

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA
UNIVERSIDAD LOYOLA ANDALUCÍA



TESIS DOCTORAL

“Silencio y palabra: la memoria de Israel en el profeta Amós”.

Una aproximación pragmlingüística al Oráculo contra Israel (Am 2,6-16)

Doctorando:	Alfredo R. Acevedo	Directores:
Directores:	Miren Junkal Guevara Llaguno	
	Jorge M. Blunda Grubert	

Córdoba, 2026

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA
UNIVERSIDAD LOYOLA ANDALUCÍA



TESIS DOCTORAL

“Silencio y palabra: la memoria de Israel en el profeta Amós”
Una aproximación pragmlingüística al oráculo contra Israel (Am 2,6-16)

DOCTORADO EN TEOLOGÍA

Doctorando: Alfredo R. Acevedo
Directores: Miren Junkal Guevara Llaguno
Jorge M. Blunda Grubert

Córdoba, 2026



*Ogni colore si espande
Si adagia negli altri colori
Per essere più solo
Se lo guardi*

Tappeto, de Giuseppe Ungaretti
L'Allegria, Preda, 1931

ÍNDICE

ÍNDICE	6
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	8
AGRADECIMIENTOS	9
SIGLAS Y ABREVIATURAS	10
DEL SILENCIO A LA PALABRA	11
I. LA PALABRA QUE SE DONA: SECCIÓN INTRODUCTORIA	14
1. Presupuestos de la investigación	14
1.1 Presupuesto metodológico: la pragmalingüística	15
1.1.1 Ciencias del lenguaje y pragmalingüística	15
1.1.2 Pragmalingüística y ciencia bíblica	24
1.1.3 Las claves fundamentales del método pragmalingüístico	26
1.2 Presupuesto temático: la obra del profeta Amós	35
II. LA PALABRA QUE SE SISTEMATIZA: LA SINTAXIS DEL DISCURSO	43
1. Amós y su discurso contra Israel (Am 2,6-16)	43
1.1 Cohesión textual	46
1.2 Coherencia textual	54
1.3 Intencionalidad textual	57
1.4 Aceptabilidad afectiva	57
1.5 Informatividad	58
1.6 Situacionalidad textual	62
1.7 Intertextualidad	67
2. Una nueva perspectiva: la dramaturgia. El paso de la escritura a la oralidad por medio del diálogo.	69
2.1 La intervención de Yhwh	71
2.2 La reacción del pueblo	80
2.3 La respuesta de Yhwh	81
2.4 Nueva respuesta del pueblo	84

2.5	Una pregunta sin respuesta	84
2.6	La sentencia final.....	85
2.7	¿Algo inconcluso? Recreación del diálogo entre los interlocutores.....	85
III.	<i>LA PALABRA QUE SIGNIFICA: LA SEMÁNTICA DEL DISCURSO.....</i>	89
1.	Análisis semántico de los conceptos centrales del oráculo	89
1.1	Las denuncias en general (v.6a)	89
1.2	Las denuncias concretas (vv.6b-8)	96
1.3	Conceptos divinos (vv.9-13).....	108
1.4	Promesas de sanción (vv.14-16).....	114
2.	Conclusión del análisis conceptual.....	117
IV.	<i>LA PALABRA QUE ACTÚA: LA PRAGMÁTICA DEL DISCURSO</i>	120
	La pregunta por los destinatarios. La función pragmática del discurso	120
1.	En búsqueda del lector modelo.....	122
2.	El lector real, ¿de quién se trata?.....	137
2.1	El lector real en Samaría (S. VIII).....	137
2.1.1	Una idiosincrasia marcada por la historia: la figura de Omrí.....	139
2.1.2	Una idiosincrasia marcada por la memoria: el éxodo.....	151
2.1.3	La cuestión del amorreo	164
2.2	El lector real del libro editado	166
2.2.1	El reinado de Jeroboam II.....	168
2.2.2	El lector modelo hoy.....	182
V.	<i>CONCLUSIÓN.....</i>	185
VI.	<i>BIBLIOGRAFÍA GENERAL</i>	190

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ejército asirio armado. Relieve de yeso 1	135
El reino de Urartu (c.850-650) 1. Mapa tomado de Liverani, El Antiguo Oriente, p. 661	170
Tabla comparativa de reyes (S. IX-VIII) 1	173
Reinado de Jeroboam II 1. Mapa realizado con Gemini el 17 de junio de 2026.....	179

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es el fruto del esfuerzo compartido de muchas personas que, como en un tejido, fueron entrelazando sus hilos con diversas texturas y colores hasta dar forma a esta obra.

En primer lugar, deseo expresar mi más sincero agradecimiento a mis directores de tesis, los profesores Miren Junkal Guevara Llaguno y Jorge M. Blunda Grubert quienes, con paciencia y dedicación, acompañaron el lento proceso de gestación de este trabajo. Sus consejos, sugerencias y correcciones, pero sobre todo su estímulo constante y su testimonio académico y humano, han sido una fuente permanente de inspiración, no sólo durante el desarrollo de esta investigación, sino también en el aprendizaje del apasionante oficio de entretejer los hilos del estudio bíblico.

Otros hilos valiosos han sido aportados por las comunidades jesuitas de Córdoba (Argentina) y, de manera especial, por los compañeros del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, donde recibí gran parte de mi formación bíblica y aprendí el arte de conjugar método, disciplina y pasión por la Sagrada Escritura.

Una parte igualmente importante de esta trama la constituyen mis amigos y compañeros de camino, con quienes compartí las alegrías de los logros alcanzados, pero también el cansancio y las frustraciones propias del arduo trabajo de la investigación y la escritura.

Finalmente, deseo agradecer a la Compañía de Jesús, a la que pertenezco, por haberme brindado la posibilidad de descubrir y cultivar mi vocación al estudio de la Sagrada Escritura. Mi gratitud se dirige también a mi familia y, de modo especial, a Lázaro y María, mis padres, con quienes comencé a descubrir los primeros hilos en la fábrica textil del hogar, una imagen que hoy adquiere un significado particular al contemplar el tejido que ha dado origen a estas páginas.

A todos ellos, mi más profundo agradecimiento.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

BDB	<i>The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon</i>
DV	Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i> sobre la Divina Revelación del concilio Vaticano II (18 de noviembre de 1965).
EDB	<i>Edizioni Dehoniane Bologna</i>
EVD	Editorial Verbo Divino
HTAT	<i>Historisches Textbuch zum Alten Testament</i>
LXX	<i>Septuaginta: SESB Edition</i> . Rahlfs, A., & Hanhart, R., eds. (2006). Deutsche Bibelgesellschaft
SBL	<i>Society of Biblical Literature</i>
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
TM	Texto Masorético

DEL SILENCIO A LA PALABRA

El estudio de la Palabra ha constituido, desde siempre, un ámbito privilegiado de reflexión para la humanidad. También en el plano personal, aunque bajo formas y matices diversos, la pregunta por la capacidad humana de comunicar y de construir sentido mediante el lenguaje ha acompañado las distintas tareas académicas, pastorales y formativas que me ha tocado desempeñar.

La presente investigación busca reunir diversas acepciones que convergen en una misma noción del término «palabra»: la Palabra divina, manifestada en la Sagrada Escritura; la palabra humana como instrumento de transformación de la realidad; y la palabra amable y cordial como expresión de una sociedad más justa, fraterna y conforme al Evangelio. En este sentido, la interacción entre la Palabra divina y la palabra humana constituye el eje vertebrador de todo el trabajo.

Si bien la configuración definitiva de la tesis fue el resultado del diálogo mantenido con los directores, conviene recordar las preguntas iniciales que dieron origen a la investigación. En primer lugar, surgieron inquietudes de carácter estrictamente académico, fruto del estudio y la reflexión de la literatura profética y, en particular, del libro de Amós y de sus denuncias contra las injusticias sociales. En la medida en que la exégesis bíblica fue desplazando el interés por el profeta como personaje histórico para concentrarse en la obra que lleva su nombre, y abandonando la búsqueda de las *ipsissima verba prophetarum* en favor del análisis del texto en cuanto unidad literaria, cobró especial relevancia la pregunta por la incidencia del contexto en la configuración del discurso. La intuición inicial consistía en que ningún texto puede comprenderse plenamente al margen del contexto que lo produce, lo transmite y lo actualiza. La adopción de la pragmalingüística como enfoque metodológico permitió confirmar esta hipótesis, especialmente al incorporar el papel que desempeñan los distintos lectores y contextos en la construcción del sentido y la situación comunicativa.

Junto a esta actitud académica surgía también una preocupación de índole pastoral: la relación que las comunidades cristianas mantienen con la Palabra de Dios. Todavía hoy numerosos creyentes, pertenecientes a diversas confesiones cristianas, continúan realizando una lectura predominantemente literal de la Escritura, lo que con frecuencia dificulta su comprensión y limita su capacidad de transformar la vida de quienes la reciben. La distancia

entre el texto bíblico y la experiencia concreta del creyente constituye, por ello, un desafío permanente para la teología y la pastoral. De ahí que el enfoque pragmalingüístico aparezca como un camino especialmente fecundo para restablecer el vínculo entre el creyente y la Escritura, mostrando que la Palabra no sólo comunica un contenido, sino que busca suscitar una respuesta existencial en quien la escucha.

La pregunta por la incidencia del contexto histórico, social, económico y lingüístico en el libro del profeta Amós, así como por los aportes que las ciencias humanas y sociales pueden ofrecer para una nueva comprensión de su mensaje, constituye el punto de partida de esta investigación. Dicho interés se concreta en dos interrogantes fundamentales que orientan el desarrollo del trabajo. La primera cuestión, de carácter introductorio, interroga por el desplazamiento de Amós desde Técoa hacia el reino del norte. Sin embargo, la investigación se orienta principalmente hacia una pregunta de orden pragmático: ¿por qué el autor modela las palabras del profeta en el contexto del reinado de Jeroboam II (Cfr. Am 1,1) y qué efectos pretende suscitar mediante esa elección en sus lectores?

Con el propósito de responder a este interrogante, la investigación se estructura en cuatro partes y centra su análisis en el oráculo contra Israel (Am 2,6-16), considerado el punto de inflexión de las denuncias iniciales del profeta y una unidad privilegiada para estudiar la relación entre memoria cultural, identidad y exigencia ética en el discurso amosiano.

Dado que el método adoptado para el análisis del texto amosiano será la pragmalingüística, la primera parte, titulada «La Palabra que se dona. Sección introductoria» (I), presenta los presupuestos metodológicos y temáticos de la investigación. Se aborda la pragmalingüística en cuanto ciencia del lenguaje y su vinculación con las ciencias bíblicas, además del estado actual de los estudios sobre Amós, con especial atención al oráculo contra Israel (2,6-16).

La segunda parte, «La Palabra que se sistematiza» (II), analiza la dimensión sintáctica del discurso profético. A partir de los criterios de textualidad desarrollados por la lingüística, el oráculo es estudiado como una unidad discursiva coherente. Asimismo, el recurso a la dramaturgia permite profundizar en la caracterización de los personajes, identificar las variaciones en los destinatarios y reconstruir las posibles situaciones comunicativas que operan como trasfondo del discurso. Desde esta perspectiva dialógica, el oráculo se ha

estructurado en secciones que responden a la aparición de los distintos actores: Yhwh, el pueblo y el profeta.

La tercera parte, titulada «La Palabra que significa» (III), aborda los principales conceptos del oráculo desde una perspectiva semántica. Finalmente, la cuarta parte, «La Palabra que actúa» (IV), examina la dimensión pragmática del discurso amosiano y sitúa en el centro de la reflexión a sus destinatarios y los efectos que sus palabras pudieron suscitar tanto en quienes las escucharon en su tiempo como en quienes continúan leyéndolas también hoy.

La hipótesis que orienta esta investigación sostiene que la memoria del éxodo, evocada por Amós, no constituye un simple recuerdo del pasado. Por el contrario, se trata de una memoria cultural que permanece viva y que se actualiza en los nuevos lectores. Su carácter es esencialmente performativo, pues busca configurar la identidad ética de sus destinatarios. Al evocar la acción liberadora de Yhwh, el texto no sólo recuerda un acontecimiento fundante de la historia de Israel, sino que interpela a sus lectores para que reproduzcan, en el presente, esa misma lógica de liberación y justicia.

Finalmente, se presentan algunas pautas de orden práctico destinadas a facilitar la lectura del trabajo:

- Uso del término «Israel»: cada vez que se menciona el nombre «Israel» es para referir específicamente al reino del norte, excepto cuando se indique lo contrario.
- Convenio de datación: Dado que la temática comprende acontecimientos previos a la «Era Común» o «antes de Cristo», se omiten las siglas «AEC» o «a.C.» junto a las fechas, a menos que el contexto exija especificarlo.
- Para la transliteración del idioma hebreo se utiliza el sistema de transliteración académica o científico de base, adoptando los signos diacríticos *ā ē ō* para las vocales reducidas, *ē* para el *shewa* y *ā ê î ô û* para las vocales largas invariables.
- Uso de herramientas: se declara el empleo de herramientas de inteligencia artificial para la mejora del estilo de redacción de algunas secciones del texto, así como para la elaboración del mapa correspondiente al reinado de Jeroboam II (pág. 179). Asimismo, se utilizó el gestor bibliográfico Zotero (versión 9.0.4) para la organización y gestión de las citas y la confección de la bibliografía final.

I. LA PALABRA QUE SE DONA: SECCIÓN INTRODUCTORIA

1. Presupuestos de la investigación

Antes de adentrarse en el análisis del texto del oráculo de Amós contra Israel (2,6-16) y de examinar la —posible— influencia del contexto sobre el texto y su mensaje, es necesario establecer ciertos presupuestos que orienten la lectura del presente escrito y faciliten la comprensión del análisis que aquí se presenta.

Se expondrán dos presupuestos: el primero de carácter metodológico (1.1) y el segundo de carácter temático (1.2), referido a la obra del profeta Amós.

En el primer apartado «Presupuesto metodológico: la pragmalingüística», se abordará la cuestión del lenguaje y sus disciplinas de estudio, para luego centrarse en lo que John Austin denomina condiciones de éxito o fracaso de los actos lingüísticos.¹ La cuestión del «texto» como elemento fundamental de la argumentación cerrará esta breve sección. En segundo lugar, se tratará la cuestión de los métodos diacrónicos y sincrónicos y la aparición de la pragmalingüística como fruto de un nuevo paradigma. Por último, se examinarán las nociones de «texto», de «contexto» y de los diversos actores que intervienen en el proceso comunicativo. En este marco, se presentará el principio de cooperación entre texto y contexto como fundamento del modelo dialógico y, a continuación, se planteará el desafío de repensar las categorías de inspiración e interpretación de los textos.

En el segundo apartado, centrado en la obra del profeta, se presentará a Amós como un profeta de vocación y no de profesión. Según el relato bíblico, Amós es llamado por Yhwh para ejercer su ministerio en la tierra de Israel, durante el tiempo de Uzías, rey de Judá, y de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel (1,1). Su obra, marcada por los anuncios de juicio y condena contra Israel, puede estructurarse en dos grandes secciones: las palabras u oráculos del profeta (caps. 1-6) y sus visiones (caps. 7-9).

En medio de sus anuncios, la cuestión del *yôm Yhwh*, el «día del Señor», constituye uno de los temas relevantes de la obra. La esperanza en la intervención divina ofrece el marco para comprender el giro amosiano, pues no se tratará de un juicio sobre los pueblos extranjeros, sino sobre el mismo pueblo de Israel.

¹ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, 2.^a ed. (Harvard University Press, 1975).

La relación entre culto y justicia, o entre religiosidad y ética, es otro de los temas centrales de la obra. La insistencia del profeta en que el pueblo busque a Yhwh tiene como correlato la práctica del bien y la instauración de la justicia. Sólo así, Israel podrá alcanzar la plenitud de vida. El apartado concluye con una introducción a los oráculos contra las naciones, para desembocar finalmente en el oráculo contra Israel, objeto del presente estudio. El abordaje del oráculo contra Israel se realizará, por tanto, adoptando como método la pragmalingüística, cuyo aporte resulta clave para profundizar en el mensaje de Amós.

1.1 Presupuesto metodológico: la pragmalingüística

1.1.1 Ciencias del lenguaje y pragmalingüística

La reflexión sobre el lenguaje se remonta a los orígenes mismos del pensamiento humano.² Muchos de los antiguos filósofos griegos —Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles— se ocuparon de esta cuestión, dedicando tiempo y esfuerzo a pensar el lenguaje y la comunicación, temas esenciales de la antropología. Pues, como afirma el estagirita, *lógon dè mónon ánthrōpos éjei tōn zōōn*, «de entre todos los animales, el hombre es el único que posee la palabra»,³ es decir, el único ser vivo capaz de comunicarse.

Sin embargo, la capacidad comunicativa del ser humano no se reduce a la mera transmisión de ideas o al intercambio de información, sino que implica también la posibilidad de transformar la realidad mediante la palabra, ya sea a través de una orden, una promesa o una petición.

Algunos antecedentes de esta comprensión del habla como acción pueden encontrarse ya en los Diálogos de Platón⁴ y en ciertos escritos del Obispo de Hipona.⁵ Merece una mención especial el aporte del filósofo y lingüista Ludwig Wittgenstein (1889-1951), quien estudió las múltiples formas en que el lenguaje funciona dentro de la vida humana. Con la expresión «juegos del lenguaje», Wittgenstein muestra que hablar no consiste simplemente

² Para una buena síntesis, véase F. Leocata, *Persona, Lenguaje, Realidad* (Educa, 2003).

³ Aristóteles, *Política*, 2.^a ed., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana (Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), párr. 1253a9-10.

⁴ “¿No es cierto que el nombrar es una acción, si, en verdad, el hablar era una acción en relación con las cosas?”. Platón, *Crátilo* (Gredos, 2010), párr. 387 c-d.

⁵ “Dijo, pues, un maestro de elocuencia, y dijo la verdad, que el orador de tal modo debe hablar que enseñe, deleite y mueva”. San Agustín, *De la Doctrina Cristiana*, XV, Biblioteca de Autores Cristianos 168 (1957), XII, 27, https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm.

en nombrar objetos o describir hechos, sino en participar de prácticas sociales regidas por reglas compartidas. Aprender un lenguaje significa, por tanto, aprender una forma de actuar.⁶

Desde esta perspectiva, el lenguaje no puede concebirse como un sistema cerrado de signos o de reglas que esperan ser ejecutadas por los hablantes. Lo característico del «juego lingüístico» es precisamente su capacidad de asumir múltiples formas dentro de un conjunto determinado de reglas.⁷ Por ello, la interpretación wittgensteiniana del lenguaje como *praxis* introduce ya la dimensión de la acción en el uso mismo del lenguaje: pensar, en cuanto se encarna en la palabra, constituye también un modo de obrar.⁸

Aunque el aporte de Wittgenstein fue decisivo, su propuesta no se centra tanto en el lenguaje como instrumento capaz de transformar la realidad, sino más bien en el lenguaje entendido como una práctica regulada por reglas compartidas y situada dentro de formas concretas de vida. En este sentido, el lenguaje aparece fundamentalmente como «praxis», antes que como «efecto»: interesa más el modo en que los hablantes participan en juegos lingüísticos que la capacidad performativa del discurso para producir transformaciones en la realidad.

La introducción explícita de una reflexión sobre la pragmática en la lingüística se desarrolló principalmente a partir del pragmatismo norteamericano, especialmente con Charles Sanders Peirce y Charles W. Morris. Fue sobre todo Morris quien propuso la clásica división del estudio de los signos en sintáctica, semántica y pragmática.⁹

Aunque las tres son áreas diferenciadas, un análisis articulado permite que cada una de estas disciplinas aporte a la comprensión del proceso unitario del acto comunicativo. Para ello, es necesario abstraer cada componente de la relación triádica y examinarlo en relaciones binarias.¹⁰ De este modo, cuando se estudia la relación entre los signos y los objetos que designan, se ingresa en el campo de la «semántica», encargada de establecer las reglas que determinan qué objetos o situaciones pueden ser significados por medio de signos. La «sintaxis», por su parte, se ocupa de la relación entre los signos mismos. Finalmente, la

⁶ Leocata, *Persona, Lenguaje, Realidad*, 41.

⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Trotta, 2021), n.º 53.

⁸ Leocata, *Persona, Lenguaje, Realidad*, 320.

⁹ Véase la obra de Ch. W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, vol. 1, International Encyclopedia of Unified Science (The University Chicago Press, 1938).

¹⁰ M. Bertuccelli Papi, *Qué es la pragmática*, Instrumentos Paidós 15 (Paidós Ibérica, 1996), 28.

«pragmática» se ocupa de la relación entre los signos y los hablantes, es decir, entre las expresiones lingüísticas y quienes las emplean para comunicar pensamientos o sentimientos.

Por ello, la pragmática estudia la comunicación *in situ*, en el contexto concreto en que esta se desarrolla, dado que el hablante siempre se halla enmarcado en un entorno específico. En otras palabras, mientras la sintaxis se ocupa del aparato combinatorio de las expresiones de una lengua y la semántica de su aparato interpretativo, la pragmática examina cómo un hablante, en una situación comunicativa determinada,¹¹ hace uso de ambos. De ahí que una de las tareas de la pragmática sea explicar por qué ciertas oraciones, correctas desde el punto de vista sintáctico y semántico, pueden no resultar apropiadas o comprensibles en determinados contextos.¹²

Por ejemplo, si alguien pregunta en pleno centro de la ciudad a un transeúnte si sabe dónde queda el banco, y este responde simplemente: “Sí, lo sé”, pero continúa su camino sin ofrecer más información, lo que permite entender lo sucedido en este breve diálogo no es la sintaxis ni la semántica, sino la pragmática. Para quien conoce la situación comunicativa y tiene presente las convenciones del ámbito cultural y social de los personajes intervinientes, es evidente que la pregunta sobre la ubicación del banco no busca averiguar si el transeúnte conoce la dirección, sino obtener dicha información. De hecho, que el transeúnte la sepa no modifica en absoluto la situación de la persona que pregunta.

En este sentido, aunque el interés del presente trabajo se centra en el análisis pragmático, no será posible prescindir de las dimensiones sintáctica y semántica del texto. Dado que la pragmática constituye una disciplina estrechamente vinculada al estudio del lenguaje, su campo de investigación se entrecruza con diversas áreas del conocimiento, entre ellas la filosofía, la lingüística, la psicología, la retórica y la sociología. No obstante, sin desconocer los aportes de estas disciplinas, el análisis se concentrará en lo que los

¹¹ La «situación comunicativa» es el conjunto de condiciones y circunstancias concretas en las que se produce un acto de comunicación y que permiten interpretar correctamente el sentido del enunciado. No consiste sólo en las palabras pronunciadas, sino que incluye también el contexto humano, social, cultural y pragmático dentro del cual esas palabras adquieren significado; Cfr. H. Simian-Yofre, «Pragmalingüística: comunicación y exégesis», *Revista Bíblica*, n.º 30/31 (1988): 75-95.

¹² C. Bianchi, *Pragmatica del linguaggio* (Laterza, 2003), 8-9.

especialistas denominan «lenguaje ordinario» o «natural»,¹³ es decir, aquel que los hablantes emplean cotidianamente en sus intercambios orales y escritos.

El lenguaje ordinario es la expresión que las personas utilizan a diario, incluso en contextos académicos. Por ello, se trata de un lenguaje imperfecto, con defectos y ambigüedades, pero también con vivacidad y dinamismo.

Estudiar el lenguaje ordinario implica enfrentar la diversidad de usos que presenta, es decir, la variedad de funciones que los enunciados¹⁴ pueden cumplir. No es lo mismo afirmar una verdad lógica¹⁵ que emitir una orden o formular una pregunta. De esta diversidad de estilos y funciones se deriva que los enunciados no sólo poseen un sentido cognoscitivo o descriptivo, sino también social, dada su función pragmática. Así, existen enunciados que sirven para realizar actos institucionales, como casarse, bautizar o declarar la guerra, pero otros que simplemente se enmarcan dentro de los actos lingüísticos, como afirmar, amenazar, exhortar o hipotetizar.¹⁶

Con lo dicho, queda claro que el lenguaje no tiene sólo la función de describir la realidad o de expresar signos que representen un determinado estado de cosas. Concebir el lenguaje como una instancia meramente descriptiva supone apoyarse en la tesis según la cual el significado de una oración depende exclusivamente de sus condiciones de verdad. Por ejemplo, cuando alguien afirma que afuera está lloviendo y otra persona, viniendo de fuera, entra a la casa mojada por la lluvia, entonces —y sólo entonces— será posible decir que el enunciado es verdadero; de lo contrario, si el que entra a la casa está seco, el enunciado será falso. Podría decirse entonces que se trata de ciertos requisitos que un enunciado debe cumplir para que la oración formulada constituya una descripción adecuada del mundo. Sólo en ese caso podrá afirmarse que la oración sea verdadera, en cuanto que la realidad se adecúa al enunciado formulado.

Sin embargo, no todos los enunciados sirven para afirmar algo sobre la realidad o describir estados del mundo. Existe otro tipo de enunciados que establecen una relación

¹³ A diferencia del lenguaje “perfecto” o “ideal” que ciertos estudiosos buscan construir para el estudio y la aplicación de sus teorías y fórmulas, mediante la eliminación de ambigüedades y expresiones metafóricas o el mantenimiento de reglas sintácticas estrictas; Cfr. Bianchi, *Pragmatica*, 13.

¹⁴ El «enunciado» es la unidad mínima de comunicación con sentido completo. La «frase», a diferencia de la «oración», es un tipo de enunciado que carece de verbo personal, del tipo “¡Hola!” o “¡qué buena idea!”.

¹⁵ Entendida como *adaequatio rei et intellectus*, según la concepción tradicional aristotélico-tomista; cfr. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Biblioteca de Autores Cristianos, 2009), 1:223-225 (q.16 a.1).

¹⁶ Cfr. Bianchi, *Pragmatica*, 14.

distinta con las cosas. Por ejemplo, cuando un esposo dice “sí, quiero” delante de su esposa y del ministro en su iglesia no está describiendo una situación ni afirmando un hecho verdadero. Está expresando su voluntad y libertad de compartir la vida con otra persona. Sus palabras, al pronunciarse, están sellando una alianza para siempre. Por eso, no son palabras que describen ni afirman, sino que hacen, que crean una nueva realidad: el compromiso del esposo con la esposa para siempre.

A inicios de la década de 1960, se publicó una obra fundamental para la filosofía del lenguaje: *How to Do Things with Words*, que recopila varias conferencias impartidas por John L. Austin en la Universidad de Harvard en 1955. En este texto, Austin desarrolla su teoría de los actos del habla, sosteniendo que el lenguaje no sólo describe la realidad, sino que también la transforma.¹⁷

Según el filósofo británico, en el mismo enunciado que el hablante pronuncia se pueden distinguir tres dimensiones: el sonido emitido en el decir (*locutionary act* o acto locutorio), el acto que se lleva a cabo al decirlo (*illocutionary act* o acto ilocutorio) y el acto que aparece como efecto o consecuencia de aquello que se dice (*performative act* o acto perlocutorio o performativo).¹⁸

El acto locutorio corresponde al hecho de decir algo: consiste en la emisión de un sonido con cierta entonación y una estructura sintáctica correcta, dotada de significado y referencia. El acto ilocutorio, por su parte, es aquello que se realiza *al* decir algo, como prometer, advertir, afirmar, felicitar o insultar; mientras que el acto perlocutorio o performativo remite a lo que se genera *por medio de* lo dicho, como intimar, asombrar, convencer o apenar. Son los efectos o consecuencias psicológicas y actitudinales que se derivan del acto ilocutorio y, aunque difícilmente encuentren expresión en el plano lingüístico, corresponden al mismo y único enunciado emitido por un hablante.¹⁹

Comprender que el lenguaje hace, propone y transforma la realidad exige replantear cómo se evalúan los enunciados. Ya no se trata simplemente de determinar si son verdaderos o falsos, sino de observar si cumplen su función. Las promesas, advertencias o felicitaciones

¹⁷ Por eso, es posible hablar de “actos” o “fuerzas” y no sólo de enunciados. Cfr. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, 3.^a ed. (Paidós Ibérica, 1990). Esta edición cuenta con una amplia e interesante introducción a la teoría de Austin.

¹⁸ Cfr. Bianchi, *Pragmatica*, 46-47.

¹⁹ Cfr. E. Obara, *Le strategie di Dio. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia*, Analecta Biblica 188 (Gregorian & Biblical Press, 2010), 32.

tienen un impacto en la realidad y en la vida cotidiana. Por tal motivo, en lugar de hablar de verdad o falsedad de los enunciados, se deben analizar las condiciones necesarias para que estos actos ilocutorios y performativos logren su cometido. Se debe analizar si las palabras de Francisco el día de su boda constituyen una promesa “real”, de modo que Viviana pueda esperar su cumplimiento; o si la advertencia de una madre a su hijo logra que este deje de jugar y haga la tarea de la escuela, y no sean meras palabras sin efecto.

La cuestión que se plantea, por tanto, no es si los enunciados carecen de contenido, sino de efecto, y para ello, Austin propone examinar las condiciones de los enunciados y detectar posibles errores que provoquen actos fallidos o fracasados. En este sentido, un enunciado no es falso, sino incompleto, nulo o ineficaz, dado que no cumple su cometido. Por ello, es conveniente hablar de actos exitosos o fallidos²⁰ y no de veracidad o falsedad de los enunciados.

Existen tres casos de fracaso o infortunio en los actos lingüísticos. El primero se produce por la ausencia de ciertos elementos o por la violación de determinadas normas, lo cual impide que el acto lingüístico alcance su finalidad. Por ejemplo, el “sí quiero” que un joven pronuncia ante su amada carecerá del efecto esperado si lo hace frente a un heladero. Podrá ser una hermosa declaración de amor, pero no por ello sellará una alianza matrimonial como ocurriría si estuviera ante un juez de paz o un sacerdote en una iglesia.

El segundo caso corresponde a los actos fallidos ocasionados por defectos o carencias en el procedimiento. Así, si ante la pregunta del juez de paz o del sacerdote el esposo responde: “Ok. Si insiste, acepto”, o si, en cambio, la esposa da una respuesta negativa, el acto no se concreta, pues el procedimiento no se ha cumplido en su totalidad. En tal situación, una de las partes no ha aceptado libremente el contrato y, en consecuencia, no puede admitirse que el matrimonio haya tenido lugar.

Por último, los actos pueden resultar un fracaso a causa de abusos, infracciones o falta de sinceridad en el procedimiento. En este caso, no se trata de un acto nulo en su totalidad, sino más bien, viciado. Son aquellas ocasiones en que alguien dice una cosa mientras piensa otra, como cuando se felicita a una persona poco apreciada diciendo: “Te felicito por tu logro.

²⁰ En términos de Austin: «*Doctrine of the Felicities or Infelicities*»; Austin, *How to Do Things*, 14-15.

¡Cuánto me alegro!”, mientras en realidad el hablante está consumido por la envidia ante los éxitos de su colega.²¹

Con este panorama, queda claro que, si bien los actos performativos no se ajustan a los criterios de verdad o falsedad, sí deben ser valorados desde la perspectiva de su efectividad o nulidad. En este sentido, la pregunta frente a un acto performativo no será si es verdadero o falso, sino si las palabras pronunciadas por el hablante han surtido efecto en el interlocutor o si, por el contrario, han pasado inadvertidas.²²

Ahora bien, antes de pasar al estudio de la pragmatolingüística como método sincrónico, es necesario definir otro de los conceptos fundamentales de la argumentación: el texto.

El vocablo «texto» proviene del término latino *textus*, participio pasado del verbo *texere*, que significa «tejer». En este sentido, «texto» hace referencia a un tejido, que en este caso, corresponde a una red de relaciones lingüísticas ordenadas de manera estructurada y armónica al servicio de la comunicación.²³

Para que un texto sea una unidad lingüística con sentido y capaz de garantizar un proceso comunicativo exitoso es indispensable que presente una estructura coherente y armónica. Del mismo modo que un conjunto de colores arrojados sobre un lienzo no constituye por sí solo una obra artística, unas cuantas palabras aisladas no bastan para transmitir un mensaje. Por eso, a fin de que un texto sea una verdadera unidad comunicativa, estructurada y significativa, debe cumplir con ciertos requisitos, algunos de los cuales se expondrán a continuación.²⁴

El primero de ellos es la *cohesión*, es decir, la conexión entre los distintos elementos textuales dentro de una secuencia lógica. No basta con leer o escuchar palabras sueltas. Es necesario que éstas respondan a las convenciones y formalidades gramaticales propias de una lengua determinada. En este sentido, las palabras que se escriben o pronuncian siempre dependen de una estructura mayor que les otorga sentido y unidad.

²¹ Cfr. Bianchi, *Pragmatica*, 43-44.

²² Conviene recordar que, para que un acto performativo sea eficaz, el procedimiento debe cumplirse de manera íntegra y ser aceptado por todas las partes involucradas. Además, debe realizarse en las circunstancias adecuadas, con las personas pertinentes, y en un marco en el que exista correspondencia entre los pensamientos y sentimientos de quienes participan en el acto.

²³ M. Grilli, «Interpretación y acción. La instancia pragmática del texto bíblico», en *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica*, de M. Grilli et al., Evangelio y cultura 6 (EVD, 2018), 32-33.

²⁴ Cfr. R. A. de Beaugrande y W. U. Dressler, *Introducción a la lingüística del texto* (Ariel, 1997); J. Renkema y Ch. Schubert, *Introduction to Discourse Studies. New Edition* (John Benjamins, 2018).

El segundo criterio, estrechamente vinculado al anterior, es la *coherencia*, ya que resulta indispensable que la interacción entre los distintos elementos presentes en el mundo textual se articule de manera consistente. Sin embargo, no se trata únicamente de los componentes objetivos del texto, es decir, de los elementos *ad intra* a los que acceden los lectores u oyentes: la organización lógica de las ideas, la progresión argumentativa o las formulaciones que favorecen el desarrollo del tema. Es necesario atender también a la coherencia con el mundo socio-afectivo de quienes participan en la comprensión del texto: su competencia lingüística, sus creencias, saberes culturales, valores y marcos de referencia. Estos elementos conforman el componente subjetivo de la coherencia textual.²⁵

Como señalan Beaugrande-Dressler, “un texto no tiene sentido por sí mismo, sino gracias a la interacción que se establece entre el conocimiento presentado en el texto y el conocimiento del mundo almacenado en la memoria de los interlocutores”.²⁶ De este modo, la coherencia no se limita a lo interno del texto, sino también se abre hacia lo externo, considerando el bagaje cultural y experiencial que los oyentes o los lectores tienen en su propio haber. Puede afirmarse, entonces, que el conocimiento del mundo con que cuentan los destinatarios, si es ordenado y coherente, integra y completa el universo del texto.

El tercer criterio es la *intencionalidad comunicativa*. Los textos cohesionados y coherentes son consecuencia de intenciones claras por parte del autor. Si la coherencia y la cohesión se concentran en los materiales textuales, la intencionalidad se orienta hacia los interlocutores, es decir, hacia los destinatarios del mensaje. Un buen discurso debe elaborarse con objetivos claros y definidos. Los oyentes o lectores han de poder captar cuál es la finalidad del discurso, comprender el propósito del texto y asimilar su mensaje. Y esta tarea recae en el productor del texto.

El cuarto criterio es la *aceptabilidad*, que constituye la contracara o respuesta de la intencionalidad. Para que un discurso sea aceptado por la audiencia, no basta con estar redactado o pronunciado con una determinada intencionalidad ni con dirigirse a un público específico. El texto debe mostrarse relevante e interesante para el auditorio, debe ser capaz de conmover su actitud y despertar sus afectos, de manera que éste lo acoja como propio. Una conferencia sobre física cuántica seguramente tendrá un grado de aceptabilidad muy

²⁵ Cfr. A. Ferrari, *Linguistica del testo: principi, fenomeni, strutture*, 3.^a ed. (Carocci, 2018), 116.

²⁶ Beaugrande y Dressler, *Introducción a la lingüística*, 40.

bajo entre jóvenes que apenas inician su educación secundaria y poco se preocupan por su futuro académico; en cambio, sí escucharán con atención las palabras de su cantante favorito.

En quinto lugar, el criterio de la *informatividad* establece que un discurso debe contener información novedosa y comprensible. Si los lectores ya dominan todo lo que posee determinado libro, o si los oyentes conocen de antemano lo que el orador dirá, la comunicación será pobre o incluso nula. Tal evento comunicativo, sea la lectura del libro o la escucha de una conferencia repetida, corre el riesgo de perderse en el vacío del desinterés e incluso, el rechazo. Lo mismo sucede con palabras o frases incomprensibles para un auditorio, o con textos ilegibles para determinados lectores. Un discurso cumple con el criterio de informatividad cuando aporta algo nuevo y, al mismo tiempo, el auditorio puede comprenderlo y asimilarlo. De lo contrario, lo único que transmitirá será fastidio, impaciencia y tedio.

El criterio de la *situacionalidad* sostiene que un texto adquiere sentido en una situación particular. Por ello, es necesario atender a los factores que permiten que determinado texto sea pertinente en un contexto específico. Así, un cartel de advertencia en plena autopista, donde los automóviles circulan a más de 100 km/hora, no puede ser demasiado extenso; de lo contrario, o nadie lo leerá o los accidentes aumentarán considerablemente. Cada texto debe leerse en su contexto, y por ello el contexto resulta clave para su comprensión.

Por último, cabe mencionar el criterio de la *intertextualidad* (o co-texto), que hace referencia al contexto literario en el que se inserta un texto.²⁷ Se trata del conjunto de unidades textuales con las que dicho texto se articula para formar una unidad superior dentro de una obra literaria. En este sentido, la intertextualidad designa la relación que un texto establece con otros textos dentro de un cuerpo mayor. Lo fundamental consiste en detectar las dependencias y/o vinculaciones que el texto mantiene, no sólo con el resto de la obra literaria, sino sobre todo con el conocimiento que el auditorio tiene de ella. Así, por ejemplo, un capítulo de un libro puede vincularse con secciones anteriores y posteriores, pero será decisivo identificar cuáles de esas vinculaciones resultan relevantes para los destinatarios.

A veces, estas vinculaciones pueden ser de tipo sintáctico o formal, y otras veces semántico, es decir, de significado. Lo esencial es discernir cuándo y cómo un texto depende

²⁷ J. C. Jiménez Romero, «Raíces y componentes esenciales del análisis pragmalingüístico de la Escritura», *Franciscanum* 64, n.º 177 (2022): 18.

de un conjunto más amplio, así como el sentido que dicha dependencia adquiere para el auditorio.

Tras haber expuesto los criterios necesarios para que un texto sea comprendido como una verdadera unidad comunicativa, resulta posible ahora presentar la pragmlingüística en relación con la ciencia bíblica.

1.1.2 Pragmlingüística y ciencia bíblica

Aplicado al campo de la exégesis bíblica, considerar el lenguaje como acto lingüístico plantea nuevos desafíos, al mismo tiempo que exige asumir algunas consecuencias.

Durante muchos años, los estudios bíblicos estuvieron dominados por el florecimiento de los métodos histórico-críticos, como la *Literarkritik* o «crítica de la constitución del texto», la *Redaktionskritik* y la *Kompositionskritik* o «crítica de la redacción y de la composición», entre otros.²⁸ Estos métodos se centran en un trabajo minucioso sobre los manuscritos, en la búsqueda de los textos “originales”, en la investigación de su evolución histórica y en la identificación de los distintos estratos que presenta el texto.

Tales métodos no surgieron de la nada, sino que se inscribieron en un movimiento más amplio que dejaba atrás el paradigma de la exégesis medieval para asumir un nuevo modo de acercamiento al texto y al estudio de las Sagradas Escrituras.²⁹ Influenciada por corrientes como el Renacimiento, la Reforma Protestante y el giro hacia el sujeto —entendido como actor fundamental en la constitución de la experiencia, tal y como pregonaba el filósofo alemán Immanuel Kant—, la exégesis bíblica se vio confrontada con nuevos desafíos y con la necesidad de responder a las críticas provenientes del racionalismo. La encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII constituye una respuesta significativa a esta crisis. En ella, el Papa exhortaba a los estudiosos a adquirir competencias científicas que les permitieran hacer frente a los adversarios.³⁰ La exégesis medieval y la lectura espiritual de los textos ya no eran suficientes; era necesario ofrecer respuestas sólidas, fundadas en el estudio y en la reflexión crítica, fruto del rigor científico.

²⁸ Cfr. H. Simian-Yofre, ed., *Metodología del Antiguo Testamento* (Sígueme, 2001), 87-89.

²⁹ Cfr. Jiménez Romero, «Raíces y componentes».

³⁰ Cfr. León XIII, «Carta encíclica *Providentissimus Deus* sobre los estudios bíblicos», 1893, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html.

Un segundo momento en este cambio de paradigma aparece con la incorporación de los métodos de tipo sincrónico.

Haciendo uso de teorías y escuelas ajenas al ámbito estrictamente bíblico —como la lingüística, la retórica o la narratología—, los estudiosos fueron abriendo nuevos caminos alternativos en la investigación exegetica. La invitación de la constitución conciliar *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, que exhortaba a los exegetas católicos y demás teólogos a investigar y exponer las Letras divinas a los fieles empleando «instrumentos oportunos» (DV 23), favoreció la recepción y el desarrollo de estos nuevos métodos de interpretación bíblica.³¹

Sin desechar los aportes de los métodos anteriores, los estudios sincrónicos han introducido nuevas teorías y concepciones que permiten acercarse al texto desde otras perspectivas. Entre sus contribuciones más significativas destacan el redescubrimiento del lenguaje como instrumento comunicativo y no meramente informativo, la atención al carácter performativo de la palabra y el renovado interés por el contexto en diálogo con el texto.

