbo Divino, Estella, 1997, p. 160.



para caracterizar a Amós como el profeta de la justicia social⁵. Pero, ¿será que detrás de la retórica profética no se esconden elementos fundantes de una teología normativa, autoritaria, exclusivista y excluyente?

Esta intuición es evidente a partir del famoso león de Judá⁶, que ruge desde el monte Sión de la ciudad de Jerusalén, y desde allí hace oír su voz por medio del profeta Amós a los habitantes de Israel. Esta referencia a Judá es la que me hace sospechar sobre la interpretación tradicional del libro, en la que se percibe una auto-justificación del profeta ante una multitud hostil. A esto se suma una opción literaria que no es del todo autoría del profeta; en ella se encuentran retoques exílicos y post-exílicos en favor del sionismo judaico, o mejor dicho de la religión normativa gestada desde Jerusalén. Es así como el profeta es presentado como aquel que, recorriendo las ciudades, denuncia las injusticias sociales y, especialmente, la religión de Israel; anuncia el castigo de Dios y el destierro de Israel.

El presente análisis de Amós no pretende ser otra cosa que un intento de aproximación exegética a la estructura literaria y estilística de la perícopa seleccionada (Amos 3,1-15), en su dinámica narrativa. Esto es importante, ya que nos permite dar un paso adelante en la tradicional interpretación del texto como una unidad⁷. Destacando el carácter imperativo y sentencial de una línea profética oracular⁸, que en nombre de los pobres legitima el asedio y caída de Samaría, prestaremos atención al contexto social y teológico.

1. Análisis estructural de Amós 3,1-15

Los dos primeros capítulos de Amós establecen los pecados de Israel dentro del panorama internacional. Una vez condenados los vecinos de la región, la atención mayor recae sobre una serie de oráculos de condena acaecidos contra el propio Israel. Los oráculos serán considerados aquí como un proceso comunicativo como lo advierte Karen van der Toorn⁹: “la escritura era empleada únicamente con el propósito de comunicar, teniendo en cuenta su mismo proceso de transmisión: las tradiciones orales, los dichos proféticos escritos, y los retoques de los editores posteriores”¹⁰. La segunda sección del libro (capítulos 3-5) contiene tres oráculos que describen el pecado, el castigo y el lamento del reino del Norte, Israel¹¹. Cada uno comienza en 3,1, 4,1 y 5,1, consecutivamente y mediante la fórmula profética introductoria “Oíd esta palabra...”. Al parecer, esta sección se convierte en el eje central de la profecía de Amós, donde Yahvé se vuelve contra Israel. En nuestro caso concreto nos concentraremos en el estudio del primer oráculo (3,1-15), el cual, para su estudio y profundización, lo dividiremos en tres grandes partes: la primera da inicio al primer oráculo con una fórmula profética o inscripción (3,1); se sigue con el anuncio divino

⁵ Jesús M. Asurmendi, *Amós y Oseas*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1989, p. 11.

⁶ La referencia al león de Judá es el símbolo por excelencia de la tribu de Judá, es decir de las tradiciones jerosolimitanas del sur.

⁷ V. Philips Long, *Historiography of the Old Testament*. En: David W. Baker y Bill T.

Arnold, eds., *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches* (Grand Rapids: Baker Books, 1999): 162-165; y John Barton, ed., *La interpretación bíblica, hoy*, trad. José

Pedro Tosaus Abadía (Presencia Teológica 113; Santander: Editorial Sal Terrae, 2001): 17-18.

⁸ La palabra Oráculo “*núm*” no fue desde el principio una forma estilística profética. Inicialmente está asociada a “magia y nigromancia”, la transición de la fórmula oráculo de vidente a la de oráculo de Yahvé está documentada solamente a partir de Amós. Cf. Erns Jenny – Claus Westermann, Oráculo, en *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* v. 2, p. 16.

⁹ Karen van der Toorn, *From the Oral to Written: The Case of Old Babylonian Prophecy*, en *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*. Ehud Ben Zvi – Michael H. Floyd, Ed. *Society of Biblical Literature* 10, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, p. 233.

¹⁰ Sara J. Milstein, *Who Would Not Write? The Prophet as Yahwh’s Prey in Amos 3: 3-8*. *The Catholic Biblical Quarterly*, n. 75, 2013, p. 340.

¹¹ Jorg Jeremias, *The Book of Amos*, Louisville: Westminster Jhon Knox Press, 1998 (The Old Testament Library).



de castigo, precisamente por tratarse de la nación elegida por Yahvé (3,2); el resto del oráculo describe la naturaleza y razón de ser de ese castigo divino (3,3-15).

1. *Fórmula profética*: Reminiscencia de que Yahvé redimió a Israel (3,1).
2. *Anuncio divino de castigo*: Yahvé castigará a Israel porque fueron elegidos (3,2).
3. *Naturaleza y razón del castigo*:
 - a. Yahvé es responsable del desastre que se aproxima (3,3-8).
 - b. Las naciones serán testigos de la destrucción de Israel (3,9-12).
 - c. Los centros económicos y religiosos de Israel se derribarán (3,13-15).

La justificación de esta división se concentra en la dinámica narrativa. Por un lado tenemos al narrador intradieгético (omnisciente)¹², y por otro, al narrador extradieгético (limitado)¹³ y al interlocutor colectivo: Israel, Asiria y Egipto. El primero responde a Yahvé, cuyo discurso es en primera persona, y el segundo al narrador limitado, probablemente Amós o un redactor posterior, y se expresa en tercera persona. El tercero es la audiencia a la que se dirige.

Amós 3,1-15 abre con un discurso divino, aunque la primera referencia a Yahvé (v. 1a) sea dada en tercera persona. A medida que avanza la línea (v.1b) Yahvé habla en primera persona y continúa su discurso en el v. 2. En estos dos primeros versículos no hay un comentario de Amós, pero sí hay una audiencia implicada. En los v. 3-8 no hay ningún narrador extradieгético implicado, lo que da a entender que estos versículos hacen parte del mismo discurso divino iniciado en el v. 1, dirigido igualmente a los hijos de Israel. Es de notar que en los vv. 6, 7 y 8 se habla en tercera persona, pero esto no tiene mucha importancia si notamos que el inicio también es en tercera persona¹⁴, justo antes de referirse a la primera persona. Los versículos siguientes, que abren la nueva sección, continúan con la misma dinámica, el imperativo de pregonar, parece obra del narrador intradieгético u omnisciente, es decir Yahvé, y el auditorio continúa siendo el mismo, aunque aquí no se sepa con exactitud si la referencia es a un grupo limitado de israelitas. De lo que sí hay claridad es que Asiria y Egipto serán testigos de la destrucción que se avecina como consecuencia de las malas obras de los gobernantes (palacios). En los versículos siguientes 11 y 12 se produce el cambio a la tercera persona, entrando nuevamente el narrador limitado, es decir Amós. Este narrador continúa implícito en la primera parte de la siguiente sección (v. 13), pero el cambio de la tercera a la primera persona es evidente en los vv. 14-15.

Este cambio entre la tercera y primera persona tiene una doble finalidad. Por un lado, conducir al lector a participar de las experiencias de Amós, aunque en el fondo se perciba la ausencia de datos biográficos, dejando todo a la imaginación del intérprete. Por otro lado, este capítulo deja clara la cuestión de que es Yahvé el responsable de la catástrofe que se avecina contra el reino de Norte. Esto es parte de una estrategia retórica que, a final de cuentas, deja que el lector haga sus propias conclusiones teológicas: el pueblo es responsable de sus acciones. Dios y al profeta son libres de cualquier culpa.

Por lo anteriormente expuesto, podemos concluir que en Amós 3,1-15 nos encontramos con una unidad literaria completa. Se trata de un oráculo contra Israel que tiene su

¹² Acudimos aquí al concepto dado por Moreno. Este concepto hace referencia al Narrador conocedor de la diégesis (narración). Cf. Javier Aníbal Moreno, "¡Por tres crímenes de Judá y por cuatro! Una aproximación a los oráculos contra las naciones a partir de Amós 2, 4-5". En este número de RIBLA.

¹³ Se refiere al narrador que realiza su función a partir de la participación que le otorga el narrador omnisciente. Cf. Javier Aníbal Moreno. Por tres crímenes de Judá...

¹⁴ James R. Linville, Amos among the 'Dead Prophets Society' Re-reading the Lion's Roar, JSOT 90 (2000) 65.



inicio en 3,1 y su final en 3,15. No obstante, el análisis estilístico y literario nos ayudará a concretizar esta premisa. Para tal efecto, en el siguiente punto me propongo hacer un análisis de las frases, de sus repeticiones y variaciones, destacando las ideas principales y las relaciones que existen entre cada una de las partes que componen el oráculo.

2. Análisis estilístico de la estructura propuesta

Una vez estructurados nuestros versículos, en un segundo momento del análisis de esta perícopa proponemos presentar el texto en cláusulas, es decir, en unidades gramaticales más pequeñas. Los criterios utilizados para esta subdivisión responden a la formulación de cada frase, esto es frases completas con un solo predicado (nominal o verbal). Analizaremos los sistemas verbales y las diferencias estilísticas, prestando atención a las repeticiones, variaciones y correspondencias.

2.1 *Fórmula profética introductoria (Amós 3,1)*

3,1a: Escuchad la palabra esta que habló Yahvé sobre vosotros hijos de Israel,

3,1b: Sobre toda la familia que hice subir de la tierra de Egipto, diciendo:

Este versículo contiene la apertura más amplia de los tres oráculos contra Israel (3,1; 4,1; 5,1). Está compuesto de dos cláusulas: la primera (1a) es una frase verbal de carácter narrativa e introductoria; la segunda (1b) es una frase nominal iniciada con una preposición y un adverbio, sobre el cual recae la intencionalidad del redactor, además de servir de puente de interconexión y complemento con la cláusula inicial y con la siguiente. Después de la cláusula introductoria tenemos una cláusula retrospectiva, que recuerda el acontecimiento del Éxodo, la cual se corresponde con la cláusula siguiente: “solamente a ustedes conocí de todas las familias de la tierra” (v. 3,2a).

Esta apertura exhortativa tiene una doble finalidad, por un lado recordar a Israel que su identidad se formó a partir del Éxodo, y por ende es un pueblo redimido por Yahvé (Cf. Ex 32,7; 33,1; Am 9,7) y, por otro, convencer a los lectores que es Dios quien habla directamente ante una audiencia.

La primera finalidad lleva implícita otra información: el conocimiento e intimidad que tiene Dios con este pueblo, sobre el cual se avecina una dura sentencia. Esa exhortación divina va dirigida a todo el pueblo de Israel, es decir a todas las tribus, pues es a esta totalidad de tribus a las que Dios se reveló, sacándolos de la esclavitud en Egipto. No obstante, la acusación subsiguiente está dirigida solamente al reino del Norte. Esta relación de intimidad y conocimiento de Dios con los habitantes de Samaría es especial, esto se deduce del versículo siguiente que usa el verbo “conocer”¹⁵ (3,2), donde se justifica el por qué el lector responsabiliza a Israel-norte por sus acciones (Cf. Deut 4,7; 20,14; 2Sam 7,23). Después de que Dios los “conoce” íntimamente, éstos se apartan de él. Consecuentemente, pone de manifiesto la estrategia retórica del redactor de guiar al lector a una consonancia e identidad con el profeta Amós. La segunda finalidad, en consonancia con la anterior, convence al lector de que estas son palabras promulgadas por el mismo Yahvé, aun cuando la primera referencia a Yahvé (v. 1a) sea en tercera persona.

¹⁵ *yada* = “saber, entender, comprender, conocer”. En este versículo denota que Dios les “conoce” íntima y personalmente; se usa así para connotar la relación de Dios con Israel como nación elegida (Am 3,2). Cf. Merrill F. Unger, William White (ed). *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo Testamento* <http://laicos.antropo.es/biblia-y-libros/Biblia/Diccionario-del-Antiguo-Testamento.pdf> Acceso 14 de febrero de 2015.



2.2 *Anuncio divino de castigo (3,2)*

3,2a: Solamente a vosotros conocí de todas las familia de la tierra,

3,2b: Por eso, os castigaré por todas vuestras culpas

Este bloque consta de dos cláusulas nominales iniciadas con un adverbio y una preposición, y ambas están formuladas en primera persona, lo que le da continuidad a la secuencia iniciada en el versículo anterior. De todas las familias sobre la tierra, Dios solamente “conoció” a Israel. La primera cláusula (v. 2a) deja claro que originariamente Yahvé es benevolente con Israel, ya que por medio de él Dios lanza su bendición a “todas las familias de la tierra”. El verbo “conocer” en hebreo connota relación de intimidad y racionalidad. Yahvé era íntimo con Israel, compartieron la vida. Precisamente por esa relación de intimidad es que se justifica la sentencia (castigo) sobre este pueblo (v. 2b).

En la dinámica del narrador, Dios responsabiliza a Israel por su forma de vida, no obstante, cuando uno sigue leyendo el oráculo nota que los castigos se dirigen a los palacios, es decir a los gobernantes. Esto me hace sospechar de la pedagogía divina punitiva. El énfasis recae en la cláusula final marcada por el imperativo (castigaré)¹⁶. El verbo ‘castigar’ se suele traducir como “visitar”, pero no se trata de un visita de cortesía, sino que esta visita equivale a un castigo divino: “por eso visitaré vuestras culpas” (2b).

Se percibe una clara correspondencia temática con la inscripción inicial y el final de esta parte. En la inscripción, la referencia a los destinatarios, los “hijos de Israel”, se relaciona con el verbo “castigar” con el que se cierra esta segunda parte del oráculo.

Amós no deja ninguna duda de que Yahvé es responsable del desastre que se avecina sobre Israel. Es, de hecho, el resultado de la causa y el efecto. Pero no es una causa mecánica, el efecto si es impersonal y mecánico en su manifestación exterior. Más bien es una respuesta divina a los pecados de Israel. Israel ha pecado y ahora Yahvé responde. El que “conoce” a Israel ahora lo “visita” en su juicio¹⁷.

2.3 *Naturaleza y razón del castigo (3,3-15)*

La tercera parte del oráculo es la más extensa, por lo que la hemos dividido en tres partes. En la primera tenemos la poesía propiamente dicha (3,3-8); aquí Yahvé es presentado como responsable de la catástrofe que se avecina; en la segunda (3,9-12), las naciones vecinas son testigos del acontecimiento; en la tercera (3,13-15), los centros políticos y religiosos de Israel se derrumban.

Los vv. 3-6 del bloque 3,3-8 están escritos en verso; el v. 7 en prosa y el v. 8 retoma el estilo poético. La segunda parte (3,9-12) se encuentra distribuida en cuatro bloques, comprendidos por cada uno de sus versos. Podemos notar, además, que con excepción del versículo 10, los demás se encuentran subdivididos. En un primer momento encontramos el verso 9, el cual consta de tres partes: una primera (9a) con una invitación que sirve de apertura al texto precedente; las dos cláusulas siguientes (9b y 9c) muestran las órdenes que se han de seguir luego de esa invitación. El v. 10 describe el problema y la solución como iniciativa de Yahvé; la parte final de este bloque presenta la conclusión de esta profecía en contra de Samaría, con una comparación sobre los justos del pueblo de Israel. En la terce-

¹⁶ *paqad* = “visitar, castigar”. Se usa en el sentido de una intervención divina en favor de, como sucedió con los hijos de Israel que fueron liberados de Egipto. De forma similar se usa para significar la intervención divina con el fin de castigar. Cf. Merrill F. Unger, William White (ed), Diccionario expositivo.

¹⁷ James R. Linville, Amos among the ‘Dead Prophets Society’, p. 65.



ra parte (3,13-15), al igual que la anterior, cada versículo constituye un bloque, por lo que hay tres bloques que se corresponden temáticamente.

2.3.1 *Yahvé es responsable del desastre que se aproxima (3,3-8)*

En estos versículos se percibe una aparente ruptura literaria, lo que hace que algunos intérpretes asuman que se trataría de la palabra “original” de Amós, e incluso que justo aquí el profeta habla de su experiencia como pastor¹⁸. Mientras que autores como Linville asumen este material como probablemente exílico, constituyendo una liturgia cúllica penitencial y crítica¹⁹. Por lo tanto, no se debería interpretar alegóricamente como una metáfora de la relación de Yahvé con Israel. Personalmente considero que esta es la parte central de todo el oráculo iniciado en el v. 1, desde la óptica del redactor final, de su intencionalidad textual y del lector, cuyo recurso literario es la figura retórica.

Con la *figura retórica* no se busca obtener alguna información, sino afirmar con más fuerza la respuesta presente en la pregunta misma. En Amós 3,2-6 aparece una serie de preguntas retóricas, usadas para darle mayor fuerza a las palabras del profeta, quien busca defender su ministerio profético, del cual Dios es el responsable y no alguna escuela de profetas²⁰.

El escrito contiene una serie de seis preguntas retóricas que llevan al lector a prestar atención a su punto culminante, que es la séptima pregunta. Cada una de ellas es una cuestión de causa y efecto.

3. ¿Caminan dos juntos si ellos no combinan?
- 4a: ¿Rugirá el león en la selva si presa no existe para él?
- 4b: ¿Levantará el leoncito su voz de su cueva si no captura?
- 5a: ¿Caerá un pájaro a tierra en el lazo, y armadilla no exista para él?
- 5b: ¿Se levantará el lazo del suelo y presa no captura?
- 6a: ¿Si suena el cuerno en la ciudad y el pueblo no se estremece?
- 6b: ¿Si hay mal en la ciudad, y Yahvé no la hizo?

En Amós 3,3 tenemos una frase verbal de estilo sapiencial. Aquí se nos presenta la imagen de dos viajeros que caminan sin ninguna clase de concertación. El texto no especifica si se trata de Yahvé y Amós, de Israel y Yahvé, de Amós e Israel. Andersen y Freedman²¹ vinculan el león del v. 4 con Yahvé, mientras que J. Jorg Jeremías²² sugiere que se trata de Dios e Israel. Personalmente considero, como antes afirmaba, que esto corresponde a una interpretación alegórica. Mi sospecha es que estamos ante un dicho sapiencial. Como dice Scott, serían “proverbios del estilo de Salomón”²³. Esto significaría que se trata de un lenguaje propio de la sabiduría sapiencial y popular.

La relación entre el v. 3 y el v. 4 parece establecerse a partir del verbo (caminar)²⁴ que se corresponde con el verbo (subir)²⁵. Ambos son verbos en movimiento. Los vv. 4-5 son el

¹⁸ E. Hammershaimb, *The Book of Amos: A Commentary* (trans. J. Sturdy; Oxford: Basil Blackwell, 1970).

¹⁹ James R. Linville, *Amos among the 'Dead Prophets Society'*, p. 65.

²⁰ Cf. en este número, el artículo de Edessio Sánchez Cetina, “Quien juzga y sufre por la palabra”.

²¹ Andersen y Freedman, *Amos*, New York; Doubleday, 1980, pp. 379-384.

²² Jorg Jeremías. *The Book of Amos: A Commentary*, Westminster John Knox Press, 1998.

²³ R. B. Scott, Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel, *Veterum Testament Studies* 3 (1960) 262-79.

²⁴ El verbo *halak* = “ir, andar, caminar, comportarse”, en este contexto hace referencia al comportamiento o a la manera en la que se camina en la vida. Cf. Merrill F. Unger, William White (ed), *Diccionario expositivo*.

²⁵ El verbo *alah* = “subir, ascender, ofrendar”, aunque aparezca aquí sin puntos geográficos de referencia puede tener el sentido de peregrinaje para subir a la presencia del Señor. Cf. Merrill F. Unger, William White (ed), *Diccionario expositivo*.



centro de la poesía y, en general, de los versículos en estudio. Se trata de una poesía bastante estructurada. En ella vemos repeticiones y variaciones que se corresponden. Se observa que las cinco cláusulas iniciales comienzan con interrogantes seguidos de verbos, mientras que la última comienza con el condicional 'sí'.

En el final de cada cláusula vemos repeticiones intercaladas (no existe/no captura) y esa correspondencia también está marcada en el inicio de cada versículo (rugirá/caerá – levantará/levantará). Los verbos "rugir" y "caer" están intercalados con el verbo "levantar". Hay una correspondencia evidente entre los animales (león y pájaro). Se repite en 4a y 4b (león/leoncito). También hay repetición en el v. 5 (red del suelo/red del suelo). Hay también una correspondencia entre "la presa del león" y la "captura del suelo", ambos se refieren al alimento, el primero es el alimento de los animales, y el segundo sugiere más el alimento del pueblo.

En el v. 6 tenemos una frase estilísticamente diferente a la de los vv. 4-5. En él encontramos dos cláusulas bien estructuradas con repeticiones y variaciones que se corresponden. Una primera observación se nota en el uso del condicional (sí), que marca el inicio de las dos frases que componen este versículo. Este condicional, además de marcar la interrogación de las cláusulas, introduce el carácter enfático y sapiencial de la estrofa. Notamos que las cláusulas se articulan por la conjunción (y). Esta conjunción divide las frases, de este modo se tiene una afirmación seguida de una negación. El énfasis del interrogante recae en la negación, aunque dicha negación sugiera respuestas afirmativas. Se trata, entonces, de preguntas condicionales que exigen respuestas afirmativas. La negación articula la poesía en su conjunto, puesto que al final de cada cláusula de los vv. 4-5 se repite. La repetición del sustantivo (ciudad), también tiene relación con la floresta, cueva, red. La ciudad se corresponde con el hábitat del pueblo, mientras que la floresta y la cueva con el de los animales, aunque éste sea modificado por la mano del hombre (presa, armadilla, captura). Tenemos, entonces, referencias espaciales. En el inicio y al final de las cláusulas también encontramos correspondencias (y pueblo no teme/ si hay maldad; y Yahvé no hizo/ si hay maldad). Hay, pues, un paralelismo sinonímico²⁶, típico de la poética hebraica.

El punto culminante (v. 6b) resume la situación. La raíz *rah* es una palabra común en la Biblia Hebraica, y se traduce normalmente por "mal" "problema", "desastre". Se emplea tanto con énfasis moral, como en Jer 3,5; 23,10, o como destrucción (Cf. Jer 4,6; 11,29). En nuestro caso denota el mal en términos de destrucción o devastación. Lo que conlleva este mal es explicado más adelante en los vv. 9-15. Incluye también el verbo "ser malo", que por naturaleza implica un juicio o una decisión²⁷.

3,7a: Es que no hizo Adonai Yahvé palabra,

3,7b: Sin revelar su consejo, a sus siervos los profetas.

En el v. 7 tenemos un texto en prosa que rompe con el rigor de la poesía. La relación que existe entre este bloque y el primero es evidente en cuanto a las repeticiones y a la temática propuesta. Según Alonso Schöckel, tendríamos aquí un redactor posterior, de origen deuteronomista²⁸.

Mientras que en 3,1 Yahvé habla por boca del profeta, aquí se confirma que la palabra de Yahvé se ha revelado a los profetas. Hay una correspondencia entre la palabra de

²⁶ El paralelismo sinonímico es aquel que repite, en las dos cláusulas que componen la estrofa, la misma idea.

²⁷ H. J. Stoebe, "Ser malo", en *Diccionario Manual del Antiguo Testamento*, v. 2, p. 1002.

²⁸ Luis Alonso Schökel, *Profetas, comentario II*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, p. 969.





Yahvé y aquella revelada a sus profetas. La revelación y la profecía se amarran en el conjunto de este bloque con la última estrofa de la poesía (v. 8).

3,8a: Ruge el león, ¿quién no temerá?

3,8b: Adonai Yahvé habló, ¿quién no profetizará?

El estilo de esta estrofa nos remite a los vv. 3-6. Continúa con metáforas de animales, e inicia de manera similar al v. 4, aunque aquí es evidente el cambio de orden de la primera cláusula, se invierte el orden del verbo y del sustantivo. Nos encontramos aquí con dos cláusulas también llamadas de sentencia, cuya característica es la brevedad, la repetición y la tautología con pequeñas variaciones de un único pensamiento.

En este versículo tenemos dos frases nominales que enfatizan el mensaje del redactor, y ellas se corresponden internamente (león/Yahvé – quién no temerá/ quién no profetizará). Se observa también que, al final de las dos frases, hay una correspondencia con las negaciones anteriores (v. 4-6).

En Am 3,8 tenemos un texto poético, no de prosa narrativa²⁹, que describe, según la dinámica del redactor, la manera cruda como el profeta es una presa plausible de ser devorada por los enemigos. Amós es presentado como un judaíta que profetiza a los israelitas al borde de la invasión asiria. Y esta referencia a Judá, según Philip R. Davies, data de la segunda mitad del siglo V³⁰. El argumento de la repetición usado por el narrador tiene un impacto en la audiencia, tal como lo señala Sánchez:

En Amós 3,8 aparece la figura conocida como *epexégesis* que consiste en una repetición con el propósito de explicar algo; en este caso es una *epexégesis* de interpretación: lo ineludible de comunicar un mensaje cuando es Dios quien lo pide es una interpretación del ya conocido resultado de terror al escuchar el rugido del león³¹.

El contenido, en general, es impresionante y sugestivo: ruge el león/una presa; un pájaro/una armadilla; toque de cuerno/temor; maldad en la ciudad/Yahvé lo hizo (vv. 3, 4, 6). El v. 8 continúa con la misma lógica de causa y efecto: ruge el león/temor; palabra de Yahvé/profetizar, sólo que aquí parece contemplarse una posibilidad de escape en los verbos (temor y profetizar). ¿Será que el león ruge para darle una oportunidad de escape a su presa? De la misma forma que el león, ¿Yahvé advertirá a su pueblo para que tenga otra oportunidad? Por la intensidad de los vv. 4-6 parecería que no hay salvación. La profecía es terrible, la suerte de la ciudad es la destrucción. La crítica profética de estos versículos se sitúa en continuidad con las perícopas siguientes (3,9-12; 3,13-15), en las cuales se denuncian a las instituciones en el ámbito político y religioso de los santuarios locales de Samaría.

En las descripciones de las teofanías, el verbo (rugir) que originariamente se refería sólo al rugido del león (Job 37,4) pasa a referirse a las palabras terribles de Yahvé (Jer 25,30; Am 1-2), siempre unido a (levantar la voz). “Esta comparación puede también destacar la fuerza de Yahvé y con ella su invencibilidad cuando interviene salvíficamente en la tierra”³². De este modo, el león Yahvé enfrenta a sus enemigos rugiendo y levantando su voz

²⁹ Sara J. Milstein. Who Would Not Write? The Prophet as Yhwh's Prey in Amos 3:3-8. *The Catholic Biblical Quarterly* 75. 2013, p. 433.

³⁰ Philip R. Davies. Why Do We Know about Amos? En: *The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*. Diana V. Edelman and Ehud Ben Zvi, Ed. *Bible World*, London/Oakville, CT: Equinox, 2009, pp. 55-72.

³¹ Edessio, *El poeta*.

³² F. Stolz, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Ernst Jenni y Claus Westermann (ed). Madrid, Cristiandad, v.1, p. 334





por intermedio del profeta (Amos 1,2. 3.4.8.). Sólo que esta voz no es aquella que comunica su voluntad como en el Deuteronomio; se trata de un rugido terrible comparado con el toque del cuerno cuya reacción es el pánico (v. 6). La voz de Yahvé sería la que desata el miedo. Cuando ella suena, la tierra tiembla y ocurre un desastre.

2.3.2 *Las naciones serán testigos de la destrucción de Israel (3,9-12)*

3,9a Pregonen en los palacios de Asiria, y en los palacios del país de Egipto;

3,9b Digan: congréguense contra los montes de Samaría,

3,9c y vean cuántos desórdenes en ella, cuánta violencia en su seno

3,10a No saben obrar con rectitud –oráculo de Yahvé–

3,10b ¿los que amontonan violencia y rapiña en sus palacios?

3,11a Por eso, así dice el Señor Yahvé:

3,11b el adversario invadirá, la tierra, abatirá tu fortaleza y serán saqueados tus palacios.

3,12a Así dice Yahvé:

3,12b Como el pastor libra de la boca del león dos patas o la punta de una oreja,

3,12c así escaparán los hijos de Israel,

3,12d los que moran en Samaria, en el borde de un lecho, y en el diván de Damasco.

A primera vista, el pasaje de Amós 3,9-12 se ve como una estructura literaria completa. Sin embargo, al adentrarnos en su lectura, de manera pausada, podemos darnos cuenta que esto no es así, ya que cada uno de sus versículos, aunque se encuentran ligados entre sí, contiene una estructura propia. Por tal motivo, a partir de ahora, me dedicaré a descifrar, de manera somera, las posibles variaciones que se encuentran en dicho pasaje y cómo éstas se relacionan con las otras partes del oráculo.

En el versículo 9 se hallan tres cláusulas verbales, las cuales enmarcan la entrada de la profecía y el anuncio central del profeta. Las tres se hallan en sentido imperativo, dando orden a una petición. Se puede ver cómo en este primer momento sólo interviene el profeta, en nombre de Yahvé, creando un ámbito de supremacía. Estas cláusulas fundamentan el mensaje que se quiere transmitir.

Es de resaltar que se hace un énfasis temático para que el mensaje sea proclamado, no sólo en el palacio de Asiria, sino que también esa palabra sea proclamada en Egipto, de tal manera que se ve una clara congruencia temática entre las tres cláusulas. Nuevamente, no se sabe quién va a pregonar en Asiria y Egipto (3,1a), como tampoco se sabe quiénes caminan juntos en el v. 3.

El v. 10 constituye por sí mismo una unidad que se encadena con el final de la unidad anterior. Comienza hablando de manera genérica de las obras injustas, y termina dirigiéndose a los que amontonan las riquezas. Este versículo sirve de antesala a la sentencia promulgada en el v. 11. En términos generales, estos versículos se centran en las denuncias en contra de “los que amontonan violencia y rapiña en sus palacios”, es decir en contra de los opresores. Amós escribe en un contexto de injusticias, de hecho toda su actividad profética se centra en la denuncia en contra de los opresores. El lujo de los grandes era un insulto para miles de pobres; esto lo enfatiza en varios lugares en el libro, por ejemplo en 2,6-7; 4,1; 5,12. No obstante, llama la atención que también estos que están siendo explotados no tienen chance de salvación. Amós es claro: la ciudad quedará en ruinas y la posibilidad de restauración no viene de los pobres, sino de aquellos que pudieron salir exiliados (Cf. 9,11-15), e históricamente se sabe que sólo van al exilio aquellos que tienen posibili-



dades económicas, los pobres que no tienen a dónde ir son la mayoría de las víctimas. La restauración es para la casa de David, para el sionismo davídico forjado desde Judá.

El v. 11 inicia con el adverbio “por eso” dando continuidad con el versículo anterior ya que aquí estamos en el corazón de la sentencia propiamente dicha. Describe lo que le sucederá a Israel, el adversario lo invadirá, abatirá su fortaleza y los palacios serán saqueados. Ante esta sentencia, la única posibilidad de escape para el pueblo pobre es en pedazos, este es fragmentado por la boca del león: “Ruge el León, ¿quién no temerá?” (3,8a).

En el v. 12 vemos cómo el profeta introduce su diálogo, con las palabras típicas del que habla en nombre de Dios: “así dice Yahvé”, ligando de esta manera esta cláusula a la anterior. Las cláusulas siguientes (12b y 12c) aparentemente dan una posibilidad al pueblo de escapar, sólo si consiguen escapar de la boca del león, al menos las patas o la punta de la oreja.

2.3.3 *Los centros económicos y religiosos de Israel se derribarán (3,13-15)*

3,13a Oíd y atestigüad contra la casa de Jacob

3,13b Oráculo del Señor Yahvé, Dios Sebaot

3,14a Que el día que visitaré las rebeliones de Israel sobre él,

3,14b visitaré también sobre los altares de Beth-el;

3,14c y serán cortados los cuernos del altar, y caerán a tierra.

15a Y heriré la casa de invierno con la casa del verano,

15b y las casas de marfil perecerán; y muchas casas serán arruinadas, dice Yahvé.

En Amós 3,13 se utilizan dos imperativos plurales masculinos (escuchar y proclamar), que parecen representar el mismo grupo indefinido de israelitas, el profeta o los pueblos extranjeros de la sección anterior, etc. No obstante, el estudio de David E. Bokovoy³³ llama la atención para entender este versículo como si se tratase de una asamblea de deidades, y que la invocación sería hecha por el mismo Yahvé. Para este autor, el hecho de que en Am 3,9.13 Yahvé haga un llamado a una audiencia en plural es cuestionable y apela a una posible tradición anterior, según la cual se valora el papel tradicional del consejo celestial; esta particularidad es propia de la literatura del Antiguo Medio Oriente, la cual está en sintonía con las disposiciones judiciales del consejo de deidades en tradiciones antiguas³⁴. Esta hipótesis es sustentada también a partir de los diversos nombres dados a Dios en la cláusula siguiente: “Señor”, “Yahvé” “Dios de los ejércitos” (v. 13b).

Si la hipótesis de Bocovoy es acertada, entonces la imagen de Yahvé que nos presenta este versículo es la de un Dios supremo que convoca a las otras deidades sólo para ser legitimada su actuación, incluso en contra los santuarios locales como el altar de Beth-el (3,14a). De cualquier manera, cuestiono el hecho de que sean cortados los cuernos del altar de Beth-el y que este acto sea aprobado por la asamblea celestial presente. A mi juicio, esta intencionalidad narrativa en la que Yahvé convoca corresponde a un editor posterior. La referencia a las casas de verano, invierno, de marfil y con ellas muchas casas más (v. 15), evidencia que la destrucción es total, incluso para los pobres de la tierra.

³³ David E. Bokovoy. Invoking the Concil as Witnesses in Amos 3:13. JBL, No. 1 (2008): 39.

³⁴ David E. Bokovoy. Invoking the Concil as Witnesses, p. 41-42.



1.3 Conclusiones del análisis estructural y estilístico de Amós 3,1-15

La aproximación a la poesía de Amós, a partir de esta perícopa nos posibilitó concluir dos cuestiones fundamentales. Primero, que en Amós 3,1-15 tenemos un texto completo, formado por dos estilos literarios; uno prosaico y otro poético, dentro de los cuales se percibe un conjunto de dichos proféticos con algunos elementos sapienciales. Segundo, que los vv. 1-2, tanto por su estilo como por la temática remiten a la escuela deuteronomista, cuyos temas: salida de Egipto, elección de Israel y culpa, son evidentes para estos teólogos de la historia. La poesía propiamente dicha abarca los vv. 3-6 + 8, y por su lenguaje simple que dimana de la experiencia de vida cotidiana de las aldeas, constituye el anuncio profético de Amós y de sus seguidores. El v. 7 rompe la secuencia y presenta una fórmula tardía: “sus siervos, los profetas”, probablemente de una segunda edición deuteronomista. Los vv. 9-12, por su parte, presentan la sentencia propiamente dicha. El v. 9 retoma la memoria de Egipto con fuerte acento deuteronomista. El v. 10 trae consigo elementos sapienciales, los vv. 11 y 12 inician con una fórmula profética, mientras que en el v. 13 se acude a una tradición anterior, bien sea a un consejo celestial o a la casa de Jacob, con fuerte acento deuteronomista, donde Yahvé es presentado como soberano. Vuelve el tema del castigo en el v.14 y hay una crítica directa a los santuarios locales. El v. 15 culmina la sentencia con la descripción física de la destrucción de la ciudad.

El texto de Amós 3,1-15 parece ser la justificación teológica de la actuación del profeta. ¿Por qué habla Amós? ¿A quién representa? ¿Quién lo legitima? El v. 1 da la respuesta a estos interrogantes: él habla porque representa a Yahvé delante del pueblo, es su portavoz. Dada la situación de “pecado” estructural, Amós se presenta como el denunciante de las injusticias sociales. Para esto, el profeta utiliza una teología de juicio divino. El tono es amenazante, la destrucción revela un Dios poderoso, capaz de enfrentar a sus enemigos. Yahvé es el único dentro del consejo divino capaz de enfrentar a sus enemigos y a aquellos que cometen transgresiones en la ciudad. Para justificar su teología, el profeta se vale de metáforas del mundo de la caza animal y humana. El tono de amenaza presente en las dos primeras partes del oráculo recaen sobre la última, donde la acción de Yahvé será implacable, sólo se salvará una parte de la presa, pero en mal estado. Esta información se deriva de la metáfora del pastor del v. 12, donde sólo se librarán las patas y la punta de una oreja. Con esta información ponemos en entredicho la supuesta justicia social de este profeta.

En síntesis, parece que el contenido de estos versículos apunta a un juicio definitivo de Yahvé sobre Israel, y en especial sobre su capital Samaria. De esta manera, la obra de Amós asume un tono amenazante y universal, en este juicio no sólo caen los imperios, sino también el pueblo de la tierra **¿Ruge el león, quién no temerá?**

Maricel Mena López

Calle 64 A No 57-23 t. 11 Apto 103

Bogotá – Colombia

maricelmena@usantotomas.edu.co





El lujo despreocupado

Una actitud engañosa de las clases dominantes de Israel en Amós 4,1-14

Resumen

El presente artículo aborda el oráculo de Amós 4,1-14, desde un análisis de la realidad social que motiva la participación del profeta. Luego proponemos una breve revisión histórico-crítica de los pormenores hallados detrás del texto, para después, por medio de un análisis estructural/semiótico acercarnos al sentido que el texto guarda en sus reparticiones sintácticas y semánticas. Cada uno de estos acercamientos exegéticos gira en torno a la comprensión del contexto de lujo excesivo que denuncia Amós en esta parte de su discurso. Finalmente, una reflexión hermenéutica pondrá de relieve la realidad engañosa que abriga las actitudes de las clases dominantes de Israel, y cómo en nuestro contexto latinoamericano actual, no estamos muy lejanos de ser merecedores de las increpaciones del profeta.

Palabras Claves: Lujo, seguridad, justicia, autosuficiencia, pobres.

Abstract

This article addresses the oracle of Amos 4,1-14 from an analysis of the social reality that encourages the participation of the prophet. Then we offer a brief historical-critical review of the details found behind the text, and then through a structural/semiotic analysis, we will approach to the sense that the text holds in its syntactic and semantic dealings. Each one of these exegetical approaches goes around the understanding of the context of excessive luxury that Amos denounces in this part of the discourse. Finally a hermeneutical reflection will highlight the misleading attitudes of the ruling classes of Israel, and how in our current Latin American context, we are not so far from deserving the prophet's rebukes.

Keywords: Luxury, security, justice, self-reliance, poor.

“Me siento lleno de poesía, poesía fuerte, llana, fantástica, religiosa, mala, honda, canalla, mística. ¡Todo, todo! ¡Quiero ser todas las cosas!”. Esta frase de Federico García Lorca¹, podría encabezar la presentación de un libro como el de Amós, de líneas poéticas bizarras y de briosos versos provocadores, donde la poesía recorre los sentimientos más insondables del poeta para evocar sentencias abrumadoras a quien oiga su voz. La poesía de Amós, ligada profundamente a la propia naturaleza del discurso profético², interpela al ser humano. Lo hizo en su tiempo y lo hace ahora. Resuena en los labios de los menesterosos de Israel y en las bocas de los miserables habitantes de los pueblos empobrecidos de nuestra América. Rechina en los oídos de los poderosos de Samaria y perturba los anchos pasillos de las opulentas viviendas de las clases dominantes de hoy.

Amós es un libro para todos los tiempos, pero no para todos los gustos. Acaricia el oído del desvalido, pero agujerea la conciencia de los abusadores. Por eso es pertinente.

¹ Federico García Lorca, en *Lettera a Adriano del Valle*, 1919.

² Lynell Zogbo y Ernst Wendland, *La poesía del Antiguo Testamento: pautas para su traducción*. Sociedades Bíblicas Unidas, Colombia, 2001, p. 97.



Porque, aunque las formas han cambiado, el espíritu humano sigue siendo el mismo y las estructuras sociales están aún en deuda. Los sistemas que legitiman el lujo despreocupado de las clases dominantes, fueron en los tiempos de Amós, y lo son ahora, el principal problema de la decadencia de nuestras sociedades, y nos lleva cada vez hacia una situación de relaciones insostenibles ¡Ojalá el destino final no sea la destrucción inminente y haya tiempo de recapacitar!³

1. Cuando el discurso profético se hace necesario

El oráculo del profeta Amós, registrado en el capítulo 6,1-14, es mejor abordarlo desde el reconocimiento de los complejos literarios mayores. De esta manera podremos distinguir mejor los diferentes sujetos sociales en la composición del texto. Programáticamente diríamos que es necesario empezar abordando las generalidades del texto, para que a partir del entendimiento de la composición mayor descubramos el sentido de las unidades literarias menores⁴.

La misión del boyero⁵ de Técoa en el reino de Israel es una reacción en respuesta al panorama de las estructuras sociales opresoras del reino del Norte, la cual propiciaba un contexto de desigualdad, opresión e inmoralidad por parte de los pudientes del reino (citadinos) contra los más vulnerables sectores empobrecidos (campesinos). En esta parte iniciaremos el artículo traduciendo en términos sociológicos y filosóficos contemporáneos, la realidad social que Amós enfrenta. Los detalles históricos generales detrás del libro profético se encuentran desarrollados ampliamente en los demás artículos de este número. Por el momento (aunque luego sí haremos un acercamiento histórico-crítico al contexto específico del cap. 6) intentaremos distinguir el cuadro social donde se manifiesta aquello que el profeta tanto reclama: la justicia.

La poesía vigorosa de Amós denuncia la inhumanidad de las clases superiores al descuidar, y aun negar, las legítimas demandas de individualidad humana en su vergonzoso trato con las clases más bajas de la sociedad israelita⁶. Sin embargo, aunque es cierto que el discurso profético va dirigido a un determinado grupo de la élite norteña, el fondo de las denuncias apunta, más bien, a estructuras de poder que, aunque deberían, no están comprometidas con el reconocimiento de los beneficios de todos por igual.

Para este análisis optaremos por la propuesta epistemológica de J. Rawls en su *Teoría de la justicia*, donde afirma que la justicia como imparcialidad se aplica a la estructura básica de la sociedad⁷. Para Rawls, el sistema social forja los deseos y aspiraciones que sus ciudadanos llegan a tener, y también determina, en parte, la clase de personas que quieren

³ Haroldo Reimer, en RIBLA 35/36, afirma que: "Amós es disputado básicamente por dos corrientes de interpretación. Una afirma que Amós habría anunciado un juicio total de Dios contra todo el pueblo de Israel... Otra corriente afirma que el mensaje radical de Amós tiene como objetivo la conversión de los opresores acusados... De una forma muy general, por tanto, la interpretación de Amós está pautada entre el anuncio de un juicio radical para todo el pueblo y la utilización del lenguaje radical para fomentar la conversión".

⁴ Haroldo Reimer, "Amós". En: Alfonso Ropero Berzosa (ed.), *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*. Clie, 2013, p. 117.

⁵ La discusión de si Amós era un propietario rico en reses o sencillamente un pastor que cuidaba los rebaños de su amo, aún está en pie, y no es para nada irrelevante. Debido a la orientación de su mensaje, saber la posición económica desde donde habla el profeta podría orientar de cierto modo nuestra lectura; saber si es un pobre pastor quien habla en contra de los ricos, o si es un rico del mismo círculo social de los opresores, quien se enfrenta a ellos.

⁶ R. K. Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento: Los profetas mayores y los profetas menores*, Vol. III, The evangelical literature league, Michigan, 1993, p. 177. Aunque Harrison utiliza la palabra "clase", es necesario aclarar que en el contexto del antiguo Israel, no podemos hablar en esos términos, aunque los usemos actualmente para nuestra comprensión. Es cierto que había grupos tribales más favorecidos que otros, pero la sociedad no estaba dividida en clases sociales al estilo moderno.

⁷ Jhon Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de cultura económica, México, 2000, p. 244.

ser, y la clase de personas que son. Así, un sistema económico no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos o necesidades, sino un modo de crear y adaptar los deseos futuros⁸.

A razón de estas premisas, la dirección que toma el discurso profético de Amós es acertada. La denuncia no es contra determinados individuos, es contra Bethel, Guilgal, en referencia a la opulenta sociedad de Samaria (Am 3,9.14; 4,1; 5,5.6; 6,1.7.13; 8,14). Suelos que representan el ejercicio del poder político-religioso⁹, pero que no fomentan la virtud de la justicia, ni combaten los deseos y aspiraciones incompatibles con ella¹⁰. La institución monárquica, de partida, no facilita las relaciones horizontales de equidad y justicia; todo lo contrario, se erige sobre la base de presupuestos excluyentes. Roland de Vaux lo describe de la siguiente manera:

La monarquía centralizada introdujo cambios importantes. Los oficiales y los funcionarios del rey, civiles o militares, reunidos en las dos capitales o repartidos en provincias como agentes de autoridad, formaron una especie de casta desligada de los intereses municipales y a veces en conflicto con ellos. Sobre todo, el juego de la vida económica, las transacciones comerciales e inmobiliarias, rompieron la igualdad entre las familias, algunas de las cuales llegaron a ser muy ricas, mientras que otras empobrecieron¹¹.

Sobre el entendimiento de esta estructura manifiesta en Israel, según el mensaje de Amós, es difícil sostener relaciones de equidad; la pobreza y la abundancia se manifestarán siempre como dos puntos contrarios equidistantes, que se acercarán o alejarán según las tasas de crecimiento económico se alcen o mengüen. Pero la pobreza no es sólo económica, también es ética. Y si bien para Amós el enfoque económico de su denuncia era importante y participa de la comprensión de la diferencia entre pobres y ricos, asimismo, tiene un énfasis especial el plano ético de su discurso contra la desigualdad; puesto que el plano ético es el que mayor relevancia tiene en cuanto que se centra en la autonomía de los individuos e incrementa su posibilidad de elección¹².

La injusticia es evidente en el marco social de Israel, pero esta injusticia no se vislumbra desde la óptica del oficialismo que rige, sino desde la moralidad que rechaza cualquier tipo de opresión. Amós mira mucho más allá, cuestionando lo que las leyes de gobierno no contemplan; pues, no había una ley que establezca límites a la concepción del bien (en el sentido de colectividad). Estos límites se derivan de la prioridad de la justicia sobre la eficiencia, y de la prioridad de la libertad sobre las ventajas económicas y sociales, ya que estas prioridades significan que los deseos de cosas que son enteramente injustas, o los que no pueden ser satisfechos sin violar un esquema justo, carecen de valor¹³.

No podemos precisar el marco conceptual de la monarquía israelita, que en sus tres siglos de ejercicio (en el norte) se nos presenta de formas tan diversas. Se puede decir que no hubo nunca concepción israelita del Estado. Ni la confederación de las tribus, ni la comunidad del retorno constituían Estados¹⁴. Pero, los modelos monárquicos entrevistados por medio de los textos de la época, definitivamente presentan una perspectiva de orden social, de cierto modo, utilitarista. El individuo es un medio de producción que sostiene las estructuras políticas y religiosas, no es un fin en sí mismo. La individualidad es vio-

⁸ Rawls, p. 244.

⁹ Las esferas políticas y religiosas de Israel estaban profundamente relacionadas, casi indistinguibles la una de la otra.

¹⁰ Rawls, p. 246.

¹¹ R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Editorial Herder, Barcelona, 1976, p. 110.

¹² Paulette Dieterlen, *La pobreza: Un estudio filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 43.

¹³ Rawls, p. 245.

¹⁴ De Vaux, p. 147.



lentada, porque sólo en ese marco de relaciones sociales se pueden justificar las luchas por la tierra, y el exterminio de grupos que no se ajusten a la agenda imperialista de los poderosos.

Amós tiene que enfrentarse a una estructura que, en sí misma, ignora los fines de las personas si con ello se obtiene, por ejemplo, una utilidad social¹⁵ (Ez 22,29; Am 2,6; 5,11). La misión del profeta no es sencilla, no se trata solamente de vociferar indignado la capacidad pecuniaria de los ricos. Su indignación reacciona en contra de una cultura cimentada sobre las bases de estructuras depredadoras. Esto responde al cuestionamiento: ¿Por qué un mensaje como el de Amós en un contexto de prosperidad, expansión y estabilidad del reino? (2 R 14,25-27) La respuesta es inmediata, porque es esa coyuntura la que alimenta las tenazas de las estructuras sociales opresoras, y la desigualdad se hace más evidente.

2. Implicancias históricas

En el apartado anterior quisimos poner de relieve el marco sociológico sobre el cual descansa la justicia que Amós reclama en su predicación, la cual hace necesaria su participación profética. Ahora dialogaremos con el texto de forma diferente, señalando brevemente algunas implicaciones históricas que amplían nuestra comprensión del texto, para luego centrar nuestra mirada en el capítulo 6 del libro.

