**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**

**ESCOLA DE TEOLOGIA**

**PÓS-GRADUAÇÃO EM PROFETISMO E APOCALÍPTICA:**

**PERSPECTIVAS E INTERPRETAÇÕES**

**JOSÉ ANTONIO CORREA LAGES**

**MATRÍCULA Nº 7020443**

**JUSTIÇA E INJUSTIÇA NA DENÚNCIA SOCIAL DE AMÓS:**

**o conceito ético de Deus**

Artigo Científico para obtenção do título

de Especialista, sob orientação do

Prof. Silas Klein Cardoso

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**2018**

**INTRODUÇÃO**

O livro de Amós nos dá a ideia do significado e da forma da atividade profética em seu conjunto. Este livro é uma verdadeira introdução ao profetismo na Bíblia Hebraica, com todos os elementos básicos que caracterizam os livros proféticos que surgirão posteriormente. Amós é considerado o primeiro profeta literário. Com uma linguagem simples e altiva e com riqueza de imagens de um homem do campo, Amós condena, em nome de Deus, a vida corrupta das cidades, as injustiças sociais e a falsa segurança dos poderosos posta em rituais religiosos em que não se comprometem verdadeiramente com Deus.

Amós é chamado por Yahweh para profetizar na época do rei Jeroboão II (783-743 a. C.) no Reino de Israel, que passava por grande crescimento econômico, mas mantinha situações estruturais de injustiça e exploração dos mais pobres. Este trabalho quer destacar na profecia de Amós a sua doutrina moral e religiosa. Com ele, o monoteísmo ético[[1]](#footnote-1) puro atinge o seu auge. O Deus de Moisés não é somente o único verdadeiro Deus, criador e regente de todo o Universo, mas, pela sua santidade essencial, é também o autor e guarda zeloso de uma lei moral, cuja observância ele exige de todos os povos, inclusive do povo eleito, e pune a transgressão onde quer que a perceba.

A eleição do povo israelita não é nenhum privilégio sob este aspecto. Para lhe tributar as honras a que tem direito, é necessária, antes de mais nada, a pureza de costumes, sem a qual nada valem os atos de um culto superficial e sem vida e os sacrifícios de numerosas vítimas. Queremos comprovar que é, exatamente, a partir da sua crítica social que Amós constrói o seu conceito de Justiça. Amós coloca a justiça e a retidão como ponto central de toda a sua ideia de Deus. Mesmo antes dele, já se concebia Yahweh como protetor da moral e do direito, mas ninguém até aquele momento havia situado com tanta energia a ideia da justiça e da ética no centro da teologia javista.

Dentre os autores que utilizaremos como referenciais neste trabalho, queremos destacar R. Kessler com a sua obra *História social do Antigo Israel* e seu artigo *A Torah como reação à transformação da sociedade israelita a partir do século VIII a.C.* Este autor e seus textos nos foram de grande utilidade para a compreensão não apenas das profundas transformações econômicas e sociais do reino de Israel no século VIII a.C., que empobreceram grande parte da sua população, mas também dos reflexos dessas transformações na formulação judicial e teológica do período. Para o pano de fundo religioso que será também impactado por essas transformações, receberemos a contribuição de Rainer Albertz com a sua obra *História da religião de Israel nos tempos do Antigo Testamento*, sem esquecer dos insights hermenêuticos muito interessantes de Luiz Rossi e Francisco Erdos no seu artigo *A voz profética de Amós em uma sociedade marcada pela opressão e falta de solidariedade*.

Mas o nosso principal referencial teórico será Walter J. Houston para nos auxiliar na compreensão da teologia moral do profeta Amós com a sua formulação do conceito de Deus a partir da sua crítica social sob a ótica da Justiça e da Retidão. Nesse sentido, a sua obra *Contending for Justice: ideologies and theologies of social justice in the Old Testament*, cujos textos diretamente relacionados àquele profeta foram traduzidos por nós, foi fundamental para alcançar o objetivo deste trabalho. Não poderíamos deixar de citar também o artigo *A importância do conceito de justiça e direito na construção da vocação profética,* do já mencionado Luiz Rossi.

Desenvolveremos este trabalho em três capítulos. No primeiro, vamos investigar a grande possibilidade do início da escrituração da Torah e a própria formulação do Código da Aliança ser um reflexo direto da crítica social profética, neste momento com as presenças marcantes de Amós e Oseias. No segundo capítulo, nos deteremos com maior profundidade no contexto socioeconômico, político e religioso do final do século VIII, já estabelecendo uma relação direta com a denúncia radical do profeta Amós. No terceiro capítulo, onde discutiremos a teologia moral do profeta, deveremos destacar, com maior ênfase, o objetivo deste trabalho, qual seja, uma nova visão de Yahweh a partir da crítica social de Amós sob a ótica da Justiça e da Retidão, dependendo mais diretamente do referencial de Walter J. Houston.