Propio de los métodos diacrónicos era, por ejemplo, el estudio de los géneros literarios y la búsqueda del *Sitz im Leben* del texto. Lo que preocupaba era detectar las circunstancias socio-culturales en las que el texto había sido fijado, dejando de lado, sin embargo, las coordenadas socio-culturales del argumento mismo del texto. Así, los estudiosos que aplicaban el método histórico-crítico podían acercarse con bastante precisión a la datación de un escrito e incluso ubicarlo, por ejemplo, en un tiempo de destierro o persecución, pero rara vez se preguntaban por los condicionamientos sociales o políticos de aquel momento o por las causas profundas de la situación de desastre.

En lo que atañe a la pregunta por el autor, el método histórico-crítico lo circunscribía al autor histórico del texto. El lector, por su parte, más allá del paso del tiempo y de los lugares, era concebido como siempre el mismo: un lector histórico cuya única preocupación consistía en descubrir el sentido original que el autor quiso imprimirle al texto. Algo similar sucedía con la perspectiva estructuralista, donde el autor no impone un sentido cerrado, sino que mediante la composición de su obra, organiza un sistema de relaciones que puede

³¹ Tal como queda recogido en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa», Ciudad del Vaticano, 1993, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html.

funcionar de distintos modos. Corresponde a los lectores sucesivos, según sus intereses, búsquedas y herramientas, activar uno u otro de esos modos posibles.³²

Un rasgo común tanto del método histórico-crítico como del estructuralista es la tendencia a concebir el texto de manera relativamente pasiva. El primero lo subordina a la intención del autor, mientras que el segundo privilegia su estructura interna hasta el punto de desvincularla tanto del autor como del lector. En consecuencia, autor, lector y texto aparecen como instancias autónomas, con escasa interacción entre sí y sin ningún tipo de sinergia comunicativa.

Los métodos de carácter sincrónico —entre ellos, la pragmalingüística—, a diferencia de los enfoques diacrónicos, ponen el acento en la forma final del texto como objeto privilegiado de investigación.³³ El acento, por tanto, recae en el texto, pero sin absolutizar la letra en cuanto tal, sino entendiéndola como vía privilegiada para lograr el acto comunicativo.

1.1.3 Las claves fundamentales del método pragmalingüístico

Desde el punto de vista histórico, conviene señalar que, desde la década de 1960, los estudios sobre la comunicación —en sus dimensiones sociológica, psicológica, filosófica, entre otras—, junto con una reflexión atenta y sistemática sobre los factores lingüísticos y semióticos, han permitido profundizar en la contribución de la ciencia del lenguaje como disciplina orientada al análisis de los signos verbales en cuanto elementos esenciales de la comunicación.

De este desarrollo surge la pragmalingüística como un valioso instrumento para el análisis textual, especialmente útil en el estudio del texto bíblico, concebido como el fruto de un proceso comunicativo capaz de transmitir una verdad divina a una comunidad. Como afirma Simián-Yofre: “Todo texto, y por tanto también el texto bíblico, no es más que el elemento lingüístico constitutivo del acto de comunicación dentro de un proceso comunicativo, temáticamente orientado, que cumple una función comunicativa reconocible”.³⁴

³² Simián-Yofre, «Pragmalingüística», 78.

³³ Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 13.

³⁴ Simián-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 188.

Así, el texto bíblico en cuanto texto ordenado, sistemático y armónico, constituye también un acto comunicativo entre un(os) autor(es) y sus destinatarios o comunidad de fieles. A partir de esto, pueden formularse las siguientes constataciones:³⁵

1. La comunicación forma parte de la esencia misma de la palabra bíblica. En efecto, los textos bíblicos, como todo escrito, constituyen un acto comunicativo en el que alguien habla a alguien sobre algo, con el propósito de provocar un efecto. Si bien en la mayoría de los casos el origen debe rastrearse en una tradición oral que posteriormente deviene en composición escrita, ya sea oral o escrito, se trata siempre de comunicación.

2. La comunicación no consiste únicamente en la transmisión de ideas o en el traspaso de información, sino que es, además, un evento. Tiene un componente pragmático, puesto que, desde el mismo momento en que empieza, los interlocutores llevan a cabo auténticas acciones: no sólo dicen algo, sino que también hacen cosas, provocan reacciones y ejercen intenciones. Estas acciones realizadas por los interlocutores son los denominados «actos lingüísticos».

3. La comunicación es un proceso dinámico, en el cual la relación autor-texto-lector se muestra intrínseca y necesaria. El texto no es completamente pasivo, ni el lector está sometido como esclavo a la intencionalidad del autor histórico. Desde esta nueva concepción, el lector adquiere protagonismo en la comprensión e interpretación del texto, pues se lo invita a revalorizar el carácter comunicativo de la palabra divina y a redescubrir su dimensión dialógica. En este sentido, el autor y el lector, junto con el contexto en que se encuentran, resultan de vital importancia para el trabajo interpretativo.

El autor es quien define la orientación del texto: lo produce y diseña la estrategia que desea emplear para alcanzar el acto comunicativo. Es, de algún modo, quien da el primer paso en la vida del texto. Sin embargo, con él no se agota su riqueza, ya que el lector también participa activamente del proceso. Al enfrentarse con el texto, lo enriquece con nuevas interpretaciones y perspectivas. No es un destinatario pasivo, sino un actor creativo en el proceso de comunicación. De este modo, el lector puede descubrir en el texto nuevos elementos que quizá el autor, al momento de escribirlo, incorporó de manera consciente o incluso, inconsciente.

³⁵ Cfr. Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 14-15.

Algo semejante sucede con la interpretación del contexto. Este no se reduce simplemente a las circunstancias o parámetros espacio-temporales en los que se ubica el texto, sino que constituye una realidad que impregna profundamente su sentido, intención y alcance, logrando interpelar tanto a los lectores originales como a los de épocas posteriores. En palabras de Claudia Bianchi,

“el contexto es la situación particular en la que se utilizan las frases, y está formado por el resto de la conversación, el entorno físico en el que tiene lugar y la identidad de los interlocutores, pero también por el complejo entramado de objetivos, intenciones, creencias, deseos, miedos, prejuicios y conocimientos que comparten”.³⁶

A partir de esta definición, puede intuirse que el término «contexto» abarca diversas realidades. Desde una perspectiva pedagógica, es posible distinguir al menos cuatro dimensiones: (a) el contexto circunstancial, factual o existencial; (b) el contexto presuposicional; (c) el contexto situacional; (d) el contexto interaccional.³⁷

(a) Contexto circunstancial, factual o existencial

Hace referencia al entorno físico y a la identidad de los interlocutores, es decir, al lugar y al tiempo en que ocurre la comunicación, incluyendo además los condicionamientos que entran en juego durante el proceso comunicativo. En el caso de una comunicación oral, se deben considerar los factores extralingüísticos: no es lo mismo que la interacción se dé en una clase universitaria o en un medio de transporte. En un texto escrito, prevalecen los elementos que influyen y condicionan al autor y al lector del texto, como los factores sociales, religiosos, culturales, lingüísticos o históricos comunes a ambos.

(b) Contexto presuposicional

De esos elementos compartidos surge el conjunto de “creencias” o saberes culturales, sociales y religiosos que permiten la comunicación. Puede describirse como la “enciclopedia

³⁶ Bianchi, *Pragmatica*, 11. La traducción es nuestra.

³⁷ Según la propuesta de Simian-Yofre. Bianchi, por su parte, menciona dos tipos de nociones de contexto: 1. El semántico, que se limita a determinar el contenido de un pequeño número de variable y, en particular, fija la identidad del hablante y sus interlocutores, el momento y el lugar del enunciado, etc.; y 2. El contexto pragmático, que corresponde a la red de creencias, intenciones y actividades de los interlocutores y contribuye a determinar sus intenciones comunicativas. Cfr. Simian-Yofre, «Pragmalingüística», 89-91; Bianchi, *Pragmatica*, 21.

cultural” común que comparten hablante y destinatario, y que posibilita que el proceso comunicativo se complete de manera satisfactoria.

(c) Contexto situacional

Es el momento en que ocurre el acto comunicativo. Proporciona al mensaje un sentido inmanente, pues lo inscribe en un marco concreto: celebración litúrgica, sentencia judicial, reunión de líderes comunitarios o una simple conversación en un bar tomando un café.

(d) Contexto interaccional

Deriva del situacional y se refiere al encadenamiento de los actos lingüísticos entre los participantes de la comunicación, incluyendo, por tanto, la dimensión conversacional. En este nivel, resulta fundamental la atribución —y la consiguiente asunción— de roles por parte de los actores involucrados en el intercambio comunicativo.

En ciertas culturas, por ejemplo, tutear a un profesor en la universidad puede ser percibido como una falta de respeto; si el docente rechaza ese rol atribuido, exigirá un trato más formal, pero si lo acepta, entonces el contexto interaccional entre profesor y alumno quedará establecido de manera satisfactoria.

De lo expuesto se desprende que texto y contexto mantienen una relación dinámica, lo que constituye quizás uno de los aportes más significativos de la pragmalingüística como método de interpretación bíblica. Dicho aporte se aprecia por varias razones. En primer lugar, porque centra la atención en el lenguaje como componente esencial de la comunicación, y no únicamente como medio útil para reconstruir un proceso de transmisión. En segundo lugar, porque subraya el carácter dialogal entre texto y contexto, a diferencia de los métodos histórico-críticos y de los enfoques estructuralistas o semióticos. Los primeros, porque tienden a concebir la historia de modo estático, mientras que los segundos se concentran exclusivamente en el texto y su significado.

La pragmalingüística, en cambio, pone al lector en el centro, al considerarlo el motivo principal por el cual se produce un texto. El lector es, por tanto, el motor principal de la intención del texto.³⁸ A esto se añade la experiencia histórico-existencial que surge del encuentro entre lector y texto, en la recepción, interpretación, actualización y actuación del mensaje. Así, el texto no sólo constituye un objeto de estudio lingüístico, sino que alcanza su

³⁸ Bianchi, *Pragmatica*, 50.

verdadera relevancia en el diálogo que se genera entre el autor, lector y situación comunicativa.³⁹

La pragmalingüística propone un nuevo modelo de relación con el texto: un modelo dialógico,⁴⁰ en el que el texto no sólo tiene la capacidad de remitir al lector a un posible contexto original, sino que también posee la plasticidad necesaria para recibir la influencia de nuevos contextos, enriqueciendo así las intenciones expresadas por el autor en su momento.⁴¹ De esta interacción continua entre texto y contexto surge el principio de cooperación, que fundamenta esta relación dialógica. La comunicación, entendida de este modo, no consiste en un intercambio de información o de datos que alguien hace *al* otro, sino en un proceso que se construye *con* el otro.⁴²

La idea de la doble direccionalidad⁴³ o el principio de cooperación⁴⁴ entre texto y contexto sintetiza la función de la pragmática. Dicha función no es lineal ni unidireccional, sino circular y dialógica. Por un lado, la pragmática se ocupa de la influencia del contexto sobre la interpretación de la palabra, el discurso o el enunciado, y, en consecuencia, de las informaciones relativas a las situaciones del discurso que los destinatarios deben tener en cuenta para comprender adecuadamente el lenguaje del texto. En esta dirección, las cosas influyen sobre las palabras.

Por otro lado, la pragmática también aborda la influencia de la palabra sobre el contexto, es decir, cómo los hablantes utilizan el lenguaje para transformar la realidad, modificar un discurso o influir en creencias. Con las palabras, los hablantes cambian el mundo. En esta segunda dirección, son las palabras las que influyen sobre las cosas.

Asumir esta perspectiva implica modificar el paradigma de interpretación de los textos en general y de los textos bíblicos en particular. El carácter dialógico propuesto por la pragmática exige superar la relación sujeto-objeto propia de los modelos antiguos, donde lo que prevalece es el vínculo unidireccional del texto hacia el contexto o del contexto hacia el texto, pero sin un carácter de dinamicidad e interacción. El nuevo sistema dialógico de la

³⁹ Cfr. Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 15-16.

⁴⁰ M. Grilli, «Importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica», *Revista Bíblica* 82, n.º 1-2 (2020): 143-66.

⁴¹ Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 20.

⁴² Grilli, «Importancia de la lingüística», 146.

⁴³ Bianchi, *Pragmatica*, 12.

⁴⁴ Grilli, «Importancia de la lingüística», 146-48.

pragmalingüística entiende que la relación entre texto y contexto se constituye de modo circular, en un vínculo de mutua necesidad y enriquecimiento.

La aceptación de este sistema dialógico obliga, además, a repensar las categorías de inspiración e interpretación.⁴⁵ La interpretación de los textos sagrados no debe entenderse como si, de un lado, estuviera el texto (y su autor) inspirado, dotado de autoridad divina e inmutable en su ser, y del otro, el lector, reducido a mero espectador de las obras de Dios. Asumir el modelo dialógico significa comprender la inspiración y la interpretación como un encuentro entre dos horizontes que dialogan: el horizonte del texto y el del lector que, movidos por el mismo Espíritu, se encuentran en una confrontación no lineal. La palabra divina, por tanto, no ha de entenderse como aislada en sí misma, sino en la acogida de la comunidad creyente que la recibe.⁴⁶

En consecuencia, el texto bíblico no puede considerarse como único punto de partida, sino como la instancia de encuentro entre la acción de Dios y la de la comunidad creyente. El texto bíblico no es una realidad que se impone, sino que se pone en juego frente a los interrogantes de la comunidad. Pero, al mismo tiempo, es la comunidad la que entra en diálogo desde sus propios parámetros de comprensión del mundo, buscando en el texto una auténtica inspiración para la vida y no meras respuestas momentáneas a sus problemas.⁴⁷ De

⁴⁵ Como afirma el Papa Benedicto XVI: «Ciertamente, la reflexión teológica ha considerado siempre la inspiración y la verdad como dos conceptos clave para una hermenéutica eclesial de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, hay que reconocer la necesidad actual de profundizar adecuadamente en esta realidad, para responder mejor a lo que exige la interpretación de los textos sagrados según su naturaleza. En esa perspectiva, expreso el deseo de que la investigación en este campo pueda progresar y dar frutos para la ciencia bíblica y la vida espiritual de los fieles». Benedicto XVI, «Verbum Domini. Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia», 2010, n.º 19, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html; Pontificia Comisión Bíblica, «La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo», Ciudad del Vaticano, 2014, n.º 7, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_sp.html.

⁴⁶ Si bien el estudio de los conceptos de «inspiración» e «interpretación» excede los límites del presente trabajo, resulta pertinente mencionar tanto la obra clásica de Mannucci y Mazzinghi, *Bibbia come parola di Dio*, como un artículo más reciente de Paolo Costa. La primera aborda la cuestión de la «inspiración» en el espíritu del Concilio Vaticano II y en diálogo con las teologías protestantes; Costa, por su parte, ofrece un análisis más actualizado del debate hermenéutico en torno a la inspiración bíblica, al tiempo que desarrolla algunos de los temas aquí expuestos; V. Mannucci y L. Mazzinghi, *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*, 21.ª ed. (Queriniana, 2016); P. Costa, «Biblical Inspiration at the Crossroads of History and Theology: Some Considerations», *Revista Biblica* 86, n.º 3-4 (2024): 201-41, <https://doi.org/10.47182/rb.86.n3-4-2024412>.

⁴⁷ Cfr. Grilli, «Importancia de la lingüística», 153-54.

este modo, la relación dialógica entre texto y comunidad evita la preeminencia de uno sobre otro: ni el texto puede imponerse sobre la comunidad, ni la comunidad sobre el texto.

Por ello, el estudio de los textos ha de trasladarse de una comprensión de la inspiración como sistema dogmático cerrado, entregado a la comunidad creyente, a una concepción de la inspiración como relación comunicativa, en la que la decisión interpretativa de la comunidad forma parte del propio texto en cuanto elemento primordial del proceso comunicativo.⁴⁸

Superar el primado del texto, propio del paradigma que ubica al lector como mero receptáculo de un bien aprisionado en verdades absolutas, no significa aceptar que cualquier interpretación sea válida. Es cierto que un mismo escrito puede dar lugar a múltiples interpretaciones y lecturas por parte de una comunidad, según el tiempo, el lugar o la situación vital en que esta se encuentre. Sin embargo, cada una de esas interpretaciones debe ser evaluada a partir de la coherencia interna de la obra y contrastada con el entramado textual que, desde la pragmatolingüística, se denomina «lector modelo». En ello consiste la competencia pragmática: una comunidad o «lector empírico» —o «real»— se muestra competente cuando interactúa de manera adecuada con las estrategias narrativas encarnadas por el «lector modelo».⁴⁹

De este modo, abordar un texto desde la perspectiva pragmática no significa únicamente comprenderlo en diálogo con sus destinatarios —lo que se ha denominado principio de cooperación o de doble direccionalidad—, sino también liberar la noción de inspiración e interpretación de la estrechez de un período histórico concreto, que a menudo ha limitado la lectura de ciertos textos. La escritura en general, y con mayor razón la palabra bíblica, ha quedado muchas veces reducida a su contexto original, como si los períodos sucesivos hubiesen sido meros ámbitos de custodia o de preservación de una revelación divina acontecida en tiempos y lugares lejanos, pero incapaces de aportar alguna novedad al mensaje.

Los contextos iniciales en los que se gestaron los textos constituyen, en efecto, el prototipo, es decir, el modelo de lo que Dios realiza en el mundo y en cada ser humano. Sin embargo, lo que cada persona vive y experimenta también entra en relación con la acción

⁴⁸ En sintonía como Mannucci y Mazzinghi, para quienes, el rol de la comunidad es parte integrante del proceso de Inspiración, y no mera receptora; Cfr. Mannucci y Mazzinghi, *Bibbia come parola di Dio*, 260-69.

⁴⁹ Cfr. Grilli, «Comunicación y pragmática», 37-39.

divina en la lectura del texto. Concebir la inspiración y la interpretación en clave dialógica implica reconocer que la creatividad es inherente a toda recepción y, por consiguiente, a todo contexto.⁵⁰ Así, el contexto en que un texto fue gestado se convierte en prototípico de los demás contextos, pero no en el único ni necesariamente el mejor.

Numerosos métodos han velado por la conservación del texto y de su sentido histórico, pero al mismo tiempo han descuidado la dimensión hermenéutica que brota de la convicción de que el lector empírico o real no es un mero espectador de un objeto ya acabado, sino parte constitutiva del texto en cuanto acto comunicativo.

Para que el texto logre cumplir su cometido es necesaria la interacción de diversos actores. En primer lugar, se debe hablar del «autor real» y del «lector real», elementos extradiegéticos dentro del proceso de comunicación entre un texto y su auditorio. Por «autor real» se entiende la persona⁵¹ que efectivamente escribió el texto: aquella que, con los recursos propios de su tiempo, plasmó en él sus ideas, intuiciones, sentimientos, narraciones o historias. Poco —o nada— se conoce de su identidad, salvo lo que la crítica histórica logra dilucidar mediante el estudio de la historicidad, la datación y las fuentes de los textos.⁵²

El «lector real», por su parte, se encuentra en el extremo opuesto del proceso comunicativo: son los destinatarios que efectivamente acceden al texto. Es un rol abierto a muchos, ya que excede los límites de tiempo y espacio. Un texto, al ser fijado por escrito, puede ser leído mucho tiempo después de su redacción y en lugares muy distintos de aquel donde surgió. Posiblemente, el autor real ya era consciente y aceptaba esta condición en el mismo momento de consignar su obra por escrito.

El resto de los actores pertenecen al mundo intradiegético, pues existen sólo en el texto y forman parte de él. Se trata del «autor modelo», el «lector modelo»,⁵³ el «autor literario» y el «lector u oyente literario».

⁵⁰ Cfr. Grilli, «Importancia de la lingüística», 155-57.

⁵¹ Es interesante pensar en comunidades de escribas como los verdaderos autores de ciertos textos antiguos y no simplemente figuras aisladas; cfr. W. M. Schniedewind, *Who Really Wrote the Bible. The story of the scribes* (Princeton University Press, 2024).

⁵² Cfr. J. Blunda, *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98*, Analecta Bíblica 186 (Gregorian & Biblical Press, 2010), 246-47.

⁵³ Las terminologías empleadas para referirse al destinatario del texto son variadas. Algunos prefieren hablar de «lector ideal», «lector implícito» o incluso de «lector codificado» y «edificado». En el presente trabajo, la terminología adoptada será la propuesta por Eco: «lector modelo». Lo mismo vale para lo referido al autor. Cfr. R. Dillmann, «Consideraciones en torno a la pragmática», en *Lectura pragmatolingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, de C. Mora Paz et al. (EVD, 1999), 68-70; D. Marguerat y A. Wénin, *Sapori del racconto biblico. Una nuova guida a testi millenari* (EDB, 2013), 27-29; Grilli, «Importancia de la lingüística», 151-52; U. Eco,

El «autor modelo» es la personificación de las intenciones y búsquedas del «autor real», quien, por medio de una estrategia narrativa, va señalando los caminos posibles de lectura. A su vez, este autor modelo configura el perfil del «lector modelo», es decir, aquel que acepta las condiciones establecidas en el propio texto.

El lector modelo es el interlocutor adecuado que el autor modelo configura para que el texto logre su propósito. Dicho de otro modo, es la instancia creada dentro de la obra que garantiza la eficacia de la comunicación. El autor modelo no sólo busca que el lector adhiera a su propuesta —transformándose en lector modelo—, sino que además, lo crea: no se limita a presuponerlo como un lector posible, sino que define las competencias necesarias con las que éste debe contar. En síntesis, el autor modelo construye al lector modelo al otorgarle un idioma, situarlo en un contexto, proporcionarle un universo enciclopédico, configurarle intereses y muchas otras dimensiones que conforman su “identidad”.

Lo interesante es que esta identidad no es un rasgo exclusivo del lector modelo, sino que también caracteriza al propio autor modelo. Como afirma Grilli, “el autor modelo y el lector modelo no son otra cosa que las dos caras de la misma estrategia narrativa”.⁵⁴

El lector modelo, contracara del autor modelo, constituye entonces la síntesis de lo que cualquier lector necesita para comprender los procedimientos y estrategias del texto. De allí que el lector real sólo pueda interpretarlo de manera correcta si sus competencias se aproximan a las que el autor pensó para sus destinatarios al momento de componer el texto.⁵⁵ En este sentido, la comunicación será real y efectiva únicamente si la alianza entre lector modelo y autor modelo funciona adecuadamente.

Por último, las categorías de «autor literario» y «lector u oyente literario» pertenecen al contexto narrativo de la obra. Por «autor literario» se entiende, por ejemplo, a los personajes bíblicos que aparecen en las tramas: el profeta Amós, Moisés, Jeremías e incluso Yhwh. Algo semejante ocurre con el «lector u oyente literario», es decir, los personajes que dentro del relato cumplen el rol de lectores, oyentes e intérpretes del texto. Tal es el caso de

Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo, 3.^a ed., Palabra en el tiempo 42 (Lumen, 1993), 73-95; Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 169; J. L. Ska, «Nuestros padres nos contaron». *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento*, Cuadernos Bíblicos 155 (EVD, 2012), 41-42.

⁵⁴ Grilli, «Importancia de la lingüística», 151.

⁵⁵ Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 22.

los discípulos de Jesús que escuchan una enseñanza de su Maestro, o de los israelitas que oyen las palabras de denuncia de un profeta.

A modo de conclusión, conviene señalar que considerar el lenguaje como acto lingüístico implica asumir que la comunicación no es una simple transferencia de información de unos hacia otros, sino un proceso dinámico que involucra al texto, al autor y a los lectores de ayer y de hoy. En este sentido, el texto —y de manera eminente el texto bíblico— no constituye una realidad estática ni un depósito de verdades absolutas, sino un ejercicio dinámico en el que la comunidad, mediante diversas interpretaciones y en alianza con el lector modelo, participa activamente del acto comunicativo. Por esta misma razón, Gregorio Magno llegó a afirmar que la Sagrada Escritura crece cada vez que alguien la lee.⁵⁶ Así, el texto se amplía con la comunidad que lo asume y lo interpreta.

Esta nueva concepción exige, a su vez, repensar las categorías de inspiración e interpretación de los textos. La revelación divina que, como bien declara el Concilio, se realiza mediante hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí (DV 2), no puede entenderse como un sistema cerrado de verdades que una comunidad recibe de modo pasivo. La revelación divina sigue aconteciendo también hoy, y por ello resulta necesario pasar de la comprensión de la inspiración como sistema dogmático a una concepción de la inspiración como relación comunicativa, en la cual la decisión interpretativa de la comunidad constituye un elemento primordial del mensaje dentro del proceso comunicativo, y no un aspecto meramente accidental.⁵⁷

1.2 Presupuesto temático: la obra del profeta Amós

La obra de Amós se distingue por sus palabras de denuncia y por las promesas de castigo que dirige contra Israel. Gran parte de su mensaje parece reflejar la indignación divina frente al pueblo elegido, una indignación que se expresa en amenazas y en la exigencia de justicia por parte de Yhwh. Así, Amós aparece como el portavoz de un Dios que se muestra airado por las faltas de su pueblo.

Según el relato bíblico, Amós era oriundo de Técoa, una localidad cercana a Jerusalén, en el territorio de Judá, región tradicionalmente asociada a la sabiduría de sus habitantes (Cfr.

⁵⁶ Gregorio Magno, «Moralia in Job», lib. XX 1, accedido 12 de mayo de 2026, <https://www.lectionarycentral.com/GregoryMoralia/Book20.html>.

⁵⁷ Cfr. Grilli, «Importancia de la lingüística», 156-58.

2Sam 14,1).⁵⁸ Sin embargo, él mismo se presenta como un *nōqēd*,⁵⁹ es decir, un campesino dedicado a la ganadería y al cultivo de higos silvestres (Cfr. 1,1; 7,14).⁶⁰ Algunos estudiosos lo describen como un líder comunitario que, además de desempeñar funciones sociales habría gozado de cierto poder adquisitivo, ya sea por la posesión de ganado o por la comercialización de frutos silvestres.⁶¹ Esta actividad le habría permitido conocer de primera mano las irregularidades y los fraudes en las transacciones comerciales, prácticas que más tarde denunciará en su predicación.⁶²

Con todo, Amós no aparece vinculado ni al culto, ni a los círculos de sabiduría, ni mucho menos a la tradición profética oficial.⁶³ A diferencia de Jeremías o Ezequiel, no provenía de una familia sacerdotal, y su vida se desarrollaba al margen de los sacrificios y de los ritos religiosos.

En un enfrentamiento con el sacerdote Amasías, responsable en aquel tiempo del santuario de Betel, Amós es llamado *hōzeh*, «visionario», y no profeta.⁶⁴ Amasías interpreta que las palabras de Amós no son ni las de un profeta ni un vidente, sino las de un líder conspirativo que pretende atentar contra la corona (Cfr. Am 7,10-11);⁶⁵ por ello, decide expulsarlo del santuario. Con palabras que pueden leerse en un tono punitivo, el sacerdote le dice: *hōzeh lēk*, «vete visionario», intentando que abandone el lugar y guarde silencio respecto de sus denuncias contra el rey Jeroboam.

⁵⁸ Cabe aclarar que, si bien se cuenta con referencias geográficas y topónimos que confirman la existencia histórica de diversos lugares mencionados en la Escritura, carecemos, en cambio, de testimonios extrabíblicos que acrediten la existencia de este personaje como figura histórica. En consecuencia, todo cuanto sabemos del profeta procede exclusivamente del relato bíblico.

⁵⁹ El mismo término aparece en 2Re 3,4 asociado a Mesha, rey de Moab, de quien se dice que pagaba al rey de Israel 100.000 corderos y la lana de 100.000 carneros como tributo. En consecuencia, podría pensarse que Amós, al igual que Mesha, era un gran propietario de animales y no un simple pastor errante. Cfr. R. Kessler, *Amos*, International Exegetical Commentary on the Old Testament (W. Kohlhammer, 2025), 37.

⁶⁰ Si bien, en 7,14 aparece el término *bōqēr*, es posible considerar que originalmente también aquí se habría usado el mismo término, tal como propone el aparato crítico de la BHS. De hecho, dada las consonantes presentes en uno y en otro — נִקְדַּ *nqd* (1,1) y בִּקְרַ *bqr* (7,14)— no sería extraño pensar en un caso de error de transcripción, dada la similitud gráfica entre la *nûn* y la *bêt* y la *dāleṭ* y las *rēš*.

⁶¹ Esta posición acomodada sería la que le habría otorgado un lugar de autoridad y responsabilidad dentro de su comunidad, sin por eso, ser parte del sistema centralizado de poder; Cfr. D. Heyns, «A Social Historical Perspective on Amos's Prophecies against Israel», *Old Testament Essays* 3, n.º 3 (1990): 303-16, https://doi.org/10.10520/AJA10109919_1006.

⁶² J. L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (EVD, 2011), 187-88.

⁶³ Cfr. Schniedewind, *Who Really Wrote*, 116-19.

⁶⁴ Si bien, Amós ha tenido varias *rē'ôt*, «visiones» (Am 7-9), Amasías se refiere a él como *hōzeh*, «visionario». De hecho, el libro es fruto de su *hāzāh* (1,1). Para esta cuestión terminológica, cfr. Sicre, *Introducción*, 66-70.

⁶⁵ Cfr. Kessler, *Amos*, 216-17.

Amós, por su parte, responde que no es profeta ni hijo de profeta (7,14); más bien afirma que Yhwh lo tomó (*lāqah*) de detrás del rebaño y le dijo: *lēk hinnābē' 'el-'ammī yīsrā'ēl*, «ve y profetiza a mi pueblo Israel» (7,15). De este modo, Amós no se presenta como un profeta de profesión, sino de vocación: Yhwh es quien lo llama y lo constituye un hombre de la profecía (Cfr. 3,8).

Su obra se abre con la fórmula *dibrē 'āmôs*, es decir, las «palabras» que Amós proclamó ante su auditorio como fruto de su visión (*hāzāh*). Se trata, por tanto, de un escrito que transmite las visiones que tuvo Amós respecto de Israel en los días de Uzías, rey de Judá, y de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel, dos años antes del terremoto (1,1).

Amós es, pues, un hombre de visiones que, al mismo tiempo, ha sido transformado en profeta y, por eso mismo, en siervo de Yhwh (Cfr. 3,7). A partir de este título, algunos estudiosos han sostenido que las palabras y las visiones de Amós constituyen la clave para dividir su obra en dos grandes secciones:⁶⁶ los seis primeros capítulos, dedicados a los oráculos o palabras, y los tres últimos centrados en las visiones.⁶⁷

Una lectura rápida de la obra de Amós puede dar la impresión de que las palabras del profeta se reducen a anuncios de juicio y condena: Yhwh quiere que su pueblo se convierta y regrese a Él, pero Israel parece desinteresarse de la propuesta divina (4,6-13). Así, los cantos fúnebres (5,1-3), los “¡ayes!” (5,18; 6,1), las visiones (7,1-9; 8,1-3) y las amenazas finales contra quienes oprimen al pobre y buscan eliminar a los humildes de la tierra (8,4-8) no son sino preludios claros de la intervención definitiva de Yhwh (8,9-14).

El *yôm Yhwh*, el «día del Señor», constituye una de las categorías teológicas propias de la obra y expresa la irrupción de la acción divina en la historia humana. En él, Yhwh se manifestará para instaurar un reino de justicia y paz en el mundo. Aunque la idea aparece también en otros textos proféticos (Is 13,6.9; Ez 30,3; Jl 4,14; Ab 15; Sof 1,7.14), la mayoría de los estudiosos coinciden en que Am 5,18-20 es uno de los testimonios más antiguos de esta noción.⁶⁸

⁶⁶ Para otras propuestas de estructuración de la obra, véase J. L. Barriocanal, *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós*, Tesi Gregoriana. Teologia 58 (Pontificia Università Gregoriana, 2000), 97-111; Sire, *Introducción*, 196-98; H. Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione, introduzione e commento di Horacio Simian-Yofre*, 2.^a ed., I libri biblici. Primo Testamento 15 (Paoline, 2015), 15-16.

⁶⁷ Cfr. J. L. Barriocanal et al., *Libros proféticos*, Introducción al Estudio de la Biblia 4 (EVD, 2023), 524-28.

⁶⁸ Cfr. Barriocanal et al., *Libros proféticos*, 530.

Ahora bien, tal anuncio de la intervención divina podía inducir a pensar que el auditorio interpretaba «ese día» como una jornada de esperanza: el Señor intervendría en favor de su pueblo, sobre todo, contra las naciones opresoras. El juicio contra los enemigos de Israel parecía inminente y la victoria asegurada. De hecho, los oráculos iniciales contra las naciones extranjeras podían leerse en esa clave. Sin embargo, el giro llega con el octavo oráculo: Israel mismo, el pueblo elegido de Yhwh, no es exaltado ni defendido, sino juzgado y reprendido (cfr. 2,6-16). Aquel día esperado como victoria se transforma en un día inesperado de condena. Esta es, en esencia, la reflexión amosiana sobre el «día del Señor»: no un juicio sobre los otros, sino sobre el propio pueblo de Israel.

Con todo, en la última parte del libro (9,11-15), la perspectiva parece modificarse. Allí se anuncia la restauración y reedificación: en «aquel día», *'āqîm 'et-sukkat dāwîd*, «haré levantar la cabaña de David» (9,11), y las montañas gotearán vino nuevo y todas las colinas se derretirán (9,13).

A pesar del tono amenazante y punitivo con que se abre la obra, en el centro del libro resuena la insistente invitación: *diršû 'et-Yhwh*, «busquen al Señor» (5,4.6). Sólo en Él se encuentra la vida. Amós no es un profeta de desgracias ni se complace en el sufrimiento del pueblo; al contrario, llama a acoger el mensaje divino como condición para la vida: *diršû-tôb wě'al-rā' lēma'an tiḥyû*, «busquen el bien y no el mal para que vivan» (5,14). El pueblo debe optar por el bien y rechazar el mal; sólo así se hará presente la justicia y la salvación.

En este marco, la ética y el culto aparecen como dimensiones inseparables. La justicia constituye la condición para que el culto sea verdadero. Sin ella, la actividad litúrgica se vacía de sentido y resulta despreciable para Yhwh (5,21-23). El culto del pueblo carece de valor si *mišpāt ûṣēdāqāh*, «derecho y justicia», están ausentes (5,24).

Los santuarios de Betel y Gilgal (4,5; 5,5) no son lugares donde se encuentra la vida, pues Israel no busca allí al Señor. Por eso, su destino será la destrucción y la deportación. El profeta denuncia con claridad la corrupción de los adoradores: pervierten la justicia, pisotean al débil, oprimen al justo y aceptan soborno (5,10-12).⁶⁹ Buscar a Yhwh significa practicar el bien e instaurar la justicia para con el hermano (5,14-15). Sólo así Israel podrá vivir.

⁶⁹ Lo que Krause presenta como una crítica profética a la organización política de Israel; Cfr. J. Krause, «The Integrity of the Legal System and the Fate of the Kingdom. Reading Amos for Resistance», *Hebrew Bible and Ancient Israel* 15, n.º 2 (2026): 245-52.

Las críticas de Amós no se dirigen contra el culto en sí, sino contra el culto ritual desvinculado de la justicia. Porque toda expresión religiosa que convive con una conducta y una organización social que oprime al hermano o manipula el derecho se convierte en una caricatura de la voluntad divina. Como otros profetas, Amós desenmascara la religiosidad meramente exterior, que no conduce ni al Señor ni al hermano.

A diferencia de Oseas, cuya denuncia apunta al culto ofrecido a otros dioses, Amós centra su mensaje en la incoherencia de un culto desligado de la justicia y el derecho. Para él, la religión carece de sentido si se priva de la práctica de la justicia: sin ella, el culto se convierte en idolatría, en magia o en autocomplacencia.

Luego de haber presentado algunos de los argumentos tratados por el profeta, corresponde ahora abordar la sección de los oráculos contra las naciones (1,3-2,5) y, finalmente, el oráculo contra el pueblo de Israel (2,6-16).

Una de las notas distintivas del mensaje de Amós es, sin duda, su carácter social.⁷⁰ Ubicado entre las grandes figuras de la Edad de Oro de la profecía bíblica, el mensaje de Amós se distingue por sus enérgicas denuncias contra la vida lujosa de los israelitas y por la proclamación del castigo inminente que el Señor impondrá como respuesta a la desobediencia del pueblo. La atención a los pobres y necesitados, por tanto, no constituye un elemento marginal en su predicación. Sin embargo, este aspecto no ocupa un lugar central en sus oráculos iniciales (Cfr. 1,3-2,16).

La obra de Amós comienza con una serie de oráculos dirigidos contra naciones extranjeras: Damasco, Filistea, Fenicia, Edom, Amón y Moab, para concluir con Judá. En dichos discursos, el profeta no reprende —al menos de manera explícita— el maltrato a los pobres o el desprecio hacia los indigentes. Las denuncias se centran, más bien, en crímenes atroces, como el brutal asesinato en Galaad (1,3b), las deportaciones hacia Edom (1,6b.9b) o la incineración “hasta calcinar los huesos” del rey edomita (2,1b). El tema de los pobres, en cambio, aparece recién en el oráculo contra Israel, el octavo de la serie (2,6-16).

⁷⁰ Cfr. M. D. Carroll R., *The Book of Amos*, NICOT (W. B. Eerdmans, 2020), 1-26; J. Krause, «Gesellschaftskritik oder Armenfrömmigkeit? Zur so genannten Sozialkritik im Buch Amos», *Theologische Literaturzeitung* 150, n.º 5 (2025): col. 323-338.

Aunque no es del todo claro el criterio adoptado por el editor final del texto en el ordenamiento de los oráculos,⁷¹ una mirada panorámica a la geografía de la región permite percibir que Israel queda situado en el centro de la escena. Así, aunque sus palabras contra Israel cierran la secuencia, la ubicación del reino en el mapa lo presenta como el blanco principal de todas las acusaciones.⁷² En este sentido, los siete oráculos previos constituyen una especie de preámbulo que introduce al lector en el octavo. El oráculo contra Israel, a diferencia de los anteriores, denuncia explícitamente el desprecio hacia los justos, los pobres, los indigentes y los humillados (2,6b-7a). Y, dada su posición final, adquiere una relevancia particular: no sólo representa la culminación de los pecados de las naciones —siete oráculos marcan un ciclo completo—, sino que, al añadirse uno más, Israel trasciende ese ciclo y lo sobrepasa en gravedad. Por eso, los siete primeros pueden considerarse como la gran introducción al más severo de todos los oráculos: el dirigido contra Israel.⁷³

Este oráculo llama la atención, no sólo por su ubicación, sino también por su extensión. En él se entrelazan diversos elementos: la voz que se escucha es la del profeta, aunque en ciertos pasajes parece confundirse con la del mismo Señor;⁷⁴ se hace referencia a los “pobres”, pero empleando al menos cuatro términos diferentes; y las acusaciones son múltiples: vender al justo por dinero, oprimir al indigente, beber el vino de los multados y utilizar las ropas empeñadas para recostarse junto a cualquier altar. Todo ello plantea interrogantes acerca del trasfondo de estas denuncias: ¿se refiere a un ámbito comercial, laboral o cultural? ¿Se acusa a Israel por su trato al hermano necesitado, o más bien por su ofensa contra el Señor, quien «los hizo subir de la tierra de Egipto» (Cfr. 2,10)? La reacción de Yhwh, ¿se debe al maltrato de los vulnerables o al rechazo de las figuras religiosas (Cfr. 2,11-12)? ¿Cuál es, en definitiva, el papel de la Alianza entre Yhwh e Israel? En suma, ¿qué motivo lleva al profeta Amós a proclamar este oráculo contra Israel?

⁷¹ Algunos los han comparado, por ejemplo, con el orden que aparece en los textos egipcios de execración, donde se sigue un esquema estereotipado de países extranjeros y se concluye con Egipto como referente final. Sin embargo, esta teoría ha sido objeto de numerosas críticas; Cfr. J. Hutton, «Amos 1:3-2:8 and the International Economy of Iron Age II Israel», *Harvard Theological Review* 107, n.º 1 (2014): 96-98.

⁷² Según Hutton, los oráculos contra las naciones (Am 1,3-2,3) alcanzan su *climax* en los dos últimos (2,4-16). A juicio de este autor, la situación socio-económica de Judá e Israel en el Levante Meridional del siglo VIII no puede comprenderse plenamente sin tener en cuenta la situación de los pueblos vecinos. Cfr. Hutton, «Amos 1:3-2:8».

⁷³ Sh. M. Paul, *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, Hermeneia. A critical and historical commentary on the Bible, ed. by F. Moore Cross (Fortress Press, 1991).

⁷⁴ Véase el uso del pron. pers. de 1ª p. sing. (vv.9.10.13), los verbos en 1ª p. sing. (vv.6.9.10.11) y el uso del sufijo de 1ª pers. sing. (*šēm qodšî*, v.7d) referidos a Yhwh.

Como puede observarse, las preguntas planteadas abren múltiples líneas de investigación. El estudio del texto de Amós exige, por tanto, una metodología capaz de abordar no sólo el «texto en sí» —como si tal cosa fuera realmente posible—, sino también a sus posibles destinatarios, las intenciones del autor —sobre todo, del autor modelo—, su contexto y la multiplicidad de elementos que configuran el mensaje profético, tanto ayer como hoy.

La opción metodológica adoptada para el análisis del texto profético elegido es la pragmalingüística. Este enfoque no sólo ofrece un modo diverso de aproximarse al texto, con todo lo que ello implica de desafío y novedad para la exégesis bíblica, sino que además compromete existencialmente al lector con aquello que lee.

Quien accede a un texto como el de Amós no puede limitarse al mero interés informativo, como quien busca conocer el número de víctimas de una tragedia en Medio Oriente con el mismo interés que consulta el resultado de un partido de fútbol. El mensaje de Amós —como el de tantos otros textos de estilo similar— busca provocar un efecto en sus destinatarios: transmitir ideas, suscitar emociones o inducir determinadas acciones. Son textos que no pretenden tanto comunicar contenidos como transformar vidas. El emisor procura atraer al destinatario hacia sus propias concepciones, intenciones y objetivos,⁷⁵ no para manipularlo, sino para comprometerlo con su propuesta y, por medio de ella, con la historia misma. Por ello, corresponde al receptor aceptar o rechazar, cooperar o interrumpir el proceso comunicativo iniciado por el autor del texto.