Según José Luis Sicre¹⁶, siguiendo a Cohen, para una mejor comprensión del escenario histórico de Amós, debemos remitirnos a tres momentos importantes en la historia de Israel: (1) La constante humillación de parte de Asiria a Israel, desde los tiempos de Jehú hasta Joacaz, hacia el 841-806¹⁷ (2Re 10,32-36; 13,3.7); (2) La expansión territorial que obtuvo Israel debido al descuido de Adad Nirari III, rey de Asiria, en su lucha contra los de Damasco, lo que generó que entre los años 806 y 782, Israel, dirigida por Joás y luego por Jeroboán II, alcance, según datos arqueológicos, su mayor expansión, densidad poblacional, prosperidad, lujo y progreso (2Re 13,25; 14,25-28); (3) Poco antes de que Amós inicie su actividad profética, hubo un conflicto fronterizo con Damasco, que avanzaba hacia el sur transjordano; aunque esto no necesariamente significase pérdida en el poder económico israelita ni la disminución de ese sentimiento de seguridad bastante difundido (Am 6,1).

Así, después de un contexto que maniobra desde la vergüenza hasta la suficiencia, llegamos al momento de la predicación de Amós (760-750)¹⁸, específicamente al cuadro que dibuja el oráculo de 6,1-14, donde retrata una capital norteña que se distingue por su lujo y riqueza desmedida, fruto de la injusticia explicada anteriormente.

Hacia el monte de la seguridad¹⁹ (v. 1) vemos levantarse opulentas casas. Bright²⁰ declara que la ciudad comenzada por Omrí, tenía fortificaciones sin par en toda Palestina; uno de los edificios lucía incrustaciones de marfil (el marfil más antiguo de Samaria proviene de esa época: v. 4). Carlos Mesters afirma que los ricos, el rey y los nobles, vivían en las ciudades protegidas por altas murallas, lejos del campo donde el pueblo vivía y sufría

¹⁵ Dieterlen, p. 45.

¹⁶ José L. Sicre, *Con los pobres de la tierra: La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid, 1984, p. 88.

¹⁷ Según la cronología de Cohen.

¹⁸ En los tiempos de Ozías, rey de Judá (783-742); y Jeroboán en Israel (786-746).

¹⁹ El monte de Samaria estaba ubicado estratégicamente para dificultar la consumación de asedios militares; lo cual lo hacía prácticamente inexpugnable.

²⁰ John Bright, *La historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970, p. 251.



(v. 3). Desde sus lejanos palacios y barrios exclusivos para la gente rica, ya no escuchaban el clamor de los pobres, ni se preocupaban por la ruina del pueblo (v. 6)²¹.

3. Delimitación del texto

El oráculo al cual hacemos referencia forma parte de tres “ayes” dentro del bloque que se presenta como elegía por la casa de Israel, a partir de 5,1. La mejor manera de aproximarnos a la delimitación de nuestra unidad literaria es partiendo por la explicitación de las unidades mayores a las que pertenece. De este modo, advertimos que existe una serie de lamentaciones que se vienen construyendo sucesivamente desde el primer “ay” en 5,7-17, donde el profeta se expresa en contra de la falta de justicia en los tribunales. El segundo “ay” (5,18-27) no profiere amenazas como el primero, más bien se duele enormemente por la distancia entre los ritos y la vida diaria del pueblo. Y por último, el tercer “ay”, en 6,1-14, cierra esta serie de lamentos escritos con los mismos elementos lingüísticos que se usarían para una ceremonia fúnebre, y además clausura la serie de oráculos iniciada en 3,1. Este último lamento, claramente se pronuncia en alusión al estilo de vida lujosa y acomodada que los “nobles y principales” de Israel ostentaban.

La interjección “hôy” (ay) del 6,1, inicia un nuevo lamento, y con esto la unidad literaria que nos permite trabajar el texto de forma independiente, aun cuando ya hemos señalado en el párrafo anterior que su posición en el libro forma parte de un mismo bloque oracular. El bloque de oráculos, las elegías y la unidad literaria iniciada en 6,1, es clausurado con la sentencia de 6,14, donde se introduce la fórmula profética: “*ki en-ni mequim aleijem beit israel neum yahveh eloheim hatzeba’ot*” (Pero, he aquí que yo suscito contra vosotros, casa de Israel -oráculo del Señor Yahvé, Dios Sebaot-. BJ). Además de una clara alusión a 2Re 14,25, en 14b se finiquita la idea de que la intervención divina será implacable de norte a sur.

Encontramos que, a estas alturas, el relato ha hallado por sí mismo un reposo natural²², para dar, a partir del 7,1, un giro estilístico a la pronunciación de oráculos que esta vez provienen de visiones, y sin mayor justificación sentencian un castigo inminente para los norteños.

Regresando a la parte que nos corresponde (6,1-14), existen razones de tipo sintáctico y semántico que sugieren una evolución formativa de la unidad literaria y la independencia de algunas aseveraciones respecto a la pronunciación originaria del oráculo. Tal parece que lecturas ulteriores yuxtapusieron elementos que dirigen las increpaciones también en dirección sureña. Como la mención que se hace en 6,1 a Sión. No es posible que Amós haya dirigido una mirada lateral a sus paisanos²³, puede tratarse, más bien, de una relectura judaíta posterior, que ha visto cómo la palabra del profeta se ha hecho efectiva en el norte, y ahora actualiza el texto y lo hace pertinente en el reino meridional.

También genera sospecha la alusión a los pueblos destruidos, del v. 2: Kalné, 738; Jamat, 720; y Gat 712, los tres quedan fuera del horizonte histórico de Amós. Podríamos suponer que se refiere a conquistas anteriores de las que no tenemos noticias, pero a la vez es posible considerar el verso como una adición posterior²⁴.

²¹ Carlos Mesters, *Lectura profética de la historia*, Verbo Divino, Navarra, 1999, p. 121.

²² Horacio Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 91.

²³ L. Alonso Shökel y J. L. Sicre, *Profetas II*, Cristiandad, Madrid, 1987, p. 981.

²⁴ Shökel y Sicre, p. 981.



En el v. 5, tal y como lo hace notar J. L. Sicre en una nota explicativa²⁵, la expresión: “inventan como David instrumentos de música”, desentona semánticamente con el ambiente festivo del v. 4b. “*Keil-shir*”, quizá, debiera traducirse simplemente como “toda clase de cantos”, para no violentar la construcción semántica. De cualquier forma, la misma referencia a David, calza mejor como trasfondo histórico en el sur, más que en el norte. Esto suena más bien a glosa posterior²⁶.

Podemos distinguir, entonces, que la forma final del oráculo ha sufrido un proceso sucesivo de composición antes de su presentación canónica. Consta la existencia de un texto base antiguo que se fusionó con otras relecturas y actualizaciones generadoras de sentido, las cuales hicieron que el mensaje del profeta sea vivo y dinámico, respetando la naturaleza originaria de la denuncia, la cual se nos muestra intacta. Sin embargo, desconocemos los pormenores de este proceso de transmisión y sería casi imposible tratar de ubicar cada unidad menor en su contexto y paternidad redactora.

4. Análisis estructural/semiótico

El texto de la profecía de Amós surge en medio de un contexto que lo condiciona, que lo pretende y lo origina; lo que hasta ahora hemos hecho es descubrir ese contexto originador. Hemos visto por *detrás del texto*²⁷, más que el texto en sí. Esto nos ha llevado a deducir el tiempo y el espacio en que el autor /autores crean el texto, y más importante aún, el tiempo y espacio que hace *necesaria* la creación del texto. Ahora, lo que imperiosamente merece nuestra atención es esa forma escrita que ha llegado hasta nosotros, ese cúmulo de signos lingüísticos complejamente estructurados en unidades literarias grandes y pequeñas que nos muestran, en sí mismas (en el plano de la manifestación y de su inmanencia²⁸), cómo se convierten en productoras de sentido.

Para esta labor usaremos el análisis estructural/semiótico, método que aunque proviene de las ciencias del lenguaje y no precisamente de las ciencias bíblicas, provee al exégeta bíblico un recurso fundamental que facilita un acceso importante hacia las estructuras de sentido del texto, ocultas en las estructuras de la codificación lingüística que la contiene.

4.1 El plano de la manifestación

En este primer momento del análisis nos remitimos a la organización de los signos que componen y dan forma a la estructura oracular manifiesta en el escrito. Sin embargo, no nos detendremos, como propone Greimas²⁹, en el análisis de las figuras lexemáticas como unidades menores de significado presentes en el plano de la significación manifiesta. Nos ocuparemos, más bien, de reconocer el texto por fuera, tal y como es articulado. Luego nos ocuparemos de los niveles que organizan las exigencias a las que está sometida la producción del sentido³⁰.

²⁵ Sicre, p. 133.

²⁶ Shökel y Sicre, p. 982.

²⁷ En la exégesis bíblica se asume que todo texto tiene *un antes* (el contexto histórico que está detrás del relato y del redactor), *un entre* (el texto codificado) y *un después* (nueva producción de sentido).

²⁸ Según los conceptos del *análisis estructural/semiótico*, todo texto presenta estas dos dimensiones: lo que está explícito, lo que se muestra a los ojos; esta dimensión es conocida como la dimensión de la manifestación. Además, todo texto contiene en sí mismo otra dimensión: la implícita, la que no se encuentra articulada por los signos, este es el plano de la inmanencia; donde se manifiestan las estructuras sintácticas y semánticas del relato.

²⁹ A. J. Greimas, *Semántica estructural: investigación metodológica*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 63-82.

³⁰ Grupo de entrevernes, *análisis semiótico de los textos*, Cristiandad, Madrid, 1982, p. 18.



Esquematizamos el texto de la siguiente manera:

- | | | |
|----|--------------------|-------------------------------|
| 1) | <i>Cap. 6,1-7</i> | <i>Una ideología engañosa</i> |
| | a. vv. 1-3 | Falsa seguridad |
| | b. vv. 4-7 | Lujo despreocupado engeguedor |
| 2) | <i>Cap. 6,8-14</i> | <i>Anuncio del castigo</i> |
| | a. vv. 8-11 | Descripción de la catástrofe |
| | b. vv. 12-13 | Acusación final |
| | c. v. 14 | Clausura del oráculo |

Como podemos observar, el texto puede dividirse en dos grandes bloques, empezando por la presentación de una ideología engañosa que básicamente se condensa en dos aspectos fundamentales de la vida norteña: una seguridad ilusoria y un lujo desmedido y enajenante. El segundo bloque declara el castigo, describe el sufrimiento ineludible de los notables y nobles, continúa con una acusación final recordándoles su culpabilidad, para luego terminar con la clausura del oráculo en el v. 14, con una fórmula de cierre y el recuerdo de que las fronteras alcanzadas en el mejor momento del reino, serán conquistadas.

4.2 *El plano de la inmanencia*

Es aquí donde las estructuras narrativas/sintácticas y las discursivas/semánticas se unen; ya no para discutir el motivo de la existencia del oráculo, ni el contexto en el que se generó, ni cuál fue la intención del autor al momento de escribirlo. En este momento nos importa el ¿cómo existe el oráculo como texto?, no el ¿por qué existe? Intentaremos dejar de lado todo aquello que rodeó al texto en su momento de composición y trabajaremos sobre éste como lo que es, un texto huérfano que llega hasta nosotros como un productor de sentido, independientemente de sus pretensiones originarias.

4.2.1 *El componente narrativo (cap. 6,1-7)*

Le pondremos especial atención a este primer bloque, puesto que es la parte que muestra con mayor detalle el asunto del lujo desmedido y las ideologías engañosas de Israel. El segundo bloque (6,8-14), forma un plan narrativo que se encuentra en varias partes del texto, así que no lo abordaremos en este análisis.

Encontramos en este primer bloque oracular un *enunciado de estado*: “¡Ay de aquellos que se sienten seguros en Sión...!”. Expresión que involucra dos papeles actanciales de sujeto-objeto que vienen interrelacionándose entre sí hasta alcanzar la transformación realizada por la participación del sujeto operante (Yahvé) que, aunque no se lo menciona explícitamente, está presente en el texto y es el único que cumple con los tres elementos de la competencia³¹, que lo facultan para alterar la relación entre el sujeto de estado y el objeto-valor. Pongamos atención a este primer diagrama:

- | | | |
|------------------|---------------------|----------------|
| S _i : | El colectivo Israel | |
| O _i : | Seguridad y lujo | S _i |
| S _o : | Yahvé | |

La primera distinción que hacemos en el análisis narrativo, nos arroja una relación de estado, del tipo “tener” entre el S_i que se encuentra conjunto (i) al O_i. Expliquemos esta

³¹ Para que un sujeto operante sea tal, necesita tres elementos de la competencia, estos son: /querer/, /poder/, /saber/ hacer.



relación: en el relato, el sujeto de estado *Israel* está representado por diferentes actores como son: *aquellos, confiados, notables*; todos ellos, aunque en el nivel de la *manifestación* corresponden a actores independientemente reconocidos, en el plano de la inmanencia son una noción que adquiere sentido en su relación con el objeto que lo acompaña y al cual, en este caso, están unidos: la *seguridad y el lujo*. Además, podemos advertir la presencia de otro componente actancial: Yahvé, quien se manifiesta como *Sujeto Operante* (S_o) implícito en el texto. Se le denomina *sujeto operante* porque tiene la capacidad/competencia para alterar el primer *enunciado de estado* en las siguientes actuaciones narrativas. A esta alteración posterior se le denomina *performancia*; es el momento en el cual ocurre la transformación del enunciado, generando un *plan narrativo* (PN) que ordena la secuencia de estados y transformaciones.

Esta transformación se hace evidente en el v. 7, donde el Sujeto Operante, investido de poder, altera la relación de $S_1 O_1$ y la convierte en una concomitancia disyuntiva. Esta transformación, podemos representarla por medio del siguiente *plan narrativo*:

$$\text{PN: H } (S_o) \Rightarrow [(S_1 O_1) (S_1 O_1)]$$

Este esquema narrativo muestra la transformación de estados. Israel se muestra conjunto a la seguridad y el lujo. En los vv. 1-3, habitar en el monte de Samaria (y Judá) proporciona ventajas militares debido a lo inexpugnable de su posición; las murallas de la ciudad podían resistir asedios constantes sin ser destruida. Esta seguridad, sumada a la prosperidad, concede a los norteños estilos de vida fastuosos, por lo que estos dos elementos, *seguridad y lujo*, condicionan la posición de sus habitantes (O_1). Sin embargo, esta relación conjuntiva se ve amenazada por la aparición de un sujeto actancial capaz de alterar el primer enunciado de estado. Efectivamente, en el v. 7, Yahvé afirma: “Por eso, ahora van a ir al cautiverio...”; generando un nuevo enunciado de estado, esta vez disyuntivo, es decir el S_1 deja de *tener* al O_1 para entablar otra relación conjuntiva con O_2 (cautiverio).

Ahora bien, si Israel (S_1) está conjunto al elemento lujo-seguridad (O_1), es necesario valorar dicho estado. Las categorías del /ser/ y del /parecer/ permiten dar cuenta de la solidez de esta relación³². El profeta presenta la realidad del objeto valor en un ambiente de oposiciones semióticas extrañas. La seguridad descrita no trae tranquilidad ni bonanza; todo lo contrario, “hace que se acerque un estado de violencia” (v. 3). El lujo no es disfrutable ni genera complacencia; adormece la conciencia y anula el dolor por el desastre (v. 6). Compartimos con Pablo Andiñach, la idea de que la legitimación de estas realidades “virtuales” tiene mucho que ver, además, con el concepto de “pueblo elegido”. Ser elegido otorga seguridad (piensan)³³ pero el v. 7 suministra información contraria.

SER

PARECER

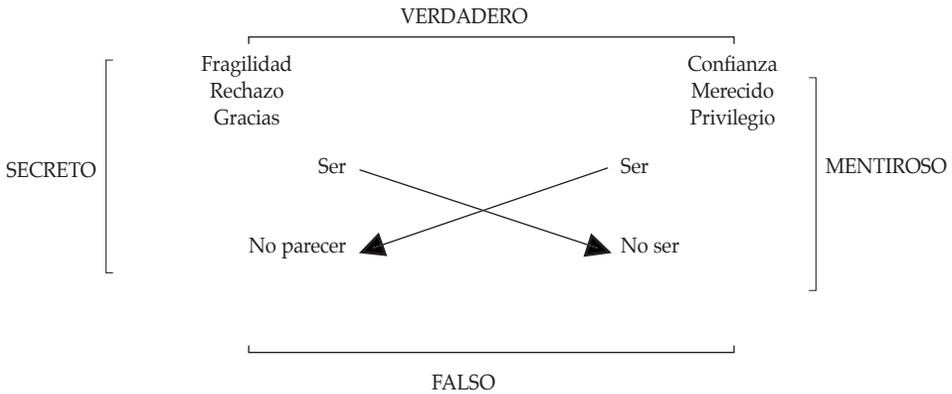
SEGURIDAD	Fragilidad	Confianza
LUJO	Rechazo	Merecido
ELECCIÓN DE ISRAEL	Gracia	Privilegio

Estas características son las que utilizamos ahora en el cuadro de veredicción, lo cual nos dará un mejor entendimiento de las relaciones que guardan dichos elementos.

³² Equipo “Cahiers Evangile”, *Iniciación en el análisis estructural* en Cuadernos Bíblicos N° 14, Verbo Divino, Navarra, 1995, p. 21.

³³ Pablo Andiñach, *Amós: memoria y profecía* en Revista Bíblica, Año 45 (1983), p. 19.





Este cuadro de oposiciones, dividido verticalmente en deixis izquierda y deixis derecha, direccionan el análisis hacia aquello que se encuentra en lo secreto y engañoso; no se trata de determinar si las relaciones son verdaderas o falsas, ya que lo que /es/ /no parece/ y lo que /parece/ está siendo afectado por el /no ser/. La relación de estado se define positivamente en el plano de la manifestación y negativamente en el plano de la inmanencia: Parecer + no ser = mentiroso³⁴.

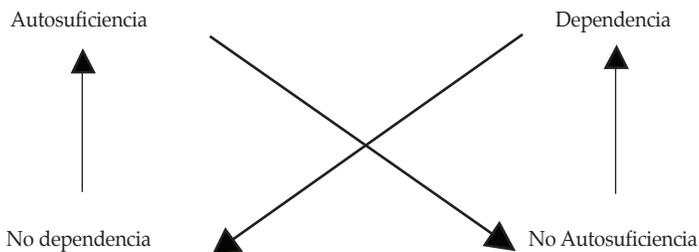
El cuadro semiótico de veredicción demuestra que el discurso linda con lo secreto y mentiroso. Es decir, aquello que se muestra en el panorama del discurso profético no es necesariamente lo que parece; la denuncia no exhorta la apariencia, sino, aquello que oculta.

En el v. 7, el mensaje del profeta confronta seriamente estas dos realidades del /ser/ y /parecer/, y traslada aquello que /parece/ a un estado de /no parecer/, mostrando completamente la falsedad de aquello que se mantenía aparentemente como verdadero.

4.2.2 El componente discursivo

Según los principios del análisis estructural, el sentido sólo puede encontrarse en las *diferencias*, eso es lo que nos abre las puertas a la percepción del sentido. Por ejemplo, sólo hay "caro" en relación a "barato", "ancho" respecto a "angosto", etc. De la misma forma, todo discurso escrito adquiere su sentido en la exposición de sus diferencias.

En el texto hallamos por lo menos un estado de tensión, de los muchos que podríamos graficar:



³⁴ Entrevernes, p. 59.



En los vv.1-6, Yahvé convoca a Israel para dejar la autosuficiencia que los ha alejado de su relación con él. Un llamado que les haga pasar de la /autosuficiencia/ a la /dependencia/ absoluta de Yahvé. Sin embargo, para que esto suceda el camino lógico conlleva pasar primero por la /no suficiencia/ y abandonar la confianza depositada en los itinerarios figurativos de “lujo y seguridad”. Por eso, el profeta, al que podemos ubicar en el ámbito de la /dependencia/, se encarga de demostrar que la única manera de alejar “el día funesto” y no atraerlo, es atravesando el camino de la negación de su estado autárquico y todas las ideologías que fundamentan esa posición, para depender, al fin, completamente de Yahvé.

4.2.3 Conclusión del análisis

A modo de conclusión podemos decir que en el primer bloque del oráculo (6,1-7) el profeta establece una relación nociva entre los habitantes de Israel y la seguridad y el lujo. Esta presentación nos deja ver, entre líneas, otra realidad que motiva el discurso: los pobres.

En hebreo, ‘pobre’ tiene el significado básico de dependiente, no en plena posesión de derechos y, en consecuencia, débil y carente de medios³⁵. Israel es “pobre” ante Yahvé (Is 25,4; 66,2; Tob 4,7), y éste los cobija supliendo todas sus necesidades. Sin embargo, en el contexto de Amós las instituciones que representan el cuidado divino han forjado un sistema social donde el desfavorecido no es tenido en cuenta. Podríamos decir que la relación ideal que el discurso profético reclama es ver a un sujeto de estado (Israel) conjunto al objeto-valor “pobres”; pero la realidad es diferente, el estado de conjunción ha perdido su dirección ideal y ha dejado de lado a los pobres del pueblo para aferrarse al “lujo y seguridad”. Y peor aún, se ha generado una propuesta ideológica que legitima esta relación indebida, y que ignora, además, que aquellos que ostentan riquezas, lujo y seguridad, han de guardar su posición de pobreza ante Yahvé.

Pretender olvidarse de su condición de pobres, supone proclamarse autodependientes y en plena posesión de derechos. Esta torcida forma de pensar, convierte el programa religioso en una serie de actividades legitimadoras de su nueva posición de /autosuficiencia/, y el culto a Yahvé (el cual debería ser expresado por medio de su comunicación y preocupación con los pobres del reino) se ve reducido a una serie de actividades cúllicas de carácter alienante que responde a los intereses de los poderosos e ignora a los más vulnerables.

La oposición que dibuja el cuadrado semiótico entre la /autosuficiencia/ (deixis izquierda) y la /dependencia/ (deixis derecha), es hacia donde se dirige la misión liberadora del profeta. Amós entiende que el lujo despreocupado que ostentan los ricos a costa y por encima del sufrimiento de los pobres, obedece a un sistema social que lo propicia (apartado 1). El profeta intenta poner al descubierto este sistema social que genera una actitud *engañoso* en las clases dominantes de Israel; pero este esfuerzo del profeta es imposible de lograr por medio del diálogo o el discurso, sólo queda la intervención divina³⁶ (v. 7) que como Sujeto Operador tiene el poder para cambiar este *estado engañoso* (parecer +

³⁵ Anton Grabner-Haider, *La biblia y nuestro lenguaje*, Herder, Barcelona 1975, p. 385.

³⁶ Pablo Andiñach, en *Revista Bíblica* 45, dice: “El enfrentamiento entre el / ser / y el / parecer /, entre el profeta y la clase dominante no se resuelve hasta el v. 7: “por eso ahora irán al cautiverio”. Todo el esfuerzo por hacer pasar el discurso de los ricos del / parecer / al / no parecer / —y así ponerlo en evidencia como falso— finalmente se va a lograr no por triunfo en una discusión oral entre el profeta y sus oponentes, sino por un acontecimiento histórico obrado por Yavé a través de un pueblo extranjero”.



no ser = engañoso) en una combinación que engendre la figura de lo *verdadero* (parecer + ser = verdadero)³⁷.

5. Hacia una relectura liberadora de encuentro con Dios

“Desde mi punto de vista (y eso puede ser algo profético y paradójico a la vez) Estados Unidos está mucho peor que América Latina. Porque Estados Unidos tiene una solución, pero, en mi opinión, es una mala solución, tanto para ellos como para el mundo en general”³⁸.

Esta conclusión de Ignacio Ellacuría sobre la propuesta estadounidense, a la cual denominaba: *La civilización del capital*; puede verse representada también en la visión del profeta sureño de Tecoa. Israel creía que había encontrado la solución a sus males: fronteras seguras, ciudades amuralladas, control de las rutas comerciales, avances industriales importantes, riqueza, lujo y vidas acomodadas. Pero Amós está consciente del carácter engañoso de esta solución a los problemas del reino. Podríamos pensar, de forma equivocada, que lo que incomoda al profeta es ver a los ricos disfrutar de sus bienes y de su profusa comodidad, pero Amós demuestra ser más perspicaz, la agudeza de su análisis y denuncia intuye más allá de la aparente prosperidad de los ricos de Samaria, su discurso profiere elementos que penetran en el problema de fondo: *El lujo despreocupado: una actitud engañosa de las clases dominantes de Israel*.

Amós ha superado lo que podríamos llamar el primer estadio de la denuncia social: una reacción incitante a la lucha por la igualdad. No promueve revueltas, ni convoca a manifestaciones en contra de los nobles; tal parece que ha comprendido la dimensión del problema. No se trata solamente de un cambio de gobierno, ni de que los ricos compartan su riqueza con los pobres; el problema era ideológico, no estaba en los actos, estaba en el corazón mismo de la sociedad norteña.

Tal y como sucede en nuestros días, la lucha contra el lujo desmedido y despreocupado que enajena a los sectores ricos, debe llevarnos a una revisión profunda de los ideales sobre los cuales se construyen nuestras sociedades.

Desde las reuniones de Medellín y Puebla se han venido promoviendo diversas formas de concienciación, compromiso y participación con los pobres, y aunque los resultados han sido en muchos casos alentadores, los mismos representantes de la teología de la liberación han tenido que reconocer, poco a poco, que la complejidad de este propósito es enorme. La solidaridad con el pobre y la lucha contra la pobreza a las que nos llamaba Medellín... aparecen como tareas titánicas³⁹.

El análisis estructural/semiótico nos muestra que Israel había perdido su lugar de encuentro con Dios. Una vida de lujos y riqueza desproporcionada les aportaba la falsa idea de que eran benditos y privilegiados por Yahvé. El mensaje de Amós pretende restablecer los conceptos, volver a señalar las directrices de una experiencia religiosa que se interiorice y personalice en el mismo corazón humano, más que en las estructuras que pretenden contenerla.

En este sentido, la experiencia religiosa de Israel no sólo tiene lugar en la historia, sino que *historializa* la vida del hombre, la convierte en historia. Así, el encuentro con Dios

³⁷ Entrevernes, p. 59.

³⁸ Ignacio Ellacuría, citado por Jon Sobrino en *Fe y justicia*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1999, p. 52.

³⁹ Gustavo Gutiérrez, *Acordarse de los pobres*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2004, pp. 123-124.



ya no tendrá lugar al margen de la vida. Toda la vida del pueblo se convierte en lugar de ese encuentro⁴⁰.

Cuando la vida, en sí misma, deja de ser el lugar de la experiencia con lo sagrado, se construyen sistemas engañosos que justifican comportamientos alienantes e ideologías destructivas que se evidencian en el lujo ostensivo de las clases dominantes. El ser humano “pretende ser como Dios” (Gen 3,4-6) e ignora deliberadamente los principios de una relación que parte desde la experiencia misma con su Creador; aquel “descalzarse” de la teofanía del Éxodo, que los fenomenólogos de la religión han denominado como *ruptura de nivel* y que supone una transformación no sólo de la conducta, sino de la existencia misma⁴¹.

Significó un dilema para Amós en su tiempo, y debe serlo también para nosotros hoy. La pobreza es un tema evangélico y un desafío que ha estado siempre presente a lo largo de la historia de la iglesia⁴². La vida es una vida de fe, no podemos divorciarlas separando la vida, por un lado, y la fe, por el otro. Israel pretendió hacerlo y atrajo para sí el día funesto. Amós es consciente de que los asuntos de riqueza-pobreza, justicia-injusticia, privilegio-maltrato, no eran sólo de competencia política, sino religiosa; y sin caer en el reduccionismo de una lucha programática entre ricos y pobres, apela a algo mucho más difícil, pero necesario: poner en evidencia las estructuras engañosas que engatusan la conciencia y adormecen el espíritu.

José Luis Verdi Sulca

SEMISUD

Profesor de Antiguo Testamento

jilverdisulca@gmail.com

⁴⁰ J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios: una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 54-55.

⁴¹ Velasco, p. 31.

⁴² Gutiérrez, p. 48.



Escuchad... vacas de basán

Un análisis sobre el uso de un lenguaje sexista en Amós 4.1-3

Resumen

El presente artículo explora el polémico final del oráculo contra Samaria, que comienza en el capítulo 3, y hace referencia a una particular calificación a un sector de la sociedad opulenta samaritana: *Vacas de Basán*. Se busca entender si en medio del reclamo por la justicia a favor de los débiles, existe o no en el oráculo una alusión despectiva al género femenino o un uso comunicacional con una carga sexista, quizás inconsciente, por parte del profeta. Para esto comenzaremos con un análisis de la realidad histórica que describe el pasaje, el sentido hallado en el análisis estructural semiótico, para hacer una hermenéutica sociolingüística del pasaje más controversial del oráculo.

Abstract

This article explores the controversial ending of the oracle against Samaria, which begins in Chapter 3, and refers to a particular rating to a sector of the affluent Samaritan society: Cows of Bashan. It seeks to understand if in the middle of the claim for justice for the weak, exists or not a derogatory reference to the female gender, or a communication using a sexist load, perhaps unconsciously, by the prophet. For this we start with an analysis of the historical reality that describes the passage, the meaning found in the structural semiotic analysis, to make a sociolinguistics hermeneutics of the most controversial passage of the oracle.

En nuestro trato usual, no es que tengamos la intención de ofender a las mujeres, sin embargo nuestras conductas y hábitos sociales han producido marcas de grupo que se evidencian en el diálogo constante. En su uso cotidiano, hay mensajes que pueden no tener la intención de ser una ofensa o discriminación, pero implícitamente determinan un trato distinto de género.

Desde la sociolingüística se puede distinguir cuándo la comunicación favorece a un grupo social dominante y discrimina a otros grupos sociales, indignificándolos e invisibilizándolos, como es el caso de las mujeres. No tiene la misma carga semántica decir: *hombre de mundo* que *mujer de mundo*; el primero exalta al hombre por su cualidad conquistadora, mientras que el segundo cuestiona a la mujer por su inmoralidad sexual. Así, ¿será lo mismo decirle *toro* a un varón, que *vaca* a una mujer?

También es cierto que la mujer, afectada por el entorno social y las circunstancias, ha construido justificaciones, como dice Simone de Beauvoir, para curar sus propias escaseces, que la han llevado a la enajenación de una conducta narcisista¹, más presente en la mujer que en el varón, porque *las circunstancias la obligaron*. Las mujeres han sido socio-culturalmente exigidas a construir un significado simbólico de su propio valor, exaltando aquello que las convierte en objeto de deseo, dando lugar a una visión sesgada de su valor como sujeto.

Analizaremos por qué el oráculo dirigido a las *vacas de Basán*, una denuncia contra la opresión de los poderosos, podría contener también una *justificable* agresión sociolingüís-

¹ S. De Beauvoir, *El Segundo Sexo*, Random House Mondadori, Bogotá, 2013, p. 619.

tica sexista, o una denuncia al narcisismo femenino construido por la opulenta aristocracia samaritana, o ambas cuestiones. Siendo conscientes de que en todo el proceso existe el riesgo de emitir alguna idea marcada por prejuicios propios a veces irrenunciables o de hacer anacronismos injustos, que procuraremos evitar.

1. Una mirada histórica a la mujer en la sociedad de la época de Amós

La exuberante corte del rey norteño Jeroboán II² (787-747 a.C.), quien había alcanzado una temporal prosperidad, quizás la más notable en la historia de Israel³, es el centro de las impugnaciones y advertencias de la profecía de Amós. Sobre todo, porque se había instaurado un culto en Betel, bajo una teología justificadora de la desmesura y opresión, que se convirtió en una ideología determinante para la diferenciación social.

Es muy probable que la mujer estaba posicionada en esta corte, no en un plano de relegación, sino con funciones e intervenciones que, de acuerdo con los relatos del libro de los Reyes, llegaron a tener una dimensión de poder tan cercana a la del mismo rey. Es el caso de Jezabeel (1Re 16,31; 21) y Atalía descendiente de la dinastía omrida (2Re 8,26; 11,1), o la gebira, o reina madre muy presente en la corte de Judá, probablemente en la de Israel también, aunque no hay datos directos⁴, quizás porque la secuencia dinástica real no fue como la de Judá.

La sociedad israelita estuvo más diferenciada socialmente en el siglo VIII a.C.⁵, se puede pensar que fue por el establecimiento de sistemas de poder como la monarquía, o por la aparición de los primeros códigos legales en el norte, además del desarrollo de formas sociales propias de la vida citadina, distintas a los modelos campesinos, sobre todo por la injusticia estructural y la centralización del poder en urbes como Samaria. Surgieron nuevos códigos de ética y estética que, por supuesto, influyeron en la construcción de nuevas imágenes de la mujer, como las que describe Isaías en el oráculo dirigido a las hijas de Sión (Is 3,16-26; 4,1)⁶.

A diferencia de las tradiciones más antiguas como las de Débora o Yael, en la historiografía de Israel del siglo VIII a.C., las mujeres van apareciendo ya no como las heroínas campesinas que en nombre de Yahvé lograron épicas hazañas, sino en roles polémicos, como miembros de un harén del rey o de un poderoso, como objetos del deseo masculino o como íconos de la opulencia de las clases sociales altas, hasta como protagonistas de las componendas políticas en torno al poder. Es probable que la figura femenina haya venido en desmedro, sobre todo para las clases campesinas⁷ que nutrieron sus tradiciones con his-

² Hijo de Joás, quien había pagado tributos al rey asirio para impedir la conquista de Samaria, para así lograr una temporal y aparente bonanza.

³ Los asirios ya habían asediado Damasco con Salmanasar III. Luego hubo un tiempo de calma, porque su hijo Schamschi-Adad V (824-810 a.C.) tuvo sus propios líos con Babilonia. Hadad-Nirari III toma definitivamente a Damasco, pero por cuestiones de pago de tributos por parte de Joás y conflictos internos, abandona su asedio. Esto fue el 797 a.C. No se conoce alguna otra aproximación asiria a Samaria, salvo el 773 a.C. por Salmanasar IV, pero que no tuvo mayor repercusión. Luego se retomaron las acciones con Tiglat Pileser III. J. Asurmendi, *Amós y Oseas*. Cuadernos Bíblicos N° 64. Editorial Verbo Divino, Navarra.

⁴ R. De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Editorial Herder, Barcelona, 1976, p. 173.

⁵ P. Andiañach, "Amós: Memoria y Profecía. Análisis Estructural y Hermenéutica": *Revista Bíblica Año 45* (1983) pp. 209-221.

⁶ Oráculo dirigido a las mujeres vanidosas de Jerusalén, no necesariamente de la corte del reino norteño, sin embargo se puede evidenciar algunas figuras referidas a la mujer que pueden también distinguirse en el oráculo de Amós.

⁷ En este estudio se ubica a la Historia Deuteronomista como una compilación de tradiciones antiguas, preferentemente contadas por los sectores campesinos del norte.

torias nada favorables para ellas: Mical (2Sam 6,20-23), la esposa de Jeroboán⁸ (1Re 14), Maaca, la madre de Asá (1Re 15,13), el harén de Salomón (1Re 11,8).

Nuestros acercamientos a las figuras de mujer durante la monarquía del siglo VIII a.C. son desde lo que la Historia Deuteronomista nos manifiesta. Así, podemos observar tres cosas: (1) La clara intención que tiene el autor/autores para cuestionar la figura de la mujer, su presencia y su participación en la monarquía, incluso “cuando llega el momento de desacreditar sin paliativos esta forma de gobierno, el autor deuteronomista va a subrayar la responsabilidad de los varones que se relacionan con mujeres extranjeras (1Re 11,1-13) y la de esas mismas mujeres, en la corrupción de la monarquía. Pero, además, la presentación de algunas reinas y «reinas-madre», va a subrayar no su crueldad Jezabel o Atalía sino también su responsabilidad en relación al culto idolátrico⁹. (2) El rol que jugaron las mujeres de la monarquía, si no hubiesen intervenido con un presencia tan notable, no hubiesen sido consideradas en esta historiografía, entonces no es sólo que los autores hablaron de ellas, sino que ellas ocupaban un sitio distinguido y distinguible. (3) La cuestión religiosa íntimamente ligada a la política en que la mujer tuvo un rol destacado, sobre todo en los desmanes cúlticos y en su tendencia a lo idolátrico.

La presencia de la mujer es advertida por Amós en el reinado de Jeroboán II, caracterizado por la calma en la política externa, debido al debilitamiento de Asiria. Jeroboán II pudo expandir el territorio israelita desde Lebo-Jamat hasta el torrente del Arabá (Mar Muerto). En cuanto a lo religioso, no se llega a abolir el Yahvismo antiguo¹⁰, más bien se reanima el culto en el legendario e importante santuario de Betel, pero con una serie de excesos, sobre todo ideológicos, que llevaron a acciones deshumanizantes. Las mujeres definitivamente estuvieron presentes en este santuario.

De acuerdo con la Historia Deuteronomista, un siglo después del reinado de Jeroboán II, durante las reformas de Josías, en el santuario de Betel ya existía una imagen de Asera que fue quemada (2Re 23,15), lo cual nos indica que incluso una institución sacerdotal femenina estaba asentada en Betel¹¹.

El profeta Amós realiza su labor de denuncia en Betel, santuario real de Israel. Amós predica en el reino septentrional, a pesar de haber nacido en Tecoá, del reino meridional. Aunque es cierto que de acuerdo con el relato en Crónicas, Betel estuvo en una zona de conflicto con el sur, Judá la había conquistado en época de Abías, cuando tuvo guerra contra Jeroboán (2Cro 13,19), luego quedó bajo el dominio del norte. “Amós profetizó en Betel y allí hizo un análisis profundo de las injusticias que desmentían la profesión de fe en Yahvé, el Dios del éxodo”¹². Amós fue un hijo de su época y, como él mismo lo explicita, era pastor, campesino, ajeno a la institución monárquica y profesante y practicante de un Yahvismo basado en la justicia, por tanto no podía ocultar su enfado con la sociedad ostentosa, opresora y desviada de Samaria, de la que sus mujeres eran un símbolo de ostenta-

⁸ R. Gallagher, *Jeroboam's Wife: The Enduring Contributions of the Old Testament's Least-Known Women*, Hendrickson, Peabody. Massachusetts, 2009, p. 171.

⁹ Junkal Guevara, “Modelos de Mujer en la Historia Deuteronomista: Excusa, Legitimación y Propaganda. Feminine roles models in Deuteronomistic History”: *MEAH, sección Hebreo 58*, 2009, p. 130.

¹⁰ La idolatría denunciada y los excesos religiosos no deben llevarnos a conclusiones como que Israel había caído en un baalismo absoluto, se trata más bien de un exceso en la adoración a Yahvé. Como en el caso de Jeroboán, cuando se dividió el reino del Norte y Sur. Se erigió un becerro de oro en Betel y se declara que es quien hizo subir a Israel de Egipto. Hay muchas razones para pensar que se está haciendo una alusión a Yahvé.

¹¹ Guevara, p. 125: “La adoración a Asera implicaba un personal de mujeres con responsabilidades sacerdotales: ‘S. Ackerman atribuye, además, a Maacá (1Re 15,13), a Atalía (2Re 11,17-20) y a Nejustá, funciones cúlticas relacionadas con la figura de Astarté a la que habrían dado culto en el templo de Jerusalén’, haciendo referencia a un comentario de S. Ackerman”.

¹² J. Pixley, *Historia de Israel vista desde los pobres*, Editorial Caminos, La Habana, 2005, p. 17.



ción. Por lo menos es lo que manifiesta sus probables panfletos originales y la última versión escrita de su profecía que ha llegado a nuestras manos.

1. Revisando los hallazgos del análisis estructural semiótico de Amós 4,1-3

Ahora analizaremos el contenido polémico de esta profecía que ha llegado hasta nosotros en un texto. Sin la pretensión de hacer un detallado análisis semiótico, porque existen trabajos a la mano¹³ que con mucha erudición han realizado esta tarea, procuraremos tomar y explicar lo ya establecido para entender el sentido que como texto independiente y entidad absoluta tiene Amós 4,1-3, para luego ver si existe o no alguna carga semántica en contra del género femenino.

1.1 Delimitando el texto a estudiar

Para comenzar este análisis, delimitaremos el pasaje a estudiar, “por su acción narrativa, el movimiento de los actores en la escena y el marco de la misma (tiempo, lugar, circunstancias)”¹⁴. La mayoría de los exégetas coinciden que el oráculo contra Samaria va desde 3,1 hasta 4,3, es decir que la sección que estudiaremos es una especie de epílogo del oráculo¹⁵. Al respecto, tomo la opinión de Haroldo Reimer, acerca del pasaje en estudio: “Se observa que el término hebreo *'armôn / hermôn* aparecen en 3,9 y 4,3, formando ahí una especie de "inclusio", esto es, con ese término se inicia y se concluye un conjunto en Am 3-4. Presuponiendo otros análisis, se puede concluir que 3,9-4,3 constituyen un bloque de texto, que podríamos llamar *'complejo anti-Samaria'*”¹⁶.

Es decir, no sólo es el epílogo de todo el oráculo, sino que pertenece a una sección dentro del oráculo, que Reimer llama complejo anti-Samaria, por el mensaje del oráculo dirigido contra las élites dominantes de la capital del reino del Norte. Se delimita el *inclusio* por el término *'armôn / hermôn*, que muchos traducen como *palacio*¹⁷; otros traducen *palacio* cuando el término aparece en 3,9, pero simplemente *Hermón*¹⁸ (aludiendo al lugar geográfico) en 4,3; mientras que otros, como en la Biblia del Peregrino, traducen *estiercol* en 4,3. En este artículo optaremos por la traducción *palacio* en ambos versículos, por tratarse de un mismo término en hebreo, en ambos versículos; además porque la traducción *palacio* está más acorde con el eje semántico del complejo anti-Samaria, y porque se puede pensar en que el poeta-autor o editor haya usado un mismo término para delimitar un verso.

¹³ Pablo Andiñach, Haroldo Reimer, Hans Walter Wolff, José Luis Sicre.

¹⁴ J. L. Ska, “Sincronía, el análisis narrativo”, en H. Simian-Yofre *Metodología del Antiguo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p. 154.

¹⁵ J. L. Sicre, *Con los Pobres de la Tierra. La Justicia Social en los Profetas de Israel*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, p. 119: “Resultado difícil decidir si en 3,15 termina un discurso cerrado y compacto de Amós, o si el redactor concibe como parte integrante del mismo también los oráculos del capítulo 4. En todo caso, la relación de 4,1-3 con lo anterior parece evidente”.

¹⁶ H. Reimer, “Amós, Profeta de Juicio y Justicia”: *Los Libros Proféticos, RIBLA 35/36 (2000) pp. 1-2*. Reimer afirma: “Dentro del conjunto de 3,9-4,3 hay cuatro subunidades, todas las cuales tematizan la ciudad-capital Samaria, sus construcciones palaciegas y sus moradores/ gobernantes: a) 3,9-11: comportamiento y destino de la ciudad, b) 3,12: destrucción de los gobernantes, c) 3,15: destrucción de las construcciones palaciegas, d) 4,1-3: deportación de las damas de la corte (“vacas de Basán”)... En su conjunto, este “complejo anti-Samaria” desdobra el anuncio de desgracia contra la *elite* gobernante y las *construcciones* del Estado. Tales eran los dos elementos que faltaban en el anuncio de la estrofa contra Israel (2,6-16). Se da, de tal forma, un avance circular en el pensamiento del texto de Am 1-6. La estrofa contra Israel se constituye en punto neurálgico, a partir del cual se articula el texto mayor de 1-6”.

¹⁷ La versión Reina Valera de 1960, usada por la tradición evangélica tiene esta traducción.

¹⁸ M. García Cordero (ed.) *Biblia Comentada Texto de la Nácar-Colunga III Libros Proféticos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967, p. 1159. El texto de la Nácar-Colunga usa esta traducción. Se hace un comentario interesante: “No les quedará otro camino que el cautiverio de Asiria (seréis arrojadas hacia el Hermón). El monte Hermón se hallaba en la ruta caravanera que por Damasco se dirigía a Mesopotamia”.



Entonces, el interés de este artículo está en la sección 4,1-3 porque es una sección dependiente de un oráculo extenso, pero con un eje semántico propio. Además, porque en este párrafo existe una alusión a la mujer, a través de una posible ironía, ofensa, metáfora o una simple expresión en género femenino. Puede ser que el profeta está dirigiendo el oráculo en contra de las mujeres o porque está usando una imagen femenina para referirse a la degenerada clase dominante de Samaria. Como lo hemos dicho anteriormente, hay suficientes razones para pensar que en la situación histórica donde el oráculo se emite, la imagen de la mujer ya era cuestionable.

La siguiente sección (4,4-4,13) da muestras de ser una sección distinta, porque hay un giro en la narrativa, partiendo del cambio de énfasis temático. Se pueden distinguir tres sub-secciones, cada una con un énfasis propio:

- 4,4-4,5: La denuncia contra el culto en los santuarios de Bet-el y Guilgal, sección que es trabajada ampliamente en otro artículo de este número de RIBLA.
- 4,6-4,12: Las plagas o la secuencia de penitencias. Se pueden distinguir cinco¹⁹.
- 4,13: El fragmento de un himno.

Entonces, el pasaje 4,1-3, encierra en sí mismo un sentido particular, a pesar de que no es un oráculo completo, sino su parte final.

1.2 Descubriendo el sentido del texto

Para entrar en la revisión de los hallazgos del análisis estructural semiótico, recordemos lo siguiente: Cuando se lee un texto, el lector que está ubicado en un espacio y tiempo particular, puede leerlo y darle un sentido desde la posición desde donde lo lee. Por eso es importante leer el texto emancipado del mundo al que se refiere y de los sujetos involucrados en la situación de su primera gestación (por ejemplo olvidarse del autor ya muerto)²⁰, para distinguir su real sentido. A partir de esto es posible una hermenéutica responsable y relevante.

Entonces, es válido revisar históricamente lo que sucedía en Israel del siglo VIII a.C. y las instancias en las que se produjo el texto, pero no es el único interés del trabajo hermenéutico, porque nos quedaríamos sólo en la inferencia que hacen las ciencias sociales para dibujar una situación probable. Porque el *detrás del texto* es una realidad a la que podemos llegar solamente a través de la probabilidad, no de la certeza de saber lo que ha pasado. Lo que realmente tenemos es el texto, ya no a su autor, ni tampoco las circunstancias que determinaron su escritura. O sea las mujeres en la corte samaritana eran ricas, poderosas, religiosas, mal vistas por el pueblo, pero no es lo que el texto dice, sino lo que concluimos desde un acercamiento crítico-histórico del texto. Entonces, ¿qué dice el texto?

El componente discursivo del texto está compuesto por tres ejes: actorialización, espacialización y temporalización²¹, que interactúan entre sí, formando un sistema.

En 4,1-3 los actores son el profeta, Yahvé, las vacas de Basán y los oprimidos. El profeta emite la denuncia, sin embargo no está involucrado directamente en el itinerario figurativo del discurso, es decir habla pero no es el que ejecuta ni recibe la acción, en todo caso

¹⁹ Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino: Antiguo Testamento Poesía – Edición de Estudio T. II. Verbo Divino*, España, 1998, pp. 421-422.

²⁰ H. De Wit, *En la Dispersión el Texto es Patria*. Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, 2002, p. 337. Haciendo referencia a Paul Ricoeur.



habla, pero sólo como un intermediario del que verdaderamente conoce e interviene en la situación presente y futura, Yahvé. Es lo que se conoce como un *narrador*, una entidad abstracta que examinaremos mejor desde el análisis narrativo del texto.

Yahvé es el personaje que domina la acción. Conoce lo que está pasando, jura porque está plenamente convencido de lo que puede pasar y advierte con seguridad lo que está por venir. Él dispone y asevera la transformación de una realidad porque sabe de su soberanía y poder para hacerlo. Recordemos que Yahvé es una divinidad masculina.

Las vacas de Basán son las que en el tiempo actual ejercen opresión sobre los pobres y marginados, pero son las que reciben el conjuro de Yahvé, quien sabe y proclama que su estado cambiará de opresoras a merecedoras de su propia destrucción. En este momento del análisis aún no nos preguntaremos sobre si se está usando una metáfora o no, sin embargo podemos asegurarnos de que es una expresión en género femenino. Tampoco nos preguntaremos si es o no una referencia sociolingüística sexista, porque lo que estamos buscando es entender el sentido del texto inmanente.

Los débiles y pobres, son los que sufren la opresión causada por los caprichos y desenfrenos de las vacas de Basán. Además son defendidos por Yahvé, quien conoce su estado y defiende su causa.

El espacio en que se desenvuelve la acción es la montaña de Samaria; desde donde las vacas de Basán ejercen su opresión y marginación sobre los débiles; sin embargo existe una advertencia que podría ser cumplida en otro espacio que ya no es del dominio de ellas, sino que es desde donde se produce su destrucción: "Por brechas saldréis...", "seréis arrojadas...".

Para determinar la temporalización tenemos la referencia que aparece en la frase de 4,2: "He aquí vienen días", es decir que Yahvé les habla desde un ahora, pero advirtiendo de un futuro que aún no ha llegado, pero llegará. Entonces el tiempo es inaugurado por el "escuchad" y "estáis", que es un tiempo actual, y se extiende hasta "los días que vendrán".

En este escenario hemos de reconocer algunas figuras que enlazadas entre sí producen un recorrido figurativo que está íntimamente ligado al recorrido temático del texto, para así explorar su sentido en la oposición dominante: Opresión vs. Justicia²².

