

## La terminología diplomática en los oráculos de Amós contra Tiro y Edom (Am 1,9-12)\*

*Juan Manuel Tebes – Univ. Buenos Aires, Univ. Católica Argentina-CONICET*

[Amos' oracles against Tyre and Edom (Amos 1,9-12) use terminology derived from the Near Eastern international treaties and diplomatic correspondence of the late second-first millennia BC. This paper studies the treaty and diplomatic terminology that appears in these oracles, and compares it with extra-biblical texts, particularly Hittite sources of the second millennium BC. Special focus is placed on the implicit references to the "brotherhood" (bēřît 'ajîm / 'ājîv) and "love" (raĵāmâv) between political partners, as well as to the recognition (zākērû), violation (pišcēy) and reversal ('āšibennû) of political alliances, and the ritual maledictions (vėšillajtî 'ėš...vė'ākělâ...) in the treaties. It is argued that the presence of a treaty and diplomatic terminology in these oracles should be taken as references to the political relationships between Tyre/Edom and Israel/Judah, here arbitrated by Yahweh, the ultimate source of authority and power of the vassal states.]

El libro de Amós comienza con una serie de juicios u oráculos contra ocho naciones, dos contra Judá e Israel, y seis contra otros pueblos vecinos. Dos de estos oráculos, los referidos a la ciudad fenicia de Tiro y al estado transjordano de Edom (Am 1,9-12), han acaparado la atención de los estudiosos. Se ha observado, desde ya hace tiempo, que el lenguaje utilizado en estos oráculos contiene términos, expresiones, y fórmulas, similares a los utilizados en la correspondencia y los tratados interestatales del Cercano Oriente del segundo y primer milenio a.C.

El objetivo del presente trabajo es realizar un análisis del lenguaje diplomático que aparece en Am 1,9-12, comparándolo con la terminología de diversas fuentes de carácter interestatal, de manera particular fuentes hititas del segundo milenio a.C. y, al mismo tiempo, situar históricamente ambos tipos de fuentes. Este análisis no sólo arrojará más luz sobre ciertos términos oscuros de estos pasajes de Amós, sino que, también, los (re)situarán en el contexto sociohistórico en el que fueron producidos.

En el presente estudio hemos adoptado una organización temática, en la cual las expresiones a analizar se han ordenado de acuerdo a temas específicos. De esta manera, comenzaremos por estudiar los

\* Este trabajo es resultado de mi trabajo como doctorando de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Las investigaciones y escritura fueron llevadas a cabo en 2004-2005 en dicha universidad, así como en el W. F. Albright Institute of Archaeological Research, Jerusalén, donde fui "George A. Barton Fellow"; en el American Center of Oriental Research, Amman, Jordania, donde fui "Pierre and Patricia Bikai Fellow"; y en el Departamento de Egiptología, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, CONICET, donde soy Becario Doctoral. A todas estas instituciones, mi agradecimiento por el apoyo y amistad recibidos.

términos que denotan la “hermandad” y el “amor” entre socios políticos; luego continuaremos con las expresiones que indican el mantenimiento, ruptura y cambio de alianzas políticas; por último, analizaremos las maldiciones pronunciadas contra aquellos que rompieran un convenio político.

1. *Amós 1,9-12: Los oráculos contra Tiro y Edom*

Tiro:

9 *kô 'āmar YHVH*  
*°al šēlōšâ piš°ēy šōr vē°al 'arbā°â*  
*lō' 'āšibennû*  
*°al hasgîrām gālût*  
*šēlēmâ le'ēdôm*  
*vēlō' zākērû bērit 'ajîm*  
 10 *vēšillajît 'ēš bējômat šōr*  
*vē'ākēlâ 'armēnôtēhâ*

Así dice Yahvé<sup>1</sup>:  
 ¡Por tres crímenes de Tiro y por cuatro,  
 seré inflexible!  
 Por haber entregado poblaciones  
 enteras de cautivos a Edom,  
 sin acordarse de la alianza entre hermanos,  
 enviaré fuego a la muralla de Tiro,  
 que devorará sus palacios.

Edom:

11 *kô 'āmar YHVH*  
*°al šēlōšâ pišaēy 'ēdôm vē°al 'arbā°â*  
*lō' 'ašibenû*  
*°al rodpo bajereb 'ājîv*  
*vēšijēt rajâmâv*  
*vayyitrōp lā°ad 'appô*  
*vē°ebrâtô šēmārâ nešaj*  
 12 *vēšillajît 'ēš bētēmân*  
*vē'ākēlâ 'armēnôt bošrâ*

Así dice Yahvé:  
 ¡Por tres crímenes de Edom y por cuatro,  
 seré inflexible!  
 Por haber perseguido con espada a su hermano,  
 ahogando toda piedad,  
 por mantener para siempre su cólera,  
 y guardar incesante su rencor,  
 enviaré fuego a Temán,  
 que devorará los palacios de Bosrá.

*bērit 'ajîm / 'ājîv*

Comencemos por los versos referidos a las relaciones de “hermandad” entre socios políticos diferentes. Tiro es acusada de haberse olvidado de *bērit 'ajîm*, la “alianza entre hermanos”, mientras que lo que se le imputa a Edom es haber perseguido abyectamente con la espada a *'ājîv*, “su hermano”. A primera vista, el referente implícito en estos versos, el “hermano”, parece ser el pueblo de Israel (personificado, tal como veremos luego, en los estados de Israel y Judá), contra el cual, dice Amós, tanto Tiro como Edom han cometido crímenes dignos de una venganza divina. Lo que no parece tan obvio, sin embargo, es que en ambos casos se utilice la terminología del parentesco para describir la relación entre Tiro/Edom e Israel. El significado último, en éste y otros pasajes bíblicos, de la utilización de la terminología del parentesco, quedaría en la penumbra de no ser por la aparición de un sinnúmero de documentos de carácter diplomático, especialmente tratados y correspondencia interestatales del segundo y primer milenio a.C., en los que la utilización del lenguaje del parentesco es materia corriente.