Este compromiso entre lector y emisor es lo que permite superar la distancia entre los lectores reales y el texto, evitando tanto la manipulación como la reducción del texto a una pieza de museo destinada únicamente a la contemplación erudita.⁷⁶

Se vuelve necesario superar la «distancia hermenéutica» —esta especie de hiato temporal, cultural, lingüístico, histórico, conceptual y existencial que separa al texto de su lector contemporáneo—, no sólo porque así lo exige la teología en cuanto disciplina que compromete la existencia del creyente con la realidad presente, sino también porque dicha superación resulta fundamental para una comprensión plena del significado textual. El estudio de la semántica y de la sintáctica, aunque indispensable, no basta para captar el

⁷⁵ Cfr. Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 189.

⁷⁶ Cfr. Grilli, «Comunicación y pragmática», 45.

mensaje que el autor ha querido transmitir mediante el texto. Comprender el significado de una frase —y mucho más el de un discurso entero— exige el paso de la semántica a la pragmática, pues es allí donde emerge la cuestión de la intencionalidad del autor en un contexto determinado.⁷⁷

Por estas razones, la elección de la pragmalingüística como método para el presente estudio resulta especialmente adecuada. Este enfoque no sólo permite redescubrir la dimensión performativa del lenguaje, abriendo nuevas posibilidades para el estudio de la palabra humana en general y de la palabra bíblica en particular, sino que además, al superar la distancia hermenéutica entre texto y lector, compromete al destinatario hasta convertirlo también en agente de transformación del mundo. Dios es Palabra (Jn 1,1) y, en cuanto tal, acto comunicativo: una Palabra que se expresa de modo humano (Cfr. DV 12) y que transforma la realidad. Comprender el mensaje divino exige, por tanto, comprometerse con el lenguaje humano entendido como proceso comunicativo.

Una vez explicitado el método elegido y las razones de su adopción, corresponde delimitar el objeto del presente estudio: el oráculo de Amós contra Israel (2,6-16). Enmarcado dentro de las *dibrê 'āmôs*, este oráculo no sólo clausura la serie inicial de las denuncias proféticas, sino que constituye además el punto culminante de las acusaciones formuladas por el profeta.

⁷⁷ G. Piccolo, «Conoscenza e Interpretazione. Come evitare il rischio del relativismo», *La Civiltà Cattolica* 3885, n.º II (2012): 264.

II. LA PALABRA QUE SE SISTEMATIZA: LA SINTAXIS DEL DISCURSO

1. Amós y su discurso contra Israel (Am 2,6-16)

Habiendo sido ya clarificado tanto el método como el objeto de estudio, corresponde avanzar un paso más en el abordaje de las preguntas fundamentales que orientan la totalidad de este trabajo: ¿por qué Amós debe migrar hacia el norte para proclamar su mensaje contra Israel (2,6-16)? Asimismo, ¿qué relevancia posee —si es que efectivamente lo posee— el contexto señalado por el propio texto en 1,1 en relación con esa migración del profeta?

Es cierto que el mismo texto, en el relato del enfrentamiento entre Amós y el sacerdote Amasías, ofrece una primera respuesta: Yhwh tomó al profeta de detrás del rebaño y le dijo: “ve y profetiza a mi pueblo Israel” (7,15). En este sentido, la causa primera y principal del llamado profético y de la consecuente migración del personaje hacia Israel es la palabra de Yhwh. Sin embargo, esta explicación no responde del todo a la pregunta, pues la cuestión de fondo sigue vigente: ¿por qué Yhwh envía a Amós a predicar al norte? Cabe entonces preguntarse si es posible pensar en otro tipo de respuesta complementaria, de carácter más bien contextual, que tenga en cuenta, por ejemplo, la situación histórica o socio-económica de aquel momento en Israel.

Para responder a esta pregunta es necesario considerar los datos que ofrece el propio texto, es decir, la intencionalidad del autor modelo en la información que el texto mismo proporciona. Así, se formula la segunda pregunta fundamental: ¿por qué el autor modelo desea que el lector real lea el oráculo contra Israel en el marco del reinado de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel, como sostiene 1,1?⁷⁸

Conforme a la propuesta metodológica del análisis pragmático, el primer paso consiste en el examen sintáctico del oráculo de Amós contra Israel (2,6-16). En este sentido, se abordará la estructura interna del pasaje —analizando la configuración y el orden de los términos y los enunciados— a fin de verificar si el texto responde a los criterios constitutivos propios del discurso.⁷⁹ Posteriormente, se procederá a la reconstrucción del mensaje

⁷⁸ Aunque el texto menciona también el reinado de Uzías en Judá, el presente trabajo se centrará en el anuncio del profeta en el reino del norte durante el tiempo de Jeroboam II. Para un análisis de Judá e Israel en el libro de Amós, véase J. Krause, «Reflections of Pan-Israelite Identity: A view from the Book of Amos», *Biblica* 106, n.º 1 (2025): 54-64, <https://doi.org/10.2143/BIB.106.1.3294358>.

⁷⁹ Respecto de los criterios propios del discurso, cfr. Renkema y Schubert, *Introduction to Discourse*, 55-58.

profético sobre la base del texto amosiano, entendiéndolo como una experiencia de oralidad e intercambio entre los interlocutores.

A continuación, se presenta el texto hebreo acompañado de su correspondiente traducción al castellano. Se incluyen además algunas notas relativas a cuestiones de crítica textual y a las distintas opciones de traducción adoptadas frente a las dificultades identificadas.

Texto masorético⁸⁰

Traducción al castellano:⁸¹

כֹּה אָמַר יְהוָה ⁶	⁶ Así dice Yhwh:
עַל־שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל	"Por tres <u>ofensas</u> * de Israel,
וְעַל־אַרְבָּעָה	y por cuatro,
לֹא אֲשִׁיבֵנִי	<u>no revocaré el castigo</u> *.
עַל־מִכְרָם בְּכֶסֶף צְדִיק	Porque ellos venden por dinero al justo
וְאֶבִּיּוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלִים:	y al pobre por sandalias,
הַשָּׂאֲפִים ⁷	⁷ <u>los que pisan</u> *
עַל־עֹפֶרֶת־אָרֶץ	contra el polvo de la tierra
בְּרֹאשׁ דָּלִים	la cabeza de los indigentes
וְדֶרֶךְ עֲנֻיִם	y el camino de los humillados
יִטּוּ	buscan inclinar.
וְאִישׁ וְאָבִיו יֵלְכוּ	Un hombre y su padre se dirigen
אֶל־הַנְּעָרָה	hacia la joven,
לְמַעַן חָלֵל	con el fin de profanar
אֶת־שֵׁם קְדוֹשִׁי:	el nombre de mi santidad.
וְעַל־בְּגָדִים חֲבֵלִים ⁸	⁸ Sobre vestimentas empeñadas
יִטּוּ	se inclinan
אֶצֶל כָּל־מִזְבֵּחַ	al lado de cada altar
וַיִּין עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ	y el vino de los multados beben
בֵּית אֱלֹהֵיהֶם:	en <u>el templo de sus dioses</u> *.
⁹ וְאֲנֹכִי הִשְׁמַדְתִּי אֶת־הָאֱמֹרִי	⁹ Y yo destruí al amorreo
מִפְּנֵיהֶם	delante de ellos,
אֲשֶׁר כְּגֹבַהּ אֲרָזִים גָּבְהוּ	cuya altura era como la altura de los cedros
וְחֹסֶן הוּא כְּאֵלֻנִּים	y fuerte como las encinas;
וְאֲשָׁמִיד פְּרִיּוֹ מִמֶּעַל וְשָׁרְשָׁיו מִתַּחַת:	destruí su fruto arriba y sus raíces abajo.
¹⁰ וְאֲנֹכִי הֵעֲלִיתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם	¹⁰ Y yo los hice subir de la tierra de Egipto
וְאֹלֶךְ אֶתְכֶם בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה	y los hice caminar por el desierto cuarenta años
לְרִשֵּׁת אֶת־אֶרֶץ הָאֱמֹרִי:	para heredar la tierra del amorreo.
¹¹ וְאֶקִּים מִבְּנֵיכֶם לְנָבִיאִים	¹¹ E hice levantar de entre sus hijos profetas
וּמִבְּחֹרֵיכֶם לְנָזִירִים	y de entre sus jóvenes nazireos,
הֲאֵפֶה אֵין־זֹאת בְּגִי יִשְׂרָאֵל	¿así no es esto, oh hijos de Israel?,
נְאֻם־יְהוָה:	oráculo de Yhwh.
¹² וְתִשְׁקוּ	¹² Pero ustedes dieron de beber
אֶת־הַנָּזִירִים יֵין	a los nazireos vino

⁸⁰ K. Elliger et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, electrónica (Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), Am 2,6-16.

⁸¹ Tanto la traducción castellana como los subrayados y asteriscos son nuestros.

וְעַל־הַנְּבִיאִים צִוִּיתָם לֵאמֹר לֹא תִנָּבְאוּ: 13 הִנֵּה אֲנִי מַעֲיֵק מִתְּחִיבֶיךָ כַּאֲשֶׁר תַּעֲיֵק הָעֲגֹלָה הַמְלֵאָה לָהּ עֲמִיר: 14 וְאֶבֶד מְנוּס מִקֵּל וְחֹזֶק לֹא־יִצְמֵץ כָּחוֹ וְגִבּוֹר לֹא־יִמְלֹט נַפְשׁוֹ: 15 וְתִפֹּשׁ הַקֶּשֶׁת לֹא יִצְמַד וְקֵל פְּרָגְלָיו לֹא יִמְלֹט וְרֹכֵב הַסּוּס לֹא יִמְלֹט נַפְשׁוֹ: 16 וְאֶמִּיץ לְבוֹ בְּגִבּוֹרִים עָרוֹם יָנוּס בְּיוֹם־הַהוּא נְאֻם־יְהוָה:	y a los profetas ordenaron diciendo: ‘¡No profetizarán!’ 13 He aquí que yo <u>los haré tambalear*</u> como se puede tambalear la carreta llena de gavillas. 14 Perecerá el refugio del veloz, el fuerte no podrá desplegar su fuerza, y el guerrero no podrá salvar su vida. 15 El que sostiene el arco no estará en pie, y el veloz de pies no se salvará, y el que monta a caballo no salvará su vida. 16 El más fuerte en su corazón de entre los guerreros desnudo tendrá que huir en aquel día", oráculo de Yhwh.
--	--

Notas

[v.6b]

Corresponde al sustantivo hebreo *peša* ‘, que algunos traducen como «transgresión», «delito» o «crimen». Sin embargo, dado que el matiz del término remite más bien a una acción que provoca indignación antes que a un delito que exige necesariamente una sanción, se ha optado aquí por traducir como «ofensa».⁸²

[v.6d]

’*ăšībennû*. Literalmente: «no lo revocaré». Se interpreta el sufijo *-ennû*, objeto directo del verbo *swb*, como referencia al castigo que Yhwh impondrá a Israel.

[v.7a]

La expresión *haššō’ăpîm* presenta el primer problema textual. El aparato crítico de la BHS propone leer *הִשָּׁ(א)פִים* (*hšā(’)pym*), de la raíz *š’p*, cuyo significado remite a «aspirar», «ansiar» o «anhelar». Otra posibilidad es entender *haššō’ăpîm* como participio de la raíz verbal *šwp*, «pisar» o «aplastar»,⁸³ en consonancia con la LXX, que propone τὰ πατοῦντα.⁸⁴ Esta segunda opción parece más acorde con el estilo directo del profeta y con el sentido general del texto.

[v.8b]

⁸² Para mayor profundidad, ver el apartado III 1.1 “Las denuncias en general”.

⁸³ L. Alonso Schökel, «שׁוּף», en *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. (Trotta, 2014), 754.

⁸⁴ Cfr. G. E. Weil et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Apparatus Criticus*, 5.^a ed. (Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), 1017.

bêt 'ēlōhēhem. Literalmente: «casa de los dioses de ellos». El sufijo *-hem* indica la tercera persona plural, matiz que en castellano se debilita al traducirse como «sus», dado que puede significar tanto la segunda como la tercera persona plural.⁸⁵ En cualquier caso, el texto deja claro que se trata de lugares de culto «de ellos» o «sus templos».

[v.13]

La expresión hebrea *mē'îq tahtêkem* presenta algunas dificultades. En primer lugar, porque la raíz *'wq*, de la que procede participio *hiphil mē'îq*, no aparece en ninguna otra parte de la Biblia hebrea, por lo que su significado resulta un poco incierto. Probablemente esta raíz sugiera la idea de un movimiento de inestabilidad o tambaleo, lo cual concuerda con la expresión *tahtêkem*, que alude a las bases o partes inferiores de algo. El sufijo de la segunda persona plural *-kem* indicaría a los destinatarios de dicha acción. De este modo, Yhwh sería «quien hará tambalear sus bases» o «sus partes inferiores», interpretación que ha llevado a algunos traductores a añadir de forma explicativa «los pies».⁸⁶

Tal como se ha señalado más arriba, se procederá ahora al análisis sintáctico del oráculo de Amós (2,6-16), con el fin de mostrar cómo el texto responde a los criterios de textualidad, es decir, a los principios que debe cumplir una secuencia de oraciones para ser considerada un discurso.

1.1 Cohesión textual

El primer criterio que se tendrá en cuenta es el de la cohesión textual, entendida como la conexión entre los distintos elementos del texto dentro de una secuencia lógica. En este sentido, resulta fundamental que el texto pueda leerse como parte de un entramado que responde a una estructura gramatical y lexical coherente, en la que se articulen sustantivos, pronombres y verbos correctamente conjugados de modo que se establezcan relaciones de dependencia, coordinación o subordinación entre los distintos enunciados.⁸⁷

El presente apartado ofrece al inicio un estudio del sistema verbal presente en el oráculo de Amós contra Israel (*yiqtol*, *qatal*, *wayyiqtol* y *wēqatalî*), con el propósito de comprender

⁸⁵ Por ejemplo, la pregunta «¿cómo están *sus* hijos?» puede referirse tanto a los hijos de la pareja con los que se está conversando en ese momento —equivalente a «¿cómo están *vuestros* hijos?» o «¿cómo están los hijos *de ustedes*?»— como a los hijos de terceras personas, es decir, «¿cómo están los hijos *de ellos*?».

⁸⁶ Por ejemplo, la versión de la Santa Biblia Reina Valera Actualizada del 1989.

⁸⁷ Cfr. Renkema y Schubert, *Introduction to Discourse*, 56.

en qué casos el profeta busca expresar una obligación, un permiso o una prohibición (modalidad deóntica) y en cuáles intenta manifestar un grado de certeza, duda o probabilidad respecto de su enunciado (modalidad epistémica).

Asimismo, se analizan las formas verbales no finitas —infinitos constructos y participios—, los participios y los pronombres, junto con el modo en que el profeta recurre a las imágenes presentes en el texto como recurso expresivo dentro de su discurso.

El texto contra Israel se inserta en una serie de oráculos que el profeta pronuncia contra distintas naciones. No es el único, aunque sí el más extenso. Se trata de un discurso redactado en forma de denuncia y anuncio de castigo. Yhwh se presenta indignado con su pueblo: se denuncia el maltrato al justo y al pobre, el abuso contra el indefenso y la falta de una conducta acorde con la identidad de los verdaderos hijos de Israel. Por ello, el Señor no revocará su castigo e impondrá severas sanciones sobre el pueblo.

Si bien a nivel temático, el texto puede presentar al menos cinco partes,⁸⁸ a nivel sintáctico, la división no es tan fácil.

Analizando el texto, el oráculo presenta, en su gran mayoría, oraciones compuestas, coordinadas por un *wē/wā* (vv.6-7c.8.9c-10b.11a.12a-b.14-16). Se encuentran además algunas oraciones simples, con un solo predicado (vv.7c.9a.11b.13a), y algunas pocas subordinadas, introducidas por las preposiciones *lēma* 'an, «con el fin de...» (v.7d), *'āšer*, «cuya...» (v.9b), *lā*, «para...» (v.10c), *lē'mōr*, «diciendo...» (v.12c.) y *ka'āšer*, «como...» (v.13b).

Desde el punto de vista verbal, predomina el uso del *yiqtol*, tanto en la esfera del presente como del futuro.⁸⁹ El valor temporal y aspectual del *yiqtol* en el presente se hace evidente al inicio del oráculo, indicando acciones frecuentes y repetidas:

“los que pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los indigentes y el camino de los humillados *yattû* «buscan inclinar». Un hombre y su padre *yēlēkû* «se dirigen» hacia la joven, con el fin de profanar el nombre de mi santidad. Sobre vestimentas empeñadas *yattû* «se inclinan» al lado de cada altar, y el vino de los multados *yištû* «beben» en el templo de sus dioses” (vv.7-8).

⁸⁸ Causas del castigo (vv.6-8); acciones de Yhwh a favor del pueblo (vv.9-11); rebeldía del pueblo (v.12); Yhwh manifiesta su poder para actuar (v.13); siete promesas de castigo (vv.14-16).

⁸⁹ P. Joüon y T. Muraoka, *Gramática del Hebreo Bíblico*, 3ª (EVD, 2015), §113 b-c.

La esfera del futuro, por su parte, aparece en las condenas finales, cuando Yhwh actúe *bayyôm-hahû*, «en aquel día». Por eso, lo que el texto busca expresar aquí son acciones únicas y puntuales que el mismo Señor iniciará (vv.14-16).

Observando el aspecto modal, los primeros versículos presentan verbos en *yiqtol*, tanto de modalidad epistémica como deóntica, dado que se refieren a la verdad de la proposición como a su factibilidad.⁹⁰ El v.6, por ejemplo, presenta un *yiqtol* de modalidad deóntica volitiva,⁹¹ *lō' 'āšībennû*, «no revocaré...», dado que el hablante —en este caso, Yhwh en boca de Amós— expresa su intención de realizar un acontecimiento: castigar a Israel.

Los vv. 7-8, por su parte, pueden comprenderse mejor desde la modalidad declarativa de la esfera epistémica, dado que lo que se enuncia parte de la evidencia de determinados hechos, y no de convicciones o creencias por parte del hablante.⁹² En este sentido, los verbos *yaṭṭû*, «buscan inclinar...», *yēlēkû*, «se dirigen...» y *yīšṭû*, «beben...», estarían afirmando hechos, más que convicciones o convencimientos personales.

Hacia el final del oráculo, el panorama cambia. Los versículos finales vuelven a la esfera deóntica, es decir, que el discurso ya no se mueve en el plano de la verdad o evidencialidad de lo dicho, sino en el de las obligaciones, permisos y prohibiciones que afectan a los sujetos:

“Pero ustedes dieron de beber a los nazireos vino y a los profetas ordenaron diciendo: ‘¡No profetizarán!’ He aquí que yo los haré tambalear como se puede tambalear la carreta llena de gavillas. Perecerá el refugio del veloz, el fuerte no podrá desplegar su fuerza, y el guerrero no podrá salvar su vida. El que sostiene el arco no estará en pie, y el veloz de pies no se salvará, y el que monta a caballo no salvará su vida. El más fuerte en su corazón de entre los guerreros desnudo podrá huir en aquel día”, oráculo de Yhwh”. (vv.12-16)

⁹⁰ Para un estudio sobre la modalidad del verbo, véase A. Gianto, «Mood and Modality in Classical Hebrew», en *Israel Oriental Studies XVIII. Past Links: Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East*, ed. Shlomo Izre'el et al. (Eisenbrauns, 1998).

⁹¹ Cfr. Gianto, «Mood and Modality», 193.

⁹² Cfr. Gianto, «Mood and Modality», 189.

La expresión *lō' tinnāb'û*, «no profetizar» es el objeto de una orden prohibitiva: los israelitas han ordenado a los profetas no profetizar (v.12b); y *tā'iq*, el «tambalearse (de la carreta)» (v.13b), sigue mostrando el deseo de Yhwh de castigar a su pueblo. Ambos verbos han de interpretarse desde la modalidad deóntica, tanto obligatoria como habilitativa.⁹³

Teniendo en cuenta que el final del oráculo está constituido por amenazas concretas de castigo, los vv. 14-16 presentan un claro matiz de «capacidad», «permisividad» o «habilitación para» que, en este caso, sería negado por Yhwh, dada la reiteración de la negación *lō'*.⁹⁴ Porque si bien los fuertes tienen fuerza, los guerreros valentía y los arqueros pueden mantenerse en pie para luchar, Yhwh no permitirá ni habilitará que huyan del castigo y salven así sus vidas.

Además del *yiqtol*, el texto presenta algunos verbos en la forma *qatal*.

El primero es un *verbum dicendi* que, perteneciente a la fórmula del mensajero, inicia el oráculo: «Así dice Yhwh» (v.6a). En la esfera del presente, el verbo *'āmar*, «dice...», indica una acción instantánea que, habiéndose cumplido en el mismo momento de expresarse, comienza a pertenecer a la esfera del pasado, dejando al actor actuando casi fuera de su expresión.⁹⁵

Los verbos *hišmadtî*, «destruí...» (v.9a) y *he'ēlētî*, «hice subir...» (v.10a), por su parte, pertenecen a la esfera del pasado. Sus posiciones, luego del *wě* y el pronombre personal *'ānōkî*, «yo», indican una acción cometida por el mismo Yhwh en un pasado más bien remoto, es decir, lejano. En cuanto al aspecto, se trata de acciones únicas y singulares.

Por último, se encuentra el verbo *šiwwîtem*, «ordenaron» (v.12b), un vocablo que, en concordancia con el *wayyiqtol* inicial del v.12, también corresponde a la esfera del pasado, indicando una acción habitual o recurrente. Una característica que los gramáticos denominan forma global del verbo.⁹⁶

En cuanto al aspecto modal, es claro que estos verbos en forma *qatal* se mueven dentro de la modalidad epistémica, con un fuerte matiz declarativo. Los hechos son considerados ciertos, no sólo por el hecho declarativo en cuanto tal, sino por la veracidad de su emisor, el mismo Yhwh.

⁹³ Cfr. Gianto, «Mood and Modality», 191.

⁹⁴ C. H. J. van der Merwe et al., *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, 2.^a ed. (T&T Clark, 2018), §19.3.5.1.

⁹⁵ Joüon y Muraoka, *GHB*, §112 f.

⁹⁶ Joüon y Muraoka, *GHB*, §111 e; §112 d.

El *wayyiqtol* es la tercera forma verbal que aparece en el texto. Su presencia en el centro del oráculo resalta la importancia del argumento abordado:

Yo destruí al amorreo delante de ellos, cuya altura era como la altura de los cedros y fuerte como las encinas; *wā`ašmîd* «destruí» su fruto de arriba y sus raíces de abajo. Yo los hice subir de la tierra de Egipto y *wā`ôlēk* «los hice caminar» por el desierto cuarenta años para heredar la tierra del amorreo. *wā`āqîm* «Hice levantar» de entre sus hijos profetas, y de entre sus jóvenes nazireos, ¿así no es esto, oh hijos de Israel?, oráculo de Yhwh. Pero ustedes *wattašqû* «dieron de beber» a los nazireos vino y a los profetas ordenaron diciendo: ‘¡No profetizarán!’ (vv.9-12)

Los verbos *wā`ašmîd*, «y destruí...» (v.9c), *wā`ôlēk*, «e hice caminar...» (v.10b) y *wā`āqîm*, «e hice levantar...» (v.11a), ligados a las formas verbales en *qatal*, además de remarcar sucesión cronológica, refuerzan la idea de acciones únicas e instantáneas.⁹⁷ El verbo *wattašqû*, «dieron de beber...» (v.12a), por su parte, tiene valor explicativo,⁹⁸ y dado el cambio de sujeto y su contexto narrativo, ha de leerse de modo adversativo: «pero/mientras que ustedes...».⁹⁹

La cuarta forma es el *wēqatalî*, una construcción que, por lo general, se refiere a los eventos que ocurren en el primer plano del discurso.¹⁰⁰ En este caso, el verbo *wē`ābad*, «perecerá...» (v.14a), al encontrarse en continuidad con la fórmula *hinnē*, «he aquí», seguida del participio presente *mē`îq*, «quien hará tambalear...» (v.13a), si bien conserva la idea de sucesión respecto de las acciones anteriores, acentúa el sentido de futuro. En efecto, un participio presente precedido por *hinnē* suele señalar un futuro próximo o una acción ya iniciada en el presente.¹⁰¹ Por eso, las acciones que aquí se enuncian pertenecen a la esfera de un futuro próximo, en el que, mediante un nuevo cambio de sujeto, se retoma la acción de Yhwh, ahora, no sólo en contraste con las acciones precedentes (cfr. vv.9-11), sino en una clara reversión de las mismas.

⁹⁷ Joüon y Muraoka, *GHB*, §118 c.

⁹⁸ Joüon y Muraoka, *GHB*, §118 j.

⁹⁹ B. K. Waltke y M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Eisenbrauns, 1990), §33.2.

¹⁰⁰ van der Merwe et al., *BHRG*, §21.3.1.

¹⁰¹ Joüon y Muraoka, *GHB*, §119 n.

Hasta aquí ha llegado el análisis de las formas verbales finitas. El siguiente paso será estudiar las formas verbales no finitas presentes en el texto.

Se comenzará por los infinitivos constructos, correspondientes a las formas *mikrām*, «venden...» (v.6c), *hallēl*, «profanar...» (v.7d) y *rešet*, «heredar...» (v.10c). Sólo la primera de ellas aparece con una función sustantivada: «los que venden...»;¹⁰² las otras dos pertenecen a estructuras subordinadas que aportan a la oración un matiz específico: una expresa la idea de consecuencia —«con el fin de profanar el nombre de mi santidad» (v.7d)— y la otra de finalidad —«para heredar la tierra del amorreo» (v.10c) —.¹⁰³

Los participios, por su parte, cumplen funciones tanto nominales como predicativas o atributivas, en cuanto que también pueden participar de la naturaleza del adjetivo.¹⁰⁴ La función nominal aparece en los participios *haššō ʾāpīm*, «los que pisan...» (v.7a), *tōpēs*, «el que sostiene...» (v.15a) y *rōkēb*, «el que monta...» (v.15c), pues indican sujetos de oración, aunque sólo el primero presenta el artículo determinado *ha*. La función atributiva aparece sólo en el participio *mēʾiq*, en tanto complemento del pronombre personal *ʾānōkī* (v.13a). Dicha presencia indicaría el matiz inminente o de futuro inmediato, o incluso incoativo, de una única acción de Yhwh, expresada de manera global y metafórica.¹⁰⁵ En este sentido, el pronombre personal acompañado del participio *hiphil mēʾiq* podría interpretarse como la acción de Yhwh que hace que otra entidad, en este caso, el pueblo desobediente, no sólo haga algo sino que se convierta en algo distinto.¹⁰⁶

Dejando de lado el estudio de las formas estrictamente verbales, se procederá a analizar las formas nominales. Su lugar dentro de una estructura gramatical también es importante para comprender el entramado del texto y determinar el grado de cohesión textual.

Comenzando con las formas nominales más comunes, el texto presenta sustantivos singulares, plurales y duales, tanto en su forma absoluta (p.ej. *kesep* «dinero», *šaddîq* «justo», *ʾebyôn* «pobre»; v.6c) como en su forma constructa (p.ej. *piš ʾē yiśrāʾēl* «ofensas de Israel»; v.6b). La presencia de preposiciones y conjunciones de diverso tipo, mantiene la coherencia y la cohesión del texto, dándole inteligibilidad y sentido. Así, por ejemplo, la preposición *ʾal*

¹⁰² van der Merwe et al., *BHRG*, §20.1.

¹⁰³ Waltke y O'Connor, *IBHSy*, §36.2.3.

¹⁰⁴ Joüon y Muraoka, *GHB*, § 121 a.c.

¹⁰⁵ van der Merwe et al., *BHRG*, §20.3.3; Joüon y Muraoka, *GHB*, § 121 e.

¹⁰⁶ Joüon y Muraoka, *GHB*, §54 d.

es la que configura la estructura de todos los oráculos contra las naciones, expresando las causas o motivos del castigo divino. La estructura propuesta sigue siempre el mismo patrón: *‘al-šēlōšāh piš ‘ē [...] wē ‘al- ‘arbā ‘ā lō ‘āšībennū ‘al...* «por tres ofensas [...] y por cuatro, no lo revocaré, porque...» (1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6). Dentro de sus múltiples posibilidades de interpretación, la preposición *‘al* puede traducirse como «porque...», «a causa de...», «concerniente a...», «sobre la base de...»,¹⁰⁷ indicando así los motivos de tal acusación.

En el oráculo contra Israel, esta preposición introduce las faltas que comete el pueblo, sea de modo genérico (v.6a), sea de modo particular y concreto (vv.6b.7a.8a.12b). En este sentido, la intervención divina que figura como promesa de castigo al final del oráculo (vv.13-16), sería la respuesta a aquellas acciones pecaminosas del pueblo. Los vv. 9-11, sin embargo, demuestran que lo primero no es el pecado del pueblo, sino la acción de Yhwh en favor de ellos. La ubicación central en el oráculo denota la importancia del asunto: Yhwh es el liberador, Yhwh es quien entrega la tierra, Yhwh es quien da profetas y nazireos. El pecado del pueblo no es sino una no-respuesta a esa acción primera de Yhwh.

Considerando esta estructura e integrando la dinámica del texto, las relaciones de causalidad entre la acción de Yhwh y la respuesta del pueblo no siguen una secuencia lineal, sino más bien una dinámica que podría denominarse centrífuga. Ello se debe a que el punto de partida no se halla en el inicio del oráculo ni el final, sino en su centro: la experiencia de salida de Egipto y la promesa de la tierra (vv.9-11). Sólo desde ese núcleo central pueden comprenderse tanto las denuncias iniciales (vv.6-8) como las promesas de castigo que cierran el discurso (vv.13-16). El v.12, por su parte, funciona como una bisagra entre la acción salvífica de Yhwh y la falta de respuesta por parte del pueblo.

La presencia del pronombre personal *‘ānōkī*, «yo», refiere al mismo Yhwh, en cuanto agente principal de las acciones, sean éstas a favor del pueblo (vv.9.10) como en contra (v.13). Los pronombres demostrativos, cumpliendo con su función deíctica, remiten a elementos intratextuales.

El pronombre *zō ‘t*, «esto», en el contexto de la pregunta retórica a los “hijos de Israel”, indica lo evidente de las acciones de Yhwh a favor del pueblo: “¿No es esto así, hijos de Israel?” (v.11b). En concreto, se trata de los profetas y los nazireos que el Señor había hecho surgir de entre los hijos y jóvenes del pueblo (v.11), y que ellos no están en condiciones de

¹⁰⁷ F. Brown, «לָשׁוֹן», en *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs (Clarendon Press, 2000).

negar. Por otro lado, el pronombre *hû'*, «él o aquel», remite al amorreo, a quien el Señor había destruido (v.9). Si bien éste tenía la altura de un cedro y la fuerza de una encina, la fuerza y el poder del Señor los supera. La segunda aparición del pronombre *hû'* refiere al tiempo en el que el castigo prometido por Yhwh sucederá: *bayyôm-hahû'*, «en aquel día» (v.16a). Con esta mención temporal se cierra el mensaje de Yhwh puesto en boca del profeta.

Desde el punto de vista lexical y estilístico, el texto presenta términos propios del género y la temática. El oráculo se abre con la fórmula del mensajero *kô 'āmar Yhwh*, «así dice Yhwh» (v.6a). Luego, sigue una expresión de tipo sapiencial *'al-šēlōšāh...wē'al-'arbā'ā* (v.6b), donde el esquema «tres-cuatro» presenta un valor retórico más que literal. Dicha expresión indica que los crímenes cometidos, en este caso por Israel, no sólo son numerosos (tres, cuatro, o más), sino de tal gravedad que ya es suficiente con nombrar sólo uno.¹⁰⁸ Por tal motivo, Yhwh no revocará su castigo contra el pueblo (v.6c).

Luego de la introducción común a todos los oráculos contra las naciones (1,3-2,16), se enumeran las causas del castigo. Las ofensas se dirigen contra el *šaddîq*, «justo», el *'ebyôn*, «pobre», los *dallîm*, «indigentes», los *'ānāwîm* «humillados» y la *na'ārâ*, la «joven»: todos ellos, figuras representativas de los más débiles y desprotegidos. Se trata de ofensas que, además, profanan el nombre de Yhwh (vv.6b-7).

Como se ha señalado anteriormente, a las causas del castigo se contraponen las acciones de Yhwh en favor del pueblo (vv.9-11). El profeta establece así un marcado contraste entre el mal cometido por Israel (vv.6-8) y el bien recibido de parte de Yhwh. Por ello, el desenlace se presenta como inminente: Yhwh intervendrá para poner fin a las injusticias cometidas (vv.13-14). De este modo, la transgresión del pueblo, confrontada con los favores divinos y seguida por la reacción punitiva de Yhwh, organiza el oráculo con una coherencia concéntrica, en la que el centro otorga sentido al conjunto.

Sin embargo, el mensaje de Amós no se apoya únicamente sobre fórmulas o enunciados. El recurso a las imágenes que ofrece el texto enriquece y clarifica aún más su contenido. Porque no se trata sólo de principios olvidados o doctrinas desatendidas. Lo que está en juego son hechos concretos y vidas ultrajadas: la del justo vendido por dinero y la del pobre entregado por un par de sandalias (v.6b). Estas imágenes encarnan experiencias reales, tanto de la gente como de Yhwh mismo. Por eso, también las acciones divinas se presentan

¹⁰⁸ Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione*, 36.

mediante imágenes: la destrucción del amorreo, la salida de Egipto, el paso por el desierto y la presencia de profetas y nazireos (vv.9-11) son expresiones visuales del obrar de Yhwh a favor de su pueblo. Imágenes que comunican con más fuerza que cualquier formulación conceptual.

Los versículos finales del oráculo también están cargados de imágenes: cuadros vívidos que anuncian acciones en contra de Israel, porque el pueblo no ha respondido como se esperaba. Así, Yhwh, presentado ahora como *mē'iq tahtêkem* —«aquel que hace tambalear desde abajo»— (v.13a) será quien derribe toda seguridad: el refugio del veloz será inútil, el fuerte no podrá desplegar su fuerza, y ni el guerrero logrará salvar su vida. Cuando Yhwh intervenga, el arquero no estará en pie, el más rápido no podrá escapar, y ni el jinete ni el guerrero más valiente lograrán sobrevivir (vv.14-16). “Aquel día”, quizá ya demasiado tarde para reanudar la alianza, marcará la llegada del juicio divino.

Es evidente que el tono del texto es de condena y castigo. Todo el oráculo presenta una cohesión textual que permite captar su mensaje sin ambigüedades. El uso de los tiempos verbales —que transitan de la esfera del pasado al presente, y del presente al futuro, moviéndose entre el plano epistémico y el deóntico— revela un discurso cuidadosamente elaborado, que interpela a los oyentes y lectores como verdadera proclamación profética.

Desde el punto de vista lexical, los términos e imágenes empleados, no sólo refuerzan la estructura gramatical del mensaje, sino que le imprimen vivacidad al contenido. Por tal motivo, el fuerte matiz de reproche, amenaza y castigo que el profeta enuncia en nombre de Yhwh se ve cohesionado desde el punto de vista textual.

1.2 Coherencia textual

Una vez abordada la cuestión de la cohesión textual, corresponde analizar el segundo criterio de textualidad: la coherencia. Este criterio no se vincula únicamente con la organización interna y semántica del texto, sino también con el principio que orienta o regula su interpretación.¹⁰⁹ En otras palabras, el criterio de la coherencia opera en dos dimensiones: una objetiva, ligada a la estructura y al contenido semántico del discurso; y otra subjetiva, relacionada con el proceso interpretativo del destinatario, considerando sus conocimientos, sus límites y capacidades.

¹⁰⁹ Ferrari, *Linguistica del testo*, 115.

En el apartado anterior, al centrarse especialmente en los aspectos gramaticales y lexicales, se hizo evidente la dimensión objetiva del texto. El discurso de Amós exhibe una estructura interna clara, que ha sido caracterizada como centrífuga, en tanto se expande desde un núcleo (vv.9-11: la experiencia del éxodo y la promesa de la tierra) hacia los extremos (vv.6-8: denuncias iniciales y vv.13-16: promesas de castigo).

El texto mantiene una continuidad temática y estilística precisa: todo gira en torno al pecado de Israel y al castigo que Yhwh se dispone a infligir. En este sentido, el desarrollo del oráculo sigue una progresión ordenada. En primer lugar, se enumeran las transgresiones del pueblo, es decir, se explicitan las causas del castigo (vv.6-8). A continuación, se evocan las acciones benéficas de Yhwh hacia Israel: la salida de Egipto y la promesa de la tierra (vv.9-11). Luego, se retoman las faltas del pueblo, con especial énfasis en su actitud rebelde (v.12). Finalmente, se anuncian siete promesas de castigo, proferidas por aquel que puede hacer tambalear la vida de los israelitas (vv.13-16). Como síntesis, véase el siguiente cuadro:

Ubicación	Temática	Dinámica textual
vv. 6-8	Denuncias iniciales	Pecado de Israel
vv. 9-11	Éxodo y promesa de la tierra	Acción divina
vv. 13-16	Promesas de castigo divino	Sentencia final de Yhwh

De este modo, el texto ofrece una arquitectura semántica lo suficientemente clara como para que su mensaje llegue sin ambigüedades a sus destinatarios. El campo lexical empleado, rico en conceptos e imágenes, refuerza la intensidad del contenido y contribuye a su eficacia comunicativa.

En lo que respecta a la dimensión subjetiva del texto, este presenta la figura de los *bēnê yiśrā'ēl*, los «hijos de Israel» (v.11b), una expresión que reaparece en otras secciones del libro (3,1.12; 4,5; 9,7), aunque sin ofrecer una definición clara de su identidad.

En 3,1, el profeta se dirige “contra ustedes”, los «hijos de Israel», y de inmediato, a modo de aposición, añade *'al kol-hammišpāḥâ 'ăšer he'ēlētî mē'ereš mišrayim*, «contra toda la familia que hice subir de la tierra de Egipto», una idea ya mencionada en 2,10. El dato que se agrega aquí es el concepto de la familia grande, *kol-hammišpāḥâ*.

En 3,12, los *běně yiśrā'ēl* son descritos como aquellos que están sentados — *hayyōšēbīm*— al borde de una cama en Samaría o en un diván de Damasco, una imagen que sugiere personas pudientes y acaudaladas que perderán todo porque “no saben obrar rectamente” (3,10). Si bien el contexto menciona palacios — *'arměnôt*— y fortalezas — *'ōzīm*— (3,10-11), la referencia al borde de la cama y al diván podría aludir a una pérdida total: así como antes se sentaban en camas de marfil, ahora no les quedará más que un fragmento del mobiliario, la punta de la cama.¹¹⁰

Por su parte, 4,5 los ubica en un contexto cultural, en lugares como Guilgal y Betel. Aunque el pasaje tiene un tono más cercano a una parodia que a una situación cultural auténtica, el hecho de que los «hijos de Israel» frecuentaran estos centros de culto no es un detalle para nada despreciable. En este marco, los destinatarios del mensaje serían personas congregadas en una especie de asamblea cultural, tal como ha propuesto Göran Eidevall.¹¹¹ Esta misma perspectiva parece verse confirmada por el enfrentamiento entre el profeta y Amasías en Betel (Cfr. 7,10-17).

El último testimonio de los *běně yiśrā'ēl* aparece casi al final del libro, luego de las visiones del profeta. Allí, los «hijos de Israel» son comparados con los *běně kušiyīm* —los «hijos de kusitas»—, así como con los filisteos y los sirios (9,7). Vuelve a mencionarse la experiencia del éxodo, pero esta vez para subrayar que Israel no goza de ningún privilegio especial por sobre las demás naciones. Es el mismo Yhwh quien rechaza y desmiente la idea de una superioridad israelita.¹¹² La salida de Egipto, aunque es fundamental en la identidad del pueblo, no le otorga un estatus exclusivo.

En síntesis, aunque no se explicita de forma concluyente quiénes son los destinatarios del oráculo, pueden inferirse ciertos rasgos comunes. En primer lugar, los *běně yiśrā'ēl* están profundamente vinculados a la experiencia del éxodo (2,10; 3,1; 9,7). Su identidad está moldeada por la partida desde el país de Egipto, la travesía por el desierto y la promesa de la tierra. En segundo lugar, parecen ser personas religiosas, habituadas al culto, y con un nivel socio-económico acomodado. En tercer lugar, el discurso tiene interlocutores inmediatos: el profeta no habla a una audiencia abstracta ni atemporal, sino a oyentes concretos, capaces de

¹¹⁰ Paul, *Amos*, 120.

¹¹¹ G. Eidevall, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible (Yale University Press, 2017), 141.

¹¹² Paul, *Amos*, 282.

captar la fuerza de sus palabras. El uso reiterado de la segunda persona del plural — “ustedes”— en distintos momentos del discurso (2,10a.b,11a.b,13a; 3,1; 4,5c; 9,7) evidencia que los oyentes y/o lectores fueron testigos directos de las declaraciones del profeta. Por eso, no llama la atención que se denuncien prácticas como la venta del justo por dinero, la humillación de los pobres o el recostarse sobre ropas empeñadas junto a cualquier altar (2,6b-8). Las temáticas denunciadas por el profeta están estrechamente vinculadas con la vida cotidiana de los «hijos de Israel»: prácticas religiosas, relaciones económicas y trato hacia los más vulnerables. En este sentido, el discurso de Amós cumple cabalmente con el criterio de coherencia textual, tanto en su dimensión objetiva como subjetiva. Los destinatarios podían comprender y sentirse directamente interpelados por el mensaje del profeta.