En el verso 1, las vacas de Basán están en la montaña de Samaria, en un tiempo presente. Samaria es un lugar privilegiado porque es la capital del reino, y desde allí realizan una serie de acciones denigrantes. Además, estar en una montaña significa estar en una altura, en una posición más elevada que aquellos que no están en ella. Esto tiene algunas connotaciones de poder, sobre todo porque las acciones violentas que cometen son en contra de los débiles (los de abajo) y parten desde su ubicación privilegiada en la montaña, demostrando esta connotación.

En este versículo aparecen una serie de figuras, con un valor temático conjuntivo: vacas de Basán/montaña de Samaria/estáis (actorialización/ espacialización/ temporalización), que hacen un conjunto isotópico figurativo²³ que va determinando un recorrido figurativo que se distinguirá más en la oposición con la isotopía figurativa del versículo 2.

²¹ J. C. Giroud, J. C. y L. Panier, *Semiótica, una Práctica de Lectura y Análisis de los Textos Bíblicos. Cuaderno Bíblico 59*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1988, pp. 10-11.

²² J. C. Giroud, 18: "Todavía no sabemos si las oposiciones encontradas recogen, en el micro-universo de sentido que constituye el texto, unas incompatibilidades radicales, pero podemos registrarlas como diferencias que hacen posible el despliegue de los registros figurativos".

²³ F. Rastier, *Semántica Interpretativa*. Siglo XXI, México, 2005, p. 151: "Los niveles figurativo y temático son producidos por los 'subcomponentes de tematización y de figuración' del recorrido generativo (Greimas y Courtés, 1979, p. 160). Ahora bien, ese



Existen relaciones sintagmáticas de contigüidad, pero de contenido más abstracto o mejor dicho noológico. Me refiero a la isotopía temática formada por contenidos como opresión/maltrato/desenfado (traed y bebamos) que le dan un valor temático al recorrido figurativo. Las vacas de Basán no sólo están en la montaña, sino que oprimen a los débiles y maltratan a los pobres, es decir demuestran su importancia a través del oprobio a quienes miran como *menores* que ellas. Además, en la serie de acciones opresivas, aparece una que no parece ser una agresión contra los pobres, sino como una petición a los que pueden ser sus maridos o señores, a quienes dicen: “¡Traed y bebamos!”. Al estar en el mismo recorrido figurativo/temático de lo anteriormente citado como acciones de opresión, se entiende que también es una acto de injusticia porque tiene una carga semántica asociada con la opresión, que podemos llamar desenfado (entendido como descarar, desvergüenza o petulancia) que en sí, también oprime.

La opresión efectuada por las vacas de Basán se manifiesta a través de actos violentos y crueles. En 3,9, inicio del complejo anti-Samaria, ya se advierte: “cuánta violencia en su seno”. A esto se suma la impunidad de esta clase dominante, que desde Samaria ejerce poder sin oposición.

Sin embargo, en los vv. 2-3 Yahvé muestra su oposición a la acción de las vacas de Basán y anuncia lo que ha de venir en un tiempo siguiente y en un lugar distinto a la montaña donde están en el presente. Mientras que la acción de las vacas de Basán, en el v. 1, es una demostración de poder frente a los pobres, la intervención de Yahvé se manifiesta con un cambio de orden, primero porque Yahvé emite su anuncio, habiendo jurado por su santidad. Mientras que la razón de la opresión en Samaria puede ser distinguida en un análisis discursivo desde la primera parte del *inclusio*²⁴, la santidad es el eje desde donde las acciones de Yahvé se desenvuelven. Existe una oposición distinguible entre la *no rectitud (maldad)*, desde donde proceden los actos violentos contra los pobres, y la santidad, desde donde vendrán las advertencias, que también tienen connotaciones violentas, de Yahvé. Pero desde la santidad, la violencia ejercida es más bien el justo pago²⁵. Segundo, pareciera que Yahvé ejecuta un castigo/venganza sobre las opresoras, pero en el plano discursivo podemos ver que él no actúa oprimiendo de la misma forma, sino que demuestra su poder sobre las opresoras anunciando su merecida destrucción. Tercero el anuncio de Yahvé no tiene como centro de acción a Samaria, ni al tiempo actual, lo cual enfatiza la oposición a la acción opresora de las vacas de Basán. Samaria es identificada como el centro de la opresión a los débiles, por eso ellas serán echadas y perseguidas de ese lugar, para recibir el castigo por su pecado. Del mismo modo, el tiempo no puede ser el mismo, porque el hoy es de injusticia, mientras que la justicia vendrá mañana.

Podemos establecer un recorrido figurativo del pasaje en la oposición de las isotopías figurativas y temáticas que aparecen en 4,1 y 4,2-3. La isotopía figurativa de 4,2-3 está determinada por una serie de figuras como: Yavé/santidad/vienen días/vosotras/arrojadas a *armôn*, mientras que la temática, a la que llamamos isotopía de justicia²⁶ conforma-

recorrido, que apunta a ‘dar cuenta de toda semiótica (y no únicamente de las lenguas naturales)’ (p. 159), es considerado *a fortiori* como capaz de generar todo texto... Toda isotopía figurativa resulta de la conversión de una isotopía temática (que permanece subyacente a ésta)”.

²⁴ Recordemos que 4,1-3 se trata del epílogo del oráculo contra Samaria. Entonces, el recorrido generativo no está definido sólo en la porción que estamos analizando; sino en figuras/valores temáticos como: “No obrar con rectitud”, que se oponen a la santidad de Yahvé, que están en 3,10 y “por sus rebeldías” en 3,12.

²⁵ Es paradójico y polémico decir que se ejerce violencia con una causa justa. En este artículo no se discutirá al respecto, pero es una aseveración que puede quedar abierta para futuras investigaciones.

²⁶ Andiañach, 9: Isotopía de la justicia es la nomenclatura que emplea este autor en su exégesis de Amós.



da por una serie de contenidos como: jurar/castigo/perseguir/expulsar. Entonces, Yahvé se opone a la injusticia obrada por las vacas de Basán en contra de los pobres, fundando su oposición y acción en contra de la injusticia en el juramento por su santidad. Así, anuncia que vendrán situaciones que no necesariamente provienen de su propia mano, en las que ellas serán castigadas, perseguidas, expulsadas, como retribución o consecuencia de sus actos.

Este oráculo de advertencia contra las clases altas de Samaria tiene un programa narrativo basado en el siguiente plano actancial:

Profeta (S1) – Narrador, entidad explicitada. Es el *autor semántico*²⁷ del oráculo.

Vacas de Basán (S2) – Oprimen y serán castigadas. Sujeto de estado.

Débiles y pobres (S3) – Oprimidos y maltratados.

Yahvé (S4) – Jura por su santidad, anuncia el castigo y opera el cambio de orden.

Sujeto operador: sabe/quiere/puede-hacer.

Opresión (O1)

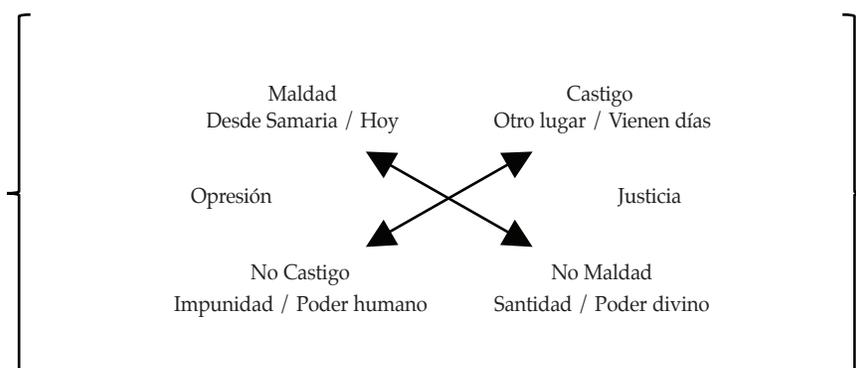
Castigo (O2)

Podemos establecer un programa narrativo de la siguiente manera:

H S4 => [(S2O1) (S2O1)]

Yahvé anuncia la transformación que operará sobre las vacas de Basán, llevándolas de su estado de conjunción con la opresión a una disyunción con la opresión y conjunción con su castigo. La transformación se opera por las capacidades de Yahvé, que se revela como ser *poderoso* e inversamente por las incapacidades de las vacas de Basán de impedir este acto de Dios²⁸.

El eje semántico dominante en el oráculo está evidenciado en la oposición Opresión vs. Justicia. Desde la opresión por parte de los grupos dominantes que están en la montaña Samaria a la justicia determinada y proferida por Yahvé. En el siguiente cuadrado semiótico podemos articular el contenido del oráculo, considerando lo definido en el análisis discursivo y narrativo, sintetizando las operaciones en el texto estudiado:



²⁷ Equipo Cahiers Evangile, *Iniciación en el Análisis Estructural. Cuadernos Bíblicos 14*, Editorial Verbo Divino, España, 1985, p. 21: "Es esta realidad abstracta que uno imagina y que, obediente a las exigencias y a las reglas de las estructuras mentales del espíritu humano, construye un texto... A veces estas realidades abstractas están explicitadas en el texto... En este caso se les llama narrador (narrateur) y narratorio (narrataire)".

²⁸ Andiañach, pp. 8-9. Se ha tomado elementos del programa narrativo que expone el autor, del pasaje de Amós 2.



De la opresión a la justicia: La maldad origina el estado de opresión, pero se contrapone con el castigo, mientras hay maldad no hay castigo, porque la maldad implica la impunidad para los que la practican. El castigo proviene de la no-maldad o santidad, entonces la santidad implica la llegada del castigo, porque el castigo quitará la maldad; cuando llegue el castigo es imposible que exista la impunidad, porque el castigo es para los que practican la maldad.

En este punto podemos comentar que el texto denuncia de manera frontal y ataca el *modus vivendi* de las opresoras de Samaria, además revela que la acción opresora de ellas es producto de la maldad contradictoria a la santidad de Yahvé. Es decir, las acciones no son el centro de la denuncia, sino la *no rectitud/maldad* desde donde provienen estas acciones, que, de acuerdo con 3,14²⁹, se relacionan con las prácticas religiosas apartadas de la verdadera adoración a Yahvé.

El oráculo contrapone el deseo de Yahvé, fundado en su santidad, con el deseo de las vacas de Basán que desde la distorsión de su pensamiento, realizan acciones injustas, que son combatidas con acciones también duras, pero que parten de un deseo distinto. Entonces, las vacas de Basán son corruptas al punto de que sus acciones parten de una maldad taxativa, por tanto son merecedoras del castigo.

2. El sentido del texto visto desde una perspectiva de género

No es un texto cuyo eje semántico sea la indignificación o discriminación de la mujer, tampoco es un texto que denuncia la maldad de las vacas de Basán por el hecho de ser mujeres. Sin embargo, en medio de la denuncia, no deja de llamar la atención cómo el sujeto operante (Yahvé) es capaz de transformar la realidad del sujeto de estado (vacas de Basán), de opresoras a merecedoras de castigo, es claramente identificado como un sujeto *macho* que anuncia el castigo del sujeto *hembra*. También, cómo el sujeto *hembra* ha generado en sí una condición de maldad que se opone a la santidad del sujeto *macho*. Y a esto podemos adicionar que los débiles y pobres también están en género masculino (*dallîm* y *'ebyonîm*), receptores de la maldad de las *hembras*. Lógicamente, también los tres participios con los que se describe la acción opresora del sujeto *hembra* o las vacas de Basán están en femenino (*'ošeḡot*, *rosesot*, *'omerot*)³⁰, esto genera una sospecha respecto al trato de la figura femenina que el oráculo manifiesta.

Definitivamente, el sentido del oráculo no es la cuestión de género; sin embargo se puede distinguir que:

1. Desde la lectura crítico-histórica, el profeta podría haber usado un lenguaje sexista por ser parte de una sociedad que había construido una visión machista de la religión y la política.
2. Desde el análisis semiótico, el sentido del texto es la denuncia y advertencia en contra de la injusticia ejercida por las clases dominantes, pero es evidente el uso de signos lingüísticos en género femenino en una condición desfavorable respecto a los que aparecen en género masculino.

²⁹ "Visitaré los altares de Betel". La situación del santuario de Betel es una constante en la profecía de Amós. No porque exista un baalismo franco, sino porque la adoración a Yahvé ha sido corrompida por las pretensiones de los grupos poderosos, que se han afincado en el santuario, para que valiéndose de la religión, opriman a los pobres.

³⁰ L. Alonso Schokel y J. L. Sicre, *Profetas. T. II*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, p. 971.



Las vacas de Basán, el sujeto *hembra*, opresor y luego castigado del oráculo, en el texto aparece como una especie de aversión al género femenino, además históricamente el profeta habría tenido razones para que en su "uso cotidiano de la lengua revele diferencias propiamente lingüísticas, de distinto grado y condición, entre hombres y mujeres, y que esas diferencias pueden funcionar como marcas de grupo que denotan percepciones sobre el género, por lo general acordes con las conductas y hábitos sociales de una época o comunidad determinada"³¹.

Entonces, ¿por qué el ensañamiento del profeta contra ellas? ¿Por qué la exclusividad de la denuncia en este epílogo del oráculo contra las mujeres, si la maldad es de toda la sociedad? Y si esta referencia es sólo metafórica, que representa a las élites dominantes. ¿Por qué usar una metáfora con figura femenina?

Fueron las circunstancias históricas que condicionaron al profeta a hacer uso de un lenguaje sexista, aunque no esté atacando directamente a la mujer por ser mujer, sino a la construcción simbólica de una nueva figura de la mujer, totalmente cuestionable con el Yahvismo que él había heredado. Para aclarar un poco esta conclusión nos haremos otra pregunta: ¿A quiénes llama Amós *vacas de Basán*?

2.1 Distinguiendo a las Vacas de Basán:

פרות הבשן

Término hebreo en género femenino. Existen varias teorías acerca de a quiénes se está refiriendo el profeta Amós cuando usa la expresión *vacas de Basán*:

1. La mayoría de exégetas indican que es una alusión directa a las mujeres opulentas de Samaria. Para José Luis Sicre, el oráculo está referido a las mujeres ricas e importantes, "que reciben un título extraño que parece reflejar la dignidad de su categoría y de su posición social"³². Se trata del uso femenino de un título común a los varones poderosos, a quienes se les llama toros o carneros, por tanto a las mujeres poderosas se les llama *vacas*.
2. Se refiere a damas que fungían como sacerdotisas de Asera, diosa consorte de Yahvé, el toro de Samaria. Teoría expuesta por Klaus Koch, basado en hallazgos de Kuntillet 'Ajrud³³, al norte de Sinaí, que mencionan que Yahvé tenía su consorte Asera³⁴. En algunos relatos del Antiguo Testamento, Yahvé es reconocido como un toro, como lo podemos ver en la rebelión de Jeroboán (1Re 12) y su reforma religiosa en el norte. Entonces, si Yahvé era el *toro* sagrado de Samaria, habría razones para llamarlas *vacas* de Yahvé, a Asera y sus sacerdotisas. Así, el epíteto de Amós 4,1 estaría dirigido a estas mujeres³⁵.
3. Se cree que es una alusión metafórica a los grupos elitistas de poder de Samaria, formado por hombres y mujeres. Irwin Brian dice que incluso el Targum se

³¹ Instituto Cervantes, C. Cefarel. *Guía de Comunicación No-Sexista*. Instituto Cervantes, Madrid, 2011, p. 13.

³² J. L. Sicre, 121. Otras referencias bibliográficas con esta información son: Comentario de la Biblioteca de Autores Cristianos, Comentario Bíblico Latinoamericano, Biblia del Peregrino Comentada.

³³ Lugar arqueológico al norte de Sinaí donde, entre los años 1975-1976, se encontraron unas vasijas con inscripciones como: "Yahvé y su Asera", "la Asera de Yahvé". Además ubica a Yahvé como el Dios de Samaria, evidenciando que es probable que habría un santuario para él en esa ciudad.

³⁴ K. Koch, *The Prophets: The Assyrian Period*, Fortress, Philadelphia: Fortress, 1983, pp. 46-47

³⁵ P. Jacobs, "Cows of Bashan. A Note on the Interpretation of Amos 4:1": *Journal of Biblical Literature*, Vol 104 N° 1, Marzo 1985, p. 109.



- refiere a los ciudadanos de Samaria que confabulan con los gobernantes para oprimir a los pobres de la sociedad³⁶, sobre todo a los campesinos.
4. Es una alusión a los hombres de Samaria, profiriéndoles un insulto femenino. Como los insultos que se emiten cotidianamente en nuestra sociedad, cuando se alude a la cobardía de un hombre, por ejemplo. Bajo esta idea se cree que las vacas de Basán son los hombres de Samaria, y sus señores o maridos son los poderosos, incluido el rey, a quienes se dirigen para festejar con el botín incautado a los pobres³⁷.
 5. Se refiere a todos los habitantes de Samaria, que habían comenzado una adoración baalista, y por ende los cultos de fertilidad. Argumento defendido por H. M. Barstad. Posición bastante cuestionable porque en ningún momento Amós hace alusión a un baalismo en el santuario de Betel, sino que su denuncia religiosa es contra el desvío de la adoración a Yahvé.

La posición de la mayoría de exégetas, es que 'vacas de Basán' es una alusión a las matronas ricas, "bien alimentadas, hermosas y orondas"³⁸. Es la posición que se asume en este estudio³⁹, aunque no deja de llamar la atención algunos datos de otras teorías, sobre todo aquellas que están relacionados con lo religioso.

El profeta usa el término para referirse a las mujeres poderosas, política y religiosamente hablando, de Samaria. No sería la primera y única vez que se dirige a las mujeres, y tampoco tendría que usar metáforas para denunciar a los hombres de Samaria, porque de ser así hubiese utilizado esta forma en toda la profecía, no sólo en una sección específica.

2.2 *Un insulto desde el campo*

También es ineludible la relación que tiene este término con la vida en el campo. Seguramente era la forma de vida que llevaba Amós, al ser boyero y campesino. Por eso conoce el término que usa, sabe bien lo que es una *vaca* y de dónde proviene el buen ganado, y usa esta figura con libertad.

Podemos darnos cuenta que en esta referencia también se confrontan los valores de la vida citadina, desde una cosmovisión de campo. Recordemos que la nueva figura que se había venido construyendo de la mujer era citadina. Desde el campo, se había cuestionado la vida de la ciudad, no sólo en Amós, sino en extensos pasajes del Antiguo Testamento. En el caso del epílogo del oráculo contra Samaria, se ataca con una figura conocida por el campesinado, la cuestionable moralidad y religiosidad citadina samaritana, específicamente la que la mujer ha desarrollado.

El sentido del oráculo es denunciar y advertir la injusticia. Entonces, *vacas de Basán* no es una referencia halagadora, sino una expresión que sirve para un reclamo, más cuan-

³⁶ I. Brian, "Amos 4:1 and the Cows of Bashan on Mount Samaria: A Reappraisal": *Catholic Biblical Quarterly*, pp. 231-232.

³⁷ I. Brian. Comenta al respecto, tomando como base literatura que trata sobre el tema: Jerome's commentary on Amos, Bettina Hohmann, *Der Amos-Kommentar des Eusebius Hieronymus Ein- leitung, Text, Übersetzung, Kommentar* (Munster Schuling, 2002) pp. 167-173. John Calvin, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, vol. 2, Joel, Amos, Obadiah (trans J Owen, Edinburgh Calvin Translation Society, 1846) pp. 223-226. A.R. Fausset, "Amos," *En: A Commentary, Critical, Experimental, and Practical, on the Old and New Testaments* (ed. Robert Jamieson, A.R. Fausset, and David Brown, 6° vols , Glasgow William Collins & Sons, pp. 1864-1870), entre otros.

³⁸ J. L. Sicre, p. 121.

³⁹ No sólo porque la mayoría de exégetas lo dice, sino también por la sencillez de la escritura en aquellos tiempos, no nos permite sospechar que se hayan usado demasiadas figuras estilísticas más propias de la literatura occidental. Además, porque no será la única referencia a la mujer que hace el profeta, tenemos el caso de la 7,17: "Tu mujer se prostituirá"... "Tus hijas caerán", 8.13: "Desfallecerán de sed las muchachas hermosas..." Sin embargo también hay algunas objeciones.



do conectamos este término campesino 'vacas' con su castigo venidero: "Por brechas saldréis", "seréis arrojadas", acciones propias para el ganado. O sea, vacas de Basán es una forma de tratar a las casquivanas mujeres de Samaria como si fuesen el ganado que bien conoce el profeta. Estoy de acuerdo con Judith Sanderson en que la crítica no es a los cuerpos femeninos, ni es una alusión sexista a la mujer como objeto o sujeto de segunda clase, pero sí una denuncia que usa un lenguaje con marcas sociales de distinción de género.

3. De la denuncia por justicia a un sexismo ¿justificable?

Es claro que el oráculo pretende corregir una situación de opresión y maltrato, pero el profeta incluye una alusión sexista. Al respecto, podemos concluir:

Las damas samaritanas habían construido sobre la base de su desenfado e injusticia una figura objetivante de ellas mismas. El profeta cuestiona la inmoralidad de las mujeres samaritanas y usa un lenguaje que en la sociolingüística podría ser sexista y discriminatorio.

Amós cuestiona la ideología socio-religiosa que ha generado una estructura injusta fundada en la ciudad, centro del poder. Aprovecha la ocasión para proferir una denuncia a las mujeres que han participado activamente de esta opresión.

Amós usa un lenguaje con marcas de grupo, que connota una cuestión sexista, pero que seguramente es parte de lo que la sociedad de su tiempo iba pensando de la mujer citadina, que había cambiado su imagen adoptando nuevos "símbolos de género y estereotipos sexuales"⁴⁰. Usando los comentarios de De Beauvoir, la mujer llega a enajenarse a ella misma, cuando comienza a levantar una imagen narcisista propia, porque los condicionamientos sociales la llevan a este estado. Así, esta actitud va generando comportamientos sociales que disminuyen su valor de sujeto y alimentan su imagen de objeto. "La belleza del hombre es trascendente, porque él se sabe sujeto, la de la mujer es inmanente, porque es objeto de deseo... La mujer que no hace nada, no se hace ser nada y, en definitiva, incienza la nada"⁴¹.

Ante la denuncia franca contra la opresión, Amós cae en el uso de un lenguaje que evidencia su lugar en una sociedad israelita machista, pero que no le quita el valor a su reclamo por justicia.

Abiud Fonseca

Profesor de Antiguo Testamento

Seminario Sudamericano – SEMISUD

⁴⁰ H. L. Moore. *Antropología y Feminismo*. Ediciones Cátedra, Valencia, 1999, p. 27.

⁴¹ S. De Beauvoir, pp. 629-631.



Vayan a Betel y pequen...

Amós 4.4-13

*Todo culto que no promueva el derecho
Y la justicia es una manipulación de Dios,
por ello, allí no se le encuentra.*

-Barriocanal Gómez, 2008-

Resumen

Desde una experiencia de Lectura Pastoral de la Biblia y de animación bíblica popular, el autor analiza Am 4,4-13, mostrando que la crítica del profeta estaría dirigida al culto vacío de Betel y Guilgal y a la piedad de los varones ricos, quienes serían "opresores devotos" con una fe alejada de lo que manda YHWH y compartida con Baal y la fiesta pagana *marzeah*.

Abstract

From a pastoral experience to the reading Bible and the Biblical animation and popular, the author analyzes Amos 4, 4-13, showing that criticism of the prophet would be headed vacuum Bethel and Gilgal worship and piety of the rich men, who would "devotees oppressors" with a remote witness boss YHWH and shared with Baal and *marzeah* pagan festival.

La perícopa de Am 4,4-13 forma parte de los 5 oráculos contra Israel (3,1-6,14) que denuncian las injusticias, el falso culto, la negativa a convertirse, el lujo y el orgullo de la clase alta de Samaria.

Am 4,4-13 es una crítica al culto vacío y sobre los inútiles alertas en forma de castigos de YHWH. Su contexto inmediato es 4,1-3 contra las mujeres de Samaria ("las vacas de Basán") y 5,1-3, la "elegía por Israel".

El texto trabajado se basa en la traducción de Moisés Chávez¹ (Chávez, 1979, pp. 120-121):

- 4,4 ¡Vayan a Bet-el² y pequen/rebéense!
¡En Guilgal, multiplicad pecado!
Traed cada mañana vuestros sacrificios,
y cada tres días vuestros diezmos.
- 4,5 Quemad ofrendas de gracias de pan leudado;
y proclamad el turno de las ofrendas voluntarias.
¡Anunciadlo! Ya que eso os gusta, Oh hijos de Israel.
-Dicho de YHWH-

¹ El Dr. Moisés Chávez, en 1977 estudió el libro de Amós con el Dr. Nahum Serna, en un semestre académico de la Facultad de Estudios del Medio Oriente y Judaicos de la Universidad de Brandeis. En la obra citada hace una traducción de Amós al español, "que hace resaltar la estructura paralelística del texto".

² Referencias a Betel en Amós 3,14; 4,4; 5,5-6; (7,10.13: Amasías); 9,1 (Tácito).

- 4,6 Yo os hice³ estar a diente limpio,
haciendo que faltara pan en todos los lugares donde habitáis,
pero no os volvisteis a mí.
-Dicho de YHWH-
- 4,7 Yo os privé la lluvia faltando sólo tres meses para la siega.
Yo hice llover sobre una ciudad
y al mismo tiempo impedí que llueva sobre otra.
Yo dejé llover sobre una parcela e impedí que llueva sobre otra;
de modo que la que no reciba lluvia se seque.
- 4,8 Y los habitantes de dos o tres ciudades
deambulen hacia otra ciudad para beber agua,
sin poder ser saciados.
Pero no os volvisteis a mí.
-Dicho de YHWH-
- 4,9 Yo os golpeé con añublo;
y con tizón destruí vuestros huertos;
e hice que la langosta devore vuestras viñas, higueras y olivares;
pero no os volvisteis a mí.
-Dicho de YHWH-
- 4,10 Yo os envié epidemia como plaga de Egipto;
maté a espada vuestros jóvenes,
y vuestros caballos fueron tomados como botín.
E hice llegar el hedor de vuestros campamentos
hasta vuestras narices;
pero no os volvisteis a mí.
-Dicho de YHWH-
- 4,11 Yo os trastorné con fuerte terremoto,
como cuando fueron destruidas Sodoma y Gomorra;
y os convertisteis en tizón librado del fuego.
Pero no os volvisteis a mí.
-Dicho de YHWH-
- 4,12 Por tanto, así te haré, Israel.
Y porque esto te haré,
¡preparate para salir al encuentro de tu Dios, Oh Israel!
- 4,13 He aquí, El que causa los truenos;
y produce los vientos;
y se revela al hombre;
¿Cuál es su nombre?
El que transforma la aurora en oscuridad
y pisotea los santuarios de la tierra;
YHWH, Dios de los Ejércitos, es su nombre.

³ Según Carroll Rodas (2007), este versículo "literalmente dice: "pero aún yo, yo te di..." (p. 151).



Estructura: Am 4,4-13:

1. Orden de ir a los templos a pecar: 4 a-a'
2. Actividades culturales pecaminosas : 4 (b-b')-5
3. Alertas de YHWH, desatendidas, para que se conviertan: 6-11
4. Como no hay conversión, sentencia de *tu Dios*: 12
5. Quién es tu Dios y cuál es su nombre: 13

PRESTANDO ATENCIÓN A LO QUE DICE EL TEXTO

1. Orden de ir a los templos a pecar: 4 a-a'

Amós, parodiando a los sacerdotes, ordena⁴ a sus oyentes a que vayan a pecar/prevaricar/rebelarse a los templos de Betel y Guilgal.

¿Quiénes son esos oyentes? Al tenor de lo señalado en la nota 4, serían varones. Esto tiene sentido, pues en 4,1-3 se refirió a las mujeres de Samaria; ahora le toca a los varones. Pero no a todos los varones, sino a los ricos⁵, “opresores devotos” (Schokel, 1980, p. 968); es más,

Hay tres textos en que Amós describe una religiosidad israelita, y todos ellos hablan de la religiosidad de ricos opresores (2,8; 4,4s, 5,21-24) (Tavares Zabatiero, 1985, p. 71).

Evidentemente, a los templos no se va a pecar, sino a encontrarse con la Divinidad, lo que significa que Amós está usando la ironía y la disonancia⁶, así:

Am 4,4 sería una deformación disonante de algo que originalmente los sacerdotes podrían haber dicho de esta manera:

¡Venid a Bet-el y traed vuestros diezmos!

¡Y en Guilgal, multiplicad vuestras ofrendas!

Traed a la mañana vuestras ofrendas

y vuestros diezmos en el tercer día (Chávez, 1979, pp. 77-78).

Betel, Guilgal y Dan son los santuarios más importantes del Reino de Israel, más aún, en ellos originalmente con Jeroboán I:

Fue cultivada la tradición del éxodo, y el propio nuevo Estado fue puesto bajo el signo de la liberación. Sin embargo, en la época de Amós [reinado de Jeroboán II] estos santuarios servían como correa de transmisión de los intereses tributarios del Estado (Cf. 7,13: “este [Betel] es un santuario del rey, un templo/casa del reino”) (Reimer, agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós, 1992:2, p. 73).

Al convertirse Betel en *santuario del rey* Jeroboán II, éste se asegura de que el nombramiento de los sacerdotes depende de su persona, los mismos que, además, pasan a ser sus funcionarios, consiguiendo mantener así el control de Betel y los otros templos.

⁴ *Id/vayan* –al igual que los otros tres verbos: *pequen*, *multipliquen*, *traigan*– es un imperativo en segunda persona, masculino, plural (Análisis de texto. Logos 5). Esta apreciación fue confirmada por el biblista Hugo Cáceres Guinet. Igualmente el pronombre *vosotros* se refiere a la segunda persona, masculino plural.

⁵ Las críticas de Amós indirectamente también alcanzarían a los varones pobres que tienen la creencia de que entregando sus productos a Betel y Guilgal podrán ser bendecidos por la divinidad, para así poder participar de los beneficios del momento de prosperidad que se vivía con Jeroboán II, como lo hacen los ricos.

⁶ “Disonancia es un recurso de la ironía y el sarcasmo, y consiste en introducir en la expresión, frases inesperadas, justamente con el cambio repentino de tono” (Chávez, 1979, p. 77). Asimismo, advertimos el empleo de paralelismo sinonímico en 4 a-a' y b-b'.





El estado israelita recauda los tributos por medio de las armas, cuando los campesinos se resistían a pagar (Am 2,7a; Cf. Miq 3,1-4), o de una manera más sutil: la religión. En este último caso, los sacerdotes tienen la misión de generar y alentar la creencia en que entregando sus productos podrán ser bendecidos por la divinidad, mediante una "teología de la aceptación de las ofrendas y de los sacrificios" (Reimer, agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós, 1992:2, p. 73).

Y mediante las fiestas de la cosecha y los ritos en los santuarios. Toda esta recaudación es para el enriquecimiento de las ciudades y los templos. Esta situación explica la crítica de Amós a los templos: 4,4-5; 5,4-5; 7,9 (Peterlevitz, 2011, p. 7), incluyendo una amenaza a la casa de Jeroboam.

En la tradición bíblica, Betel tiene importancia desde la época patriarcal:

Jacob tuvo una visión de Dios y concluyó diciendo que Dios estaba en aquel lugar (Gen 28,16). Y salió con una nueva perspectiva de la vida amparada de las promesas de Dios (Gen 28,13-15).

Más tarde, Jacob fue a Betel recordando la anterior revelación de Dios le hacía a él (Gen 35,7) y tuvo una nueva experiencia: Dios le habló (Gen 35,15); le cambió su nombre -ya no se llamaría Jacob, sino 'Israel' (Gen 35,10). Betel [casa de Dios] significaba la presencia de Dios y su poder renovador (Pereira da Costa, 2004, p. 4).

Igualmente, en la tradición bíblica, Guilgal aparece bajo distintos aspectos:

- a) como campamento de Josué, desde el que emprende diversas campañas, al que acuden los gabaonitas, etc. (Jos 4,19.20; 5,10; 9,6; 10,6.7.9.15.43; 14,6);
- b) localidad en la que, junto con Betel y Mizpá, Samuel desempeña su función de juez (1Sam 7,16);
- c) localidad muy vinculada a Saúl y a los orígenes de la monarquía (1Sam 10,8; 11,14s; etc.);
- d) lugar de encuentro de David con los judíos, tras la revuelta de Absalón (2Sam 19,15);
- e) localidad vinculada, sin especial importancia, a ciertos relatos de Elías y Eliseo (2Re 2,1; 4,38);
- f) santuario de rango similar al de Betel o Berseba (Am 4,4; 5,5; Os 4.15) (Sicre, 1995, p. 279).

Al tenor de las tradiciones antes señaladas, Betel y Guilgal deben ser santuarios reconocidos y respetados, sin embargo Amós no tiene reparos en descalificarlos y condenarlos a nombre de YHWH⁷, por la injusticia social que avalan con ritos vacíos que ya no rinden culto a YHWH Sebaot, a YHWH liberador del Éxodo (3, 14; 4,4-5 que hace inclusión con 5,5-6; 9,1).

[Estos santuarios] caerán porque el Yahweh adorado allí es una creación de la imaginación humana. Es un dios sin justicia, una deidad sin escrúpulos, un Yahweh de gloria nacional y el protector del statu quo. El Yahweh del profeta, el Dios verdadero, tiene que destruir esa farsa; tiene que derribar ese sistema religioso destructivo, comenzando con el templo que justifica las estructuras opresivas de la sociedad en su nombre (Carroll Rodas, El aporte del estudio del trasfondo. La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy. Parte 3: El aporte del estudio del trasfondo, 2004, pp. 28-29).

Es más, ninguna liturgia, ninguna cantidad de sacrificios finos y ninguna calidad de canto pueden acercar al pueblo a Dios si no hay un llamado a una justicia profunda y continua en los asuntos cotidianos (Carroll Rodas, julio-diciembre 2004, pp. 27).

⁷ Oráculo del Señor YHWH, Dios Sebaot; oráculo de YHWH; Oráculo del Señor YHWH.





Amós intenta dejar claro que el culto de Betel (Am 3,14; 5,5) ofusca el verdadero rostro de Dios al justificar las injusticias sociales (Sanz Carrera, 2010, p. 2).

Es por estas razones que el profeta sarcásticamente les ordena que vayan a Betel y Guilgal a *rebelarse/pecar*:

- a) que en hebreo es *Pésha* y significa "sublevarse" o "rebelión". Habla del pecado como un acto de rebelión contra la autoridad legal (Phillips, 2008, p. 33). En este caso es contra YHWH.
- b) pecado contra las personas y sus bienes (Reimer, agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós, 1992:2, pág. 73).
- c) *pesha* tiene el sentido de rebelión consciente (Cevallos y Zorzoli, 2009, p. 204).

Cabe destacar que Oseas, contemporáneo con Amós, también descalifica a Guilgal:

15 Toda su maldad apareció en Guilgal⁸,
sí, allí comencé a odiarlos.

Por la maldad de sus acciones,

los expulsaré de mi Casa;

ya no volveré a amarlos:

todos sus príncipes son rebeldes (Os 9,15; Cf. 4,15; 12,11)

(Biblia de Jerusalén - Latinoamericana, 2007, p. 1353).

2. Actividades culturales pecaminosas: 4 (b-b')-5

Después de las órdenes de 4,4a-a' esperaríamos que Amós incluyera un listado de pecados, pero ¡no! ¡Oh sorpresa! Acudiendo de nuevo a la disonancia y a la ironía nos muestra, como prueba de la *rebelión* contra Dios, una serie de actividades culturales que normalmente son consideradas sagradas, pero que en esos momentos, a ojos del profeta son condenables.

Evidentemente, no es que para Amós no debe haber culto; lo que YHWH por su intermedio cuestiona es el culto tal y conforme lo están realizando, pues:

Sin duda por medio de los ritos, o podemos decir el culto, se logra mucho más que congregar a los creyentes para celebrar a su dios. Los ritos comunican a los participantes qué "es" la vida; moldean su sentido de lo correcto o incorrecto y orientan sus aspiraciones para el éxito y la seguridad (Carroll Rodas, ¿Pueden los profetas arrojar luz sobre los debates tocante al culto?, 2007, p. 147).

[Además] cada vez que Israel ofrece un sacrificio, *Dios viene...* Por tanto, el sacrificio no consiste en hacer que suba una materia sacrificial al cielo, sino que busca hacer que descienda Dios a la tierra, junto a la ofrenda. Y Cuando Dios viene, únicamente es *para bendecir* (Marx, 2002, p. 6).

Si prestamos atención, apreciamos que en las actividades culturales consignadas no están la oblación/sacrificio por el pecado (Lev 4,1-5.13), ni sacrificio de reparación (Lev 5,14-26), sino que las indicadas, "de una u otra forma expresan gratitud" (Carroll Rodas, ¿Pueden los profetas arrojar luz sobre los debates tocante al culto?, 2007, p. 151). No transgresiones contra Dios.

Traed cada mañana vuestros sacrificios (4,4b), posiblemente se refiera al holocausto perpetuo al que se refiere Ex 29,42: cada mañana y cada tarde, *de olor grato/calmente aroma para*

⁸ "Guilgal" probablemente es una sinécdoque [en este caso] figura retórica que usa una parte por el todo para todos los centros de culto donde Israel adora a Dios como si fuera Baal (Connerly, R. et al 2003, p. 65). Así, la crítica alcanzaría a Betel.





YHWH. Sin embargo, Amós se excluye, y excluye a YHWH: *vuestros sacrificios*, o sea sólo son de ellos, pues no hace referencia a algún mandato divino a este respecto.

Quemad ofrendas de gracias de pan leudado (4,5 a).

Las ofrendas de gracias son “sacrificios para obtener de Dios la paz y prosperidad” (Jamieson, Fausset y Brown, 2003, p. 890).

Respecto al pan con levadura (Cf. Lev 7,13), es el único caso para una ofrenda, por lo que no se ponía encima del altar (Henry y Lacueva, 1999, p. 999).

Si bien las tortas *sin leudar* debían acompañar al sacrificio de animales; en ofrenda de paces, el pan leudado también se requería (Lev 7,12.13), pero, no como una “ofrenda de carne” (Lev 2,11) (Jamieson, Fausset y Brown, 2003, p. 887).

Y proclamad el turno de las ofrendas voluntarias (4,5 a'). *Proclamad* nos da la pista para intuir que hasta los actos devotos personales, por tanto, íntimos, particulares, son objeto de figuración, de ostentación pública.

La *ofrenda voluntaria* en cierta manera se asemejaba a la ofrenda de agradecimiento u ofrenda de paz. Era completamente voluntaria, impulsada por una ocasión de celebración o significado espiritual. El animal ofrecido era comido en un banquete festivo... Ofrendas voluntarias estaban asociadas con alegría y celebración (Manser, 2012).

Estos sacrificios, que son fruto de la iniciativa devocional de los ricos, son rechazados en 5,21-23, pese a que la finalidad de los mismos era de gratitud hacia YHWH quien lo recibiría como *calmante aroma*.

La explicación del rechazo está consignada en 4,5b: *¡Anunciadlo! Ya que eso os gusta. ¡Oh hijos de Israel!* Les gusta a ellos, en busca del honor público tan deseado en la antigüedad; ¡no es del gusto de YHWH! Pero, esta no es la única razón; ni siquiera la más importante, pues el texto nos da otras pistas:

¡Que fluya, sí, el derecho como agua
y la justicia como arroyo perenne! (5,24).

Igualmente,
pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles,
y desvían el camino de los humildes;
hijo y padre acuden a la misma doncella,
profanando mi santo Nombre;
se acuestan sobre ropas empeñadas
junto a cualquier altar,
y beben el vino de los multados
en la casa de su dios... (2,7-8).

Y [traigan] *cada tres días vuestros diezmos* (4,4b'). Sandro Gallazzi (Gallazzi, 2005/2) nos recuerda que, a tenor de Deut 26,10-11, antes de los *diezmos*, se ofrecían *las primicias*:

“...¹⁰Y ahora yo traigo las primicias de los frutos de la tierra que tú, Yahvé, me has dado”. Las depositarás ante Yahvé tu Dios y te postrarás ante Yahvé tu Dios. ¹¹Luego te regocijarás por todos los bienes que Yahvé tu Dios te haya dado a ti y a tu casa, y también se regocijarán el levita y el forastero que vive en medio de ti”.

Estas *primicias* eran para ser consumidas (regocijarse) por el oferente, su casa y el levita y el extranjero que vivían en medio de él, porque,





por las leyes de ese tiempo, el levita y el extranjero no podían poseer tierras en medio del pueblo y, por eso necesitaban el apoyo solidario de la tribu. Más tarde, cuando la monarquía ya había provocado situaciones de opresión y exclusión, no era suficiente compartir las primicias para atender las necesidades de los más pobres. Al levita y al extranjero le agregaron los huérfanos y las viudas (p. 28). Se necesitaba otro tipo de solidaridad con los necesitados.

Este sería el origen del *diezmo trienal*:

¹² Cuando el tercer año, el año del diezmo, hayas acabado de apartar el diezmo de toda tu cosecha y se lo hayas dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, para que coman de ello en tus ciudades y se sacien, ¹³ dirás en presencia de Yahvé tu Dios: “He retirado de mi casa lo que era sagrado; se lo he dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, según todos los mandamientos que me has dado: no he traspasado ninguno de tus mandamientos ni los he olvidado” (Deut 26,12-13).

Como se puede apreciar, el *diezmo* –a diferencia de las *primicias*– no puede ser consumido por el oferente. ¡Es para los pobres! Categoría que abarca al forastero, al huérfano y la viuda, a la que se añade el levita.

Este *diezmo* es sagrado, con categoría de mandamiento de Dios, quien, en contrapartida de su cumplimiento, fruto de la Alianza con su pueblo, es garante de que no faltará alimento por sus bendiciones eficaces sobre su pueblo y sobre la tierra prometida que les entregó (Deut 26,15). De otro lado, la tradición del *diezmo* estaría relacionada con Betel, a tenor de Gen 28,19-22, cuando Jacob hace un boto en este lugar:

“... esta piedra que he erigido como estela será Casa de Dios; y de todo lo que me des, *te pagaré el diezmo*” (subrayado nuestro).

Según Reimer (1992:2), los sacerdotes de Betel instituyeron un *diezmo cúltico* cuya fundamentación teológica estaría en Gen 28,19-22, texto antes señalado, cuya redacción final habría sido en el s. VIII a.C., poco antes de la actuación profética de Amós. Su creación sustituyó la entrega de las primicias de la cosecha, que originalmente eran para los pobres y los levitas; ahora son para el templo y para el Estado.

El *diezmo*, lo mismo que otras entregas estimuladas por los sacerdotes, eran entregados al templo, pero, en última instancia, entraban en los almacenes del Estado. El culto oficial y la ideología/ teología sacerdotal de los sacrificios y ofrendas eran, por lo tanto, mecanismos que auxiliaban la explotación y la sobre tasación de los campesinos, contribuyendo a su empobrecimiento. Por eso, esa instancia de la vida pública entra en el fuego cruzado de la crítica profética (p. 74).

Al decir Amós, y [traigan] *cada tres días vuestros diezmos* (4,4b'), no sólo ironiza, sino también se mostraría hiperbólico, si se toma como una exageración, pues ya hemos visto que el diezmo era trienal; *no cada tres días*. Además,

Solamente los ricos podían ofrecer los sacrificios y ofrendas con la abundancia y frecuencia que Amós irónicamente menciona (Carro, Cevallos, Poe y Zorzoli, 2003, p. 127).

Sin embargo, lo que el profeta estaría tratando de decir es que aunque los ricos se esforzaran en diezmar exageradamente, no es eso lo que desea YHWH. Más aún, a tenor de 3,14; 5,5-6 y 9,1 (tácito), Betel será destruido por promover y avalar un culto vacío de la memoria y de la experiencia liberadora y de justicia de Dios. Igualmente *Guilgal será llevado a cautiverio sin remedio* (5,5).





3. Alertas de YHWH, desatendidas, para que se conviertan: 6-11

Según Barriocanal Gómez (2008), el libro de Amós tiene la forma literaria de *rib* o *litigio bilateral*, característica de la literatura profética.

El *rib*⁹ es un procedimiento bilateral que se desarrolla directamente entre el acusador y el imputado. La palabra, por lo tanto, no se dirige a una tercera instancia, así como tampoco la finalidad es la de condenar sino la de convencerlo de su mal, en orden a que se convierta y pueda restablecerse la relación rota (Barriocanal Gómez, 2008, p. 319).

Justamente 4,6-11 muestra que la intención de YHWH desde el pasado era que su pueblo respete la Alianza, se convierta al proyecto divino. Es decir, YHWH no buscaba castigar, sino alertar con siete desastres que Él les envió; por eso el estribillo repetido cinco veces: *pero no os volvisteis a mí* (4,6.8.9.10.11), que además es una prueba de que su pueblo no le escuchó, sino que adoptó una actitud similar al endurecimiento del faraón ante las plagas mandadas por YHWH.

Las siete calamidades enviadas con “finalidad pedagógica” son: hambre (6), sequía (7.8), viento solano (9), hongo y plaga de langostas (9), peste/mortandad (10), muerte a espada (10) y terremoto (11). Salvo el penúltimo, las demás tienen causas naturales. Como “siete es el número de lo completo, de la totalidad determinada o definida” (Mateos y Camacho, 2007, p. 87), significa que todas las plagas y calamidades vienen de Dios, para que el pueblo de Israel rectifique su camino que lo distancia de YHWH.

De otro lado, las calamidades están ubicadas siguiendo el criterio de gradación, lo que significa que la secuencia es climáctica, es decir la última es la peor, en este caso *el terremoto* (11) (Chávez, 1979, p. 44).

Asimismo, suponemos que los oyentes de Amós conocían a qué hechos en concreto se estaba refiriendo el profeta. Reimer (2001, 1 y 2) considera que 4,6-11 es una *liturgia penitencial* (coincidiendo con Schokël y Sicre Díaz, 1980), lo mismo que 4,13.

4,6 a-a’: Literariamente es un paralelismo sintético. *Diente limpio* (6a) es una metonimia¹⁰ que designa al hambre; mientras que *faltara pan* (6a’) es una sinécdoque de parte a todo, que quiere decir que faltó alimento, causando así el hambre.

4,7-8: Se refiere a la sequía, pero es una sequía rara, porque, YHWH hace que llueve según su parecer en unos lugares sí, en otros no. Asimismo, Él es el responsable de las calamidades en los campos de cultivo (9), causados por el tizón o viento solano, añublo, langosta.

Si YHWH es el que tiene poder sobre la lluvia y la agricultura, alguien no lo debe tener y ése debe ser Baal, quien según (Bogaert y otros, 1993) es dios de la tormenta, en la que revela su poder, y por tanto de la lluvia que da fertilidad a la tierra y permite a los hombres vivir. Así, Baal es también el dios del trigo y la agricultura. Esto significa que:

“La popularidad de Baal se debió indudablemente a su asociación con los diversos aspectos de la fertilidad humana, animal y vegetal” (Pfeiffer Shibolet, Charles F., 2002, p. 133).

La adoración a **Baal** en el reino del norte está documentada por trozos de cerámica inscriptos provenientes del s. VIII a.C., descubiertos en las excavaciones de Samaria dirigidas por la Universidad de Harvard. Entre los muchos nombres personales de ciudadanos de ese reino,

⁹ Barriocanal (2008) nos dice que el *rib* es diferente de la *mišpāt*, la que es un procedimiento trilateral, en tanto un acusador solicita la reparación de un daño a un juez o tribunal, mediante una sentencia en contra del acusado. Se trata de determinar inocencia o culpabilidad.

¹⁰ Chávez (1979): “La metonimia es el uso del nombre de una cosa por el de otra, siempre y cuando exista asociación nocional, ya sea por su origen o por su uso” (p. 65). Otros autores consideran que *Diente limpio* (6a) es una metáfora.





encontrados en esas inscripciones, hay varios formados con el vocablo Baal: Abibaal, "Baal es mi padre"; Baalzamar, "Baal canta"... Esto demuestra que hubo muchos seguidores de Baal entre los que vivieron después del reinado de Ajab (wikicristiano, párrafo 7).

En otras palabras, Am 4,6-9 tendría también relación con la lucha entre YHWH y Baal. Amós indirectamente descalifica a Baal, quien probablemente seguiría teniendo seguidores entre los ricos y pobres de Samaria, como lo fue en tiempos de Ajab y Jezabel.

4,9: es un trístico climático, pues al final se coloca el peor agente de destrucción de las plantas, cual es la *plaga de langostas*; lo mismo sucede con la enumeración de los productos agrícolas (*viñas, higueras, olivares*), donde al final se coloca *olivares*, porque su destrucción afecta la vida toda de los israelitas, pues el aceite de oliva era usado como comestible, combustible, medicina, cosmético y para el culto (Chávez, 1979, p. 84).