En el ideario de las relaciones interestatales, los distintos socios políticos implicados enfatizaban las relaciones de hermandad y amistad que los unían. En este contexto, la característica más sobresaliente es

1. Traducción castellana de la *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Bilbao 1998.

el tratamiento que los reyes se daban entre sí como “hermanos” (acadio *ŠEŠ* (*meš*), *aḫu* (*aḫḫū*) y *aḫḫūtu*), términos que, a la luz de una interpretación moderna, deben entenderse como referencias a “colegas” o “socios de alianza”.<sup>2</sup> El tratado de paz y alianza mutua entre Egipto y Hatti es un cabal ejemplo de la ideología de la hermandad, en la que aparecen muchos de los términos que acabamos de enumerar. Así, el faraón Ramsés II declara al rey hitita Hatushili III:

“Él se hermana conmigo y se mantiene en paz conmigo y yo me hermano con él y me mantengo en paz con él para siempre. Mira, nos unimos. Es hermosa la relación de nuestra hermandad y nuestra paz; es más hermosa que la antigua hermandad y la antigua paz de la tierra de Egipto y la tierra de Ḫatti.”<sup>3</sup>

### *rajāmāv*

Mucho debate ha causado la utilización, en el libro de Amós, del término *rajāmāv* (raíz *rjm*), un sustantivo en plural, con sufijo de tercera persona masculino singular. En un influyente y ya clásico estudio, M. Fishbane<sup>4</sup> sugirió que este término debe interpretarse en el contexto de la terminología de las relaciones interestatales, al relacionar su uso con el del acadio *ra’āmu*, “amar”. Esta última palabra era utilizada, en el lenguaje diplomático y legal, en el sentido de “ser aliado” (en un pacto). Dados estos paralelos, Fishbane traduce *rajāmāv* como “sus aliados” (lit. “amigos”), y Am 1,11b como: “...for he pursued his brother by the sword, and utterly destroyed *his allies/friends*”.<sup>5</sup>

La hipótesis de Fishbane ha dividido las aguas entre los estudiosos que han investigado el tema. La principal crítica es etimológica. R. B. Coote<sup>6</sup> y S. M. Paul<sup>7</sup> han demostrado que el equivalente del hebreo *rjm* no es el acadio *ra’āmu* (“amar”), sino *rēmu* (“tener piedad, compasión”), y que este último término nunca es utilizado en el contexto diplomático para denotar amor o fidelidad entre socios políticos. A pesar de esta diferencia etimológica, Coote sostiene que *rajāmāv*, tal como aparece en Am 1,11b, puede ser interpretado desde dos perspectivas: primero, es posible que la raíz hebrea adoptó la connotación diplomática del acadio *ra’āmu* (vis-à-vis Fishbane); o, simplemente, *rajāmāv* debe ser utilizado con el significado corriente del hebreo *rjm* y del acadio *rēmu* (i.e., “tener piedad, compasión”).<sup>8</sup> Con ambos

2. E. Gerstenberger, “Covenant and Commandment”, *JBL* 84, 1965, 38-51; J. Priest, “The Covenant of Brothers”, *JBL* 84, 1965, 400-406; M. Weinfeld, “Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West”, *JAOS* 93, 1973, 190-199; M. Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.*, Padova 1990, pp. 197-202. Otros términos empleados con sentido afín son el hebreo *ṭūb* (“bienestar, bondad”), *jesed* (“solidaridad, misericordia, gracia”), el acadio *ṭābūtu/ṭūbtu* (“amistad, buenas relaciones”, paralelo al hitita *atterūtu*), *damqātum* (“buenas cosas, bondad”), *šulmu/šalmu*, *salimu/salāmu/sulummū* (“paz”), y los vocablos hititas *aššul* y *kannuṣar* (“gracia, bondad”); cf. W. L. Moran, “A Note on the Treaty Terminology of the Sefire Stelas”, *JNES* 22, 1963, 173-176; Weinfeld, *op. cit.*, 191-194.

3. A. Bernabé y J. A. Álvarez-Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, Madrid 2004, T62:§3, p. 229.

4. “The Treaty Background of Amos 1:11 and Related Matters”, *JBL* 89, 1970, 313-318.

5. *Ibid.*, 316, énfasis mío. Con un sentido similar, J. L. Mays (*Amos*, London 1969, p. 35) traduce este pasaje como “...and violated his obligations of kinship”.

6. “Amos: 1:11: RḤMYW”, *JBL* 90, 1971, 206-208.

7. “Amos 1:3-2:3: A Concatenous Literary Pattern”, *JBL* 90, 1971, 397-403.