1.3 Intencionalidad textual

El tercer criterio, estrechamente relacionado con los anteriores, es el de la intencionalidad textual. Todo discurso eficaz debe contar con objetivos claros y deliberados. El receptor debe ser capaz de percibir la finalidad del discurso y de entender y asimilar su contenido. Esta condición se cumple gracias a la clara intención comunicativa del autor, que pone en boca del profeta el propósito del mensaje divino. Siguiendo los principios de cohesión y coherencia, el texto de Amós resulta plenamente comprensible para su auditorio, sin ambigüedad alguna.

Las palabras de Amós comienzan exponiendo las causas de la intervención divina. A continuación, se enumeran las acciones de Yhwh en marcado contraste con las acciones del pueblo, para finalizar con el anuncio del castigo. La intencionalidad del mensaje no es ambigua: Yhwh castigará a su pueblo por las maldades cometidas, y ello debe quedar claro para sus oyentes. No se menciona el arrepentimiento ni se invita a la expiación de las culpas. Yhwh no espera una reacción reparadora por parte del pueblo, ni se plantea la posibilidad de retroceder en su decisión. En este sentido, no se trata de un texto que convoque a una revisión de vida ni que se muestre abierto al perdón en caso de arrepentimiento. El castigo aparece como inminente y las razones, más que justificadas.

1.4 Aceptabilidad afectiva

Desde la perspectiva del receptor, el siguiente criterio a considerar es el de la aceptabilidad. Este criterio apela al mundo afectivo de los lectores u oyentes ya que el texto

le resulta significativo o relevante.¹¹³ De este modo, el interlocutor se siente comprometido con la propuesta textual, iniciando una suerte de vínculo —ya sea de adhesión o de rechazo— con el texto. Para que un discurso sea aceptado por alguien, no basta que sea pronunciado o escrito en función de un público específico; además, debe despertar interés, provocar una resonancia emocional y movilizar actitudes, de modo que el mensaje sea acogido y asimilado.

Aplicado al texto de Amós, no resulta difícil suponer que los «hijos de Israel» se sintieran interpelados por el mensaje del profeta. Un mensaje que, sin duda, no buscaba una recepción gozosa, sino más bien una acogida que movilizara los corazones de los oyentes. El castigo divino se anunciaba como inevitable, y desoírlo implicaba profundizar aún más en la catástrofe. Sin embargo, es notable que el texto no acusa respuesta alguna por parte del pueblo. La única voz que se escucha es la del profeta, y el único mensaje transmitido es la promesa de castigo. Ninguno de los «hijos de Israel» reacciona a las acusaciones, ni protesta ante el juicio venidero. Aunque puede intuirse un espíritu de resignación y temor entre los oyentes, el texto guarda silencio sobre cualquier posible reacción. Así, la aceptabilidad textual —ya sea como aceptación o como rechazo—, por el momento, permanece velada.

1.5 Informatividad

El criterio de la informatividad, por su parte, se refiere al grado de información que aporta el discurso. La novedad del contenido y la claridad del mensaje son aspectos fundamentales para que el auditorio comprenda aquello que se desea comunicar. En este sentido, la pregunta que debe plantearse es: ¿cuáles son los elementos del mensaje profético que constituyen una novedad para el pueblo?

Ahora bien, para que esa novedad pueda ser reconocida como tal, es imprescindible un conocimiento previo de la situación actual a la que el mensaje se dirige. De lo contrario, ¿en qué consistiría tal novedad? ¿Cuál es esa nueva realidad que plantea el texto?

Si bien no es este el momento para realizar un estudio historiográfico detallado ni para profundizar en la situación socio-económica de Israel durante el siglo VIII, sí es posible extraer del propio texto algunos elementos que reflejan el contexto social del pueblo en tiempos de Amós, y que probablemente dieron lugar tanto a sus denuncias como a la intervención de Yhwh.

¹¹³ Beaugrande y Dressler, *Introducción a la lingüística*, 41.

El primer dato se refiere al trato hostil y despreciativo que recibían ciertos sectores de la sociedad israelita de aquel entonces, como el *ṣaddîq*, el *ʿebyôn*, los *dallîm*, los *ʾănāwîm* y la *na ʾārâ* (vv.6b-7b). Estos miembros de la comunidad eran víctimas de distintas formas de abuso: el justo era vendido por dinero y el pobre por un par de sandalias; los indigentes eran humillados de tal manera que el polvo de la tierra terminaba sobre sus cabezas y los humillados veían frustrados sus caminos —según una interpretación posible de la imagen *wēderek yaṭṭû*, «inclinarse el camino»—. ¹¹⁴ El profeta enumera distintas situaciones en las que personas con poder se aprovechaban de los más débiles e indefensos. No obstante, la injusticia no se limitaba al ámbito social o económico, sino que llegaba a las relaciones familiares. El profeta denuncia además que una joven —posiblemente la sierva de una familia— era visitada sexualmente por un padre y su hijo (v.7c), revelando así una perversa igualdad generacional dentro de Israel. ¹¹⁵ La corrupción de las relaciones humanas habría penetrado incluso en la esfera más íntima del hogar.

A esta primera dimensión, centrada en las relaciones humanas, se suma el ámbito cultural como un segundo plano de corrupción. El profeta denuncia el uso de ropas empeñadas para recostarse junto a cualquier altar y el consumo de los vinos obtenidos mediante multas dentro de los templos (v.8). Estas prácticas rituales, marcadas por la injusticia y la impureza, son intolerables a los ojos de Yhwh.

El tercer dato que aporta el texto se relaciona con la actitud de los «hijos de Israel» hacia los consagrados de Yhwh: los nazireos y los profetas (v.12). También ellos han sido objeto del maltrato y la obstinación de los *bēnê yiśrāʾēl*, pues ambas figuras representan un conjunto de valores que los israelitas desean silenciar.

Tanto el término *nāḥîʾ* como *nāzîr* son formas verbales que funcionan como adjetivos sustantivados. ¹¹⁶

El vocablo *nāḥîʾ*, derivado de la raíz verbal *nby/nbî*, que significa «nombrar» o «llamar», designa a una persona que ha sido «llamada» o «nombrada», en este caso por

¹¹⁴ Carroll R., *Amos*, 186-88.

¹¹⁵ Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione*, 54; N. Bakimani Kolani, *Le livre d'Amos: la place et la fonction des éléments supposés tardifs*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 510 (De Gruyter, 2019), 186.

¹¹⁶ Joüon y Muraoka, *GHB*, §41 b.

Yhwh, para actuar como mediador de su palabra.¹¹⁷ Por medio de la intervención divina, estas personas se convierten en portavoces autorizadas de un mensaje que proviene de Yhwh.

En el contexto específico del libro de Amós, los *nēbî'îm* aparecen como personas que gozan de una cierta confianza con Yhwh, resultado de una relación íntima que mantienen con Él. En efecto, Yhwh no actúa sin antes revelar su *sôd*, es decir, su plan, su consejo, e incluso su secreto¹¹⁸ a sus siervos los profetas. «Si ruge el león, ¿quién no temerá? Si habla Yhwh, ¿quién no profetizará?», declara Amós (3,7-8). Puede afirmarse, por tanto, que estas figuras, al ser llamadas por Yhwh participan de su intimidad y sus decisiones con respecto al pueblo. Por eso, el profeta se mueve entre la experiencia de la llamada divina (*wā'āqîm mibbēnêkem linbî'îm*, «hice levantar de entre sus hijos profetas»; 2,11) y la misión de anunciar al pueblo un mensaje de parte de Yhwh. Esta doble condición permite comprender su institución como personas elegidas de entre los «hijos de Israel»: una elección que los vincula, por un lado, al pueblo al que pertenecen, pero que remite, al mismo tiempo, a la iniciativa divina por la cual han sido establecidos como profetas (*'āqîm*).¹¹⁹

No obstante, resulta llamativo que el propio Amós no se identifique a sí mismo como *nābî'*. En la escena de confrontación con el sacerdote Amasías de Betel, Amós declara explícitamente: *lō'-nābî' 'ānōkî wēlō' ben-nābî'*, «yo no soy profeta ni hijo de profeta», y se presenta, en cambio, como un *hōqēr*, «ganadero», y un *hōlēs šiqmîm*, «cultivador de higos silvestres» (7,14). Esta negativa de Amós a reconocerse como parte de ese grupo resulta elocuente, y puede deberse a diversos factores. Uno de los más evidentes es su origen sureño, ajeno a la estirpe del reino del norte. No debe olvidarse que Amós no pertenece a los *bēnē yiśrā'el* en sentido estricto, sino que proviene de Técoa, una localidad cercana a Jerusalén, en la tierra de Judá.

Sin embargo, también podrían considerarse otras razones menos explícitas, como la posible ausencia de un grupo de apoyo o de discípulos que respaldaran su predicación o su doctrina, a diferencia de lo que ocurría con otros profetas (Cfr. 1 Sam 19,20; Is 8,16). Tal vez, incluso, las motivaciones que llevaron a Amós a proclamar sus oráculos fueran sustancialmente distintas de las que animaban a los *nēbî'îm* de su tiempo.

¹¹⁷ H. P. Müller, «נָבִי nābî'», en *TDOT*, IX, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 1998), 132-33.

¹¹⁸ L. Alonso Schökel, «נָבִי», en *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. (Trotta, 2014), 527.

¹¹⁹ S. M. Monción Sosa, «“Buscadme y viviréis”. Historia, culto y profecía como umbral de la experiencia de Dios en el libro de Amós» (Pontificia Universidad Gregoriana, 2022).

Aun así, y más allá de toda posible especulación, lo cierto es que Amós, aunque rechaza el título de profeta, comparte con ellos la experiencia de la censura por parte del pueblo (Cfr. 2,12; 7,12-13). Con todo, no debe olvidarse un aspecto fundamental: Amós debe predicar porque Yhwh ha hablado (Cfr. 1,2; 3,8).

El *nāzîr* también remite a una figura carismática, al igual que los profetas. Ambos son llamados por Yhwh, lo que establece entre ellos y la divinidad una relación tan íntima que un ataque a la integridad de uno representa, al mismo tiempo, una afrenta a la del otro. Sin embargo, el *nāzîr* —a diferencia del *nābî*— se define más por su santidad que por una función específica dentro de la comunidad.¹²⁰

Más allá de la posible conexión de la raíz *nzr* con la cabeza —ya sea por el cuidado del cabello del consagrado o por la corona (*nēzer*) que portaba David sobre su cabeza como signo de consagración (Cfr. 2Sam 1,10; 2Re 11,12; 2Cro 23,11)¹²¹— el sentido fundamental del término apunta a la separación de una persona o cosa para su consagración a Yhwh.¹²²

Es llamativo que, en todo el *corpus* profético, el término *nāzîr* sólo sea mencionado en Am 2,11-12, donde el profeta denuncia que el pueblo ha dado de beber vino a los nazireos. Este reproche evoca el trasfondo de Nm 6, donde se detalla el estilo de vida propio de estas personas. Sin embargo, en el texto profético no se alude ni al voto voluntario de consagración ni a la prohibición de cortarse el cabello, ni a otras prescripciones legales que debían cumplir estas personas (Cfr. Nm 6,2-8). No obstante, la diferencia más significativa aparece en el trasfondo teológico: en Am 2,11 queda claro que es Yhwh quien instituye a los nazireos de entre los jóvenes de Israel, y no que estos se ofrezcan por decisión personal o familiar, como parece sugerir Nm 6,2.¹²³ Es Yhwh quien toma la iniciativa de elegir y consagrar, no la persona.

La abstinencia de vino o de bebidas embriagantes¹²⁴ estaba relacionada con la disposición a recibir los mensajes divinos. Tanto los *nēzirîm* como los *nēbî'im* debían

¹²⁰ G. Mayer, «נזר *nzr*», en *TDOT*, IX, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 1998), 307-8.

¹²¹ F. Brown, «נָזִיר», en *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs (Clarendon Press, 2000), 634.

¹²² Monción Sosa, «Buscadme y viviréis».

¹²³ Cfr. sobre todo la nota al pie de página nº 25 de Barriocanal, *La relectura*, 188.

¹²⁴ Una idea que podría recordar a los recabitas, a quienes su padre Jonadab había ordenado también —entre otras cosas— abstenerse de beber vino (Jer 35,6-7), práctica que algunos han interpretado como expresión de la persistencia de un ideal nómada frente a la corrupción asociada a la agricultura y a la vida urbana. Holladay, por su parte, sostiene que dicha abstinencia estaría vinculada más bien a la preservación de los secretos del oficio metalúrgico dentro del clan, algo que habría permitido a los recabitas conservar un estilo de vida móvil.

mantenerse sobrios para estar en condiciones de percibir el llamado y el mensaje de la divinidad con plena conciencia.¹²⁵ Abstenerse del vino era, por tanto, un modo de mostrar que la comunicación con la divinidad no ocurría mediante el éxtasis o fruto del consumo de alguna substancia externa al organismo, sino en un estado de conciencia y lucidez elevada.

Desde esta perspectiva, el único elemento verdaderamente definitorio del nazireato era su relación especial con Yhwh,¹²⁶ una realidad que los israelitas terminan por rechazar. Así, la hostilidad hacia ambas instituciones —nazireos y profetas— constituye una rebelión contra la autoridad misma de Yhwh, ya que ambas encarnan, en definitiva, una mediación legítima de su autoridad sobre el pueblo.¹²⁷

El profeta denuncia, en definitiva, situaciones de maltrato y corrupción tanto en la esfera humana como en la divina. A estas situaciones se contraponen las acciones de Yhwh, quien había rescatado al pueblo de la esclavitud de Egipto y suscitado profetas y nazireos para guiarlo (vv.9-11). El relato muestra que Yhwh ya había intervenido en la historia del pueblo para modificar su realidad. Sin embargo, Israel ha recaído en el pecado y la injusticia. Por ello, Yhwh anuncia nuevamente su intervención, esta vez bajo la forma del castigo, simbolizado en la imagen de la carreta que se tambalea por el peso de las gavillas (v.13). Así, la novedad del mensaje reside en la inminente irrupción de Yhwh, una intromisión divina que desestabiliza lo establecido con el propósito —explícito o implícito— de provocar un giro en la historia pecadora del pueblo.

1.6 Situacionalidad textual

El próximo criterio, estrechamente vinculado al anterior, es el de la situacionalidad, el cual permite comprender el discurso en sus diferentes contextos, sea circunstancial, presuposicional, situacional o interaccional, tal como se ha explicado previamente. Sin embargo, la cuestión aquí gira en torno a los indicadores que permiten identificar que dicho

De todos modos, el énfasis del texto no parece recaer tanto en el contenido específico de los votos cuanto en la fidelidad de los recabitas a las disposiciones recibidas. En este sentido, la abstinencia del vino no estaría relacionada con una práctica religiosa comparable al nazireato, sino con una estrategia sociocultural orientada a preservar la movilidad y la identidad económica de un grupo seminómada. Cfr. W. L. Holladay, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*, ed. P. Hanson (Fortress Press, 1989), 247.

¹²⁵ Nótese el reproche que aparece en Is 28,7-8 a los sacerdotes y profetas.

¹²⁶ Mayer, s. v. «TDOT», ed. Botterweck et al. (1998), 309.

¹²⁷ Barriocanal, *La relectura*, 188.

texto es relevante en una situación específica, como la del pueblo de Israel en tiempos del profeta Amós.

Siguiendo la lectura canónica, las palabras de Amós deben situarse en el reinado de Jeroboam II (cfr. 1,1; 7,10-17). Como ya se ha indicado, hay varios indicios en la obra que, cotejadas con fuentes primarias, parecen ofrecer información valiosa sobre la situación socio-económica del pueblo en aquel tiempo. Según el texto profético, una parte de Israel disfrutaba de prosperidad económica, mientras que otros padecían las consecuencias de la injusticia y la desigualdad. Se mencionan, por ejemplo, fortalezas y palacios (3,10-11; 6,8), casas de invierno y de verano (3,15), y el mismo Amós critica los banquetes opulentos celebrados en entornos lujosos, colmados de comodidades (4,1; 6,4-6). Se trata, por tanto, de un tiempo de prosperidad y bienestar para una parte selecta de la sociedad.

Desde el punto de vista geo-político, el reinado de Jeroboam II fue una etapa de estabilidad y expansión territorial.¹²⁸ Varios factores, tanto externos como internos, contribuyeron a esta bonanza: el debilitamiento del poder asirio en la región, la disminución del influjo de pueblos vecinos como los arameos, y las políticas expansionistas del propio Jeroboam II propiciaron un clima de crecimiento y consolidación para el reino del norte.

Según la narración bíblica, especialmente en la visión deuteronomista, este tiempo próspero comenzó a gestarse a inicios del siglo VIII, en particular con las victorias de Joás sobre Damasco (2Re 13,25) y sobre Judá (2Re 14,8-14). Gracias a estos triunfos, Israel no sólo expandió sus fronteras, sino que también se apoderó del oro, la plata y los objetos preciosos del templo y del palacio real de Judá. Así, Israel aumentó su poder político, económico, militar y territorial.

El reinado de Jeroboam II (787-747),¹²⁹ hijo y sucesor de Joás, continuó esta línea de fortalecimiento. Cuenta el texto bíblico que, bajo su gobierno, Israel extendió sus dominios hacia el norte (cfr. 2Re 14,25) y recuperó Damasco y Hamat, territorios de la Transjordania sometidos bajo el reinado de Omrí (2Re 14,28; Am 6,13).¹³⁰ Se trata de un período de

¹²⁸ M. D. Carroll R., «Twenty Years of Amos Research», *Currents in biblical research* 18, n.º 1 (2019): 32-58.

¹²⁹ Según la propuesta de Schipper y Frevel. Merlo, por su parte, propone atrasarlo tres años (790-750), mientras que Lipiński ubica el reinado de este monarca entre los años 789-748. Cfr. B. U. Schipper, *Breve Historia del Antiguo Israel* (Sígueme, 2021), 56; Ch. Frevel, *History of Ancient Israel*, *Archaeology and Biblical Studies* 32 (SBL Press, 2023), 342; P. Merlo, *Storia di Israele e Giuda nell'antichità* (San Paolo, 2022), 83; E. Lipiński, *A History of the Kingdom of Israel*, *Orientalia Lovaniensia analecta* 275 (Peeters Publishers, 2018), 107.

¹³⁰ L. Mazzinghi, *Storia d'Israele. Dalle origini al periodo romano* (EDB, 2008), 66-68.

esplendor económico, aunque acompañado de profundas injusticias, especialmente para la clase campesina.¹³¹ La riqueza se distribuía de forma desigual y un amplio sector de la población era oprimido por quienes concentraban el poder.¹³²

Si bien algunos estudiosos sostienen que uno de los principales problemas era el acaparamiento de tierras por parte de los terratenientes asentados en las ciudades —lo que generaba el sobreendeudamiento de las clases bajas y, en consecuencia, una fuerte desigualdad social—, el auge económico de Israel, iniciado ya durante el tiempo de Joás (802-787) y continuado bajo su sucesor, Jeroboam II (787-747), debe entenderse también en el contexto del debilitamiento del poder asirio y de Aram-Damasco, a principios del siglo VIII.¹³³

La política de latifundios, iniciada por la propia corona y extendida por todo Israel, supuso un profundo resquebrajamiento de lo que algunos entendían como un derecho propio de todo israelita a tener su tierra. Se trataba de un derecho alimentado por los ideales de igualdad que guiaban al pueblo, aunque, no exento de deformaciones y abusos, tal como lo manifiestan los profetas en sus denuncias (Cfr. Miq 2,1-5).¹³⁴

Durante el tiempo en que el pueblo se organizaba por tribus, la tierra era considerada un bien inalienable, don del Señor para todo el pueblo. Por eso, el acceso equitativo a la tierra y el cuidado del prójimo constituían los pilares esenciales de la convivencia. Y aunque estos principios podrían tener su origen más en una memoria colectiva¹³⁵ o en una visión idealizada antes que en la realidad misma del pueblo, lo cierto es que con la consolidación de nuevas estructuras políticas, estos principios se fueron diluyendo. El derecho de propiedad sobre la tierra pasó a ser una aspiración lejana, y las obligaciones propias de las costumbres tribales quedaron en el olvido. La codicia de unos pocos, sumada a políticas de acumulación, abrió una profunda brecha entre ricos y pobres.

¹³¹ U. Berges y R. Hoppe, *Il povero e il ricco nella Bibbia*, I temi della Bibbia 10 (EDB, 2011), 45-47.

¹³² J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel* (Cristiandad, 1984), 74.

¹³³ Frevel, *History*, 331.

¹³⁴ R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales (Trotta, 1999), 1:298-306.

¹³⁵ Para una distinción entre «memoria colectiva» —entendida como las percepciones de un pasado compartido que perdura en la tradición oral— y «memoria cultural» —aquella que ha trascendido el «horizonte temporal limitado» propio de las memorias colectivas—, véase R. A. Geobey, «The Jeroboam Story in the (Re)Formulation of Israelite Identity: Evaluating the Literary-Ideological Purposes of 1 Kings 11-14», *Journal of Hebrew Scriptures* 16 (2016): 1-42.

Los movimientos económicos de los sectores más ricos, los tratados comerciales entre negociantes y la venta y explotación de tierras con vistas a obtener mayores ganancias fueron destruyendo la igualdad originaria. Lo que antes pertenecía a todos pasó a concentrarse en manos de unos pocos, y quienes más poseían procuraban apropiarse incluso de lo que no tenían, dando lugar así a un sistema en el que unas pocas familias acumulaban grandes riquezas en detrimento de otras, que cayeron en la extrema pobreza.¹³⁶

De este modo, surgió una nueva clase dominante, integrada por terratenientes, funcionarios, militares y comerciantes, mientras que los campesinos —poseedores únicamente de su fuerza de trabajo— quedaron relegados y sometidos a las nuevas disposiciones impuestas por los propietarios de las tierras. Cuanto más estos últimos gozaban de los frutos de la producción y obtenían excedentes para el comercio, los campesinos trabajan incansablemente sin acceso a los beneficios. Dicha dinámica desembocó en una grave crisis económica, ya que la mayoría de los productores carecía de los recursos necesarios para afrontar los riesgos inherentes a la producción agrícola. A los elevados costos de producción se sumaban las pesadas cargas de los tributos y los trabajos forzados.

Ante esta situación, la única alternativa para muchos era recurrir al crédito. Sin embargo, los préstamos ofrecidos por los poderosos no hacían sino agudizar la dependencia y el empobrecimiento de los campesinos. El crédito se convertía en un mecanismo de sumisión. El campesino sabía que solicitar un préstamo era abrir la puerta a un espiral de endeudamiento y pérdida de libertad.¹³⁷

Según Rainer Albertz, la rigurosa figura jurídica del “derecho de crédito”, vigente en casi todos los países del mundo antiguo, constituía el principal instrumento de opresión económica.¹³⁸ La jurisprudencia que aparece en algunos de los textos bíblicos confiere al acreedor el derecho de apropiarse no sólo de los bienes del deudor moroso, sino también de su familia e incluso de su propia persona (Cfr. 2Re 4,1; Neh 5,1-5). Si bien esta práctica no era ilegal, colocaba al pobre en una situación sin salida.¹³⁹ A la desesperación por conseguir

¹³⁶ H. Gossai, *Social Critique by Israel's Eighth-Century Prophets. Justice and Righteousness in Context* (Wipf and Stock, 2006), 276-79.

¹³⁷ Gossai, *Social Critique*, 279-83.

¹³⁸ Albertz, *Historia de la religión*, 1:300.

¹³⁹ Según la tesis de Ocaña —a la que se ha accedido sólo en parte—, el profeta estaría combatiendo el *strictum ius*, haciendo caso omiso del sufrimiento de los más pobres; Cfr. J. Ocaña Gámiz, «Credit and debt in the Old Testament in the Light of Ancient Near Eastern Legal Documents» (Pontificium Institutum Biblicum, 2025), Inédita.

medios para trabajar la tierra se sumaba ahora la presión de una deuda contraída que podía derivar en la pérdida de todos sus bienes y hasta de su propia libertad. Lo más dramático era que no había otra opción: la única salida era adquirir nuevas deudas para pagar las anteriores. Un sistema tan eficaz como nefasto.

Las élites gobernantes, por su parte, no ofrecían ninguna garantía sobre el proceso de préstamo ni sobre la cancelación de la deuda. Esto permitía que los intereses fuesen desproporcionadamente altos en relación con el monto inicial. Si un campesino no podía devolver el préstamo, debía dar en prenda sus tierras, es decir, parte de su próxima cosecha, y si eso no bastaba, tenía que vender a los miembros de su familia o incluso a sí mismo. De este modo, perdía su libertad y quedaba sujeto, al menos por un tiempo, a trabajar para el acreedor como forma de saldar su deuda (Ex 21,1-6; cf. Am 8,4-6; Neh 5,1-5).¹⁴⁰ Esta dinámica revela cómo las condiciones del campesinado eran propicias para que la clase acomodada —a la que pertenecían los prestamistas— se aprovechara del sistema con habilidad y sin el menor escrúpulo. Con la esclavitud de los deudores, los acreedores disponían de mano de obra sin riesgos productivos, asegurando una ganancia estable que les permitía residir en las ciudades y ostentar su riqueza (Cf. Am 4,1; 6,1-7).

Las instituciones encargadas de velar por la justicia y el equilibrio social no sólo habían dejado de funcionar, sino que incluso legitimaban legalmente prácticas profundamente injustas.¹⁴¹ La antigua costumbre de impartir justicia «en la puerta» había quedado totalmente desvirtuada. Las familias pudientes y los grandes latifundistas imponían sus intereses en los tribunales, exigiendo el pago riguroso de las deudas. Los funcionarios judiciales no contaban con independencia ni autonomía; por el contrario, el soborno era una práctica habitual. En estas condiciones, una familia rural difícilmente podía acceder a una resolución justa.¹⁴²

Esta crisis social, ya grave en el plano interno, se vio aún más acentuada por factores externos de carácter geopolítico. El fortalecimiento de Damasco y el giro de la política expansionista asiria hacia el oeste de la región bajo Tiglat-pileser III fueron algunos de los

¹⁴⁰ Albertz, *Historia de la religión*, 1:301.

¹⁴¹ D. N. Premnath, *Eighth Century Prophets: A Social Analysis* (Chalice Press, 2003), 94-98.

¹⁴² Albertz, *Historia de la religión*, 1:302.

factores que profundizaron la crisis del reino de Israel en los últimos años del reinado de Jeroboam II, conduciéndolo progresivamente hacia su declive final.¹⁴³

No es el momento aquí de profundizar en cuestiones de geopolítica o de política internacional. Baste con lo expuesto para comprender la situacionalidad del discurso de Amós y la pertinencia de sus palabras para aquellos que, en los tiempos del rey Jeroboam II, podían acceder a ellas. En un contexto de explotación campesina, abuso estructural y corrupción sistémica al servicio de los poderosos —tal como lo describen los textos—, la denuncia del profeta adquiere plena legitimidad. Los “hijos de Israel” no sólo oprimen a sus hermanos más débiles mediante mecanismos de endeudamiento y opresión, sino que, al abandonar la concepción de la tierra como herencia y la libertad como don ofrecido por Yhwh (Am 2,10), olvidan su identidad religiosa más profunda. En definitiva, al explotar al prójimo, Israel se olvida de su propia identidad, una identidad vinculada estrechamente a Yhwh, su libertador y creador.

1.7 Intertextualidad

El último criterio que debe aplicarse al discurso de Amós es el de la intertextualidad. Este criterio permite rastrear posibles vínculos entre las palabras del profeta y otros textos que pudieran ser reconocidos por la audiencia, ya sea en el plano sintáctico —la organización y combinación de las palabras— o semántico —el significado de las expresiones—.

El primer vínculo intertextual aparece en la fórmula con la que se introduce el oráculo: *kō 'āmar Yhwh 'al-šēlōšāh piš 'ē...wē'al-'arbā'ā lō' 'āšībennū*, «así dice Yhwh: "Por tres ofensas..., y por cuatro, no revocaré el castigo»». Esta expresión encabeza todos los oráculos que el profeta pronuncia contra las naciones (1,3.6.9.11.13.2,1.4.6).

La fórmula *kō 'āmar*, «así dice...», alude a un estilo epistolar oficial, semejante al de los mensajeros reales. Como señala Siegfried Wagner, sin embargo, no se trataba de una práctica exclusiva de las clases altas, sino que atravesaba las distintas esferas sociales (Cfr. Gn 32,4-6; 2 Re 9,1-13).¹⁴⁴ Este modo de anunciar el mensaje implicaba una autoconfirmación del enviado y una legitimación frente a su destinatario. Aunque el mensajero no comunicaba su propia palabra, sino que transmitía el mensaje de otro, no por

¹⁴³ I. Finkelstein, *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*, ed. E. Ben Zvi y R. Flammini (SBL Press, 2013), 153.

¹⁴⁴ S. Wagner, «אמר 'amar», en *TDOT*, I, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 1977), 338-41.

ello debe considerársele un simple cartero, sino más bien alguien comparable a un embajador diplomático. En el caso de Amós, aunque el contenido de su proclamación es un anuncio de castigo que no proviene del profeta sino de Yhwh, hay que señalar que el propio Amós habla con la autoridad que le confiere saberse enviado.¹⁴⁵ Es el Señor quien, «por tres y por cuatro crímenes, no revocará su castigo» contra el pueblo, no Amós, pero es a él a quien corresponde anunciarlo.

Si bien, la evocación a la numeración “tres-cuatro” presenta características sapienciales (Cfr. Pr 6,16ss; Jb 5,19ss; Si 23,16ss), Amós es el único profeta que utiliza esta fórmula combinando elementos del mundo sapiencial con el anuncio de castigo, como bien advierte Simon Buttica.¹⁴⁶

Aunque no es posible saber si todos los oráculos fueron pronunciados en una única ocasión o frente al mismo auditorio, ni que el libro fuera leído secuencialmente por la audiencia original,¹⁴⁷ no por eso debe descartarse un cierto conocimiento del texto por parte de quienes lo escuchaban. En este sentido, el oráculo contra Israel, dada la ubicación que ocupa dentro del libro y su contenido, permite una conexión con el resto de los oráculos. El auditorio que recibía este discurso, aunque era el más extenso, podía vincularlo con los otros discursos previos y posteriores.

También es relevante la reiteración de ciertas temáticas a lo largo del libro. La mención de los que sufren el abuso de poder —el *ṣaddîq*, el *ʿebyôn*, los *dallîm* y los *ʾānāwîm* (2,6b-7)— reaparece en 5,7-13 y en 8,4-10, en contextos de comercio deshonesto. Como si Amós quisiera subrayar que estas injusticias no eran hechos aislados, sino prácticas recurrentes. Algo similar ocurre con las referencias al éxodo y el camino por el desierto: la salida de Egipto (2,10a) es retomada en 3,1 y 9,7, y el paso por el desierto (2,10b) se recuerda en 5,25. Estos datos permiten afirmar que el discurso de Amós contra Israel cumple con el criterio de la intertextualidad. Su mensaje no es aislado, sino que presenta conexiones internas que permiten al auditorio mantener en la memoria el contenido de toda la obra.

Aquí concluye el análisis del discurso de Amós contra Israel. Luego de haber examinado en detalle las palabras del profeta, y de haberlo confrontado con los criterios de

¹⁴⁵ Kessler, *Amos*, 16-17.

¹⁴⁶ S. Buttica, «Amós», en *Introducción al Antiguo Testamento*, ed. Thomas Römer et al. (Desclée De Brouwer, 2008).

¹⁴⁷ Carroll R., *Amos*, 178.

cohesión, coherencia, intencionalidad, aceptabilidad, informatividad, situacionalidad e intertextualidad, puede afirmarse que se trata de un auténtico discurso. Cumple con todos los requisitos para ser considerado como tal.

A partir de este punto, resulta particularmente interesante abordar la cuestión del castigo: ¿se concretó efectivamente el juicio anunciado por Amós? ¿Yhwh ejecuta su castigo de manera histórica y tangible o, más bien, es el propio anuncio profético —y el efecto que produce en la audiencia— lo que constituye el núcleo del mensaje profético? En definitiva, la pregunta de fondo es: ¿en qué consiste realmente el castigo de Yhwh?

2. Una nueva perspectiva: la dramaturgia. El paso de la escritura a la oralidad por medio del diálogo.

Reconocer el oráculo contra Israel como un discurso genuino implica asumir que el lector no se halla ante un texto puramente narrativo ni exclusivamente poético, aunque en él se integren elementos propios de ambos géneros. Abordarlo como un texto discursivo exige, por tanto, adoptar herramientas y perspectivas propias de este tipo de análisis.

En esta línea, un camino posible para acercarse al discurso de Amós consiste en considerarlo como una composición de carácter dramático, más que meramente poético o narrativo.¹⁴⁸ Esta lectura del oráculo en clave dramática no sólo brinda herramientas para identificar detalles de los personajes o comprender los cambios en los destinatarios y las posibles situaciones comunicativas, sino que también posibilita reconstruir su trama en forma de diálogos.¹⁴⁹

Esta dimensión dialógica del texto resulta especialmente valiosa para desentrañar el trasfondo social, cultural, económico y existencial que subyace en él. Abordarlo desde esta perspectiva dialógica implica, además, atreverse a pensarlo no sólo como una obra escrita, sino también como un discurso con raíces orales, lo que representa un desafío hermenéutico de gran relevancia.

¹⁴⁸ S. A. Nitsche, «Prophetische Texte als dramatische Texte lesen: zur Frage nach den Testgestaltungsprinzipien in der prophetischen Literatur des Alten Testaments.», en *Lesarten der Bibel: Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, ed. H. Utzschneider y E. Blum (Kohlhammer, 2006).

¹⁴⁹ Nitsche, «Prophetische Texte als dramatische Texte lesen», 158.

Las diferencias entre un manuscrito y una expresión oral o un discurso hablado son múltiples.¹⁵⁰ Una de las más evidentes es la posibilidad —o imposibilidad— de interacción que existe entre el autor real de un texto y sus posibles interlocutores. En una expresión oral —por ejemplo, una conferencia en una sala colmada de oyentes—, el margen de interacción es real: cualquier persona puede intervenir alzando la mano y haciendo preguntas o expresando sus objeciones. En todo caso, podrá aguardar hasta el final de la conferencia y manifestar sus dudas, cuestionamientos o desacuerdos. Antes o después, la interacción entre el orador y sus espectadores u oyentes es posible. Existe, por tanto, un margen real de interacción.

Pero la posibilidad de intercambio entre el autor real y los destinatarios cambia cuando se trata de un texto escrito. El autor real y sus lectores rara vez comparten coordenadas espacio-temporales. E incluso cuando coinciden, el diálogo que podría generarse entre ambos no pertenece ya a la naturaleza del texto escrito, sino a la comunicación oral. Lo propio de la escritura es la distancia espacio-temporal —por mínima que sea— entre el autor real y su texto. El lector real puede entablar un vínculo con un autor del siglo XIX o con un contemporáneo al otro lado del mundo, pero dicho intercambio carece de la inmediatez del cara a cara.

Pese a esta evidente falta de interacción física entre el autor real y sus interlocutores, el texto escrito conserva rasgos elocuentes de diálogo que reflejan la intención original del autor real. Se trata de anticipaciones —explícitas o implícitas— a cuestiones o interrogantes que el autor presupone en su audiencia.¹⁵¹ En este sentido, puede hablarse de un diálogo proyectado en el texto, donde el autor incorpora discursos previos que configuran una “enciclopedia cultural” compartida con sus interlocutores.

Estos discursos previos posibilitan, a su vez, las «implicaturas conversacionales», es decir, aquellos significados adicionales que uno de los hablantes comunica de manera

¹⁵⁰ Aunque hablar y escribir sean dos formas del mismo lenguaje, pues en ambos subyace un mismo sistema lingüístico, es necesario aclarar que ambas formas también presentan distinciones precisas. La oralidad, por su parte, es un texto vivo, fragmentado, con enunciados breves, sujeto a los ajustes de formulaciones y repeticiones que establezca el hablante. El tono de la voz, las expresiones del rostro y los gestos corporales son importantes, tanto para transmitir el mensaje como para acogerlo. Un texto escrito, por su parte, es más articulado y estructurado. Presenta una mayor complejidad léxica y sintáctica, y por eso, se cuidará de tener repeticiones innecesarias. Un texto escrito bien elaborado es fruto de un trabajo laborioso. Cfr. Grilli, «Comunicación y pragmática», 35; Jiménez Romero, «Raíces y componentes», 17; Obara, *Le strategie*, 34-36.

¹⁵¹ Renkema y Schubert, *Introduction to Discourse*, 72-74.

implícita o velada, infiriendo que su interlocutor, gracias al contexto compartido, decodificará el mensaje aunque, éste no se exprese de forma directa. Por ejemplo, ante una invitación al cine, responder “tengo mucho que estudiar para un examen”, conlleva la implicatura de una respuesta negativa, pues el estudio reviste mayor importancia que la invitación a ver la película que acaba de estrenarse en el cine.

Situar el texto en una fase dialógica, permitiendo que el autor modelo y su auditorio interactúen idealmente, ofrece ventajas significativas. En primer lugar, permite inferir a qué cuestiones intenta responder el autor y qué resistencias pretende afrontar o resolver en sus destinatarios. Asimismo, brinda herramientas para reconstruir los presupuestos compartidos entre el escritor y su auditorio —“la enciclopedia cultural”—, al tiempo que permite profundizar en las «implicaturas conversacionales» subyacentes a dicho diálogo.

En el caso del oráculo contra Israel, el profeta —actuando en nombre de Yhwh— enuncia acusaciones, lanza amenazas y formula reclamos. No es inverosímil, pensar que el pueblo reaccionara ante tal interpelación; de hecho, es una asunción necesaria. En este marco surgen interrogantes fundamentales: ¿Por qué Amós se expresa en estos términos? ¿Desde qué contexto se pronuncia? ¿Qué reacciones pudo haber generado en el pueblo? ¿Por qué el discurso se clausura de esa manera? En definitiva, ¿cuál es el motivo de fondo que impulsa al profeta a anunciar este oráculo contra Israel?

En última instancia, ensayar un posible diálogo entre Yhwh e Israel permite identificar no sólo el motivo de fondo que impulsa al profeta a pronunciar sus palabras, sino también los presupuestos esenciales que sostienen la compleja relación entre el Señor y su pueblo.

2.1 La intervención de Yhwh

Teniendo en cuenta que el oráculo comienza enumerando las causas del castigo divino (vv.6-8), puede suponerse que la denuncia parte de la constatación de ciertos hechos concretos en la vida del pueblo. Es el mismo Yhwh quien señala que el justo es vendido por una suma de dinero y que el pobre es prácticamente regalado por un par de sandalias. Las acciones perpetradas contra una parte de la población —aparentemente los más desfavorecidos— constituyen motivo suficiente para que Yhwh intervenga. Pero ¿por qué razón? ¿Cuál es la causa que justifica semejante intervención divina? ¿Puede suponerse que se ha vulnerado alguna norma o regla vigente? ¿Existía un derecho consuetudinario que regulaba estas cuestiones?

La mención explícita de lo que podría entenderse como la norma del pueblo, en cuanto *Torá*, no aparece en el oráculo contra Israel, sino en el dirigido contra Judá: «Así dice Yhwh: "Por tres ofensas de Judá, y por cuatro, no revocaré el castigo: Porque despreciaron la ley de Yhwh y no guardaron sus decretos..."» (Cfr. 2,4-5). A los judaítas es a quienes se le reprocha haber despreciado la *tórat Yhwh*, «la instrucción de Yhwh» y no haber guardado sus preceptos, no a los israelitas. Sin embargo, es evidente que Israel también trasgrede ciertos códigos o normas de convivencia. De lo contrario, no se justificaría ni la intervención divina ni las palabras del profeta.

Conviene aclarar que, al hablar de las transgresiones de los israelitas a determinadas normas o códigos, no se pretende suponer que Amós haya tenido ante sus ojos algún *corpus* legislativo semejante a los que presenta el Pentateuco en algunos de sus textos. Esta afirmación se apoya en diversas razones.

En primer lugar, gracias al aporte de importantes estudios, hoy es posible reconsiderar la datación de estos cuerpos legales en un período posterior al de los profetas. Si bien Frank Crüsemann propone ubicarlos en torno a los tiempos de la monarquía,¹⁵² investigaciones más recientes destacan la conveniencia de situarlos en contextos más cercanos al exilio babilónico.¹⁵³ El hecho de que los relatos bíblicos sitúen la promulgación de las leyes fuera de la tierra permite pensar en su falta de vinculación con la tierra de Canaán. Este punto cobra especial relevancia a la luz de la ubicación prominente de los Decálogos en Ex 20 y Dt 5, que funcionan como prólogo a las leyes del Sinaí y de Transjordania, respectivamente. El sentido de ello podría residir en que ambos cuerpos legislativos podían —y debían— observarse en todo lugar de la diáspora, y no únicamente en la patria de Israel.¹⁵⁴

Por otro lado, resulta significativo notar —como sostiene Konrad Schmid— que el Pentateuco, en términos políticos, parece asemejarse más a un documento de carácter republicano que monárquico, ya que no se interesa demasiado por la realeza, la monarquía o los asuntos de corte, sino más bien por el pueblo. Si bien esta observación podría ser

¹⁵² Cfr. F. Crüsemann, *La Torà. Teologia e storia sociale della legge nell'Antico Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia 36 (Paideia, 2008), 19-20.

¹⁵³ Cfr. K. Schmid, «Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context», en *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, ed. P. Dubovský et al., Forschungen zum Alten Testament 107 (Mohr Siebeck, 2016); D. Markl, «The Ten Words Revealed and Revised: The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch», en *The Decalogue and Its Cultural Influence*, ed. D. Markl (Sheffield Phoenix Press, 2013), <https://doi.org/10.15496/publikation-106693>.

