

Amós

Según la Biblia, muchos profetas vivieron antes que Amós (ver sobre todo Elías y Eliseo; cp. Abel, Abraham, Moisés; ver 1 Samuel 9:9-13; 2 Samuel 12), pero él es el primero cuyos oráculos se conservaron en un libro “propio”—y siempre para muchos es el favorito y más importante. Aunque natural del pueblito de Tecoa, en el límite del desierto en el sur de Judá (1:1; 7:12-13), Amós desempeñó durante un año una vocación profética como “misionero” itinerante a Israel (ca. 760 a.C.), durante el reino de Jeroboam II (786-743 a.C.), una época de notable prosperidad en el reino del norte (7:15). San Agustín se maravilló de que un simple pastor de Judá, escribiese tal libro, pero ahora se entiende que, antes de ser llamado a cumplir su misión profética en el norte, Amós era más bien un propietario (“picador de sicómoros”), criador de rebaños, bien educado, y que gozaba de una buena posición económica (BJ y DHHBE, 1:1 y 7:14, notas; → 1 Pedro).

Los textos comúnmente señalados como adiciones posteriores son las tres doxologías (4:13; 5:8-9; 9:5-6), tal vez añadidas para la lectura litúrgica; los oráculos contra Tiro, Edom y Judá (1:9-12; 2:4-5), que datarían del destierro; y 9:11-15 (tal vez con 9:8b-10). La Biblia de Jerusalén explica: “Lo que dice de la cabaña vacilante de David, de la venganza contra Edom, de la vuelta y restablecimiento de Israel, supone la época del destierro y puede atribuirse, con algunos otros retoques, a una edición deuteronomista del libro” (BJ 1088). Otros biblistas, sin embargo, sostienen que todo el libro procede de Amós mismo, sin ninguna relectura de discípulos o editores posteriores (Francis Anderson y David N. Freedman 1989:141-144). De todos modos, el enfoque actual se centra en el estudio literario del texto “canónico” recibido, aunque algunos sugieren que es mejor entrar en este libro por “la puerta trasera”, pues si partimos de la esperanza y la perspectiva exílica de la conclusión (Amós 9:11-15), evitaremos algunos errores tradicionales (Haroldo Reimer 1992, citado en Marie-Theres Wacker 1999:325; → Romanos 16).

Bosquejo

- | | |
|----------|--|
| 1:1-2 | Prólogo: Yahvé, el Dios libertador, ruga como león contra los opresores. |
| 1:3-2:3 | Denuncias contra la violencia y opresión en seis naciones paganas vecinas, |
| 2:4-5 | + contra Judá, por su idolatría y por no seguir la ley. |
| 2:6-16 | Denuncia contra la opresión, violencia e idolatría en Israel. |
| 3:1-6:14 | Denuncias de opresión y amenazas sobre Israel. |
| 7:1-9:10 | Cinco visiones de juicio — 7:1-2, langostas; 4-6, fuego; 7-9, plomada; |
| | 8:1-3, cesta de fruta madura; 9:1-4, el desmoronamiento del santuario. |
| 7:10-17 | Amós se enfrenta a Amasías, sacerdote de Betel. |
| 9:11-15 | Epílogo: Liberación y restauración futura de Israel. |

1. Pobres. David Pleins (2001:369-374) destaca tres estructuras fundamentales que Amós denuncia como causas de la pobreza en Israel, en el siglo VIII a.C.:

- (1) acreedores, deudores y esclavitud;
- (2) la perversión de la justicia en “la puerta de la ciudad” (= la corte);
- (3) el fraude y la manipulación de los precios en el mercado.

6 “Así dice Yahvé:

‘¡Los delitos de Israel han llegado a su colmo;
por lo tanto, seré inflexible (no revocaré [su castigo])!
Porque venden al justo/inocente (*tsadiq*) por monedas,
y al pobre (*‘ebyon*), por un par de sandalias.

7 Pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los desvalidos (*dallim*)
y se niegan a hacer justicia (*derek*, camino)
a los pobres-oprimidos-humildes (*‘anawim*).