8. Un análisis de los muchos casos de utilización de términos con raíz *rjm* en la Biblia demuestra que, en muchos casos, la línea que divide una traducción con el sentido de “amar” de una con el sentido “tener compasión” es muy tenue, sino nula. Cf., por ejemplo, la entrada “רחם” en F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1957 (1ra. ed.: 1907), pp. 933-934.

sentidos en mente, Coote traduce Am 1,11b como: “He pursued his brother with the sword / And spoiled his covenant mercy”.<sup>9</sup>

Fishbane<sup>10</sup>, en una corta respuesta a estos dos autores, reconoció el hecho de que, evidentemente, el hebreo *rjm* no está etimológicamente relacionado con el acadio *ra'āmu*. Sin embargo, él aduce que, al menos en Am 1,11b, *rjm* actúa con el mismo sentido técnico que el acadio *ra'āmu*.<sup>11</sup>

Andersen y Freedman han aceptado la hipótesis de Fishbane y han aportado más pruebas a su favor. De acuerdo a estos autores, la palabra *rajāmâv* contiene un paralelismo entre *rajāmîm* (el cariño sentido por el pariente cercano; de *rajam/rejem*, “seno materno”) y *'ājîv* (“hermano”). En este sentido, la combinación *'ājîv/rajāmîm* podría significar “su hermano de sus afectos” o “el hermano de su seno materno”.<sup>12</sup>

Dadas estas interpretaciones, creemos que en *rajāmâv* tenemos una aparente alusión a la tradición bíblica de la hermandad de los gemelos Esaú y Jacob, ancestros epónimos de Edom e Israel, respectivamente (ver el análisis posterior).

La utilización de *ra'āmu* en el lenguaje de las cancillerías reales está atestiguada en la correspondencia de El-Amarna. En dicho contexto, su uso se correspondía con tres significados diferentes: a) como expresión de hermandad entre grandes reyes; b) como expresión de lealtad de un rey vasallo a un gran rey; y c) para denotar el intercambio de regalos entre reyes de igual rango.<sup>13</sup> Para el primer caso, tenemos una correspondencia de Tushratta de Mitanni a Amenofis IV:

“Mi padre te amaba, y tú a su vez amabas a mi padre. Para mantener este amor, mi padre te [d]ijo mi hermana.”<sup>14</sup>

Un segundo significado implicaba la “lealtad” de un rey vasallo, y sus seguidores, a un gran soberano. Así, Rib-Adda de Biblos le dice al faraón que:

9. Coote, *JBL* 90, 1971, 208, énfasis mío. Desde la vereda opuesta, Paul relaciona *rajāmâv* con el hebreo *rajam/rejem* (“seno materno”) que, por extensión, en ciertos contextos (e.g. Jue 5,30) denota “mujer” o “mujer joven”. Partiendo de esta premisa, Paul interpreta el texto de Amós en el sentido de que Edom empuñó la espada para matar mujeres; idem, *JBL* 90, 1971, 403; cf. W. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, Edinburg 1953 (1ra. ed: 1905), p. 33. Sin embargo, como correctamente afirman F. I. Andersen y D. N. Freedman (*Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1989, pp. 264-266), *rajam* fácilmente lleva a *rajāmîm* (“amor, cariño, compasión”), que son características que también están presentes en una relación de alianza política. Por lo tanto, la hipótesis de Paul no es incompatible con una lectura de *rajāmâv* en un marco de lenguaje diplomático.

10. “Additional Remarks on RHMYW (Amos 1:11)”, *JBL* 91, 1972, 391-393.

11. Un paralelo más cercano al acadio *ra'āmu* parece ser el hebreo *'āhēb* (“amar”). Sin embargo, *'āhēb* también parece poseer una connotación asociada a las relaciones políticas, tanto internas como externas. Para este último caso, ver 1 Re 5,15, donde Hiram de Tiro envía una embajada a Salomón, pues “había sido amigo (*'ōhēb*) de David toda su vida”; mientras que para las relaciones políticas internas basta con citar 1 Sam 18,16, “todos en Israel y Judá querían (*'ōhābēkā*) a David”; cf. Moran, “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy”, *CBQ* 25, 1963, 80-81; F. C. Fensham, “The Treaty Between the Israelites and Tyrians”, en *Congress Volume, Rome, 1968*, Leiden 1969.

12. Andersen y Freedman, *Amos*, p. 265. M. L. Barré (“Amos 1:11 Reconsidered”, *CBQ* 47, 1971, 420-427) ha encontrado, en muchos otros pasajes bíblicos, la secuencia de términos “perseguir (siempre con el verbo *rādap*)...destruir (con una variedad de verbos con significado similar a *šājat*)”, una secuencia de acciones que se refiere siempre a un contexto bélico. El objeto de la acción siempre es el mismo: uno persigue y destruye a un enemigo. Barré sugiere que en Am 1,11 tenemos esta misma secuencia de verbos (“*rodpô... vēšijēr*”), términos que, como se refieren a un combate o acción militar, tienen el mismo objeto. Por la tanto, tanto *'ājîv* (el objeto de *rodpô*) como *rajāmâv* (el objeto de *vēšijēr*) son términos paralelos y sinónimos, lo que corrobora la tesis de Fishbane. Así, Barré traduce este pasaje de manera similar a Fishbane: “Because he pursued his treaty-partner with the sword // And utterly destroyed his allies” (ibid., 427, énfasis mío).

13. G. Gestoso Singer, “The Term ‘Love’ in the Amarna Letters”, *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 14, 2003, 81-83.

14. EA 17, 24-27, en Moran, *Les lettres d'El-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon*, Paris 1987; traducción mía.