¹⁵⁴ Schmid, «Divine Legislation», 132.

coherente con el contexto narrativo de la *Torá* —anterior al establecimiento de la monarquía en Israel y Judá—, también es admisible pensarla a partir del hecho de que el texto haya surgido en un entorno de producción y un público posmonárquicos, como el del pueblo tras el asedio y la destrucción provocados por los caldeos.¹⁵⁵

Otro elemento que debe considerarse al repensar la datación de los cuerpos legales es la relación de la tradición del Sinaí y la conquista de la tierra, una idea vinculada a la necesidad de responder a los problemas sociales y a la marginación dentro de la población. Por ello, la asociación entre la tradición de las leyes dadas por Yhwh en el Sinaí y la conquista de la tierra pudo haberse popularizado recién durante el exilio, cuando la necesidad de proteger a los sectores más pobres y socialmente vulnerables adquirió un carácter imperativo. Con todo, tampoco puede excluirse que el proceso de teologización de este tipo de leyes sociales haya comenzado ya en el período preexílico, como consecuencia de los profundos movimientos migratorios y de las transformaciones socioeconómicas que tuvieron lugar en Judá, especialmente desde fines del siglo VIII e inicios del VII, entre las cuales debe incluirse la caída de Samaría.¹⁵⁶

Desde este trasfondo de migración y cambios demográficos, sociales y económicos, no resulta extraño que las leyes insistan en la necesidad de cuidar a los más pobres e indefensos, una obligación que, según la antigua concepción del Próximo Oriente Antiguo, correspondía al rey. En este sentido, la atribución de estas leyes a Yhwh permitiría pensar en una crítica solapada a la monarquía judaíta.¹⁵⁷ Si esto fuera así, textos como Ex 20,24-26 y 22,17-26 podrían interpretarse como una especie de adaptación, en términos legales, de las denuncias proféticas. De este modo, aquello que los profetas reivindicaban como justicia social, el Código de la Alianza lo transforma en ley puesto en boca de Yhwh.

Según la opinión de Eckart Otto,¹⁵⁸ los orígenes del proceso que culminó en la aparición de la ley divina en la Biblia hebrea se vinculan con la experiencia de injusticia social en la sociedad israelita y judaíta de finales del siglo VIII y del VII. Esta situación pudo

¹⁵⁵ Cfr. Schmid, «Divine Legislation», 132.

¹⁵⁶ Schmid, «Divine Legislation», 142.

¹⁵⁷ Cfr. Schmid, «Divine Legislation», 140-42.

¹⁵⁸ E. Otto, «Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des “Bundesbuches”. Ex XX 22 - XXIII 13», en *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel*, Studia Biblica (Brill, 2023), 3:69-72; Schmid, «Divine Legislation», 144.

estar influenciada por factores indirectos, entre ellos, la distancia existente entre la jurisdicción legal y la institución real. No era el rey quien tomaba las decisiones para resolver los conflictos, sino las familias y los ancianos de la ciudad.¹⁵⁹ En este contexto, no resulta sorprendente pensar en una “divinización” o teologización de las leyes, destinadas a proteger a los sectores más débiles e indefensos de la sociedad.¹⁶⁰

Asimismo, estudios como los del jesuita austríaco Dominik Markl han contribuido a comprender algunos textos legislativos dentro de una estructura literaria más amplia, lo que exige admitir un trabajo redaccional considerable, en el que cada elemento cumple una función específica dentro un conjunto complejo y cuidadosamente estructurado. Así, por ejemplo, la insistencia en el mandamiento del sábado y la presencia de los sacerdotes como transmisores de la revelación divina constituyen claves interpretativas que permiten considerar este tipo de relatos como producciones tardías.¹⁶¹ Según Markl, el hecho de que Yhwh introduzca el primer texto legislativo del Éxodo evocando la experiencia de la salida de Egipto (Cfr. Ex 20,1-2) establece las bases hermenéuticas para toda la legislación divina posterior.¹⁶²

En Ex 20, el Decálogo es pronunciado por Yhwh mismo en el marco de la celebración del pacto del Sinái; en Dt 5, en cambio, es Moisés quien lo cita ante la segunda generación en la estepa de Moab. En ambos contextos, el Decálogo constituye el inicio de importantes cuerpos legislativos: en el Éxodo, es seguido por el Libro de la Alianza; en el Deuteronomio, por el código legal deuteronomico, que sustituye implícitamente al primero. Ambos Decálogos cumplen una función sistemática dentro de la legislación del Pentateuco, condensando los principios fundamentales de la legislación bíblica que luego se desarrollan en los distintos cuerpos legales. Así, las leyes no sólo desempeñan un papel decisivo en los

¹⁵⁹ Como también puede verse en Dt 16,18-20: la orden de Yhwh de establecer jueces y magistrados encargados de administrar justicia al pueblo; en Dt 21,18-21: el papel de los ancianos de la ciudad ante el caso del hijo rebelde; en Rut 4,1-12: la intervención de Booz, quien convoca a diez ancianos en la puerta de la ciudad para resolver la cuestión de la herencia de Noemí; o en 2Sam 14,7: el episodio de la mujer de Técoa, quien, para dirimir el supuesto conflicto, recurre en primera instancia al ámbito familiar antes que al rey o a una autoridad judicial formal.

¹⁶⁰ Cfr. Schmid, «Divine Legislation», 144-47.

¹⁶¹ Cfr. D. Markl, «The Decalogue in History: A Preliminary Survey of the Fields and Genres of Its Reception», *Zeitschrift Für Altorientalische Und Biblische Rechtsgeschichte* 18 (2012): 280. Cabe aclarar que, aunque los relatos constituyan producciones tardías, ello no implica necesariamente que las leyes allí contenidas deban considerarse igualmente tardías.

¹⁶² Markl, «The Ten Words», 15.

libros segundo y quinto del Pentateuco, sino también dentro de la estructura literaria y teológica de toda la obra.

Además, ambas versiones del Decálogo se entrelazan en contextos literarios más amplios, particularmente a través del mandamiento del sábado. Las dos versiones del Decálogo juntas fundamentan el sábado tanto en la creación (Gén 1) como en la redención del Éxodo (Ex 1-15), dos narrativas teológicas cruciales del Pentateuco. De esta manera, los dos Decálogos integran la narración, la teología y la legislación del Pentateuco mediante una red de profundos vínculos intertextuales.¹⁶³

El reconocimiento de una datación tardía de los textos legislativos, al menos en su composición final,¹⁶⁴ plantea una interrogante respecto al vínculo entre la Ley y el profetismo del siglo VIII. Porque aunque sea posible reconocer un trabajo de composición literario tardío, no por eso se debe excluir la posibilidad de pensar en la existencia de ciertas leyes — o incluso, códigos— pertenecientes a estratos más antiguos. De este modo, surge la pregunta sobre el tipo de Ley que pudo haber conocido Amós. ¿Se trataba de una Ley de tipo mosaica o convendría prescindir de una figura como la de Moisés en cuanto mediador de la *Torá*? Wellhausen, el gran teólogo protestante, formuló el principio *lex post prophetas*, entendiendo que los profetas preceden a la Ley y, por tanto, no tienen la obligación de interpretarla.¹⁶⁵ Aunque esta teoría ha sido considerada obsoleta por algunos estudiosos contemporáneos, sigue siendo objeto de debate y continúa alimentando numerosos trabajos académicos.¹⁶⁶

Además de la cuestión relativa a la datación y al vínculo entre la Ley y la profecía, se presenta la complejidad de la relación entre los tres grandes códigos que ofrece la *Torá*: el código de la Alianza (Ex 20,22-23,33), el código deuteronomico (Dt 12,1-26,15) y la ley de santidad (Lv 17-26), una complejidad inherente a la diversidad de leyes que contienen los textos legislativos en la Biblia. Un ejemplo ayudará a ilustrar esta cuestión. Las denuncias de Amós son muy concretas. Entre ellas, menciona la venta del justo por dinero y del pobre por

¹⁶³ Markl, «The Ten Words», 23.

¹⁶⁴ Como plantea, por ejemplo, L. L. Grabbe, «The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual than Real?», en *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, ed. J. W. Watts, SBL. Symposium Series 17 (SBL, 2001).

¹⁶⁵ K. Schmid, «La formación de los profetas posteriores (Historia de la Redacción)», en *Introducción al Antiguo Testamento*, ed. Th. Römer et al. (Desclee De Brouwer, 2008), 318-28.

¹⁶⁶ E. Otto, «Ein Schema *lex post prophetas* in der biblischen Bundestheologie? Zur These vom Ursprung der biblischen Bundestheologie vor dem Deuteronomium in der Prophetie», *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, n.º 29 (2023): 201-10.

un par de sandalias (Cfr. 2,6b). Esta acusación puede entenderse en el marco del derecho de crédito, un sistema de opresión económica ejercido por los latifundistas y avalado por el estado, en el que muchos agricultores, asfixiados por sus deudas, terminaban como esclavos de sus propios hermanos, quienes les otorgaban préstamos con intereses elevados.¹⁶⁷ Esta problemática es abordada en los tres códigos mencionados (Ex 21,2-11; Dt 15,12-18; Lv 25,35-55), pero con notables diferencias entre uno y otro.

Como bien lo ha mostrado Jean-Louis Ska, la legislación en Israel nunca fue estática, sino que experimentó modificaciones a lo largo del tiempo, fruto de la experiencia histórica del pueblo y de nuevas interpretaciones que fueron apareciendo. Lo llamativo es que, a diferencia de las legislaciones modernas, en el mundo bíblico, cada legislación conserva su propio valor, pues cada una de ellas es presentada como «palabra» de Yhwh revelada a Moisés y transmitida al pueblo de Israel.¹⁶⁸

No es necesario profundizar demasiado para advertir que la cuestión de la legislación en el Antiguo Testamento constituye un argumento de notable complejidad, pero al mismo tiempo, imprescindible, especialmente al abordar la pregunta por las motivaciones que llevaron al profeta a formular sus denuncias.

En uno de los capítulos de su obra *La Torá*, Crüsemann aborda la crítica profética al derecho escrito.¹⁶⁹ El autor sostiene que es posible rastrear algunos textos que testimonien un derecho escrito en Israel. Aunque no analiza directamente los discursos de Amós, su estudio de ciertos textos proféticos —posiblemente datables hacia el siglo VIII—, ofrece claves que ayudan a responder a la pregunta sobre Amós y las normas vigentes en su contexto.

Según Crüsemann, la referencia más antigua a la escritura de instrucciones divinas se encuentra en el libro de Oseas. Se trata de un texto correspondiente al reino del norte, en una época cercana a lo que pudo haber sido el Israel del siglo VIII. Allí, Yhwh afirma: “Aunque haya escrito para Efraím mi ley (*tôrātî*), éstos la consideran algo extraño” (Os 8,12). Esta ley a la que alude Oseas consiste en instrucciones que el profeta reconoce como «palabra» de Yhwh y que, por tanto, deben observarse, aunque el pueblo las desprecie y las considere

¹⁶⁷ De acuerdo con Premnath, *Eighth Century Prophets*, 162-66.

¹⁶⁸ J. L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, 4.ª ed. (EVD, 2017), 61-66.

¹⁶⁹ Crüsemann, *La Torà*, 32-43.

kěmô-zār, «algo extraño» (v.12b). De acuerdo con el contexto literario, estas leyes refieren a cuestiones sacerdotales y culturales, como los altares y los sacrificios (Cfr. 8,11.13).

El segundo texto propuesto por Crüsemann corresponde al libro del profeta Isaías, un personaje que, a diferencia de Amós y Oseas, se sitúa en un contexto sureño, más vinculado a Jerusalén, el templo, el culto y el sacerdocio, aunque el tono de sus denuncias no dista demasiado de aquellos del norte.

En el cap. 10, Isaías lamenta la existencia de personas que promulgan decretos injustos —*haḥōqēqîm ḥiqqê-’āwen*— y que redactan constantemente disposiciones opresivas —*ûmēkattēbîm ’āmāl kittēbû*— dirigidas contra los más débiles (vv.1-2). Aquí no se alude a normas divinas o culturales, sino a leyes escritas que perjudican a los *dallîm*, los *’ānāwîm*, las *’almānôt*, «viudas» y los *yētômîm*, «huérfanos» (v.2). Isaías denuncia que escribas y funcionarios —posiblemente vinculados al rey—, quienes ejercían una actividad legislativa, redactaban normas en perjuicio de los más vulnerables.¹⁷⁰ Cabe suponer, además, que detrás de estos funcionarios se encontraba la clase rica y bien posicionada de Judá, la cual, mediante su poder, influía en la práctica jurídica escrita en detrimento de los más débiles y desamparados.

Volviendo sobre el texto de Amós, resulta llamativo que el oráculo contra Israel articule ambas problemáticas: la cultural y la social. Porque también en su discurso se menciona a los *dallîm* y los *’ānāwîm*, además de otras figuras como el *ṣaddîq*, el *’ebyôn* y la *na’ārâ*. Amós tiene presente la realidad de los débiles y desfavorecidos y denuncia cómo sus derechos son pisoteados (Cfr. 2,6b-7), pero al mismo tiempo condena ciertas prácticas culturales impropias, ya sea *’ēṣel kol-mizbēaḥ*, «al lado de cada altar», o en *bêt ’ēlōhēm*, «el templo de sus dioses» (2,8). Así, el aspecto sacerdotal y cultural también está presente en su discurso.

Por tanto, cabe preguntarse acerca de la distancia entre las normas reflejadas en los textos de Isaías y Oseas y aquellas que pudieron haber influido en las denuncias de Amós. Aunque el libro del profeta de Técoa no conserva registros de leyes escritas, ¿es eso suficiente para negar su afinidad con las normas vigentes entre sus contemporáneos? Claro que no. Además, ¿no resulta posible pensar que los destinatarios de los mensajes de Isaías y Oseas se asemejan a quienes recibieron el mensaje de Amós? Posiblemente, sí.

¹⁷⁰ Crüsemann, *La Torà*, 37.

En síntesis, retomando la pregunta inicial sobre el motivo de la intervención divina, es posible pensar que en tiempos de Amós existían normas —quizás costumbres, prácticas o creencias aceptadas— que regulaban la vida del pueblo y cuya transgresión, en especial en lo que respecta a los más desfavorecidos y al culto, motivaba la acción de Yhwh y la denuncia profética.

Francolino Gonçalves sostiene que la crítica de Amós se fundamenta en normas morales inscritas en la creación y, por ello, están dotadas de carácter universal. Según el dominico portugués, tanto para Amós como para los autores de los libros sapienciales, la moral tiene su origen en la creación, en cuanto que el orden moral no es sino la expresión del orden social y cósmico del mundo que Yhwh ha creado y establecido. En consecuencia, rechazar dichas normas equivale, en última instancia, a rechazar al mismo Creador.¹⁷¹

Las denuncias que pronuncia Amós expresan claramente una alteración del orden social en el Israel de aquel entonces, pues, si el *ṣaddîq* y el *'ebyôn* eran vendidos por una suma determinada de valor —probablemente ligada a intereses de deuda—,¹⁷² eran tratados como mercancía u objeto de venta más que como hermanos. Si los *dallîm*, los *'ānāwîm* y la *na'ārâ* eran pisoteados en sus derechos, no se los consideraba iguales en dignidad, sino como esclavos o seres de inferior categoría y de menor dignidad. Si los cultos celebrados en el seno de un pequeño grupo de familias o de una tribu¹⁷³ no eran respetados, sino, por el contrario, eran utilizados para el beneficio de unos pocos, se transformaban en una profanación del Nombre Santo. Cada ofensa al hermano es ofensa al Creador. Por ello, la protección del hermano, la defensa de los derechos del más débil y el culto agradable al Señor son la norma universal que el pueblo ha trasgredido y, esto constituye una razón más que suficiente para que Yhwh, a través de Amós, intervenga.¹⁷⁴

Sumado a este sentimiento natural, que conjuga lo religioso y lo humano en una dimensión universal, algunos autores sostienen que el fundamento de la crítica social de

¹⁷¹ F. J. Gonçalves, «Fondements Du Message Social Des Prophètes», en *Congress Volume Ljubljana 2007*, ed. A. Lemaire, *Vetus Testamentum, Supplements* 133 (Brill, 2010).

¹⁷² Premnath, *Eighth Century Prophets*, 163.

¹⁷³ Sobre los santuarios y lugares de culto, ver R. Albertz y R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Penn State University Press, 2012), 220-44, <https://doi.org/10.1515/9781575066684>.

¹⁷⁴ Berges sostiene que lo propio de una verdadera ética bíblica consiste en salvaguardar “la libertad que reconoce otras libertades”. El presente trabajo prefiere hablar de protección del hermano, defensa de los derechos del más débil y culto agradable al Señor. Cfr. U. Berges, «Hacia una ética del Antiguo Testamento. Un desafío exegético e intelectual», *Revista Bíblica* 76, n.º 1-2 (2014): 55-65.

Amós se encuentra en su propia experiencia religiosa del “Dios de la justicia y el derecho”, o incluso, en las tradiciones características de Israel que el profeta habría conocido y, con toda probabilidad, vivido, tales como la alianza, la legislación o la sabiduría popular.¹⁷⁵

Sin embargo, el discurso de Amós presenta un argumento diverso. Para persuadir a Israel de la gravedad de su trasgresión, el profeta no remite ni a normas universales de la creación, ni a un sentimiento humano, ni siquiera a normativas culturales. Tampoco invoca tradiciones ancestrales de los antepasados; más bien, apela a la memoria de Israel: «Yo destruí al amorreo [...] Yo hice subir a ustedes de la tierra de Egipto y los hice caminar por el desierto cuarenta años para que hereden la tierra del amorreo» (Am 2,9-11).

Al igual que todos los pueblos, Israel también enfrentaba los desafíos propios de la vida social, especialmente en tiempos de prosperidad y expansión. Cuando esa prosperidad quedaba concentrada en manos de unos pocos, en detrimento de la mayoría, surgía la necesidad de establecer ciertas normas que regularan la convivencia común. Se trataba, probablemente, de reglas de carácter consuetudinario, conocidas por todos, destinadas a garantizar el orden en la vida del pueblo. De este modo, cuando tales normas eran transgredidas, debía aplicarse la sanción correspondiente, ejecutada por quienes tenían la responsabilidad de hacerlas cumplir en la *ša‘ar* de la ciudad.¹⁷⁶

En el caso de Israel, los hechos denunciados por el profeta evidencian que dichas normas no se observan, y que los más desfavorecidos eran los primeros en padecer las consecuencias de esa desobediencia. Por ello, es Yhwh mismo quien debe intervenir para restablecer lo que se ha perdido: el cuidado del *šaddîq*, del *‘ebyôn*, de los *dallîm*, de los *‘ānāwîm* y de la *na‘ārâ*, así como la integridad del culto, entendido como práctica de justicia hacia el hermano y como verdadera adoración del Nombre Santo (vv. 6-8).

¹⁷⁵ Según Sicre, los grandes puntos de partida para explicar el mensaje social de Amós pueden resumirse en tres: a. un concepto ético de Dios y del hombre con valor universal; b. la experiencia personal del profeta; c. las tradiciones típicas de Israel; Cfr. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, 159-66.

¹⁷⁶ En las ciudades antiguas el área de la “puerta”, *ša‘ar*, no sólo incluía espacios destinados al comercio y el culto, sino que también cumplía funciones jurídicas. Por ello, era el lugar donde podían alojarse los pobres, las viudas, los huérfanos y los extranjeros, ya que formaba parte del sistema de justicia y derecho de la ciudad, al que los necesitados acudían con esperanza. Dicha idea aparece en Am 5,10.12.15 y podría también asociarse a las denuncias del profeta en 2,6-8. Cfr. A. Faust y Sh. Bunimovitz, «The House and the World. The Israelite House as a Microcosm», en *Family and Household Religion Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*, ed. Rainer Albertz et al. (Eisenbrauns, 2014), <https://doi.org/10.1515/9781575068862>.

2.2 La reacción del pueblo

Frente a este anuncio de punición por parte del profeta, el pueblo pudo haber reaccionado, al menos, de tres modos distintos.

En primer lugar, cabría esperar que, ante una acusación tan grave y considerando quién era el que la formulaba, el pueblo ofreciera sus disculpas, manifestara su arrepentimiento y aguardara el perdón divino. Sin embargo, los versículos siguientes del oráculo no se orientan en esa dirección. Yhwh, en cambio, les recuerda sus propias acciones en favor de Israel: luego de haber destruido al amorreo y haberlos hecho subir de la tierra de Egipto, los condujo hacia la tierra prometida; y, una vez allí, les suscitó profetas y nazireos (Cfr. vv.9-11).

Estas palabras de Yhwh permiten pensar que el pueblo no pide perdón, ni muestra señales de arrepentimiento. ¿Acaso Yhwh estaba tan enojado que el pueblo comprendió que no valía la pena iniciar un proceso de arrepentimiento y súplica de perdón? ¿O se trata, más bien, de una falta de conciencia del pueblo respecto de sus propias culpas?

Una segunda posibilidad es considerar una actitud menos piadosa y suponer que Israel pudo haber presentado su propio alegato. Como quien, al ser descubierto en sus actos maliciosos en lugar de reconocer el error, ofrece excusas, se defiende y, en definitiva, intenta justificar sus faltas. En ese sentido, el pueblo de Israel pudo haber intentado esa o alguna otra estrategia para evitar el castigo. Sin embargo, esta alternativa tampoco parece haber sido la adoptada. Si así fuera, los versículos siguientes deberían tener otro tono, insistiendo por ejemplo en el pecado del pueblo o enfatizando en las acusaciones iniciales. Pero en lugar de esto, el oráculo enumera las acciones de Yhwh a favor del pueblo (Cfr. vv.9-11). Este cambio en el estilo del discurso obliga a pensar en una tercera posibilidad de reacción por parte del pueblo.

La tercera posibilidad podría entenderse como una respuesta intermedia, esta vez mediada por la persona del profeta. Amós tomaría la palabra, pero no para exponer el pedido de perdón —signo del arrepentimiento del pueblo— ni tampoco para declarar la justificación de Israel con el fin de que este fuera declarado libre de toda culpa y cargo. Amós apelaría a su condición de profeta y de intercesor ante Yhwh —tal y como puede verse en otras ocasiones (Cfr. 7,1-6)— e intentaría que el Señor cambiase de parecer.¹⁷⁷ Podría pensarse

¹⁷⁷ La figura del intercesor es recurrente en la Escritura. Basten algunos ejemplos: Abraham (Gn 18,16-33), Moisés (Ex 32,11-14.30-32), Jeremías (Jer 7,16; 11,14; 14,11).

que las acusaciones fueron como bofetadas en el rostro de Israel, ocasionando desorientación y estupor. El descubrimiento de sus pecados pudo haber traído el peso de la culpa y un profundo sentimiento de vergüenza. El pueblo se habría quedado sin palabras, y por eso, el profeta entra en escena. Israel, en silencio, no tiene más palabra que la del profeta.

2.3 La respuesta de Yhwh

Asumiendo la tercera hipótesis mencionada en el punto anterior, los vv. 9-11 constituirían la respuesta de Yhwh a la intercesión de Amós, una respuesta articulada a partir del recuerdo de acciones y de hechos concretos realizados en favor del pueblo. El *waw* inicial que abre el v.9 podría considerarse con valor adversativo, expresando la oposición entre las injusticias cometidas por Israel (vv.6-8) y la bondad de Yhwh (vv.9-11): el comportamiento del pueblo es vergonzoso, «pero/sin embargo» Israel debería acordarse de los beneficios otorgados por el Señor.¹⁷⁸

La variación entre el sufijo *-hem*, propio de la tercera persona plural (v.9), y el *-kem*, de la segunda (vv.10-11), respondería justamente a este cambio del interlocutor. Yhwh se dirige primero al profeta, recordando sus acciones en favor de Israel: Él mismo había destruido al amorreo *mippēnēhem*, «delante de ellos», es decir, en presencia del pueblo, y había dispuesto todo lo necesario para que Israel pudiera conquistar la tierra (v.9).

A partir del v.10 se produce un desplazamiento en los interlocutores. El profeta deja de ser la contraparte inmediata de la voz de Yhwh e Israel pasa a ser directamente interpelado. La respuesta de Yhwh recurre entonces a lo que Jan Assmann denomina “memoria cultural”,¹⁷⁹ el sistema simbólico y normativo que mantiene vigente el pasado canonizado de una comunidad. Por eso, las palabras de Yhwh no constituyen un simple recuerdo histórico del pasado, sino una apelación a esa memoria en la que el pueblo conserva, transmite y revive los contenidos esenciales de su pasado para preservar y fortalecer su identidad colectiva. Así, la experiencia del éxodo, piedra angular de la identidad de Israel, no aparece como un recuerdo estático anclado en el tiempo, sino como un relato continuamente reelaborado a lo

¹⁷⁸ Monción Sosa, «Buscadme y viviréis», 62.

¹⁷⁹ J. Assmann, *Religion and Cultural Memory. Ten Studies* (Stanford University Press, 2006).

largo de los siglos.¹⁸⁰ De ahí la importancia de que Yhwh recuerde la salida de Egipto, el camino hacia la tierra y el surgimiento de profetas y nazireos (vv.10-11).

La invocación del éxodo ocupa un lugar central en el oráculo contra Israel (2,10). Mencionar «la subida desde Egipto», «el camino de Yhwh con el pueblo por el desierto» y «los cuarenta años» de camino hacia la tierra del amorreo es remitir al núcleo identitario del pueblo. No se evoca aquí el éxodo como acontecimiento histórico aislado, sino como una “figura del recuerdo”:¹⁸¹ una experiencia configurada narrativamente que engloba y comunica un sentido fundamental, el de la salida de Egipto y de la elección de Israel como comunidad en camino hacia la tierra del amorreo.

Según Assmann, la “memoria cultural” es el ámbito donde confluyen la memoria mimética (vinculada a la acción, al rito, a los usos y costumbres de una comunidad), la memoria de las cosas (asociada a los objetos, afectos y perspectivas de una comunidad) y la memoria comunicativa (relativa a la interacción con los demás y con el mundo).¹⁸² Esta memoria cultural, al integrar estas dimensiones con un *magis* de sentido, no se limita a conservar un hecho del pasado, sino que evoca un horizonte común que dota de fuerza al presente y abre el futuro con esperanza. El relato sobre el éxodo, en cuanto memoria colectiva, experimentó modificaciones y actualizaciones a lo largo de la historia. Y aunque su desarrollo tendió siempre hacia nuevas formulaciones de una misma experiencia fundante —el éxodo como acontecimiento identitario obrado por Yhwh—,¹⁸³ al mismo tiempo fue configurando un *ethos* de comportamiento que se reflejaba —o, al menos, debía reflejarse— en normas y prácticas de carácter consuetudinario.

Por eso, si es posible suponer, como se ha expuesto más arriba, la existencia de ciertas reglas conocidas por la comunidad que garantizaban el orden y regulaban la vida social del pueblo, también es posible suponer la existencia de un recuerdo compartido que otorgara unidad y pertenencia.¹⁸⁴ Así como la alianza antecede a la conquista de la tierra y, por tanto,

¹⁸⁰ P. Dubovský, «Remembering Exodus: A Development of יָצָא and עָלָה Formulas Containing the Verbs in the Deuteronomistic History», en *Collective Memory and Collective Identity: Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context*, vol. 534, ed. Johannes U. Ro y Diana V. Edelman, Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft (De Gruyter, 2021), 152, <https://doi.org/10.1515/9783110715101>.

¹⁸¹ J. Assmann, *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Mundo Antiguo (Gredos, 2011), 187.

¹⁸² Cfr. Assmann, *Historia y mito*, 22-23.

¹⁸³ Dubovský, «Remembering Exodus», 168.

¹⁸⁴ Cfr. Assmann, *Historia y mito*, 18-19.

es independiente de cualquier territorio,¹⁸⁵ la experiencia exodal supera los límites espacio-temporales: se trata de una vivencia trascendental, pero profundamente arraigada en la identidad de Israel. Esta dimensión trascendental permite que su narración se desarrolle en la memoria colectiva del pueblo y vaya transformándose a lo largo del tiempo. Un indicio de ello puede hallarse en los cambios del vocabulario empleado por los escribas para referirse al éxodo, especialmente en el uso de las formas verbales *'lh* (subir) y *yš* (salir).¹⁸⁶

El recuerdo invocado por Yhwh presupone que sus interlocutores participan de esta memoria. De otro modo, no se comprendería por qué recurre a este recurso narrativo-ritual, asociado a la actualización del relato y a la experiencia personal y comunitaria de la salida de Egipto y del camino por el desierto hasta llegar a la tierra del amorreo.

La historia aludida por Yhwh puede entenderse como un relato de trauma y resiliencia, pues en el mismo hecho de invocar la experiencia exodal, se conjuga el dolor con la sanación, la muerte con la vida y la vivencia en el extranjero con la promesa de la herencia. Por ello, funciona como nexo entre la narración divina —puesta en boca de Amós— y los oídos de los destinatarios. De este modo, la evocación del éxodo no tiene otro objetivo que movilizar los afectos de los oyentes, provocando una respuesta emocional, valorativa o volitiva capaz de transformar sus hábitos y actitudes.

Cada vez que el pueblo celebra la pascua, el rito revive el acontecimiento primordial de salvación. El éxodo se presenta así como el momento fundacional de Israel como pueblo y como comunidad de fe: el rito actualiza el acontecimiento originario a la vez que anticipa el horizonte escatológico definitivo.¹⁸⁷ En toda sociedad, los ritos —en cuanto expresión celebrativa del núcleo identitario de una comunidad— pueden transmitir tanto el sufrimiento y el dolor como su superación. De este modo, narraciones y ritos se convierten en actos de resiliencia en cuanto que no son meras repeticiones compulsivas del trauma, sino actualizaciones que producen nuevos sentidos. La resignificación del trauma —como superación de amenazas existenciales individuales o colectivas— tiene una relevancia no sólo psicológica, sino también social y comunitaria.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Assmann, *Historia y mito*, 187.

¹⁸⁶ Cfr. Dubovský, «Remembering Exodus», 171.

¹⁸⁷ D. Markl, «Memoria cultural y sacramento: el Pésaj y la Eucaristía como ritos de resiliencia», *Revista Bíblica* 84, n.º 1-2 (2022): 60-62.

¹⁸⁸ Cfr. Markl, «Memoria cultural», 65.

En este contexto, la mención a las ropas empeñadas junto a cualquier altar y al consumo del vino en el templo de sus dioses (2,8) tiene un claro matiz cultural-ritual. No sorprende, entonces, que inmediatamente después de enunciar estas faltas, Yhwh recurra a la memoria del éxodo (2,9-11). La salida de Egipto y la referencia a la tierra del amorreo evocan la promesa divina hecha a los padres (Cfr. Gn 12; Ex 3,8), una promesa que se convierte en elemento identitario y que Yhwh ha cumplido. De hecho, el pueblo se encuentra en su tierra, gozando un tiempo de bienestar y expansión, signo evidente del cumplimiento. Por eso, las palabras de Yhwh concluyen con el contundente *ha 'ap 'ên-zō't bēnē yiśrā'ēl nē'um-Yhwh*, «¿así no es esto, oh hijos de Israel?, oráculo de Yhwh» (v.11c).

2.4 Nueva respuesta del pueblo

Frente a tamaña interpelación por parte de Yhwh, surgen dos alternativas. O el pueblo acepta la acusación agravada por el olvido de los bienes recibidos, o por el contrario, niega cualquier evidencia.

Si hay aceptación de la acusación de Yhwh —lo que sería la primera opción—, entonces la sentencia aparece como irrevocable y, en este sentido, el v.12 habría que entenderlo como una justificación del castigo venidero y merecido: «Pero [ustedes] dieron de beber a los nazireos vino y a los profetas les ordenaron: ‘¡No profetizarán!’».¹⁸⁹

Si, por el contrario, el pueblo se niega a aceptar la acusación —segunda opción—, el v.12 habría que entenderlo como una explicación o constatación de ciertos hechos, en vez de una justificación del castigo. En este caso, Yhwh rebatiría la respuesta negativa del pueblo con evidencias, pues Israel ha dado de beber vino a los nazireos y ha prohibido a los profetas ejercer su oficio (v.12).

2.5 Una pregunta sin respuesta

“Entonces, ¿qué podemos hacer?”, se preguntaría el pueblo. Frente a la acusación evidente, Israel se encuentra sin opción. El merecido castigo es inevitable.

¹⁸⁹ Nótese que este versículo omite toda referencia a las injusticias cometidas contra el justo, el pobre, el indigente y los humillados, enfatizando el daño infligido sólo a las personas religiosas, pues son precisamente estas últimas las que recuerdan al pueblo su origen, su identidad y su vocación.

2.6 La sentencia final

Yhwh reconoce que la situación del pueblo ha llegado a su fin. La sentencia ya está dictada, y Él será el encargado de ejecutarla. Sólo Yhwh tiene la potestad para castigar (v.13), y lo hará de manera perfecta, una idea que es expresada por medio de las siete promesas de castigo (vv.14-16).

2.7 ¿Algo inconcluso? Recreación del diálogo entre los interlocutores

Al final, el discurso no presenta ninguna reacción por parte del pueblo. Podría imaginarse que Israel acoge el final del oráculo con un silencio aterrador o con una especie de resignación que mezcla arrepentimiento y dolor. Lo cierto es que, al menos en el plano del discurso, la concreción del castigo parece quedar pendiente. Es verdad que en Am 4,6-11 y en 5,1-3 se mencionan castigos que Yhwh aparentemente ya ha infligido a Israel: hambruna, sequía, plagas e incluso un canto fúnebre por «la caída de la virgen de Israel» (5,1). Sin embargo, el pueblo no se convierte, pues —como repite Yhwh— *wēlō' -šabtem 'āday*, «no volvisteis a mí» (4,6.8.9.10.11).

Por eso, los castigos enumerados parecen asemejarse más a los de una madre o un padre que, cada cierto tiempo, debe mostrar al hijo, mediante hechos concretos, que las advertencias no son palabras vacías y que aquello que se promete efectivamente se cumple. Con todo, en Am 2,6-16 la ejecución del castigo parece permanecer en suspenso, tal como ocurre frecuentemente en el discurso profético, donde el anuncio muchas veces es más importante que su efectiva realización histórica.

Luego de haber analizado las distintas posibilidades de interacción entre Yhwh, el profeta y el pueblo, se expone una recreación posible del diálogo entre los distintos actores.

La escena inicia con las palabras de Yhwh que se dirige al profeta, en presencia de todo el pueblo:

– “Por tres ofensas de Israel, y por cuatro, no revocaré el castigo. Porque ellos venden por dinero al justo y al pobre por sandalias, los que pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los indigentes y el camino de los humillados buscan inclinar. Un hombre y su padre se dirigen hacia la joven, con el fin de profanar el nombre de mi santidad. Sobre vestimentas

empeñadas se inclinan al lado de cada altar y el vino de los multados beben en la casa de los dioses de ellos”.

Luego de una posible intercesión profética, Yhwh responde:

– “Yo destruí al amorreo delante de ellos, cuya altura era como la altura de los cedros y su fuerza como las encinas; destruí su fruto arriba y sus raíces abajo”.

Luego, dirigiéndose al pueblo, Yhwh continúa:

– “Yo los hice subir a ustedes de la tierra de Egipto y los hice caminar a ustedes por el desierto cuarenta años para heredar la tierra del amorreo. Hice levantar de entre los hijos de ustedes profetas y de entre los jóvenes de ustedes nazireos, ¿así no es esto, oh hijos de Israel?, oráculo de Yhwh”.

El pueblo intenta negar las afirmaciones, pero Yhwh vuelve a insistir:

– “Pero ¡cómo niegan esto! Ustedes dieron de beber a los nazireos vino y a los profetas ordenaron, diciendo ‘¡No profetizarán!’”

– “Entonces, ¿qué podemos hacer?”, se pregunta el pueblo.

Yhwh vuelve a tomar la palabra:

– “He aquí,¹⁹⁰ yo soy quien hará tambalear debajo de ustedes sus pies como se puede tambalear la carreta llena de gavillas. Perecerá el refugio del veloz, el fuerte no podrá desplegar su fuerza, y el guerrero no podrá salvar su vida. El que sostiene el arco no estará en pie, y el veloz de pies no se salvará, y el que monta a caballo no salvará su vida. El más fuerte en su corazón de entre los guerreros desnudo podrá huir en aquel día, oráculo de Yhwh”.

El profeta y el pueblo permanecen en silencio. Nada puede hacerse para remediar la situación. Sólo resta aguardar el castigo definitivo.

Después de haber analizado el oráculo de Amós siguiendo los criterios que definen el discurso y de haberlo reconstruido como una experiencia de oralidad e intercambio entre los interlocutores, puede afirmarse que las palabras del profeta buscan movilizar el afecto de los oyentes.

¹⁹⁰ Entendiendo *hinnē* como una interjección que busca captar la atención del lector oyente. Cfr. Joüon y Muraoka, *GHB*, §105.d.

El inicio del oráculo, marcado por un tono de denuncia y acusación, podría haber suscitado rechazo y cerrazón entre quienes escuchaban las palabras de Amós; sin embargo, la apelación a la memoria cultural de Israel apunta a generar un efecto distinto: la actualización de la memoria exodal, constitutiva de la identidad de pueblo.

Las preguntas orientadoras que abren este apartado se articulan en dos direcciones. Por un lado, buscan comprender el fundamento del discurso de Amós, es decir, la causa primera de sus palabras: ¿por qué el profeta dice lo que dice? ¿cuál es el motivo de fondo que lo lleva a denunciar de ese modo? Por otro lado, se orientan hacia el objetivo del discurso profético, esto es, su causa final: ¿qué busca el profeta con su discurso? ¿hay en él una intención explícita? ¿qué reacciones pretende suscitar en el auditorio?

La cuestión del fundamento del discurso está íntimamente relacionada con la memoria cultural de Israel, categoría que permite descubrir que las denuncias proféticas no se apoyan en leyes reales ni en normas civiles, sino en una identidad fundada en la libertad ofrecida por Yhwh desde el inicio. De este modo, el profeta pone de manifiesto que Israel, al vender al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias, no sólo infringe una norma, sino que traiciona algo mucho más profundo: el *ethos* del pacto establecido por Yhwh. Así, Israel olvida su propia identidad y, al dejar de lado quién es, pierde también el horizonte de su ética.

Yhwh había liberado a Israel; sin embargo, el pueblo parece querer retornar a la esclavitud, no ya bajo el yugo de pueblos extranjeros, sino bajo el dominio de sus propios hermanos. Esta amnesia ética es la que impulsa a Amós a pronunciar su discurso.

Las preguntas relativas al objetivo del discurso plantean, por su parte, la cuestión de las reacciones y de los cambios de vida que el profeta pretende suscitar en su auditorio, porque las palabras generan compromiso. En este sentido, la apelación a la memoria mimética —expresada en un culto “viciado”— y a la memoria afectiva de la liberación —en este caso, olvidada por Israel— evoca en el auditorio un horizonte de recuerdo que cuestiona el presente marcado por prácticas injustas, y que, al mismo tiempo, puede abrir el futuro a la esperanza, si el mensaje es acogido.

La mención de la experiencia exodal toca la fibra más íntima del pueblo, pues remite a su identidad más profunda. Por eso, no se trata de un simple recuerdo de un hecho lejano en el tiempo, sino de la posibilidad de actualizar un acontecimiento que también hoy puede ser

fuelle de liberación —si se acepta— o de condena —si se rechaza—. Tal vez, en esto último consista el verdadero castigo anunciado por Yhwn en boca de Amós.

III. LA PALABRA QUE SIGNIFICA: LA SEMÁNTICA DEL DISCURSO

1. Análisis semántico de los conceptos centrales del oráculo

Luego de haber analizado las palabras de Amós en cuanto discurso, el paso siguiente consiste en examinar los conceptos centrales que allí se expresan. Las preguntas rectoras que orientarán el análisis intentan dilucidar el trasfondo del mensaje de Amós: ¿Se trata de denuncias por transgresiones de carácter comercial, laboral o cultural? ¿Son cuestiones vinculadas a otro —es decir, al hermano— o la ofensa debe pensarse más bien en relación con Yhwh? ¿Cuál es el motivo de fondo de la acusación a Israel? Adentrarse en la dimensión semántica de los conceptos, mediante una traducción más fiel al contexto vital del texto, contribuirá a clarificar algunas de estas cuestiones, sobre todo, en vistas a abordar las dos preguntas fundamentales de todo este trabajo:

1. ¿Por qué Amós, siendo un habitante de Técoa, un poblado del sur, debe migrar hacia el norte?
2. ¿Por qué el autor modelo desea que el lector real —y, por ende, el lector modelo— lea el oráculo contra Israel en el marco del reinado de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel, como sostiene Am 1,1?

1.1 Las denuncias en general (v.6a)

La condena del profeta inicia con una expresión genérica, de tinte sapiencial: *‘al-šēlōšāh [...]wē ‘al-’arbā ‘ā* (v.6a), usualmente traducida como “por tres y por cuatro”. Se trata de una fórmula importante dentro de esta sección, dado que se repite a lo largo de todos los oráculos contra las naciones (Cfr. 1,3-2,6). No obstante, su consideración carecería de sentido si se la analizara omitiendo el sustantivo hebreo *peša* ‘, que Amós utiliza siempre en su forma constructa plural *piš ‘ē*.¹⁹¹

Dado el carácter condenatorio y punitivo del mensaje de Amós, la raíz *pš ‘* constituye un término clave en su vocabulario. El campo semántico que se asocia a esta raíz en los oráculos amosianos remite, ante todo, a crímenes que una nación comete contra otra, o incluso, contra el mismo Yhwh.¹⁹² Desde esta perspectiva, Luis Alonso Schökel propone

¹⁹¹ Cfr. 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6; 3,14; 5,12. En 4,4 aparece la misma raíz, pero en su forma verbal.