Asimismo, "el aceite de oliva de las tierras altas de Israel podía exportarse a Asiría y ser enviado por barco a Egipto, lo que generaba beneficios, pues tanto Egipto como Asiría carecían de zonas de cultivo dedicadas primordialmente al olivar (Finkelstein y Silberman, 2003, p. 194).

4,10: por si tuvieran confianza en su poderío militar, YHWH les recuerda que Él les envió en el pasado una catástrofe militar, cuyo daño fue similar al de las plagas de Egipto.

El versículo también es climático, al final. Lo peor es el *hedor de los campamentos*, lo cual nos permite deducir que los cadáveres no fueron enterrados, por lo que es un hecho que causa una *epidemia*.

4,10a: literalmente sería "*plaga en el camino de Egipto*". *Camino* es un *modismo* de la época, en tanto que esa palabra en hebreo es usada con el sentido de "manera", "modo", por lo que al traducirse a nuestro lenguaje debe normalizarse: "plaga a la manera de Egipto", o "yo les envié epidemia como plaga de Egipto" (Chávez, 1979).

4,10b: según el biblista antes mencionado, es un recurso auditivo del tipo *epanástrofe*¹¹ para impresionar al oyente:

Jarágti be-jéreb bajureijém
... maté a espada a sus jóvenes...

Siguiendo la gradación climática de las catástrofes de 4,6-11, la peor es el *fuerte terremoto* (11).

4,11 a-a': Si bien compara el *fuerte terremoto* que YHWH envió contra Israel con la destrucción de Sodoma y Gomorra (por su *pecado gravísimo*: Gen 18,20), Amós emplea un *cliché*¹².

La frase acuñada es "*kemajapejât Elohím*" (literalmente: como terremoto de Dios)... se refiere a cualquier terremoto fortísimo... La raíz misma de la palabra traducida por "terremoto" es *HPK* = "volar", como si lo que está en la superficie fuera a dar al fondo, como sucede con las fallas geológicas (Chávez, 1979, p. 86).

Cabe destacar que la destrucción no habría sido total: *y os convertisteis en tizón librado del fuego* (11b); es decir que hubo un resto salvado, lo que refuerza la propuesta de que YHWH sólo desea que se arrepientan y se conviertan; lo que queda corroborado con las perspectivas de restauración y prosperidad de 9,11-15.

¹¹ "*Epanástrofe* es la concordancia de sonido entre el final de una palabra y el comienzo de la palabra que le sigue inmediatamente". En Amós el único caso es 4,10b (Chávez, 1979, p. 102-3).

¹² "los clichés son frases acuñadas. No importa cuál sea su origen, pertenecen al lenguaje popular y son usados a menudo como proverbios y refranes" (Chávez, 1979, p. 85).





4. Como no hay conversión, sentencia de tu Dios: 4,12

4,6-11: pretendería llamar la atención de Israel, especialmente para que los ricos y poderosos dejen de seguir confiando en la prosperidad material conseguida en la gestión de Jeroboán II, en la seguridad que les brindaba su ejército, y en su propia devoción opresora, ritualista. Todo puede ser destruido, si no practican la equidad, la justicia y el derecho, tal como reclama YHWH. Pero como no escuchan a YHWH por medio de Amós, entonces ¿Qué hará Dios? 4,12 tiene la respuesta.

4,12 *lajén/por tanto*: generalmente es usada para introducir a la sentencia o veredicto contra Israel (Chávez, 1979). Pero, en este caso no dice en qué consiste la misma; solo indica “*así te haré... esto te haré*”. Sí, ordena: *preparate/estate firme para salir al encuentro de tu Dios*.

“*Así te haré... esto te haré*” es considerado por Chávez (1979) como “un recurso retórico para mantener el suspenso”, en tanto emplea la elipsis¹³; mientras que Schokel y Sicre (1980) opinan que si se refiere a “un hecho fuera del texto, conocido y experimentado por los oyentes”, entonces solo podemos especular, o si se refiere a un anuncio del texto, lo podemos trabajar:

En este segundo caso, “la nueva acción de Dios reviste la forma de una elegía, como si la desgracia ya hubiera sucedido. Es el castigo definitivo que llora Am 5.1-3”¹⁴, cuya certeza está asegurada con el pequeño himno de 4,12.

Este castigo viene anunciado con una orden: *preparate/estate firme*, “palabra que en hebreo se utiliza con frecuencia para referirse a los preparativos para la batalla (Cf. Prov 21,31; Jer 46,14; Ez 38,7; Nah 2,3.5)” (Lloret y Matlick, 2001, p. 147); asimismo, este verbo es empleado en Ex 19,11.15 y 34,2 en relación a la Alianza (Schokel y Sicre Diaz, 1980, p. 971). Es decir, Israel debe tener la valentía de prepararse para una confrontación militar con su Dios, por no respetar el contrato suscrito con Dios. Pero, ¿Qué Dios?

5. Quién es tu Dios y cuál es su nombre: 13

4,13: es una alabanza himnica, llena de epítetos/títulos divinos; se inicia con una interjección *hinne/ he aquí*, para llamar la atención de su auditorio, la misma que sería un elipsis al omitir el predicado *a tu Dios*, al que se refirió en 4,12. La oración normal sería: *He aquí tu Dios, el que causa los truenos*.

He aquí, El que causa los truenos;
y produce los vientos;
y se revela al hombre;
¿Cuál es su nombre?

El que transforma la aurora en oscuridad
y pisotea los santuarios de la tierra;
YHWH, Dios de los Ejércitos, es su nombre.

Con características de letanía o antifona, esta alabanza tiene dos partes: la primera, se inicia con títulos divinos y termina preguntándose *¿Cuál es su nombre?* En la segunda, siguen los epítetos y termina señalando el nombre que Israel debería tener presente en todo momento: *YHWH, Dios de los Ejércitos/Sebaot, es su nombre* (Chávez, 1979).

¹³ “Elipsis es una expresión incompleta que alude a cosas y hechos conocidos para no caer en la redundancia o para sugerir pensamientos que sería impropio expresar” (Chávez, 1979, p. 72).

¹⁴ Amós entona una elegía en 5,1-2 y YHWH confirma sus palabras en 5,3.





Los títulos precisan claramente que YHWH es Señor con poder cósmico sobre *trueños, vientos, aurora, oscuridad*; además es el *Dios que se revela al hombre*, por lo que no es un simple ídolo como Baal o cualquier otra divinidad, que puede estar encandilando a Israel.

YHWH es *el Dios de los ejércitos*, “es decir, de todos los poderes del universo, ejércitos de los astros (Is 40,26; Sal 147,4) y ejércitos de los ángeles (Sal 103,20s; 148,2; Lc 2,13s). Este Dios va a intervenir para liberar a los oprimidos y castigar a los malvados” (Léon-Dufour y otros, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 1965, pp. 625a-26b; 139a); por eso, no tiene problemas para *pisotear los santuarios de la tierra* (¡no sólo de Israel!), si no ponen en práctica lo establecido en su Alianza con Israel.

El lector está esperando una aparición de YHWH y lo que sigue es una elegía: Toma la palabra el profeta (5,1-2) y Dios corrobora sus palabras (5,3), rompiendo el clímax que había creado. Por esta razón (Schokel y Sicre Diaz, 1980) consideran que 5,4-6 es la continuación natural, pues en estos versos YHWH insiste en dar oportunidad de rectificación: ordenándoles: *¡Búsquenme a mí* (no a otros dioses) *y vivirán!* (5,4.6) y ratificando su condena a los santuarios de Betel y Guilgal. Esta lectura establecería claramente un puente entre 3,2 (los elegí y les pediré cuentas), 4,12 (prepárense para el encuentro) y 5,4-6 (tienen que elegir): o la vida que es YHWH o sus santuarios con sus cultos que no reconocen a YHWH, Dios de los ejércitos.

LA ARQUEOLOGÍA NOS DA OTRAS PISTAS

La fiesta marzeah

Documentos hallados en Ugarit (“excavaciones *Ras Shamra desde 1929*” (Sosa Siliézar, 2008, p. 44)) hacen referencia a la *fiesta marzeah*, la misma que estaría reflejada en Am 6,4-7. Específicamente, en 6,7 aparece el término hebreo *mirzah*, traducido como “duelo,” (RV 1960, 1995), que “es un eslabón lexical directo con la *marzeah*”. Según algunos expertos, 2,7b-8 y 4,1 también tienen que ver con la *marzeah* (Carroll Rodas, *El aporte del estudio del trasfondo: La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy. Parte 3: El aporte del estudio del trasfondo*, 2004, p. 8, n. 9).

Aparentemente, estas fiestas duraban varios días y fueron patrocinadas por asociaciones fraternales de gente pudiente. Se caracterizaban por la borrachera y el consumo de comida suntuosa. Los eruditos disputan acerca del significado religioso de estas fiestas. Algunos relacionan la *marzeah* con los cultos funerarios, donde los dolientes se consolaban y honraban a sus dioses. Al leer Amós 6,4-7, es fácil identificar varios elementos de la *marzeah*: los participantes comen corderos y novillos, beben vino en tazones y se ungen con preciosos ungüentos (Carroll Rodas, *El aporte del estudio del trasfondo: La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy. Parte 3: El aporte del estudio del trasfondo*, 2004, pp. 8-9).

La descripción que Amós 6,4-7 hace de la *marzeah* recalca los excesos de los participantes. En Ugarit los banquetes *marzeah* abundaban en vino y alimentos. De igual forma, en la porción de Amós bajo consideración la referencia a la exuberancia de vino y alimentos es clara (Sosa Siliézar, 2008, p. 51).

La *marzeah* tenía un carácter religioso y social. Básicamente, el trasfondo de la fiesta era religioso. Pero dentro de ese ámbito se podían celebrar asuntos sociales como un contrato económico (Sosa Siliézar, 2008, p. 50).

Elemento importante de la *marzeah* en Ugarit fue el vino en exceso. Amós no menciona simplemente que los participantes de la *marzeah* beben vino (c. 4,1); indica que utilizan “tazones” para su bebida.





Si Amós tiene en mente tazones sagrados, la *marzeah* aparecería en un contexto cultural como era común en Ugarit... De hecho, se ha descubierto un tazón ondulado de bronce con una inscripción fenicia que reza: "ofrecemos dos copas a la *marzeah* de Shamash". Se sabe que Shamash era el dios sol del panteón semita (P.J. King, 1982) (Carroll Rodas, El aporte del estudio del trasfondo: La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy. Parte 3: El aporte del estudio del trasfondo, 2004, p. 52 n. 9).

La *fiesta marzeah* nos permitiría deducir que las críticas de Amós a los varones ricos de 4,4-5, no sólo sería porque habrían dejado a YHWH por Baal, sino por celebrar otros ritos paganos como la *fiesta marzeah*, lo que implica asumir modos de conducta ajenos a la propuesta de su verdadero Dios, YHWH Sebaot.

¿Y nosotros...?

Desde Lima, Perú, el mensaje de Amós sigue siendo actual. Han cambiado las personas, los tiempos, las circunstancias históricas, pero la manipulación de la religión por algunos sectores cristianos para justificar la injusticia social y las situaciones de opresión y violencia sigue vigente. Y quienes asumen un rol similar al de Amós, son descalificados como anti sistemas, resentidos sociales, peligro para la democracia y el estado de derecho.

¡Y la Vida... Vencerá!

Bibliografía

- Barriocanal Gómez, J. L. (2008). *Diccionario del Profetismo Bíblico*. Burgos, España: Monte Carmelo.
- Bogaert, P.M., Mathias, D., Jacob, E., Lipiński, É., Achard, R. M., & Ponthot, J. (1993). *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. (M. Gallart, Ed.) Barcelona, España: Editorial Herder.
- Carro, D., Cevallos, J. C., Poe, J. T., y Zorzoli, R.O. (2003). *Comentario Bíblico Mundo Hispano. Oseas-Malaquías* (Primera ed., Vol. Tomo 13). (J.C. Cevallos, M.L. Cevallos, y H. Soto, Edits.) El Paso, Texas, USA: Editorial Mundo Hispano.
- Carroll Rodas, M.D. (Enero-junio de 2004). El aporte del estudio del trasfondo: La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy. Parte 3: El aporte del estudio del trasfondo. (SETECA, Ed.) *Kairós* (34), pp. 7-24.
- Carroll Rodas, M.D. (2007). ¿Pueden los profetas arrojar luz sobre los debates tocante al culto? (U. A. Plata, Ed.) *DavarLogos*, 6 (2), pp. 143-156.
- Cevallos, J.C., y Zorzoli, R.O. (2009). *Comentario Bíblico Mundo Hispano. Ezequiel y Daniel*. (Primera ed., Vol. 12). (J. C. Cevallos, M. L. Cevallos, A. Zorzoli y R. Zorzoli, Edits.) El Paso, USA: Editorial Mundo Hispano.
- Chávez, M. (1979). *Modelo de Oratoria. Obra basada en el análisis estilístico del texto hebreo del libro de Amós*. Miami, USA: Editorial Caribe.
- Finkelstein, I. y Silberman, N.A. (2003). *La Biblia Desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. (J. L. Gil Aristu, Trad.) Madrid, España: Siglo veintiuno de España editores, s.a.
- Gallazzi, S. (2005/2). El diezmo y la falta de pan y de justicia (Amós 4,6 y Lucas 18,12). (RECU, Ed.) *RIBLA* (51), pp. 27-35.
- Henry, M. y Lacueva, F. (1999). *Comentario bíblico de Matthew Henry. Obra completa sin abreviar* (F. Lacueva, Trad.) Terrassa, Navarra, España: Editorial CLIE.
- Jamieson, R., Fausset, A.R., y Brown, D. (2003). *Comentario exegético y explicativo de la Biblia*.





- El Antiguo Testamento* (Vigésima ed., Vol. 1). (J.C. Quarles, L.C. Quarles, J.M. Rodríguez, J.B. Garaño y F. Macías, Trads.) El Paso, Texas, USA: Casa Bautista de Publicaciones.
- Léon-Dufour, X., Duplacy, J., George, A., Grelot, P., Guillet, J. y Lacan, M.F. (1965). *Vocabulario de Teología Bíblica* (Vol. 66). Barcelona, España: Editorial Herder.
- Léon-Dufour, X., Duplacy, J., George, A., Grelot, P., Guillet, J., Marc-Fran y Ois Lacan, M.F. (1965). *Vocabulario de Teología Bíblica* (Vol. 66). Barcelona, España: Editorial Herder.
- Lloret, J. y Matlick, J. (Edits.). (2001). *El conocimiento bíblico, un comentario expositivo: Antiguo Testamento, tomo 6: Daniel-Malaquías* (Primera ed., Vol. Tomo 6). Puebla, México: Ediciones Las Américas, A.C.
- Manser, M.H. (2012). *Diccionario de temas bíblicos. La herramienta accesible y comprensiva para el estudio de temas*. (A.E. McGrath, Ed., A. Bruno, A. Peluffo, D. Azañero, E.F. Gutierrez y M. Perez, Trads.) Bellingham: Software Bíblico Logos.
- Marx, A. (2002). *Los sacrificios del Antiguo Testamento* (Vol. CB 111). Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Mateos, J. y Camacho, F. (2007). *Evangelio, figuras y símbolos* (Cuarta ed.). (J. Peláez, Ed.) Córdoba, España: Ediciones el Almendro.
- Pereira da Costa, H. M. (28-29 de marzo de 2004). *La centralidad de la predicación de la palabra en el culto, Amós*. Recuperado el 28-02-2013, de http://www.clir.net/pdf/boletín0602/0602hcosta_centralidaddelapredicacion.d
- Pfeiffer Shibolet, Charles F. (2002). *diccionario Bíblico Arqueológico*. (J.T. Poe, Ed., & R. Gama, Trad.) Alabama St., EU: Editorial Mundo Hispánico.
- Phillips, J. (2008). *Una introducción a la hermenéutica*. Michigan, USA: Editorial Portavoz.
- Reimer, H. (1992:2). Agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós. (J.D. Aruj, Ed.) *RIBLA* (12), pp. 69-81.
- Reimer, H. (2000 1 y 2). Amós. Profeta de juicio y justicia. *RIBLA* (35-36), pp. 153-168.
- Sanz Carrera, R. (5-05-2010). *El incidente de Betel (Am 7,10-17)*. Recuperado el 14-06-2013, de <http://rsanzcarrera2.wordpress.com/2010/03/05/el-incidente-de-betel-am-710-17/>
- Alonso Schokel, L. y Sicre Díaz, J.L. (1980). *Profetas, Introducciones y comentario* (Vol. II). Madrid, España: Ediciones Cristiandad, S.L.
- Sicre, J. L. (1995). *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Sosa Siliézar, C.R. (2008). La fiesta marzeah en Ugarit y la interpretación de Amos 6,4-7. *Teología y cultura*, 9 (5), pp. 43-55.
- Wenham, G., Motyer, J., Carson, D. y France, R. (2003). *Nuevo Comentario Bíblico Siglo Veintiuno. Antiguo Testamento*. (F. Almanza, G. Blair y otros, Trads.) El Paso, USA: Editorial Mundo Hispano.
- wikicristiano (s.f.) *wikicristiano.org*. Recuperado el 29-07-2013, de Diccionario bíblico: Baal: <http://www.wikicristiano.org/diccionario-biblico/941/baal/#Baal>
- Zapata, M. (2009). La justicia social en el profeta Amós. (U. C. Rosa, Ed.) *Revista UCSAR, Investigaciones de las Ciencias Sociales. Año 1(1)*, pp. 27-53.

Lucio Rubén Blanco Arellano

Calle Carlos Pareja Paz Soldán 130

Lima 32- Perú

lblancoarellano@gmail.com





“Cayó la Virgen de Israel”

Un lamento y otros géneros de exhortación y denuncia - Amós 5,1-17

Resumen

El artículo identifica diversos contextos en los cuales Amós 5,1-17 encontró el desarrollo de su estructura interna. Estos contextos nos remiten a las palabras originales del profeta que denuncia a violadores del derecho y la justicia contra los pobres, situación que explica el posterior lamento por la destrucción y el destierro. La situación de destrucción y destierro exigen, o bien la búsqueda de Yahvé por fuera de los santuarios y la elevación de la profecía a nivel cósmico, o bien el reconocimiento de un Yahvé que ya no es el Dios liberador de los empobrecidos sino el Señor y Dios de los ejércitos que hace justicia desde el centro de poder establecido.

Abstract

The article identifies various contexts in which Amos 5, 1 - 17 found the development of its internal structure. These contexts we refer to the original words of the prophet denouncing violators of law and justice against the poor, a situation that explains the subsequent lament for the destruction and banishment. The destruction and exile situation require either finding Lord outside the sanctuaries and the prophecy elevation cosmic level, or the recognition of a Lord is no longer the impoverished liberating God but the Lord and God of hosts that does justice from the center of the establishment.

Introducción

Con base a la concepción de que no es posible abordar un pasaje bíblico con un enfoque hermenéutico, si antes ese pasaje no ha sido objeto de un análisis exegético o sincrónico, el presente artículo saca sus propias conclusiones en cada uno de los ítems abordados, a partir de los datos que el propio texto arroja. Es así como los elementos contextuales, literarios y estructurales, tanto como el análisis de la estructura interna del texto, encuentran su propio eco en el análisis de ciertos elementos de la poesía que develan y diferencian entre el pensamiento original de la profecía del Amós del siglo octavo a.C. y los estratos redaccionales posteriores, hasta llegar a la identificación de la posible intencionalidad de redactores post-exílicos que, por un lado, permite identificar círculos sapienciales para quienes Yahvé sería ajeno a los santuarios y círculos proféticos adscritos al templo y, por otro lado, para quienes Yahvé sería el “Dios de los Ejércitos”. Para el desarrollo de esta propuesta de lectura intento ubicar Amós 5,1-17 en el conglomerado de la obra mayor, teniendo en cuenta elementos contextuales, argumentos literarios, el análisis de la estructura interna del texto por medio de la cual se identifican varios géneros literarios que se articulan en torno a un centro himnico que tiene la virtud de universalizar la profecía local. Finalmente, el artículo intenta profundizar en la poesía con el propósito de concretar la identificación de rasgos teológicos que confirmen nuestra intuición inicial respecto de dos posibles corrientes de pensamiento que intercambian posiciones encontradas a la hora de interpretar las palabras originales del Amós del siglo octavo.





1. Una conciencia crítica que encuentra ecos en la historia (el contexto)

Para iniciar, me pregunto por el contexto en que surgen las palabras de Amós en el capítulo 5 de su libro. Me parece que nos encontramos frente a tres diferentes contextos: el primero es el que corresponde a las palabras del profeta (5,7.10.11.12)¹; el segundo momento contextual corresponde a un lamento por el destierro (5,1-3.16-17); un tercer momento está representado en las exhortaciones (5,4-6.14-15). Un último momento contextual lo manifiesta una doxología (5,8-9).

1.1 *Construyen casas y no las habitarán (las palabras del profeta)*

El punto de partida de estas palabras es una protesta campesina o un movimiento popular² a causa de una explotación que se manifiesta con el verbo "arrancar tributos" (v. 11). Esto es lo que posiblemente ocurre con mucha dureza en la época de Jeroboam II (2Re 14,23-29). Mientras que esa época fue muy próspera para los gobernantes y sectores sociales compuestos de burócratas, comerciantes, prestamistas, latifundistas y representantes del culto, fue totalmente desastrosa para los pobres. Fue en esta época que creció el acaparamiento y el robo de la tierra de los pequeños campesinos, por parte de reyes y latifundistas. Son estos personajes los que se adueñan de las tierras de los pobres. Los campesinos que poseían una pequeña parcela de tierra terminaron convirtiéndose en asalariados en su propia tierra y muchos de ellos llegaron a ser hasta esclavos (Am 2,6; 2Re 4,1). Algunos piensan³ que es en este periodo que se "viola la antigua tradición inalienable de la propiedad de la tierra. El régimen monárquico contrapone a esta tradición el derecho de los gobernantes a acaparar tierras y entregarlas caprichosamente a sus servidores (1Sam 8,14). Frente a esta situación de abuso e injusticia, levanta la voz el profeta Amós. En nombre de Dios denuncia duramente el lujo de los comerciantes, que se construyen "casas de piedra tallada y que pisotean al pobre exigiéndole parte de su cosecha". Esta situación se hace tan recurrente que merece ser denunciada con una vehemencia similar, por un profeta posterior a Amós o sus discípulos, cuando denuncia a uno de los grupos amenazados por su profecía (Sof 1,13).

Una segunda manifestación de la palabra del profeta original son las alusiones a la justicia y al derecho, representadas en las expresiones *mishpat* y *sedeqah* (5,7. 12.15), que también son características del primer Isaías (Is 1,17), con relación a los tribunales en la puerta (5,12.15). Los pobres, las viudas y los huérfanos son los receptores de las violaciones sistemáticas de quienes manipulan el derecho en la puerta, lugar donde, al parecer, se reúnen los tribunales. Este tema de las violaciones sistemáticas contra los pobres, tanto en lo referente al robo de tierras como en lo que respecta a la violación de los derechos de los pobres, son los que van a determinar los desastres que se avecinan y que son anunciados por la palabra del profeta.

¹ Compárese esta propuesta con la de ALONSO SCHÖKEL I. y SICRE J.L., Profetas II. Ediciones Paulinas, p. 1006, para quienes en los v. 1-3 es el propio profeta quien se encarga de entonar la lamentación fúnebre.

² REIMER, Haroldo, Amós Profeta de juicio y justicia. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* no. 35-36. Quito, RECU, 2000, pp. 155-156.

³ QUINONEZ, Alejo y LÓPEZ, Juan Fernando. Amós y Miqueas. Dos profetas campesinos. Quito, Editorial Tierra Nueva, 1999.





1.2 De los mil que salieren de la ciudad quedarán cien (lamento por el destierro)

Este asunto del destierro es consecuencia de esa falta grave contra la herencia de Yahvé (1Re 21,1-3). Este destierro que se anuncia en forma de lamento con el término *quinnah* (5,1), describe la desgracia de la destrucción y caída de la “virgen de Israel” (5,2). El campo semántico de esta expresión nos ubica mayoritariamente el contexto del destierro babilónico, más específicamente en el ámbito del libro de Lamentaciones y el profeta Jeremías (Jer 14,17; 18,13; 31,4,21; 46,11; Lam 2,10; 2,13). Esta expresión también está evocando otro momento de tensión por la invasión asiria bajo Senaquerib (2Re 19,21), sin desconocer la redacción post-exílica de este texto que denomina a Jerusalén como Sión. El énfasis en la gran diferencia numérica entre los que salen (desterrados) y los que se quedan (el resto) del v. 3, me parece que también pone su énfasis en el destierro babilónico, posiblemente como actualización de la destrucción de Samaria el 722 por Asiria y su invasión al reino del Norte. Tanto los que se quedaron en el norte luego de la invasión asiria, como los que se quedaron en Jerusalén en la invasión babilónica, merecieron atención especial de parte de los profetas. Tanto así, que ellos son considerados como protegidos por Yahvé, de labios puros y veraces, a quienes su pobreza los convierte en un grupo infranqueable, y en quienes se fundaba toda la esperanza de futuro (5,15; Sof 3,12-13).

1.3 No busquéis a Betel, buscad a Yahvé

Considero que este tercer contexto, en el que se recrea y actualiza la palabra del profeta original, tiene mucho que ver con los círculos sapienciales, especialmente en el post-exilio cuando el santuario deja de ser una opción como condición para la búsqueda de la justicia. Como los santuarios están amenazados de destrucción y la gente que los frecuenta de destierro, la alternativa no es la búsqueda de estos santuarios sino la búsqueda de Yahvé (5,4-6.14-15). Aunque es posible suponer que el profeta original ya haya tenido una conciencia muy avanzada para su época, lo cual se infiere del relato donde se enfrenta al sacerdote Amasías (Am 7,10-17), me parece que este llamado a buscar a Yahvé por fuera de los santuarios es una concepción que sólo puede ser comprendida en el ámbito de una sociedad donde la sabiduría no admite la demagogia de quienes encuentran en los santuarios el refugio perfecto para unas conciencias retorcidas. Es por eso que se dice que la búsqueda de la justicia y de la pobreza “prepara las palabras de los sabios, cuyo centro es la defensa del “debilitado” y del oprimido por Yahvé, que es su vengador (*goel*) (Prov 22,22-23; 23,10-11)⁴.

1.4 “El que hace pléyades y orión”

El pensamiento post-exílico de Israel tiene la virtud histórica de convertir las palabras del profeta en conciencia universal. Es un ejemplo en pequeño de un modelo profético como el de Sofonías, que lleva la crítica mordaz contra Judá y Jerusalén a una destrucción de dimensiones cósmicas y con consecuencias apocalípticas. La profecía abandona ahora las amenazas que se puedan proferir con repercusiones locales o nacionales, para convertirlas en universales:

⁴ GORGULHO, Gilberto. Sofonías y el valor histórico de los pobres. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana no. 3. San José (Costa Rica), Editorial DEL, 1989, p. 36.



Hace pléyades y orión,
 convierte la mañana en sombra de muerte.
 El día en noche oscurece.
 Llama las aguas del mar y las esparce sobre la faz de la tierra,
 Yahvé es su nombre,
 El que lanza destrucción sobre fortaleza
 y destrucción sobre fortificación, vendrá (5,8-9; Cf. 9,6; Job 38,31).

Como vemos, los contextos en los que discurre la palabra del profeta y sus discípulos son variados. La palabra que llamamos original es aquella que interpreta la situación de los campesinos víctimas del pesado tributo con lo cual los poderosos adquieren propiedades (v. 11) y la crítica mordaz por la violación del derecho y la justicia en la puerta. Esta palabra original genera actualizaciones exílicas y post-exílicas en torno a la destrucción y al destierro (5,1-3.16-17), la negación del santuario como único lugar para la búsqueda de Yahvé (5,4-6.14-15) y la elevación universal del castigo con dimensiones apocalípticas (5,8-9).

2. La esencia de la profecía (el vínculo estructural)

Nuestro capítulo contiene varios elementos que lo vinculan con la obra completa. Estos elementos se caracterizan por representar momentos claves de la profecía de Amós. Por eso se puede afirmar que el capítulo 5 de Amós, se convierte en la esencia misma de la profecía, es el corazón de las denuncias del profeta, el que recapitula 3-6 así como 3-6 recapitula 1-2 y 7-9. Veamos:

2.1 Los dichos proféticos

El capítulo 5 está conformado por una compilación de dichos⁵. Estos dichos forman parte del conglomerado mayor de la obra que está conformada por los capítulos 3-6, que sería una especie de interpretación de 1-2 (ciclo de los pueblos) y 7-9 (ciclo de las visiones)⁶. Es posible que esta teoría de los dichos proféticos, independientemente de si son dichos del profeta original o de sus discípulos, que se agrupan de manera clara al interior del capítulo 5, tal y como se muestra en el primer párrafo del primer ítem. La pregunta es si estos dichos del profeta son como los que se encuentran en el ciclo de los pueblos y que han sido identificados por la investigación en 1,3-5.6-8.13-15; 2,1-3; 2,4-5; 2,6-16 y si es posible también relacionarlos con el denominado ciclo anti-Samaria (3,3-4,3) más específicamente ubicados en 3,3-6.8 y 3,9-11.

En lo que tiene que ver con la relación del capítulo 5 con el ciclo de los pueblos, ésta se hace evidente por el indicador lingüístico: "así ha dicho Yahvé", que divide los dichos en los capítulos 1-2, como se verifica en 1,3-5.6-8.13-15; 2,1-3; 2,4-5; 2,6-16, mientras que estos dichos son marcados por este mismo indicador en 5,3. 4-6.16-17. Es claro también que mientras los dichos de 1-2 están dirigidos a las naciones en las cuales está incluido Israel, estos dichos del capítulo 5 son exclusivos contra Israel. En la misma dirección de la argumentación precedente, es posible afirmar que el indicador: "así ha dicho Yahvé", se convierte en una categoría articuladora que pretende otorgar cierta unidad a la obra atribui-

⁵ SCHWANTES, Milton. Amos: Meditaciones y estudios. Sao Leopoldo, Editorial Sinodal, 1987, pp. 89-94

⁶ Parece que existe cierto consenso en aceptar esta división entre la mayoría de los autores. Véase por ejemplo Haroldo Reiner, op cit, Milton Schwantes Ibdid.



da al profeta Amós, pues trasciende el denominado ciclo de los pueblos pasando por la unidad interpretativa comprendida por los capítulos del 3-6, en especial el capítulo 5, hasta alcanzar también el ciclo de las visiones en 7-9. En este ciclo de las visiones, sobre tales visiones se construyen dichos (7,8-9; 8,2-3; 9,1-4). De igual forma, por fuera de las visiones se construyen dichos por otras circunstancias: “y Yahvé me tomó de detrás del ganado y me dijo”... (7,15); “Por tanto, así ha dicho Yahvé: tu mujer será ramera”... (7,17); “vendrán días, dice Yahvé”... (8,11-14). De la misma manera, la perícopa que proclama la restauración, en 9,11-15a, es interpretada toda ella como un dicho de Yahvé (9,15b).

2.2 Las exclamaciones

El capítulo 5 se vincula con el capítulo 6 mediante una exclamación que manifiesta un clamor explícito por el pavoroso desastre de Israel. En 5,16, el doble clamor manifiesta una exclamación superlativa que interpreta la angustia y dolor de los campesinos, que sólo podían ver destrucción a su alrededor. En 5,18, esta exclamación exhorta a quienes anhelan el día de Yahvé, ignorando que sería de destrucción para los opresores, y en 6,1 este término surge de la crítica post-exílica a los “reposados en Sion” y a los “confiados en los montes de Samaria” y a los “notables entre las naciones” a los cuales acudía Israel.

2.3 Las denuncias producto de la protesta

El v. 11, que manifiesta la doble protesta campesina por la explotación de los tributos quizá utilizados en la construcción de casas suntuosas y el cultivo de viñas (Cf. Sof 1,13), encuentra en su relectura posterior una clara inversión de la situación en la experiencia del retorno del exilio cuando las casas construidas serían para su habitación, las viñas serían para disfrutar de su vino y los huertos para aprovechar sus frutos (Cf. 9,14). Una inversión contraria, se expresa en el hecho de que las fiestas de quienes disfrutaban de la acumulación de tributos serían convertidas en lamentación (8,10); es el lamento del destierro (5,1). En la misma dirección, es el Tercer Isaías que invierte la experiencia antigua de construir casas para no habitarlas y viñas para no consumir el frutos de ellas, en el contexto del retorno del exilio, donde el pueblo renovado edificaría casas para vivir en ellas y viñas para comer su fruto (Is 65,21-22).

2.4 Las amenazas

La expresión *galoh* (ser llevado en cautiverio) vincula el v. 5 con la perícopa sobre Amós y Amasias (7,11 y 7,17). En 5,5 *Guilgal* es llevada al cautiverio, pero en 7,11.17 es Israel. En 6,7 son los ricos del monte de Samaria los que irían a la cabeza de la cautividad. En una dirección similar, según la expresión *kaesh* (como fuego), todas las naciones amenazadas serán pasadas por fuego, incluso Judá (1,4.7.12.14; 2,1.5). Mientras que en 5,6 se alerta a la casa de José para que no sea consumida en fuego, y en Abdías 18, la casa de Jacob y de José será fuego para Esaú. Así mismo, la expresión *mishpat*, que en su contexto comunica cierta amenaza contra quienes violan el derecho, se vincula con *Zedeqah* en 5,7, 5,24 y 6,12. En 5,15 se refiere al derecho que se ejerce en la puerta. Es el mismo vocabulario de amenaza expresado también en Isaías 1,17.

2.5 Invitación a la escucha

Si los dichos del capítulo 5 lo vinculan con el ciclo de los pueblos (1-2), es evidente que este capítulo manifiesta su vínculo literario con la unidad 3-6 mediante la expresión “oíd esta



palabra", que se repite en 3,1; 4,1 y 5,1. Esta expresión hace que la unidad 3-6 tenga su propia autonomía pues no se repite en el resto del libro, excepto una aproximación lingüística en 8,1a donde aparece "oíd esto". Esta palabra, no es otra que la palabra de los dichos. Es la palabra que surge de las visiones, que surge de la protesta campesina que se convierte en amenaza profética contra quienes construyen casas y cultivan viñas en vano, es la palabra que emerge de la violación de los derechos de los pobres en la puerta, de los que han sido llevados al cautiverio, de quienes compartirán las consecuencias de los desastres de aquellos que son amenazados con ser pasados por el fuego destructor del castigo de Yahvé.

2.6 *Un lamento y otras formas (una radiografía de Amós 5,1-17)*

Hemos dicho que el capítulo 5 hace parte de la unidad que conforman los capítulos 3-6 especialmente porque estos capítulos se diferencian de 1-2 (ciclo de los pueblos) y 7-9 (visiones). Pero se hace necesario que los capítulos 3-6 sean objeto de mayor atención entre los estudiosos. Dentro de estos capítulos ha sido identificada la colección que va de 3,3 hasta 4,3 que ha sido designada como ciclo anti-Samaria⁷, pero deben existir otros conjuntos en 3-6. Algunos de estos conjuntos pueden ser identificados en el capítulo 5. Para esto vamos a intentar profundizar en la conformación de Amós 5,1-17.

Presentamos inicialmente una división más o menos plana del texto:

Lamento por la caída de la virgen y el destierro (v. 1-3).

Exhortaciones a buscar a Yahvé y no los santuarios (v. 4-6).

Denuncia contra los que tuercen el derecho y la justicia (v. 7).

Doxología: universalización de la amenaza (v. 8-9).

Denuncia contra los que se oponen a la justicia y explotan al pobre para construir casas y viñas (v. 10-12).

Se alerta contra el tiempo malo (v. 13).

Exhortación a buscar el bien y no el mal (v. 14-15).

Lamento en las calles y plazas por los muertos opresores (v. 16-17).

Como se puede notar en la anterior disposición del texto, estos conjuntos del capítulo 5 no son homogéneos en lo que respecta a su género literario. Si bien es cierto que el texto comienza afirmando que lo que sigue es un lamento / *kinah* (5,1), esto se hace evidente apenas en lo que tiene que ver con los v. 1-3 y 16-17, que tienen esta característica, pero no en los v. 4-6 y 14-15, que son exhortaciones; tampoco el v. 7 y v. 10-12 que son denuncias. Como es evidente, el v. 13 queda sin clasificación en este esquema.

Una manera de presentar esta forma textual para quienes gustan de los quiasmos o las estructuras concéntricas sería la siguiente:

- a. Lamento por la caída de la virgen y el destierro (v. 1-3).
- b. Exhortaciones a buscar a Yahvé y no los santuarios (v. 4-6).
- c. Denuncia contra quienes tuercen el derecho y la justicia (v. 7).
- d. Doxología: universalización de la amenaza (v. 8-9).
- c'. Denuncia contra los que se oponen a la justicia (v. 10-12).
- b'. Exhortación a buscar el bien y no el mal (v. 14-15).
- a'. Lamento en las plazas y las calles por los muertos opresores (v. 16-17)⁸.

⁷ SCHWANTES, Milton. Amós: Meditaciones y estudios. Sao Leopoldo, Editorial Sinodal, 1987, pp. 86-87.

⁸ Compárese esta estructura de mi autoría con la que presenta ABREGO DE LACY, J.M., *Los libros proféticos. Introducción al estudio de la Biblia*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1993, pp. 62-63. Para él, la doxología está fuera de lugar.

Hay momentos en que encontramos estas estructuras para explicar un texto profético, pero es poco lo que nos dicen, porque se presentan como un fin en sí mismas. No es este el caso, pues dado que la doxología es el centro, en ella debemos centrar la atención como el momento cumbre de la palabra profética. Es dicente que la encontremos en el centro de una denuncia original contra quienes tuercen el derecho (c) y una denuncia más elaborada sobre la aplicación de este derecho, ya en los tribunales en la puerta (c'). La doxología es la que recoge, pues, la quintaesencia de las consecuencias fatales de la violación de los derechos contra los pobres que ya no solamente tiene consecuencias locales, sino que es tan catastrófica la situación, que alcanza repercusiones universales. Estas denuncias por la violación de los derechos que presionan el centro, están precedidas por exhortaciones que no han sido escuchadas por los opresores, lo cual empuja a la denuncia. En un primer momento se trata de buscar a Yahvé y no los santuarios (b), y en su relectura posterior, se hace evidente que la búsqueda de Yahvé se asocia con el bien, mientras que la búsqueda de los santuarios se asocia con el mal (b'). Ya los extremos representan la parte más elaborada y conclusiva de la profecía: es cuando la catástrofe puede ser pensada en forma de lamento fúnebre; primero por la virgen de Israel que yace, tendida, jadeante, estropeada en el suelo, sin poder levantarse y sin que haya quien la levante, y posteriormente por los opresores, quienes ante destrucción han perdido todo su poderío malhechor, entonces es una buena oportunidad para convocar a los labradores, sus víctimas, para hacer lamento también por ellos.

3. La poesía en función del mensaje

No me fue posible encontrar algún estudio específico de la poesía de Amós 5,1-17; sólo un trabajo relacionado, que aborda la sintaxis verbal en los profetas menores pre-exílicos⁹, con algunos ejemplos que pueden servir de referencia pero que no alcanzan para iluminar suficientemente este capítulo, que sigue en todo su *corpus*, el canon de la poesía profética con presencia significativa de cadenas verbales de tipo *qatal*, *yiqtol*, y con ausencia de cadenas del tipo *weqatal* o *weyyiqtol*, frecuentes en los profetas menores pre-exílicos. La excepción a esta ausencia se encuentra en el v. 8. Normalmente, modelos como el referido, se presentan áridos y de nula comprensión para lectores o lectoras que no manejan el hebreo bíblico. Por eso, intentaré un análisis que a la vez que trata de describir algunos elementos de la poesía de Amós 5,1-17, pone estos elementos al servicio del mensaje y/o algunos rasgos teológicos¹⁰ de la unidad que nos ocupa.

Seguiré en esta parte la misma división de Amós 5,1-17 en la que he insistido, en diferentes formas, desde el principio del presente artículo: 1-3; 4-6; 7; 8-9; 10-12; 13; 14-15; 16-17.

Los vv. 1-3 presentan la particularidad de unir la prosa con la poesía. El v. 1 está en prosa¹¹. Con todo, este versículo permite el discurrir de un lamento cuya razón se describe en el v. 2 a causa del destierro (v. 3). Lo hace a través del imperativo “escuchad esta palabra” (3,1; 4,1; 5,1) que a la vez que sugiere la descripción del desastre, vincula el texto que sigue con la necesidad de una exhortación a favor de la búsqueda de Yahvé a través de expresiones como: “buscadme y vivid” (v. 4); “busquen el bien y no el mal” (v. 14) y “aborreced lo malo y amad el bien y estableced en la puerta el derecho” (v. 15a).

⁹ DEL BARCO, Francisco Javier. Sintaxis verbal en los profetas menores pre-exílicos. Tesis doctoral, Madrid, Departamento de Estudios Hebreos y Araméos, 2001.

¹⁰ Compárese este abordaje con enfoques más generales como el que aparece en VON RAD, Gerard, Teología del Antiguo Testamento II. Las tradiciones proféticas de Israel. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2009, p. 173.

¹¹ *Ibidem*, p. 76.



El v. 2, como dijimos antes, describe la causa del lamento mediante una cadena verbal del tipo *qatal-yiptol-qatal*, esto es *naf-lah- tosiyf- nitsah*, que combina de manera bella dos perfectos en los extremos con un imperfecto en el centro; de igual manera combina activo, pasivo y causativo. Aunque es muy difícil expresar algo así en español, si fuésemos fieles al posible sentido poético original podría sonar así: "caída", "no levantada", "tendida". Las dimensiones verbales comunican la caída como una acción propia por falta de resistencia, la no existencia de alguien que la auxilie, la incapacidad para levantarse por sí misma. Todo esto es lo que le ocurre a la "virgen" (*bethulah*) de Israel. Es una alusión a la frágil capital que cae sin explicación interna alguna. Habrá que dirigir la mirada al centro de la unidad (v. 10-12) para comprender la caída como producto de la alevosía de sus gobernantes.

Si el lamento en el v. 1 se explica por la "caída" en el v. 2, esta "caída", se explica por el anuncio de la palabra de Yahvé en el v. 3. Es lo que comunica el indicador lingüístico *Ki* (porque). En este indicador se condensa la situación que le precede. Allí está la causa última que se manifiesta en la frase "*ki qoh amar Adonay YHWH*" (porque así ha dicho el Señor Yahvé). Luego, se rompe aquí la cadena verbal del v. 2 y se reemplaza por una doble combinación de participio-*yiqtol*-participio-*yiqtol* que suena más o menos así: *hayotset- tashir, wehayotset- tashir*, que establece la relación entre salir y quedar, y cuyo complemento es una cadena numérica descendente: *elef-meah-meah-asarah* ("mil"- "cien"- "cien"- "diez"). Las terminaciones de la secuencia verbal (*et, ir*) son femeninas al igual que las de la secuencia numérica (*ah*), que le sirve de complemento. Estas terminaciones se vinculan, desde el punto de vista de la sintaxis, con *YHWH* que también termina en *ah*. Esto quiere decir que hay un fuerte vínculo entre nombre, acción y número. El sustantivo que pronuncia la palabra y que en sus orígenes se identifica como el ser de la acción (Ex 3,14), es quien genera la acción representada en la cadena verbal, la cual repercute en un grave diagnóstico de disminución numérica paulatina, pues cada vez el porcentaje de los que se quedan disminuye drásticamente en una proporción de mil a cien y de cien a diez.

La unidad comprendida entre los versículos 4-6 inicia repitiendo la misma fórmula con que finaliza la anterior unidad, con la diferencia que, en esta fórmula del v. 4 se omite *Adonay*. Esto puede ser indicio de que hay un momento de la historia en que Yahvé comienza a ser *Adonay* (Señor), pues antes no lo era. El complemento a la fórmula del dicho de Yahvé, aquí en el v. 4, ya no es una cadena numérica que comunica destierro y cierta esperanza en el resto, sino un par de imperativos (buscadme y viviréis). La repetición de la fórmula "porque así ha dicho Yahvé", obedece a la necesidad que tienen los redactores de enfatizar que estos que son exhortados, son los mismos objeto de lamento de los v. 1-3. Es claro en el v. 4, que Yahvé debe ser sujeto de búsqueda para poder sobrevivir al destierro. Esta búsqueda no puede ser confundida, sin embargo, con la búsqueda de los santuarios. Este hecho queda bien remarcado en la cadena de tres negativos absolutos (*al, lo', lo'*) y una cadena de *yiptol* compuesta por 5 imperfectos en el v. 5 (*tidreshu, tabohu, taha-boru, yigleh, yihyeh*). Son tres negaciones absolutas y tres acciones negativas para igual número de santuarios (*Bethel, gígal y Bersebah*). Las acciones y los santuarios se intercambian como sigue:

No buscaréis *Bethel*
Y *Gilgal* no entraréis
Y *Bersebah* no pasaréis
Gilgal será llevada en Cautiverio
Bethel será vanidad





Alguien podría decir que el v. 6 completa cierto paralelismo antitético en la presente sección, pues es encabezado por un nuevo imperativo que repite el que aparece en el v. 4. Considero que más que paralelismo antitético lo que existe es una combinación compleja expresada en un juego de palabras que embellece los sonidos de la poesía hebrea, especialmente cuando se lee en su copia original. Eso es lo que ocurre cuando las repeticiones van creciendo y decreciendo o van avanzando hacia adelante y luego hacia atrás, de acuerdo a una combinación acompasada de terminaciones, o van quedando por fuera del verso donde se espera que estuvieran presentes, como es el caso de *Bersebah* en la anterior estrofa. El intercambio entre primera, segunda y tercera persona también hace parte del juego de palabras en el que primero exhorta Yahvé y luego la misma exhortación es un asunto del profeta. Igual se puede observar en la secuencia positivo-negativo-positivo. Tal es la disposición resumida en esta unidad de los vv. 4-6:

Buscadme y viviréis (v. 4).

No buscaréis Bethel y Gigal no entraréis y Bersebah no pasaréis (v. 5).

Buscad a Yahvé y viviréis (v. 6).

En conclusión, a Yahvé se le busca por fuera de los santuarios. De la misma manera, se presenta cierto paralelismo entre santuarios y todo el territorio, por lo que no será uno de estos santuarios los que apaguen la casa de José cuando sea incendiada.

Hemos dicho que los v. 10-12 son la continuidad del v. 7. En esta unidad reaparecen los participios que habían sido característicos en la primera unidad (v. 1-3). Estos participios hacen juego de nuevo con una cadena de *qatal-yiptol*. Por medio de estos participios que aparecerán en negrita para identificarlos, es que se identifican los amenazados por el profeta original:

Los que convierten en ajeno el derecho (v. 7).

Odiaron **al que habla con franqueza** en la puerta (v. 10).

Los que construyen casas y viñedos (v. 11 implícito).

Los que se apropian del precio de la vida (v. 12).

Estos amenazados se concentran en el v. 11. Allí, la cadena de verbos en perfecto e imperfecto denota la inutilidad de su acción contra los pobres: primero explotan a los pobres y con base al tributo:

Construirán casas y no las habitarán

Viñedos y no tomarán su vino.

En la unidad comprendida en los vv. 8-9 “aparece la secuencia h-part.-x wayyitol. En este caso, wayyiqtol tiene una función modal (resultado, finalidad, modo) de lo expresado por el participio. La relación entre ambas oraciones es muy estrecha; no hay un acento separador fuerte entre ambas e incluso, en algunos casos podría considerarse que forman un par de oraciones en prótasis-apódosis”¹²: “Él es el que llama a las aguas del mar para derramarlas sobre la faz de la tierra”.

Los vv. 14 y 15, en una especie de paralelismo sinonímico reafirman las exhortaciones de los vv. 4-6, a partir de una cadena de imperativos: busquen el bien y no el mal (v. 14); aborreced lo malo y amad el bien (v. 15). Siguiendo esta misma óptica, el mal parece

¹² DEL BARCO, op, cit. p. 159.





que se encuentra en la búsqueda de los santuarios, mientras que el bien es la búsqueda de Yahvé, y consiste aquí en el restablecimiento del derecho en la puerta.

El lamento sugerido en los vv. 1-3 se cierra ampliando la fórmula del dicho de los vv. 3 y 4 con un agravante en el v. 4: Yahvé no es solo *Adonay* (Señor) como en el v. 3 sino también *Elohei Sabaot* (Dios de los ejércitos). Igualmente, el lamento (*quinah*) del v. 1, ahora se convierte en *hebel* (v. 16) y en *misfed* (v. 17). Ahora, quien se debe lamentar no es "la virgen de Israel" (*betulah yisrael*), sino el labrador (*ikar*) en los viñedos y todo el que sepa de lamento fúnebre en la calles.

Conclusiones

Al finalizar el presente artículo podemos concluir lo siguiente:

Amós 5,1-17 se configura a través de varios contextos y épocas: la que se encuentra representada en las palabras del profeta (5,7.10.11.12), los momentos de destierro (5,1-3.16-17), un momento en el que la búsqueda de Yahvé no debe ser en los santuarios (5,4-6.14-15) y un momento cuando la profecía local se universaliza (5,8-9).