Não podemos esquecer da grande contribuição dos profetas bíblicos para o surgimento de uma larga tradição judaico-cristã do pensamento social. Por meio dos profetas, é possível perceber as relações sociais regidas pela moralidade como verdadeiras relações interpessoais. A moral em questão se relaciona com os efeitos das práticas sociais sobre as vítimas individuais, que aparecem sempre como atores privilegiados da denúncia profética.

E, neste sentido, o profeta Amós foi um verdadeiro ícone, referência fundamental. Para ele, as relações sociais são relações morais e, exatamente por isso, a justiça social se insere em um compromisso ético exigido por Yahweh.

**CAPÍTULO I**

**O Código da Aliança e o início da escrituração da Torah como reflexo da crítica social profética**

Uma das teorias marxistas mais conhecidas afirma que a base econômica de toda sociedade formaria a sua infraestrutura que condicionaria, por sua vez, a sua superestrutura ideológica de todo um conjunto de ideias e interesses, envolvendo a cultura, a política e o direito. Por mais que tenha influenciado corações e mentes para a compreensão do processo histórico, ela nos parece insuficiente para a explicação de determinadas sociedades antigas e suas transformações históricas. O próprio Weber, concordando em parte com Marx, já afirmava que “a conexão causal inversa não deve ser desprezada” (WEBER, 2006, p. 12). Para este autor, a magia e as ideias éticas baseadas na religião constituíram os elementos mais importantes da condução da vida humana. Para ele, somente a partir da conjugação dialética entre condições econômicas e ideias religiosas e éticas é que surge determinada sociedade.

Não foi diferente com os israelitas[[2]](#footnote-2). Este povo, desde as suas origens, possuía determinadas ideias que incluíam tanto as concepções religiosas quanto as concepções sobre a boa convivência social. Ao se modificar sua formação social, também se modificou as ideias e estas ideias transformadas, então, novamente influenciaram as relações sociais. Desta forma, podemos aplicar no Reino de Israel o processo histórico de que nos fala Weber como uma relação causal de reciprocidade. O século VIII a.C. foi exemplar nesse sentido.

Comprovações arqueológicas do período original dos israelitas têm demonstrado que sua sociedade estava organizada de forma relativamente igualitária e não hierárquica. A estratificação social se deu apenas em zonas urbanas, mais ligadas às cidades cananeias, e não em zonas rurais (FAUST, 2012). Kessler (2013) cita a ausência de muros, casas do mesmo tamanho e a falta de prédios monumentais como fortes indícios de que essa organização social era não-hierárquica e que refletia uma sociedade a partir de laços ainda familiares. Este foi o período cujas origens, na Bíblia Hebraica, é chamado de tribal.

Já o século VIII foi o século de rupturas, marcado por uma profunda crise social que corroeu os alicerces daquela vida comunitária. Nesse momento, podemos observar como esta sociedade se dividiu em classes sociais. Formou-se uma elite, poderosa e rica. Ela acumulou a posse da terra e aumentou a quantidade de seus dependentes[[3]](#footnote-3). Para isso, o mecanismo que funcionou como principal instrumento de opressão econômica foi a rigorosa figura do “direito de crédito” em vigor em quase todos os países do mundo antigo:

“A jurisprudência outorgava ao credor o direito de propriedade não só dos bens do inadimplente, mas também sua família e até mesmo sua própria pessoa. Além disso, na ausência de uma garantia do Estado sobre a propriedade, a fiança e os juros que o devedor deve satisfazer o credor, como medida de segurança, foram desproporcionalmente elevados no que diz respeito à concessão inicial. Por isso a produção agrícola das famílias, que careciam de recursos, era uma presa fácil do crescente desenvolvimento econômico e social”. (ALBERTZ, 1999, p. 319).

Se o devedor não conseguisse pagar o empréstimo, por exemplo, por causa de uma má colheita, problemas fiscais, ou outros benefícios devidos ao credor, como a fiança, ele deveria entregar uma parte da próxima colheira e até mesmo a sua propriedade. Se ainda persistisse a dificuldade de devolução, ele teria que vender ao credor os membros de sua família e, finalmente, a si mesmo, ou seja, perder sua própria personalidade devendo-se submeter, por um tempo, ao trabalho definido pelo credor para compensar o pagamento da dívida. O profeta Amós faz uma advertência: “Ouvi isto, vós que esmagais o indigente e quereis eliminar os pobres da terra” (Am 8, 5).

Quase sempre, o devedor continuava cultivando sua própria terra durante esse tempo, mas na realidade ele e todos os seus bens estavam totalmente sujeitos ao credor. A possibilidade de reiniciar novamente após o período de escravidão, era tão cheio de dificuldades, que muitos agricultores não tinham escolha a não ser desistir de todos os seus títulos, e se submeter por toda a vida como escravos, à vontade de seus credores. Outros foram vendidos a proprietários estrangeiros (Am 2,6), enquanto alguns sempre preferiram ganhar a vida como trabalhadores ocasionais, a fim de manter a liberdade individual a todo custo. Ficava agora muito claro que a riqueza dos ricos se baseava na pobreza dos pobres. “Da coexistência do rico e do pobre, veio a surgir um contraposto antagônico” (KESSLER, 2013, p. 25).