¹⁹² Paul, *Amos*, 45.

traducirlo como «delito, crimen o rebeldía».¹⁹³ Otros autores, siguiendo una línea más cercana al lenguaje político —y no tanto al ético-moral o cultural— prefieren términos más afines a la idea de «transgresión», «revuelta», «sublevación» o «rechazo a la autoridad».¹⁹⁴

En su origen, el término *peša* ‘ pudo haber designado la ruptura de la armonía jurídica que sostenía los vínculos personales y comunitarios, remitiendo así a conflictos que debían resolverse mediante algún tipo de proceso e incluso —en el ámbito de las relaciones internacionales— por medio de la guerra. Al parecer, una de sus notas distintivas consiste en que, a diferencia de *‘āwōn*¹⁹⁵ y *ḥaṭṭā* ‘t,¹⁹⁶ *peša* ‘ no se orienta primariamente hacia la sanción o la culpa derivada del acto, sino hacia la transgresión misma.¹⁹⁷

Así, por ejemplo, cuando Jacob, junto a sus hijas y sus ganados, abandona la casa de su suegro Labán, y éste lo persigue no sólo para reprocharle su partida sin aviso sino, sobre todo, por el supuesto robo de los *terafim* familiares, Jacob explica que huyó por miedo a que le fueran arrebatadas sus hijas, aunque reconoce implícitamente las irregularidades de su

¹⁹³ L. Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, 6.^a ed. (Mensajero, 2001); L. Alonso Schökel, «פֶּשַׁע», en *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. (Trotta, 2014).

¹⁹⁴ F. Brown, «פֶּשַׁע», en *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs (Clarendon Press, 2000); Paul, *Amos*, 45; M. L. Barré, «The meaning of l’šybnw in Amos 1:3-2:6», *Journal of Biblical Literature* 105, n.º 4 (1986): 618.

¹⁹⁵ En los escritos proféticos y culturales, el término designa una forma de culpa vinculada al destino del ser humano. Su campo semántico se extiende desde «transgresión» hasta «declaración de culpabilidad», ya sea ante los hombres o ante Dios. Sin embargo, su significado no se reduce a un juicio de valor abstracto, sino que remite a una culpa originada en un crimen atroz, dotado de la fuerza y la gravedad suficientes como para conducir a un destino fatal. Por ello, ni «culpa» ni «pena» logran expresar plenamente la profundidad de su sentido. Cfr. K. Koch, «אָוֹן ‘āwōn», en *TDOT*, X, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 1999).

¹⁹⁶ Esta raíz denota situaciones y comportamientos negativos, sobre todo de sujetos humanos, desde una perspectiva religiosa. En ocasiones, se emplea para expresar el descrédito religioso de determinados actos y comportamientos humanos. En su sentido más “concreto”, suele significar «fallar el blanco».

Los sustantivos derivados, por su parte, describen un comportamiento hostil hacia la colectividad en función de intereses personales. En esta categoría se incluyen delitos contra el hermano (Gen 42,22; 50,17), homicidios de connacionales (2Re 21,17), rebeliones contra el propio rey (Gen 40,1; 1Sam 24,12; 26,21) y las del vasallo contra su señor (2Re 18,14).

En época pre-exílica, no parece que el pecado haya estado determinado por una ley, sino más bien, que consistía en trasgredir las órdenes de Yhwh (1Sam 15,24) y dañar a su pueblo (Ex 10,16-17). Con todo, el pecado más grave lo comete quien practica la magia (1Sam 15,23) o incurre en idolatría (Ex 32,30-34; Dt 9,16-18). Sin embargo, el pecado no se reduce al acto malvado en sí, sino que abarca también sus consecuencias. El delito se concibe como un halo invisible que envuelve al malhechor y permanece adherido a él, produciendo efectos devastadores tanto en su vida como en su entorno (1Re 13,34). Cfr. K. Koch, «חָטָא ḥāṭā’», en *TDOT*, IV, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 1980).

¹⁹⁷ Asimismo, debe tenerse en cuenta que la concepción hebrea de justicia se orienta más a la restauración de la paz y del equilibrio comunitario que a la imposición de una pena en sentido jurídico. No es casual, en este sentido, que el hebreo carezca de un término específico para designar el castigo como acto judicial. Por ello, en determinados contextos, *peša* ‘ se aproxima más a la idea de «ofensa» o «agravio» que a la de «delito» o «acto ilícito». Cfr. H. Seebass y H. Ringgren, «פֶּשַׁע pāša’, peša’», en *TDOT*, XII, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 2003), 136.

proceder. Por ello, permite que Labán registre su campamento y declara que quien haya robado los *terafim* merece la muerte (Gen 31,31-32). Al no hallarse nada, Jacob, indignado, reprocha a su suegro la acusación infundada: *ma-piš 'i ma ḥaṭṭā 'tī kī dālaqtā 'aḥrāy*, «¿cuál es mi *peša* ' ? ¿cuál mi pecado, que me persigues con saña?», recrimina Jacob (v.36). Su indignación nace de una acusación que considera injusta e infundada, aunque el lector conoce la culpabilidad de Raquel. Lo que hiere a Jacob no es sólo la sospecha, sino la desconfianza y la difamación de su suegro. En este contexto, *peša* ' parece asumir el sentido de una «deslealtad» o incluso de una «traición», ya que presupone la ruptura del vínculo familiar y del compromiso mutuo que los vinculaba como suegro y yerno.

Otra escena que pone de relieve una falta en el plano vincular aparece al final de la historia de José. Tras la muerte de Jacob, los hermanos temen represalias y envían a José un mensaje atribuido a su padre ya fallecido: «Por favor, perdona el *peša* ' de tus hermanos y su pecado. Ciertamente que te hicieron daño, pero ahora tú perdona el *peša* ' de los siervos del Dios de tu padre» (Gen 50,17). La petición se refiere a una ofensa que no se explicita en el texto, aunque el lector recuerda la venta de José a los ismaelitas (Gen 37,27-28;45,4) y la consiguiente ruptura de los deberes fraternos (Cfr. Lev 19,17; Lev 25,42-46; Ex 21,16; Dt 15,7-11). Más allá del posible temor a un proceso judicial (Cfr. Dt 24,7),¹⁹⁸ cabe pensar que la verdadera falta no consiste tanto en la transgresión de una ley cuanto en la ruptura del vínculo de fraternidad, materializado en la venta de José.

Algo similar se observa en Prov 28,24: «quien roba a su padre y su madre y dice que no es *pāša* ' , es compañero del hombre destructor». En este caso, la gravedad de la falta no reside únicamente en el robo, sino en el hecho de que se trata de los propios progenitores, aunque el malhechor diga que no es *pāša* ' : la ofensa se intensifica por la ruptura del vínculo filial.

Otro ejemplo significativo se encuentra en el episodio de Abigail y David (1Sam 25,12-35). Aunque David había protegido los bienes de Nabal, éste se niega a ayudarlo, provocando su ira. Abigail interviene para evitar la violencia, postrándose ante David y diciendo: «Señor mío, sea sobre mí el *'āwōn*, la culpa [...] perdona, por favor, la *peša* ' , la ofensa de tu sierva» (vv.24a.28a). Abigail asume la responsabilidad por la conducta necia de su marido, interpretando su actitud como una grave ingratitud hacia David, quien había protegido los

¹⁹⁸ Cfr. Seebass y Ringgren, s. v. «פֶּשָׁע *pāša* ' , *peša* ' », 137-38.

bienes de su marido mientras éste se encontraba desprotegido en el campo (vv.14-17.21). Su petición de perdón no responde a la infracción de una norma o al incumplimiento de una ley, sino a una falla en la relación con el prójimo.

En la literatura profética, el matiz del término *peša* ‘ se vincula estrechamente con la relación del pueblo con Yhwh. Quien comete *peša* ‘ no se limita a desobedecer, sino que rompe la relación con Él, apropiándose indebidamente de lo que le pertenece.¹⁹⁹ Así lo expresa el profeta Oseas:

«¡Ay de ellos, porque se apartaron de mí! ¡Destrucción sobre ellos, porque *pāš* ‘*û* contra mí»! Yo los redimiría, pero ellos hablan mentiras contra mí, y no claman a mí en sus corazones cuando gimen en sus camas. Por el trigo y el vino se amotinan y se vuelven contra mí. Y, aunque les instruí y fortalecí sus brazos, ellos traman el mal contra mí».
(7,13-15)

Aquí, la denuncia apunta a la rebeldía, la ingratitud y la insensibilidad del pueblo, en contraste con la acción salvadora de Yhwh.

Las palabras de Amós tienen una tonalidad similar: «El día en que castigue las *piš* ‘*ê-yiśrā* ‘*ēl*, las rebeliones de Israel, también castigaré los altares de Betel» (3,14); «Vayan a Betel *ûpiš* ‘*û*, y rebélense, multipliquen en Guilgal *lipšōa* ‘, sus rebeldías» (4,4); «Pues conozco *piš* ‘*êkem*, sus muchas rebeldías y sus graves pecados» (5,12). La ironía de las palabras del profeta expresa muy bien el enojo de Yhwh por las rebeliones y las ofensas de su pueblo.

Algo semejante se encuentra en el libro de Isaías, donde Yhwh reprocha al pueblo una actitud de ingratitud comparable a la de hijos que no reconocen los beneficios recibidos de sus padres: «crié hijos y los hice crecer, pero ellos *pāš* ‘*û bî*, se rebelaron contra mí...» (Is 1,2b).²⁰⁰ Este reproche, formulado en clave paterno/materno-filial, no apunta tanto a la infracción de una norma o al incumplimiento de un deber cuanto a una falla en el modo de ser del pueblo, que ignora el *ethos* de Yhwh. Como afirma el profeta: «el buey conoce a su dueño y el asno el pesebre de su amo; pero Israel no conoce; mi pueblo no discierne» (Is 1,3),

¹⁹⁹ Seebass y Ringgren, s. v. «*פָּשָׂא* *pāša* ‘, *peša* ‘», 144-45.

²⁰⁰ También Os 11,1-4; Is 49,14-15; Jer 3,14-20; Dt 32,5-6.

porque son *yildê-peša* ‘, «hijos de rebeldía» (Is 57,4). Israel *lō’ yāda* ‘, «no conoce»: es incapaz de reconocer a su padre y de asumir el estilo que define su identidad. Como el hijo que ignora el estilo propio de la familia, pues no se trata de responder a personas concretas, sino más bien de ser coherentes con un *ethos* que genera identidad. Algo así le sucede a Israel: ignora el *ethos* de Yhwh que no admite ni justifica el mal, la opresión ni el maltrato al hermano, sino que, por el contrario, hace subir de la tierra de Egipto y acompaña al pueblo por el desierto para entregarle en posesión la tierra.

Por todo ello, puede afirmarse que el término *peša* ‘ pone el acento en la ofensa ocasionada por una de las partes, quebrando así el vínculo que las une. En este sentido, al no centrarse en la sanción —cuya eventual reparación quedaría en manos de Yhwh, garante último de la justicia y de la paz— *peša* ‘ destaca el acto mismo de la rebelión o de la transgresión.

Comprender este término como «ofensa» o «deslealtad» supone, además, el desafío de interpretarlo desde una perspectiva primordialmente ética antes que jurídica.²⁰¹ De este modo, aquello que debe orientar la conducta del pueblo no es el temor al castigo, sino el recuerdo de la acción salvífica de Yhwh, conservada en la memoria cultural de Israel, y la consecuente interiorización de un *ethos* recibido en la alianza (Cfr. Is 59,20-21).

En esta perspectiva, la conducta recta no surge de la coacción, sino de un modo de ser asumido, capaz de superar la rebeldía y de expresar la fidelidad a Yhwh. Por ello, la noción opuesta a *peša* ‘ remite a un comportamiento recto y justo (Ez 18,22; 33,12) que fomenta el compañerismo entre el pueblo y Yhwh.²⁰²

Es cierto que el castigo puede contribuir a tomar conciencia de la falta; sin embargo, constituye un estadio inferior en el proceso educativo de los pueblos y, por tanto, de las personas. En efecto, no es lo mismo actuar por miedo a recibir un castigo o a sufrir una sanción que hacerlo desde un estilo de vida interiorizado que se ha aprendido, asimilado y que se ha convertido en expresión auténtica de la propia identidad.

Junto al término *peša* ‘, el otro elemento clave del mensaje condenatorio de Amós es la expresión *lō’ ʾāšibennû*, «no lo revocaré», también puesta en boca de Yhwh. Se trata de una

²⁰¹ La propuesta de Otto parte de una distinción fundamental: el derecho regula las conductas mediante sanciones; el *ethos* norma la acción sin recurrir necesariamente a sanciones jurídicas; Cfr. E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Theologische Wissenschaft 3 (W. Kohlhammer, 1994), 81-94.

²⁰² Kessler, *Amos*, 54.

expresión que presenta ciertas dificultades, sobre todo por el sufijo *-ennû* que acompaña al verbo y su posible referente. La mayoría de los comentadores coincide en que se trata de una referencia específica, pero ¿a qué alude exactamente? ¿Se refiere a la amenaza de Yhwh, a la catástrofe venidera o al “día de Yhwh”?²⁰³

La raíz *šwb* aparece catorce veces en el libro de Amós; en ocho de ellas, se repite la misma estructura: la negación *lōʾ* seguida del verbo *šwb* en primera persona singular del *yiqtol* en *hiphil*, con el sufijo *-ennû* (1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6.). En todos los casos, el contexto literario es el mismo: se trata de una acción que Yhwh ejecuta contra las naciones a causa de sus ofensas. Según esta línea interpretativa, el sufijo indicaría el enojo de Yhwh y su consecuente castigo, del cual Él «no volverá», es decir, no se arrepentirá. En esta lectura, el sufijo *-ennû* adquiere un valor proléptico, anticipando lo que sucederá al final de la sentencia.²⁰⁴ Aun sin conocer las causas del enojo divino ni los reproches que el profeta enunciará a lo largo del oráculo, el lector ya puede imaginar el final: Yhwh castigará al pueblo. De este modo, el sufijo no se referiría a la situación previa al castigo, es decir, el enojo divino, sino a su consecuencia: el castigo.

Sin embargo, desde una perspectiva gramatical, es posible ampliar el marco referencial. Atendiendo al número y género del sufijo, cabría pensar en una referencia plural, ya sea masculina o femenina. En ese sentido, el término *piš ʿê*, mencionado por el profeta, se adecua a la perfección, dado que se trata de un sustantivo masculino plural, que se traduce al castellano como «ofensas» o «transgresiones».

No obstante, también es plausible considerar otra posibilidad, dado que la lengua hebrea admite la alternancia entre el uso del masculino y el femenino, el singular y el plural, especialmente cuando están involucrados sustantivos colectivos.²⁰⁵ En este marco, resulta interesante la observación de Michael Barré, quien señala que la referencia del sufijo *-ennû* no se halla en el interior de los oráculos, sino en algo externo a ellos mismos. Si bien este exegeta norteamericano prefiere hablar de “antecedente” antes que de “referente”, su

²⁰³ Barré, «The meaning of lʾšybnw in Amos 1».

²⁰⁴ Paul, *Amos*, 46-47.

²⁰⁵ Por ejemplo, en 2Re 8,20, Edom aparece asociado al verbo en masculino singular *pāšaʿ*, «se rebeló», pero, a continuación, se afirma que «se constituyeron un rey», *yamlikû ʿălêhem*, utilizando términos en masculino plural para referirse al mismo sustantivo colectivo Edom. Un fenómeno similar se observa en Os 11,1-2, donde Israel es presentado, en primer lugar, como un individuo —un *naʿar*, «muchacho»— y luego como un colectivo, al que el Señor «llama-a-ellos», *qār ʾû lāhem*, aunque ellos se alejen (v.2); Barré, «The meaning of lʾšybnw in Amos 1», 615.

propuesta es que el sufijo *-ennû* podría referirse también a los lugares o los habitantes de los distintos pueblos enjuiciados. De hecho, esta interpretación ha sido recogida por varias versiones antiguas, como los LXX, el Targum y la Peshita.²⁰⁶

Una cuarta interpretación propone que el sufijo *-ennû* se refiere a la misma «Palabra de Yhwh»,²⁰⁷ aquella que ruge desde Sión hacia todas las naciones (Cfr. 1,2; 3,8), y con la cual, tanto Yhwh como el profeta están plenamente comprometidos.

Finalmente, dada la ambigüedad del texto, una última posibilidad consistiría en admitir simultáneamente todas las lecturas precedentes. En tal caso, el sufijo *-ennû* indicaría que Yhwh, comprometido con su Palabra —y, en última instancia, consigo mismo— no se arrepentirá de su enojo, no revocará su castigo, y, por lo tanto, no concederá el perdón por las ofensas cometidas por los distintos pueblos. Todas estas interpretaciones, en efecto, resultan posibles y plausibles.

En cuanto al verbo *šwb* en su forma causativa, cabe señalar que su sentido fundamental implica un movimiento de retorno o incluso un cambio de conducta, por lo que puede traducirse como «hacer volver» o «regresar» de una mala conducta o de una conducta menos buena hacia una buena o mejor. Justamente, estas son las acciones que Yhwh rechaza para sí mismo.

En síntesis, y más allá de las problemáticas planteadas, conviene dejar en claro que se trata de una ofensa que no sólo afecta la relación con los demás sino, que incide directamente en el vínculo íntimo con Yhwh. Un vínculo que se basa en mucho más que una simple simpatía o sentimiento de afecto del Señor hacia su pueblo, sino que supone una relación de Alianza y de contrato mutuo.²⁰⁸ Este matiz es justamente lo que permite comprender el vocablo *peša* ‘ como ofensa en cuanto rebelión o traición de un vínculo establecido.

Avanzando un paso más y focalizando en las acusaciones específicas que el profeta dirige a Israel, lo primero que se advierte es que las ofensas se cometen, en primer lugar, contra los más débiles e indefensos. El texto presenta siete acciones injustas o impropias: vender al justo y al pobre —ya sea por una suma concreta de dinero o por un par de sandalias—, pisotear al indigente, maltratar al humillado, aprovecharse de la muchacha, usar

²⁰⁶ Barré, «The meaning of l’šybnw in Amos 1», 613.

²⁰⁷ Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione*, 36.

²⁰⁸ Barré, «The meaning of l’šybnw in Amos 1».

indebidamente los embargos o préstamos y consumir el vino de las multas en los santuarios (Cfr. vv.6b-8).

Si bien, algunos autores consideran que estos versículos enumeran cuatro trasgresiones (v.6b: esclavitud por débito; v.7a: abuso del pobre; v.7b: “ir” hacia la muchacha; v.8: mal comportamiento religioso), la secuencia expuesta en forma de siete parece más coherente con el estilo propio del profeta, sobre todo, si se tiene en cuenta el contexto literario anterior — los oráculos contra las naciones— y posterior —las preguntas retóricas sobre la vocación profética (3,3-8)—. Por tal motivo, y en sintonía con M. Daniel Carroll R., considerar las transgresiones de Israel de esta manera resulta más acorde al estilo de Amós.²⁰⁹

1.2 Las denuncias concretas (vv.6b-8)

Amós formula la primera de sus siete denuncias mediante un paralelismo, presentando así dos realidades unidas por una única acción: la venta de personas (v.6b). El uso nominal del infinitivo constructo *mikrām*, «los que venden», aunque confiere a la acción cierta atemporalidad, refleja el abuso ejercido contra dos figuras vulnerables de la sociedad de aquel entonces: el *ṣaddîq* y el *ʿebyôn*, el «justo» y el «pobre». La frase inicial sugiere que ambos comparten la misma suerte de ser vendidos. El *ṣaddîq*, a cambio de una suma de dinero específica; el *ʿebyôn*, por un par de sandalias.

La referencia al término *ṣaddîq* presenta sus complejidades, pues se trata de un término de amplia significación, sujeta al contexto. Desde el punto de vista jurídico, designa a una persona «inocente», libre de cargos. En el contexto presentado por el profeta, el *ṣaddîq* podría ser una persona honrada e inocente, vendida para saldar los compromisos de algún deudor. En este caso, la suma mencionada representaría un monto concreto de dinero, posiblemente estipulado o acordado con anterioridad.²¹⁰ Otros estudios vinculan este término más estrechamente con el ámbito socio-económico, considerando al *ṣaddîq* como alguien que, tras contraer una deuda, debe ser vendido para saldarla y así, quedar libre.²¹¹ Por último, hay quienes asocian al *ṣaddîq* directamente a Yhwh, el primer Justo. Desde esta perspectiva, se trataría de una persona que rechaza dioses extranjeros o que exhorta a otros a mantenerse en

²⁰⁹ Carroll R., *Amos*, 178.

²¹⁰ Paul, *Amos*, 77.

²¹¹ Sicre, *Con los pobres de la tierra*, 105.

el camino del Señor. Sería entonces un individuo religioso, “ejemplar”, “justo ante Dios”,²¹² cuya vida refleja una conducta en consonancia con los mandatos divinos.²¹³

Si bien estas tres interpretaciones no se excluyen mutuamente y pueden combinarse sin mayor dificultad, es cierto que las dos primeras parecen ajustarse mejor al contexto ofrecido por el profeta. De otro modo, ¿cómo explicar que una persona “ejemplar” se encuentre en semejante situación? En cualquier caso, el *ṣaddîq*, ya sea en mayor o menor medida vinculado con Yhwh, no está exento de caer en desgracias financieras ni de padecer persecuciones e injusticias, ya sea bajo la apariencia de la propia *Torá* o de manera directa por parte de los poderosos.²¹⁴

El segundo personaje es el *’ebyôn*, término que en otros pasajes aparece asociado al *ṣaddîq*. De este modo, el profeta articula una secuencia léxica que se repite en otros momentos de su obra.

En el capítulo 2, las denuncias del profeta son claras y concretas, aunque en sus palabras omite detalles que permitirían al lector precisar mejor el contexto. De hecho, no resulta evidente cuál sea el trasfondo específico de esta transacción. En cambio, el capítulo 5 sí proporciona elementos que permiten una lectura más contextualizada, especialmente mediante la mención de aspectos propios de un entorno comercial.²¹⁵ En este capítulo, Amós arremete contra los *hōpēkîm*, «los que cambian» el derecho en ajeno (5,7) y los *śon ’û*, «los que aborrecen» al censor en el tribunal (5,10), es decir, contra aquellos que rechazan el derecho y la justicia, y desprecian a quienes los reprenden en los tribunales (5,7-13). El texto sugiere, por tanto, un ambiente de transacción comercial, de compra y venta de productos, en el que coexisten la humillación al indigente y el cobro de impuestos sobre el grano (Cfr. v.11), la opresión del justo, el atropello al pobre y la aceptación de sobornos (Cfr. v.12): prácticas todas que persiguen el enriquecimiento de unos pocos a expensas de muchos. En este escenario emerge nuevamente el binomio *ṣaddîq-’ebyôn*, ahora como víctimas de las

²¹² Ch. Levin, *Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 316 (Walter de Gruyter, 2003), 278.

²¹³ S. Pongutá H., «El oráculo contra Israel: una lectura de Am 2,6-16», *Theologica Xaveriana* 62, n.º 2 (2012): 2. Es interesante el recurso a los personajes bíblicos que reconocen a Yhwh como Justo, entre ellos, el Faraón (Ex 9,27), Is (45,21), Jer (12,1), entre otros.

²¹⁴ B. Johnson, «קִדְּשׁ *ṣaddîq*», en *TDOT*, XII, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 2003).

²¹⁵ Lo mismo sucede en 8,4-8, donde se habla de la venta del grano, la modificación en las medidas de peso y la falsificación de las balanzas. En ese contexto, si bien algunos términos utilizados por el profeta se repiten, el paralelismo *ṣaddîq - ’ebyôn* (2,6b; 5,12) se ve modificado por *dal-’ebyôn* (8,6).

injusticias perpetradas por quienes detentan el poder, ya sean jueces, funcionarios reales o incluso, el mismo rey.²¹⁶

Volviendo al caso concreto de Amós 2,6b, el paralelismo aquí presente parece ajustarse más a un contexto de esclavitud por débito que a una simple transacción comercial. El inicio del capítulo 2 no menciona medidas de peso tergiversadas ni productos vendidos a precios desmesurados. La problemática que el profeta aborda es la venta de personas como si fueran mercancías. Se comercializa tanto con el *ṣaddîq* como con el *ʿebyôn*, y todo indica que el objetivo detrás de ello es saldar una deuda.²¹⁷ En este sentido, la denuncia de Amós no se limita a un caso particular, sino que apunta al sistema de iniquidad que impera en el entorno social. Un problema que, según Carroll R., se extiende a la tenencia de tierras y propiedades en Israel, cuestión que, a primera vista, no parece tan evidente en el texto, pero que adquiere relevancia a la luz de la crítica social que el profeta articula.²¹⁸

G. Johannes Botterweck, por su parte, señala que la raíz del término semítico *ʿebyôn* refiere a una persona necesitada, alguien que carece de lo que desea o necesita. Esta carencia no se limita sólo a lo material, sino que puede abarcar también el ámbito de los deseos, anhelos y expectativas.²¹⁹ En este sentido, el paralelismo con el *ṣaddîq* resulta particularmente efectivo, ya que ambas figuras comparten el mismo anhelo: la búsqueda de justicia y misericordia.

José L. Sicre, por su parte, vincula el término *ʿebyôn* a la falta concreta de propiedades. Según el biblista español, el código de la Alianza presenta a estas personas como contrapuestas a los terratenientes, quienes, en el séptimo año, deben dejar descansar la tierra para que sea aprovechada justamente por los *ʿebyônîm* (Cfr. Ex 23,11). Debido a su situación, estas personas no podían contraer grandes deudas y, por ello, bastaba una pequeña cantidad de dinero para que fueran vendidas como esclavas.²²⁰

En cuanto a los objetos utilizados en estas transacciones, el texto menciona que el *ṣaddîq* es vendido por *bakkesep*, «el dinero», y el *ʿebyôn* a cambio de unas *naʿălāyim*, «sandalias». El *kesep* es el metal al que, dada sus propiedades, se le asigna un valor. Se

²¹⁶ Paul, *Amos*, 77; Crüsemann, *La Torà*, 27-31.

²¹⁷ G. J. Botterweck, «אֲבִיּוֹן *ʿəbhîyôn*», en *TDOT*, I, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 1977), 31-32.

²¹⁸ Carroll R., *Amos*, 182-83.

²¹⁹ Botterweck, s. v. «TDOT», 28.

²²⁰ Sicre, *Con los pobres de la tierra*, 106.

utilizaba tanto para el intercambio comercial como para saldar deudas o compensar daños ocasionados por animales (Cfr. Ex 21,33-34).²²¹ En el caso de Amós, este “dinero” se emplea para vender al *ṣaddîq* (Cfr. 2,6b).

Algunos autores sostienen que este *kesep* correspondería al beneficio obtenido por la “condena” (*mkr*) de una persona que, en realidad, no había cometido delito alguno. Desde esta perspectiva, el *kesep* no designaría simplemente la suma recibida por la venta de un deudor —tal como contemplan algunos textos de la *Torá* (Cfr. Ex 21,2-11; Dt 15,12-18)—, sino más bien el provecho derivado de la violación de sus derechos, es decir, una especie de soborno. El problema, por tanto, no radicaría tanto en la cosificación del otro como mercancía susceptible de venta, sino en el hecho de que sus derechos eran vulnerados.²²² Sin embargo, esta interpretación presenta algunas dificultades: se habla de *kesep*, no de *kōpēr*, «soborno», y el verbo *mkr* «vender» nunca parece asumir el sentido de «condenar».²²³

El artículo definido que precede al sustantivo *kesep* ayuda a aclarar este punto. Su función de artículo determinado podría indicar una suma concreta de plata, un monto fijo que algunos pagaban —y otros recibían— a cambio de ciertos beneficios. Por lo tanto, Amós no estaría hablando de dinero en términos generales, sino de “el dinero”, es decir, una cantidad específica y conocida de antemano con la que algunos se beneficiaban a costa del *ṣaddîq*. Este monto podría corresponder a los intereses de los préstamos, una práctica prohibida por la *Torá* justamente para proteger al pobre israelita (Cfr. Ex 22,24; Dt 23,20-21).²²⁴

El *ʿebyôn*, a diferencia del *ṣaddîq*, no es vendido por dinero, sino, según el texto, a cambio de unas *naʿālāyim*, un sustantivo dual que presenta ciertas dificultades interpretativas. En primer lugar, porque dicho sustantivo, comúnmente traducido por «sandalias», no se asocia en ningún otro pasaje de la Biblia hebrea con la miseria.²²⁵ Por ello, Shalom Paul propone una interpretación alternativa, vinculando el término con la raíz *ʿlm*,

²²¹ G. Mayer, «קֶסֶפְ kēsēp», en *TDOT*, VII, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 1995).

²²² Según Kessler, la cuestión no radica en determinar si el justo es vendido injustamente por dinero o para saldar una deuda monetaria, pues en ambos casos se trata de actos igualmente injustos. Cfr. Kessler, *Amos*, 69.

²²³ Sicre, *Con los pobres de la tierra*, 105.

²²⁴ Premnath, *Eighth Century Prophets*, 160.

²²⁵ De las 22x que aparece *nʿl*, y quitando las referencias a Am (2,6; 8,6), el término figura 2x como el calzado que hay que quitarse delante una teofanía (Ex 3,5; Jos 5,15); 2x como signo de prontitud y del “paso seguro” (Ex 12,11; Is 5,27); 4x como expresión de dignidad (1Re 2,5; Ez 24,17.23; Ct 7,2); 7x como signo de adquisición -o rechazo- de un bien o una propiedad, dato que, por momentos, va ligado a la cuestión de la dignidad de una persona (Gn 14,23; Dt 25,9.10; Sal 60,10; 108,10; Rut 4,7.8), y 5x como simple vestimenta (Dt 29,4; Jos 9,5.13; Is 11,15; 20,2).

que refiere a algo secreto, velado o escondido²²⁶ en lugar de la raíz hebrea *n'ʿl*, «sandalia». Según Paul, el sentido sería más bien el de un pago oculto y fraudulento antes que el de un monto irrisorio.²²⁷

Otros estudiosos, al leer *na'ālāyim* como sandalias, consideran que el símbolo del calzado está vinculado al derecho de propiedad, ya sea sobre bienes personales o familiares, o incluso sobre la propia persona.²²⁸ Finalmente, algunos sugieren que la sandalia representa una pequeña deuda, y que el acreedor, sin ningún tipo de consideración, decide vender al deudor para recuperar esa mínima cantidad que le corresponde. Según esta lectura, la sandalia no tendría nada que ver con el acto jurídico de propiedad, sino más bien con la acción de cancelar una deuda. Aunque no hay otros pasajes en la Biblia hebrea donde las sandalias tengan este significado, el contexto inmediato del texto parece más favorable a esta interpretación que a la del derecho de propiedad.²²⁹

La siguiente denuncia del profeta continúa con dos versos que, aunque describen acciones diferentes, también pueden leerse en paralelo. En esta ocasión, Amós ataca a los *šō'āpîm*, aquellos que «pisan» o «aplantan» la cabeza de otros. Esta denuncia va dirigida contra quienes humillan y avergüenzan a los *dallîm*, los «indigentes», sometiéndolos hasta el punto de que sus cabezas toquen el polvo de la tierra (v.7aa).

La imagen de la cabeza contra el polvo de la tierra podría tener un sentido metafórico antes que propio,²³⁰ pero, considerando el lenguaje directo y concreto de Amós, no sería llamativo que la denuncia se refiriera a hechos palpables antes que a simples metáforas o cuestiones simbólicas. Es preferible interpretar que Amós denuncia a quienes pisotean al *dal*,

²²⁶ L. Alonso Schökel, «נֶלֶץ», en *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. (Trotta, 2014), 568.

²²⁷ Paul, *Amos*, 77. El autor parte de la idea que la vocalización del sustantivo *na'ālāyim* se basa en una comprensión errónea de su significación original. Por tal motivo, y tomando como referencia el TM de 1Sam 12,3, propone considerar los términos *kōpēr* (soborno), *kesep* (plata) y *n'lm* (secreto) como diferentes tipos de pagos o regalos. Sin embargo, sus argumentos no son del todo convincentes. No aclara cómo interpretar la letra *nun* de la raíz *ʿlm* (secreto) ni la *yod* que indica el dual del sustantivo *na'ālāyim*.

²²⁸ Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione*, 51-52; J. Jeremias, *Amos. Traduzione e commento* (Paideia, 2000), 24/2:52-53; T. Lorenzin, *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, I libri biblici. Primo Testamento 14 (Paoline, 2000), 243.

²²⁹ Eidevall, *Amos*, 114.

²³⁰ Según O'Brien, las palabras del profeta no describen la realidad de lo sucedido, sino el resultado de las acciones contra el pobre y humillado; Cfr. J. M. O'Brien, *Prophets beyond Activism: Rethinking the Prophetic Roots of Social Justice* (Westminster John Knox, 2024), 73.

y no simplemente a aquellos que ansían o anhelan el mal de los demás, como podría sugerir la raíz del participio *šō 'āpîm* derivada del verbo *š'p*.²³¹

Según el texto, quienes sufren estas humillaciones son los *dallîm*, personas que, a diferencia de los *'ebyônîm*, no se hallan en una situación de carencia o indigencia absoluta, sino que, aunque limitados, poseen ciertos derechos y bienes.²³² Algunos autores sugieren que los *dallîm* podrían ser pequeños campesinos o agricultores, cuya vida dependía de su duro trabajo en el campo, sin gozar de grandes beneficios ni lujos ostentosos.²³³

El segundo ataque de Amós —lo que constituye la cuarta denuncia en la serie— se dirige a aquellos que “tuercen el camino” de los *'ānāwîm* (v.7aβ). Conforme a la interpretación de Carroll R., la expresión “torcer el camino” (*wēderek yaṭṭû*, v.7aβ) puede tener diversas lecturas.²³⁴ Una de ellas es la perversión de la justicia, dado que el verbo *nṯh*, «torcer» o «inclinarse», también aparece en 5,12, un pasaje con varios puntos en común con este del capítulo 2. En este sentido, sería razonable suponer que Amós denuncia la corrupción judicial que priva a los campesinos pobres de una instancia de apelación legítima. La humillación y la estafa serían, entonces, los males que estarían sufriendo los agricultores, y Amós lo denuncia explícitamente.

Otra interpretación sería considerar el sustantivo *derek*, «camino», en un sentido más amplio, como «estilo de vida» o «comportamiento» (Cfr. Is 40,27; Sal 1,6; 37,5). Desde esta perspectiva, la denuncia de Amós abarcaría no sólo el ámbito judicial o estrictamente laboral y económico, sino también una crítica general al comportamiento opresivo hacia los *'ānāwîm*. La expresión *wēderek 'ānāwîm yaṭṭû* podría, por tanto, reflejar un desprecio sistemático y una marginación hacia estas personas más desfavorecidas.

En vista de ambas interpretaciones, el contexto inmediato del texto y el estilo característico de Amós parecen sugerir un ambiente judicial más que una crítica general al

²³¹ L. Alonso Schökel, «שָׁפַע», en *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. (Trotta, 2014), 742.

²³² El libro del Éxodo cuenta que, por motivo del censo, cada persona debía hacer una ofrenda de una cierta suma de dinero. Lo que se debía dar era medio siclo, y esto correspondía tanto para el *'āšîr* como para el *dal* (Ex 30,11-16). A su vez, el libro del Levítico presenta una lista de bienes que el *dal* debía ofrecer como ofrenda para su purificación (14,21-22). Ambos datos indican que no se trataba de personas indigentes o desposeídas, sino que, aunque no eran ricos, poseían determinadas propiedades que les permitían cumplir con sus obligaciones religiosas.

²³³ Cfr. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, 148; Carroll R., *Amos*, 185; H. Simian-Yofre, «Povertà, ricchezza e ingiustizia nel pensiero profetico», en *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, ed. V. Liberti, Studio Biblico Teologico Aquilano (EDB, 1991), 117-18.

²³⁴ Carroll R., *Amos*, 186.

estilo de vida de ciertas personas. Los problemas que el profeta aborda no refieren a algunos comportamientos generales de individuos anónimos, sino que denuncia casos muy concretos y específicos: la venta del justo por un cierto monto de dinero, la perversión de la justicia en el tribunal y las estafas a los pobres, sin ninguna posibilidad de réplica. Así, mientras el *ṣaddîq*, el *'ebyôn* y el *dal*, fueron previamente mencionados, ahora aparece un nuevo término: *'ānāw*. Amós acusa que lo que se ha pervertido es «el camino de los *'ānāwîm*», es decir, el de aquellos que no sólo son humildes o débiles, sino también afligidos y oprimidos por un sistema judicial corrupto y deshumanizante.

Considerando el campo léxico, el término *'ānāw* refleja situaciones hostiles de la existencia humana, asociadas tanto al miedo como a la experiencia de una muerte inminente. El denominador común que parece subyacer en su uso es la experiencia fundamental de la aflicción en sus diversas formas.²³⁵ En el libro de Amós, las dos apariciones de este término dan cuenta de ello: por un lado, la aflicción que se expresa en el padecimiento de un “camino torcido” para los más humillados (Cfr. 2,7aß); por otro, el pesar derivado de estafas descaradas y engaños sin límite (Cfr. 8,4b). Aflicciones, pesares y desazón que, si bien se expresan de manera distinta, apuntan a una misma experiencia: angustia, desesperación y muerte sufridas por algunos, como consecuencia de las acciones de otros que sólo buscan enriquecerse y acumular poder.

La quinta denuncia introduce otro personaje, la *na'ārâ*, «muchacha», cuya interpretación también plantea ciertos desafíos.²³⁶ No tanto por el significado del término en sí, sino por el contexto en el que se encuentra. ¿Se trata de una denuncia relacionada con el culto, tal vez en un entorno como el de una *mirzah*?²³⁷ ¿O se trata más bien de una situación familiar marcada por el incesto o el abuso hacia una joven sirvienta?

²³⁵ H. A. Hoffner, «חַבְּחַל chābhāl II; חֲבֹל ch^abhōl; חֲבֹלָה ch^abhōlāh», en *TDOT*, IV, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 1980), 234-35.

²³⁶ En un estudio, Moughtin-Mumby propone que el término *hanna'ārâ* no se refiere a una muchacha, sino a un topónimo. Se trataría de un pueblo ubicado cerca del territorio de Efraím, al noroeste de Jericó, mencionado también en Jos 16,7 y 1Cro 7,28. Aunque dicha hipótesis resulta interesante y se apoya en distintos argumentos, tanto lingüísticos como contextuales, no termina de ser del todo convincente. La autora no termina de explicitar, por ejemplo, el motivo que habría llevado al autor de Amós a elegir ese lugar, o cómo repercute este cambio en el mensaje central del oráculo. Cfr. S. Moughtin-Mumby, «“A Man and his Father go to Naarah in order to defile my Holy Name!”: Rereading Amos 2.6-8», en *Aspects of Amos: exegesis and interpretation*, ed. A. C. Hagedorn y A. Mein, Library of Hebrew Bible/Old Testament studies 536 (T & T Clark, 2011).

²³⁷ Según la vocalización presentada en Am 6,7, o *marzēah* según Jer 16,5.

Una particularidad de esta denuncia es que el profeta no sólo describe la transgresión, sino que presenta sus consecuencias.²³⁸ La expresión *ḥallēl 'et-šēm qodšî*, «profanar el nombre de mi santidad», introducida por la preposición *lēma 'an* (v.7b), que indica propósito, intención o resultado, podría interpretarse como una conclusión general de todas las denuncias anteriores. Sin embargo, esta hipótesis debe descartarse, ya que el discurso profético aún no ha concluido (Cfr. v.8). Un cierre como tal no tendría mucho sentido a esta altura del discurso. En consecuencia, la profanación del nombre divino debe entenderse como una consecuencia directa de la acción cometida contra la *na 'ārâ*, y no como un cierre global de las acusaciones.

Respecto al contexto, es cierto que el lenguaje empleado —tanto la mención del nombre divino (v.7b) como la referencia al altar, la casa de los dioses y el vino de los multados (v.8)— permite asociar a la *na 'ārâ* con una esfera religiosa, posiblemente en calidad de prostituta sagrada, tal como propone Carroll R.²³⁹ En este caso, Amós estaría denunciando la práctica de ritos sincréticos, similares a los censurados por Oseas (Cfr. Os 4,13-14).

En una línea similar, algunos autores sitúan la escena de la joven en un contexto de *mirzah*, espacio característico del antiguo Oriente Medio y del mundo Mediterráneo, donde las clases altas celebraban fastuosos banquetes marcados por la abundancia de bebida, música y ambiente festivo.²⁴⁰ A la ingesta excesiva de vino y al consumo de manjares se sumaba, entre otros elementos, el patronazgo de alguna divinidad. Por eso, no se trataba de simples encuentros entre comensales pudientes, sino de auténticos «banquetes idolátricos»,²⁴¹ práctica samaritana que Amós condena (Cfr. Am 6,4-7), no tanto por sus hábitos inmorales, sino por su conexión con las deidades extranjeras.²⁴²

En este contexto de celebración opulenta, caracterizado por el exceso de comida y de alcohol (Cfr. Am 4,1), la *na 'ārâ* habría desempeñado el rol de anfitriona o recepcionista,

²³⁸ Paul, *Amos*, 83.

²³⁹ Cfr. Carroll R., *Amos*, 186-88.

²⁴⁰ Además de la clásica obra de Niehr sobre el contexto religioso del antiguo Israel, puede consultarse la tesis doctoral de L. Miralles Maciá, «Marzeah y thíasos. Una institución convival en el mundo judío» (Universidad de Granada, 2005); H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria-Palestina*, Introduzione allo studio della Bibbia 7 (Paideia, 2002).

²⁴¹ Cfr. Miralles Maciá, «Marzeah y thíasos», 261.