“La mitad de la ciudad está de parte<sup>15</sup> de los hijos de Abdi-Aširta<sup>16</sup> y la mitad está de parte<sup>17</sup> de mi señor.”<sup>18</sup>

El término *ra'āmu*, de igual modo, era utilizado para expresar el deseo de que la otra parte incremente los envíos de regalos, lit. incrementando “diez veces su amor”. Es que, detrás de la ideología de la hermandad y el amor desinteresado entre hermanos, se escondía el interés material del intercambio de regalos.<sup>19</sup> En otra carta del rey mitannio Tushratta al faraón Amenofis IV, el primero dice:

“Que [mi hermano] me trate con diez veces más amistad y fraternidad<sup>20</sup> que lo hizo tu padre, y nosotros [se]remos siem[pre lo]s mejores amigos, yo y [mi] hermano.”<sup>21</sup>

*lō' zākērū*

Se ha observado que el verbo hebreo *zākar*, “recordar”, así como términos afines como *šāmar*, *yāda<sup>c</sup>*, *nāšar*, y *šāma<sup>c</sup>*, han sido utilizados para denotar la observancia de un tratado o alianza.<sup>22</sup> Términos con similar o mismo sentido en las fuentes acadias son los verbos *našāru*, *ḥasāsu*, e *idū*, y en las fuentes hititas los verbos *paḥš-* y *šek-/šak-*, palabras que pueden traducirse como “conocer”, “reconocer”, “recordar”, “mantener” (un convenio), o “proteger” (en el caso de *našāru*, *ḥasāsu* y *paḥš-*).<sup>23</sup> En los documentos hititas, estos términos denotan el reconocimiento que realiza un vasallo o funcionario respecto de un gran rey como su soberano, a la vez que, recíprocamente, éste reconoce la autoridad y prerrogativas del vasallo, y le otorga protección y seguridad. El rey hitita Hattushili, por ejemplo, al otorgarle determinados privilegios a la familia del escriba principal Middannamuwaš, establece que:

“Yo me comprometí por los hijos de Middannamuwaš...y tú mantendrás (*paḥḥašdumal*)...y también lo mantendrán los hijos de mi Sol<sup>24</sup> y los nietos de mi Sol.”<sup>25</sup>

Desde la perspectiva opuesta, en el tratado entre Suppiluliuma I y Ḫukkana de Hayasa se establece la obligación de lealtad de Hukkana a la familia real hitita (se utiliza el verbo hitita *šek-/šak-*):

15. Lit. “ama”.

16. I.e., un enemigo de Rib-Adda.

17. Lit “ama”.

18. EA 138, 71-73, en Moran, *Les lettres d'El-Amarna*; traducción mía.

19. Cf. Liverani, *Prestige and Interest*.

20. *ra'-a'-mu-ta* [û] a[ḥu-u]t-ta, lit. “amor y hermandad”.

21. EA 29, 166, en Moran, *Les lettres d'El-Amarna*; traducción mía.

22. Fensham, “Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament”, *ZAW* 74, 1962, 2-8; Weinfeld, *JAOS* 93, 1973, 193; H. B. Huffmon, “The Treaty Background of Hebrew *Yāda<sup>c</sup>*”, *BASOR* 181, 1966, 31-37; H. B. Huffmon y S. B. Parker, “A Further Note on the Treaty Background of Hebrew *Yāda<sup>c</sup>*”, *BASOR* 184, 1966, 36-38.

23. Fensham, “Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament”, *VT* 13, 1963, 139; A. Goetze, “Hittite *šek-/šak-*, ‘(Legally) Recognize’ in the Treaties”, *JCS* 22, 1968, 7-8; Weinfeld, *JAOS* 93, 1973, 193; Liverani, “Political Lexicon and Political Ideologies in the Amarna Letters”, *Berytus* 31, 1982, 49-51; Barré, “The Meaning of *l' šybnw* in Amos 1:3-2:6”, *JBL* 105, 1986, 631.

24. I.e. el rey hitita.

25. Weinfeld, *JAOS* 93, 1973, 194; traducción mía.

“Ahora tú, Ḥukkana, *reconoce* a Mi Sol en lo que se refiere a la soberanía. También al hijo mío, al que yo, Mi Sol, designe: ‘A éste debe *reconocerlo* él’ y lo presente en medio de todos, a ése, Ḥukkana, *reconócelo* también.”<sup>26</sup>

Esta reciprocidad contractual estaba, en general, ausente en los tratados arameos y asirios del primer milenio a.C. Estos documentos no muestran ninguna consideración por el vasallo, mientras que el socio mayor estaba, por lo general, exento de obligaciones contractuales con respecto a aquél. ¿Cuál de estos dos modelos está presente en la Biblia? Sin duda, el modelo hitita es el más afín. Yahvé siempre demuestra una actitud compasiva respecto a su pueblo: en tanto que Israel siga fiel a él, Yahvé lo protegerá.<sup>27</sup>

A la luz de estos ejemplos es posible comprender mejor el “crimen” de Tiro. Tiro es acusada de “olvidarse” de su alianza fraterna con Israel y de las obligaciones que ésta implicaba. Si hemos de guiarnos por la analogía de los tratados de vasallaje hititas, y en especial su naturaleza recíproca, es posible ir un paso más allá en nuestra interpretación. Habiendo roto Tiro el vínculo con un estado hermano, Yahvé, a la manera de un gran soberano que intercede entre estados vasallos, no estaba obligado a sostener la autoridad de Tiro, ni a mantener la protección que suponía su relación con ella.