Esta elite exploradora estava vinculada à Corte. A grande massa da população se defrontava, assim, com um duplo adversário, o poder econômico dos ricos em aliança com o poder político da Corte. Até que surgiram as primeiras vozes de denúncia na palavra de alguns profetas que vivenciaram mais de perto essa crise. Amós foi um deles. Para ele, o sistema de crédito era a causa principal do empobrecimento dos agricultores livres e a corrupção do sistema legal fez com que os abusos não fossem corrigidos. Para Kessler (2013), a concepção ideológica dos profetas tinha uma ideia de “direito e de justiça”, pois ela sempre é apresentada como referência em suas denúncias. Como em Amós, por exemplo: “Ai daqueles que transformam a terra em veneno e lançam por terra a justiça” (Am, 5, 7).

**Direito e Justiça para os profetas**

Para Albertz (1999), dadas as normas estabelecidas pela classe alta, a instituição tradicional do direito do costume poderia ser usada como um instrumento adicional para subjugar e sujeitar a dependência as famílias mais pobres. O costume de administrar a justiça “à porta”, com sua função de estabelecer um certo equilíbrio entre as partes em disputa, foi uma das vítimas preferidas da diferenciação das classes sociais, até que, na prática, foi totalmente distorcida. A administração da justiça acabou beneficiando as famílias abastadas e os latifundiários, que impiedosamente a usaram para exigir o pagamento das dívidas contraídas. A situação estrutural de injustiça era a lógica consequência do normal funcionamento das estruturas de poder, nascido do desenvolvimento econômico e social da era monárquica:

“Sob essas condições, qualquer família rural em dívida com um membro da classe alta dificilmente obteria justiça. O mesmo aconteceu com a instituição jurídica estatal, uma vez que os funcionários responsáveis ​​não estavam em posição de manter sua independência em relação às demandas dos potentados, de modo que o suborno, ativo e passivo, era uma prática comum no o exercício de funções judiciais”. (ALBERTZ, 1999, p. 328).

Mas em nenhum lugar é possível reconhecer que aqueles profetas do século VIII., Amós e Oséias principalmente, se referiam a um direito já codificado. Um exemplo interessante é a disputa sobre as tradições narrativas das origens de Israel que encontramos em Os 12, 12-14 que pode demonstrar a falta de fixação escrita das leis na época de Jeroboão II. Por outro lado, temos também o texto de Oseias 4, 2-3 que utiliza as mesmas expressões do Decálogo para cinco (talvez seis, se traduzirmos *damin* por “ídolos” e não por “homicídio”) pecados distintos: perjúrio, mentira, homicídio, roubo e adultério.

Aqueles profetas não citaram nenhum texto legal. Estávamos ainda no período do direito costumeiro ou consuetudinário. O direito e o justo se referiam aos bons costumes que satisfaziam e agradavam a todos. Não era necessário fixá-los por escrito. Eles podiam se estabelecer por narrativas míticas e épicas, como também ocorreu na Grécia. Contudo, ali eles apenas apresentam algo como uma ética implícita. Mas se a sociedade começa a passar por transformações sentidas como injustas e hostis à vida, aí começam a surgir as críticas que vão forçar a codificação do que é justo e de direito. No caso de Israel, os profetas do século VIII assumem este papel de radicalidade crítica como ainda veremos no caso de Amós.

A ideia profética de “direito” torna-se evidente na experiência da injustiça. Considera-se injustiça quando as pessoas se tornam escravas por causa de dívidas pequenas, quando meninas sofrem abusos sexuais no sistema de escravidão (Am 2,6-7), quando homens perdem a sua propriedade e quando mulheres e crianças são expulsas das suas casas (Mq, 2,1-2,9). A partir do que seria o contrário de tudo isso, podemos concluir o que seria uma ordem social justa:

“Trata-se de uma imagem tradicional de camponeses que viviam de maneira autônoma no campo, contavam com a ajuda solidária [...] e que, em últimos casos, recebiam o apoio do rei [...]. Tratava-se de um pano de fundo. Os profetas não eram reformadores sociais, nem legisladores. Eles criticavam situações de injustiça de maneira radical a apontavam as consequências para os envolvidos e também para a sociedade como um todo”. (KESSLER, 2013, p. 27).

O que nós chamamos Código da Aliança, que compreende o conjunto de textos do livro do Êxodo entre 20, 22 e 23,19, está hoje consensualmente assentado como a mais antiga coleção de direito em Israel e que deve ser datado entre o final do século VIII e início do século VII (CRUSEMANN apud KESSLER, 2013, p. 28). E, sem dúvida, esta codificação representou uma reação “conservadora” à transformação social da sociedade de Israel no auge de expansão e desenvolvimento do período monárquico, como veremos a seguir.