Un varón y su padre caminan (*halak* ¿= se acuestan con?)
a la [¿misma?] muchacha [¿esclava/diosa?],
profanando así mi santo nombre.

8 Junto a cualquier altar
se acuestan sobre ropa que tomaron en prenda,
y el vino que han cobrado como multa
lo beben en la casa de su(s) dios(es)” (2:6-8)

Amós no habla de ningún pecado y vicio de los pobres como causa de su situación (→ Proverbios), sino se refiere al pobre como (1) un “justo/inocente” vendido como esclavo, (2) un “pobre-mendicante (*‘ebyon*)”, (3) los “empobrecidos (*dallim*)” por la pérdida de tierra, (4) “oprimidos-humildes (*‘anawim*)”, (5) las esclavas prostituidas en un santuario (ver **3. Minorías sexuales** abajo), y (6) deudores que habían entregado su ropa como prenda al acreedor. Así, utilizando seis expresiones, en 2:6-8, Amós—reflejando el paradigma del Éxodo—insiste en que el pecado dominante en Israel es la opresión de los pobres y débiles (ver también las opresiones, *‘ashuqim*, en Israel, en 3:9). Sea por mecanismos legales, pero crueles (2:6b, 8), por manipulaciones del sistema judicial (2:7a), o por la explotación sexual de jóvenes esclavas prostituidas en el santuario (7b) los fuertes y ricos abusaron de su poder y privilegio para violar los derechos y la dignidad de los pobres y débiles—siempre acudiendo a la religión idolátrica para encontrar la ideología que justificara su pecado.

Es notable cómo el análisis de → Santiago en el Nuevo Testamento demuestra que los mecanismos de la opresión y las tácticas de los opresores continuaban muy parecidas ocho siglos después (Craig Blomberg 1999:147-160; Hanks 2001 :68; 2000:202):

- (1) Mecanismos económicos y judiciales
especialmente contra deudores pobres (2:1-12);
- (2) Comerciantes ambiciosos y petulantes (4:13-17; ver “codiciar”, 1:14-15; 4:2);
- (3) Terratenientes acaudalados que retienen los salarios (5:4).

Mucho del vocabulario básico para los pobres y los mecanismos de opresión se repite en un segundo texto (Amós 8:4-6):

- 4 Oigan esto, los que pisotean/oprimen (*sha'aph*) al necesitado (*'ebyon*)
y *exterminan* a los pobres-oprimidos-humildes (*'anawim*) de la tierra,
5 diciendo '¿Cuándo pasará la fiesta de la nueva luna,
para que podamos vender grano,
o el día de reposo,
para que pongamos a la venta el trigo,
para achicar la medida y aumentar el precio,
falsificando las balanzas de fraude,
6 para comprar a los pobres (*dallim*) por dinero,
y al necesitado (*'ebyon*) por un par de sandalias,
para vender hasta los deshechos del trigo?'

Otra vez, Amós hace patente que los pobres no llegaron a ser pobres por vicios propios, sino como consecuencia de las prácticas deshonestas, opresivas y violentas de las élites ricas y poderosas. El profeta repite las mismas tres palabras para señalar a los pobres que utilizó en 2:6-8, y hace hincapié en la violencia y en dos de los mecanismos comunes de opresión: fraude en el mercado, esclavizar a los deudores; la violencia puede ser resultado de la manipulación del sistema judicial con sobornos y falsos testigos. James Mays señala cómo la arqueología confirma que las acusaciones de Amós no son fantasías ni caricaturas del profeta, pues en las excavaciones de Tirza, del siglo VIII a.C., los arqueólogos encontraron mercados con dos juegos de pesas: uno para comprar y otro para vender (Mays 1969:144). Además, estas excavaciones demostraron que había ocurrido una revolución económica, pues en el siglo X a.C. las casas eran de un mismo tamaño, pero en el siglo VIII había un sector de casas grandes y lujosas y otro sector de casas pequeñas y pobres (ver Amós 3:13 y 6:11; Mays 1969:2-3; cp. Dale Manor 1992:576).