²⁴² Hans M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos: Studies in the Preaching of Amos ii 7B-8, iv 1-13, v 1-27, vi 4-7, viii 14*, Supplements to Vetus Testamentum (E. J. Brill, 1984), 34:141; Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione*, 132.

encargada de servir el vino y la comida, de acoger a los participantes —incluidos padres e hijos (Cfr. 2,7b)—, etc.²⁴³ Según esta interpretación, la acción denunciada no tendría un carácter sexual explícito, sino más bien un matiz cúltico e idolátrico.²⁴⁴

Sin embargo, ambas interpretaciones presentan el problema del campo lexical, ya que el profeta no emplea los términos propios de estos ámbitos. Amós no utiliza los términos hebreos típicos para referirse a la prostitución —*qēdēšâ* (Cfr. Gn 38,21-22; Dt 23,18) o *zonâ* (Cfr. 1Re 22,38; Is 23,17; 57,3—, ni menciona directamente el culto hasta el versículo siguiente, y aun allí, la cuestión no parece ser sexual.²⁴⁵ La hipótesis de la mujer anfitriona, aunque plausible,²⁴⁶ es difícil de comprobar, como señala Lorena Miralles Maciá.²⁴⁷ Por ello, es razonable concluir que la denuncia que involucra a la *na'ārâ* no se relaciona ni con la prostitución cúltica ni con una celebración en una *mirzaḥ*.

Una segunda opción es interpretar la escena como una situación de incesto. La *Torá* prohíbe expresamente relaciones sexuales entre un hombre y la hija de su esposa (Lv 18,17; 20,14), entre un hijo y la esposa de su padre (Lv 18,8; 20,11; Dt 22,30 [TM 23,1]), así como entre un padre y su nuera (Lv 18,15; 20,12). Amós podría estar denunciando una de estas prácticas, en las que intervienen un padre y su hijo con una joven. La expresión *yēlēkū 'el*, «ir hacia», debe interpretarse entonces en sentido sexual y no como un mero desplazamiento.²⁴⁸

Una tercera interpretación, apoyada también por Carroll R., considera que la *na'ārâ* pertenece a una clase social baja. No sería una prostituta, ni estaría ligada al culto. Tampoco se trataría de una cuestión ligada al ámbito estrictamente intrafamiliar. Se podría pensar en una sirvienta o en su hija, víctima de abuso a manos de sus señores, con o sin deuda de por medio. Esta lectura mantiene la coherencia con el tono general del pasaje, en el que Amós denuncia el abuso sistemático de los poderosos sobre los más vulnerables.

²⁴³ Cfr. Miralles Maciá, «Marzeah y thíasos», 135-43; Barstad, *The religious polemics*, 34:33-36.

²⁴⁴ Carroll R., *Amos*, 186-88.

²⁴⁵ Paul, *Amos*, 81.

²⁴⁶ Algunos estudios destacan el papel central de la mujer en el ámbito familiar, no sólo en el cuidado y la educación de los hijos, sino también en las prácticas de culto y en la celebración de las fiestas religiosas; cfr. B. A. Nakhai, «The Household as Sacred Space», en *Family and Household Religion Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*, ed. R. Albertz et al. (Eisenbrauns, 2014), <https://doi.org/10.1515/9781575068862>.

²⁴⁷ Miralles Maciá, «Marzeah y thíasos», 139.

²⁴⁸ Según Paul, esta idea del matiz sexual de la expresión *yēlēkū 'el* puede ser corroborada desde el acadio. Cfr. Paul, *Amos*, 82; Carroll R., *Amos*, 186-88.

El uso del término *na'ārā*²⁴⁹ resulta ambiguo: si bien puede expresar connotaciones sexuales, también puede remitir a la opresión sufrida por las clases sociales más bajas, sin excluir necesariamente el abuso sexual. En este sentido, el término *na'ārā* puede englobar distintas situaciones de explotación y humillación.

El versículo termina con la afirmación de que tal abuso equivale a profanar el nombre de Yhwh (v.7b). Abusar de la joven es sinónimo de profanar “el nombre de mi santidad”, dice Yhwh. La expresión indica que dañar al necesitado equivale a profanar lo sagrado, ya sea un espacio de culto —como un santuario— o la misma identidad de Yhwh. Las transgresiones sociales cometidas contra los débiles no pueden desvincularse del ámbito religioso: toda injusticia social es también una ofensa contra el Señor.

A partir de esta mención a la profanación, Amós introduce las dos últimas acciones denunciadas (v.8). La primera alude al abuso en el embargo de bienes por parte de acreedores. Cuando alguien solicitaba un préstamo, debía dejar en prenda una garantía. Si la deuda no era saldada en los plazos fijados, el acreedor podía retener ese bien hasta que el débito fuera cancelado. Sin embargo, la *Torá* imponía límites cuando se trataba de objetos esenciales para la subsistencia, como los animales para el trabajo o la piedra del molino, elementos necesarios para el trabajo cotidiano (Cfr. Dt 24,6). Si el deudor era un indigente, una viuda o un huérfano, la misma consideración regía sobre sus vestimentas, única protección frente al frío de la noche (Cfr. Ex 22,25; Dt 24,17).²⁵⁰ La *Torá* contempla la posibilidad de que el acreedor pueda confiscar todos los bienes que desea hasta saldar la deuda, excepto aquellos esenciales para la vida.²⁵¹ Lo llamativo es que estas observaciones también están presentes en textos sapienciales (Cfr. Prov 13,13; 20,16; 27,13; Job 24,9), lo que evidencia que esta práctica fue una problemática social sostenida en el tiempo.

El término utilizado en estos textos es el derivado de la raíz *hbl*, cuya forma nominal designa una cuerda o hilo, elemento utilizado para medir algún objeto (Cfr. Am 7,17c).²⁵² Su forma verbal podría asociarse entonces a la idea de atar o medir, de donde surge el sentido

²⁴⁹ A diferencia del término *šiphāh*, que significa criada o sirvienta. Si bien, *šiphāh* suponía un nivel más bajo en la escala social que el de una *na'ārā*, estas muchachas (*šēpāhōt*) eran aquellas que podían convertirse en concubinas de su señor. Véase, por ejemplo, cómo Rut, aun sintiéndose menos digna de estar entre las *šēpāhōt* de Booz, espera hallar gracia delante de su pariente (Rut 2,5-13). Sin embargo, la joven moabita no es presentada en el texto como *šiphāh*, sino como *na'ārā*, una joven necesitada de redención.

²⁵⁰ Hoffner, s. v. «TDOT», 182-83.

²⁵¹ Paul, *Amos*, 83-84.

²⁵² Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione*, 54.

de vincular, obligar o retener algo o alguien mediante una prenda.²⁵³ La expresión *bēgādîm ḥābulîm*, «vestimentas empeñadas» (v.8a), que presenta el profeta como denuncia, remite claramente a los mantos o los vestidos que los pobres entregaban como garantía para adquirir un préstamo (Cfr. Dt 24,17). Si alguien ofrecía su manto como garantía de préstamo es porque carecía de otros bienes, de lo contrario, tendría que poder ofrecer como prenda algo más que unos simples vestidos. Esta práctica, según el profeta, no sólo dejaba al pobre a merced del frío de la noche, sino que además profanaba el culto, pues se realizaba *’ēṣel kol-mizbēaḥ*, «junto a cada altar», convirtiendo así los espacios sagrados en sitios de explotación y abuso.

De este modo, «la inclinación del camino» de los *’ānāwîm* (Cfr. v.7aβ) denunciada previamente por el profeta se convierte ahora en «actitud inclinada» —*yaṭṭû*— hacia la opresión y la explotación directa por parte de estos acreedores. El gesto de recostarse sobre prendas tomadas injustamente convierte lo que podría ser una vigilia de oración en un engaño,²⁵⁴ no sólo porque contradice una norma humanitaria contra el más pobre, sino porque además desvirtúa el acto de piedad transformándolo en signo de atropello y desconsideración.

La última denuncia (v.8b) retoma este clima cúllico, mencionando la *bēt ’ēlōhēhem*, «el templo de sus dioses», el lugar de culto por excelencia de sus divinidades, lejos del verdadero Dios.²⁵⁵ En ese entorno, los poderosos beben *yēn ’ānûšîm*, el «vino de los multados».

La expresión *bēt ’ēlōhēhem* señala un lugar de culto o santuario “de ellos”, es decir, “sus templos”. Son estas personas, lejanas del culto auténtico a Yhwh, las que se convierten en objeto de la denuncia de Amós por beber el *yēn ’ānûšîm*.

La expresión «vino de los multados» o «vino multado» puede entenderse como una referencia a la bebida recibida en concepto de multa o al adquirido con el dinero proveniente de esas sanciones impuestas a los más vulnerables. Porque cuando alguien ocasionaba un daño en perjuicio de otro, la legislación establecía que se reparara la falta pagando al

²⁵³ F. Brown, «תָּבַל», en *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs (Clarendon Press, 2000).

²⁵⁴ Cfr. Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione*, 54.

²⁵⁵ Es llamativo que, en varias partes del libro de Am, cuando se habla de Yhwh, por un lado, se lo presenta como hacedor y constructor de la naturaleza (4,13; 5,8-9; 9,5-6) y, por otro, se lo muestra crítico de las construcciones, de los actos y lugares de culto (5,4-6; 5,21-27; 6,8-10; 9,1), como si lo propio del Señor no estuviera propiamente en el culto que vive el pueblo, sino más bien en el afuera de la naturaleza y del don de lo creado.

damnificado el equivalente del daño (Cfr. Ex 21,22-27). Dicho resarcimiento podía hacerse mediante una suma de dinero (Cfr. Dt 22,19) o con algún otro medio requerido por la parte afectada (Cfr. Ex 21,22). Era un modo de ejercer la justicia restaurativa, donde se buscaba restablecer el equilibrio perdido a causa del daño ocasionado por una de las partes.

El profeta Amós menciona que algunos beben el *yēn ʾānûšīm*, posiblemente refiriéndose a un vino entregado como pago por una multa o adquirido con dinero proveniente de ella. Sin embargo, el texto no ofrece más detalles. Ante esto, surgen varias preguntas: ¿se trata de multas ilegítimas? ¿O más bien de sanciones legales, cuyo pago nunca llega a sus verdaderos destinatarios, es decir, las víctimas del daño? ¿Cómo accedían estas personas al vino en cuestión? Y, dado que Amós menciona la *bēt ʾēlōhēhem*, ¿quiénes eran los beneficiarios de estas multas? ¿Jueces? ¿Ministros de culto? ¿Se trata aquí de una denuncia por corrupción en el proceso del pago de estas multas?

Otra cuestión relevante es la posible relación entre este vino y los altares. ¿Podría tratarse de comidas sacrificiales? Si bien la falta de especificación en las palabras de Amós permite realizar infinidad de conjeturas —como bien lo reconoce Carroll R.—,²⁵⁶ lo que resulta llamativo es la mención explícita del culto y sus ministros como posibles beneficiarios de estas sanciones. En cualquier caso, las multas no se imponen para que los poderosos, jueces o funcionarios religiosos satisfagan sus apetitos y se entreguen al festejo y la bebida dentro de los santuarios. Su objetivo es restaurar un orden perdido y dañado.²⁵⁷ Tal vez, sea esto lo que el profeta pretende señalar.

Al sintetizar las distintas denuncias presentadas por Amós, queda claro que abarcan una amplia variedad de víctimas: el *ṣaddîq* y el *ʿebyôn*, los *dallîm* y los *ʾānāwîm*, la *na ʾārâ*, los deudores que dejan sus prendas y aquellos que se ven obligados a pagar multas. Siete categorías de personas que simbolizan la totalidad de los explotados y oprimidos. Se trata de individuos atrapados en un sistema que, lejos de ayudarlos a salir de la indigencia y el empobrecimiento, los sumerge aún más en la miseria.

Estas denuncias tocan tanto el plano de las relaciones humanas como el de las relaciones con Dios. Por eso, están dirigidas al otro, pero también al Otro. De esta manera, se han abordado las preguntas rectoras que se plantearon al inicio de esta sección: ¿Por qué

²⁵⁶ Carroll R., *Amos*, 191-92.

²⁵⁷ Paul, *Amos*, 86-87.

Israel es acusado? ¿Cuál es el carácter de estas denuncias proféticas? Israel es interpelado no sólo por maltratar y oprimir a los débiles y necesitados, sino porque al hacerlo, profana el nombre de Yhwh.

El texto, no obstante, deja varias cuestiones abiertas: no se explica por qué el *ṣaddiq* es vendido por dinero, ni cuál es la falta que obliga a alguien a pagar una multa. Tampoco existe un reproche al pobre por haberse endeudado, ni se exige a la *na ʿārâ* que se rebele. El foco de la denuncia está puesto en un orden social corrompido. Yhwh, por tanto, anuncia que intervendrá. Pero ¿cómo será esa intervención?

1.3 Conceptos divinos (vv.9-13)

Si bien toda palabra del profeta es divina, en cuanto anuncia lo que el Señor le ordena (v.6a), el título de este apartado, «conceptos divinos», busca destacar de manera especial la preeminencia de la voz de Yhwh, subrayada por la triple mención del pronombre personal *ʾānōkî* (Cfr. vv.9.10.13).

El v.9 introduce esta nueva sección con una presentación sorprendente de Yhwh pues, donde se esperaría una intervención punitiva, se enumeran beneficios en favor del pueblo. A las ofensas previas no le sigue el anuncio del castigo, sino el recuerdo de los favores otorgados por el Señor a Israel (vv.9-11).

Lo primero que se recuerda es la derrota de los amorreos, que permitió a Israel acceder a la tierra prometida. No fue el pueblo quien logró la conquista de los territorios ocupados, sino el Señor quien luchó por ellos. Sin Él, Israel no habría podido vencer ni ocupar la tierra (Cfr. Dt 1,42-44; 2,26-36).

Los amorreos, a menudo mencionados junto a otros pueblos como los cananeos, ferezeos, heveos y jebuseos,²⁵⁸ simbolizan aquí la gran dificultad que Yhwh venció en favor de Israel. De este modo, no es llamativo que la tradición recogida por Ezequiel considere a los amorreos como “padres de Israel” (Cfr. Ez 16,3.45), evocando a los pobladores que habitaron antes la tierra de Canaán.²⁵⁹ Amós los describe como personas altas y fuertes,

²⁵⁸ Cfr. Gen 15,18-20; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Nm 13,28-29; 21,31-35; 32,33.39; Dt 4,46-47; 7,1; 20,17; Jos 24,8.12; Jue 6,10; 2Sam 21,2; 1Re 9,20-21; 21,26.

²⁵⁹ W. Zimmerli, *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, ed. by F. M. Cross y K. Baltzer, Hermeneia (Fortress Press, 1979), 1:337-38.

comparables a los *'ārāzîm* («cedros») y *'allônîm* («encinas» o «robles»), árboles imponentes y robustos (v.9).

Los *'ārāzîm*, majestuosos cedros que podían alcanzar hasta 27 metros de altura y 12 de circunferencia,²⁶⁰ eran símbolos evidentes de grandeza. Esta imagen adquiere mayor fuerza si se considera que la estatura promedio de un israelita no superaba los 1,67 metros.²⁶¹

De manera análoga, los *'allônîm*, aunque suelen traducirse como «encina», pueden identificarse tanto con el *Quercus coccifera* —una variedad de encina de tallo bajo— como con el *Quercus aegilops*, cuyos troncos pueden alcanzar hasta 15 metros de altura.²⁶² Sin embargo, en el contexto profético, es más acertado comprender los *'allônîm* como robles, dada su solidez y dureza, características que los hacían aptos para la fabricación de remos (Cfr. Ez 27,6).²⁶³

Así, los amorreos aparecen como figuras de gran fortaleza, altura y robustez. No obstante, incluso ellos, con toda su imponente presencia, no representan nada frente al poder de Yhwh.

A modo de recapitulación, el primer acto de Yhwh consistió en preparar la tierra de Canaán, eliminando a los amorreos “de punta a punta”, desde las raíces —lo más profundo y escondido— hasta los frutos —lo más evidente y postrero.

La memoria de la victoria de Yhwh sobre los amorreos (v.9) remite a otro gran acontecimiento divino: la liberación de Egipto (v.10a).²⁶⁴ Con la garantía de que sus enemigos fueron vencidos, Israel puede avanzar por el desierto hacia la tierra prometida (v.10b).

La mención a la experiencia del éxodo y el posterior paso por el desierto no es una simple evocación anecdótica de un hecho aislado, sino la memoria viva de una experiencia fundante para el pueblo: la salida de Egipto y la posibilidad de habitar la tierra en cuanto herencia donada por Yhwh.

Según Hans Walter Wolff, el uso del verbo *'lh* (subir) en la forma *hiphil*, que Amós emplea para describir la salida de Egipto (Cfr. 2,10a; 3,1bβ; 9,7b) se encuentra también en

²⁶⁰ United Bible Societies, *Fauna and Flora of the Bible: Helps for translators*, XI (United Bible Societies, 1972), 108.

²⁶¹ H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Sígueme, 1975), 101-2.

²⁶² United Bible Societies, *Fauna and Flora*, XI, 154-55.

²⁶³ Paul, *Amos*, 88.

²⁶⁴ Monción Sosa, «Buscadme y viviréis», 64-65.

otros pasajes de la Escritura donde aparece en contextos de conflicto entre Israel y sus enemigos (Cfr. Dt 20,1; 1Sam 10,18). En este sentido, la elección de la raíz verbal *'lh*, en lugar de *yš'* (salir), podría estar cargada de connotaciones relacionadas con la experiencia del éxodo, la entrada en la tierra prometida y las luchas militares.²⁶⁵

Sin embargo, otros textos de la *Torá* también utilizan la raíz *'lh*, junto a la expresión *mē'ereš mišrāyim* en contextos no bélicos, como los relativos al pecado de idolatría (Cfr. Ex 32,1.4.7-8.23; 33,1) o a normas de pureza e impureza ritual (Cfr. Lv 11,45). Por tal motivo, no resulta sencillo afirmar que el profeta haya optado por uno de estos verbos con una intencionalidad teológica clara y exclusiva.

La segunda parte del versículo expresa la consecuencia lógica de la primera: tras haber sido conducido desde Egipto, el pueblo debe encaminarse hacia Canaán, la tierra que Yhwh quitó a los amorreos para darla en herencia a Israel (Cfr. v.10).

La imagen del pueblo caminando por el desierto (Cfr. Am 5,25) también aparece en el profeta Oseas (2,14; TM 2,16), otro testigo importante del siglo VIII. Por tal razón, no es extraño pensar que el motivo del desierto, junto con los cuarenta años de peregrinación, formara parte de una imagen de tradición común —*Gemeingut der Tradition*—, tal como sostiene Paul.²⁶⁶ Se trataría de una experiencia fundante de la identidad de Israel, ligada, sobre todo, a su memoria cultural e identitaria.

En este sentido, la salida desde Egipto, la travesía del desierto y la entrada en Canaán conforman una única imagen que expresa la identidad del pueblo. Una imagen que subraya la iniciativa absoluta y gratuita de Yhwh en la historia y constitución de Israel. Cabe destacar que la mención al desierto en este contexto no incluye referencias a los pecados de idolatría ni a las reiteradas desobediencias que Yhwh debió corregir y castigar.²⁶⁷ En el fondo, Amós quiere subrayar que Israel debe su identidad exclusivamente a la acción salvífica y gratuita de Yhwh, una acción que se renueva continuamente en la memoria cultural del pueblo.

Pero la acción de Yhwh no concluye con la entrada del pueblo en la tierra prometida. Una vez instalados, es Él quien se encarga de proveer lo necesario para que Israel no se pierda

²⁶⁵ H. W. Wolff, *Joel and Amos: A commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, ed. S. D. McBride, Hermeneia (Fortress Press, 1977), 170.

²⁶⁶ Paul, *Amos*, 91.

²⁶⁷ Carroll R., *Amos*, 193-94.

y se desvíe del camino. Es Yhwh mismo quien suscita (*'āqîm*), de entre los propios israelitas, profetas y nazireos (v.11a).

La raíz verbal *qwm*, que Yhwh utiliza para indicar la aparición de estas figuras religiosas en medio del pueblo, se emplea en diversas situaciones. Aparece en contextos sociales o legales (Cfr. Ex 18, 21-26; Jos 1,10), en el nombramiento de funcionarios con autoridad sobre el pueblo (cf. Dt 1,15), y aunque no es muy frecuente, también se aplica a profetas o figuras afines (Cfr. Jer 29,15; Am 2,11).²⁶⁸ Aparece además en el establecimiento de reyes (Cfr. 2 Sam 7,12) y sacerdotes (Cfr. 1 Sam 2,35), y dentro del esquema deuteronomista de promesa-cumplimiento, la raíz *qwm* se asocia a la concreción de la Palabra de Dios en la historia: el Señor «cumple» (*wayyāqem*) su Palabra, es decir, la «sostiene» y, por eso, «establece» (*wā'āqum*) al sucesor de David (Cfr. 1Re 8,20).²⁶⁹

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse por qué en el texto se emplea el verbo *qwm* para referirse a estas figuras religiosas. ¿Existe en ello una alusión —tal vez irónica— a los reyes y sacerdotes, a quienes se responsabiliza por la situación de injusticia? ¿Sugiere esta elección una intención crítica al optar por *qwm* en lugar de *lqh* («tomar» o «agarrar»), verbo que Amós emplea para describir su propia vocación (Cfr. Am 7,15)? Aunque por el momento no sea posible ofrecer una respuesta definitiva a este interrogante, resulta pertinente preguntarse si esta elección léxica podría insinuar una reflexión sobre el papel del rey y de los sacerdotes en la misión de preservar la identidad del pueblo y su fidelidad a Yhwh.

Las figuras religiosas que sí suscita Yhwh son los profetas y los nazireos. En la tradición bíblica, los profetas son mensajeros y servidores de Yhwh, encargados de anunciar la Palabra divina (Cfr. Is 6; Jer 1,4-8; Dt 18,9-21). Tal como se ha mostrado previamente, Amós los presenta como personas de plena confianza, en una relación íntima con el Señor. De hecho, Yhwh no actúa sin antes revelar su *sôd*, su «secreto», a sus siervos los profetas (3,7). Esto indica que estas figuras están al tanto de las decisiones más profundas del Señor.

La expresión *gālâ sôd* («revelar el secreto»), con que Amós describe la preferencia de Yhwh por sus siervos los profetas, aparece en Am 3,7 y en el libro de los Proverbios (Cfr.

²⁶⁸ Es importante notar que en el enfrentamiento entre Amós y el sacerdote Amasías (Cfr. Am 7,10-17), el verbo que el profeta utiliza para indicar el origen de su vocación no es *qwm* (levantar, suscitar), sino *lqh* (tomar, agarrar). En este sentido, Amós no fue «levantado» profeta, sino «tomado» (*wayyiqqāhēni*) por Yhwh (Cfr. v.15a).

²⁶⁹ J. Gamberoni, «קָוָם qûm», en *TDOT*, XII, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 2003), 595-97.

Prov 11,13; 20,19). No parece ser una fórmula habitual para describir la comunicación entre Yhwh y los seres humanos. La forma más habitual de expresar esta comunicación es mediante el uso de los verbos *nātan* o *śûm/śîm* con el sustantivo *dābār* más *bēpîw*, indicando que es Yhwh quien pone sus Palabras en la boca del profeta.²⁷⁰

Lo habitual es que Yhwh «de» o «ponga» su palabra en la boca del ser humano, y no que le comunique sus sentimientos, su interioridad o, menos aún, sus secretos. Sin embargo, así ha querido actuar con sus *‘ābādāyw hannēbî’îm*, «sus siervos, los profetas» (Cfr. Am 3,7), a quienes revela aquello que acontece *en* Él y *a* Él, como bien lo expresa Obara al analizar la experiencia profética.²⁷¹

La otra figura religiosa que Yhwh suscita de entre los hijos y jóvenes del pueblo son los *nēzirîm*, personas devotas que Yhwh había elegido para mostrar su presencia en medio del pueblo.

Aunque *nēzer* podía evocar una figura real²⁷² (¿quizás Jeroboam II?), Amós no hace mención explícita de esto. La ayuda de Yhwh, una vez que el pueblo se estableció en la tierra, no se manifestó a través de reyes ni sacerdotes, sino mediante profetas y nazireos. Es claro: Amós no menciona ni la monarquía ni los sacrificios como medios de auxilio divino. En cambio, pone el acento en la elección, la consagración y la cercanía con Yhwh como el modo en que Él desea estar presente en medio de su pueblo. Sin embargo, Israel niega y rechaza esta forma de relación.

El v.12 evidencia con claridad este rechazo del pueblo a la propuesta divina. Amós denuncia que Israel hizo beber *yāyin* a los consagrados y prohibió a los profetas anunciar la palabra divina. Ambas acciones constituyen una transgresión directa contra lo más esencial de aquellos que han sido elegidos por Yhwh.

Aunque el vino es un elemento característico de la cultura israelita —fuente de alegría y de gozo para “dioses y hombres” (Cfr. Jue 9,13; Sal 104,14)— también puede ser una sustancia peligrosa, sobre todo, cuando de consumo en exceso se trata. Ejemplos bíblicos como los de Noé (Gen 9,21) y Lot (19,31-38), junto a las denuncias proféticas (Cfr. Os 4,11; 7,5; Is 5,11.22), evidencian sus efectos nocivos. Por ello, en el ambiente cultural, el vino estaba más bien restringido, si no directamente prohibido. Los sacerdotes no debían

²⁷⁰ Algunos ejemplos que confirman lo dicho: Ex 4,15; Nm 23,5.16; Dt 18,18; Is 51,16; Jer 1,9; 5,14.

²⁷¹ E. Obara, *Io avrò cura di te. Dio come sposo e padre in Osea* (EDB, 2008), 12.

²⁷² Por la acepción del término como “corona”; cfr. Brown, s. v. «כִּיָּוֶן».

consumirlo antes de entrar al tabernáculo, evitando así poner en riesgo sus funciones litúrgicas (Cfr. Lv 10,8-11; Ez 44,21). Asimismo, los nazireos, como forma de preservar su entrega a Yhwh, estaban llamados a abstenerse de bebidas fermentadas durante su tiempo de consagración (Cfr. Nm 6,3-4; Jue 13,4-14).²⁷³

Por esta razón, la denuncia de Amós a Israel va más allá de un simple acto de transgresión ritual: dar vino a los nazireos es atentar contra su consagración, y por ende, despreciar al mismo Yhwh. Al igual que el mandato de no profetizar,²⁷⁴ se trata de una manifestación más del rechazo sistemático de Israel hacia el Señor y sus mediadores.

Frente a esta actitud reiterada del pueblo, Yhwh decide intervenir. Por ello, el v. 13 comienza con la interjección *hinnē*, la cual, unida a la expresión *ʾānōkī mēʾiq*, «yo soy quien hace tambalear», indica el comienzo de la intervención punitiva del Señor, quien buscará remediar la situación de injusticia y rechazo por parte de Israel.

El participio *mēʾiq*, cuya raíz aparece duplicada en el versículo, presenta cierta complejidad. En primer lugar, porque su raíz verbal no es del todo clara. Una posibilidad es considerar la forma *ʾiq*, cuyo significado sugiere un movimiento de inestabilidad o tambaleo.²⁷⁵ Esta lectura parece concordar con la expresión *tahtēkem*, que alude a las bases o partes bajas de algo que Yhwh haría tambalear (v.13a).

Otros estudiosos, en cambio, descartan la raíz *ʾwq* y proponen leer en su lugar *ʾuqā* o *ʾqq*, que expresan la idea de cortar, perforar o presionar.²⁷⁶ Según esta interpretación, el énfasis no estaría tanto en la inestabilidad como en la violencia del acto de presionar o aplastar con fuerza, como lo haría un carro cargado de haces al pasar, aplastando y destruyendo todo a su paso.

Desde el punto de vista morfológico, la forma *mēʾiq*, tal como aparece en el TM, se adecúa mejor a un participio *hiphil* de la raíz *ʾwq*. La presencia de la *mem* inicial y de la *yod* característica de esta formación gramatical refuerzan esta opción.²⁷⁷ Asimismo, desde el

²⁷³ D. Dommershausen, «יָיִן yayin», en *TDOT*, VI, ed. G. J. Botterweck et al. (W. B. Eerdmans, 1990).

²⁷⁴ En lo que podría ser un uso irónico de la raíz verbal *šwh*, asociada principalmente a Yhwh (Cfr. Am 6,11; 9,3.4.9 y en la *Torá*, Gen 2,16; 3,11.17; 7,5.16; Ex 6,13; 7,6; Dt 6,1, por colocar algunos ejemplos de entre las casi 300 apariciones de la raíz en cuestión asociada al Nombre Divino).

²⁷⁵ F. Brown, «עִקַּע», en *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs (Clarendon Press, 2000), 734.

²⁷⁶ Paul, *Amos*, 94; Carroll R., *Amos*, 198-99; Wolff, *Joel and Amos*, 171.

²⁷⁷ Joüon y Muraoka, *GHB*, §50.f.

punto de vista semántico, la idea de la inestabilidad y el tambaleo se ajusta de manera coherente al trasfondo del terremoto mencionado al inicio de la obra (Cfr. 1,1).

Por estos motivos, tanto desde el plano morfológico como semántico, la opción por la raíz *wq* parece ser la más acertada para interpretar el sentido del pasaje.

1.4 Promesas de sanción (vv.14-16)

Por último, se analizarán los conceptos vinculados a las promesas de castigo que Yhwh pronuncia por medio del profeta. Llama la atención que éstas se expresen en siete enunciaciones que, si bien no conforman un quiasmo perfecto, repiten ciertos términos que contribuyen a una estructura firme y enfática: *mānôš-yānûš* (vv.14a.16); *qāl-qal* (vv.14a.15b); *yē'ammēš-'ammîš* (vv.14b.16a); *gibbôr-gibbôrîm* (vv.14c.16); *lō'-yēmallēṭ nap̄šô* (vv.14c.15b.c).

¹⁴*wē'ābad mānôš miqqāl*

wēḥāzāq lō'-yē'ammēš kōḥô

wēgibbôr lō'-yēmallēṭ nap̄šô

¹⁵*wētōpēs ēš haqqešet lō' ya 'āmōd*

wēqal bēraglāyw lō' yēmallēṭ

wērōkēb hassûš lō' yēmallēṭ nap̄šô

¹⁶*wē'ammîš libbô baggibbôrîm 'ārôm*

yānûš...

¹⁴Perecerá el refugio del veloz,

el fuerte no podrá desplegar su fuerza,

y el guerrero no podrá salvar su vida.

¹⁵El que sostiene el arco no estará en pie,

y el veloz de pies no se salvará,

y el que monta a caballo no salvará su vida.

¹⁶El más fuerte en su corazón de entre los

guerreros desnudo podrá huir...

La primera amenaza apunta al *qāl*, es decir, a la persona veloz o ágil que busca un refugio o escape. En este contexto, representa a quien intenta huir del castigo divino. La segunda amenaza recae sobre el fuerte, y la tercera, sobre el *gibbôr*. Así, el v.14 agrupa tres tipos de personas o perfiles humanos —rápido, fuerte y valiente—que, pese a sus cualidades, no podrán evitar la intervención punitiva de Yhwh. El versículo se cierra con la sentencia *lō'-yēmallēṭ nap̄šô* (v.14c), pues ninguno «podrá salvar su vida».

El v.15 repite este esquema, señalando la impotencia del arquero (v.15a), del ágil de pies (v.15b) y del jinete con su caballo (v.15c). Más allá de si se trata de una única figura

representada en tres dimensiones o de tres individuos distintos,²⁷⁸ todos ellos, aun con sus recursos —un arco, la velocidad de los pies y el caballo—, se muestran impotentes ante la amenaza divina. Por tanto, ninguno escapará ni salvará su vida (v.15c).

La séptima sentencia, la más enfática, se dirige al *'ammîš libbô baggibbôrîm*, «el más fuerte en su corazón» (v.16a), es decir, el guerrero más firme y valeroso de todos, con mayor coraje y decisión, según la interpretación del término *lēb* propuesta por Wolff.²⁷⁹ Aun este guerrero huirá desnudo en «aquel día», afirma Amós (cfr. v.16).

El término *'ārôm* («desnudo») aplicado al guerrero más fuerte admite una doble interpretación. En primer lugar, puede entenderse de modo literal, destacando el contraste entre la valentía del guerrero y su fragilidad al quedar expuesto y desprotegido ante la acción divina. En segundo lugar, podría interpretarse como signo de desarme, consecuencia del asedio enemigo, donde el miedo lleva a los soldados a soltar sus armas y darse a la fuga.²⁸⁰ Ambas lecturas pueden complementarse sin problemas: ni siquiera el más valiente, ante el juicio de Yhwh, podrá resistir.

El pasaje concluye con la expresión temporal *bayyôm-hahû* ', «en aquel día», aludiendo al momento específico de intervención divina en el que todo lo anunciado se cumplirá.

El tema del *yôm-Yhwh* o «día de Yhwh», constituye una categoría teológica que designa la intervención divina en la historia humana.²⁸¹ En el libro de Amós, esta noción representa un elemento central del mensaje profético. Aunque también aparece en otros textos de la Escritura,²⁸² muchos estudiosos coinciden en que su primera formulación teológica explícita se encuentra en la obra de este profeta.²⁸³ Con todo, si bien el concepto puede expresarse de

²⁷⁸ Wolff, por ejemplo, interpreta que Amós tiene en mente dos personas sobre el carro: el arquero y el auriga. El hecho de que el arquero no se mantenga en pie, no sólo indicaría la imposibilidad de lanzar su flecha, sino, además, lo factible e inminente de su muerte. El jinete, por su parte, podría ser el otro miembro de la escuadra, que iría sobre el carro, conduciendo. Esta propuesta surge debido a que la idea del solo jinete sobre el caballo corresponde más bien al tiempo persiano. En cambio, la función militar de los caballos como tracción de carros de guerra es una evidencia que llega hasta finales de la época asiria, época cercana al profeta. Cfr. Wolff, *Joel and Amos*, 172.

²⁷⁹ Wolff, *Antropología*, 71-82.

²⁸⁰ M. Liverani, *Asiria. La prehistoria del imperialismo* (Trotta, 2022), 145-54; Paul, *Amos*, 98-99.

²⁸¹ Aunque no del todo convincente, resulta interesante la propuesta de interpretar el «Día de Yhwh» en un marco ritual, especialmente vinculado al santuario de Betel, donde predicó Amós. Cfr. D. E. Fleming, «The Day of Yahweh in the Book of Amos: A Rhetorical Response to Ritual Expectation», *Revue Biblique* (1946-) 117, n.º 1 (2010): 20-38.

²⁸² Por ejemplo, Is 13,6.9; Ez 30,3; Jl 4,14; Ab 15 y Sof 1,7.14.

²⁸³ Cfr. Fleming, «The Day of Yahweh»; Barriocanal et al., *Libros proféticos*, 530-33.

manera equivalente en otros pasajes de la obra amosiana,²⁸⁴ la idea de una intervención divina en un momento determinado —el «día de Yhwh»— se configura como una categoría teológica sólida que ocupará un lugar destacado en la tradición profética posterior.²⁸⁵

En la obra de Amós, el sustantivo *yôm*, «día», alude a un tiempo de castigo divino, y no de salvación.²⁸⁶ El contexto general parece ser el juicio que Yhwh ejercerá sobre las naciones para castigar sus trasgresiones, restaurar el esplendor de Israel y reestablecer su reinado de justicia y de paz. De hecho, esta es la idea que abre la obra de Amós: Yhwh juzgando a las naciones extranjeras por sus crímenes (1,3-2,3). Este planteo inicial podría haber inducido al auditorio a pensar que Yhwh estaba a punto de intervenir a favor de Israel, devolviéndole así su lugar privilegiado de pueblo elegido. Sin embargo, el *yôm-Yhwh* anunciado por Amós presenta una perspectiva completamente distinta: no será un día de juicio contra las naciones extranjeras, sino contra el propio pueblo de Israel (2,6-16).

La visita de Yhwh a su pueblo no será para restituirle su estatus de privilegio, sino para exigirle cuentas por sus rebeldías y sus prácticas culturales vacías (3,14). Será el «día» del juicio punitivo, de la derrota militar (2,16) y de la destrucción de los altares y las casas de lujo (3,14-15). Serán «días» de luto y lamentación como los que vive una madre por la muerte de su hijo único (8,3.10), «días» de hambre y sed, no de pan ni de agua, sino de la palabra de Yhwh (8,11). Se tratará de un tiempo de conmoción cósmica, cuando el sol se oculte a mediodía y la tierra se cubra de tinieblas en pleno día (8,9). «Aquel día» será como huir de un león y encontrarse con un oso, o como entrar en casa, apoyar la mano en la pared y ser mordido por una serpiente (5,19). Nadie estará seguro «aquel día», porque Yhwh intervendrá y trastocará las expectativas del pueblo. Quienes esperaban un día de luz se toparán con tinieblas; los que aguardaban resplandor y claridad, se encontrarán con oscuridad y lobreguez (5, 18-20). Más que un día de gloria y alegría, será de tristeza y vergüenza, pues el juicio no recaerá sobre los enemigos, sino sobre el mismo Israel.

²⁸⁴ A lo largo de la obra aparecen distintas expresiones que indican la misma idea: «el día» (3,14), «aquel día» (2,16; 8,3.9.13; 9,11) y «vienen días» (4,2; 8,11; 9,13).

²⁸⁵ Barriocanal et al., *Libros proféticos*, 530.

²⁸⁶ Exceptuando las veces en que *yôm* indica una medida de tiempo limitado (p.e., los días en que gobernó Uzías, Rey de Judá, o el tercer día como tiempo para presentar el diezmo; Cfr. 1,1; 4,4) o como simple momento del día, opuesto a la noche (Cfr. 5,8), el resto de las apariciones está asociado a una intervención divina, sea para impartir un castigo (Cfr. 1,14; 3,14; 4,2; 5,18-20; 6,3; 8,3; 8,7-10; 8,11-14), sea para restaurar una condición desastrosa (Cfr. 9,11-15).

El oráculo concluye con el clásico *ně'um-Yhwh*, una fórmula que se encuentra presente a lo largo de casi toda la obra²⁸⁷ y que refuerza la autoridad divina de las palabras pronunciadas. Es una señal inequívoca de que lo anunciado no proviene del profeta, sino del mismo Yhwh.

2. Conclusión del análisis conceptual

Luego de haber explorado con profundidad los términos más significativos del oráculo contra Israel, se presentan a continuación algunas conclusiones relevantes:

- El término *peša'*, clave en la denuncia del profeta, debe entenderse más como una ofensa o una acción que provoca indignación que como un simple delito sancionable. Este matiz del término sugiere que Amós no quiere insistir tanto en un incumplimiento de orden jurídico o legal, sino más bien relacional y, por qué no, afectivo. Israel falló a una relación, en un acuerdo realizado entre partes, no a una norma abstracta y lejana, sino más bien concreta y vivencial con Yhwh.

- La relación entre Israel y Yhwh no se reduce a una mera simpatía o a un vínculo de afecto recíproco, sino que se funda en una Alianza, es decir, en un pacto que compromete a ambas partes. Aunque el pueblo haya quebrantado reiteradamente los compromisos asumidos y haya faltado a su fidelidad, Yhwh permanece fiel a la Alianza y no renuncia a su pueblo. Por ello, el profeta insiste en que el Señor no se arrepiente ni revoca su Alianza. En última instancia, lo que permanece inquebrantable, no es el castigo por las ofensas cometidas, sino la Alianza misma establecida con Israel.

- El rechazo de la Alianza por parte de Israel tiene consecuencias concretas, y los primeros damnificados son los sectores vulnerables de la sociedad, como el *šaddîq* y el *'ebyôn*, víctimas de la esclavitud por débito. Un problema que no es sólo de dinero o morosidad incumplida por un tiempo largo, sino de una deuda injusta entre hermanos, promovida y legitimada por un sistema estructuralmente corrupto y desigual, instaurado y sostenido por los que detentan el poder. Por eso, lo que Amós denuncia no son sólo casos particulares, sino un sistema corrupto e injusto.

- Amós no aborda problemáticas abstractas. No se limita a una crítica teórica o general. El profeta denuncia casos concretos y específicos, como la venta del justo por dinero, la

²⁸⁷ Cfr. Am 2,11.16; 3,10.13.15; 4,3.5.6.8.9.10.11; 6,8.14; 8,3.9.11; 9,7.8.12.13.

perversión de la justicia en el tribunal y las estafas a aquellos que no tienen posibilidades de réplica. A través de su lenguaje, el profeta visibiliza realidades palpables y sufrimientos tangibles.

- Observando las denuncias que aparecen en el oráculo, es claro que Amós abarca diversos tipos de damnificados: el *ṣaddîq*, el *'ebyôn*, los *dallîm*, los *'ănāwîm*, la *na 'ārâ*, los deudores que deben dejar sus prendas, e incluso aquellos que deben pagar multas. Son siete tipos de personas que representan la totalidad de los explotados y oprimidos en el Israel de aquel momento. Personas que padecen un sistema que, en lugar de ayudarlos a salir de la indigencia y el empobrecimiento, los hunde aún más en su situación.

- Sin embargo, tras enumerar las faltas del pueblo, Amós no inicia con amenazas de castigo, sino con el recuerdo de los favores concedidos a Israel. Esta ruptura con la expectativa del auditorio resalta el carácter paradójico del oráculo: en lugar del castigo inmediato, se apela a la memoria cultural del pueblo, subrayando así el contraste entre el obrar de Yhwh y el comportamiento de Israel.

- Estos favores expuestos por Amós no son actos aislados de benevolencia divina, sino manifestaciones del *ethos* propio de Yhwh. El éxodo desde Egipto no es sólo el paso hacia una nueva propuesta territorial o geopolítica, sino una experiencia religiosa fundante, una epifanía del Dios que acompaña y libera. En Amós, Yhwh es el Dios del éxodo, una imagen especialmente afianzada en el reino del norte.

- Entre las ayudas divinas se destacan los profetas y nazireos, figuras religiosas que nada tienen que ver con la organización monárquica o el culto sacrificial del pueblo. Yhwh no se vale, al menos, en primera instancia, de reyes ni sacerdotes. Le bastan sus elegidos y consagrados. No obstante, resulta significativo que Amós utilice el término *qwm* — habitualmente aplicado a la elección de reyes y sacerdotes— en lugar de *lqh*. ¿Se trata de una alusión crítica a estas figuras institucionales, responsabilizándolas por la situación de injusticia? ¿O sólo se trata de una estrategia retórica para interpelar a sus interlocutores?