Quando a sociedade é atingida por uma profunda crise social e política, como Israel do século VIII, todos os costumes e tradições começam a balançar. Exatamente por isso que a reação a estas transformações é marcada por “conservar” aquilo que está sendo alterado. No Código da Aliança, é possível perceber exatamente isso. Trata-se de uma reação ao esgarçamento das bases em que se assentava a sociedade israelita desde as suas origens. Muitos exegetas até hoje afirmaram que essa legislação seria resultado de um longo processo de formação, tal a disparidade de elementos formais e de conteúdo do seu texto. O exegeta espanhol Félix García López (2003) aponta, no entanto, uma “unidade composta” ou uma “composição unitária” como fazem os estudos mais recentes de Albertz (1999). Mas vejamos isso melhor.

**O Código da Aliança**

Por que o Código da Aliança regula âmbitos legais tão diferentes? Um direito profano, pessoal e social, mesclado com determinações cultuais? Por que estrangeiros, órfãos e viúvas representam um problema social que deveria ser encarado pelo Direito? E o mais curioso: esses elementos da sociedade aparecem também nas denúncias de injustiça social junto com críticas severas ao modo de se cultuar a divindade Yahweh, nos primeiros profetas escritores, como Amós e Oséias no Reino do Norte. Esses homens “não desistiram de anunciar o desastre que ameaçava toda a monarquia israelita e se sentiram empurrados por Yahweh a colocarem em xeque o consenso nacional-religioso que prevaleceu na sociedade de Israel” (ALBERTZ, 1999, p. 332).

Há uma tese interessante, aparentemente elaborada por Douglas A. Knight, mas que aparece também em William S. Morrow, de que o Código da Aliança foi escrito pensando em uma aldeia sem sistema jurídico:

“A comunidade ideal do Código da Aliança parece ser uma aldeia autárquica de Israel. Não há menção explícita de um profissional da Justiça, embora alguns comentaristas tenham tentando encontrar uma instituição por trás das provisões de Ex 21, 6 e 21, 22, ou do sacerdócio. Enquanto certas ações devem ser realizadas na presença de Deus, não é indicado nenhum lugar especial para isso (cf. Ex 21, 6; 22, 8.9.11). Em contraste com a cultura legal que prevaleceu em outros lugares do antigo Oriente Próximo, a sociedade retratada no Código da Aliança funciona sem referência clara a um rei. A única decisão legal que o Código da Aliança menciona é tomada por uma assembleia de pares. Algumas regras de conduta para este órgão legal estão estabelecidas em Ex 23, 1-8”. (MORROW, 2017, p. 74).

Se for verdadeira, esta teoria é interessante, pois ajudaria a reiterar o argumento de que teria havido, primeiro, uma consciência da mudança de classes pelo discurso profético e, segundo a reação teria sido a elaboração de um código legal que fixasse a estrutura social no modelo idealizado anterior de uma sociedade ainda não estratificada. A própria entronização da divindade israelita poderia funcionar bem nesse escopo. Nos antigos códigos legais, o rei começava sempre suas leis com uma declaração de seus atributos e valores como, por exemplo, no prólogo do Código de Hamurabi. Assim, em uma sociedade “sem rei” ou de uma aldeia, a entronização de Yahweh supriria essa falta de um rei, mas manteria as decisões e justiça em uma relação entre pares.

De qualquer forma, aquela “unidade composta” ou “composição unitária” citada por López (2003) no Código da Aliança se refere, na verdade, a uma dupla moldura literária apontada por Kessler: leis cultuais e religiosas formam a moldura externa enquanto leis sociais reagem frontalmente à transformação social que ocorria no século VIII formando a sua moldura interna (KESSLER, 2013, p. 28-29). As mais importantes determinações religiosas cercam as leis sociais. O Código da Aliança começa, assim, com a proibição de imagens de culto e com o mandamento acerca do altar (Ex 20, 22-26). E conclui com a proibição da adoração a outras divindades e com o calendário das festas religiosas (23, 13-19). Esta é a moldura externa. O interessante, no entanto, é o lugar ocupado pelas leis sociais. Elas se situam exatamente entre o começo e a finalização do Código. Tudo indica que o foco das preocupações das obrigações sociais estipuladas pelo Código fosse a escravidão. Vejamos o que diz Êxodo:

“[...] quando comprares um escravo hebreu, seis anos ele servirá; mas no sétimo sairá livre, sem pagar nada. Se veio só, sozinho sairá; se era casado, com ele sairá a esposa. Se o seu senhor lhe der mulher, e esta der à luz filhos e filhas, a mulher e seus filhos serão do senhor, e ele sairá sozinho. Mas se o escravo disser: ‘Eu amo meu senhor, minha mulher e meus filhos, não quero ficar livre’, o seu senhor fá-lo-á aproximar-se de Deus, e o fará encostar-se à porta e às ombreiras e lhe furará a orelha com uma sovela: e ele ficará seu escravo para sempre [...]”. (Êxodo, 21, 2-6).