En el tercer texto clásico, donde Amós denuncia la opresión de los pobres y débiles (5:7, 10-13), el profeta hace hincapié en la perversión de la justicia en los tribunales como expresión de la opresión:

- 7 Ustedes convierten el derecho (*mishpat*) en amargura
y echan por tierra la justicia (*tsedeqah*)....
- 10 Ustedes odian al que defiende la justicia en la puerta (el tribunal)
y detestan al que dice la verdad.
- 11 Por eso, como pisotean al desvalido (*dal*)
y le imponen tributo de grano....
- 12 Ustedes oprimen (*tsarar* I) al justo, exigen soborno,
y en la puerta [los tribunales] atropellan a los necesitados (*'ebyonim*)....

De nuevo, reflejando el paradigma del Éxodo, Amós insiste en que el gran pecado de Israel es la opresión de los pobres y débiles, repitiendo dos términos básicos para los pobres (*dal* y *'ebyonim*). La opresión se expresa primero como la perversión de la justicia (5:7), el rechazo del testimonio veraz en defensa del pobre acusado (5:10), metáforas para la violencia ("pisotean", 5:11a; "atropellan", 12b) y otro verbo que señala oprimir (*tsarar* I, 5:12a).

Amós también describe actos de opresión contra Israel, que harán las naciones enemigas (ver el saqueo, 3:11; cp. el reino de violencia, 6:3; la opresión, 6:14). Para la discusión del cuarto texto clásico, donde Amós de nuevo denuncia la opresión de los pobres y débiles, ver **2. Mujeres**, abajo.

Puesto que Amós señala la opresión como la causa fundamental de la pobreza en Israel, no puede recomendar las “curitas” de un “conservador con compasión”, como una respuesta adecuada. Más bien convoca a las élites opresoras de Israel a una conversión radical; a dejar de practicar la opresión y empezar una nueva praxis de justicia liberadora y de solidaridad con los pobres y débiles. Toda la religiosidad y piedad hipócrita de las élites es una abominación para Yahvé:

Yo detesto, aborrezco sus fiestas religiosas;
no me agradan sus cultos solemnes (5:21)....

¡Pero que fluya el derecho (*mishpat*) como las aguas,
y la justicia-liberadora (*tsedaqah*) como arroyo inagotable! (5:24).

Para las élites de Israel, la única alternativa a la nueva praxis de la justicia liberadora sería sufrir el juicio del “Día de Yahvé”—una expresión que ocurre por primera vez en Amós—como juicio contra los opresores, en vez de la esperada liberación de los oprimidos (5:18-20; ver BJ y DHHBE, notas). Sobre la visión de Yahvé con una plomada (7:7-9), aparentemente un símbolo del juicio divino que nivela todo a ras del suelo, ver la notas de la BJ y DHHBE. Sobre la ira de Dios contra los opresores (2:1,4,6; 2:6; cp. 1:3,6,9,11,13), ver → Sofonías y Éxodo 22:21-24.

Aunque Amós ofrece profundas posibilidades como fuente de relecturas al estilo común en las teologías de liberación, frente a la economía capitalista mundial post-moderna, el libro no contiene ninguna prescripción o receta para resolver nuestra crisis, que también nos amenaza con llevarnos a la destrucción (Marie-Theres Wacker 1999:326). Por lo tanto, para aprovechar la sabiduría del libro hoy, es importante ver la opción de Amós por los pobres en el amplio contexto de su enfoque en la tierra (1:1-2; 4:1-3; 7:10-11) y su opción por la vida (5:4-6, 14-15). Así, en vez de descontar las tres doxologías al Creador (4:13; 5:8-9; 9:5-6) como adiciones posteriores, podemos apreciarlas por sus implicaciones ecológicas, pues en un planeta tan frágil, pobres y ricos, mujeres y varones, minorías sexuales y casados con hijos tienen que preocuparse por el bienestar común (Wacker 1999:326). Sin embargo, es evidente que para Amós el paradigma del Éxodo es mucho más importante que las tradiciones sobre la creación (Génesis 1-2): “El Éxodo hace patente el papel de Yahvé como Dios de las naciones, y aun de los enemigos de Israel....Yahvé había actuado en la historia de los filisteos y arameos tanto como en la historia de Israel (Mays 1969:8-9):