Los dichos (5,3.4-6.16-17); las exclamaciones por la destrucción y el destierro (5,16); las denuncias a causa de los tributos para la construcción de casas y viñas por parte de la clase poderosa (5,11); la amenaza de ser llevada en cautiverio y pasada por el fuego (5,5-6); la invitación a la escucha de la Palabra (3,1; 4,1; 5,1) son elementos literarios que vinculan a Amós 5,1-17 con el resto del libro y, hasta cierto punto, representan el plan de los redactores finales de la obra de Amós.

La doxología (5,8-9), recoge la quintaesencia de las consecuencias fatales de la violación de los derechos contra los pobres. Esta violación ya no sólo tiene consecuencias locales, sino que es tan catastrófica la situación, que alcanza repercusiones universales.

Los rasgos teológicos que surgen del análisis de algunos elementos de la poesía de Amós 5,1-17, propios del "kerigma redaccional, tienen que ver con el establecimiento de un antagonismo entre la búsqueda de Yahvé y la de los santuarios; la concepción del destierro como producto de la palabra de Yahvé a través del profeta; el valor ético de la justicia y el derecho como fundamento de una palabra profética que se encarna en la historia y que defiende de manera comprometida a los pobres de la tierra contra el abuso de los opresores. La transformación del concepto de Dios, concebido primero como *Yahvé*, luego como *Yahvé Adonay* y finalmente como *Elohei Sabaot*, configura un movimiento teológico-ideológico a través de la historia de Israel que convierte a Yahvé en Dios liberador de los pobres en el sustentador de estructuras que niegan dicha liberación. La expresión más auténtica de esta liberación, muy a pesar de la existencia de estas estructuras de poder, está representada en la expresión post-exílica de círculos sapienciales alternativos que son los portadores del lamento.

Esteban Arias Ardila

Cedebi@etb.net.co

Estebanarias10@hotmail.com





Culto sin justicia

Amós 5,21-27

Resumen

El profeta Amós es el que presta su nombre al que normalmente se considera el escrito profético más antiguo. Por otro lado, es también uno de los que más firmemente insiste en el tema de la justicia social; critica lo vacío de la sociedad y el vicio de una religión que tiene un culto carente de sentido, que simplemente está dada al mero formalismo.

En el presente artículo se logra evidenciar lo que el profeta Amós, en 5,21-27, resalta, de forma poética, es decir los contrastes que existen entre dos actitudes religiosas diferentes que buscan agradar a la Divinidad. La primera de ellas, la que el pueblo realiza, pero que no logra su cometido es, en el fondo, una práctica externa y aparente, sin compromiso, ya que está totalmente desencarnada de la realidad; la otra, la que realmente pone contento a Dios, es una actitud más humana, marcada por la justicia y el derecho, y que hace 'del otro' su centro. De igual forma, el escritor sagrado manifiesta que el Señor es quien salva, pero muchas veces la conversión puede estar relacionada con una corrección, en algunos casos dolorosa, como consecuencia de las infidelidades.

Es un texto que va acorde con nuestra realidad latinoamericana, pues lo evidenciado por el hagiógrafo refleja lo que pasa, hoy en día, en América Latina y el Caribe, por mencionar solo nuestro contexto inmediato.

Palabras Clave: Amós, Am 5,21-27, Culto, Sacrificios, Fiesta, Justicia, Derecho, Exilio, Ídolos, Idolatría, Éxodo, Desierto.

Abstract

The prophet Amos is one that lends his name to what it is normally considered the oldest prophetic writing. On the other hand, he is also one of those who strongly insist on the theme of social justice; he criticizes the emptiness of society and the vice of a religion which has a meaningless cult, which is simply given to mere formalism.

This article demonstrates what the prophet Amos, in 5,21 - 27, highlights, poetically, i.e. the contrasts between two different religious attitudes that seek to please the Divinity: The former, which is done by the people but which does not accomplish its goal, it is at bottom an external and apparent practice, without commitment, and for it is totally disembodied from reality; the latter, that really makes God happy, is a more human attitude, marked by justice and law, and that makes 'the other', its center. Similarly, the sacred writer states that the Lord is the Savior, but sometimes conversion may be related to a correction which in some cases it is painful as a result of infidelity.

It is a text which is in line with our Latin American reality, as it is evidenced by hagiographer who reflects what happens today in Latin America and the Caribbean, to mention only our immediate context.

Keywords: Amos, Am 5,21-27, Worship, Sacrifices, Party, Justice, Law, Exile, Idols, Idolatry, Exodus, Desert.



1. Introducción

Amós, originario de Tecoa, habría ejercido su ministerio entre el 760-750 a.C., durante el reinado de Jeroboam II (787-747 a.C.), que se caracterizó por ser una época de prosperidad en el reino del Norte. Probablemente el eclipsamiento de las potencias amenazantes fue uno de los factores que permitió el progreso de Israel, lo que le dio la posibilidad de recuperar algunos territorios (Cf. Am 6,13-14) y realizar una enorme actividad comercial, particularmente con los fenicios.

Sin embargo, la distribución de las riquezas no se realizó de modo equitativo, sino que, por el contrario, se vio una gran descomposición en el campo social, pues las comodidades y riquezas de unos pocos se asentaba en el esfuerzo y trabajo de los pobres, que conformaban una inmensa mayoría. Se podría decir que era un progreso sostenido por las injusticias sociales cometidas, básicamente, por los poderosos desde el punto de vista político, militar y religioso. Por lo tanto, la prosperidad económica no significó un avance en el terreno de lo ético o moral, sino un retroceso.

La religión de Israel manifestaba, en esa época, una cierta inclinación hacia los cultos cananeos, debido a que tales creencias, por estar avaladas por la autoridad estatal, les permitían a los inescrupulosos, gozar de ciertos privilegios y ostentar algún tipo de impunidad.

Es en este contexto que se debe enmarcar el mensaje de Amós para poder entender sus palabras de indignación y denuncia ante la explotación, por parte de los poderosos, al pueblo humilde.

Am 5,21-27 muestra, en síntesis, la realidad de una injusticia que es capaz de viciar el culto legítimo. Por otro lado, se le achaca a la idolatría como la responsable o la generadora de corrupción.

De los diversos géneros poéticos que existen en nuestro texto, por su desenlace (con toda la particularidad que sobre el mismo se pueda decir), entraría dentro del oráculo y la profecía.

Los versículos que analizaremos en las siguientes páginas tienen, igualmente, un ropaje poético, tal como ocurre con gran parte de las sagradas escrituras: "... prácticamente la tercera parte del Antiguo Testamento está escrita en forma poética. En efecto, la mayor parte de los escritos proféticos y sapienciales aparecen en poesía"¹. De ahí que estudiar la característica poética de la Biblia sea importante, no solamente por los versículos que ahora nos ocupan, sino porque es en ese género literario que fue compuesto una parte del Antiguo Testamento, y diversos pasajes del Nuevo. Es una forma de expresión, un medio de manifestación de todo aquello que ocurre en el corazón del ser humano, de sus dolores, angustias, sueños, esperanzas, etc.

2. Ubicación y contexto de la perícopa en el libro de Amós

El libro de Amós, el más antiguo de los escritos proféticos, está estructurado o dividido en dos grandes partes, acompañadas o introducidas por una especie de título del libro (1,1-2) y una conclusión (9,11-15). La estructura general del texto puede ser presentada de la siguiente manera:

- A) 1,1-2: Título del libro.
- B) 1,3-6,14: Palabras de Amós.

¹ MENCHEN CARRASCO, Joaquín: Escritos poéticos. En: Comentario al Antiguo Testamento II, Verbo Divino, Estella p. 393.



- a- 1,3-2,16: oráculos contra diversas naciones e Israel. La fórmula empleada es: "así dice el Señor."
- b- 3-6: oráculos relacionados con Israel, relativos a la injusticia, la explotación, la perversión de los tribunales y el culto. La fórmula empleada es: "escuchen."
- C) 7-9,10: Visiones de Amós. Aparecen cinco visiones introducidas por la frase: "esto me hizo ver el Señor."
- D) 9,11-15: Conclusión del libro. Promesa de restauración.

De todo el texto de Amós, la sección conformada por 5,1-6,14, que está en relación con los oráculos contra Israel, constituye las lamentaciones por Israel, unidad que puede, a su vez, ser delimitada del siguiente modo:

- 5,1-6: está en sintonía con la lamentación por la casa de Israel.
- 5,7-17: es el primer "ay", relacionado con la justicia en los tribunales.
- 5,18-27: es el segundo "ay" que tiene que ver con el culto y la justicia. Es una sección más de lamento que de amenaza.
- 6,1-14: es el tercer "ay" contra el lujo y las riquezas.

5,21-27 constituye un texto relativamente bien demarcado. En 5,18-20, el profeta evoca el Día del Señor, mientras que en 6,1 se inicia otro tema relacionado con un oráculo de desgracia contra aquellos que viven en una falsa seguridad.

5,21-27 parece ser una respuesta a las interrogantes planteadas en 5,18-20, en cuanto va en contra de un culto vacío, sin justicia, tal como ya lo había tratado en 4,4-5 y 5,5.

Estos versículos (5,21-27), que tienen además la fórmula de un oráculo que sirve para finalizar el segundo ¡Ay! de Amós en el capítulo 5, pueden ser estudiados, desde la perspectiva de la construcción del texto, como un pasaje poético que coloca en evidencia el uso del paralelismo para hacer pasar un mensaje.

3. Texto hebreo y traducciones

El texto hebreo que utilizamos como base para nuestro estudio es el que se halla en la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)². Presentamos nuestra traducción personal del texto hebreo, la misma que tiene la particularidad de ser literal, ya que tenemos la intención de que se perciba el modo cómo han sido distribuidos los términos dentro de la perícopa.

El texto es mostrado subdividido en partes que evidencian una proposición gramatical y el modo como están expresados los elementos que conforman los versículos.

21	Detesto, rechazo los festivales suyos y no me plazco en las festividades de ustedes.
22	Porque aunque eleven hacia mi oblacones y ofrendas vuestras, no disfruto y los sacrificios de los gordos ganados de vosotros no miraré.

² ELLIGER, K.; RUDOLPH W. (Eds.): Biblia Hebraica Stuttgartensia. Alemania, Deutsche Bibelgesellschaft 1990.



23	Aparta de encima mío el bullicio de los cantos de ti y la melodía de las liras de ti no escucho.
24	Y que fluya como el agua el derecho Y la justicia como el arroyo inagotable.
25	¿Sacrificios de fiesta y ofrenda presentaron ustedes para mí en el desierto cuarenta años casa de Israel? Y levantaron ustedes a Sikut rey de ustedes y a Kiyún, ídolos de ustedes estrella dios de ustedes que hicisteis para ustedes.
27	Y llevaré cautivo a ustedes desde más allá hacia Damasco Dice YHVH Elohím de los ejércitos, su nombre.

4. Análisis redaccional

Se puede observar que los versículos 21 al 27 están contruidos según las reglas de la poesía hebrea que emplea el paralelismo, que equivale a un ritmo de pensamiento más que a un ritmo de vocales. De esta manera, el primer miembro de la frase levanta cierta expectativa, y el segundo lo completa.

Así, pues, podemos distinguir en estos versículos el uso del paralelismo sinonímico en el que el segundo miembro de una frase hace eco a la idea del primero, usando palabras diferentes. También aparece el uso del paralelismo sintético en cuanto el segundo miembro completa lo manifestado en el primero³:

- A. En los versículos 21 al 23 observamos un paralelismo sinonímico de orden negativo. Se distingue fácilmente que las frases están contruidas desde una idea de desaprobación. La repetición de la partícula negativa hebrea, que equivale a un no enfático, lo pone en evidencia:

21	Detesto, rechazo los festivales suyos y no me plazco en las festividades de ustedes.
22	Porque aunque eleven hacia mi oblaones y ofrendas vuestras, no disfruto y los sacrificios de los gordos ganados de vosotros no miraré.
23	Aparta de encima mío el bullicio de los cantos de ti y la melodía de las liras de ti no escucho.

Dentro de esta pequeña sección que hemos evidenciado, se aprecia, asimismo, otra particularidad y es que mientras los dos primeros versículos se dirigen a la segunda persona plural masculina, el verso 23 va direccionado a la segunda persona singular masculina. Se pone de manifiesto el papel masculino dentro de las celebraciones religiosas y la ausencia de la figura femenina. De igual modo se pasa de una tratativa colectiva a una relación más personal.

³ Cf. BAZYLINSKY, Stanislaw, *Guida alla Ricerca Bibblica*, PIB, Roma 2005, p. 74



- B. En el versículos 24 se da un paralelismo sinonímico de orden positivo que invita a un horizonte de sentido nuevo. El derecho y la justicia, dos conceptos que pueden ser complementarios y que aparecen unidos en diversos textos veterotestamentarios⁴, se encuentran relacionados no solamente por el mismo verbo (*gll* = rodar, apartar) sino incluso por la modalidad en que aparecerán, comparados: con el agua pura y limpia que sale de un manantial y que además corre.

24	Y que fluya como el agua el derecho Y la justicia como el arroyo inagotable.
----	---

Este versículo, a pesar de que rompe con el esquema presentado en los primeros tres versículos, se podría decir que es complementario a los mismos, en cuanto muestra, en realidad, lo que se debe hacer o el modo como se deben comportar los oyentes o lectores. Está construido en forma de mandato a pesar de que el verbo no es un imperativo.

- C. El versículo 25 no entra en la dinámica del paralelismo mostrado anteriormente. Es un cuestionamiento retórico que parecería ir unido más al versículo 26 que a los anteriores, pues a la pregunta planteada en este verso, de si Israel ha honrado a su Dios, viene la respuesta describiendo lo que en realidad han hecho, es decir adorar a otros dioses, tal como se evidencia en el v. 26. Acentúa, de igual forma, el contraste entre 5,21-23 y 5,24.

25	¿Sacrificios de fiesta y ofrenda presentaron ustedes para mí en el desierto cuarenta años casa de Israel?
----	---

- D. Los versículos 26 y 27 invitan, nuevamente, a ser leídos desde otra forma de paralelismo; en este caso parece que se trata de un paralelismo sintético. Se da una continuidad entre las dos partes que conforman el versículo y no una repetición. La segunda frase viene a completar la primera.

26	Y levantaron ustedes a Sikut, rey de ustedes y a Kiyún, ídolos de ustedes estrella dios de ustedes que hicisteis para ustedes.
27a	Y llevaré cautivo a ustedes desde más allá hacia Damasco
27b	Dice YHVH Elohím de los ejércitos, su nombre.

En el versículo 26 aparecen tres nombres de posibles dioses paganos: Sikut, Kiyún y Estrella. Parecería, por el modo como está redactado, que ese versículo puede ser un añadido posterior.

El versículo 27 concluye la parte del segundo ¡Ay! del libro de Amós. Se pone de manifiesto la realidad del exilio, como consecuencia de las iniquidades de los habitantes

⁴ La misma frase "derecho y justicia", aparece en: 2Sam 8,15; 1Re 10,9; 1Cro 18,14; 2Cro 9,8; Sal 99,4; Is 32,16; 33,5; 59,14; Jer 9,23; 22,3,15; 23,5; 33,15; Ez 18,5.19.21.27; 33, 14.16.19; Am 5,7. Cf. también Sal 89,15; 97,2; Prov 1,3; 2,9.



de Israel. Dios, que es Señor y jefe de los ejércitos, tiene el poder de llevar al exilio a quienes no corrijan su manera de relacionarse con él a través del culto, valga decir aquellos que son aludidos en 5,21-23.

En este versículo se aprecia un nuevo enfoque en el escenario, pues mientras que hasta el 27a era el mismo YHVH quien hablaba, en el 27b se aprecia nuevamente la figura del profeta como aquel que es el que está transmitiendo las sentencias de Dios.

Parecería como si 5,25-27 hubiese sido añadido posteriormente, pues refleja, en cierto modo, prácticas culturales posteriores al tiempo de Amós.

5. Análisis retórico y comentario

Basándonos en el método de retórica semita⁵ que propone el profesor Roland Meynet⁶ podríamos, asimismo, presentar el texto de la siguiente manera, tratando de resaltar los elementos que están siendo aludidos en el texto y que, o repiten o complementan la idea:

²¹ *Yo odio, detesto sus fiestas,
no tomo ningún placer en sus asambleas.*

Hay una especie de repetición de la primera frase en la segunda. El odiar, detestar de la primera frase está, en cierto modo, incluido en la segunda en cuanto dice que no toma ningún placer, es decir que se hace algo pesado. De igual forma “las fiestas”, que es lo primero que se menciona, y que alude a unas celebraciones religiosas, en cierto modo están siendo repetidas en la expresión “sus asambleas.” Dicho de otro modo, no se trata solamente de una repetición en la segunda frase, de lo que se dijo en la primera, sino que la segunda clarifica y amplía lo manifestado en el primer lugar.

²² *Cuando me ofrecen holocaustos y oblacones, yo no los acepto,
no miraré su tributo de animales grasos.*

²³ *Alejen de mí el ruido de sus cánticos
que yo no escuche más el son de sus laúdes.*

Al igual que en el versículo anterior, en estos dos versos se aprecia una repetición, clarificación y ampliación en la segunda frase, de aquello que se expuso en la primera.

²⁴ *Y que brote como el agua el derecho
Y la justicia como un torrente permanente.*

Este versículo es distinto a los anteriores en cuanto se trata de una especie de llamado de atención y una invitación a actuar de manera correcta. Pero al igual que en los versículos anteriores, en este también la segunda parte del versículo está ampliando, repitiendo y clarificando lo expuesto en la primera.

²⁵ *¿Es que me han presentado sacrificios y oblacones en el desierto
durante cuarenta años casa de Israel?*

²⁶ *Ustedes transportarán Siccout, su rey, Kiyoun, su ídolo,
la estrella, su Dios, que ustedes se han confeccionado.*

⁵ Cf. ‘el recurso a las tradiciones judías’, en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *la interpretación de la Biblia en la Iglesia*, publicado en 1993.

⁶ MEYNET, Roland. *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*. Paris: éditions du Cerf. 1989.



Estos dos versículos son una especie de reclamo hecho por Dios. Son paradójicos en cuanto el primero da a entender que no se hizo nada por el Dios verdadero mientras que en el segundo han sido capaces de ir detrás de otros dioses.

⁷ *Y los exiliaré más allá de (Damasco) el rincón.⁷
Dice aquel cuyo nombre es el Señor Dios de los ejércitos.*

Este verso es, en cierto modo, la consecuencia de una acción totalmente al margen de Dios.

Para profundizar un poco, deseamos, en este momento, hacer un análisis de cada uno de los versículos.

5,21: Presenta a quienes ofrecen culto a Dios y la forma concreta como se reúnen. Tales ofrendas se dan en el contexto de una asamblea que festeja. Hace referencia a un grupo compacto que va, formando una masa, a un lugar de culto propio, en medio de un contexto de alegría que, sin embargo, provoca un sentimiento diferente en Dios al que están ofreciendo sus dones con los que desean agradecerle.

Las fiestas para Israel han sido, y aún lo son, fechas importantes para los judíos, debido a la relación que tienen las mismas con diversos acontecimientos históricos, cambios de tiempo y vida agrícola. En Ex 34,18ss; Lev 23; Deut 16 y otros textos, son enumeradas las fiestas, solemnidades y otras celebraciones, en las que se convocaba a asamblea santa y que debían ser respetadas por los judíos, las mismas que fueron establecidas en un primer momento determinado de la historia: el sábado (Ex 20,8ss; Lev 23,3; Is 58,13), la Pascua (Ex 12,1-14; Lev 23,5; Deut 16,1); Fiesta de los Ázimos (Ex 12,17-20; Lev 23,6); la Fiesta de las Semanas o Pentecostés (Ex 34,22; Lev 23,15-16; Num 28,26; Deut 16,10), el Día de la Expiación (Ex 30,1ss; Lev 16; Num 29,7-11), la Fiesta de las Tiendas, Tabernáculos o Cabañas (Lev 23,34ss; Neh 8,14ss). En esos textos se indica, además, el tiempo en que deben ser realizadas al igual que la forma o el modo como deben ser celebradas.

Sin embargo, posteriormente, sobre todo luego de la deportación a Babilonia, aparecieron otras dos fiestas: Purim (Est 9,24ss) y la Dedicación (1Mac 4,52ss).

En las tres fiestas importantes (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos) había, además, la obligación de acudir en peregrinación al Templo de Jerusalén (Ex 23,14-17; Deut 16,16-17).

A parte de estas fiestas, también se pueden contar otras: las Trompetas (Num 29,1ss), la de los Novilunios (Num 28,11); el Año Sabático (Ex 23,10ss; Lev 25,1ss); el Jubileo (Lev 25,8ss).

La palabra usada por Amós para referirse a fiestas o festivales (*jag*), es frecuente y aparece unas 55 veces en el AT⁸, mientras que la palabra festividades o asambleas (*āsārāh*) aflora solamente 11 veces⁹. Casi en todas las ocasiones manifestadas, esas palabras tienen una connotación religiosa. Es el pueblo, en su conjunto, que se reúne para adorar, alabar, agradecer y suplicar a su Dios. Son celebraciones en las que Dios ocupa el lugar central.

Resulta, entonces, paradójico que el mismo Dios, que supuestamente debería estar agradecido por todo lo que los hombres hacen por él y para él, es decir congregarse y presentarle lo mejor que puedan tener, termine rechazando tales celebraciones y, lo que es más fuerte aún, que diga que le molesta, que le causa fastidio. Eso significa que todos están

⁷ Esta palabra (*dāmmesq̄*) en hebreo puede traducirse también como 'rincón'. OJO DONDE VA ESTA NOTA

⁸ Ex 10,9; 12,14; 13,6; 23,15.18; 32,5; 34,18,22,25; Lev 23,6.34.39.41; Num 28,17; 29,12; Deut 16,10.13.16; 31,10; Jue 21,19; 1Re 8,2.65; 12,32; 2Cro 5,3; 7,8; 8,13; 30,13.21; 35,17; Esd 3,4; 6,22; Neh 8,14.18; Sal 81,4; 118,27; Is 29,1; 30,29; Ez 45,17.21.23.25; 46,11; Os 2,13; 9,5; Am 5,21; 8,10; Nah 2,1; Zac 14,16.18; Mal 2,3.

⁹ Lev 23,36; Num 29,35; Dt 16,8; 2Re 10,20; 2Cro 7,9; Neh 8,18; Is 1,13; Jer 9,1; Joel 1,14; 2,15; Am 5,21.





celebrando una festividad religiosa o que se están congregando en torno a un Dios que desean agradar, pero que justamente obtienen todo lo contrario a lo que están buscando o esperando.

Esa reacción de parte de Dios se debe a que en el fondo son asambleas y festividades por cumplimiento, movidas no tanto por un sentimiento y un espíritu que vaya acorde con aquel a quien invocan, sino que todo es un mero formalismo, producto de una tradición fija carente de razonamiento y de cuestionamiento.

5,22-23: Estos versículos describen, mediante paralelismos, la manera como se desarrolla el culto, sacrificios y cánticos. Va en forma progresiva y complementan lo manifestado en el versículo anterior. Dios habla y emplea un lenguaje fuerte, de rechazo total a la manera como la asamblea lo honra.

Los sacrificios y los cantos forman parte de la liturgia judía. Está normado el modo como deben ser presentadas las ofrendas en diversos pasajes del AT¹⁰. De igual modo los pasajes que hablan de cánticos a YHVH son innumerables¹¹.

Los sacrificios y las ofrendas son, de igual modo, lo más excelso y lo mejor que le puede ofrecer el ser humano a Dios. Ellos están presentes en las diversas culturas y en las distintas épocas de la historia religiosa de la humanidad. Sin embargo, eso que debería ser grato a Dios es visto con otros ojos por YHVH y, por el contrario, se convierten en una mortificación para Él. Es como si sintiese fastidio por todo lo que se le ofrece, hasta el punto que no los acepta y ni mucho menos los mira. Los cánticos, que pueden ser hermosos a los oídos de los hombres se convierten para él en un ruido, es decir en un sonido que mortifica, que agrede, y que le generan agresividad.

Sin embargo, Amós no es el único que habla de los sacrificios de ese modo. Hay otra serie de pasajes que van exactamente en la misma dirección¹², es decir que lo que se le ofrece a Dios en el fondo es innecesario, pues él no los necesita y además son hechos por mero formalismo o intentando engañar u ocultar a Dios la realidad.

El primer Isaías, probablemente influenciado por Amós, es quizá el que más gráficamente manifiesta lo que nuestro autor nos está diciendo en estos dos versículos (22-23): "¿A mí qué, tanto sacrificio vuestro? -dice Yahvé-. Harto estoy de holocaustos de carneros, de sebo de cebones; y sangre de novillos y machos cabríos no me agrada, cuando venís a presentaros ante mí. ¿Quién ha solicitado de vosotros esa pateadura de mis atrios? No sigáis trayendo oblación vana: el humo del incienso me resulta detestable. Novilunio, sábado, convocatoria: no tolero falsedad y solemnidad. Vuestros novilunios y solemnidades aborrece mi alma: me han resultado un gravamen que me cuesta llevar. Y al extender vosotros vuestras palmas, me tapo los ojos por no veros. Aunque menudeéis la plegaria, yo no oigo. Vuestras manos están de sangre llenas: lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda. Venid, pues, y disputemos -dice Yahvé-. Así fuere vuestro pecado como la grana, cual la nieve blanqueará. Y así fuere rojo como el carmesí, cual la lana quedará" (Is 1,11-18).

Nos encontramos ante un Dios que siente fatiga de tener que estar soportando constantemente una serie de alaridos, actos y gestos que lejos de llenarle de alegría lo mortifican y, en último término, le provocan repugnancia.

5,24: Este versículo puede ser considerado como el centro del pasaje ya que presen-

¹⁰ Cf. Ex 12; Lev 7,12-15; 23; Deut 16; Sal 50,14; 107,21-22; 116,17.

¹¹ Sal 47; 66,3-4; 81,2-4; 92, 2-4; 98,4; 2Sam 6,15; Esd 3,11-13; Is 12,5. Cf. 1Sam 10,5.

¹² Cf.: Prov 15,8; 21,27; 28,9; Is 1,11-16; 66,3; Jer 6,20; Os 8,13; Sal 50,8-13; Miq 6,6-7.





ta, al mismo tiempo, la acusación causante de todos los males: *falta el derecho y la justicia*. Esa realidad, provocada por algunos (Cf. Am 5,7), es la que hace que el culto sea vacío aunque esté pleno de rituales. Pero, por otro lado deja ver la esperanza: *la recuperación del derecho y de la justicia* será la que hará resurgir un culto nuevo asemejado al agua que brota en cantidades generosas.

Anteriormente ya hemos manifestado cómo la justicia y el derecho van siempre de la mano. Ambos términos aparecen juntos en diversos pasajes del AT.

Tal como el texto de Isaías que hemos citado anteriormente lo manifestaba, de igual modo, aunque no tan explícitamente, el profeta Amós da a entender que eso es lo que se está buscando, lo que más le agradaría, lo que le complacería a un Dios que también sufre, que tiene sentimientos y que siente dolor al ver las injusticias.

El autor recurre a la metáfora del agua, pero de aquella que no se seca nunca. Es una exhortación. Se trata de aguas corrientes, vivas, que fluyen. Son un símbolo de la fecundidad permanente y que a su vez da una sensación de abundancia y fertilidad frente a las tierras agostadas.

Para Israel, una tierra dependiente en cierto modo de las fuentes de agua, esa comparación es, de por sí, hermosa. Un ojo de agua que forma un río que no se agota, de por sí asegura la vida, la supervivencia. El agua de un manantial tiene, además, la característica de ser pura, limpia, cristalina, apta para el consumo humano, cosa que no sucede con otros tipos de agua que no dan garantía de salubridad.

La justicia y el derecho son, al final de cuentas, las que aseguran la supervivencia, la salvación, la salud. Los sacrificios no sirven de nada sino la actitud justa, correcta, de aquellos que invocan a Dios, tal como nos lo muestra el libro de las sentencias: "Practicar la justicia y el derecho, Yahvé lo prefiere a los sacrificios" (Prov 21,3). Os 6,6 y Miq 6,8 van en la misma dirección.

Los versículos 21-24 reflejan una negación dialéctica, en cuanto se rechaza el culto con la finalidad de subrayar la justicia. Sin embargo no se niega lo que podría ser lo ideal, es decir el culto junto con la justicia social.

5,25-26: Con estos versículos se retoma al tema de los sacrificios expresado en los vv. 22 y 23. Se intenta hacer memoria de los años de travesía por el desierto. Dios continúa acusando al pueblo de su falta de culto verdadero y leal a él. Su pueblo lo ha cambiado por otras divinidades a las que las ha convertido en su rey, su amo y su dios. Son ídolos confeccionados que contrastan con Dios, el Dios vivo que habita en medio de su pueblo.

El texto de Jer 7,21-23¹³ muestra, al igual que Am 5,25, una crítica a un culto vacío apelando a un periodo importante de la historia de Israel, como es la travesía en el desierto. La invocación al Éxodo es una constante en los profetas y al mismo tiempo forma parte de un recurso que hace recapacitar a los judíos sobre la fidelidad de parte de Dios a pesar de la infidelidad humana. El éxodo significa un periodo de total dependencia del Pueblo hacia Dios y de una enorme atención y cuidado por parte de Dios para con esta masa de gente que camina a la deriva buscando un lugar donde estar. Es un periodo en el que Israel no tiene templo, y por ende no realiza ningún tipo de actividades litúrgicas.

Dios le recuerda la cantidad de años que Israel ha vagado por el desierto sin nada que ofrecerle, por lo que los cuidados de Dios han sido siempre gratuitos, tal como nos lo

¹³ "Así dice Yahvé Sebaot, el Dios de Israel. Añadid vuestros holocaustos a vuestros sacrificios y comed la carne. Que cuando yo saqué a vuestros padres de Egipto, nada les dije ni mandé sobre holocausto y sacrificio. Lo que les mandé fue esto otro: Escuchad mi voz, y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, e iréis por donde yo os mande, para que os vaya bien".



deja ver Neh 9,19-21: “Tú, en tu inmensa ternura, no los abandonaste en el desierto: la columna de nube no se apartó de ellos, para guiarles de día por la ruta, ni la columna de fuego por la noche, para alumbrar ante ellos el camino que debían recorrer. Tu espíritu bueno les diste para instruirles, el maná no retiraste de su boca, y para su sed agua les diste. Cuarenta años los sustentaste en el desierto, y nada les faltó: ni sus vestidos se gastaron ni se hincharon sus pies”.

Este versículo de Amós, en sintonía con Os 2,16 y Jer 2,1-3 muestra, además, uno de los temas preferidos por los profetas y que tiene que ver con el mirar al desierto como una época en que se da inicio a una relación especial y absoluta con Dios, en cuanto el pueblo se convierte en propiedad de un Dios que será su único Dios por siempre.

Ex 3,18; 5,3; 10,25 hablan de los sacrificios llevados a cabo en el desierto, sin embargo eso no significa que Amós se está contradiciendo sino que está criticando el ritualismo externo propio de la época del profeta. De ese modo se aprecia el contraste.

El versículo 26, por su parte, es una especie de llamado de atención y de recordatorio de todo lo que el Pueblo ha hecho de negativo, no valorando el amor con el que Dios los había amado. Lejos de mostrar fidelidad lo que en realidad han realizado ha sido unirse detrás de otras divinidades que en el fondo ni siquiera lo son. Uno de ellos es Sikut que genera un poco de confusión para su identificación; podría tratarse de un dios asiro-babilónico. En 2Re 17,30 se hace alusión a una posible divinidad con un nombre similar¹⁴. Sin embargo en 2Re se habla de Sukot Benot, mas no de Sikut. Pero esta última palabra podría, en realidad, ser despectiva si es que a las consonantes de tal palabra (*skkwṭ*) se le añadiesen las vocales de la palabra (*šiqqṣ*) que significa ídolo detestable (tal como aparece en 1Re 11,5 y 2Re 23,24), e incluso inmundicia o cualquier cosa que se relacione con el culto pagano, tal como lo presenta, entre otros textos más, Neh 3,6.

El profeta estaría jugando, de este modo, con las palabras. Haría alusión a un dios presentándolo, además, como un ídolo e incluso como lo peor.

El otro dios que es mencionado, y que al igual que el primero es considerado como ídolo, es Kiyun, que no aparece en otro lugar del AT. Se cree que es el nombre acádico del planeta Saturno.

La otra divinidad sería la estrella. En Sab 13,1ss se observa como los astros han sido, por su hermosura, convertidos en dioses. De igual forma en Ex 20,4-5 y Deut 8,5-9 se prohíbe todo tipo de realización de divinidades tomando como modelo las imágenes celestiales, signo de que en algún momento sí se fabricaron imágenes, incluso de Yahvé.

De acuerdo con el texto hebreo tendríamos tres divinidades distintas: Sikut, Kiyun y Estrella.

La versión griega de este versículo difiere de la hebrea: “y llevasteis la tienda de Molok y la estrella del dios de vosotros Raifan las imágenes de ellos que hicisteis para vosotros”. Este texto es a su vez retomado en el NT por el autor de Hch 7,43: “y llevasteis la tienda de Molok y la estrella del dios de vosotros Raifan las imágenes de ellos que hicisteis para vosotros, y deportar a vosotros más allá de Babilonia”.

Tal como se ha podido apreciar, Hch está citando el texto griego de Am 5,26-27a. Siguiendo el texto de los LXX resulta que las divinidades son dos: Molok (que sería Sikut) y Raifán (que sería Kiyun).

El primero aparece en 2Re 23,10; Am 5,26; Jer 39,35 y Hch 7,43, mientras que el segundo solamente aparece en Am y Hch, tal como ya lo hemos manifestado.

¹⁴ “Las gentes de Babilonia hacían unos Sucot Benot, las de Cutá un Nergal, las de Jamat un Asimá, los avitas un Nibjaz y un Tartac, y los sefarvitas quemaban a sus hijos en honor de Adramélec y Anamélec, dioses de los sefarvitas” (2Re 17,30-31).



Sin embargo Molek, en hebreo, como divinidad, sí aparece en Lev 18,21; 20,2; Jer 32,35. En 1Re 11,5.33 se halla Milkom, una de las abominables deidades de los amonitas, la misma que también es aludida en 2Sam 12,30 y 1Cro 20,2. De esta manera, Molok, Molek y Milkom tienen la misma raíz (*mlk*) que sirve para la palabra rey, aunque parece, además, que esa raíz ha sido leída teniendo en cuenta las vocales de otras palabras con el propósito de ridiculizarlos, como por ejemplo vergüenza (*bōšit*).

Este versículo 26 es difícil de interpretar. Tal vez se hace alusión a los dioses que transportaban mientras eran llevados al exilio.

5,27a: Es la conclusión y consecuencia de un culto sin corazón al igual que sin derecho ni justicia. El texto es de por sí irónico pues la alegría de las asambleas, las fiestas, los sacrificios, los cánticos no han llegado a donde los israelitas han deseado, justamente por estar viciados desde el inicio. Lo que han obtenido, lejos del favor deseado, ha sido que el mismo Dios al que invocaban sea quien los deporte, lo lleve al cautiverio, los saque de su tierra trasladándolos hacia otro territorio lejano. 2Re 15,29; 17,6; Hch 7,43, narran el drama de la deportación a Babilonia.

Es el mismo Dios, cansado de los sacrificios sin sentimiento, de las músicas que son en el fondo bullicio, el que ha deseado que vivan en justicia y derecho, quien ahora, a modo de pedagogía, los lleva a la cautividad.

Las divinidades aludidas en el versículo anterior, que seguramente les han dado un consuelo barato, no se comparan con la real corrección, incluso entre lágrimas y lamentos, con la que Dios intentará reformarlos.

5,27b: La segunda parte del versículo 27 es, en el fondo, la conclusión de toda esta sección, pues ya no es Dios el que habla, cosa que había estado haciendo desde 5,21, sino que ahora el que toma la palabra es el Profeta, revelándose de este modo que era él quien le había prestado su voz. El profeta habla no lo que desea sino lo que debe, lo que se le inspira.

El nombre que se muestra es el de YHVH-ELOHIM-SEBAOT, quien no solamente es el único Dios, sino además el Señor que se halla por encima de todo tipo de poder tanto humano como divino, pues no hay otro dios fuera de Él.

Nuevamente llama la atención la ironía con la que es presentado el texto, pues este ser todo poderoso aparentemente no libera de la esclavitud a un pueblo sino que, por el contrario, no solamente permite que caiga en el mismo sino que es Él mismo quien lo empuja a la servidumbre.

5. Invitación al retorno-conversión

Ahora bien, este YHVH ELOHIM SEBAOT, ¿es el Dios de verdad o por el contrario es otra especie de ídolo? Si es Dios de verdad, ¿por qué permite que suceda todo lo que está pasando, o va a pasar o, aún peor, por qué Él mismo es quien conduce a su propiedad a la esclavitud?

Dios es, entonces, aquel que es capaz de trastornar todo aquello que un pueblo cree estar haciendo bien, arrancándolo de sus falsas seguridades y, sobre todo, no prestando oído a sus actos manipuladores. Detrás se esconde todo el tema de la libertad pero de una libertad que debe estar al servicio del ser humano, buscando humanizarlo todo. La ausencia del derecho y de la justicia aliena al ser humano, en cuanto lo convierten en alguien distinto de lo que en realidad es, y le hacen, al fin de cuentas, esclavo de sus pasiones y víctima de sí mismo.





El exilio (que es el castigo como consecuencia de los pecados sociales, particularmente de los cometidos por las autoridades civiles y religiosas) será, entonces, un tiempo de reflexión, un periodo de meditación, una posibilidad para darse cuenta de aquello que se está haciendo mal y buscar el modo de corregirlo, pasando por un proceso de conversión que consistirá en volver al Dios verdadero celebrando correctamente un culto que además tiene una correspondencia en la vida diaria.

6. Conclusión

El texto de Amós es una especie de crítica a la institucionalización de la religión que no deja, por un lado manifestaciones espontaneas de piedad, y por otro que no critica aquello que por costumbre, hábito o interés se ha estado haciendo y se sigue realizando. El profeta logra ver más allá de las apariencias, detrás del aparente bienestar y prosperidad.

Del mismo modo, el profeta pone el dedo sobre la llaga al desenmascarar un culto vacío, etéreo, sin fundamento, en la misma vida. La fe sin obras, parafraseando la carta de Santiago, al final de cuentas no sirve de nada debido a que la injusticia vicia un culto que podría ser legítimo.

Dios es aquel que está por encima de todo y que puede observar, mirar y contemplar la plenitud de los acontecimientos. No se deja manipular ni conquistar por actos meramente externos, por manifestaciones vacías de contenido. Está en franca oposición a la idolatría que, por el contrario, corrompe, en cuanto presenta como verdaderos y como voluntad de Dios, pensamientos, sentimientos y voluntades meramente humanas.

Dios es un ser justo que al mismo tiempo respeta las consecuencias de lo que los actos de cada uno puedan acarrear. Si bien es cierto que en el texto aparece como que Él es quien lleva a los israelitas fiesteros al exilio también es verdad de que ellos sufren las consecuencias de sus propias acciones.

Con todas las diferencias y particularidades que puedan existir, descubrimos que esa es, en cierto modo, la realidad de América Latina y el Caribe, por hablar solamente de nuestra región, aunque también podría ser tranquilamente la situación de otros sectores de nuestro planeta. Es un continente rico en cuanto a recursos naturales se refiere, rico en cultura, historia, y sin embargo es, al mismo tiempo, una zona de muchos contrastes sociales, de una religiosidad carente de formación y al margen de lo ético, del compromiso social y que lidia con lo idolátrico en cuanto se adora a un Dios que no se le conoce porque en el fondo no se le escucha, o se lo silencia.

La religión parece, en algunos sectores de nuestra patria grande, tan institucionalizada y las celebraciones tan carentes de espíritu aunque si desbordantes de elementos folklóricos, que de seguro no llegan a donde se desea que lleguen, pues la vida misma, las situaciones concretas de injusticia y marginación, comenzando por las instituciones y personas con autoridad, son las que desdican y desdibujan todo lo que se ha deseado conseguir.

Es tiempo de volver la mirada a lo que realmente se nos pide como cristianos. Es tiempo de que los sacrificios, los cánticos, sean hechos en una comunidad que integra a todos porque todos se reconocen hijos de Dios. En la medida que cada uno de nosotros sea justo y haga el bien, comportándose correctamente, es más que seguro que construiremos comunidades fortalecidas, vivas, que pueden ser escuchadas por un Dios justo que quiere





a todos sus hijos pero de modo particular a los más desfavorecidos.

Bibliografía

Cuaderno Bíblico 62.

BAZYLINSKY, Stanislaw, *Guida alla Ricerca Bibblica*, PIB, Roma 2005.

CHAVEZ, Moisés, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, Mundo Hispano, Texas 31997.

GUIJARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCÍA, Miguel, (Edrs), *Comentario al Antiguo Testamento II*, Verbo Divino, Estella 1997.

La Biblia, *Texte hébraïque selon la version massoretique*. Jerusalem, Éditions Salomon. 1999.

MENCHEN CARRASCO, Joaquín: Escritos poéticos en: *Comentario al Antiguo Testamento II*, Verbo Divino, Estella, p. 393.

MEYNET, Roland. *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*. Paris: editions du Cerf. 1989.

MURPHY, R. *Introducción a la literatura sapiencial del Antiguo Testamento*. 7.

PCB, *la interpretación de la Biblia en la Iglesia*. 1993.

SCHÖKEL, Luis Alonso, *la Biblia de nuestro pueblo*. Mensajero, Bilbao 2008.

Hna. Ana Francisca Vergara Abril, OP

Fr. Wiliam Vásquez Alarcón, OP



Y Yahvé me hizo ver

Reflexiones sobre Amós 7,1-17

Resumen

El estudio busca reflexionar las palabras de Amós, contenidas en el capítulo 7, 1-17, con la intención de hacer un ejercicio exegético para proceder a una lectura bajo el prisma de la metodología histórico-social, que ayuda a entender la importancia del texto en la sociedad de América Latina. El capítulo 7 inicia el bloque que los estudiosos consideran el más antiguo. Es un texto de protestas contra la ideología de la época de Jeroboam II, a mediados del Siglo 8 a.C., en control de lo sagrado, junto con el santuario de Babel. Estas protestas son las visiones que el Señor no dirigido para llevar su mensaje. El texto lleva consigo el suelo que lo elaboró, pues dentro de él hay declaraciones y relaciones que el propio discurso pone en marcha. Por lo tanto, con la intención de analizar este texto buscaremos evidenciar las relaciones históricas y de prácticas sociales reflexionas, que Amos nos enseña.

Palabras-clave: Símbolo, Visiones, Profecía.

Abstract

The study seeks to reflect the words of Amos in chapter 7.1 to 17, with the intention of doing an exegetical exercise to undertake a reading on the prism of social-historical methodology that helps to understand also the importance of the text in Latin American society. Chapter 7 begins the block which scholars to be the oldest. Is text of protests against the ideology of the time of Jeroboam II, mid-8th Century BC in control of the holy by the sanctuary of Bethel. These protests come from the visions that the Lord is aimed to carry your message. The text carries in itself the ground which prepared because inside is set and relationships that the speech itself puts into operation. Therefore, with the intention of analyzing this text seek to bring the evidence of historical relations and reflected social practice, which Amos teaches us.

Keywords: Symbol, Visions, Prophecy.

Introducción

El libro de Amós cautiva a las personas que entran en contacto con su lectura, de manera especial a quien lo estudia desde otra perspectiva, comenzando a admirar su contenido de discursos en favor de lo que él mismo denomina como “débiles” y de denuncia corajuda de quien él afirma es “opresor”. Por cierto, este discurso, proferido en el siglo VIII a.C., es algo que hace eco hoy en el territorio Latinoamericano, puesto que nuestra historia también está hecha con débiles y fuertes. Así, el profeta de Tecoa encontró eco en nuestro medio y, ¡todavía nos habla! Es de Silva la afirmación de que en los momentos de crisis aparecen los profetas, quienes surgen cuando las condiciones sociales lo requieren¹.

Amós es muy estudiando y hay muchas publicaciones sobre este libro, especialistas que se esfuerzan por conocer sus raíces históricas y sociales, dentro del convulsionado siglo 8 a.C. Su relevancia está en el hecho de ser un precursor que da inicio a la llamada profecía radical, donde se descubre que la monarquía no es buena cosa, y que Dios no hace

¹ DA SILVA, Airton J. *A voz necessária, encontros com os profetas do século VIII a.C.*, São Paulo, Paulus, 1998.

pacto con el rey, sino con “su pueblo”, en el desierto del Sinaí- Ha llegado la hora de decir que la casa del rey debe caer, puesto que si ella está de pie, pone por los suelos a los débiles. Con esta actitud. Amós inicia un modelo, una manera de ser-profeta en la tierra de Israel, que es portador de un discurso de Dios, con fuerza para el juzgamiento que viene anunciado en el “Día de Yahvé”.

El discurso del profeta, en el capítulo 7, se teje por medio de un estilo poético y de prosa. Por discurso entendemos toda actividad comunicativa, productora de efectos de sentidos, entre interlocutores que son sujetos situados, social e históricamente, en relaciones internacionales. Amós hace surgir el discurso mediante un texto poético que estructura la manera de entender la fuerza y el funcionamiento de los discursos de los sujetos interrelacionados.

El capítulo que estamos investigando, 7,1-17, posiblemente hace parte de las composiciones más antiguas de Amós, y datan de mediados del siglo VIII a.C., cuando con probabilidad surgieron como literatura de protesta y de resistencia. Para Raimer, “El acento principal del mensaje de Amós está en la crítica social y en el anuncio de un juicio eminente de Dios en la historia, así como en una tenue pero clara exigencia del restablecimiento de la justicia como aliciente de las relaciones sociales”².

Hay una corriente de estudiosos que afirman que el libro de Amós está organizada en dos grandes unidades literarias: (1) Am 1-6: Palabras, y (2) Am 7-9: Visiones. Son esas unidades mayores las que dan la arquitectura del texto. Las unidades menores, entremezcladas en esas dos unidades, tienen significado para la lectura y estudio del profeta. Por eso, encontramos muchos estudios sobre Amós que se han hecho a partir de las pequeñas unidades literarias, que son las perícopas o dichos proféticos. Es importante resaltar que un texto necesita ser comprendido en su conjunto, aunque deba ser estudiado en sus unidades menores, para descubrir los elementos que ayuden a verificar sus puntos de cruce y las polifonías que hacen la belleza de un texto. Según Reimer³, la mejor forma metodológica de trabajar el texto de Amós es leerlo a partir de las unidades literarias menores, pues es en ellas donde están las mejores probabilidades de que sean autoría del profeta.

Para el estudio del capítulo 7, que da comienzo a una de las grandes unidades literarias del libro de Amós y que terminará en el capítulo 9, nuestro método va a ser medio mezclado, pues queremos verificar como él está estructurado y cuál es su importancia dentro de la unidad literaria mayor. Iremos verificando sus divisiones internas y cómo ellas se comunican con el todo del capítulo. Si quisiéramos llegar al contenido y al significado del texto, necesitamos un método de estudio. Según Gotwald⁴, todos los intérpretes llegan al texto con suposiciones, disposiciones e instrumentos de análisis que los lleva a escoger aspectos del texto y a disponer, enfatizar e interpretar esos aspectos a partir de modelos significativos.

Notablemente, el capítulo está compuesto por dos divisiones básicas, y cada una de ellas está subdividida en partes. La primera parte comprende los vv. 1-9, que traen el relato de las tres visiones; la segunda parte comprende los vv. 10-17, que narran una actuación profética, un episodio que ocurrió en torno al santuario de Betel, símbolo de la sustentación de la ideología de la monarquía de Jeroboam II.

² RAIMER, Haroldo, “Amós – profeta de juízo e justiça”. En: *Os livros proféticos: a voz dos profetas e suas releituras*, RIBLA, n. 35-36, Ed. Vozes, Petrópolis e Ed. Sinodal, São Leopoldo, 2000, p. 171.

³ Reimer, 2000.

⁴ GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1998, p. 21.

Es un bello texto y está bien articulado en su forma literaria y en sus elementos lingüísticos. Sus fragmentos son permeados por términos semánticos que objetivan el conjunto del capítulo, como una unidad de sentido. Para dar cuenta de su mensaje será necesario verificar cómo se articula el texto. Así, vamos al texto para ver cómo se presenta y se articula en su estilo literario. Con todo, hay una necesidad de entender la construcción histórica y religiosa de los productores del texto y de sus cotidianidades. Por lo tanto, más allá de preguntar por la estructura y el estilo característico del capítulo 7, y sobre cuál es el significado que proyecta como sistema de significado lingüístico, nos interesa, también, preguntarnos: ¿quién escribió este texto? ¿A partir de qué fuentes? ¿En qué escenarios históricos y con qué objetivos?