Nos versos seguintes, cita-se o caso de uma menina que foi entregue para a escravidão por causa de dívida e que seu senhor ou o filho dele podem tomá-la como esposa. Mais à frente, nas leis sobre assassinato e lesões corporais sempre são introduzidas obrigações específicas que tratam de pessoas escravizadas. Podemos concluir que estas leis tinham por objetivo a proteção de escravas e escravos, mas sem ofender o direito dos seus senhores, pois o escravo era sua propriedade (Ex 21, 21), o escravo não era considerado pessoa, mas tão somente uma força de trabalho, como aparece no Decálogo (Ex 20, 17), verdadeira introdução ao Código da Aliança. A escravidão era normal e natural nas sociedades do Oriente Antigo.

As determinações que, no final da moldura interna, devem regular as injustiças sociais se alinham mais clara e positivamente em favor dos fracos, Em Ex 22, 20-23, 12, um grande bloco de leis protege os estrangeiros, as viúvas e os órfãos[[4]](#footnote-4). Com a proibição da cobrança de juros, pretende-se evitar que os devedores se tornem inadimplentes e acabem como escravos. A Justiça do tribunal deve proteger os fracos de serem condenados injustamente. A justiça consiste tanto na imparcialidade quanto também no fato de que “o direito dos pobres” não seja violado, como afirma Schwantes (2012). O próprio descanso sabático é ressignificado em um novo contexto social. Nele, expressamente se acolhe “o filho da tua escrava e o estrangeiro” (Ex 23, 12).

Kessler (2013) fala de uma verdadeira teologização do direito no Código da Aliança. Em outras palavras, o Código da Aliança esclarece e detalha a base social da teologia do povo eleito. Temos a impressão de que as determinações sociais em favor dos pobres devem ser garantidas de todos os lados por meio da confissão da adoração única a Deus. Assim, não temos apenas uma composição unitária de um ponto de vista exegético, mas vai além. A teologização do direito é comum nas sociedades do Oriente Antigo, como afirma Kessler:

“Sempre se aceitou que o direito, também o direito consuetudinário, refletisse a vontade dos deuses e que os deuses, por isso, também garantiam o direito. O próprio juramento, que no direito antigo assume uma função muito maior do que hoje, já é sempre um juramento feito de determinadas divindades que teriam de sancionar esse juramento. Nesse sentido, não existe um direito não-teológico”. (KESSLER, 2013, p. 30).

Aquilo que no direito consuetudinário é pressuposto implicitamente, torna-se agora explícito e no Código da Aliança torna-se evidentemente concreto pela primeira vez. É o Deus de Israel que deseja o direito e o acolhe. Por isso a adoração deste Deus faz parte do corpus legal, estamos diante de uma teocracia, a soberania de Deus traduzida em uma legislação para o dia a dia. Podemos concluir que o antigo direito consuetudinário fazia uma frágil referência a Deus, agora ele é substituído por uma forte referência a Ele. Sem dúvida, é uma clara analogia à atuação dos profetas. Também eles relacionavam a sua crítica às injustiças sociais com uma expressa referência a Deus. Em nome de Deus, eles criticavam as relações injustas. Era uma forte e explícita referência a Deus que os legisladores acabaram assumindo no Código da Aliança.

Temos assim duas reações à transformação da sociedade de Israel no século VIII. Também o que diz respeito ao conteúdo, estas duas reações andam igualmente na mesma direção. Ambas se orientam pela ideia de justiça que é sobretudo uma justiça que protege os pobres e os fracos. E ambas fundamentam sua reivindicação por justiça com uma forte referência a Deus. Esta referência e a concepção de direito e de justiça interligam o código legal com a profecia crítico-social. Mas sabemos por outras fontes que nem a crítica social dos profetas nem a formulação do Código da Aliança transformaram as relações para melhor. E isso fica muito claro para o vizinho Judá no século VII quando ali foi realizada uma revisão do Código da Aliança que se encontra no Livro do Deuteronômio, intensificando ainda mais a referência a Deus como fiador da justiça e do direito.

 De forma muito mais abrangente que o Código da Aliança, o Deuteronômio, durante o reinado de Josias em Jerusalém (640-609), também ofereceu uma resposta à transformação da sociedade. Uma série de leis deveria evitar que a sociedade continuasse se dividindo entre ricos proprietários de terra e os pobres diaristas e escravos (as). Para isso, existe principalmente o perdão das dívidas que deve acontecer regularmente (Dt 15, 1-11). Mas também a proibição de cobrar juros (Dt 23, 20-21) e a proibição de tomar determinadas coisas como penhor de dívida (Dt 24, 6.17-18). Outras determinações deveriam melhorar a condição de vida de estratos inferiores da sociedade, como a consagração do dízimo como imposto para os pobres, realizado de três em três anos (Dt 15, 12-18), a proibição de entregar um escravo fugitivo de volta ao seu senhor (Dt 23, 16-17) e várias outras[[5]](#footnote-5).