### *piš'ēy*

A la luz de los análisis anteriores es posible entender mejor el significado de *piš'ēy* (de *pāša'*, “rebelarse, transgredir”), un sustantivo en plural que aparece tanto en el oráculo de Tiro como de Edom (Am 1,9a.11a). Este término puede interpretarse tanto en el sentido de “actos de rebelión” contra un soberano, como de “rompimiento de un tratado”, al violarse las estipulaciones de un pacto que une a dos partes conjuntamente.<sup>28</sup> En el lenguaje de los tratados interestatales hititas del segundo milenio a.C., el rompimiento de una alianza no sólo era causado por el comienzo de hostilidades de un rey vasallo contra el rey hitita; también, cualquier acto de agresión de un vasallo contra otro llevaba implícita una transgresión contra el rey hitita. Así, por ejemplo, en el tratado entre Mursili II y Targasnallis de Hapalla, una de las estipulaciones establecidas es que ninguno de los reyes vasallos, incluido Targasnallis, debía luchar contra el otro:

“[Y] porque yo les he dado [a ustedes] un único juramento, ustedes estarán unidos como si tuvieran un único juramento. [Ninguno de ustedes] será hostil al [otro]...Ninguno de ustedes matará secretamente al otro. Yo, Mi Majestad, seré hostil a [quien] haga esto, y él será mi enemigo. Yo haré guerra continuamente contra [él] como un enemigo.”<sup>29</sup>

Como se ve en este caso, era materia corriente, en este tipo de alianzas, que se mencionaran las duras consecuencias que podía traer el rompimiento del pacto con el monarca hitita. Sugerimos que, en el libro de Amós, el uso de *piš'ēy* denota el quebrantamiento del pacto con Yahvé por parte de Tiro y Edom, al iniciar éstos hostilidades contra un vasallo hermano, i.e. Israel. De manera similar a los tratados hititas, los crímenes de Tiro y Edom serán penados (se emplea la frase *lō' 'āšībennû*) por Yahvé.

26. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas*, T27:§2, p. 75; énfasis mío.

27. Fensham, *VT* 13, 1963, 141-142.

28. Barré, *JBL* 105, 1986, 618.

29. G. M. Beckman y H. A. Hoffner, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta 1996, Doc. 10:§9; traducción mía.

*lō' 'āšībennû*

El verbo *āšībennû* tiene su raíz en *šûb*, “retornar, dar vuelta”, un término típico del vocabulario de las relaciones interestatales del antiguo Oriente. Esta palabra es equivalente al acadio *târu* y *saḫāru* (*šaḫāru* en el acadio de Boğazköy), y al hitita *neya-/nāi-* y (*appa*) *waḫnu-*, términos que denotan un cambio de alianza política, especialmente de parte del vasallo. En un importante estudio sobre el tema, Barré<sup>30</sup> cita varios ejemplos de los usos de estos términos en los documentos hititas. Con respecto al uso de *šaḫāru*, un pasaje del tratado entre el rey hitita Tudhaliya II y Šunaššura de Kizzuwatna establece una alianza contra los hurritas:

“Si cuando el rey hurrita oiga que Šunaššura se ha apartado del rey de Ḫurri y se ha *unido* a Mi Sol...”<sup>31</sup>

En el caso de *neya-/nāi-*, en el preámbulo histórico de un documento de arbitrio de disputas entre vasallos sirios del rey hitita Mursili II, se dice de uno de los vasallos:

“...se *volvió* [a] Hatti, y se convirtió en vasallo de Mi Majestad.”<sup>32</sup>

Para (*appa*) *waḫnu-* tenemos el tratado entre Mursili II y Kupanta-Kurunta de Mira-Kuwaliya:

“Y no *cambies* y no te alíes con esta persona” (se refiere a un vasallo desleal)<sup>33</sup>

Barré cita un pasaje de los anales reales de Mursili II, concerniente a la rebelión del rey de Kadesh, Aitakama, y la posterior subordinación del hijo de éste, Ari-Teshub. A pesar de los esfuerzos de Ari-Teshub, Mursili no aceptó el cambio de bando de éste:

“Pero [Ari-Teshub] y la tierra de Kadesh (trataron de *re)tornar* a mí y convertirse en mis vasallos (de nuevo); pero en ese momento *no [tom]é* a Ari-Teshub *en mi servicio/vasallaje*.”<sup>34</sup>

La frase clave es “*un-za* (nombre personal) *İR-anni...natta dahhun*”, i.e. “no tomé de nuevo a (nombre personal)”. Barré<sup>35</sup> ve en esta frase un paralelo de Am 1,9.11, entendiendo que, debido a la violación del tratado (*al...pišēy*), Yahvé no tomará de nuevo (*lō' 'āšībennû*) a Tiro y Edom como vasallos. En esta interpretación de los oráculos de Amós, tanto Tiro como Edom actúan como vasallos de Yahvé que han cometido actos de agresión contra un par (Israel), por lo que, como hemos visto en los ejemplos hititas, deben ser castigados por ello.

30. *JBL* 105, 1986, 626-627.

31. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas*, T20, p. 32.

32. Beckman y Hoffner, *Hittite Diplomatic Texts*, Doc. 30:§4; traducción mía.

33. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas*, T47:§17, p. 168.

34. Barré, *JBL* 105, 1986, 628; traducción mía.

35. *Ibid.*, 623, 628.

*věšillajtî 'ěš...vē'ākělâ...*

A pesar de que la ruptura de la alianza con Yahvé ya era de por sí un castigo divino apropiado a la gravedad de los crímenes de Tiro y Edom, Amós menciona tormentos adicionales, de naturaleza mucho más visible y tangible, como si *lō' 'ăšībennû* fuera un término demasiado abstracto e intangible que necesitara del auxilio de un lenguaje más concreto para hacer sentir su presencia. De esta manera, el castigo mencionado consiste en *věšillajtî 'ěš...vē'ākělâ...*, “enviaré fuego (a la muralla de Tiro // a Temán) y que devorará (sus palacios // los palacios de Bosrá)”.