1. Análisis del texto de Amós 7,1-17

El capítulo viene demarcado por subunidades; éstas se diferencian de la unidad mayor por las rupturas y los escenarios diferenciados. Desde el punto de vista lingüístico, no podemos identificar el conjunto de la poesía como una unidad literaria totalmente concisa; esto se nota por los recortes literarios y cambio de diálogos entre los sujetos de los discursos, y por medio del propio contenido de los discursos. Se resalta que pronto el texto queda muy bien constituido junto a su destinatario, que está en el siglo VIII a.C. Pero, para nosotros que lo interpretamos hoy, es necesario que asumamos una actitud sensible y activa en la interpretación, que depende también de una andadura lectora para situar nuestro diálogo, específicamente para entender a Amós, más allá de su relevancia y tratar de darle sentido para todos los que hoy entran en contacto con sus escritos. Es un texto que produce sentido. Se refiere a una producción de sentido, es decir que en el discurso, el sentido de las palabras no es fijo, ni es inmanente, sino que deben ser confrontados con los diccionarios. Los sentidos son producidos de cara a los lugares ocupados por los sujetos que actúan como interlocutores.

Veamos el texto en su estructura.

1.1 Estructura del texto

- (1) Así me hace ver mi señor Yahvé:
Y vi que, alguien (Yahvé) formaba un bando de langostas,
cuando comenzaba a crecer el cereal en primavera.
Vi que era el cereal de primavera después de la cosecha del rey.
- (2) Cuando ellos pretendían terminar de consumir la planta de la tierra,
Yo dije: –Yahvé, Señor mío, perdona, ¡yo imploro!
¿Quién podrá sustentar Jacob? ¡Pues pequeño es él!
- (3) Yahvé se arrepintió y dijo: –¡No pasará!, dijo Yahvé.
- (4) Así me hizo ver mi señor Yahvé:
Y vi que alguien (Yahvé) llamaba para castigar con el fuego,
cuando había devorado el gran abismo y consumía el campo,
- (5) Yo dije: –Yahvé, Señor mío, para, ¡Yo imploro!
¿Quién sustentará Jacob? ¡Pues pequeño es él!
- (6) Yahvé se arrepintió y dijo: –¡Tampoco eso pasará!, dijo Yahvé, Señor mío.

- (7) Así me hizo ver mi señor Yahvé.
Vi que alguien (Yahvé) estaba de pie sobre un muro de (plomo)
y aseguraba, plomada en mano.
- (8) Y Yahvé me dijo: ¿Qué ves, Amós?
Y yo le dije: “Una plomada”.
Dijo Yahvé: “Mira que estoy parado con una plomada en medio de
Israel; mi pueblo, para él no pasará más otra vez”.
- (9) Los lugares altos de Isaac serán devastados, arrasados,
los santuarios de Israel; cuando yo me levante con la espada contra
la casa de Jeroboam.
- (10) El sacerdote de Betel, Amasías, envió este recado a Jeroboam, rey de Israel:
Amós conspira contra ti, en plena casa de Israel;
la tierra no puede más tolerar nada do que él dice.
- (11) Porque así dice Amós:
Jeroboam morirá por la espada e Israel será todo deportado a lo largo
de su tierra.
- (12) Dijo, entonces, Amasías a Amós:
Vete, ahora vidente, huye a la tierra de Judá.
allá podrás ganar tu pan.
¡Allá podrás profetizar!
- (13) Pero en Betel no podrás profetizar,
Pues aquí es santuario del rey
aquí es templo real.
- (14) Amós respondió a Amasías:
Yo no era profeta, ni hijo de profeta,
era vaquero y cultivaba sicomoros,
- (15) pero Yahvé me sacó de detrás del ganado
y Yahvé me dijo: ¡Ve, profetiza a Israel, mi pueblo!
- (16) Ahora, pues, escucha la palabra de Yahvé.
Tú dices: ¡no profetizarás contra Israel,
ni murmures de la casa de Isaac!
- (17) Mira, que así habla Yahvé:
Tu mujer será prostituta en la ciudad,
tus hijos y tus hijas caerán a espada,
tu tierra será repartida a cordel,
y tú, morirás en una tierra impura,
e Israel será todo deportado de la tierra de él.

1.2 Unidades literarias del texto

El texto se compone de dos unidades mayores, una está en estilo poético (vv. 1-9) y la otra tiene un estilo narrativo (vv. 10-17). Tanto la parte poética como en la parte narrati-

va están divididas en subunidades. No se puede decir que se trata de una perícopa, es decir de una unidad literaria de sentido; con todo, es un texto que demuestra unidad en los términos semánticos, donde los elementos integradores conducen a una composición de sentido como un todo.

En el capítulo 7 están tres de las cinco visiones simbólicas del denominado “ciclo de las visiones”, que componen la primera parte del texto. Seguido de una narración de actuación profética que compone la segunda parte del texto.

En la investigación sobre Amós, hay consenso de que el ciclo de las visiones forma una composición literaria mayor, y que articula la estructura del libro. Las cinco visiones están bien delimitadas textualmente, y son fundamentales para la comprensión del libro en su conjunto. Los estudios de Kirst puntualizan que es en los capítulos 7-9 donde está la base para entender el motor, el origen, el comienzo de Amós como profeta. Según este autor, es allí donde se descubre por qué Amós fue al norte, y por qué anunció en el norte aquello que dijo⁵. Las afirmaciones que están contenidas en el ciclo de las visiones, y que fueron la base para toda la profecía de Amós, están registradas en 1,1, donde se lee: las “palabras que Amós vio”. Es desde este versículo que Schwantes⁶ afirma que el título del libro ya apunta al ciclo de visiones. El autor afirma que Amós es vidente, y desde este entorno es que arranca su palabra.

De manera notable, el capítulo 7 viene marcado por unidades literarias que están subdivididas en unidades menores. Éstas se diferencian en el conjunto mayor por las rupturas y escenarios diferenciados. Aunque el texto se agrupa en un capítulo como un conjunto literario, es importante tener en cuenta la unidad mayor tanto como las unidades más pequeñas, que parecen estar reunidas en torno a temas específicos.

Para una mejor comprensión del capítulo vamos a proceder con un estudio de las unidades menores. Se puede dividir el capítulo en dos bloques: 7,1-9 y 10-17. Gráficamente, el texto puede ser representado de la siguiente manera:

- 7,1-3 - primera visión
- 7,4-6 - segunda visión
- 7,7-9 - tercera visión
- 7,10-17 - relato sobre Amós

El primer bloque del capítulo (7,1-9) relata tres visiones del profeta. Dos están en paralelo; aunque las tres tienen formas estructurales parecidas, difieren en su forma de presentación lingüística, foco de discurso y objeto simbólico. El segundo bloque relata un episodio de actuación profética.

1.2.1 El texto en el estilo poético – 7,1-9

Los vv. 1-9, en estilo poético, se dividen en tres unidades literarias menores, que a su vez se subdividen en dos partes.

⁵ KIRST Nelson, *Amos: textos seleccionados*, São Leopoldo, Faculdade de Teologia, 1981.

⁶ SCHWANTES, Milton, *A terra não pode suportar suas palavras (Am 7,10): reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo: Paulinas, 2004.

b. Segunda Visión 7,3-6**Primera parte (v. 4)**

(4) Así me hizo ver mi señor Yahvé:

Y vi que alguien (Yahvé) llamaba para castigar con el fuego,
cuando había devorado el gran abismo y consumía el campo,

Segunda parte (v. 5-6)

(5) Yo dije: Yahvé, Señor mío, para, ¡Yo imploro!

¿Quién sustentará Jacob? ¡Pues pequeño es él!

(6) Yahvé se arrepintió y dijo: –¡Tampoco eso pasará!, dijo Yahvé, Señor mío.

La segunda visión también se estructura en dos partes, y tiene la misma forma inicial de la visión anterior. Comienza con una frase y también está demarcada por una unidad literaria dividida en dos partes. Se puede decir que la 1ª y la 2ª visión se presentan con una misma forma literaria. Según Airton José da Silva, las dos visiones se parecen mucho en su estructura y en su contenido. Forman un par y muestran una realidad del campo, en la época de Amós, las amenazas que sufren los pequeños campesinos y la actitud de Yahvé. “Si hay hambre y sed en el campo, la culpa no es de Yahvé, sino que viene de otros mecanismos, probablemente sociales”⁷. Estas dos visiones apuntan al nivel de conciencia profética de Amós, en lo que se refiere a la vida en el campo, y a la importancia de él en la subsistencia del pueblo.

El v. 4 empieza con la forma “*así me hizo ver, mi Señor Yahvé*”. En seguida la fórmula “vi que” llama la atención hacia aquello que se ve. Se trata de una forma de castigo simbolizado por el fuego. Aquí asume una función importante el verbo *qara* (= llamar) que tiene el significado de atraer para sí, por medio del sonido de la voz, la atención de alguien para que sea contado. Es un término que se liga a la función de anunciar⁸. En el v. 4b nuevamente aparece el verbo *akal* como la acción de consumir, comer o devorar. El símbolo destructivo es el fuego. El símbolo de destrucción también está en correlación con el campo, lugar donde se siembra el cereal.

La segunda parte de la unidad comienza con “y dijo” del profeta, en primera persona, que en forma de súplica, pide a Yahvé que “pare”. El verbo *hadal* es parte central de la súplica profética. El término significa abstenerse o evitar hacer alguna cosa, desistir. Amós pide a Yahvé que desista del castigo sobre Jacob, y para ello apela al *qaton* de Jacob delante de la visión de destrucción que él tuvo.

El v. 6 cierra el diálogo entre el profeta y Yahvé, con la derogación del castigo que estaba por venir sobre Jacob. Nuevamente la acción de ver no se direcciona hierofánicamente a la aparición de la visión de lo sagrado; los elementos visibles hacen parte del mensaje profético que ve, y por eso, necesita asumir el papel de mensajero/intermediario/intercesor entre Yahvé y Jacob.

⁷ DA SILVA, Airton José, a voz necessária, 1998.

⁸ JENNI, Ernst, WESTERMANN Claus, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 844.

c) Tercera Visión (7,7-9)

Primera parte (v. 7)

- (7) Así me hizo ver mi señor Yahvé.
Vi que alguien (Yahvé) estaba de pie sobre un muro de (plomo)
y aseguraba, plomada en mano.

Segunda Parte (vv. 8-9)

- (8) Y Yahvé me dijo: ¿Qué ves, Amós?
Y yo le dije: “Una plomada”.
Dijo Yahvé: “Mira que estoy parado con una plomada en medio de
Israel; mi pueblo, para él no pasará más otra vez”.
- (9) Los lugares altos de Isaac serán devastados, arrasados,
los santuarios de Israel; cuando yo me levante con la espada
contra la casa de Jeroboam.

La tercera visión comporta también una unidad literaria en dos partes. Mantiene la misma estructura de las dos visiones anteriores; con todo, trae elementos nuevos con relación a los sujetos que interactúan en el texto. La primera parte comienza con la misma forma introductoria de las anteriores: “*así me hizo ver*” (*ra’ar*). En seguida, la expresión “*vi que*” apunta a la visión de Yahvé “de pie” sobre un muro de *anak* y tenía una *anak* en las manos. El *anak* está asociado con la figura de Yahvé que, de pie “sobre el muro/*anak*” carga en las manos un símbolo que es *anak*.

El término ‘*anak*’ aparece solamente en este texto y su interpretación es esencial para entender lo que el texto quiere decir. Con todo, se trata de un símbolo, y sabemos que el símbolo sólo tiene sentido para la cultura donde se originó.

La *anak* es el término-símbolo que da sustento a la visión del profeta. Es un término clave que comanda la unidad literaria y hace la ligación entre las dos partes de la unidad. Pero, ¿cuál es su mejor traducción? La comprensión de la visión depende del concepto del término. Tradicionalmente el *anak* es traducido por “plomada”, una herramienta de la construcción que es responsable de la evaluación de la postura recta y correcta de una pared o muro. Con esta interpretación queda fácil entender la visión: se aplica al muro como la conducta de Israel que se echa afuera de la plomada, y el instrumento es símbolo del juzgamiento de Yahvé. La afirmación de YHWH en el v. 8b “Mira que estoy parado con una plomada en medio de Israel” estaría significando el anuncio de un juicio.

Pero, hay otras traducciones para el término. La TEB (Traducción Ecuménica de la Biblia) traduce el término por estaño. Según su comentario, se trata de un metal. El término viene del asirio *un-na*, muy usado para expresar la unión de ese metal con la que se forjaban las mejores armas⁹.

Se resalta que en la tercera visión se pone al profeta a declarar el símbolo que está viendo; él no sólo ve el *anak* sino que es convidado a confirmar y declarar lo que está viendo. No asume un papel importante la figura de Yahvé (en pie), sino el símbolo en sus manos y debajo de sus pies. Esa es la clave de la visión. Si el término *anak* fuera interpretado por estaño, y con la indicación de que es un metal, materia prima para la fabricación de armas, la visión evocaría un arsenal de armas a ser forjado. La cuestión a discutir es:

⁹ Traducción Ecuménica de la Biblia (TEB). São Paulo: Loyola, 1994, p. 918.

¿quién va a forjar las armas? ¿Es Yahvé o Israel? ¿Y cuál es la finalidad de un arsenal de armas? ¿Para quién es? ¿Para Jacob o para *qatan*?

Por cierto, el profeta conoce el término, sea éste un instrumento de medida o una materia prima para forjar armas bélicas. Si era metal “raro”, no lo era para el profeta Amós, pues él le dice con naturalidad a Dios lo que ve.

Para Reimer, el término, con el sentido de estaño, trae una nueva forma de entender la tercera visión. Él busca explicar la visión (v. 9), por medio de acciones bélicas, donde se anuncian acciones guerreras contra los centros de poder del estado de Israel (reino del Norte). En Am 7,9^a se anuncia la destrucción de los santuarios / templos estatales, y en 7,9b se habla de un levantamiento bélico contra la “casa de Jeroboam”¹⁰.

El tema aparece cuatro veces en los vv. 7-8, y está vinculado o direccionado al *'ami* (mi pueblo). Israel es identificado como pueblo de Dios y a él se destina el *anak*.

El v. 9 parece desentonar el conjunto de la unidad literaria, pues no se ve mucha ligazón con la parte anterior, con el símbolo de la visión en torno al *anak*. Notablemente, el versículo está envuelto con verbos fuertes: “devastar y arrasar”, que están direccionados al espacio religioso: “lugares altos” y “santuarios de Israel”. Comienza y termina señalando la suerte de la religión que tiene como sujeto de lugares altos, a la figura de Isaac y, de los santuarios, a la figura de Israel.

La parte final del v. 9 apunta a una acción contra la política de estado: “cuando yo me levante con la espada contra a casa de Jeroboam”. Por lo tanto, el v. 9 habla de destrucción. Una direccionada a los lugares altos de Isaac (devastados), y otra direccionada a los santuarios de Israel (arrasados) y, por fin, a la destrucción de la política estatal (casa de Jeroboam) por medio de la espada.

Concluyendo el análisis de la parte poética, podemos entender que las visiones están conectadas por elementos que dan unidad de sentido. El hilo conductor es la destrucción por medio de los elementos simbólicos. Langosta. Fuego. *Anak*. Los tres elementos conducen a las acciones de destrucción. Es en torno de ellos que se desarrollan los diálogos de Yahvé y Amós.

1.2.2 La parte en estilo narrativo (7,10-17)

- (10) El sacerdote de Betel, Amasías, envió este recado a Jeroboam, rey de Israel:
Amós conspira contra ti, en plena casa de Israel; la tierra no puede más tolerar nada do que él dice.
- (11) Porque así dice Amós:
Jeroboam morirá por la espada e Israel será todo deportado a lo largo de su tierra.
- (12) Dijo, entonces, Amasías a Amós:
Vete, ahora vidente, huye a la tierra de Judá.
Allá podrás ganar tu pan.
¡Allá podrás profetizar!
- (13) Pero en Betel no podrás profetizar,
Pues aquí es santuario del rey
aquí es templo real.

¹⁰ RAIMER, Haroldo, 2000.

- (14) Amós respondió a Amasías:
Yo no era profeta, ni hijo de profeta,
era vaquero y cultivaba sicomoros,
- (15) pero Yahvé me sacó de detrás del ganado
y Yahvé me dijo: ¡Ve, profetiza a Israel, mi pueblo!
- (16) Ahora, pues, escucha la palabra de Yahvé.
Tú dices: ¡no profetizarás contra Israel,
ni murmures de la casa de Isaac!
- (17) Mira, que así habla Yahvé:
Tu mujer será prostituta en la ciudad,
tus hijos y tus hijas caerán a espada,
tu tierra será repartida a cordel,
y tú, morirás en una tierra impura,
e Israel será todo deportado de la tierra de él.

La segunda parte del capítulo 7 fue compuesta en estilo narrativo, en tercera persona. Probablemente es una redacción hecha por los discípulos del profeta, quienes nos dan varias informaciones sobre Amós. Se trata de un relato acerca de la actuación profética, en un episodio que ocurre entre el profeta y el sacerdote de Betel, Amasías. El texto hace un corte en los relatos de las cinco visiones, y se intercala entre la tercera y la cuarta. Al tiempo de estar intercalado en la tercera visión, da un escenario que condiciona la narración de los vv. 10-17, por medio de expresiones encontradas en el v. 9 que anteceden a la narración siguiente, tales como: en el v. 9 se consigna un discurso contra la religión de *Isaac* y en el v. 16, la casa de Isaac es tejida también como una acción de juzgamiento. El v. 9 también hace referencia a los *santuarios de Israel*, y en el v. 13 los santuarios también están en evidencia, y por fin, *la casa de Jeroboam* que es juzgada en el v. 9, también está referida en el v. 11.

La unidad literaria está dividida en subunidades, cada una de ellas con un foco específico de discurso.

a) Primer párrafo: (vv. 10-11) - Los efectos de los discurso de Amós

- (10) El sacerdote de Betel, Amasías, envió este recado a Jeroboam,
rey de Israel:
Amós conspira contra ti, en plena casa de Israel; la tierra no puede
más tolerar nada lo que él dice.
- (11) Porque así dice Amós:
Jeroboam morirá por la espada e Israel será todo deportado a
lo largo de su tierra.

El texto narra un acontecimiento en torno al santuario de Betel que es comunicado al rey por parte del sacerdote real. El asunto es la actuación de Amós: "*Amós conspira contra ti*".

El v. 10 identifica a Amasías como el sacerdote de Betel, el santuario central del reino del Norte, y lo asocia a la figura de Jeroboam. La naturaleza del recado enviado al rey demuestra que el representante del culto en Betel tiene conocimiento del contenido de la tercera visión. Prácticamente se repite la última parte de la visión profética de los versícu-

los anteriores. Asume importancia dentro de este párrafo el verbo “conspirar”, lo que cualifica la autoridad del profeta para actuar en el santuario. Es conspirador y no portador de la voz de Yahvé. Por lo tanto, la acusación es grave. El rey es informado que hay un subversivo en el centro del poder estatal.

El v. 11 es el centro del relato, porque afirma que Jeroboam e Israel ya tienen trazado su destino. Para el rey, la espada; para Israel, la deportación. Para Amasías, son palabras de Amós, que no pueden surtir efecto en las personas, por eso, el rey es informado de lo que está aconteciendo en el centro neurálgico de su estado y sistema básico de control social: el santuario. La noticia de la conspiración debe ser bien grave para Jeroboam, quien, siendo parte de la dinastía de Jehú, sabe bien lo que puede hacer una conspiración profética en torno a lo sagrado.

b) Censura de los discursos contra la política de Jeroboam (vv. 12-13)

(12) Dijo, entonces, Amasías a Amós:

Vete, ahora vidente, huye a la tierra de Judá.

Allá podrás ganar tu pan.

¡Allá podrás profetizar!

(13) Pero en Betel no podrás profetizar,

Pues aquí es santuario del rey

aquí es templo real.

Esta unidad está estructurada de forma interesante, con juegos de palabras que causan impacto en la construcción del enunciado. Judá se opone a Betel, en términos “de poder” y “no-poder”. Los vv. 12-13 ponen en confrontación a Amasías y Amós. Con todo, el texto gira solamente en torno a las palabras de Amasías. Comienza con el “dijo” del sacerdote, representante del poder estatal, que hace una identificación de Amós llamándolo “vidente”. El término *hozeh* = visionario / tener visiones, identifica a alguien que obtenía revelaciones por medio de visiones. Todo indica que el visionario era un tipo de intermediario característicamente judaíta: “la referencia a visiones aparece con más frecuencia en los títulos de libros proféticos de Judá”¹¹.

Es el vidente quien es expulsado del santuario: “ve y huye”, el lugar indicado es el territorio de origen de Amós: Judá. Se utiliza la repetición: allá... allá, como espacios donde se gana el pan y donde se permite a profecía de Amós. Silva afirma que es la vocación personal que distingue al profeta del sacerdote. Según el autor¹², el sacerdote reclama autoridad por estar al servicio de una tradición sagrada, y el profeta reclama su autoridad en virtud de su revelación personal o de su carisma.

Amasías, que identifica a Amós como vidente, también lo reconoce como profesional, con un ejercicio permitido en Judá, pero que no es compatible en Betel. Allá (Judá) “puedes”, aquí (Betel) no puedes. Hay todo un juego de palabras para enfatizar dónde puede y qué puede, y dónde no puede y por qué no puede. Es en el v. 13 donde se explica la causa por lo de no ser permitida la profecía en Betel: “Pues aquí es santuario del rey, aquí es templo real”. Betel ya tiene un discurso propio, protegido por un grupo de representantes del estado.

¹¹ WILSON, Robert R. *Profecía e sociedade no Antigo Israel*, 2ª Ed. São Paulo: Targumin / Paulinas, 2006, p. 305.

¹² DA SILVA, Airton José, 1998.

c) Afirmación del portavoz de Yahvé (vv. 14-15)**(14)** Amós respondió a Amasías:Yo no era profeta, ni hijo de profeta,
era vaquero y cultivaba sicomoros,**(15)** pero Yahvé me sacó de detrás del ganado

y Yahvé me dijo: ¡Ve, profetiza a Israel, mi pueblo!

En esta unidad hay continuidad con lo anterior, pues el centro continúa siendo el encuentro de Amós con Amasías. Con todo, ahora el sujeto del discurso es Amós. En el v. 14, Amós se rehúsa a ser considerado profeta, en los términos del sacerdote Amasías, cómplice del poder político opresor. Amós se define como trabajador: “vaquero” y cultivador de sicomoros. En el v. 15 aparece como profesión, que cuida del rebaño, pero afirma que dejó su trabajo y abandonó su profesión porque Yahvé lo llamó a proclamar a Israel. Todo el texto gira en torno a la explicación de la profesión de Amós.

El v. 14 explica que la profesión era *boquer*, por lo tanto, Amós se define como un trabajador, pero delante de Amasías dice que, ahora su ocupación es otra: proclamador de la palabra de Yahvé. El juego de palabras explica cómo el profeta estaba con relación al grupo social, cómo ganaba su pan antes y cómo se volvió portador de la voz de Yahvé.

d) Anuncio de la palabra de juzgamiento (16-17)**(16)** Ahora, pues, escucha la palabra de Yahvé.Tú dices: ¡no profetizarás contra Israel,
ni murmures de la casa de Isaac!**(17)** Mira, que así habla Yahvé:Tu mujer será prostituta en la ciudad,
tus hijos y tus hijas caerán a espada,
tu tierra será repartida a cordel,
y tú, morirás en una tierra impura,
e Israel será todo deportado de la tierra de él.

En los vv. 16-17, el profeta continúa como sujeto del relato y declara a Amasías la profecía como anuncio de la sentencia que pesa sobre su cabeza. El v. 16 comienza como un conector, como una expresión que llama la atención por lo que va a ser anunciado: “ahora, pues, escucha” la palabra. Retoma el asunto central que está en los vv. 12-13, sobre la cuestión de que “no es permitido profetizar” contra Israel sobre la casa de Isaac. Israel y Casa de Isaac pueden ser sinónimos para definir la casa política de Jeroboam. Amós afirma y confirma las palabras de Amasías, para enseguida preferir una sentencia que está bien asociada a su figura. El anuncio es de catástrofe, todos alrededor del sacerdote, sufren las consecuencias: prostitución de mujeres, muerte de los hijos por medio de la espada (militar), la tierra invadida y la deportación de Israel.

Con relación a la unidad de esta parte, podemos percibir que muchos términos permean todo el conjunto narrativo, y muchas expresiones temáticas están entrelazadas, por ejemplo la casa de Israel, profetizar, no profetizar, casa de Isaac, espada, deportación, entre otros.

El relato de los vv. 10-17 envuelve una controversia, donde las últimas palabras son del profeta, lo que indica que se llegó al clímax de la discusión. Por eso, Amós profiere la

palabra final: anuncia el juzgamiento de parte de Yahvé. Se trata de un discurso directo¹³ y en presencia del acusado; a él le es relatada su suerte, junto a la de su familia, así como a Israel se le anuncia la deportación.

2. Género literario

Frente al conjunto del texto, es casi imposible clasificarlo dentro de un género literario. Se puede decir que hay una mezcla de géneros. Encontramos formas de discurso de juzgamiento, donde el autor se dirige a un público definido. Por ser un público menos flexible, él argumenta usando ejemplos sobre la forma de ganar la vida. Notablemente, sitúa dos lados, uno representado por Yahvé (Amós) y otro representado por Amasías / santuarios (devoradores) que causan mala suerte a Jacob, el pequeño. El autor afirma: ¡escucha la palabra de Yahvé! Es una palabra de juzgamiento. Por lo tanto, podemos situar los dichos proféticos y la proclamación de Juzgamientos como Géneros que se intercalan en este capítulo.

3. El contexto socio-histórico

El capítulo 7 inicia un bloque literario. Comienza con el ciclo de las visiones propuestas como informaciones acerca de la actuación del profeta. Por lo tanto, nuestro texto está inserto dentro del conjunto mayor que comprende los capítulos 7-9, y constituye el segundo bloque del contenido y mensaje dentro del libro de Amós. Reimer¹⁴ afirma que la introducción redaccional al libro, en Am 1,1 ya indica la existencia de dos partes principales en el libro: la primera reporta las “palabras”, en los capítulos 1-6, y la segunda trata del ciclo de las visiones, que comprende los capítulos 7-9.

Es un texto bien elaborado, con cortes visibles, pero con pasajes sutiles que van de un lugar a otro, lo que le confiere presteza. La parte poética tiene como temas centrales los términos simbólicos. Son imágenes que el profeta evoca para puntualizar su vocación profética y para explicar su función de mediador de la palabra de Yahvé, tanto en la protección de Jacob, el pequeño, cuanto para enfrentar a Amasías, el representante estatal.

El santuario de Betel adquiere importancia dentro del conjunto literario porque es puesto como local que no puede sufrir la actuación profética. Betel tiene una larga historia de tradición en la memoria de Israel, principalmente por el patriarca Jacob/Israel. Fue en Betel donde Jacob/Israel vio y oyó a Dios. El santuario fue uno de los principales santuarios del norte, considerado real por Jeroboam I. Según de Vaux, Jeroboam estableció un santuario, una *bet-bamot*, un templo en lugares altos, mencionados en la Estela de Mesa. En Betel, el santuario tenía el mismo estatus que el templo de Jerusalén. Era un templo del Estado, un santuario real¹⁵. La peregrinación a Betel era real en los días de Amós.

Es de resaltar que hay elementos explícitos en los textos que hacen percibir que hay grupos de personas actuando unos sobre los otros, organizados en estructuras sociales que controlaban los aspectos principales de la vida pública, tales como la economía, la ley, el ritual y la creencia religiosa.

Desde las visiones donde aparece el grupo social frágil y el que no se preocupa por su comida, aquellos que son amenazados por la devastación y corren el riesgo de no subsistir. Queda implícito el peligro eminente sobre la suerte de Jacob, que es objeto de la

¹³ DIAS Da Silva Cassio Murilo, *Metodología de Exegese Bíblica*, São Paulo: Paulinas, 2000.

¹⁴ RAIMER, Haroldo, 2000.

¹⁵ DE VAUX, Roland, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1964, p. 438.

lamentación y súplica por parte del profeta que hace la pregunta: ¿Quién puede ayudar a Jacob? Este grupo necesita de un portavoz, y el profeta asume ese espacio. La langosta y el fuego son potenciales devastadores, Amós percibe y mira a Jacob, y suplica porque sabe que ni el mismo Jacob se da cuenta de su fragilidad frente al devorador.

Hay una diferencia social bien destacada en el texto. Hay grupos que comen porque tienen el derecho garantizado de “comer”, mientras que otros ven su cereal devorado, y su tierra/campo en peligro. La tierra y el campo son espacios de subsistencia para Jacob, sin ellos no hay cómo sobrevivir.

4. La visión de Dios

En el texto, Dios es permeado por gente, símbolos, discursos, intercesión. Todo esto son imágenes que comunican la realidad entre Dios y las personas.

Se puede entender la dimensión de la fuerza del verbo *akal*. Una destrucción, un juzgamiento que se construye en la mente del profeta, por medio de imágenes simbólicas. ¿Qué son esas imágenes y que comunican al profeta? ¿Es donde Dios puede intervenir? Para Jung¹⁶, “una palabra o una imagen es simbólica cuando implica alguna cosa más allá de su significado manifiesto e inmediato, cuyas características estarían impresas en el inconsciente”, que es colectivo y huye de los parámetros explicativos, debido a su amplitud. Por medio de imágenes simbólicas, Amós tuvo la percepción de la acción *akal*, él bien sabe lo que el fuego y la langosta causan en el campo.

La imagen, la langosta, comunica a Amós la tragedia en un campo de cereales. Como alguien que conoce el campo y conoce la acción de una langosta, la imagen comunica de forma aterradora. La imagen comporta algo que es más que visible, algo que es legible¹⁷, porque hay que ver *en la imagen* y hay que ver *detrás de la imagen*. Él vio. Y la imagen de la langosta en el campo de cereal, se vuelve, entonces, un pensamiento. El ojo hace visible parte de la imagen, y esa visibilidad la hace mucho más real, más allá de que apenas sean una imagen. Imagen poderosa de destrucción de algo que puede aniquilar el campo y a quien de ello sobrevive.

Entonces, Dios es la fuerza que se contrapone al *akal*. Tanto del fuego como del insecto. La imagen de intercesión es bella, porque él pide por Jacob, y usa la vulnerabilidad de quien no puede defenderse. Es una imagen de Dios que aparece en la tradición de la historia de Israel, imagen que oye o apela por el débil, imagen que se interpone entre la vida y la muerte. Dios no permite el paso al devorador de la subsistencia.

La tercera imagen simbólica visible para el profeta tiene ciertas complicaciones en su relación con Dios, debido al uso de un término raro, que dificulta una interpretación. Particularmente me gusta ver un término interpretado dentro de la tradición que lo ve como una medida. Una plomada y no como un estaño. La plomada apunta a un Dios que está mirando a Israel y su construcción como *'ami*; un *go'el* que ahora necesita ser realineado. El profeta sabe que un alineamiento es necesario, por eso no necesita de intercesión, porque no se trata de la extinción de la sobrevivencia.

No consigo ver a Dios dentro de una tecnología bélica, debido a que es difícil que los débiles vayan a utilizar una materia prima rara para combatir a las fuerzas estatales. La Biblia siempre dejó implícito que el poder de los débiles está en la fuerza de la organiza-

¹⁶ JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. 17. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

¹⁷ DELEUZE, Gilles, Dávidas sobre o imaginário *in Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

ción, donde se busca estrategias de lucha, muchas veces tan simples que sólo era percibido por el poder dominante, cuando mostraba su efecto.

Bibliografía

- DELEUZE Gilles. Dúvidas sobre o imaginário. En: *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1998, p. 21.
- JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico, Manual del Antigua Testamento*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 844.
- KIRST, Nelson. *Amós – Textos selecionados*, 2ª edição, São Leopoldo: Igreja Luterana no Brasil, 1983.
- REIMER, Haroldo. “Amós – profeta de juízo e justiça”. En: *Os livros proféticos: a voz dos profetas e suas releituras*, RIBLA, No. 35-36, Ed. Vozes, Petrópolis e Ed. Sinodal, São Leopoldo, 2000, p. 171.
- TRADUCCIÓN ECUMÉNICA DE LA BIBLIA (TEB). São Paulo: Loyola, 1994, p. 918.
- WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no Antigo Israel*, 2ª. Ed. São Paulo: Targumin/Paulinas, 2006,
- VAUX, Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1964, p. 438.
- SILVA, Cassio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*, São Paulo: Paulinas, 2000.
- SILVA, Airton J. da. *A voz necessária, encontros com os profetas do século VIII a.C.*, São Paulo: Paulus, 1998.
- SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras (Am 7,10): reflexão e estudo sobre Amós*, São Paulo: Paulinas, 2004.

Marli Wandermurem

Av. Vale do Tororo, n. 48, Tororo,
Salvador Bahia, CEP 40050-290
Tel. (71) 91614447
marliw@fbb.br



Achicar el efa y aumentar el Shequel: *Poesía bíblica a partir de Amós 8,1-14*

*“Llega más cerca y contempla las palabras:
cada una tiene mil rostros secretos sobre la faz neutra
y te pregunta, sin interés por la respuesta,
pobre o terrible, que le des:
¿trajiste la llave?”*

Resumen

En este artículo pretendemos una caracterización de la poesía hebrea a partir del análisis de un texto de Amós (8,1-14). Vamos a acercarnos y contemplar las palabras que lo componen –a partir de una traducción bastante literal–, con la finalidad de visualizar la manera cómo el texto está organizado e intentar esbozar una comprensión de su estructura poética. También, mirando el contexto en el cual se encuentra el texto (‘visiones de Amós’), veremos si nuestra comprensión puede ser extensiva a otras partes del libro profético para, finalmente, presentar algunos reflexiones sobre la poesía y el mensaje del texto, ‘algunos rostros secretos de las palabras’.

Introducción

Esta traducción sigue la versión que encontramos en la biblia hebrea Stuttgartensia. En ella intentamos presentar la manera como las palabras están organizadas en el texto, como una forma de visualizar su poesía. En esta primera aproximación al texto bíblico vamos a poner en práctica algunas pautas metodológicas que utilizamos varias veces en los cursos de exégesis con Milton Schwantes, quien también fue mi orientador durante los estudios de Maestría¹ y Doctorado².

Resumiendo esta metodología, podemos identificar varios momentos: un primer paso consiste en hacer una traducción cuidadosa del texto. En seguida, conviene verificar la delimitación de las frases, su dinámica interna, para “sentir” el texto. En ese momento vale la pena estar atento a los sufijos presentes en las frases, pues ellos remiten al comienzo o al final del versículo. Así mismo, es importante estar atentos a la presencia de “quiasmos”, es decir repeticiones con inversión en la secuencia de las palabras, pues ellos destacan y amarran contenidos. Después de identificar la dinámica poética, nos preguntaremos por la autonomía de las frases, de los contenidos, para intentar comprender la manera como estas mismas frases están vinculadas entre sí y dentro del texto. Por motivos de espacio, no desarrollaremos ampliamente cada uno de los pasos, sino que presentamos las conclusiones a las cuales llegamos.

¹ VÁSQUEZ GUTIÉRREZ, Carlos Mario, *Os 6,6: Reconstruyendo el tejido social. La solidaridad, una alternativa frente a la violencia institucional*, Facultad de Teología Nuestra Señora de la Asunción, São Paulo, 1995, 174p.

² VÁSQUEZ GUTIÉRREZ, Carlos Mario, *Dito, panfleto e memória: Uma abordagem a partir de Amós 3-6*, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002, 238p.



Sin duda alguna, una adecuada traducción de cada palabra será decisiva para aquilatar el sentido, el contexto y la forma poética del texto, pues, al final de cuentas, toda traducción es una interpretación y con ella buscamos ‘apalpar’ las palabras y frases hebreas, ‘auscultar’ sus posibles sentidos, ‘captar’ la dirección indicada en el texto. Se trata, pues, de un proceso donde queremos “delimitar”, circunscribir, pero al mismo tiempo dejar el texto libre, suelto, abierto a nuevos sentidos, conscientes de que ‘cada palabra tiene mil rostros’ y nuestras hermenéuticas son siempre provisorias. Para facilitar nuestro estudio, vamos a organizar los 14 versículos del cap. 8 en pequeñas unidades de sentido.

Amós 8,1-3:

- 1 Así me hizo ver el Señor Yahvé:
¡He aquí, una canasta de frutas de verano!
- 2 Y dijo:
“¿Qué tú viendo, Amós?”
Y dije:
“Una canasta de frutas de verano”.
Y dijo Yahvé para mí:
“¡Llegó el fin para mi pueblo Israel!
No continuaré nuevamente a pasar por él”
- 3 Y gemirán las cantoras del palacio, en el día aquel, dicho del Señor Yahvé.
Mucho cadáver en todo lugar lanzó.
¡Silencio!

El comienzo del v. 1, la presencia de la frase “así me hizo ver...” ya marca el inicio de una unidad, separándola de la inmediatamente anterior. En Am 7,10-17 encontramos el conflicto de Amós con Amasías, en Betel. Ahora, estamos ante un nuevo texto, una visión, descrita con un solo verbo (“me hizo ver”), el mismo que aparece en el v. 2 y que, gracias al uso del pronombre (“me”) va tejiendo el texto para adelante, vinculándolo con Amós.

Todo el v. 2 está articulado alrededor del verbo “decir”, referido dos veces a Yahvé y una al profeta. El uso de sufijos (“mi, para mí, mi pueblo”) continúa amarrando el texto, así como la palabra “frutas de verano” (*qayis*), término próximo a la palabra “fin” (*qêš*) que también va dándole unidad al texto, pues amarra los v. 1 y 2.

En medio de verbos en pasado, llama nuestra atención el uso del gerundio (¿qué tú viendo...?) como elemento que concretiza la acción: algo que está aconteciendo al mismo tiempo en que la palabra de Dios se dirige al profeta.

El comienzo del v. 2 (“y dijo”) es semejante al que encontramos en 7,8, aunque allá era más extenso (“y dijo Yahvé para mí”). Ahora Amós la utiliza para presentar el fin de Israel. Acá llama nuestra atención que, aunque las dos frases del verso están en paralelo (‘llegó el fin/no volveré a pasar- para mi pueblo/por él’), hay una inversión de pronombres y sufijos, así como uso alternado de verbos en tercera y en primera persona:

“...llegó el fin	para mi pueblo...
... no volveré a pasar	por él”

Este es un recurso presente en la poesía hebrea, que sirve para amarrar el texto, vinculando todos los términos del versículo. Es como si el autor quisiera dar un nudo en la descripción que está haciendo. Ya el v. 3 abre nuevamente el texto, desdoblado el conte-

nido del castigo anunciado, descrito aquí con el gemido/lamento de las cantoras del palacio y con la presencia de cadáveres en todo lugar. El “silencio” final denota el clima fúnebre que se va intensificando en cada frase: “llegó el fin... no continuaré... gemirán... mucho cadáver... ¡silencio!”

Tenemos tres versículos que componen una primera subunidad del cap. 8, donde percibimos que las frases van siendo más extensas, se van concatenando, aumentando la intensidad del texto, generando expectativas en los oyentes, para culminar con un eloquente silencio fúnebre ante los cadáveres dispersos. Se trata, pues, de un texto bastante elaborado, que Milton caracteriza como ‘panfleto profético’, es decir profecía meditada, resultado del proceso de conservación de la memoria profética³. Este panfleto estaría formado de varios ‘dichos proféticos’, tal vez originarios del propio Amós y recogidos por –como la llamaba Hans Walter Wolff– la antigua escuela de Amós.

La importancia de estos dichos proféticos es que ellos se localizan a medio camino entre la experiencia del profeta y las formulaciones de sus discípulos. En otras palabras, ¡estamos “sobre el puente” que marca el paso de la oralidad del mensaje profético para su elaboración escrita!

Para la comprensión del mensaje de estos versículos, Milton propone leer esta cuarta visión en paralelo con la tercera (Am 7,7-9 / 8,1-3) e interpretarlas a partir de 7,9 y 8,3, respectivamente. La referencia a la canasta de frutas de verano alude al escenario de la principal fiesta de la colecta, realizada en la región al final del año agrícola. La vinculación de estas dos visiones posibilita comprender el sentido del término *hekal*, aquí traducido como palacio, aunque también puede significar templo. Pero, en este contexto no se trata de una crítica religiosa, orientada contra el templo o el sacerdote (temas presentes en Am 7,1-17), sino contra el palacio, la “casa de Jeroboam” (7,9). Así mismo, esta traducción permite ver que “las cantoras” aquí nombradas no son auxiliares del templo, como podríamos suponer si hubiéramos traducido *hekal* como templo, sino que son esclavas⁴, muchachas que están al servicio de la corte, personas libres que han sido esclavizadas, sea por la guerra (Am 1,6) o por la subyugación social (Am 2,6; 8,3.6).

¡Esta es la riqueza del texto bíblico! La traducción de un término, en este caso *hekal* como palacio, cambia nuestra percepción de las demás palabras del texto: los horizontes se amplían, las mujeres del texto asumen rostro y lugar social específicos, ‘mi pueblo Israel’, deja de ser un término abstracto referido a toda la nación y asume contorno propios, identificables con los cadáveres lanzados por todo lugar, y ante los cuales las esclavas-cantoras gimen y guardan luto...

De esta parte del texto, a nivel poético, podemos verificar varios elementos. En primer lugar la poesía del texto es muy concreta: se trata de una poesía que brota del día a día, de la propia experiencia del profeta, donde frutas de verano y esclavas-cantoras están a la vista del profeta... Tal vez en nuestra comprensión de la revelación divina estuviéramos esperando algo más profundo, más elaborado, más espiritual. No, la poesía del texto no divaga sobre asuntos espirituales: lo que Dios ‘hace ver’, es algo muy simple, muy cotidiano: son los frutos de verano y la situación de las mujeres.

Un segundo elemento que podemos percibir es la corta extensión de las frases: utilizando sustantivos para describir el fin de Israel, una imagen es suficiente: cadáveres dis-

³ Milton SCHWANTES, *A terra não pode suportar suas palavras (Am 7,10): Reflexão e estudo sobre Amós*, São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 52, 146-152.

⁴ Milton SCHWANTES, *A terra não pode suportar suas palavras (Am 7,10): Reflexão e estudo sobre Amós* p.35, 52, 60,67, 87. También Max E. POLLEY, *Amos and the Davidic Empire. A Socio-Historical Approach*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 5.

persos por todos lados. Quien escucha, comprende fácilmente el contenido del mensaje que se quiere comunicar. Son los 'dichos proféticos', frases cortas, que después van siendo agrupadas y, por eso mismo, pueden dar la sensación de discontinuidad en los asuntos presentados. De esta manera, la junción de varios dichos va a constituir un panfleto profético, profecía más meditada, palabras proféticas hechas memorias y ahora conservadas por los/las seguidores/as del profeta⁵.

En la biblia hebrea, al final del v. 3, encontramos un '*samekh*', es decir un índice de lectura para marcar el final de una unidad. ¿Qué tenemos a continuación?

Amós 8,4-7:

⁴ Escuchen esto, los que trituran el pobre
y para hacer desaparecer oprimidos de la tierra,
⁵ para decir:
¿Cuándo pasará la luna nueva y venderemos cereal
y el sábado y abriremos trigo,
para achicar el efa
y para aumentar el shequel
y para torcer balanzas de mentira⁶.
⁶ para comprar por plata débiles
y pobres por sandalias,
y desecho de trigo venderemos?
⁷ Juró Yahvé en arrogancia de Jacob:
No olvidaré para la perpetuidad todas las acciones de ellos.

El primer verbo del v. 4 ('escuchen') ya nos coloca en una nueva situación: pasamos de una visión a una audición. Visión y audición, elementos fundamentales de la profecía, ahora vinculados para la descripción del mensaje.

La manera como están organizadas las frases del v. 4 es muy especial:

Escuchen esto, los que trituran el pobre
y para hacer desaparecer oprimidos de la tierra,

En la primera línea, tenemos dos verbos (escuchar y triturar), mientras que en la segunda, sólo uno (hacer desaparecer). Este escuchar aparece vinculado con triturar y hacer desaparecer. Somos invitados a oír el crujir de huesos triturados del pobre, la desaparición de los oprimidos de la tierra. Quienes padecen las acciones descritas son el pobre y los oprimidos, que ahora sufren una violencia exterminadora. ¿Cómo son triturados? Una posible respuesta la encontramos en los vv. 5-6.

Con frases cortas, la profecía nos presenta lo que sucede. Quien escribe el texto lo hace con términos paralelos:

Luna nueva	venderemos	cereal
Sábado	abriremos	trigo

⁵ Milton SCHWANTES, *Ageu*, São Paulo, Loyola, 2008, pp. 40 y 56.

⁶ La raíz '*vt*' significa "torcer". En sí, su sentido es "estar torcido". En un sentido más amplio, tiene el significado de "falsificar". En este caso se refiere a torcer la barra que sostiene los dos platos de la balanza, de tal forma que surja un desequilibrio entre ambos, para así vender los productos a un precio mayor.



El segundo par de frases ya presenta una inversión de sentido:

achicar	el efa
aumentar	el shequel

Aunque los términos están en paralelo, su sentido es inverso (achicar/aumentar): disminuir la medida y aumentar el precio son la descripción de la forma como los pobres son triturados, algo que queda mucho más evidente en la frase final del v. 5: ¡torcer balanzas de mentira! En contraposición, la vida de los débiles/pobres no vale más que un par de sandalias, que el desecho del trigo.

Según la descripción del profeta, el pobre (*'ebyon*), es aquel que tiene necesidades, que –unido aquí al débil (*dal*), el flaco/raquítico, aquella persona cuya apariencia física ya denota su condición social– son todas aquellas personas hambrientas por causa del comercio injusto. Tenemos así un ambiente de relaciones comerciales en las cuales los más “débiles” son triturados por los comerciantes, estableciéndose así un comercio/mercado cada vez más excluyente.

Observando la extensión de los versículos, el v. 5 es desproporcional: mientras el v. 4 está formado de dos frases en paralelo, aquí encontramos seis frases. Este elemento formal nos permite afirmar que se trata de un versículo mucho más trabajado, más meditado... De hecho, describe en detalles la manera como los comerciantes engañan: achican el *efa* (la medida) y aumentan el *shequel* (el peso utilizado en las balanzas), artimañas que, para ser descubiertas y exigen atención... Fraudes mucho más intensificados y sofisticados con el empleo de barras torcidas en las balanzas, descritas en la frase final, sentencia conclusiva que encierra la descripción de las trampas usadas por los comerciantes.

La referencia al trigo, tanto en el v. 5 como en el v. 6 permite inferir que se trata de robos que afectan algo fundamental en la vida de las personas: su alimentación. Sin embargo, los “trigos” no son iguales: mientras que en el v. 5 se trata del trigo trillado y limpio (*bar*, derivado de *brr* = separar, seleccionar) en el v. 7 se trata de desecho de trigo (*mapal*, del verbo *npl* = caer). Son trigos diferentes: ¡trigo de pobre y trigo de rico! Usados por la profecía de Amós para describirnos las desigualdades presentes en la sociedad: unos pueden comprar trigo seleccionado, otros sólo tienen acceso al desecho. En los dos casos, quienes siempre ganan son los comerciantes, que ansían el paso de la luna nueva y el sábado para la venta del cereal, del trigo de primera calidad, junto con el desecho del trigo.

En síntesis, en los vv. 4-7 tenemos una unidad muy trabajada, donde se describen con lujo de detalles fraudes presentes en la actividad comercial. Un comercio violento, que incluye desde agresión a personas (v. 4: triturar/pisar) hasta su desaparición. Comercio que genera oprimidos (v. 4: *'ani*), pobres (v. 4.6: *'ebyon*) y débiles (v. 6: *dal*), son quienes hasta en su propia apariencia física ya expresan el peso de la opresión.

En cuanto a la poesía, la unidad está marcada por el uso de paralelismos, recurso muy común en la poesía, inclusive considerado como característica fundamental de la poesía hebrea⁷. Ahora, cuando nos referimos a ‘paralelismo’ podemos percibir que no se trata de la ‘repetición’ de frases o palabras. En el v. 4 podemos hablar más de un paralelismo semántico, en el sentido de que los términos se equivalen. Aun así, entre ‘triturar’ y ‘hacer desaparecer’ hay una intensificación en las acciones, así como también entre ‘pobre’ –en singular– y ‘oprimidos’, que está en plural, eso sin detenernos en la propia etimología

⁷ Robert ALTER, “As características da poesia hebraica”. En: Robert ALTER y Frank KERMODE, *O Guia Literário da Bíblia*, São Paulo, UNESP, 1997, p. 654.





de los términos. Más aún, podemos visualizar cómo el v. 4 tiene un verbo inicial que rige las dos frases (escuchen) y un sustantivo final (tierra) que caracteriza a los oprimidos y también podría ser extensivo al pobre:

Escuchen esto, y para	los que trituran hacer desaparecer	el pobre oprimidos de la tierra
--------------------------	---------------------------------------	---

Estos elementos nos permiten comprender el concepto de 'paralelismo' como una de las características fundamentales de la poesía hebrea, que va más allá de la equivalencia entre los términos. Es un proceso mucho más complejo y creativo, un recurso mnemotécnico y, tal vez una característica propia de la mentalidad hebrea, donde el pensamiento va avanzando de forma circular, en espiral, y las frases se van concatenando de tal manera que la siguiente completa y aclara el sentido de la anterior. Circularidad que representa un encadenamiento entre acción y experiencia, inseparabilidad entre ser de una manera particular y la forma como el mundo nos aparece, expresando que cada acto de conocer trae un mundo a la mano: lo que implica que todo hacer es una forma de conocer y, al mismo tiempo, todo conocer implica un hacer⁸. En otras palabras, la circularidad de la poesía hebrea nos permite partir de las cosas cotidianas para descubrir un horizonte mucho más amplio; se trata, entonces, de una poesía que ve en la opresión cotidiana (en los hechos del día a día) la opresión que atraviesa toda la sociedad: ¡viendo las cosas de cerca, visualiza el horizonte!