Mas será que a Torah, como um todo, refletiu na sua demorada composição o desenvolvimento social de Israel e Judá? Esta é a interessante hipótese de Kessler (2013). Sabemos, de antemão, que a legislação de qualquer sociedade não se transpõe automática e rapidamente em realidade social. Por outro lado, seria falso afirmar que a Torah em formação não tivesse sido influenciado pela realidade social. No decorrer deste longo processo, algumas normas isoladas foram concretizadas, outras não, e ainda outras sempre foram motivo de grandes discussões como a questão da guarda do sábado que chegou até a época de Jesus. De qualquer forma, podemos concluir que a Torah surgiu como reação à transformação da sociedade israelita em direção a uma sociedade de classes. Este documento atuava na contramão deste desenvolvimento, regulando o mesmo e minimizando as suas piores consequências.

Albertz (2012) defende a hipótese de que a consolidação do Código da Aliança ocorreu na época de ápice da monarquia do Reino do Norte, coincidindo com um estado de falência da sua sociedade, como se pode deduzir por numerosas menções aos “pobres” que precisam de proteção e assistência, e da regulamentação de um problema tão escandaloso como era a escravidão por dívidas. Portanto, para ela não há dúvida de que o código da aliança nasceu em condições históricas de desenvolvimento social e jurídico claramente antes de Deuteronômio. No que toca à sua datação em um contexto social como o do século VIII, podemos invocar a particular atenção que presta ao estrangeiro e sua insistência na consideração que merece pela comunidade (Ex 22,20 23,9), uma atividade que, sem dúvida, se refere ao espinhoso problema dos refugiados que, após a queda de Samaria, se estabeleceram no território de Judá.

**CAPÍTULO II**

**O contexto socioeconômico, político e religioso do final do século VIII a.C. e a profecia de**

**Amós**

No tempo de Jeroboão II, rei de Israel entre 783 e 743 a. C.[[6]](#footnote-6), o Reino de Israel conheceu relativa tranquilidade pelo fato do Império Assírio estar ocupado com Aram (Damasco), acarretando um certo vácuo de poder. Isso permitiu uma espécie de “milagre econômico”: Israel recuperou os territórios perdidos, expandiu seus domínios de Emat até o Mar Morto, e houve uma fase de grande prosperidade, com muitas e grandes construções, aumento de recursos agrícolas, progresso da indústria têxtil e da tinturaria, e do desenvolvimento comercial:

“Aumentar a arrecadação de impostos e garantir o controle das rotas comerciais eram os principais objetivos de Israel na ampliação de suas fronteiras. Sua localização privilegiada no sistema de rotas comerciais, principalmente na interligação das terras do Rio Nilo e as dos Rios Tigre e Eufrates, permitiam a Israel o sucesso comercial que trouxe grande prosperidade econômica. Os egípcios e mesopotâmicos tinham que passar pela planície de Jezreel, uma junção das rotas comerciais”. (ROSSI & ERDOS, 2015, p. 32).

Segundo Finkelstein e Silberman (2003), foi no auge da prosperidade de Israel, que inclui o governo de Jeroboão II, que nós podemos identificar, finalmente, a totalidade dos critérios na organização do Estado em Israel: definição de um sistema de escrita, administração burocrática, produção econômica especializada e um exército profissional. De certa forma, esses autores contestam uma interpretação tradicional de que corresponde à época de Salomão o auge deste progresso e a monarquia, a partir dele, seria uma crescente decadência.

O livro de Amós confirma aquele desenvolvimento, mas acompanhado de contrastes sociais e injustiças, corrupção do direito e fraude no comércio:

“Israel [...] estava no meio de um período enganoso de prosperidade e poder militar. Enganados pela sua riqueza e expansão territorial, os israelitas supunham que Deus estava do lado deles e que os bons tempos nunca terminariam. Crueldade para com os pobres, arrogância religiosa e um senso ilimitado de confiança no poder de suas fortificações caracterizavam os altos escalões da sociedade. Eles não podiam imaginar que suas cidades estavam a apenas décadas de distância da destruição total”. (GARRET, 2008, p. 1).

Schwantes (2004) elabora uma lista dos exploradores do povo e que são ameaçados pela profecia de Amós: sacerdotes, comerciantes, juízes, senhores de escravos, latifundiários, comandantes militares, enfim, a elite do reino: “Amós sempre vê a cidade negativamente (...) É, pois, flagrante que a profecia de Amós representa uma contestação à cidade. Esse dado cresce em significado quando se observa que a cidade reúne e aglutina, em seus muros, os setores fustigados por Amós”(SCHWANTES, 2004, p. 67).