Una de las características comunes de las alianzas interestatales del segundo y primer milenio a.C. son las maldiciones, pronunciadas contra cualquiera de los socios firmantes que violaren el convenio establecido. No es de sorprender, por lo tanto, que las fórmulas de maldición contuvieran castigos similares, entre los cuales se incluían el asesinato y enfermedades del transgresor, el envío de calamidades naturales contra éste, y la destrucción de su descendencia, propiedades, y ciudad.<sup>36</sup> Veamos un ejemplo. El tratado entre Mursili II de Hatti y Niqmepa de Ugarit termina con esta típica fórmula de maldición:

“Si Niqmepa no guarda estas palabras del tratado y del juramento, ¡que estos juramentos divinos destruyan a Niqmepa, junto con su persona, sus mujeres, sus hijos, su casa, su ciudad, su país y todo lo suyo...!”<sup>37</sup>

El texto de Amós, como hemos visto, habla específicamente de la destrucción por fuego de ciudades, palacios y muros. ¿Quién o quienes son los agentes de estos castigos? Los tratados interestatales –y, muy especialmente, los tratados hititas– presentaban una pléyade de deidades que actuaban como testigos de las alianzas. Copias de los tratados eran llevadas generalmente a los templos de los principales dioses invocados como testigos. Quizás el ejemplo más patente de la gran cantidad de dioses que podían ser invocados es el tratado entre Šattiwaza de Mittani y Suppiluliuma I:

“Quienquiera que, en presencia del dios de la Tempestad, señor del *kurinnu* de Kaḥat, altere esta tabilla o la coloque en un lugar oculto, si la rompe, si cambia las palabras de la tablilla, con relación a este tratado hemos convocado a los dioses de los secretos y a los dioses que son garantes del juramento” (sigue una larga lista de dioses)<sup>38</sup>

A diferencia de la mayoría de los ejemplos extra-bíblicos, en el libro de Amós el solo juez y ejecutor de las alianzas es Yahvé. Él aparece, como correctamente afirma Fensham, en una aproximación “ego-teológica”, en la cual “no hay figuras de cera para romper, ningún enceguecimiento ritual del ojo (...) el solo ejecutor que queda es el Señor”.<sup>39</sup>

Esta última cita nos recuerda que ciertas maldiciones eran acompañadas por actos rituales, tales como la incineración de una figura de cera representando a la parte maldecida. En el tratado arameo de Sēfire, del siglo VIII a.C., aparece representada la quema ritual de la ciudad de Arpad, en un contexto que nos recuerda las amenazas de Amós referidas a la quema de Tiro y las ciudades de Edom:

36. Fensham, ZAW 74, 1962; *idem*, “Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and *Kudurru*-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah”, ZAW 75, 1963, 155-175; D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Roma 1964, 43-79; G. H. Johnston, “Nahum’s Rhetorical Allusions to Neo-Assyrian Treaty Curses”, *Bibliotheca Sacra* 158, 2001, 423-433.

37. Bernabé y Álvarez-Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas*, T46, p. 164.

38. *Ibid.*, T37, p. 99.

39. Fensham, ZAW 75, 1963, 173; cf. Huffmon, “The Covenant Lawsuit in the Prophets”, *JBL* 78, 1959, 285-295.



“Así como esta cera es quemada por el fuego, Arpad será quemada.”<sup>40</sup>

En este sentido, algunos autores han asociado los oráculos de Amós con un trasfondo ritual de este tipo y, especialmente, con los textos de execración egipcios.<sup>41</sup> No existen evidencias que indiquen rituales asociados a estos oráculos, aunque la influencia de tales ceremonias no está descartada. De hecho, puede ser el caso de que en el libro de Amós se preserve la forma literaria de la maldición ritual, aunque sin la ceremonia que la acompañaba originariamente.

## 2. Amós y la ideología de las relaciones diplomáticas

La presencia de terminología diplomática en la Biblia no se reduce a los versos del libro de Amós que hemos estudiado. Los estudiosos han identificado términos y fórmulas de los tratados y correspondencia interestatales del antiguo Oriente en el Pentateuco<sup>42</sup> y los profetas.<sup>43</sup> De tal modo, la presencia del lenguaje de cancillería en el texto de Amós debe entenderse en el contexto de su influencia en los autores bíblicos en general. La identificación de términos y fórmulas tomados del lenguaje diplomático ayuda a una mejor interpretación de los oráculos referidos a Tiro y Edom. Sin las fuentes de cancillería que hemos analizado, y el consiguiente análisis intertextual entre ellas y el texto de Amós, el significado de las referencias a la “alianza entre hermanos”, “su hermano”, y otras, quedaría restringido al contexto del pasaje mismo o de versículos similares de la Biblia.

De esta manera, si es manifiesto que el libro de Amós utiliza el lenguaje del parentesco para referirse a Tiro y Edom, no lo es el hecho de que, a la luz del análisis intertextual que hemos llevado a cabo, los pasajes citados consideren que Tiro y Edom poseían un status especial de “hermandad”. Ahora bien, ¿“hermandad” con quién? Creemos que el uso de la terminología interestatal que acabamos de rever, y en pasajes bíblicos paralelos que veremos a continuación, sugiere fuertemente que la relación de hermandad es con relación al pueblo de Israel, o, mejor dicho, a los estados de Israel y Judá.