Esto afirma Yahvé:
“Israelitas, para mí no hay diferencia entre ustedes y los etiopes/cusitas.
Así como los traje a ustedes de Egipto, así traje también de Creta a los filisteos
y de Quir a los arameos” (9:7; ver 2:10; 3:2; Norman Gottwald 1985:356-357).

Así, para Amós, la liberación de los esclavos israelitas en el Éxodo demuestra el carácter de Yahvé como Señor de la historia y libertador de *todos* los oprimidos, de cualquier nacionalidad o color (Salmo 103:6-7; Hanks 1982/83:23/5; los etiopes/cusitas eran negros; DHHBE nota 9:7) .

2. Mujeres. En el cuarto texto clásico de Amós sobre los/las pobres—que sin duda eran mayormente mujeres y niños/as—el profeta denuncia a las mujeres de las élites (ricas y casadas) también como culpables (4:1):

Oigan esta palabra ustedes, vacas de Basán,
que viven en el monte de Samaria,
que oprimen (*ashaq*) a los desvalidos (*dallim*),
y aplastan (*ratsats*) a los necesitados (*ebyonim*),
que dicen a sus señores/esposos:
“¡Tráigannos de beber!”

Aunque 4:1 usa formas femeninas, después sigue la descripción del juicio (el exilio) que todos los culpables están por sufrir (4:2a; masculinos plurales en el hebreo). El lenguaje es tan fuerte como en el caso de los otros textos, pero no es tan explícito en cuanto a los mecanismos de opresión (prácticas injustas en los mercados y tribunales)—solamente se refiere a una aparente adicción al vino. Probablemente la denuncia, en otro texto, de gente con casas y muebles lujosos y un estilo de vida sibarítica nos ayuda a comprender más detalladamente cómo vivían las mujeres de las élites denunciadas (6:4-7):

- 4 Ustedes que se acuestan en camas incrustadas de marfil
y se arrellanan en divanes;
que comen corderos selectos
y terneros engordados;
- 5 que, a la manera de David,
improvisan canciones al son de la cítara
e inventan instrumentos musicales;
- 6 que beben vino en tazones
y se perfuman con las esencias más finas
sin afligirse por la ruina de José,
- 7 marcharán a la cabeza de los desterrados
y así terminará el banquete (*mirzakh*) de los holgazanes.

Puesto que las mujeres reciben tan poca atención en la Biblia, muchos biblistas modernos se preocupan por el hecho de que una de las pocas referencias explícitas a las mujeres en Amós sea tan negativa, que sería perjudicial e insultante, si no misógina. Sin embargo, Judith Sanderson señala que la descripción de las mujeres con la metáfora de “vacas” no es un insulto gratuito al cuerpo femenino, pues era común comparar a los seres humanos con animales—¡ver la amada alabada referida como “la yegua enjaezada de los carros de faraón”, Cantares 1:9! (Cp. Cant. 2:9; 4:5; 7:3.) El lector moderno, al observar que el profeta compara a las mujeres con vacas, tal vez piense primero en cuerpos gordos y feos, pero en muchas épocas ser gorda se consideraba como bella, y el profeta probablemente quiso señalar más bien el alto estatus social, la prosperidad y la desocupación de estas mujeres (Sanderson 1998:221; en 2 Reyes 24:15 el hebreo describe a los líderes [“oficiales”, RV] como “carneros”). También, de acuerdo con las normas de la sociedad patriarcal, las mujeres deben servir humildemente a sus “señores/esposos”, pero éstas, además de ser adictas al vino, son muy “mandonas”: “¡Tráigannos de beber!” (Amós 4:1). En otro texto, el profeta denuncia a Amón por la violencia contra mujeres encinta, durante una guerra de conquista (1:13; cp. la referencia a “jóvenes hermosas” en 8:13). Sobre 2:7b, ver abajo.