É interessante perceber que a exegese de Milton Shwantes combina perfeitamente com os dados colhidos por Faust, de que a questão de Amós não é apenas ao desenvolvimento em geral, mas principalmente ao desenvolvimento com estratificação social urbana.

“Uma análise das descobertas arqueológicas mostrou que, de fato, havia grandes diferenças sociais em ambos os reinos (Israel e Judá), mas principalmente no setor urbano (em Israel). Os processos de fortalecimento dos ricos e enfraquecimento dos pobres geralmente ocorriam nas cidades, enquanto no setor rural existiam assentamentos agrícolas independentes que provavelmente cultivavam suas próprias terras, viviam acima do nível de subsistência e acumulavam excedentes. [...] houve, sem dúvida, estratificação social (às vezes até severa), mas essa estratificação não ocorreu em todo o sistema social, mas limitou-se principalmente ao setor urbano. Em relação ao setor rural, aqueles que argumentaram que essa era uma sociedade autônoma tradicional e orientada para a família provavelmente estavam certos. Essa realidade complexa também se reflete nas evidências epigráficas, indicando, por um lado, as classes exploradas (a carta da ceifadora de Mezad Hashavyahu) e, por outro, a preservação de um sistema tradicional (a óstraca de Samaria). Estudos comparativos de sociedades agrárias mostram que em seus assentamentos urbanos havia de fato grandes lacunas sociais [...], e pelo menos metade da renda (ou produto) dessas sociedades pertencia à classe alta [...]”. (FAUST, 2012, p. 270-271).

O luxo dos grandes insultava a miséria dos oprimidos. A religião servia para tranquilizar a consciência da classe dominante, fomentando o sentimento de superioridade em relação a outros povos e justificando a exploração sobre a maioria da população formada basicamente por camponeses. A aliança com Deus tornou-se letra-morta, celebrada no culto, mas sem qualquer influência na vida diária das pessoas. O esplendor do culto disfarça a ausência de uma intimidade verdadeira com Deus.

Já dissemos que, naquele tempo, houve um grande desenvolvimento econômico e que, ao lado desse desenvolvimento, multiplicou-se também a miséria do povo. Por que esta contradição? Aqui encontramos a injustiça social pela base: a distribuição desigual dos bens produzidos que caracteriza o sistema tributário da Monarquia[[7]](#footnote-7). No fundo, o povo produz e a produção é acumulada nas mãos de poucos. Em geral, a produção é feita no campo e o consumo na cidade que, com o desenvolvimento, vai se tornando o centro econômico e político da sociedade. Contra toda esta situação, Amós grita: “Eu quero é ver brotar o direito como água e correr a justiça como riacho que não seca” (Am 5, 24).

**Quem foi Amós**

Amós é uma abreviação de Amasias – “Iahweh carregou”, “Iahweh protegeu”. Tudo o que sabemos sobre ele provem do seu próprio livro. Não sabemos em que ano nasceu e morreu. Natural de Técua (atual Khirbet Taqu’a), aldeia situada a uns 8 km ao sul de Belém e a uns 17 ao sul de Jerusalém, Amós tirava seu sustento do pastoreio de rebanhos (*noqed*) e do cultivo de sicômoros[[8]](#footnote-8), cujos frutos constituíam alimento de gente pobre. Ele mesmo se chamava de vaqueiro ou pastor (*bôqer*). Podemos afirmar que a única menção de Técua em Amós tem como principal propósito salientar sua origem rural: “Seu texto reflete o ponto de vista de alguém que encarava a vida como um lavrador: a queixa dos pastores em relação às pastagens, a descrição da seca e das pragas, o interesse especial pela vinha, a aversão ao gafanhoto e ao fogo, o cesto de frutos de verão” (HUBBARD, 1996, p. 104).

O livro nos dá, assim, três informações sobre sua profissão: pastor (Am 1, 1), criador de gado pequeno e cultivador de sicômoros (Am 7, 14). Alguns estudiosos, como Amsler (1992), defendem a possibilidade de Amós ter sido um grande proprietário ou administrador de rebanhos consideráveis e que sua atividade profética pudesse ser em defesa de seus interesses de proprietário. O Talmud firma, aliás, que Amós era rico. Mas sua mensagem em defesa dos pobres e oprimidos não faria sentido[[9]](#footnote-9). Para Schwantes (2004) é mais provável que ele fosse uma pessoa pobre, desenvolvia atividades diversas como forma de sobrevivência, como hoje um boia-fria que vive de oportunidades passageiras de trabalho. Nesta perspectiva, Amós adquire outro sentido: torna-se denúncia de uma situação de injustiça social e a pobreza do povo.

Para Giles (1992, p. 692), a declaração de Amós em 7: 14 deve ser entendida dentro do contexto mais amplo do drama que ocorre entre os principais atores do livro: os opressores e os oprimidos. Esses grupos encontram sua especificidade de acordo com sua relação com os meios de produção. Amós identifica-se como um agricultor e trabalhador, colocando-se assim dentro dos limites dos oprimidos como um porta-voz legítimo para as preocupações econômicas e políticas expressas deste grupo da sociedade do Reino de Israel.