Ciertamente, varios pasajes de la Biblia nos muestran la particularidad de las relaciones que mantenían Israel y Judá con Tiro y Edom. El hecho de que Hiram de Tiro fuera llamado “amigo” (*’ōhēb*) de David (1 Re 5,15), y de que aquél llamara a Salomón “hermano mío” (*’ājī*) (1 Re 9,13), estableciendo “paz” (*šālôm*) y un “pacto” (*kārat bērit*) con él (1 Re 5,26), debe entenderse en este sentido.<sup>44</sup> La “alianza entre hermanos” mencionada por Amós no sería sino la alianza política entre Israel y Tiro iniciada en tiempos de la monarquía unida, alianza que, aparentemente, Tiro habría roto en algún momento.

Pero fue particularmente Edom el que fue descrito a la luz de la ideología del parentesco, y en particular, bajo la óptica de las relaciones de “hermandad”.<sup>45</sup> En la tradición hebrea, Esaú, el ancestro

40. Tratado de Sēfire, I A 35, en Hillers, *Treaty-Curses*, p. 18; traducción mía. En el tratado de Sēfire también aparece como leitmotiv la invasión de langostas que “devoran” (se utiliza, como en Am 1,10.12, la raíz *’kl*, “comer”) el país; cf. Fensham, *ZAW* 75, 1963, 166, 168; Johnston, *Bibliotheca Sacra* 158, 2001, 428-429.

41. Así, por ej., A. Bentzen, “The Ritual Background of Amos 1:1-2:16”, *OTS* 8, 1950, 85-99.

42. E.g., G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955; M. Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East”, *JAOS* 90, 1970, 184-203; E. C. Lucas, “Covenant, Treaty, and Prophecy”, *Themelios* 8, 1982, 19-23; A. Taggar-Cohen, “Political Loyalty in the Biblical Account of 1 Samuel XX-XXII in the Light of Hittite Texts”, *VT* 55, 2005, 251-268.

43. E.g., Huffmon, *JBL* 78, 1959; M. Tsevat, “The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel”, *JBL* 78, 1959, 199-204; Hillers, *Treaty-Curses*; Z. Zevit, “The Use of *ṭṭ* as a Diplomatic Term in Jeremiah”, *JBL* 88, 1969, 74-77; J. B. Geyer, “Ezekiel 18 and a Hittite Treaty of Muršiliš II”, *JSOT* 12, 1979, 31-46; Johnston, *Bibliotheca Sacra* 158, 2001.

44. Cf. Fensham, “The Treaty”.

45. J. R. Bartlett, “The Brotherhood of Edom”, *JSOT* 4, 1977, 2-27; J. M. Tebes, “Lenguaje del parentesco y sistemas segmentarios en la periferia de Egipto: El caso de Jordania y el Negev en la Edad del Hierro II”, en M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y estado en el antiguo Egipto*, Buenos Aires 2006, pp. 189-210.

epónimo de Edom, era considerado el hermano gemelo de Jacob, ancestro de los israelitas. Por citar sólo las menciones más importantes, el libro del Génesis consideraba la relación de estos dos hermanos como una prefiguración de la dura y sangrienta relación política que ligaría los reinos de Judá y Edom (Gén 25,23; 27,29; 27,40).

De tal modo, la utilización de una terminología diplomática sugiere que las referencias a Tiro y Edom deben leerse como referencias a las *relaciones políticas* de los estados de Israel y Judá con los estados de Tiro y Edom, y muy probablemente también como referencia a las relaciones entre sus respectivos soberanos. Amós considera los crímenes de Tiro y Edom no como pecados comunes, sino como quebrantamientos de sus obligaciones contractuales con otros estados —especialmente Israel—<sup>46</sup>, obligaciones que estarían sujetas a una suerte de —por emplear un término moderno— “derecho internacional”. El castigo a este quebrantamiento de las reglas estipuladas por convenio, como era norma corriente en la terminología diplomática de ese tiempo, sólo podía provenir de agentes divinos, y en el caso hebreo un único agente divino: Yahvé, testigo y ejecutor de las alianzas. Yahvé aparece, a la manera de los reyes hititas en los tratados de vasallaje, como fuente de la autoridad y el poder de los estados vasallos, y por lo tanto garante último de las obligaciones contractuales que ligaban a éstos.

La aparición, en los oráculos del libro de Amós, del lenguaje del parentesco utilizado en las fuentes de cancillería, sugiere que su escritor conocía, era parte, y participaba, de la ideología corriente en las esferas diplomáticas del antiguo Oriente. Desafortunadamente, dado que esta terminología fue ampliamente utilizada tanto en el segundo como en el primer milenio a.C., es difícil decir mucho más respecto de la datación de estos oráculos. El mismo libro de Amós establece que éste ejerció su ministerio profético en el reinado de Jeroboam II de Israel (ca. 783-743 a.C.), y muchos estudiosos creen que este es el contexto original de sus oráculos.<sup>47</sup> Sin embargo, otros han tomado los oráculos referidos a Tiro y Edom como adiciones posteriores de fines de la época pre-exílica, o del exilio,<sup>48</sup> entre otras razones basados en el hecho de que las acusaciones de los “crímenes”, la “ira” y la “rabia” de Edom/Esau contra su hermano parecen seguir una línea análoga a los oráculos de profetas posteriores,<sup>49</sup> reproches que sólo podrían entenderse a la luz de los acontecimientos de 586 a.C., momento en el que los edomitas, aparentemente, se beneficiaron de los infortunios del pueblo de Judá ante la invasión del ejército babilónico de Nabucodonosor.