3. Minorías sexuales. Como señala Judith Sanderson (1998:220-221), para Amós 2:7c-8 hay cinco interpretaciones comunes referentes a la “muchacha”:

7c Un varón y su padre caminan (*halak* = se acuestan con)
a la [misma] muchacha [esclava], profanando así mi santo nombre.
8 Sobre las ropas empeñadas se acuestan junto a cualquier altar;
Y el vino de los multados beben en la casa de sus dioses.

(1) Es una esclava en la casa (BJ nota), pues se llama “muchacha”, y el contexto habla de abusos socio-económicos (2:6-7ab).

(2) Es una prostituta común. Ver 1 Cor. 6:12-20; → 1 Corintios.

(3) Es una prostituta cúltica en un santuario, pues tienen que caminar para acostarse con ella y hacer las actividades de 2:8; ver Oseas 4:14 y Deut. 23:17. Así, en Amós 7:17, el profeta advierte que la esposa de Amazías, el sacerdote de Betel, llegaría a ser una prostituta.

(4) Un hombre tuvo relaciones sexuales con una joven (y tuvo que casarse con ella), pero su padre se metió en la relación, rompiendo la ley que prohíbe relaciones sexuales con la nuera (Lev. 18:15; 20:12, un tipo de incesto). Ver 1 Cor. 5:1-8; → 1 Corintios.

(5) “Cada hombre y su padre (ya por generaciones) caminan [a un santuario para adorar] a la [bien conocida] muchacha”, que sería la diosa del santuario. Entonces, no es una joven literal y no hay relaciones sexuales (Anderson y Freedman 1989:318-321).

No hay consenso, pero tal vez lo mejor sería combinar (1) con (3), pues muchas prostitutas cúlticas eran esclavas, lo cual explicaría por qué el contexto anterior habla de la opresión socio-económica, mientras el contexto posterior explicita un pecado cúltico. Generalmente, en la Biblia hebrea, la idolatría representa la ideología que procura justificar la opresión.

La dificultad para precisar la interpretación correcta surge del hecho que el lenguaje de la Biblia—como es común en todo idioma—es eufemístico cuando trata asuntos sexuales. De todos modos, como concluye Judith Sanderson,

Amós no dice nada en concreto en cuanto a la profesión o estatus de la muchacha, ni de su disposición u oposición a la relación sexual, ni de los resultados para ella de las acciones de los varones; el profeta opta, más bien, por enfocar solamente la profanación del nombre sagrado de Dios. La joven se perdió en la acusación teológica (1998:221).

A no ser que optemos por la quinta interpretación (la muchacha como una diosa), por lo menos está claro que la joven representa a una minoría sexual y sufre opresión, sea como esclava doméstica, prostituta común o—más probable—como esclava prostituta en un santuario. Además, en Amós 6:7, es común entender la referencia a un banquete (*mirzakh*; ver Jeremías 16:5); un banquete en un lugar de duelo, un tipo de club social y funeraria (*marzeakh*) común entre las élites (Anderson y Freedman 1989:566-569), donde también los miembros tal vez hubieran practicado ritos sexuales (Rosenbaun 1999:32).

Amós mismo parece ser otro ejemplo del profeta del tipo chamán, un líder espiritual itinerante, soltero, sin interés particular en mujeres (4:1; → Eclesiastés, Joel)—un “rebelde”, pero con causa. Al ser acusado por el sacerdote Amazías, el sacerdote de Betel, de conspirar (*qashar*) como traidor contra el rey (7:10), Amós contestó que, aunque “ni profeta [profesional], ni hijo de tales profetas”, Yahvé lo había llamado a profetizar (7:14). Así, como Moisés (contra el faraón), Jesús (contra la oligarquía local de Jerusalén) y Pablo (contra el César y el imperio romano), la autoridad de Amós era una *autoridad subversiva* contra la que pretendían poseer el sacerdote, el rey y las élites israelitas que los apoyaban. Frente a estas élites y sus instituciones dominantes, este profeta “menor”, por su coraje y solidaridad con los oprimidos, dejó huella en la historia humana.