Esta estructura en espiral y circular que encontramos en el v. 4, está mucho más evidente en los vv. 5-6. Son varios los términos en paralelo (luna nueva/sábado, vender cereal/abrir trigo, achicar efa/aumentar shequel/torcer balanzas, comprar por plata/por sandalias débiles/pobres, vender cereal/trigo venderemos), enriquecidos ahora con el uso de un nuevo recurso, quiasmos: comprar por plata débiles/pobres por sandalias, venderemos cereal/trigo venderemos. Con este recurso, el texto se organiza en dos partes simétricas: los elementos de la primera se corresponden, uno a uno y en orden inverso, con los de la segunda⁹. Se trata, sin duda, de otra riqueza de la poesía hebrea, donde los términos del poema se van amarrando, se van concatenando, tanto para facilitar memorización, como para mostrar su unidad.

El v. 7 ya se sitúa en otro nivel, constituyendo la conclusión final de la unidad (vv. 4-7). Hans Walter Wolff argumenta que Am 8,4-7 constituye un oráculo de juicio, que puede ser atribuido a la escuela de Amós y que habría sido escrito alrededor del año 735 a.C.¹⁰. Se trataría, entonces, de un dicho profético, donde se resume la propia experiencia del profeta, testimonio posteriormente recopilado por la comunidad, que consideró fundamental conservar su memoria, enriquecerla y organizarla. ¿Cómo prosigue en texto?

⁸ Humberto Maturana R., Francisco Varela G., *El árbol del conocimiento*, Santiago, Editorial Universitaria, 1994, p. 13 y 162; Humberto Maturana, *A Ontología da Realidade*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1997, p. 170.

⁹ José Severino Croatto, "La estructura de los libros proféticos. Las lecturas al interior del corpus profético". En: *RIBLA* 35/36 (2000), Quito, RECU/DEL, p. 11; también Northrop Frye, *O Código dos códigos: A Bíblia e a literatura*, São Paulo, Boitempo, 2004, p. 146.

¹⁰ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos. A Commentary on the Book of Prophets Joel and Amos*, Philadelphia, Fortress Press, 1989, p. 324-25.



**Amós 8, 8-10**

- ⁸ ¿Sobre esto no se temblará la tierra?
 ¡Y lamentará todo morador en ella,
 y subirá como la luz la totalidad de ella
 y estará agitada,
 y bajará como el río de Egipto!
- ⁹ Y acontecerá en el día aquel, dicho del Señor Yahvé:
 y haré que el sol se ponga al mediodía
 y oscureceré para la tierra como en día de luz.
- ¹⁰ y transformaré vuestras fiestas para lamento
 y todos vuestros cantos para lamentación
 y levantaré sobre todos los lomos saco
 y sobre toda cabeza calva
 y la pondré como lamento de único
 y el fin de ella como día de amargura.

Si las dos unidades anteriores habían comenzado con un verbo (v. 1: ver v. 4: escuchan) el v. 8 representa un nuevo inicio, encabezado con una pregunta (*ha* -interrogativo). También su estilo es diferente, semejante a una reflexión, lo cual nos podría colocar en el ámbito de una meditación litúrgica. Así mismo, podemos percibir que las frases se organizan en paralelo:

¿Sobre esto no se temblará	la tierra?
y lamentará todo morador	en ella,
y subirá como la luz la totalidad de ella	
y estará agitada,	
y bajará como el río de Egipto!	

Las frases interrogativas amarran el texto, indicándonos que la lamentación del habitante tiene que ver con la tierra, algo también perceptible en el uso de sufijos femeninos. Esta referencia al llanto nos remite al v. 3, donde encontramos el gemido de las cantoras, un hecho que nos posibilita visualizar, de nuevo, la circularidad del texto. El asunto de este versículo gira entorno a la tierra, lo que lo relaciona con la mención al trigo y al cereal de los vv. 4-7: El temblor y la agitación de la tierra se relacionan con el proceso de empobrecimiento y robo que padecen los pobres, oprimidos y débiles.

A nivel poético llama la atención el uso de cinco frases verbales, todas ellas en futuro. En las tres primeros los complementos (tierra/en ella/de ella) se refieren a la tierra, mientras que en la cuarta este elemento falta, y en la última aparece la referencia al río de Egipto. La única frase diferente es la cuarta, aunque por la presencia de sufijos femeninos la podemos relacionar con las dos anteriores. El tema del v. 8 puede ser caracterizado con esa "agitación". Pero, ¿en qué consiste? Veamos cómo sigue el texto.

Los vv. 9-10 presentan la temática del "día aquel", algo que no estaba presente en el v. 8:

- ⁹ Y acontecerá en el día aquel, dicho del Señor Yahvé:
 y haré que el sol se ponga al mediodía
 y oscureceré para la tierra como en día de luz.



¹⁰ y transformaré vuestras fiestas para lamento
 y todos vuestros cantos para lamentación
 y levantaré sobre todos los lomos saco
 y sobre toda cabeza calva
 y la pondré como lamento de único
 y el fin de ella como día de amargura.

En el v. 9, la agitación de la tierra se expresa con otro fenómeno: el ocultamiento del sol y la oscuridad de la tierra, un fenómeno natural que modifica la cotidianidad del pueblo. Es la figura poética que ahora la profecía utiliza para expresar el auge al cual ha llegado la situación, es decir que la inversión del día por la noche expresa poéticamente la total inversión que vive la sociedad, donde el comercio, las fiestas y el culto no son expresiones de vida, sino espacios para el lamento, para la elegía. Se trata, pues, de un lenguaje figurativo, algo muy presente en la poesía hebrea. Ahora, ¿de dónde sacan los autores estas imágenes? Como lo afirmamos en la parte anterior (vv. 1-3), ellos tenían la tendencia de recurrir a un cuerpo de imágenes más o menos familiares, cotidianas. ¡Esa es su creatividad poética! No se trata de usar imágenes rebuscadas, ni formular frases en un estilo rebuscado; su creatividad nace de la cotidianidad. Al contrario, viendo los detalles de la vida, nos revelan la amplitud de la opresión presente en toda la sociedad.

Tenemos, entonces, un verso construido con tres frases, cada una encabezada con un verbo ('y acontecerá/ y hará/ y oscureceré'), con complementos referidos al "día aquel" y enmarcados dentro de su comprensión como "dicho de Yahvé". La vinculación del v. 9 con los vv. 4-7 permite afirmar que el autor nos comunica que las injusticias sociales son tan fuertes que consiguen hasta perturbar el ritmo de la tierra. Se trata de modificaciones que transforman la cotidianidad de la vida del pueblo.

En las dos primeras frases del v. 10 se intensifica la descripción de la agitación que vive la tierra al convertir las fiestas en lamento, los cantos en lamentación. Las frases siguientes amplían el sentido de la elegía:

 y levantaré sobre todos los lomos saco
 y sobre toda cabeza calva

Interesante la forma como en la segunda línea del verso se omite el verbo, indicando que la acción de 'levantar' recae sobre toda la persona, descrita con la referencia a sus lomos y a su cabeza. Pasamos de fenómenos que afectan la creación, la naturaleza (v. 9), para enfocar la manera como ellos repercuten sobre la vida de las personas, descritas acá como el peso que recae sobre los lomos/espaldas y sobre sus cabezas calvas (v. 10), expresando su total desprotección. Algo similar acontece en la frase siguiente:

 y la pondré como lamento de único
 y el fin de ella como día de amargura.

Como en el verso anterior, de nuevo un solo verbo rige las dos frases ('pondré'), pero hay una inversión en las términos siguientes, formando un quiasmo entre "lamento" y "amargura". En ese sentido, el "lamento único" sería una manera de caracterizar "el día de amargura". Pero resta la pregunta: fin de ella... ¿Fin de quién? ¿Será que este pronombre se refiere a la tierra, formando así una inclusión entre la última frase del v. 9 y ésta del v. 10?



En caso afirmativo, el v. 10 nos estaría describiendo el lamento ('*bl*), el luto, término que ya había parecido en Am 1,2 y 8,8, caracterizado como lamentación (*qina'* = lamento fúnebre, elegía), el canto entonado sobre los cadáveres, como también aparece en Am 5,1. La referencia a la elegía también trae a nuestra memoria el v. 3, donde encontrábamos el gemido de las cantoras sobre los cuerpos dispersos. En este sentido, podemos reafirmar la presencia de una estructura circular en el capítulo, donde palabras y pronombres van entretejiendo todo el texto, con una inmensa creatividad, que va más allá de la comprensión del paralelismo bíblico como repetición de palabras, siendo más la clave de interpretación de la propia cultura hebrea, en contra de aquellos que pretenden ver en el paralelismo una estructura elemental de la cultura, en especial del pensamiento hebreo¹¹.

De esta manera, en esta unidad es posible identificar dos dichos (v. 8 y vv. 9+10), que ahora, al ser juntados, ganan mayor amplitud y alcance en sus denuncias. Cada uno de estos dichos lo podríamos identificar como una foto que, al juntarse a otras, va formando un inmenso panel, abriéndose a nuevos sentidos. ¿Y la parte final del capítulo?

Amós 8,11-14

¹¹ ¡He aquí!
Días llegando, dicho del Señor Yahvé:
y enviaré hambre en la tierra:
no hambre por pan,
y no sed por agua,
sino para oír las palabras de Yahvé.

¹² Y vagarán de mar hasta mar,
de norte y hasta oriente,
y andarán errantes para buscar la palabra de Yahvé
y no encontrarán.

¹³ En el día aquel,
desmayarán las vírgenes bonitas
y los jóvenes en la sed.

(¹⁴ Los que juran en la culpa de Samaría y dicen:
“¡Tan cierto vive tu Dios, Dan!
¡Y tan cierto vive el camino de Beereba!
Y caerán y no se levantarán nuevamente.)

El encabezamiento del v. 11 (“he aquí”), ya nos coloca en un nuevo contexto, así como la referencia al “dicho de Yahvé”, como si el autor nos quisiera presentar sus conclusiones. La referencia a la tierra y a la carencia de pan/ agua, viene ahora acompañada por la referencia al hambre/sed para oír las palabras de Yahvé (vv. 11 y 12).

Esta referencia a la palabra de Yahvé, al final del v. 11 y del v. 12, también nos indica que estos dos versículos componen un dicho y, tal vez, constituyan un añadido que al ser incluido al final del capítulo, estaría manifestando la importancia de las palabras proféticas para las comunidades posteriores que relevaron y modificaron el mensaje profético,

¹¹ Milton SCHWANTES, *Sentenças e provérbios. Sugestões para a interpretação da Sabedoria*, São Leopoldo, Oikos, 2009, pp. 171 y 176.





abriéndolo a nuevos horizontes hermenéuticos¹². Es interesante percibir cómo los autores utilizan las imágenes de hambre y sed para caracterizar la situación vivida sobre la tierra. En contrapartida, si los vv. 1-3 presentaban una visión, ahora encontramos la referencia a “oír la palabra de Yahvé” y a andar errantes en busca de su palabra.

Algo similar acontece en los vv. 13-14, donde se retoma el tema del “día”, caracterizando con el desmayo de las vírgenes bonitas y de los jóvenes por causa de la sed. De nuevo la creatividad poética de los autores se expresa al elegir “vírgenes bonitas y jóvenes” para mostrar la ausencia de futuro para el país. Sin embargo, la referencia al hambre y la sed, referidos ahora a las palabras de Yahvé, tampoco están distantes de las referencias al trigo y al cereal que encontrábamos en los vv. 4-7. En estos versículos finales, también son una novedad la referencia a Samaria, Dan y Beereba.

Finalmente, podemos percibir algunos elementos que interrelacionan todo el cap. 8: la referencia al “dicho de Yahvé” (vv. 3.9.11) expresión típica de visionario, diferente de la referencia “dijo Yahvé”, que sería una característica del envío de mensajeros; las cantoras del palacio (v. 3), y las vírgenes bonitas (v. 13), la referencia al día de Yahvé (vv. 9.11). Pero, sin duda, son las repeticiones, los paralelismos, los que marcan la poesía de este cap. 8, pues la disposición de las repeticiones atraviesa el sentido de la experiencia poética en el antiguo hebreo¹³.

Tenemos, entonces, un capítulo con una composición muy compleja. Los vv. 1-3 constituyen la cuarta visión. Es posible que 8,4-14 sea una pequeña colección de dichos: vv. 4-7 + v. 8, vv. 9-10, vv. 13-14 y los vv. 11-12 serían un añadido posterior. La importancia de estos agrupamientos o colecciones, es que ellos están a medio camino entre la palabra de Amós y el actual libro, es decir, son una especie de piedras que los constructores/compiladores usaron en la composición del libro¹⁴.

Consideraciones finales

A lo largo de este estudio, pretendimos desarrollar una metodología que permitiera sentir y visualizar la propia manera como el cap. 8 está organizado. A partir de este caminar, podemos destacar algunos elementos que nos han llamado la atención.

En primer lugar, hemos hablado varias veces de “poesía” y hemos caracterizado este cap. 8 como un texto poético. Para verificar lo que queremos decir con estos términos, es necesario contemplar más de cerca nuestro texto.

Hablamos de poesía para referirnos a las repeticiones presentes en el texto. Al percibir el carácter poético, repetitivo del versículo o de los versículos, debemos ir a los detalles de las equivalencias, muchas veces expresadas a través sufijos, de prefijos o de repeticiones en forma de quiasmos.

Ahora bien, al utilizar el “paralelismo” como categoría primordial para la comprensión de la poesía hebrea, también sentimos sus limitaciones. En primer lugar, “paralelismo” no es repetición, no se trata de decir lo mismo con otras palabras. En nuestro texto pudimos percibir que el paralelismo se refiere mucho más a la manera utilizada por los

¹² Severino CROATTO, “La estructura de los libros proféticos. Las relecturas al interior del corpus profético”, p. 8.

¹³ Milton SCHWANTES, *Da vocação à provocação. Estudos e interpretações em Isaías 6-9 no contexto literário de Isaías 1-12*, São Leopoldo, Oikos, 2008, p. 37.

¹⁴ Milton SCHWANTES, *A terra não pode suportar suas palavras (Am 7,10): Reflexão e estudo sobre Amós* pp. 146-147.





autores para comunicar su mensaje. En este sentido, el paralelismo es un elemento cultural, la forma propia como las personas comunican su mensaje¹⁵.

Mirando el cap. 8, podemos percibir que el típico modelo de paralelismos A B C – A¹ B¹ C¹ no está presente en nuestro texto. ¿Por qué? Tal vez este sea un esquema creado por nuestras metodologías de lectura, pero algo ajeno al propio texto bíblico. Es más, a lo largo de nuestro estudio pudimos percibir más una estructura circular en el capítulo, donde las ideas se van concatenando, las experiencias se van relacionando, formando así un amplio tejido, donde el sentido de las palabras y de las frases, cada vez va creciendo más, como en espiral. En esta perspectiva, las repeticiones y los paralelismos serían más una unidad rítmica y no métrica¹⁶.

Sin duda alguna, las metodologías estructuralistas que organizan los textos en paralelismos pueden ser una herramienta que ayude en la comprensión e interpretación de los textos. Su gran limitación está en que estas estructuras existen más en nuestras cabezas, en nuestra mentalidad occidental, que en el propio texto bíblico, con su cultura semita oriental. Ante este choque de visiones, terminamos forzando los textos, para que se encajen dentro de nuestras estructuras cuadradas. Intentamos comprender la poesía hebrea a partir del concepto que tenemos de poesía, de estilo, métrica, ritmo, etc.; corremos atrás de asonancias, disonancias, versos en dípticos o trípticos, etc., conceptos presentes en nuestra poesía, pero tal vez muy ajenos a la poesía de los textos bíblicos¹⁷.

En nuestro capítulo, pudimos percibir que la poesía del texto está bien enraizada en la vida cotidiana del pueblo: son constantes las referencias a las cantoras, jóvenes, vírgenes, lamento, elegías, pan, trigo, cereal... Es interesante resaltar que se trata de una poesía sin utilizar un lenguaje figurativo distante de la vida cotidiana: la creatividad poética de los autores está en el uso de un lenguaje próximo a la vida del pueblo. Un lenguaje que se va entretejiendo en pequeñas unidades de sentido, que hemos llamado de “dichos proféticos”. Dichos que unidos a otros dichos, van formando colecciones y panfletos proféticos¹⁸.

El origen de muchos de estos textos, se encuentra en los círculos proféticos y, en nuestro caso, en la “escuela de Amós”, en las palabras de Hans W. Wolff. Unidades literarias pequeñas que tienen como trasfondo de producción la periferia. ‘Nacen’ en las comunidades: la casa, la puerta, los círculos proféticos, el ejército popular y las comunidades cristianas¹⁹. Dichos que se van estructurando de forma circular, no en estructuras paralelas, pues al final de cuentas el propio conocimiento humano posee una estructura circular, no cuadrada ni paralela²⁰.

Así, pues, tenemos una poesía caracterizada por la simplicidad del lenguaje, con una estructura circular envolvente, donde palabras e imágenes introducidas al inicio del texto, son traídas de vuelta al final del mismo, enriquecidas por nuevos contextos, nuevas relaciones, constituyendo la poesía del texto.

¹⁵ Carlos Mario VÁSQUEZ GUTIÉRREZ, “Salmo 44: Acorda! Não nos rejeites para sempre”, en: José Ademar KAEFER e Haidi JARSCHER, *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel*, São Paulo, Paulinas, pp. 231-257.

¹⁶ Northrop FRYE, *O Código dos códigos: A Bíblia e a literatura*, p. 247.

¹⁷ Por ejemplo, Luis ALONSO SCHÖKEL y Eduardo ZURRO, *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid, Cristiandad, 1977, 451p.

¹⁸ Milton SCHWANTES, *A terra não pode suportar suas palavras (Am 7,10): Reflexão e estudo sobre Amós* p.148; Milton SCHWANTES, *Profecía e Estado. Uma proposta para a hermenêutica profética*, em: *Estudos Teológicos XXII*, 2 (1992), pp. 105-145; Carlos Mario VÁSQUEZ, *Dito, panfleto e memória: Uma abordagem a partir de Amós 3-6*, pp.167-176.

¹⁹ Hans de WIT, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*, San José, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002, p. 255

²⁰ Humberto MATORANA R., Francisco VARELA G., *El árbol del conocimiento*, p. XI-XIV.



En esta perspectiva, el paralelismo es indicio de intensa actividad. Es siempre atrayente para el lector. Pero en el fondo, es una de las manifestaciones más claras del contraste entre la riqueza de la realidad y la limitación del lenguaje. Hay una característica en la Biblia de gran importancia, considerando su aspecto revolucionario: su énfasis vigoroso en las metáforas del oído, en comparación con las metáforas de la visión²¹. La palabra escuchada lleva a la acción y es el punto de partida de una trayectoria: ya la visibilidad del objeto invita al observador a detenerse respetosamente ante ella.

Bibliografía

- Luis ALONSO SCHÖKEL y Eduardo ZURRO, *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid, Cristiandad, 1977, 451p.
- Luis ALONSO SCHÖKEL, *Estudios de poética hebrea*, Barcelona, Juan Flores, 1963, 549p.
- Robert ALTER, "As características da poesia hebraica", en: ALTER, Robert e KERMODE, Frank, *O Guia Literário da Bíblia*, São Paulo, UNESP, 1997, p. 654.
- José Severino CROATTO, "La estructura de los libros proféticos. Las relecturas al interior del corpus profético", en: RIBLA 35/36 (2000), Quito, RECU/DEI, pp. 7-24.
- Northrop FRYE, *O Código dos códigos: A Bíblia e a literatura*, São Paulo, Boitempo, 2004, 293p.
- Gilberto GORGULHO, "Hermenéutica Bíblica", en: I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, André JOLLES, *Formas simples. Legenda, Saga, Mito, Adivinha, Ditado, Caso, Memorável, Conto, Chiste*, São Paulo, Editora Cultrix, 1976.
- Humberto MATORANA R., Francisco VARELA G., *El árbol del conocimiento*, Santiago, Editorial Universitaria, 1994, pp. 13, 162.
- Humberto MATORANA, *A Ontologia da Realidade*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1997, p. 170.
- Max E. POLLEY, *Amos and the Davidic Empire. A Socio-Historical Approach*, New York, Oxford University Press, 1989.
- Milton SCHWANTES, "A origem social dos textos", em: *Estudos Bíblicos 15* (1988), pp. 31-51.
- , "Profecia e Estado. Uma proposta para a hermenéutica profética", em: *Estudos Teológicos XXII*, 2 (1982), pp. 105-145.
- , *Sentenças e provérbios. Sugestões para a interpretação da Sabedoria*, São Leopoldo, Oikos, 2009, 208p.
- , *Ageu*, São Paulo, Loyola, 2008, pp. 40, 56.
- José Pedro TOSAUS ABADÍA, *A Bíblia como literatura*, Vozes, Petrópolis, 2000, 240p.
- Carlos Mario VÁSQUEZ GUTIÉRREZ, *Os 6,6: Reconstruyendo el tejido social. La solidaridad, una alternativa frente a la violencia institucional*, Facultad de Teología Nuestra Señora de la Asunción, São Paulo, 1995, 174p.
- Carlos Mario VÁSQUEZ GUTIÉRREZ, *Dito, panfleto e memória: Uma abordagem a partir de Amós 3-6*, Universidade Metodista, São Bernardo do Campo, 2002, 238p.
- Carlos Mario VÁSQUEZ GUTIÉRREZ, "Salmo 44: Acorda! Não nos rejeites para sempre", en: José Ademar KAEFER y Haidi JARSCHHEL, *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel*, São Paulo, Paulinas, pp. 231-257.

²¹Northrop FRYE, *O Código dos códigos: A Bíblia e a literatura*, p. 146.



Claus WESTERMANN, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Philadelphia, The Westminster Press, 1967, pp. 90-115.

Hans Walter WOLFF, *Joel and Amos. A Commentary on the Book of Prophets Joel and Amos*, Philadelphia, Fortress Press, 1989, pp. 324-25.

Carlos Mario Vásquez Gutiérrez

Rua Rio Preto, 427. Vila Valparaíso
Santo André – SP (Brasil) 09060-090
bradoka@uol.com.br.



¡Llegó el fin!

Las palabras finales de la profecía de Amós (Am 9,1-10)

Resumen

El tema de este artículo es la profecía de Am 9,1-10 y sus diferentes momentos. Aborda la quinta visión de Amós (9,1-4) y su análisis sobre el fin de los que controlan la sociedad y la economía de Israel, a partir del santuario. La profecía anuncia el fin, desde la imagen de Yahvé parado sobre el altar y balanceando los capiteles del santuario, haciendo que caigan sobre la cabeza de todos ellos. El himno (9,5-6) que exalta el poder y la soberanía de Yahvé sobre el universo. Y, finalmente, las palabras de conclusión del libro profético (9,7-10), que son como un bello resumen de la profecía y sus provocaciones en los lectores. La intención de este artículo, en la lectura de las palabras finales del libro de Amós, consiste en describir, entrelíneas, la relectura y memoria de la profecía de Amós en ambientes de crisis y de devastación de Israel y Judá. En el análisis de las palabras de Amós seguimos los pasos de Milton Schwantes y su pasión por la profecía y por los pobres.

Palabras-clave: Amós, Visiones, Memoria, Himno a Yahvé, Destrucción.

Abstract

The subject of this article is the prophecy of Am 9,1-10 and their different stages. Consider the fifth vision of Amos (9,1-4) and their analysis about the end of the subject that has control about the society and the economy of Israel about the sanctuary. The prophecy announces the end from the image of Yahweh standing on the altar and the sanctuary and swinging the thresholds of the sanctuary, causing it to fall on the head of them all. The hymn (9,5-6) exalts the power and sovereignty of Yahweh about the over the universe. And finally, the concluding words of the prophetic book (9.7 to 10), that sound like a nice summary of Prophecy and his teasing the readers. The intention of this article in the finally words of the book of Amos consist in the space of crisis and devastation of Israel and Judah. The analysis of the words of Amos follow as the Thralls of Milton Schwantes and his passion for the prophesy and the poor people.

Keywords: Amos, Visions, Memory, Hymn to Yahweh, destruction

“El libro de Amós convida a la lectura. Desafía a la escucha. Convoca a la contextualización. Agranda los ojos y pone atentos los oídos. Manos transformadoras para comprenderlo.

Lo Escuchamos, orando y pidiendo que el Espíritu Santo sea nuestro hermeneuta. Oímos lo experimentando en nuestra realidad. Lo auscultamos llenándonos de amor y respeto por el texto escriturístico.

Amós habló y habla. Viene de la práctica de ayer y emerge en la práctica de hoy. Su contexto se asemeja a nuestro contexto.

Cabe, pues, acariciar las letras que nuestro Dios nos hace llegar en este texto bíblico. Y cabe vivir en continua protesta contra los dolores impuestas a nuestros pueblos latino-americanos.

Por lo tanto, escuchamos a Amós, reclinados y reverentes delante del texto, pero insumisos delante de los verdugos” - Milton Schwantes¹

¹ SCHWANTES, Milton. *Amós. Meditações e estudos*. Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987, p. 10.

Antes de adentrarnos en las palabras que cierran el libro de Amós, es necesario, presentar de manera resumida, dos aspectos importantes sobre la profecía de Amós en el siglo VIII a.C.: 1) el contexto histórico-social de la profecía y las palabras de Amós y, 2) aspectos literarios del libreto de las visiones de Amós (7,1-3 + 7,4-7 + 7,7-9 + 8,1-3 + 9,1-4).

1. Comenzamos, entonces, por algunas informaciones acerca del contexto de las palabras de Amós². El título del libro nos aporta dos informaciones. Una, que las palabras y visiones de la profecía vienen de un pastor (criador de ovejas) de Tecoa y, otra, que la profecía aconteció en los días de Jeroboam, rey de Israel y de Ozías, rey de Judá (Am 1,1). De acuerdo al Libro de los Reyes, Jeroboam II gobernó por 41 años y volvió a Israel una fuerte economía al controlar las rutas comerciales y las fronteras con Siria (Hamat) y con Judá, con dirección al Mar de Arabia (2Re 14,23-29). La mirada de la profecía de Amós, registrada en los dichos de los capítulos 1-2, atestigua las confrontaciones, masacres y destrucciones producidas por las armas y acciones del ejército, por el control de las rutas y para asegurar el cumplimiento del pago de los cada vez más numerosos tributos. Ciertamente, los campesinos y campesinas de los tiempos de Amós dependían de un Estado en pleno programa de aceleración militar y comercial. Y tal proyecto hace surgir en esa sociedad unos conflictos entre los trabajadores empobrecidos del campo y las clases enriquecidas de la ciudad. Por un lado, el aumento de la miseria, y por el otro lado, el crecimiento de un lujo desenfrenado. El contexto económico donde se asienta la profecía de Amós es de un grandioso proyecto expansionista.

El Estado de Israel tenía sus riquezas concentradas en Samaria, y desde la ciudad-capital, ejercía control sobre los campesinos y sus tierras, a través de tres mecanismos de dominio: las armas, la religión y las leyes. Estos mecanismos fueron fuertemente criticados y condenados por la profecía de Amós³. Vale destacar que la profecía del siglo VIII a.C. estaba marcada por un análisis de la realidad del pueblo, pues la profecía miraba lo que estaba delante de sus ojos, y el acto de profetizar consistía en volver transparente lo presente y, por medio de ello, mirar hacia un horizonte de esperanza. Las palabras que fueron coleccionadas y organizadas en forma de panfletos, dentro del libro de Amós son las siguientes: Dichos contra las naciones (Am 1,3-2,16); Dichos contra Samaria (Am 3,3-4,3); Ciclo de las Visiones (Am 7,1-9,4) y la colección de pequeños dichos (Am 4,4-6,14).⁴

En el conjunto de los dichos contra las naciones (1,3-2,16) predomina una crítica a la política económica del gobierno de Jeroboam II, presente en las rutas comerciales, así como un análisis de los problemas sociales generados por el sistema tributario de Israel (la profecía denuncia la humillación, la opresión social y el proceso de empobrecimiento en 2,6-16). El ejército es el gran acusado por la explotación económica, por las masacres y los crímenes de guerra, en los oráculos contra Damasco (1,3-5), Gaza (1,6-8), Amón (1,13-15), Moab (2,1-3) e Israel (2,6-9+13-16). En Am 2,6-9 aparece por primera vez en la profecía la descripción de los tres niveles de pobreza y miseria producidos por la política expansionista de Jeroboam II.

² Vamos seguir los pasos del comentario de Milton Schwantes: *Amós. Meditações e estudos*. Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987 [ver también: "A terra não pode suportar suas palavras" – *Reflexão e estudo sobre Amós*, São Paulo: Paulinas, 2004].

³ Ver REIMER, Haroldo. Agentes e mecanismos de opressão e exploração em Amós. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, No. 12, Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 1992, pp. 51-60.

⁴ SCHWANTES, Milton. *Amós. Meditações e estudos*. Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987, pp. 80-83.

Así dice Yahvé

*sobre tres crímenes de Israel
y sobre cuatro no volveré atrás
porque venden por plata al justo
y al necesitado por un par de sandalias
Suspirando en una sábana sobre la tierra
sobre la cabeza de los débiles
y el camino de los pobres pervierten.*

*El hombre y su padre se deleitan con la joven
a fin de profanar mi santo nombre.
Y sobre ropas empeñadas se pervierten a lado del altar
y vino de los multados beben en la casa de sus dioses.*

(Am 2,6-8)

Como podemos percibir, en el texto aparecen tres categorías que designan a los pobres: *ebyôn* (indigente, necesitado, gritador, reivindicador); *Dallim* (débiles, enjutos) y *ʾánāwīm* (pobres)⁵. ¿Quiénes son los pobres que están en la memoria de esta profecía? Podemos pensar en los campesinos que habían entrado en proceso de esclavización. Hombres libres que han perdido sus derechos, de manera especial el acceso a la tierra (el derecho a la herencia). Débiles y enjutos son los labradores espoliados de su producción, y encima de ello, obligados a producir para otros. Y la vida de los campesinos pobres, conforme a las palabras de Amós “*es no-vida. Es una trayectoria de dolores y ofensas, en cuyo tope está la propia eliminación del campesino masacrado por la extorsión de sus productos, por la esclavitud de su familia y de él mismo, por su expropiación, por su mercantilización. Y, de hecho, al final del túnel de la opresión, Amós denuncia el propio genocidio: Eliminan a los oprimidos de la tierra (8,4)*”⁶.

En toda profecía despunta esta visión crítica y contestataria al poder ciudadano-estatal. Muchos son los ejemplos que podemos mencionar. Nos restringimos a apuntar algunas denuncias: la violencia física, último estadio de la explotación para quien se resiste a la subyugación (Am 8,4-6); las primeras tentativas de concentración de tierra y las injusticias que de allí resultan (Miq 2,1-2); la idolatría fomentada por el poder, pues a través de ella, intereses comerciales son ideologizados y los ídolos viabilizan un Estado organizado sin contar con el pueblo; la explotación de mujeres y hombres que trabajan y producen (Is 10,1s). Estas y otras tantas denuncias, aquí no explicadas, no adquieren su radicalidad a partir de ellas mismas, por más vigorosa que sea su lenguaje. Típico es que son formulas a partir de la flaqueza. ¡Los débiles y empobrecidos son portadores de la denuncia!

La profecía contesta al poder: sabemos que el trayecto del pueblo de Israel hacia la institución de la Monarquía representó una profunda ruptura, pues alteró drásticamente

⁵ “Estos tres términos son, en Amós, los más importantes para designar a las víctimas, en defensa de las cuales va su profecía. ‘Pobres’, ‘débiles’ / ‘magros’ y ‘oprimidos’ también se encuentran agrupados como sinónimos en otros pasajes vetero-testamentarios, como Sal 72.2-4,12-13; Is 10,2; 14.30.32. Pero estos no son los únicos adjetivos relevantes en nuestro contexto. Antes que todo, cabe citar el *sadiq*, mencionado en paralelo al ‘pobre’ en 2,6; 5,12. Este vocablo *sadiq* no enfoca la situación socio-económica, sino la solidaridad social. Es *sadiq* quien contribuye al control de la comunidad (Gen 38,26), quien no tiene nada que temer en los tribunales. Es el ‘justo’, el ‘solidario’, el que vive por el ‘derecho’ y la ‘justicia’ (5,7.15.24; 6,12). Para Amós, ¡el ‘pobre’ es el ‘justo!’”. *Ibidem*, p. 52. Ver también SILVA, Rafael Rodrigues da. *Povertà*. En: PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo y RAVASI, Gianfranco (orgs.). *Temi Teologici della Bibbia*. Milano – Italia: Edizioni San Paolo, 2010, pp. 1061-1068 y SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. São Leopoldo: Oikos / Editeo, 2013.

⁶ SCHWANTES, Milton. *Amós. Meditações e estudos*. Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987, pp. 55-56. Ver también: REIMER, Haroldo. Agentes e mecanismos de opressão e exploração em Amós. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, No. 12, Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 1992, pp. 51-60.

la condición de vida de las personas, de los sembradores y de los campesinos. Opulencia y lujo en la corte eran asegurados con el trabajo de quien producía (1Re 5,2-8). El comercio internacional era a costa de la mesa del pueblo y privilegiaba a los señores del Estado. (1Re 5,10-11; 9,10s). Las obras públicas citadinas eran erigidas a base de la cosecha campesina (1Re 4,6; 5,27-32; 12,1s). El ejército era mantenido con el sudor del pueblo y en contra de él (1Re 5,8; Am 7,1). En el discurso de 1Samuel 8, el llamado derecho del rey, era delineado con base a los nuevos estatus implantados por la monarquía citadina: extorsión, expropiación, esclavización de la gente pobre (1Sam 8,11-17). Siguiendo el lenguaje de Oseas, podemos decir que ¡el Estado es No-Mi-Pueblo (Cf. Os 1,9)! ¡La profecía no da tregua a la opresión! En palabras de Amós: ¡llegó el fin para mi pueblo Israel! (Am 8,2).

En los círculos proféticos, el pueblo fue hecho agente social, sujeto histórico. La denuncia del poder es, pues, forjada en la restauración de la vida de los pobres, en el juzgamiento de la opresión y de la idolatría, en el verificar la existencia del robo contra los pobres y en afirmar la derrota de quienes son los causantes de la ruina de los débiles. Los dichos proféticos contra la casa de Jeroboam y su memoria apuntan a la esperanza de tiempos nuevos y diferentes, sin opresión y sin idolatría. El lenguaje profético se compone con palabras sabias. Apuestas a la esperanza de nuevos tiempos y se vuelve en portavoz de la justicia y la ternura de Dios.

Las visiones en el libro de Amós son presentadas ya en el título del libro: *“Palabras de Amós, que estaba entre los pastores de Tecoa, lo que él vio respecto a Israel, en los días de Ozías, rey de Judá y en los días de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel, dos años antes del terremoto”* (Am 1,1). De modo general, el libro de Amós contiene dos colecciones de dichos: uno contra las naciones (Am 1-2) y otro respecto a Israel (Am 3-6). Nelson Kirst, en su comentario exegético a textos seleccionados del libro de Amós resalta la importancia del ciclo de las visiones para comprender las palabras y dichos de Amós contra el Estado de Israel y sus instrumentos de extorsión y explotación al pueblo⁷. En esta dirección, también Milton Schwantes afirma que el título del libro remite al lector al conjunto de las visiones⁸. Las cinco visiones que aparecen en Am 7-9 presentan una estructura y organización:

1. Las dos primeras visiones (7,1-3 y 7,4-6) forman un par, pues describen la defensa de Jacob que es pequeño, y sigue un mismo esquema:
 - a) una fórmula introductoria: *“Así me hizo ver mi Señor Yahvé”* (v. 1a y 4a);
 - b) la visión (la formación de la bandada de langostas en el v.1b, y el fuego que va a consumir el gran mar abismal y la propiedad, en el v. 4b);
 - c) el grito del profeta: *¿Cómo subsistirá Jacob, pues él es pequeño?”* (v. 2 y v.5)
 - d) el arrepentimiento de Yahvé (v. 3 y v. 6).
2. La tercera y cuarta visión forman el otro par que explica las visiones y apunta al juzgamiento de Yahvé:
 - a) fórmula introductoria: *“Así me hizo ver mi Señor Yahvé”* (7,7 y 8,1)
 - b) La visión: *y vi que mi Señor estaba parado* (7,7b) *y vi un cesto de frutas de verano* (8,1b);

⁷ KIRST, Nelson. Amós – Textos Seleccionados. In: *Exegese*, v. 1/1. São Leopoldo: Faculdade de Teologia – Igreja Luterana no Brasil, 1981, p. 42.

⁸ SCHWANTES, Milton. Jacó é pequeno. Visões em Amós 7-9. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, No. 1, Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, São Paulo: Imprensa Metodista, 1988, pp. 81-92. (Cf. *A terra não pode suportar suas palavras, Reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 183-203).

- c) la pregunta de Yahvé: “¿Qué estás viendo, Amós?” (7,8a y 8,2a);
 - d) la respuesta de Amós describiendo de manera concisa la imagen (una plomada, en 7,8b y un cesto de frutas de verano, en 8,2b); dicho de Yahvé (7,8c-9 y 8,2c-3).
3. La quinta visión complementa el anterior par de visiones al describir la destrucción y el fin. Esta última visión se asienta en la afirmación de 8,2c: “Llegó el fin de mi pueblo Israel. ¡No seguiré pasando por él! Así está estructurado el libreto de las visiones⁹:
- 7,1-3 – Primera visión
 - 7,4-6 – Segunda visión
 - 7,7-9 – Tercera visión
 - 7,10-17 – Narración sobre Amós
 - 8,1-3 – Cuarta visión
 - 8,4-14 – Dicho profético
 - 9,1-4 – Quinta visión
 - 9,5-6 – Himno
 - 9,7-10 – Conclusión del libro
 - 9,11-15 – Conclusión del libro

Aparentemente puede parecer que la narración del conflicto entre Amós y Amasías, en 7,10-17, y el dicho profético de 8,4-14, están desubicados y fueron agregados recién en la redacción final. Sin embargo, lo importante es que la narración está allí para ayudar a los lectores y oyentes de la profecía a comprender los conflictos alrededor del espacio sagrado. Am 7,10-17 hace la articulación y entendimiento sobre la destrucción de los “altos de Isaac” y de los santuarios de Israel”, pues el texto presenta un análisis sobre la transformación de Betel (Bet-El: “Casa de Dios”) en “santuario del rey” (Bet-Melek: “Casa del rey”). De la misma forma, el dicho profético (paralelo de 2,6-16), con su crítica social, tiene lugar entre las dos visiones que abordan el fin del palacio, de la ciudad y del Estado. Milton Schwantes sugiere que las narraciones, himnos y dichos que fueron agregados, no son casuales, sino que son una especie de comentarios explicativos: la narración del conflicto entre Amós y Amasias (7,10-17) ejemplifica el sentido de la 3ª visión, y de los dichos (8,4-14) que acompañan a la 4ª visión (8,1-3) explican el sentido de la destrucción anunciada. Los palacios serán destruidos (8,1-3), porque promueven la opresión de los pobres (8,4-6). A más de ello, 8,4-14 prepara también la cuarta visión, y la quinta visión es completada por el himno que enaltece Yahvé (9,5-6)¹⁰.

Erich Zenger¹¹ presenta el siguiente esquema del libro de las visiones:

“Las visiones de la 3ª a la 5ª son prolongadas por ‘apéndices’ en forma de comentario (7,10-17; 8,4-14; 9,5-6), que toman tópicos de la visión precedente, y proporcionan un ahondamiento teológico a la visión”:

⁹ Cf. SCHWANTES, Milton. *Amós. Meditações e estudos*. Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987, pp. 22-25; REIMER, Haroldo. Amós – profeta de juízo e justiça. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, No. 35/36, Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 2000, pp. 183-186.

¹⁰ SCHWANTES, Milton. Jacó é pequeno. *Visões em Amós 7-9*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n° 1, pp. 81-92.

¹¹ ZENGER, Erich. O livro dos Doze Profetas – O livro de Amós. In: AAVV. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 485.

1ª visión (7,1-3): nube de de langostas.	2ª visión (7,4-6) lluvia de fuego.
3ª visión (7,7-9): Yahvé y la espada de estaño.	4ª visión (8,1-3): el cesto vacío para la cosecha.
7,10-17: conflicto Amasías – Amós.	8,4-14: justificación del juicio de la cosecha.
5ª visión (9,1-4): destrucción del santuario.	9,5-6: glorificación de Dios.

Teniendo presente estos dos puntos importantes, pasemos a la lectura y análisis de Am 9,1-10. Estamos frente a tres textos: La quinta visión de Amós (9,1-4); un pequeño himno (9,5-6) y la primera conclusión del libro (9,7-10).

La quinta visión: El fin de Israel - Am 9,1-4

- ¹ *Vi al Señor, de pie junto al altar,
que decía: “Rompe las columnas y estremece los dinteles
para que se hunda el techo y les parta a todos la cabeza;
y si alguno llega a salvarse, lo mataré a espada;
pues ninguno de ellos podrá huir, no escapará nadie con vida.*
- ² *Aunque bajen hasta el infierno, de allí los sacaré mi mano;
si suben a los cielos, de allí los haré bajar.*
- ³ *Si se esconden en la cumbre del Carmelo, allá los buscaré y los agarraré;
si se ocultan de mi vista en el fondo del mar,
allí mismo mandaré a la serpiente para que los muerda;*
- ⁴ *cuando vayan cautivos, arreados por sus enemigos,
daré orden a la espada para que los degüelle.
Tendré mis ojos puestos en ellos, no para ayudarlos sino para castigarlos.*

Esta visión se diferencia de las otras en su estructura; literariamente no tiene par, pues las cuatro visiones anteriores son presentadas en dos pares (7,1-3 + 7,4-6 y 7,7-9 + 8,1-3) e, intencionalmente quiere fortalecer el tema de la última visión. Es decir, la visión de 9,1-4 es el ápice sobre el final de Israel, pues la temática de la destrucción, iniciada en la tercera y cuarta visión tiene aquí su conclusión¹². Una vez presentadas tales diferencias, podemos percibir algunas conexiones con las visiones anteriores:

- a) Existe un paralelo con la tercera visión, a través de la descripción de la imagen del Señor parado o de pie: en la tercera visión (7,7-9), el Señor está parado sobre

¹² “En la investigación, a partir del influyente comentario del exegeta alemán Hans Walter Wolff, se ha acentuado una estructura compleja de las visiones, resaltando dos pares de visiones (7,1-3 + 7,4-6 x 7,7-9 + 8,1-3), culminando en la quinta visión como ápice del bloque. En verdad, a pesar de afirmarse la visión como clímax del conjunto, muchos autores vuelven la cuarta visión como programática, para afirmar el eje hermenéutico: ‘...llegó el fin para mi pueblo Israel...’ Un énfasis en el paralelismo de estos dos conjuntos de visiones tiene, obviamente, amparo en el propio texto, sobre todo por los paralelos terminológicos”. REIMER, Haroldo. Amós – profeta de juicio y justicia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, No. 35/36, Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 2000, p. 184.

el muro, con un estaño en la mano, y en la quinta visión (9,1), el Señor está parado sobre el altar. Interesante que, diferente a las otras visiones, no aparece al inicio de la tercera visión y en toda la quinta visión la referencia a Yahvé. La palabra *ʾánāk*, en la tercera visión probablemente no tiene el significado de “plomo”, sino de “estaño”, y puede sugerir la presencia del metal en el muro de la ciudad. Esta palabra, tomada prestada del mundo mesopotámico puede sugerir la fuerza militar, pues “estaño” era un metal muy importante para la fabricación de armas. En la interpretación de las visiones, el uso de este término puede referirse a la destrucción del altar de Betel y de la ciudad de Samaria (Cf. Am 3,14)¹³.

- b) En la tercera y en la quinta visión, la acción de Dios es descrita a través del verbo *pôr* = colocar (7,8: “Vi que puso un estaño en medio de mi pueblo Israel” y 9,4: “Y pondré mis ojos sobre ellos, para el mal y no para el bien”).
- c) En tanto que en la primera, segunda y cuarta visión hay una referencia al tiempo: período de la cosecha después de la cosecha del rey (7,1); período de sequía (7,4) y de frutas de verano (8,1-2); en la tercera y en la quinta visión no hay ninguna referencia al tiempo y a la producción.
- d) La quinta visión sigue el tema presentado en la cuarta visión: quita la imagen de bendición (cesto de frutas de verano y el altar) para anunciar la destrucción. La cesta de frutas de verano representa la realidad de la cosecha, y lo mismo vale para la imagen de Dios sobre el altar. El término *mizBē³H* significa “carnear” para el sacrificio; también puede referirse al abate profano (Deut 12,15.21; 1Sam 28,24). En el sacrificio son quemadas inicialmente las partes impuras y no comestibles, y el sacrificio es consumado por una comunión de personas: familia, clan, tribu y grupo de peregrinos¹⁴.

En una lectura atenta de la quinta visión podemos percibir la memoria y lectura de la profecía de Amós, hecha por los grupos y la comunidad profética en una coyuntura de destrucción y devastación del santuario y de la ciudad. Ciertamente, la visión aquí descrita tiene las marcas de la lectura después de la invasión del imperio asirio, que destruyó Samaria y deportó a Israel; y más tarde presenta esta lectura alrededor del exilio de Babilonia. La imagen de Dios parado de pie sobre el altar tiene sus paralelos con la visión de Isaías 6,1-4, que está inserta en un libreto (Isaías 6-9), que surgió en medio de la guerra siro-efraimita y la invasión asiria de Siria e Israel (Cf. 2Re 15,17-38; 2Cro 27,1-9). Sin embargo, con respecto a una lectura posterior de la visión profética, la expresión en 9,4: “se fueron al cautiverio delante de sus enemigos” (*ʾim-yēlkû baššūbī lipnēʾ oybēhem*) es fundamentalmente una expresión que tiene un impacto en los textos del periodo del exilio y post-exilio (Cf. Deut 28,41; 2Cro 29,9; Esd 9,7; Is 46,2; Jer 20,6; 22,22; 30,16; 48,46; Lam 1,18; Ez 12,11; 30,17.18; Dn 11,8.33; Neh 3,10).

¹³ La interpretación de Walter Beyerlin, respecto a que el término *ʾánāk* significa “estaño”, material que en el antiguo mundo semita era utilizado para la confección de instrumentos bélicos. Cf. REIMER, Haroldo. Amós – profeta de juicio e justiça. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, No. 35/36, Petrópolis: Editora Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 2000, pp. 184-185. Ver DINES, Jennifer M. Amos. En: BARTON, John y MUDDIMAN, John. *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 587. Erich Zenger sugiere que se trata de una figura de amenaza: Yahvé quiere destruir belicosamente la ciudad. En: AA.VV. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 485.

¹⁴ KIRST, Nelson. Amós – Textos Seleccionados. En: *Exegese*, v. 1/1. São Leopoldo: Faculdade de Teologia – Igreja Luterana no Brasil, 1981, p. 77.

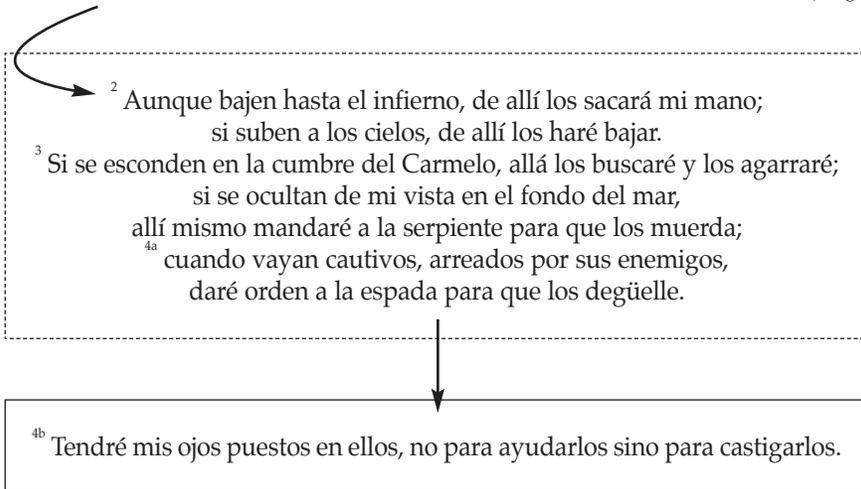
Además de la relación que se puede percibir con la tercera y la cuarta visión, se posible observar una aproximación temática con otras partes del libro. Por ejemplo, la descripción de que no es posible escapar o que no existe de salvación, puede hacer alusión al dicho que concluye el libreto de los dichos de Am 1-2: "Así que de nada valdrá la fuga al ágil ni el impulso corrobora su fuerza, ni el valiente librará su vida. Y no quedará en pie el que lleva el arco, tampoco el ligero de pie, ni el que va montado a caballo salvará su cuello. Y el más valiente entre los valientes huirá en aquel día, oráculo de Yahvé" (3,14-16). También la referencia a ser mordido por la serpiente en 5.19, ir a la cautividad en 1,15 y el juego de palabras 'bien y mal' en 5,14-15.