Aparte de estas cuestiones, creemos que la utilización de la terminología corriente en el ambiente diplomático puede darnos algunas pistas de la datación de sus oráculos. Hillers<sup>50</sup> ha sugerido que los profetas hebreos fueron muy influidos por la terminología de los tratados interestatales del primer milenio a.C., que conocían muy bien. De acuerdo a Hillers, los paralelos más cercanos son los tratados arameos de Sēfire (siglo VIII a.C.) y los neo-asirios (siglo VII a.C.) El sólido conocimiento que los profetas tenían de estos tratados se debía aparentemente a varias razones. El tratado era una forma legal reconocida en toda la región, desde comienzos del segundo milenio. Todas las partes poseían una copia del tratado; de hecho, los documentos eran desplegados públicamente y distribuidos para la lectura pública. Más aún, los tratados eran una herramienta de propaganda asiria, desplegados para intimidar a las poblaciones locales. Por último, la lengua no era una barrera (los tratados de Sēfire se redactaron en arameo). Sin embargo,

46. Cf. J. Barton, *Amos' Oracles Against the Nations: A Study of Amos 1.3-2.5*, Cambridge 1980, p. 59.

47. E.g., Priest, *JBL* 84, 1965; M. Haran, “Observations on the Historical Background of Amos 1:2-2:6”, *IEJ* 18, 1968, 201-212; Andersen y Freedman, *Amos*; B. Glazier-McDonald, “Edom in the Prophetic Corpus”, en D. V. Edelman (ed.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, Atlanta 1995, p. 25.

48. E.g., Harper, *A Critical and Exegetical Commentary*; Mays, *Amos*; Bartlett, *JSOT* 4, 1977; Barton, *Amos' Oracles*; Geyer, “Mythology and Culture in the Oracles Against the Nations”, *VT* 36, 1986, 129-145.

49. Cf. las referencias a Esau: Jer 49,8.10; Abd 1; Mal 1,2-4; las referencias a Edom: Jer 49,7-22; Is 11,14; 21,11; 34; 63,1; Ez 25,8, 12-14; 32,29; 35; 36,5; Joel 3,19; también Sal 60,8-9; 83,6; 108,9-10; 137,7; y Lam 4,21-22.

50. *Treaty-Curses*, pp. 80-89.

debemos acotar que una de las características más importantes de la ideología de la alianza en la Biblia (la reciprocidad entre Yahvé y su pueblo) es más afín a los tratados hititas que a los tratados del primer milenio a.C.<sup>51</sup>

¿Cómo se relaciona este contexto con el accionar del profeta Amós? Amós se describe a sí mismo como un pastor que gana su vida guardando rebaños y descortezando sicómoros. Dado su origen, el lenguaje que Amós utiliza es una combinación de expresiones populares y cúlticas,<sup>52</sup> diseñadas para denunciar la opresión y explotación de su tiempo, tanto por parte de las naciones vecinas como dentro del pueblo de Israel. ¿En qué medida esta descripción es compatible con el lenguaje que se utiliza en sus oráculos? Es decir, ¿es posible suponer que tal terminología, tan en boga en los ambientes de cancillería reales del antiguo Oriente, fuera empleada de manera tan fluida por un pastor nacido en las periferias del (también periférico) reino de Judá? Ciertamente, sabemos que la utilización del lenguaje del parentesco es una característica compartida de las sociedades del antiguo Oriente, especialmente en contextos campesinos y pastorales.<sup>53</sup> Nótese, sin embargo, que no nos estamos refiriendo al manejo del lenguaje del parentesco en general, sino al empleo de términos tomados de las relaciones de parentesco en el contexto específico de las relaciones interestatales. La terminología diplomática, aunque teñida del lenguaje del parentesco, era un campo muy especializado, limitado sólo a los escribas reales o de los templos.<sup>54</sup>

Ciertamente, Amós tiene contactos con los círculos sacerdotales del reino de Israel (Amós 7,10-17), aunque es imposible saber el grado de su relación con los ambientes escribales de Israel y Judá del siglo VIII a.C. Dada la utilización de una terminología que, todo parece indicar, estaba restringida a los altos círculos escribales estatales, sugerimos que el peso de la balanza se inclina a considerar los oráculos de Amós contra Tiro y Edom como adiciones posteriores secundarias. El énfasis que Amós pone en el pérfido accionar de Edom nos hace suponer que estas adiciones fueron realizadas en los años finales del estado judaico o en el período del exilio en Babilonia, posiblemente por círculos sacerdotales que sí conocían, y estaban inmersos, en la ideología de las relaciones diplomáticas del antiguo Cercano Oriente.

51. En este sentido, se ha sugerido que el hundimiento de las estructuras palatinas de la Edad del Bronce Tardío en el siglo XII a.C. no supuso la completa desaparición de la ideología sociopolítica que las caracterizaba. Los pequeños centros palatinos que posteriormente resurgieron en el Levante continuaron organizándose de modo similar, por medio de las relaciones de patronazgo recíprocas que caracterizaban los vínculos entre reyes “grandes” y “pequeños”; cf. N. P. Lemche, “From Patronage Society to Patronage Society”, en V. Fritz y P. R. Davies (eds.), *The Origins of the Ancient Israelite States*, Sheffield 1996, pp. 106-120; Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari 2003, p. 45.

52. Cf. G. Farr, “The Language of Amos, Popular or Cultic?”, *VT* 16, 1966, 312-324.

53. Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Leiden 1996; L. G. Perdue, J. Blenkinsopp, J. J. Collins y C. Meyers, *Families in Ancient Israel*, Louisville 1997.

54. *Contra* Hillers (*Treaty-Curses*, pp. 87-89), quien sugiere que las maldiciones de los tratados, y sus paralelos bíblicos, reflejan la existencia de un habla popular común a las lenguas semitas, de la cual los profetas extraerían frases estándares para sus oráculos contra las naciones.