Nota sobre la traducción de Amós 2:7b: “...y desvían el camino (*derek*) de los pobres/humildes (*anawim*)”. Algunos entienden “camino” literalmente y concluyen que Amós habla como Job de los arrogantes que arrojan a los pobres y humildes del camino (Job 24:4; Isa. 10:2; 29:21; Amós 2:7 y 5:12). Otros entienden “camino” como una metáfora para la justicia debida a los pobres, que los poderosos les niegan. Probablemente es mejor combinar las dos alternativas y entender que los pobres procuran acercarse a la puerta de la ciudad para conseguir justicia, pero son arrojados del camino y maltratados. (Ver la discusión en Anderson y Freedman 1989:316-318). Cp.:

- “y desvían el camino de los humildes” (BJ);
- “y se niegan a hacer justicia a los humildes” (DHH);
- “y pervierten el camino de los pobres” (NVI);
- “y les impiden a los humildes conseguir lo que desean” (BL).

Bibliografía

- Anderson, Francis I. y David Noel Freedman (1989). *Amos*. Anchor Bible 24A. New York: Doubleday.
- Carroll R., M. Daniel (1992). *Contexts for Amos: Prophetic Poetics in Latin American Perspective*. Sheffield: JSOT.
- (2002). *Amos—The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos*. Louisville: Westminster John Knox.
- Gowen, D.E. (1996). “The Book of Amos”. En *The New Interpreter’s Bible*, 7:337-431. Nashville: Abingdon.
- Hayes, John H. (1988). *Amos, The Eighth-Century Prophet*. Nashville: Abingdon.
- Hubbard, David Allan (1989). *Joel & Amos*. Tyndale 22B. Downers Grove: InterVarsity.
- Jeremias, Jörg y Douglas W. Stott (1995/98). *Amos*. OTL. Louisville: Westminster John Knox. (ATD 24,2. Göttingen).
- Manor, Dale W. (1992). “Tirzah”. En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 6:573-577. New York: Doubleday.
- Mays, James Luther (1969). *Amos: A Commentary*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Menezes, Rui de (1999). “Amós”. En *Comentario Bíblico Internacional*, ed. William R. Farmer, 1031-1040. Estella: Verbo Divino.
- Padilla, Washington (1982). *Amós-Abdías*. CBH. Miami: Caribe.
- Paul, Shalom M. (1991). *Amos*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Polley, M. (1989). *Amos and the Davidic Empire: A Socio-historical Approach*. Oxford: Oxford.
- Reimer, Haroldo (1992). *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*. SBS 149. Stuttgart.
- Rosenbaum, Stanley. N. (1999). “Amos, Book of”. En *Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. John H. Hayes, 1:30-34. Nashville: Abingdon.
- (1990). *Amos of Israel: A New Interpretation*. Macon, Ga.: Mercer University.
- Sanderson, Judith E. (1992/98) “Amos”. En *The Women’s Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 218-223. Louisville: Westminster John Knox.

- Schottroff, Willy (1979/84). "The Prophet Amos: A Socio-Historical Assessment of His Ministry". En *God of the Lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible*. Maryknoll: Orbis.
- Schwantes, Milton (1987/91). *Das Land kann seine Worte nicht ertragen. Meditationen zu Amos*. München.
- Stuart, Douglas (1987). *Hosea-Jonah*. WBC 31:274-400. Waco: Word.
- Thorogood, B. (1974). *Guía del libro Amós. El profeta de la justicia social*. Madrid: Fax.
- Wacker, Marie-Theres (1998/99). "Das Buch Amos; Die Wahrheit ist konkret". En *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, ed. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, 320-326. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Willoughby, Bruce E. (1992). "Amos, Book of". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 1:203-212. New York: Doubleday.
- Wolf, Hans Walter (1984). *La hora de Amós*. Salamanca: Sígueme.
- (1969/77). *Joel and Amos*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.