Esta quinta visión (junto con las otras visiones que componen el libreto de Am 7-8-9 tienen su lugar de origen en el conflicto de Amós con el Estado de Israel (Samaria y el palacio de Jeroboam) y sus instrumentos al servicio de la alta tributación: el ejército (fuerza militar), la religión (pequeños santuarios y los santuarios centrales de Betel y Samaria) y la jurisprudencia en la puerta de la ciudad. No es por lo menos que la profecía de las visiones, especialmente de la tercera a la quinta visión, anuncien castigo y juzgamiento de Yahvé a la casa de Jeroboam II, a la religión legitimadora que está al servicio de la explotación y de la extorsión de la producción de los campesinos, al comercio con sus balanzas amañadas y a la práctica de la injusticia y de los fraudes de los jueces y administradores de la ley, en la puerta de la ciudad.

En el ámbito de la producción del libro, en los días de la destrucción y devastación de Israel, es posible intuir, por las imágenes, la lectura que se hace} de aquellas palabras, en un contexto del fin del Estado y de aquellos que por un buen tiempo vivirán de las bonanzas de una política expansionista y de su proyecto de desarrollo comercial y económico, de su fuerte aparato armado (militarismo) e ideológico (la religión de Yahvé que comanda el santuario del rey). Éstas son las imágenes que hacen de la lectura un escenario alrededor de 732 a 722 a.C., después de la caída de Samaria: 1) Yahvé, no aquel que está en el santuario de Betel y en el palacio, sino aquel que se presenta de pie y parado en el muro, con material bélico y espada en sus manos, precisamente contra los "altos de Isaac", los santuarios de Israel y la casa de Jeroboam. 2) el cesto de frutas de verano, simbolizando que el fin ha llegado; y este día resultará en el llanto de los cantores del templo y/o palacio, y 3) Yahvé de pie y parado en el altar, ordenando que al profeta golpee el capitel y haga tronar las estructuras sobre la cabeza de todos los que forman parte de la política expansionista que produjo lujo para unos y empobrecimiento para los campesinos y campesinas.

En esta dirección podemos intuir que la visión y la imagen del juicio de aquellos que produjeron la ruina y la destrucción de Israel, está condensada en los versículos 1 y 4b; mientras 2-4a profundiza el tema de la no-escapatoria frente a la persecución, a través del uso de la conjunción "si" (indicando condición), presente en cinco frases que examinan las posibilidades de escapar, y que constatan que no es posible escapar del alcance de Yahvé.

¹ Vi al Señor, de pie junto al altar,
que decía: "Rompe las columnas y estremece los dinteles
para que se hunda el techo y les parta a todos la cabeza;
y si alguno llega a salvarse, lo mataré a espada;
pues ninguno de ellos podrá huir, no escapará nadie con vida.



El versículo 1 describe la visión y su forma de decir la situación de destrucción de importante instrumento de dominación: el altar. El lugar sagrado se derrumbará en la cabeza "de ellos." Por otra parte, la visión no dice quiénes son "ellos"; pero, para los lectores de la profecía de Amós, en la realidad de la invasión asiria y de los compiladores de los folletos de las visiones y dichos, estos fueron enumerados en el conjunto de la profecía: los sacerdotes y sus lugares sagrados (2,8; 3,14; 4,4-5; 5,4-5; 6,5; 7,16-17; 8,9-10.14; 9,1-4)¹⁵; jueces (2,6; 5,12) que dejaron la justicia por tierra (2,7; 5,7.15.24; 6,12); aquellos que imponen servidumbre a los campesinos (1,6; 2,6-7; 5,16; 8,3.6); las damas de Samaria y los que viven en el lujo desenfrenado y de los beneficios derivados de la tributación (3,12.13-15; 4,1-3; 5,11; 6,1-8.11); los dueños de la tierra (2,6-7; 5,11-12.16)¹⁶, el Ejército (1,3.6.13; 2,7.14-16; 3,9-11; 5,1-3; 6,1-3.8-10,13-14; 9,10). "(...) los diferentes grupos sociales se ven afectados por las profecías de destrucción de Amós: sacerdotes, comerciantes, jueces, propietarios de esclavos, la élite del capital y, en particular, los militares. Afrontadas son las personas que viven del oro, del lujo y de la suntuosidad. Pero, no estos amenazados no se encuentran en la cima del poder (élite de la capital Samaria, sacerdotes y Amasías comandantes militares), sino también en las ciudades y pueblos campesinos (jueces, comerciantes, dueños de esclavos)"¹⁷.

La destrucción del altar al que se refiere la visión de Amós es, como mínimo, una mirada al principal centro religioso de Israel en ese momento: Betel. Construido bajo la marca ideológica judaíta de que fue erigido por Abraham (Gen 12,8; 13,3s), y que fue el lugar de la manifestación de Yahvé a Jacob (Gen 28,10-22; 31,13; 35,1-7), se volvió, desde los días de Amós, hasta el ambiente de invasión y devastación asiria, un aparato tributario y concentrador del gobierno de Jeroboam y un blanco de saqueo y robo promovido por el imperio asirio. El conflicto de Amós con Amasias y la expulsión de Amós del santuario del rey demuestran cuánto los profetas y los sacerdotes estaban en lados opuestos en lo que se refiere al santuario y a la presencia de Yahvé. Ciertamente, en los ambientes del exilio de Babilonia la memoria de las palabras y la acción de la profecía de Amós contra a casa

¹⁵ "Amós da realce al fin del templo, del sacerdocio, de los ritos festivos, de la importancia de lo sagrado". SCHWANTES, Milton. *Amós. Meditações e estudos*, p. 36.

¹⁶ Aquellos que fueron adueñando de las tierras de los campesinos empobrecidos y que paulatinamente se hicieron presentes en la escalada de crecimiento de los empobrecidos (indigentes, débiles y pobres).

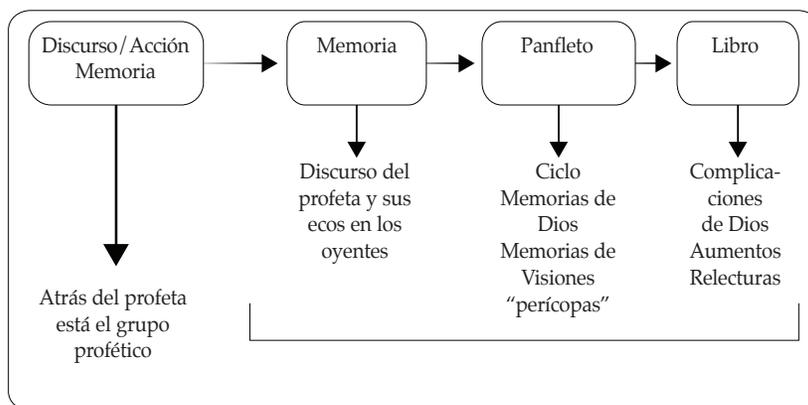
¹⁷ SCHWANTES, Milton. *Amós. Meditações e estudos*, pp. 37-38. Ver SICRE DIAZ, José Luis. *Com os pobres da terra. A justiça social nos profetas de Israel*. São Paulo: Editora Paulus, Santo André: Editora Academia Cristã LTDA, 2011, pp. 181-195.

de Jeroboam y su santuario darán eco a la invasión babilónica, la destrucción de la ciudad y el saqueo del templo.

Los versículos 2-4^a, con sus sentencias, apuntan a la imposibilidad de liberación para “ellos”, los que vivían de los beneficios del palacio, de la ciudad y del santuario. Son cinco posibilidades de huida, de escondrijo y de estar lejos de la vista de Dios: sheol, cielos, fondo del mar, cumbre del monte Carmelo y el cautiverio. Estos lugares no funcionarán, pues Yahvé irá a tomarlos o a recogerlos del sheol, hacerlos descender de los cielos, bajarlos del monte Carmelo y agarrarlos, ordenar a la serpiente que los muerda en el fondo del mar y con la espada matarlos en el cautiverio. Notemos que el texto presenta lugares de ámbito cósmico y que representan lugares absurdos e imposibles (sheol, cielos y fondo del mar), con apenas dos lugares con posibilidades concretas, es decir que están en la esfera histórica y real: 1) la cumbre del Carmelo¹⁸, situado en una región famosa por su fertilidad (Jezreel, que significa “Dios semilla”), representaba un espacio de huida y escondrijo para muchos grupos, y 2) el cautiverio, en cuanto deportación y estar bajo la vigilancia de sus enemigos. Estas acciones se insertan en la lectura y mirar de la conjetura del cautiverio de Israel / Judá, pues asirios y babilonios devastarán la región, en un proceso gradual de desmilitarización (despolitización) y desurbanización.

El versículo 4b concluye las sentencias y explica el motivo de que “no huirá de ellos un fugitivo y no escapará de ellos un prófugo”. Justamente, el mirar de Dios sobre ellos es “para el mal y no para el bien”. La mirada de la divinidad puesta sobre sus adoradores y sus creaturas es, corrientemente, para darles benevolencia y bendiciones. Aquí la conclusión de la quinta visión es que la mirada de Dios sobre “ellos” no será una mirada de benevolencia, de gracia, de salvación, sino una de juzgamiento, de castigo y de maldición. De ahí la palabra final de la quinta visión y del ciclo de las visiones: “y posaré mis ojos sobre ellos para el mal y no para el bien”.

Me gustaría resaltar que las palabras de la profecía de Amós fueron recogidas, organizadas, releídas y compiladas por hombres y mujeres que osaron hacer profecía en la coyuntura de un Israel en decadencia. La profecía mira a lo que está delante de los ojos y vuelve transparente esta realidad. Asentada en esta situación, a partir de las masas oprimidas, lanza una mirada al horizonte: sin escapatoria para los que dominaban y masacraban al pueblo y a la esperanza de los pobres.



¹⁸ Monte al sur de la planicie de Jezreel (en el sentido este/oeste), y que termina al sur del golfo de Haifa.

1. Himno - Am 9,5-6

Mirando este fragmento del himno en conjunto con los otros dos fragmentos (4,13 y 5,8-9) podemos sospechar la existencia de un antiguo salmo; sin embargo, lo que tenemos son tres fragmentos que pueden ser leídos en la intercalaciones hechas por los redactores del libro o ser leídos en conjunto. De cierta manera, lo que en un primer momento apunta a la relación entre estos tres himnos o doxologías utilizadas en la compilación del libro reside en la expresión: "Yahvé es su nombre" y en la teología de Yahvé Creador. Repararnos que estos himnos tiene los mismos verbos que están en los relatos de la creación: "crear", "modelar", "hacer" y "producir". Sin embargo, por un lado, presenta la tónica de la *transformación* y/o innovación: claro y oscuro, mañana y noche, ocasos y amaneceres; y, por otro lado, la destrucción sobre de los fuertes y las fortificaciones. En la perspectiva de una presentación del poder de Yahvé es lo que se hace presente en estos fragmentos la noción de Yahvé, en tanto Dios de los ejércitos (‘élôhé | -cübä´ôt).

<p>"Porque él forma los montes y crea el viento, y da a conocer al ser humano sus pensamientos, el que hace del amanecer oscuridad y camina sobre los altos de la tierra; Yahvé, Dios de los Ejércitos, ese es su nombre" (4,13).</p>	<p>"Lo que hace las Pléyades y Orión, y cambia las sombras al romper el día, y oscurece el día como la noche; el que llama las aguas del mar y las derrama sobre la faz de la tierra; Yahvé es su nombre. El que hace llegar una súbita destrucción sobre el fuerte, y destrucción sobre la fortaleza" (5,8-9).</p>	<p>"Y mi Señor Yahvé de los Ejércitos, el que toca la tierra y la hace derretir, y lamentarán todos los que habitan en ella, y ella subirá toda como el gran río y bajará como el gran río de Egipto. El que edifica en los cielos su subida y establece su morada sobre la tierra. Llama a las aguas del mar y la derrama sobre la faz de la tierra. Yahvé es su nombre" (9,5-6)</p>
---	---	---

Nuestra atención está en el lenguaje y en la imagen del tercer fragmento (9,5-6). La utilización de la expresión "Dios de los Ejércitos" para Yahvé remonta para una imagen de Dios guerrero o de batallas (Cf. 1Sam 17,45). Esta expresión aparece nueve veces en Amós (3,13; 4,13; 5,14.15.16.27; 6,8.14 y 9,5) y, probablemente estaba relacionada, en el libro, al tema del "Día de Yahvé". En ese sentido, en 5,18ss ese día es presentado como un día de sombras y no de luz, como podemos ver en los fragmentos de himnos de 4,13 y 5,8-9. En estos himnos, Yahvé es alabado como el creador del universo, el que tiene el control sobre la naturaleza; por eso, tiene el poder para destruir (8,8-13).

2. Conclusión del libro – Am 9,7-10

⁷ ¿No son ustedes para mí los hijos de Cus, los hijos de Israel?

Oráculo de Yahvé.

⁸ ¿No hice subir a Israel del país de Egipto, y a los filisteos de Caftor y Aram de Quis?

⁹ Los ojos del Señor Yahvé están contra el reino pecador,

Y yo lo destruiré de la extremidad de la faz de la roca,

pero no lo exterminaré totalmente, sino a la casa de Jacob,

Oráculo de Yahvé

⁹ Porque yo mismo daré la orden y sacudiré a Israel entre todas las naciones,
como se sacude el trigo sin que se caiga el grano en la tierra.
¹⁰ Con la espada morirán todos los pecadores de mi pueblo,
Los que dicen: no se acerca ni cae sobre nosotros el mal.

Estos versículos son vistos como la conclusión del libro de Amós y en esta dirección se puede afirmar que en conjunto se trata de un retomar de temas que aparecen en los libretos, tales como las palabras contra las naciones, el juzgamiento y el rechazo de un juicio divino. Por lo tanto, el v. 7 nos remite a los dichos contra las naciones (1-2); los vv. 8-9 apuntan a las visiones y al juzgamiento de Dios y, por fin, el v.10 remite a los textos de 3,9-4,3 y 5,2-6,11¹⁹.

El v. 7, en su universalidad, quiebra el sentimiento de superioridad y exclusividad de Israel de ser el pueblo escogido por Yahvé y de haber experimentado la acción liberadora de Dios en el éxodo de los hebreos. Es la tradición de discurre en los textos de la escritura hebrea y que aparecen fijados en la confesión de que "Yahvé nos sacó de Egipto, de la casa de la servidumbre" (Cf. Ex 20,2; Deut 5,6; Sal 107; 135,8; 136,10-15 etc.). Por lo tanto, la profecía del libro de Amós apunta a otros éxodos y allí radica su gran importancia. Es decir, lo que Israel consideraba como episodio único, la profecía pone al mismo nivel las experiencias de los etíopes, de los filisteos y de los sirios. La profecía de estas palabras no niega la experiencia de huida/salida del Egipto, sino que dice que esa no es la única, por eso abre los ojos de la comunidad para que vea el éxodo de otras tradiciones y naciones.

Los vv. 8-9 tratan del juzgamiento y la destrucción a través de la imagen de la roca. La cosechadora como instrumento para recoger y separar los granos, es para la profecía una señal para hablar de la destrucción del reino pecador. Es interesante el lenguaje de la destrucción y del exterminio del reino pecador de toda la extremidad de la roca ('ádâmâ). También es interesante como, al retomar las visiones, se presentan posibilidades de salida para el pueblo de la roca. En las visiones está presente la expresión: "¿Cómo subsistirá Jacob, pues él es pequeño? (7,2.5); ahora, en estos versos aparece la expresión que repite el verbo 'destruir': "pero no los exterminaré totalmente, exterminaré la casa de Jacob".

El v.10 concluye los dichos de amenaza al referirse a "aquellos que dicen" que están protegidos y lejos de las calamidades y la destrucción. Entre líneas, los compiladores sostiene que tales palabras no circulan entre los campesinos en los pueblos sin muros ni protección, sino principalmente entre los pobres en la puerta de la ciudad. Morirán por la espada los pecadores y perderán su seguridad y protección. Esta es una alusión a los ambientes de invasión militar y de guerra. En esta perspectiva, también es posible percibir esta alusión a través de los verbos "aproximar" y "encontrar". Son de un ambiente de fuerte persecución militar y de ruina de las fortalezas.

Una palabra final

Caminamos en compañía de la profecía de Amós, de la comunidad profética y de los grupos que recordarán, fijarán y releerán las palabras de la profecía. En esta caminata descubrimos que las palabras y las teologías proféticas no se reducen simplemente a un discurso sobre Dios, sino a un lenguaje que transpira Dios en defensa de los grupos masacrados por el sistema de los reyes y de los imperios. Con eso, podemos afirmar que, al menos teológicamente, los profetas, las profetisas y sus lectores caminan a contramano del

¹⁹ REIMER, Haroldo. Amós – profeta de juicio e justiça. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, nº 35/36, p. 187.

reinado y del sacerdocio, pues transmiten una profecía y una teología anti templo, anti sacerdocio, y anti reinado. Tal vez por eso sea difícil darle un patrón a la profecía como algo cultural, pues ella es todo audición y, al mismo tiempo, portadora de un mensaje. Los ritos y la realeza (en este periodo) tienen a la autosuficiencia y se especializan en controlar al pueblo a través de la religión. La palabra en los ambientes del sacerdocio es concentrada por el altar. Sin embargo, la palabra de la profecía (cargada de experiencia y de sabiduría) convoca y provoca al pueblo a observar, a analizar y hacer eco en la grave situación y crisis que estaban viviendo. Es palabra difícil de ser domesticada. En tal teología reside una fragilidad y está constantemente expuesta a la contestación. Todos pueden contestarla: profetas de la corte, sacerdotes, rey. *“Cualquier Amasias de la vida puede aplicar la censura. Teología de la palabra es teología según la experiencia de la fragilidad”*.²⁰

Rafael Rodrigues da Silva

Rua Raphael Perrelli, 145 – Jatiúca

57036-770 – Maceió – AL – Brasil

raphaelli@pucsp.br o raphaelli.puc@uol.com.br

²⁰ SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras. Reflexão e estudo sobre Amós*, pp. 113-136.

Luces y sombras en el proyecto de restauración de Amós 9,11-15

Resumen

El acercamiento a la propuesta de restauración de Am 9,11-15 nos provoca para una relectura crítica y contextual, en tanto pareciera que convergen allí perspectivas encontradas que nos ponen ante un horizonte de luces y sombras. Se perciben huellas de un redactor diferente al profeta Amós que no encaja en la radicalidad de su profecía. De ahí el título para el presente artículo, a través del cual se intenta hacer una aproximación al estudio del texto, llamando la atención sobre sus contradicciones y su relación con los complejos y dramáticos contextos que nos desafían hoy.

Abstract

The proposed approach to the restoration of Am 9:11-15, causing us to a critical and contextual rereading, while there seems to converge perspectives found that put us at a horizon of light and shadow. Traces of a different prophet Amos who do not fit his radical prophecy Editor perceive. Hence the title for this article, through which you try to make an approach to the study of the text, draws attention to its contradictions and its relation to the complex and dramatic contexts that challenge us today.

1. A modo de introducción

Cuando en 2012 se logró revivir la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA), teníamos grandes motivos para evocar y celebrar. CEDEBI (Colectivo Ecueménico de Biblistas) había comprometido sus mejores servicios por reanimar el proceso de la Revista, venido a menos durante varios años. La versión portuguesa se había estancado por más de cinco años, mientras la española completaba como unos tres años. Tales oficios tuvieron que ver con la búsqueda de recursos económicos y con la preparación y desarrollo del propio evento. También nos había sorprendido la partida del Pastor Milton Schwantes hacia la casa del Padre y de la Madre, en cuya memoria se realizaba ese encuentro de RIBLA. En su memoria nos reunimos y en su memoria se asumió el número de Amós.

Justamente me llamó la atención la última parte de Am 9,11-15, por su perspectiva esperanzadora. De modo que al abordar esta propuesta final de Amós, conviene tener presente la premisa del biblista Jacir de Freitas Faria, en el sentido de que cada *“profeta, a su modo y hasta con divergencias fundamentales denuncia, sueña y presenta soluciones diferenciadas para los varios problemas que la realidad les ofrece”*¹. Tras un recorrido por los diferentes capítulos del libro, sobre los cuales han investigado los y las biblistas de RIBLA, nos encontramos en el final del mismo, con el dato de no hacer parte fundante de la profecía de Amós, sino ser un agregado posterior, como lo indica Haroldo Reimer². También en ese sentido puede seguirse la referencia de J. M. Abrego de Lacy, quien abre la puerta a esa posibilidad³, aunque puede ser válido considerar otras. La nota de comentario que trae la versión

¹ J. de Freitas Faria, “Denuncia, solución y esperanza en los profetas”, en RIBLA 35/36 (2000), p. 25.

² H. Reimer, “Amós, profeta de juicio y justicia”, en RIBLA 35/36 (2000) p. 167.

³ J. M. Abrego de Lacy, *Los libros proféticos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1993, p. 68.

Biblia del Peregrino, de Luis Alonso Schökel, señala: “*Al parecer, un redactor posterior añadió esta breve sección que tiene como finalidad abrir un poco el horizonte*”⁴. Intrigado por este detalle, como biblista campesino, tocado profundamente por el itinerario profético de Amós, me he dedicado a escarbar en este asunto crucial sobre las luces y las sombras que subyacen en el proyecto de restauración con que termina el libro.

Para la hora histórica que vive nuestro continente (Colombia, América Latina y el Caribe) es fundamental apuntar una reflexión sobre las luces y sombras que comportan los proyectos restauradores de órdenes injustos, las reformas sociales y políticas, los sueños de nuevas sociedades y nuevos países, los ideales de nuevas utopías y de nueva humanidad. Por tanto, estas líneas tienen la limitada pretensión de ir por estos senderos y ser un sencillo aporte en nuestras búsquedas actuales.

2. Leyendo y estudiando el texto bíblico

En este apartado sigo la traducción Biblia de América⁵. A continuación el texto de Am 9,11-15:

- (11) Aquel día, levantaré
la choza caída de David;
repararé sus boquetes,
levantaré sus ruinas y la reconstruiré
como en los tiempos antiguos,
- (12) para que conquisten el resto de Edom
y todas las naciones
en las que se invoca mi nombre.
Oráculo del Señor,
que cumplirá todo esto.
- (13) Vienen días, oráculo del Señor,
en los cuales detrás del que ara
irá el que cosecha
y detrás del que siembra,
el que recoge la uva.
El vino nuevo fluirá por las montañas,
y destilarán todas las colinas.
- (14) Yo cambiaré la suerte
de mi pueblo Israel:
reconstruirán las ciudades destruidas
y vivirán en ellas,
plantarán viñedos y beberán su vino,
cultivarán huertas
y comerán sus frutos.
- (15) Yo los plantaré en su tierra,
y nunca más serán arrancados
de la tierra que yo les di,
dice el Señor tu Dios.

⁴ Luis Alonso Schökel, *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del Peregrino*, Bilbao, Ediciones Mensajero, S.A.U., 2008, p. 1228.

⁵ Biblia de América, 2ª. Edición, Traducción íntegra de los textos originales con introducciones, notas, mapas, cronología y vocabulario bíblico, Madrid, La Casa de la Biblia (Atenas, PPC, Sígueme, Verbo Divino), 1994, pp. 980-981.

Unas primeras apreciaciones sobre el texto nos permiten trazar algunos hilos temáticos sobre esta parte final, la que pudiera denominarse a simple vista un epílogo de la obra. En el versículo 11 aparece el anuncio de la reconstrucción de la choza de David, en clara alusión a la reconstrucción de la monarquía davídica. Ese detalle pone en la entrada del texto una datación postexílica y puede intuirse que estamos ante un texto más contemporáneo a obras como la de Nehemías, Esdras, Tercer Isaías, Rut y Ezequiel. Obviamente, los boquetes y las ruinas pueden referir a los tiempos de la caída del reino de Judá por cuenta de Babilonia y la consiguiente deportación.

La perspectiva de conquista de Edom y todas las naciones (v. 12), pareciera cerrar una inclusión que se abre en los primeros capítulos donde los oráculos van dirigidos a las políticas conquistadoras de Damasco (1,3-5), Filistea (1,6-8), Fenicia (1,9-10), Edom (1,11-12) y Amón (1,13-15). Sobre Damasco, la inculpación es por haber destrozado a Galaad (v. 3b). Frente a Filistea, la razón es la deportación y entrega de poblaciones a Edom (v. 6). Idéntica razón es el juicio a Fenicia. Edom constituye, entonces, una potencia opresora y dominadora según estos oráculos. Por eso, el oráculo contra Edom abunda en más detalles que los anteriores (crímenes, persecución, falta de compasión, odio y rencor permanentes). Y sobre Amón, la condena alude a los crímenes contra la población de Galaad, descritos de una manera impresionante (“Porque abrieron el vientre de las embarazadas de Galaad para ensanchar su territorio”) (v. 13). Conquista, deportación, crímenes y ensanchamiento de territorios, constituyen temáticas que se retoman en el final.

Por su parte, el versículo 13 vislumbra una revolución campesina en perspectiva de esperanza, donde recobran vigencia el arado, la siembra, la cosecha, la recolección y la abundancia del vino en un lenguaje metafórico (“fluirá por las montañas, y destilarán todas las colinas”). Complementa esta revolución campesina una perspectiva integradora de cambio, tanto para la ciudad como para el campo, y tanto para Judá como para Israel. Tal restauración implica la reconstrucción de las ciudades destruidas, el vivir en ellas, plantar viñedos, beber el vino, cultivar huertas y comer los frutos (v. 14). Esto se puede ampliar en el apartado de la intertextualidad.

Y cierra el texto (v. 15) con la primacía y soberanía de Dios, pues es quien los planta en su tierra, para que nunca más sean arrancados de ella. Esto queda refrendado con la promesa divina: “de la tierra que yo les di”.

3. Una posible estructura de esta perícopa

- A. (11) Aquel día, levantaré la choza caída de David; repararé sus boquetes, levantaré sus ruinas y la reconstruiré como en los tiempos antiguos,
- B. (12) para que conquisten el resto de Edom y todas las naciones en las que se invoca mi nombre. Oráculo del Señor, que cumplirá todo esto.
- C. (13) Vienen días, oráculo del Señor, en los cuales detrás del que ara irá el que cosecha y detrás del que siembra, el que recoge la uva. El vino nuevo fluirá por las montañas, y destilarán todas las colinas.
- B' (14) Yo cambiaré la suerte de mi pueblo Israel: reconstruirán las ciudades destruidas y vivirán en ellas, plantarán viñedos y beberán su vino, cultivarán huertas y comerán sus frutos.
- A' (15) Yo los plantaré en su tierra, y nunca más serán arrancados de la tierra que yo les di, dice el Señor tu Dios.

Aunque pueda aparecer insuficiente y compleja la estructura quiásmica, ayuda para apreciar algunos aspectos. En A (11) se habla de levantar la choza de David, de reparar sus boquetes, levantar sus ruinas y reconstruirla de nuevo. Mientras tanto, en A' (15) se da cuenta de plantar en su tierra y de que nunca más serán arrancados de su tierra. Pareciera notarse un contraste entre levantar la choza y plantar en su tierra. ¿Se trata de levantar la monarquía davídica como proyecto político-religioso que implica la reconstrucción del palacio y del templo? Los versículos 11 y 12, se identifican ampliamente con parte de ese ideal que encarnaban los proyectos contemporáneos de Esdras, Nehemías y Ezequiel. El versículo 12 es un despliegue amplio de la ideología que representaban los proyectos ya referidos en contra de los pueblos vecinos, especialmente Edom. Ezequiel 25,15-17 retrata de manera semejante la condena contra Edom, diciendo: "Edom se ha vengado cruelmente de Judá y se ha hecho gravemente culpable al vengarse de ella" (25,12). Y prosigue: "Me vengaré de Edom por medio de mi pueblo Israel, que tratará a Edom según mi enojo y mi ira, para que experimenten mi venganza" (v.14). No menos grave es la acusación del oráculo de 35,1-15, algo que ya vimos en el oráculo de Amós. Ezequiel es, pues, una réplica de Amós, que encaja sorprendentemente en este versículo 12 del epílogo de Amós.

La perspectiva de B (12) es de conquista y dominación, diferente de B' (14), donde se percibe late otro proyecto, cuya resonancia vemos claramente en el proyecto del Tercer Isaías. Por ejemplo, en 61,4, leemos: "Reconstruirán las viejas ruinas, levantarán los escombros del pasado, reedificarán las ciudades destruidas, los escombros por el tiempo amontonados". Y las imágenes de: plantarán viñedos y beberán su vino, cultivarán huertas y comerán sus frutos, en buena parte se corresponden con Is 65,21-22.

Nos queda por abordar el v. 13, desde nuestra perspectiva, el centro de la estructura del quiasmo. Este oráculo representa una propuesta esperanzadora de cambio, es decir, una revolución campesina. La última parte del versículo ("El vino nuevo fluirá por las montañas, destilarán todas las colinas"), guarda una semejanza con la restauración de Joel, donde podemos leer: "Aquel día manará vino nuevo de las montañas y las colinas destilarán leche" (Jl 4,18). Tanto Joel como este texto final de Amós, guardan profundas similitudes, en cuanto se trata de la restauración de Judá. Hasta en el juicio a Edom guardan esa semejanza (Jl 4,19).

4. Algunos apuntes de intertextualidad

Por la intertextualidad del texto podemos apreciar la riqueza y la complejidad de la obra en su conjunto. Ver el artículo de Milton Schwantes sobre el profeta Abdías es iluminador para tratar de comprender la maraña de hilos que se entrecruzan en la intertextualidad de Amós, y en particular de este pasaje de estudio que nos ocupa, pues la referencia a Edom en Amós 9,11, tiene un amplio desarrollo en Abdías, y Milton llama la atención de que "el verbo 'heredar'/'poseer' también está en Abdías"⁶. Es como si el redactor hubiese tomado trozos de distintos lados y tratado de armar un rompecabezas que le diera coherencia a su propia perspectiva e intencionalidad.

Esta restauración, en nuestro entender, hay que leerla entre líneas como hay que leer a Ezequiel y otros profetas (Isaías, Jeremías, Joel y Abdías). Sus ópticas parecen semejantes. Sin embargo, el aspecto sorprendente es con Isaías 65,21, donde se encuentra un lenguaje muy semejante, aunque parece no suceder lo mismo con los oráculos de 34,1-17 y

⁶ M. Schwantes, "Sobrevivencias. Una introducción a Abdías", en *RIBLA* 35/36, 2000, DEI / RECU, 2000.

Jeremías 46,1-49,39. En tanto, podemos ver que Ezequiel se explaya en el capítulo 25 en oráculos contra Amón (25,1-7), Moab (25,8-11), Edom (25,12-14), Filistea (25,15-17), Tiro (26,1-28,19). Si observamos bien, caemos en la cuenta que son los mismos pueblos.

Vale la pena destacar que la intertextualidad con respecto a Edom (Am 9,12) presenta una extensa referencia en los libros proféticos. La perspectiva, como ya se ha mencionado antes, es un juicio negativo, una desfiguración de los pueblos diferentes, tema que bien valdría para una investigación que apunte luces para los contextos de hoy. Obviamente que acá no es esa la intención, pues se trata del estudio de una propuesta de restauración final en el libro de Amós.

5. Ejes o núcleos de sentido en la restauración

De modo breve, apuntamos algunos aspectos centrales que percibimos en estos oráculos finales que conforman la propuesta de restauración.

5.1 *Restauración de la monarquía davídica (v. 11)*

Se trata de uno de los elementos que desentona con el mensaje radical de la profecía de Amós, lo cual viene a confirmar la sospecha de que puede tratarse de un agregado posterior. En esa dirección concuerda la referencia de Abrego de Lacy, en el sentido de que Amós no podría llegar a semejante esperanza⁷, después de un itinerario de radicalidad en su mensaje. Sin embargo, para una hermenéutica contemporánea, ese mensaje restaurador de viejas estructuras de poder y dominación, ha de poner en discusión el hecho de que sean bienvenidas, aplaudidas y celebradas. Muchas reformas sociales y políticas se construyen sobre bases y principios opresores y alienantes.

5.2 *El espíritu conquistador de las reformas (v. 12)*

Se trata de leer entrelíneas este versículo, dado que tiene una fuerte relacionalidad con uno de los ejes transversales del libro (los oráculos contra las naciones) y con la intertextualidad a la que hemos dedicado algunos párrafos. El sueño de restablecer la choza de David (¿la casa monárquica?), tiene como objetivo la conquista de Edom y todas las naciones donde se invoca el nombre del Señor. De modo que hay un enlace con el versículo anterior, pues se trata de una restauración que implica una perspectiva de conquista de pueblos diferentes, estigmatizados por una óptica desde donde se mira y se enjuicia sus historias. Esa perspectiva riñe con la de los proyectos inclusivos y solidarios que trataron de irrumpir en el postexilio y con quienes los lideraban.

5.3 *Restauración en perspectiva campesina (v. 13)*

Las imágenes y la simbología corresponden al campo, pues se describen las labores de arar, sembrar, cosechar y recoger. Resulta impresionante la parte del versículo 13 (“El vino nuevo fluirá por las montañas y destilarán todas las colinas”). Milton Schwantes desarrolla esta perspectiva campesina, desde la óptica del conflicto campo-ciudad, cuando aborda un matiz campesino sobre las visiones en la profecía de Amós. Dice: “Lo que se encuentra en discusión es tanto el resultado del trabajo de los agricultores, cuanto la propia posibilidad de producir. Lo que está en juego es la tierra (amenazada por la sequía) y la producción (ame-

⁷ “Se ha dudado seriamente de su autenticidad, es decir, se ha supuesto que no son de Amós, quien nunca habría imaginado tal restauración, sino que han sido añadidos posteriormente” (J. M. Abrego de Lacy, *Los libros proféticos*, 1993, p. 68).

nazada por reyes y langostas)⁸. Pero también esta corriente restauradora en la que el vino nuevo fluirá por las montañas, se asemeja a la restauración de Judá, según Joel 4,18 (“Aquel día manará vino nuevo de las montañas y las colinas destilarán leche;...”).

5.4 *Perspectiva de restauración urbana y rural (v. 14)*

El horizonte de cambio en el versículo 14 se torna inclusivo de las dos realidades conflictivas (campo-ciudad), sobre las que Milton Schwantes y Esteban Arias hacen referencia en sus estudios. En primer lugar, la restauración toma el hilo del destino de las ciudades: “reconstruirán las ciudades destruidas y vivirán en ellas...”. Ciertamente, Schwantes describe el papel de la ciudad en la profecía de Amós, como la que “sobrevive con base al campo”. Ella es la que recauda “parte de sus productos y recluta a sus pobladores para el trabajo forzado en las construcciones públicas”⁹. En tanto, Esteban Arias destaca en su estudio del capítulo 5, el hecho de que “no habitarán esas casas de piedra labradas que se han edificado, no beberán el vino de esas parras selectas que han plantado”¹⁰ (5,11), justamente por la explotación que han cometido, por el robo de tierras a los campesinos y la condición de asalariados y esclavos que les han impuesto. El versículo 14 se completa con la perspectiva campesina: “plantarán viñedos y beberán su vino, cultivarán huertas y comerán sus frutos”. Aquí resuena aquella imagen de 5,16 (“llamarán al campesino para que haga duelo”), lo que significa que el campesinado es el que sobrevive a la crisis.

5.5 *La utopía divina de la tierra (v. 15)*

Concluye esta propuesta de restauración, con la acción divina de que Yahvé plantará al pueblo en su tierra y la promesa de que ya nunca más serán arrancados de la tierra que les dio en herencia. Sin duda alguna, acá se condensa la doxología de 9,5-6, que resalta la soberanía y el señorío de Dios sobre el universo y la historia. La tierra constituye, pues, un eje sociológico y teológico, en tanto que implica una conflictividad dialéctica (conflicto campo-ciudad), como apunta Milton Schwantes, pero a la vez representa una promesa divina, un sueño y una utopía como podemos leer en Is 65,17 y Ap 21,1.

No obstante, hemos de considerar en el núcleo de esta restauración de Am 9,14-15 una perspectiva propia de Ezequiel, dadas las semejanzas en el lenguaje y en la ideología de este profeta del exilio y postexilio. André Lacocque refiere un detalle significativo respecto de la relación entre tierra y vida en Ezequiel: “Este vínculo no se debe a una cualidad intrínseca de la tierra o de Israel. Pues, cuando se la considera desde el punto de vista de su naturaleza, la tierra solía pertenecer a los cananeos y a otros pueblos impuros e indignos (Ezequiel 16)”¹¹. De cierto que Ez 16,53-55 posee un lenguaje parecido (“Pero yo cambiaré su suerte... Tu hermana Sodoma y sus ciudades, Samaría y las suyas, volverán a su primer estado, y también tú y tus ciudades volverán a su primer estado”). Todavía, el sentido de Am 9,14-15, se compagina más con Ezequiel si comparamos este pasaje: “Vivirán en la tierra que yo di a mi siervo Jacob, donde vivieron sus antepasados. Allí vivirán ellos, sus hijos y los hijos de sus hijos para siempre; mi siervo David será su príncipe eternamente”. Y continúa: “Pondré en medio de ellos mi morada, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Ez 37,27). De cierto que para Ezequiel la tierra de la promesa es considerada el “ombligo del

⁸ M. Schwantes, “Jacob el pequeño. Visiones en Amós 7-9”, en *RIBLA 1*, San José, DEI, 1988, p. 96.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ E. Arias, “Cayó la virgen de Israel. Un lamento y otros géneros de exhortación y denuncia a partir de Amós 5, 1-17). Este artículo hace parte del contenido del presente número de RIBLA.

¹¹ A. Lacocque – P. Ricoeur, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 153-177.

mundo”, en referencia a Jueces 9,37 (“Es gente que baja del ombligo de la tierra”), por lo que “*dedica una quinta parte de sus escritos a la restauración de la Tierra tras el exilio (caps. 40-48)*”¹².

Lo que este versículo 15 encierra puede entenderse también como referencia a una tradición antigua de Israel, acerca de lo cual Gerhard von Rad, manifiesta: “*El mensaje del juicio del profeta contrasta críticamente con el contenido consolador de esa tradición; pero por otra parte, se transforma de nuevo mediante la palabra del profeta en un vaticinio, alzándose, antitípicamente, con una nueva figura*”¹³. De modo que la tradición de Israel acerca de la tierra puede verse expuesta de manera clara en Lev 25,23-25, donde Yahvé dice: “Las tierras no se venderán para siempre, porque la tierra es mía y ustedes están en mi tierra como forasteros” y en Deuteronomio, sobre todo en el llamado “Credo Deuteronomico”, se reafirma esa confesión de la fe israelita: “Y nos trajo aquí para darnos esta tierra que mana leche y miel” (Dt 25,9).

5.6 *Hacia una restauración de la justicia y la ética*

Como hemos referido acerca de un agregado posterior, la restauración responde también a otros aspectos que pueden no ser centrales en el libro. Alejo Quiñónez y Juan Fernando López destacan el mensaje de Am 5,14-15 como una propuesta muy concreta para ayudar a superar aquella difícil situación (“*Busquen el bien y no el mal si quieren vivir, para que así Yahvé esté con ustedes, como tanto lo repiten*”)¹⁴. Y prosigue el profeta: “*Aborrezcan el mal y amen el bien, impongan la justicia en sus tribunales, y quizá Yahvé Sabaot se apiade del resto de José*”¹⁵. Estas primeras líneas, parecieran guardar una estrecha relación con Deuteronomio 11,13-17, donde se establece el imperativo de escuchar y obedecer los preceptos de Yahvé, lo cual constituye un mandato ético y moral. Entonces, lo ético, en tiempos de hoy, tiene una significación muy grande, al igual que la práctica de la justicia.

6. Una hermenéutica para los tiempos de hoy

Al aproximarnos a una hermenéutica de esta perícopa que se ubica como el apéndice del libro, se nos plantean grandes desafíos para la realidad que viven nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños en estos tiempos de neoliberalismo, de auge de transnacionales, de expansión comercial de los Tratados de Libre Comercio, de minería y agro-combustibles, de extranjerización de tierras, de privatización del agua y de saqueo de los recursos naturales. Por ejemplo, lo que ocurrió en Colombia con las elecciones del 9 de marzo de 2014, realizadas en medio de la más repugnante corrupción política, donde la paraparlítica y la extrema derecha que han gobernado al país, se han fortalecido escandalosamente. Mientras tanto, los movimientos políticos alternativos, los que se oponen al sistema, se debaten en una endémica fragmentación que no les permite repuntar como una esperanza de cambio. Corresponde desafiar la creatividad hacia propuestas que no impliquen un volver a los mismos caminos que históricamente han representado exclusiones, opresiones, dominaciones, estigmatizaciones y destrozos de la dignidad humana.

¹² *Ibidem*.

¹³ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II. Las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2009, p. 167.

¹⁴ A. Quiñónez - J. F. López, *Amós y Miqueas. Dos profetas campesinos*, Quito, Editorial “Tierra Nueva”-Vicaría Sur de Quito-Centro Bíblico “Verbo Divino”, 1999, p. 73.

¹⁵ *Ibidem*.

6.1 La restauración de la no vida: más de lo mismo

Ciertamente, la profecía de Amós, que no dio tregua a los poderes que aniquilaban la vida de los sectores más empobrecidos y oprimidos de su pueblo (Siglo VIII a.C.), sigue siendo un referente que contrasta con la propuesta de restauración final de los vv. 11-12. Restaurar la seguridad democrática, la prosperidad democrática, la parapolítica, el clientelismo, el caudillismo y la avalancha de la corrupción son los indicadores de un balance desolador que nos queda en estos días, no obstante reconozcamos excepciones de propuestas políticas que trazan senderos de justicia, transparencia, equidad, fraternidad, ética, honestidad y esperanzas de cambio desde lo pequeño. Ayer como hoy, hay propuestas restauradoras, sobre las que hay que proyectar miradas críticas y denunciadoras, vale decir miradas proféticas como las de Amós.

6.2 Restauraciones conquistadoras y dominantes

El texto bíblico nos da luces para revivir una metáfora que pegó positivamente en el Foro Ecuménico por la Paz, realizado en el mes de Mayo de 2013, dentro de la Universidad Javeriana de Bogotá, y que en esta ocasión podríamos ampliar: "*Chaparrón bíblico de Amós y Miqueas*". Claro que el sentido de "*chaparrón*" no es el de la propuesta de restauración que presenta Am 9,11-12, donde los propósitos de la restauración son los de conquistar el resto de Edom y todas las naciones donde se invoca el nombre de una divinidad. Teológicamente se legitima esa conquista y esa dominación, bajo la estigmatización de los pueblos. Esa perspectiva desentona y contradice un espíritu ecuménico de construcción del Proyecto de la Vida, del Proyecto de Dios y del Proyecto de Jesús de Nazaret. La reelección de un gobierno que se erige como un heraldo de la paz, no es más que un engaño y una falacia de su poder corrupto, de su afán de perpetuarse en el poder, de saquear los recursos naturales, de seguir vendiendo el país a los capitales transnacionales. Pero también muchas de las propuestas de partidos tradicionales y de la extrema derecha llevan intrínsecamente ese componente de la conquista y la dominación. Lo triste es que el panorama empeora para los sectores más excluidos y empobrecidos.

6.3 Hacia una reforma estructural del agro colombiano

El cambio de perspectiva de los versículos 13 y 14, podría representar los elementos liberadores en esta restauración final del libro de Amós. Tales versículos pueden enmarcar el horizonte por el que apuntan las apuestas de paz en nuestro país y de buen vivir en varios países hermanos, afirmadas en una reforma estructural del campo que ponga en el centro de las negociaciones el asunto de la tierra, de la revolución del agro, del empoderamiento (campesino, indígena y afrodescendiente), de la reivindicación plena de sus territorios y de sus Derechos Humanos. Los encadenamientos que presentan estas imágenes dan para sospechar de las articulaciones organizativas, de las redes y cadenas productivas, de los tejidos sociales solidarios, como los signos de esperanza de nuestro tiempo.

6.4 Niveles de participación y negociación política

La perspectiva de cambio que se anuncia en el versículo 14 ("Yo cambiaré la suerte de mi pueblo Israel..."), no podría entenderse como algo mágico, sin una concreción histórica. Ese cambio implica participación y compromiso del pueblo en la transformación social, económica, política y religiosa. De ahí que una hermenéutica para el actual contexto colombiano, desde donde se escribe este artículo, sobre todo en la etapa del posconflic-

to, implica la afirmación de niveles de participación y negociación política. Reconstruir las ciudades destruidas (reconstruir tejidos sociales que han sido destrozados por la dinámica de la guerra y la violencia), para vivir bien y dignamente, representa una ardua labor en la participación y formación política. Plantar viñedos y cultivar huertas para beber el propio vino y comer los propios frutos, representa en la actualización del texto bíblico vérselas con los TLCs (Tratados de Libre Comercio), con la agricultura extensiva del monocultivo de la palma aceitera (los agro-combustibles), con los poderes del narcotráfico y con el boom minero que sumerge a la agricultura en una profunda crisis. Significa apostar por una agricultura orgánica, sana y ecológica que favorezca la vida y posibilite la construcción de unas relaciones de respeto por la tierra y la creación.

6.5 Bendición y consagración de la tierra como don de Dios

La actual coyuntura agraria del país y de países hermanos, denota una negación escandalosa de la sacralidad de la tierra, de su bendición divina, de su destinación vital. Los gobiernos de la seguridad y la prosperidad democráticas han feriado la tierra en los llamados títulos mineros otorgados a las empresas transnacionales; han despojado de sus tierras a poblaciones enteras en nombre del llamado progreso para unos pocos; han facilitado el saqueo de las riquezas en los territorios rurales en beneficio de intereses particulares. Sobre los campos y territorios, como en los tiempos de Amós, guardando las proporciones de distanciamiento, campea la muerte en lugar de la vida. Bíblica y teológicamente se justifica y legitima la minería a cielo abierto, y no faltan iglesias que se prestan a semejantes manipulaciones.

7. Breve conclusión

Los tiempos que vivimos hoy demandan de la presencia de voces de denuncia radical como la de Amós, pero también de propuestas esperanzadoras inclusivas y no excluyentes. La intencionalidad de este artículo es rastrear las luces y las sombras en el cierre final de la poesía de Amós. Y de cierto que allí se abren paso propuestas conquistadoras y dominadoras que hay que confrontar. No obstante, también encontramos aquellas propuestas esperanzadoras, que nos iluminan en nuestros proyectos alternativos hoy. Por ello, apostamos por relecturas críticas que nos ayuden a interpretar la realidad de hoy en una Patria Grande que se debate en la polarización de quienes aman la paz y quienes sirven a la guerra, de quienes luchan por los Derechos Humanos y quienes los pisotean, de quienes se comprometen con causas libertarias y quienes apuestan por el bienestar individual.

8. Bibliografía de apoyo

- ABREGO DE LACY, J. M, *Los libros proféticos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1993.
- ARIAS, Esteban. "Cayó la virgen de Israel. Un lamento y otros géneros de exhortación y denuncia a partir de Amós 5, 1-17". Este artículo hace parte del contenido del presente número de RIBLA.
- Biblia de América. 2ª. Edición, Madrid, La Casa de la Biblia (Atenas, PPC, Sígueme, Verbo Divino), 1994.
- DE FREITAS FARIA, Jacir, "Denuncia, solución y esperanza en los profetas", en *RIBLA 35/36*, DEI-RECU, 2000.
- LACOQUE, André - RICOEUR, Paul, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001.
- QUINÓNEZ, Alejo - LÓPEZ, Juan Fernando, *Amós y Miqueas. Dos profetas campesinos*, Quito, Editorial "Tierra Nueva"-Vicaría Sur de Quito-Centro Bíblico "Verbo Divino", 1999.
- REIMER, Haroldo, "Amós, profeta de juicio y justicia", en *RIBLA 35/36*, RECU- DEI, 2000.
- SCHÖKEL, Luis Alonso, *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del Peregrino*, Bilbao, Ediciones Mensajero, S.A.U., 2008.
- SCHWANTES, Milton, "Jacob el pequeño. Visiones en Amós 7-9", en *RIBLA 1*, San José, DEI, 1988.
- _____, "Sobrevivencias. Una introducción a Abdías", en *RIBLA 35/36*, 2000, DEI / RECU, 2000.
- VON RAD, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento II. Las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2009.

Anibal Cañaverall Orozco

balveralozco@gmail.com

anibalc72012@hotmail.com

albal1992@yahoo.es