- Algo similar ocurre con el término *nēzer*, que, además de designar a los nazireos, también se utiliza para referirse a la corona que el rey portaba sobre su cabeza como signo de consagración. Aunque podría pensarse que, al emplear este término, Amós insinúa la pérdida o corrupción de la consagración real, parece tratarse más bien de una coincidencia

lingüística. Con todo, resulta llamativo que, desde el inicio, ni el rey ni el sacerdote fueran necesarios para mantener el vínculo con Yhwh.

- Amós no menciona ni la monarquía ni los sacerdotes, como tampoco los sacrificios u holocaustos ofrecidos en los templos, considerados medios legítimos de acercamiento a la divinidad. Por el contrario, exalta a los profetas y a los nazireos, signos de consagración y de cercanía con Yhwh. Este es el modo predilecto en que Yhwh desea estar presente en medio de su pueblo, a pesar del rechazo de Israel.

- La condena que Amós proclama contra Israel es fruto del maltrato al hermano y del desprecio a Yhwh. Sus denuncias atraviesan relaciones comerciales, laborales y culturales, pero sobre todo, tocan lo fraternal. Por eso, cuando Israel maltrata al hermano y no respeta el culto, viola la Alianza y profana el Nombre Divino. La ofensa al prójimo es también una ofensa al Nombre de Yhwh, una ruptura de la Alianza. Este es, quizá, el motivo más profundo del oráculo contra Israel.

- Queda abierta, sin embargo, la pregunta por la concreción histórica de las amenazas divinas. El castigo anunciado por Amós, ¿llega efectivamente a realizarse en la historia de Israel? En caso afirmativo, ¿de qué modo se concreta? ¿O lo verdaderamente eficaz de su mensaje reside en su capacidad de interpelar y movilizar al auditorio? En última instancia, ¿en qué consiste realmente el castigo de Yhwh?

- Como contracara de estas amenazas, vale la pena preguntarse por las reacciones que las palabras de Amós provocaron en el pueblo: ¿hubo algún tipo de cambio o conversión en el auditorio? ¿Quiénes fueron los más interpelados por su mensaje?

V. CONCLUSIÓN

Habiendo llegado al final de este recorrido es momento de abordar las cuestiones fundamentales que han orientado esta investigación: ¿por qué Amós debe migrar hacia la tierra de Samaría, donde por entonces gobernaba Jeroboam II? ¿Cuál es el propósito de su discurso profético? ¿Qué reacciones pretende suscitar en su auditorio?

La primera parte del trabajo intentó demostrar que el oráculo de Amós constituye un verdadero discurso, dotado de cohesión y coherencia textual. Sus palabras no son enunciados aislados arrojados al vacío del auditorio, sino una construcción lingüística cuidadosamente elaborada conforme a las reglas de la lengua hebrea y orientada a producir determinados efectos en sus destinatarios. El discurso profético posee, además, todos los recursos necesarios para alcanzar la sensibilidad de quienes lo escuchan o lo leen.

Amós denuncia situaciones concretas de opresión e injusticia que contrastan con el período de prosperidad económica y expansión territorial alcanzado durante el reinado de Jeroboam II, así como con el bienestar del que gozaban los sectores privilegiados de la sociedad. Mientras una parte del reino disfrutaba de la riqueza y la abundancia, los pobres, los indigentes y los humildes padecían los abusos y la explotación ejercidos por los poderosos. El profeta conoce la realidad de los comerciantes, de los jueces y los ministros del culto, pero también la del pequeño agricultor, obligado a endeudarse por las malas cosechas y la de quienes eran engañados en los mercados o vendidos por unas pocas monedas para saldar sus deudas. Las denuncias de Amós brotan precisamente de esa realidad social y buscan interpelar tanto a sus contemporáneos como a los lectores de hoy.

La finalidad del discurso profético debe comprenderse a la luz de su apelación a la memoria cultural de Israel. Amós no recuerda el éxodo únicamente para que el pueblo tome conciencia de su pecado ni para suscitar un sentimiento de culpa por las infidelidades del pasado. Su objetivo consiste en reactivar la identidad de Israel como pueblo liberado por Yhwh. Esa identidad no puede entenderse como un simple privilegio recibido, sino como una exigencia ética que reclama una conducta coherente con la experiencia fundante de la liberación. La memoria del éxodo se convierte así en una memoria ética antes que mimética: no busca simplemente recordar el pasado, sino actualizarlo en el presente y orientar el comportamiento del pueblo.

Sin embargo, resulta inevitable preguntarse por la recepción de este mensaje. Junto a aquellos lectores que, interpelados por la palabra profética, revisan sus prácticas y recuperan su identidad como pueblo de Yhwh, existen también quienes permanecen indiferentes o rechazan sus exigencias. Estos «lectores anti-modelo» privilegian el poder, el prestigio o la riqueza por encima de la justicia y de la fidelidad a la alianza. Precisamente por ello, las denuncias de Amós conservan una sorprendente actualidad: mientras existan personas y estructuras que produzcan opresión, explotación y exclusión, la voz del profeta seguirá reclamando ser escuchada.

El discurso de Amós no sólo pone al descubierto las raíces de la injusticia, sino que procura reconstruir la identidad adormecida del pueblo mediante una palabra que interpela y transforma. Desde esta perspectiva, el método pragmalingüístico ha permitido integrar sincronía y diacronía: estudiar el texto en su forma final, sin renunciar por ello al análisis de los procesos históricos e historiográficos que configuran su horizonte de comprensión. El contexto histórico no aparece como un simple marco externo, sino como un elemento constitutivo de la estrategia comunicativa del discurso.

El recorrido realizado permitió, además, comprender la memoria como el reverso del olvido, del mismo modo que la palabra encuentra su contrapunto en el silencio.

El silencio constituye, ciertamente, el umbral necesario de todo discurso dotado de sentido; pero también puede expresar aquello que se omite, se reprime o se intenta ocultar. En este sentido, las evocaciones exodales presentes en la obra de Amós irrumpen para romper ese silencio y devolver a la comunidad una memoria que corría el riesgo de quedar sepultada bajo otros relatos, incluso bajo determinadas interpretaciones de la propia historia de Israel. La memoria se convierte entonces en el *locus* donde la palabra recupera su fuerza performativa: al hacer presente la acción liberadora de Yhwh, no sólo interpreta el pasado, sino que interviene en la historia, reconfigura la identidad del pueblo y lo convoca nuevamente a vivir conforme a la justicia y a la libertad que dieron origen a su existencia.

Desde esta perspectiva, la pragmalingüística se revela como un instrumento privilegiado para comprender cómo el discurso profético reactualiza la memoria de la acción liberadora de Yhwh y despliega toda su fuerza performativa en el presente de sus destinatarios. Al hacer memoria del éxodo, la palabra no sólo remite a un acontecimiento fundante del pasado, sino que interpela a los lectores de todos los tiempos para que

reconfiguren su identidad y asuman un *ethos* coherente con la experiencia de liberación que constituye el fundamento mismo de Israel.

Las conclusiones de esta investigación encuentran una resonancia particular en el contexto contemporáneo. Un mundo atravesado por guerras, desigualdades y conflictos vinculados al dominio de los recursos naturales, donde con frecuencia los poderosos se imponen sobre los más débiles, constituye un escenario en el que las denuncias de Amós conservan una vigencia incuestionable. Del mismo modo, las realidades latinoamericanas, marcadas por la corrupción, el narcotráfico, la exclusión y tantas otras formas de violencia estructural que azotan a la población, reclaman una recuperación de la identidad ética y una renovada conciencia de la acción liberadora de Yhwh en la historia.

Pero el alcance del discurso profético no se limita al ámbito socio-político. También las realidades eclesiales pueden verse interpeladas por la palabra de Amós, especialmente allí donde la pobreza material se ve agravada por una lectura fundamentalista de la Escritura o por interpretaciones incapaces de actualizar su sentido en el presente. La tentación de ofrecer respuestas simples a textos complejos continúa siendo un desafío permanente para la exégesis, la reflexión teológica y la pastoral. En este contexto, se espera que el presente estudio contribuya a una comprensión más profunda de la Palabra de Dios y favorezca una fe más madura, capaz de integrar el rigor de la investigación bíblica con el compromiso ético que brota de la memoria de la liberación. Sólo una Iglesia que reflexiona con profundidad sobre la Escritura podrá anunciarla con autenticidad y salir al encuentro de las periferias humanas y existenciales, en sintonía con el espíritu de la Compañía de Jesús y el horizonte pastoral promovido por el Papa Francisco y ratificado por el Papa León XIV en su magisterio.

Amós, oriundo del territorio de Judá, es enviado por Yhwh para denunciar los pecados del reino del norte. Su condición de extranjero, confirmada por las palabras del sacerdote Amasías en Betel (Am 7,10-17), le permite cuestionar prácticas profundamente arraigadas sin encontrarse comprometido con ellas. Sin embargo, el rasgo decisivo de su misión no radica en su procedencia geográfica, sino en el hecho de ser un enviado de Yhwh. El origen de su anuncio es divino y, por ello, su palabra adquiere la autoridad propia de quien comunica la voluntad de Dios.

En este sentido, las palabras de Amós, al igual que la de tantos otros textos del Antiguo Testamento, continúan revelando la preocupación divina por el débil, el pobre y el indefenso.

Las imágenes de enojo, cólera o amenaza que atraviesan el discurso profético no constituyen sino un modo de expresar la implicación de Dios en las dinámicas humanas y su rechazo frente a toda forma de opresión e injusticia. El Dios que liberó a Israel de Egipto continúa interviniendo en la historia para llamar a su pueblo a una existencia más auténtica, fundada en la justicia, la fraternidad y la responsabilidad hacia el otro. De este modo, la memoria de liberación se convierte también en un permanente llamado a vivir la propia identidad de hijos de Dios y de hermanos entre sí, tal como enseñó Jesús de Nazaret.

Para finalizar, conviene señalar algunos aspectos que permanecen abiertos y que podrían constituir líneas de investigación para futuros estudios. Si bien varios de ellos han sido abordados de manera parcial en el presente trabajo, las limitaciones propias de toda investigación —especialmente las del tiempo— han impedido un desarrollo más exhaustivo.

- La pragmalingüística como teoría de la recepción. Aunque el presente estudio ha procurado incorporar la dimensión pragmática del texto mediante las categorías del autor modelo, lector real y lector modelo, el análisis de la recepción del oráculo de Amós ofrece todavía un amplio campo de investigación. En efecto, los efectos que el discurso profético produce varían según los contextos históricos, sociales y culturales de sus destinatarios. Cabe preguntarse, por ejemplo, cómo habría reaccionado un gran terrateniente de Samaría o un sacerdote del santuario de Guilgal al escuchar las denuncias de Amós. Del mismo modo, resulta legítimo interrogarse por los efectos que esas mismas palabras pueden suscitar hoy en un empresario agropecuario o en un pequeño agricultor del litoral argentino, en un dirigente político o en una comunidad eclesial comprometida con la promoción de la justicia social. La pragmalingüística ofrece herramientas particularmente fecundas para profundizar en esta historia de las recepciones y en la actualización permanente del discurso profético en contextos diversos.

- La migración de Amós hacia el reino del norte y la figura del extranjero como agente de interpelación profética. Si bien esta cuestión aparece de manera transversal a lo largo del trabajo, su desarrollo ha sido limitado. La condición de Amós como hombre proveniente de una aldea de Judá y enviado a Israel abre un campo de investigación particularmente sugerente para analizar el papel del extranjero como sujeto capaz de visibilizar estructuras de injusticia y dinámicas sociales naturalizadas por quienes habitan un determinado contexto.

La temática de la migración, de gran actualidad en el escenario contemporáneo, permite establecer puentes entre la experiencia del profeta y las nuevas configuraciones sociales generadas por los movimientos migratorios, así como por la capacidad de quienes llegan desde fuera para cuestionar prácticas establecidas y suscitar procesos de transformación.

- La relación entre la tradición exodal y el reino del Norte. Aunque se ha procurado profundizar en esta cuestión, quedan todavía numerosos aspectos por investigar. En particular, resulta necesario seguir explorando la posible relación entre la dinastía omrida, la tradición del éxodo y la función que la memoria de la acción liberadora de Yhwh pudo desempeñar en la construcción de la identidad política y religiosa del reino del Norte.

VI. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Ahituv, Sh. *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*. A Carta Handbook. Carta, 2008.
- Albertz, R. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. 1. Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales. Trotta, 1999.
- Albertz, R., y R. Schmitt. *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Penn State University Press, 2012. <https://doi.org/10.1515/9781575066684>.
- Alonso Schökel, L. *Biblia del Peregrino*. 6.^a ed. Mensajero, 2001.
- Alonso Schökel, L. «סֹד». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Alonso Schökel, L. «עֲלָם». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Alonso Schökel, L. «פֶּשַׁע». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Alonso Schökel, L. «שֹׁרֵר». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Alonso Schökel, L. «שֹׁרֵר». En *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 3.^a ed. Trotta, 2014.
- Arie, E. «Reconsidering the Iron Age II Strata at Tel Dan: Archaeological and Historical Implications». *Tel Aviv* 35, n.º 1 (2008): 6-64.
- Aristóteles. *Política*. 2.^a ed. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Assmann, J. *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Mundo Antiguo. Gredos, 2011.
- Assmann, J. *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*. Stanford University Press, 2006.
- Aster, Sh. Z., y A. Faust, eds. *The southern Levant under Assyrian domination*. Eisenbrauns, 2018.
- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. 3.^a ed. Paidós Ibérica, 1990.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. 2.^a ed. Harvard University Press, 1975.
- Bakimani Kolani, N. *Le livre d'Amos: la place et la fonction des éléments supposés tardifs*. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 510. De Gruyter, 2019.
- Barré, M. L. «The meaning of l'šybnw in Amos 1:3-2:6». *Journal of Biblical Literature* 105, n.º 4 (1986): 611-31.

- Barriocanal, J. L. *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós*. Tesis Gregoriana. Teologia 58. Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- Barriocanal, J. L., F. Ramis, y S. Ausín. *Libros proféticos*. Introducción al Estudio de la Biblia 4. EVD, 2023.
- Barstad, Hans M. «Can Prophetic Texts Be Dated? Amos 1-2 as an Example». En *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, de Lester L. Grabbe. European Seminar in Historical Methodology 006. T&T Clark, 2007.
- Barstad, Hans M. *The Religious Polemics of Amos: Studies in the Preaching of Amos ii 7B-8, iv 1-13, v 1-27, vi 4-7, viii 14*. Vol. 34. Supplements to Vetus Testamentum. E. J. Brill, 1984.
- Beaugrande, R. A. de, y W. U. Dressler. *Introducción a la lingüística del texto*. Ariel, 1997.
- Bekins, P. *Inscriptions from the World of the Bible. A Reader and Introduction to Old Northwest Semitic*. Hendrickson, 2020.
- Benedicto XVI. «Verbum Domini. Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia». 2010. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html.
- Berges, U. «Hacia una ética del Antiguo Testamento. Un desafío exegético e intelectual». *Revista Bíblica* 76, n.º 1-2 (2014): 55-65.
- Berges, U., y R. Hoppe. *Il povero e il ricco nella Bibbia*. I temi della Bibbia 10. EDB, 2011.
- Bertuccelli Papi, M. *Qué es la pragmática*. Instrumentos Paidós 15. Paidós Ibérica, 1996.
- Bianchi, C. *Pragmatica del linguaggio*. Laterza, 2003.
- Biran, A., y J. Naveh. «An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan». *Israel Exploration Journal* 43, n.º 2/3 (1993): 81-98.
- Biran, A., y J. Naveh. «The Tel Dan Inscription: A New Fragment». *Israel Exploration Journal* 45, n.º 1 (1995): 1-18.
- Blum, E., y K. Weingart. «The Joseph Story: Diaspora Novella or North-Israelite Narrative?». *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 129, n.º 4 (2017): 501-21.
- Blunda, J. *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98*. Analecta Bíblica 186. Gregorian & Biblical Press, 2010.

- Bosman, H. L. «Reconsidering Deuteronomy 26:5–11 as a ‘Small Historical Creed’: Overtures towards a ‘Migrant Reading’ within the Persian Period». *Hervormde Teologiese Studies* (Pretoria) 75, n.º 3 (2019): 1-8. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5090>.
- Botterweck, G. J. «אֲבִיּוֹן 'ēbhîyôn». En *TDOT*, I, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1977.
- Brown, F. «אֶמְרִי». En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 1977.
- Brown, F. «חֶבֶל». En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «נִזְרָה». En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «עֹקֶה». En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «עֶלֶל». En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «עֲתִלְלָהּ». En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Brown, F. «פִּשְׁעֵה». En *BDB*, electrónica, with S. R. Driver y Ch. A. Briggs. Clarendon Press, 2000.
- Butticaz, S. «Amós». En *Introducción al Antiguo Testamento*, editado por Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, y Christophe Nihan. Desclée De Brouwer, 2008.
- Carroll R., M. D. *The Book of Amos*. NICOT. W. B. Eerdmans, 2020.
- Carroll R., M. D. «Twenty Years of Amos Research». *Currents in biblical research* 18, n.º 1 (2019): 32-58.
- Cody, A. «“Little Historical Creed” or “Little Historical Anamnesis”?» *The Catholic Biblical Quarterly* 68, n.º 1 (2006): 1-10.
- Compañía de Jesús. «Preferencias Apostólicas Universales». The Society of Jesus official website, 10 de febrero de 2020. <https://www.jesuits.global/es/uap/introduccion/>.

- Costa, P. «Biblical Inspiration at the Crossroads of History and Theology: Some Considerations». *Revista Biblica* 86, n.º 3-4 (2024): 201-41. <https://doi.org/10.47182/rb.86.n3-4-2024412>.
- Crüsemann, F. *La Torà. Teologia e storia sociale della legge nell'Antico Testamento*. Introduzione allo studio della Bibbia 36. Paideia, 2008.
- Davis, A. R. *The Book of Amos and Its Audiences: Prophecy, Poetry and Rhetoric*. Society for Old Testament Study Monograph Series. Cambridge University Press, 2023.
- Dillmann, R. «Consideraciones en torno a la pragmática». En *Lectura pragmlingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, de C. Mora Paz, M. Grilli, y R. Dillmann. EVD, 1999.
- Dillmann, R. «Consideraciones en torno a la pragmática». En *Lectura pragmlingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, de C. Mora Paz, M. Grilli, y R. Dillmann. Verbo Divino, 1999.
- Dommershausen, D. «יָיִן yayin». En *TDOT*, VI, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1990.
- Donner, H. *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. 5., Erweiterte und überarbeitete Auflage. Vol. 1, with Wolfgang Röllig. Harrassowitz, 2002.
- Donner, H. *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. 5., Erweiterte und überarbeitete Auflage. Vol. 1, with Wolfgang Röllig. Harrassowitz, 2002.
- Dubovský, P. «Israel e Assíria». En *História de Israel. Arqueologia & Bíblia*, editado por F. Zandonadi Catenassi y L. Dias Marianno. Paulinas, 2022.
- Dubovský, P. «Remembering Exodus: A Development of יָצָא and עָלָה Formulas Containing the Verbs in the Deuteronomistic History». En *Collective Memory and Collective Identity: Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context*, vol. 534, editado por Johannes U. Ro y Diana V. Edelman. Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft. De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110715101>.
- Eco, U. *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. 3.^a ed. Palabra en el tiempo 42. Lumen, 1993.
- Eidevall, G. *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. Yale University Press, 2017.

- Elliger, K., W. Rudolph, y G. E. Weil. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Electrónica. Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Faust, A., y Sh. Bunimovitz. «The House and the World. The Israelite House as a Microcosm». En *Family and Household Religion Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*, editado por Rainer Albertz, Beth Alpert Nakhai, Saul M. Olyan, y Rüdiger Schmitt. Eisenbrauns, 2014. <https://doi.org/10.1515/9781575068862>.
- Ferrari, A. *Linguistica del testo: principi, fenomeni, strutture*. 3.^a ed. Carocci, 2018.
- Finkelstein, I. «A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II?» *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n.º 3 (2017): 262-89.
- Finkelstein, I. «Between Jeroboam and Jeroboam: Israelite Identity Formation». En *Research on Israel and Aram. Autonomy, Independence and Related Issues*, editado por A. Berlejung y A. M. Maeir. Mohr Siebeck, 2019.
- Finkelstein, I. «Northern Royal Traditions in the Bible and the Ideology of a “United Monarchy” Ruled from Samaria». En *Stones, tablets, and scrolls: periods of the formation of the Bible*, editado por P. Dubovský y F. Giuntoli. Archaeology and Bible 3. Mohr Siebeck, 2020.
- Finkelstein, I. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Editado por E. Ben Zvi y R. Flammini. SBL Press, 2013.
- Finkelstein, I., y K. Schmid. «Jeroboam’s Israel». *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n.º 3 (2017): 259-61.
- Fleming, D. E. «The Day of Yahweh in the Book of Amos: A Rhetorical Response to Ritual Expectation». *Revue Biblique (1946-)* 117, n.º 1 (2010): 20-38.
- Frevel, Ch. *History of Ancient Israel*. Archaeology and Biblical Studies 32. SBL Press, 2023.
- Frevel, Ch. «Selbst Gott hat eine Geschichte. Vom Vergessen der Geschichte und der Notwendigkeit einer geschichtlichen Dimension in der Exegese – am Beispiel der Frühgeschichte des Gottes Israels». En *Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie*, editado por G. Essen y Ch. Frevel. Quaestiones Disputatae 294. Herder, 2018.
- Frevel, Ch. «When and from Where Did YHWH Emerge? Some Reflections on Early Yahwism in Israel and Judah». *Entangled Religions* 12, n.º 2 (2021). <https://doi.org/10.46586/er.12.2021.8776>.

- Fuhs, H. F. «עֲלָה 'ālâ». En *TDOT*, XI, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 2001.
- Gadd, C. J. «Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud». *Iraq* 16, n.º 2 (1954): 173-201.
- Gamberoni, J. «קוּם qûm». En *TDOT*, XII, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 2003.
- Geobey, R. A. «The Jeroboam Story in the (Re)Formulation of Israelite Identity: Evaluating the Literary-Ideological Purposes of 1 Kings 11-14». *Journal of Hebrew Scriptures* 16 (2016): 1-42.
- Gianto, A. «Mood and Modality in Classical Hebrew». En *Israel Oriental Studies XVIII. Past Links: Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East*, editado por Shlomo Izre'el, Itamar Singer, y Ran Zadok. Eisenbrauns, 1998.
- Gonçalves, F. J. «Fondements Du Message Social Des Prophètes». En *Congress Volume Ljubljana 2007*, editado por A. Lemaire. Vetus Testamentum, Supplements 133. Brill, 2010.
- Gossai, H. *Social Critique by Israel's Eighth-Century Prophets. Justice and Righteousness in Context*. Wipf and Stock, 2006.
- Grabbe, L. L. «The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual than Real?» En *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, editado por J. W. Watts. SBL. Symposium Series 17. SBL, 2001.
- Gregorio Magno. «Moralia in Job». Accedido 12 de mayo de 2026. <https://www.lectionarycentral.com/GregoryMoralia/Book20.html>.
- Grilli, M. «Importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica». *Revista Bíblica* 82, n.º 1-2 (2020): 143-66.
- Grilli, M. «Interpretación y acción. La instancia pragmática del texto bíblico». En *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica*, de M. Grilli, M. Guidi, y E. Obara. Evangelio y cultura 6. EVD, 2018.
- Guevara Llaguno, M. J. *Aproximación a la historia de los orígenes de Israel. Notas de la presentación de un estado de la cuestión*. Monografías bíblicas 80. EVD, 2021.
- Guevara Llaguno, M. J. «La orfandad de la “monarquía unida”: A propósito de la muerte de Eilat Mazar». *Scripta Theologica* 55, n.º 3 (2023): 507-40.

- Guevara, M. J. «La impronta fenicia en el origen del Reino de Israel». *Revista Bíblica* 85, n.º 3-4 (2023): 263-306.
- Hallo, W., y K. L. Younger, eds. *The Context of Scripture*. Vol. 2. Brill, 2000.
- Haran, M. «The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash». *Vetus Testamentum* 17, n.º 3 (1967): 266-97. <https://doi.org/10.2307/1516846>.
- Heyns, D. «A Social Historical Perspective on Amos's Prophecies against Israel». *Old Testament Essays* 3, n.º 3 (1990): 303-16. https://doi.org/10.10520/AJA10109919_1006.
- Hilbrands, W. «Kalne». *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, 2019. <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wiblex/altes-testament/kalne>.
- Hoffner, H. A. «חַבְּחַל chābhal II; חַבְּחַל ch^abhōl; חַבְּחַל ch^abhōlāh». En *TDOT*, IV, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1980.
- Holladay, W. L. *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*. Editado por P. Hanson. Fortress Press, 1989.
- Hutton, J. «Amos 1:3-2:8 and the International Economy of Iron Age II Israel». *Harvard Theological Review* 107, n.º 1 (2014): 81-113.
- Jaruzelska, I. *Amos and the officialdom in the Kingdom of Israel: The socio-economic position of the officials in the light of the biblical, the epigraphic and archaeological evidence*. Socjologia 25. Wydawnictwo Naukowe, 1998.
- Jeremias, J. *Amos. Traduzione e commento*. Vol. 24/2. Paideia, 2000.
- Jiménez Romero, J. C. «Raíces y componentes esenciales del análisis pragmlingüístico de la Escritura». *Franciscanum* 64, n.º 177 (2022): 1-35.
- Johnson, B. «צַדִּיק ṣaddîq». En *TDOT*, XII, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 2003.
- Joüon, P., y T. Muraoka. *Gramática del Hebreo Bíblico*. 3ª. EVD, 2015.
- Kelle, B. «What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation». *Journal of Biblical Literature* 121, n.º 4 (2002): 639-66. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/3268575>.
- Kessler, R. *Amos*. International Exegetical Commentary on the Old Testament. W. Kohlhammer, 2025.
- Kessler, R. *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel: Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte*. Stuttgarter Bibelstudien 197. Katholisches Bibelwerk, 2002.

- Kessler, R. *Historia social del Antiguo Israel*. Sígueme, 2013.
- King, P. J., y L. E. Stager. *Life in Biblical Israel*. Library of Ancient Israel. Westminster John Knox, 2001.
- Knauf, E. A. «Jeroboam Ben Nimshi: The Biblical Evidence». *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n.º 3 (2018): 1-18.
- Koch, K. «חָתָא' hātā'». En *TDOT*, IV, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1980.
- Koch, K. «אָוֹן 'āwōn». En *TDOT*, X, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1999.
- Koenen, K. «Karnajim». *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (Stuttgart), 2020. <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wiblex/altes-testament/karnajim>.
- Krause, J. «Gesellschaftskritik oder Armenfrömmigkeit? Zur so genannten Sozialkritik im Buch Amos». *Theologische Literaturzeitung* 150, n.º 5 (2025): 323-38.
- Krause, J. «Reflections of Pan-Israelite Identity: A view from the Book of Amos». *Biblica* 106, n.º 1 (2025): 54-64. <https://doi.org/10.2143/BIB.106.1.3294358>.
- Krause, J. «The Integrity of the Legal System and the Fate of the Kingdom. Reading Amos for Resistance». *Hebrew Bible and Ancient Israel* 15, n.º 2 (2026): 245-52.
- Lang, B. «Peasant Poverty: Rent Capitalism in the Days of Amos». En *Patronage in Ancient Palestine and in the Hebrew Bible: a reader*, editado por E. Pfoh. Sheffield Phoenix Press, 2022.
- Leocata, F. *Persona, Lenguaje, Realidad*. Educa, 2003.
- León XIII. «Carta encíclica Providentissimus Deus sobre los estudios bíblicos». 1893. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html.
- León XIV. «Carta Encíclica Magnifica Humanitas sobre la custodia de la persona humana en el tiempo de la Inteligencia Artificial». 2026. <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html>.
- León XIV. «Dilexi Te. Exhortación apostólica sobre el amor hacia los pobres». 2025. https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html.

- Leuenberger, M. «Noch Einmal: Jhwh aus dem Süden. Methodische und religionsgeschichtliche Überlegungen in der jüngsten Debatte». En *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.-18. September 2014 in Berlin)*, vol. 44, editado por M. Meyer-Blanck. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
- Leuenberger, M. «YHWH's Provenance from the South. A New Evaluation of the Arguments pro and contra». En *The Origins of Yahwism*, editado por J. Van Oorschot y M. Witte. De Gruyter, 2017. <https://doi.org/10.1515/9783110448221-008>.
- Levin, Ch. *Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 316. Walter de Gruyter, 2003.
- Lipiński, E. *A History of the Kingdom of Israel*. Orientalia Lovaniensia analecta 275. Peeters Publishers, 2018.
- Lipiński, E. *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*. Orientalia Lovaniensia Analecta 100. Peeters, 2000.
- Lipiński, E. «נָהַל; נָהַלָּה». En *Theological Dictionary of the Old Testament*, IX, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1998.
- Lipschits, O. *The Untold Story of the Kingdom of Judah*. De Gruyter, 2026.
- Liverani, M. *Asiria. La prehistoria del imperialismo*. Trotta, 2022.
- Liverani, M. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Crítica, 1995.
- Liverani, M. *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Crítica, 2005.
- Lohfink, N. «יָרָשׁ yāraš». En *TDOT*, VI, editado por G. J. Botterweck y H. Ringgren. W. B. Eerdmans, 1990.
- Lorenzin, T. *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*. I libri biblici. Primo Testamento 14. Paoline, 2000.
- Lyavdansky, A. «Economic Administration in the Kingdoms of Israel and Judah (ca. 931 – 587 BCE): Epigraphic Sources and Their Interpretations». *Comptabilités. Revue d'histoire Des Comptabilités*, n.º 8 (2016).
- Maeir, A. M. «The Historical Background and Dating of Amos VI 2: An Archaeological Perspective from Tell eš-Šāfi/Gath». *Vetus Testamentum* 54, n.º 3 (2004): 319-34.

- Magneres, M. «Aproximaciones históricas sobre un rey elusivo: el reinado de Jeroboam II en el s. VIII a.e.c a la luz de los nuevos enfoques sobre evidencias textuales y epigráficas». *Mythos - Revista de História Antiga e Medieval* VIII, n.º II (2024): 227-50.
- Magneres, M. «La dinastía norteña de Omrí y la ruptura con el pasado hebreo (ca. 883-841 a.C.)». Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2017.
- Mannucci, V., y L. Mazzinghi. *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*. 21.^a ed. Queriniana, 2016.
- Marguerat, D., y A. Wénin. *Sapori del racconto biblico. Una nuova guida a testi millenari*. EDB, 2013.
- Markl, D. «Memoria cultural y sacramento: el Pésaj y la Eucaristía como ritos de resiliencia». *Revista Bíblica* 84, n.º 1-2 (2022): 53-72.
- Markl, D. «The Decalogue in History: A Preliminary Survey of the Fields and Genres of Its Reception». *Zeitschrift Für Altorientalische Und Biblische Rechtsgeschichte* 18 (2012): 279-93.
- Markl, D. «The Ten Words Revealed and Revised: The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch». En *The Decalogue and Its Cultural Influence*, editado por D. Markl. Sheffield Phoenix Press, 2013. <https://doi.org/10.15496/publikation-106693>.
- Martins, F. *¿Tenía realmente razón la Biblia? Las historias de Israel y el Israel de la historia*. Presencia Teológica 321. Sal Terrae, 2025.
- Mayer, G. «כֶּסֶף kēsēp̄». En *TDOT*, VII, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1995.
- Mayer, G. «נֶזֶר n̄zr». En *TDOT*, IX, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1998.
- Mazzinghi, L. *Storia d'Israele. Dalle origini al periodo romano*. EDB, 2008.
- Merlo, P. *La religione dell'antico Israele*. Carocci, 2009.
- Merlo, P. *Storia di Israele e Giuda nell'antichità*. San Paolo, 2022.
- Merwe, C. H. J. van der, J. A. Naudé, y J. H. Kroeze. *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. 2.^a ed. T&T Clark, 2018.
- Meyers, C. L. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press, 1988.

- Millard, A. R. «The Homeland of Zakkur». *Semitica. Cahiers Publiés par l'Institut d'études sémitiques du Collège de France XXXIX* (1990): 47-52.
- Miralles Maciá, L. «Marzeah y thíasos. Una institución convival en el mundo judío». Universidad de Granada, 2005.
- Monción Sosa, S. M. «“Buscadme y viviréis”. Historia, culto y profecía como umbral de la experiencia de Dios en el libro de Amós». Pontificia Universidad Gregoriana, 2022.
- Morris, Ch. W. *Foundations of the Theory of Signs*. Vol. 1. International Encyclopedia of Unified Science. The University Chicago Press, 1938.
- Moughtin-Mumby, S. «“A Man and his Father go to Naarah in order to defile my Holy Name!”: Rereading Amos 2.6-8». En *Aspects of Amos: exegesis and interpretation*, editado por A. C. Hagedorn y A. Mein. Library of Hebrew Bible/Old Testament studies 536. T & T Clark, 2011.
- Müller, H. P. «נָבִי nābî'». En *TDOT*, IX, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1998.
- Nakhai, B. A. «The Household as Sacred Space». En *Family and Household Religion Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*, editado por R. Albertz, B. A. Nakhai, S. M. Olyan, y R. Schmitt. Eisenbrauns, 2014. <https://doi.org/10.1515/9781575068862>.
- Niehr, H. «Idéologie royale et religion en Israël à l'époque de Jéroboam II (c. 787-747 av. J.-C.)». *Semitica* 65 (2023): 433-63. <https://doi.org/10.2143/SE.65.0.3293129>.
- Niehr, H. *Il contesto religioso dell'Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria-Palestina*. Introduzione allo studio della Bibbia 7. Paideia, 2002.
- Nitsche, S. A. «Prophetische Texte als dramatische Texte lesen: zur Frage nach den Testgestaltungsprinzipien in der prophetischen Literatur des Alten Testaments.» En *Lesarten der Bibel: Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, editado por H. Utzschneider y E. Blum. Kohlhammer, 2006.
- Noll, K. L. *Canaan and Israel in Antiquity. A Textbook on History and Religion*. 2.^a ed. The biblical seminar. Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Noth, M. «Num. 21 als Glied der 'Hexateuch'-Erzählung». *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 58, n.º 3-4 (1940): 161-89.
- Obara, E. *Io avrò cura di te. Dio come sposo e padre in Osea*. EDB, 2008.

- Obara, E. *Le strategie di Dio. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia*. Analecta Biblica 188. Gregorian & Biblical Press, 2010.
- O'Brien, J. M. *Prophets beyond Activism: Rethinking the Prophetic Roots of Social Justice*. Westminster John Knox, 2024.
- Ocaña Gámiz, J. «Credit and debt in the Old Testament in the Light of Ancient Near Eastern Legal Documents». Pontificium Institutum Biblicum, 2025. Inédita.
- Otto, E. «Ein Schema lex post prophetas in der biblischen Bundestheologie? Zur These vom Ursprung der biblischen Bundestheologie vor dem Deuteronomium in der Prophetie». *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, n.º 29 (2023): 201-10.
- Otto, E. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Theologische Wissenschaft 3. W. Kohlhammer, 1994.
- Otto, E. «Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches". Ex XX 22 - XXIII 13». En *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel*, vol. 3. Studia Biblica. Brill, 2023.
- Paul, Sh. M. *Amos. A Commentary on the Book of Amos*. Hermeneia. A critical and historical commentary on the Bible, edited by F. Moore Cross. Fortress Press, 1991.
- Pfoh, E. «Cuándo comienza la historia de Israel en la antigua Palestina? Apuntes para una discusión». *Historiae* 12 (2015): 1-13.
- Pfoh, E. «Fuentes históricas antiguas y modelos teóricos modernos. Reflexiones metodológicas sobre el Antiguo Testamento y la historia de Israel». *Transoxiana* 10 (2005): 1-11.
- Piccolo, G. «Conoscenza e Interpretazione. Come evitare il rischio del relativismo». *La Civiltà Cattolica* 3885, n.º II (2012): 257-67.
- Platón. *Crátilo*. Gredos, 2010.
- Pongutá H., S. «El oráculo contra Israel: una lectura de Am 2,6-16». *Theologica Xaveriana* 62, n.º 2 (2012): 2.
- Pontificia Comisión Bíblica. «La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo». Ciudad del Vaticano, 2014. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_sp.html.

- Pontificia Comisión Bíblica. «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa». Ciudad del Vaticano, 1993.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfait_h_doc_19930415_interpretazione_it.html.
- Premnath, D. N. *Eighth Century Prophets: A Social Analysis*. Chalice Press, 2003.
- Radine, J. *The Book of Amos in emergent Judah*. Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe. Mohr Siebeck, 2010.
- Renkema, J., y Ch. Schubert. *Introduction to Discourse Studies. New Edition*. John Benjamins, 2018.
- Römer, Th. «How Jeroboam II became Jeroboam I?» *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6, n.º 3 (2017): 372-82.
- Römer, Th. «Jeroboam II and the Invention of Northern Sanctuaries and Foundation Stories». En *Stones, tablets, and scrolls: periods of the formation of the Bible*, editado por P. Dubovský y F. Giuntoli. Archaeology and Bible 3. Mohr Siebeck, 2020.
- Römer, Th. *La invención de Dios*. Sígueme, 2022.
- San Agustín. *De la Doctrina Cristiana*. XV. Biblioteca de Autores Cristianos 168. 1957.
https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm.
- Schipper, B. U. *Breve Historia del Antiguo Israel*. Sígueme, 2021.
- Schmid, K. «Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context». En *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, editado por P. Dubovský, D. Markl, y J. P. Sonnet. Forschungen zum Alten Testament 107. Mohr Siebeck, 2016.
- Schmid, K. «La formación de los profetas posteriores (Historia de la Redacción)». En *Introducción al Antiguo Testamento*, editado por Th. Römer, J. D. Macchi, y Ch. Nihan. Desclée De Brouwer, 2008.
- Schniedewind, W. M. *Who Really Wrote the Bible. The story of the scribes*. Princeton University Press, 2024.
- Seebass, H., y H. Ringgren. «פְּשָׁא׳, peša'». En *TDOT*, XII, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 2003.
- Sergi, O., y J. Krause. «Social Criticism in the Book of Amos in Light of Recent Archaeological Research». *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 138, n.º 1 (2026): 1-27. <https://doi.org/10.1515/zaw-2026-1006>.

- Sicre, J. L. *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad, 1984.
- Sicre, J. L. *Introducción al profetismo bíblico*. EVD, 2011.
- Simian-Yofre, H. *Amos. Nuova versione, introduzione e commento di Horacio Simian-Yofre*. 2.^a ed. I libri biblici. Primo Testamento 15. Paoline, 2015.
- Simian-Yofre, H., ed. *Metodología del Antiguo Testamento*. Sígueme, 2001.
- Simian-Yofre, H. «Povertà, ricchezza e ingiustizia nel pensiero profetico». En *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, editado por V. Liberti. Studio Biblico Teologico Aquilano. EDB, 1991.
- Simian-Yofre, H. «Pragmalingüística: comunicación y exégesis». *Revista Bíblica*, n.º 30/31 (1988): 75-95.
- Ska, J. L. *Il Dio di Abramo e il Dio di Mosè. Le teologie del Pentateuco*. Dispense del suo corso. Pontificio Istituto Biblico, 2019.
- Ska, J. L. *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. 4.^a ed. EVD, 2017.
- Ska, J. L. «Nuestros padres nos contaron». *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento*. Cuadernos Bíblicos 155. EVD, 2012.
- Stendebach, F. J. «סִיִּם sūs». En *Theological Dictionary of the Old Testament*, X, editado por G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry. William B. Eerdmans, 1999.
- Tadmor, H. «The Historical Inscriptions of Adad-Nirari III». *Iraq* 35, n.º 2 (1973): 141-50. <https://doi.org/10.2307/4199961>.
- Tadmor, H., y Sh. Yamada. *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC), Kings of Assyria*. Vol. 1. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period. Eisenbrauns, 2014.
- Tawil, H. «Some Literary Elements in the Opening Sections of the Hadad, Zākir, and the Nērab II Inscriptions in the Light of East and West Semitic Royal Inscriptions». *Orientalia* 43 (1974): 40-65.
- Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Vol. 1. Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- United Bible Societies. *Fauna and Flora of the Bible: Helps for translators*. XI. United Bible Societies, 1972.

- Vaux, R. de. *Instituciones del Antiguo Testamento*. 3.^a ed. Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 063. Herder, 1985.
- Von Rad, G. *Teología del Antiguo Testamento*. 5.^a ed. 1. Teología de las tradiciones históricas de Israel. Biblioteca de estudios bíblicos. Sígueme, 1972.
- Wagner, S. «אָמַר 'āmar». En *TDOT*, I, editado por G. J. Botterweck, H. Ringgren, y H. J. Fabry. W. B. Eerdmans, 1977.
- Waltke, B. K., y M. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Eisenbrauns, 1990.
- Wehmeier, G. «עָלָה 'lh to go up». En *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, editado por E. Jenni, with C. Westermann. Hendrickson, 1997.
- Weil, G. E., K. Elliger, y W. Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Apparatus Criticus*. 5.^a ed. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Weippert, M. *Historisches Textbuch zum Alten Testament*. With J. F. Quack, B. U. Schipper, y S. J. Wimmer. Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Wijngaards, J. N. «הַעֲלָה and הוֹצִיאָה a Twofold Approach to the Exodus». *Vetus Testamentum* XV, n.º 1 (1965): 91-102. <https://doi.org/10.1163/156853365X00387>.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Trotta, 2021.
- Wolff, H. W. *Antropología del Antiguo Testamento*. Sígueme, 1975.
- Wolff, H. W. *Joel and Amos: A commentary on the books of the prophets Joel and Amos*. Editado por S. D. McBride. Hermeneia. Fortress Press, 1977.
- Zimmerli, W. *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*. Edited by F. M. Cross y K. Baltzer. Vol. 1. Hermeneia. Fortress Press, 1979.



Tesis depositada en Universidad Loyola
Granada, 2026