Por outro lado, segundo Hubbard (1996), Amós era um homem de experiência, senso de oportunidade e sensibilidade fora do comum, qualificado tanto por sua formação pessoal como pela ordem divina para cumprir sua missão. Isso se pode deduzir do seu “conhecimento dos eventos internacionais, a familiaridade com a história patriarcal, as observações detalhadas sobre a vida em Samaria, Betel e Jerusalém” (HUBBART, 1996, p. 105). E conforme Sicre:

“Ele aparece também como um homem inteligente. Não gosta das abstrações, mas capta os problemas a fundo e os ataca nas suas raízes, Sua linguagem é dura, enérgica e concisa: merece mais estima do que a que lhe manifestou São Jerônimo ao qualificar Amós como “imperius sermone” (não perito na linguagem”. (SICRE, 2008, p. 245).

Ele foi contemporâneo dos reinados de Josias em Judá (cf. Rs 15, 2.5) e Jeroboão II em Israel (783-743 a. C.). Talvez no ano 760 a. C., Amós deixou, então, sua vida em Judá e foi profetizar em Israel. Outra referência citada no livro para datar sua atividade profética foi um terremoto: “dois anos antes do terremoto” (Am, 1, 1)[[10]](#footnote-10) que pode ter ocorrido em 758 a. C.

Sabemos que Amós atuou em Samaria, Betel e muito provavelmente em Guilgal, situadas em Israel. Por volta de 760 a. C., o pastor de Técua sente-se chamado a pregar o arrependimento aos desavisados, revelando aos culpados os castigos iminentes. Percorreu as cidades de Israel, enfrentando corajosamente a oposição dos sacerdotes de Betel, o principal santuário do reino (Am 7, 10-17), até que foi expulso de lá:

“Sua análise crítica certamente não era compartilhada com toda a opinião pública, como se a opinião do profeta fosse consenso. O que os olhos que se detinham na superfície viam era esplendor. O que Amós dizia contradizia a opinião promovida pelo Estado e pela religião”. (SCHWANTES, 2004, p. 16).

Este homem, que não tinha nenhuma relação com a profecia ou com os grupos proféticos tradicionalmente conhecidos, é enviado por Javé para profetizar a Israel. Trata-se de uma ordem imperiosa à qual não pode resistir: “Ruge o leão, quem não tem medo? Fala o Senhor, quem não profetiza” (Am 3, 8). Não sabemos quando aconteceu a vocação de Amós: a maioria dos autores a situa entre os anos 760-750. Wolff, baseando-se na dureza e na concisão da sua linguagem, pensa que ele devia ser ainda jovem. Mas é uma simples hipótese (WOLFF apud SICRE, 2008, p. 245-246).

Hubbard (1996) apresenta evidências literárias de que sua pregação foi bastante curta, talvez no máximo dois anos, entre 760 e 755 a. C. Depois, não se sabe qual tenha sido o seu destino[[11]](#footnote-11). Uma tradição conservada pelo desconhecido autor das "Vidas dos profetas" e acolhida no Martirológico Romano a 31 de março, narra que, ferido na têmpora com uma maça pelo filho do sacerdote Amasias, em Betel, foi levado agonizante à sua aldeia, onde morreu pouco depois.

**A denúncia de Amós**

É neste contexto que Amós começa a profetizar. Poderíamos perguntar se a denúncia de Amós se dirige contra um sistema social bom que se tornou corrompido, ou se sua denúncia é mais radical, isto é, contra um sistema completamente injusto. Reimer & Reimer (2009), mesmo discordando de uma série de estudiosos como Terence Fretheim[[12]](#footnote-12), para os quais a agenda dos profetas é conservadora pelos motivos que expusemos no capítulo anterior, consideram que a crítica de Amós não deve ser entendida simplesmente como que exigindo um voluntarismo reformista:

“Vale destacar que o termo pobreza contém em si a dimensão de que ser pobre ou tornar-se pobre é decorrência de um processo no qual uma das causas pode ser a gradativa exclusão no acesso aos direitos [...], logo a monarquia tinha grande responsabilidade em ter conduzido o povo não apenas ao pecado, mas sobretudo a um estado profundo de miserabilidade” (REIMER, I. R. & REIMER, H., 2011, p. 181).

A classe dominante de Israel multiplicava as transgressões, subjugando e empobrecendo o povo, usando, inclusive, a força bruta para conseguir seus intentos:

“Fazei ouvir isto nos castelos de Asdode e nos castelos da terra do Egito e dizei: Ajuntai-vos sobre os montes de Samaria e vede que grandes tumultos há nela e que opressões há no meio dela. Porque Israel não sabe fazer o que é reto, diz o Senhor, e entesoura nos seus castelos a violência e a devastação”. (Am 3,9-10).

“Ouvi esta palavra, vacas de Basã, que estais no monte de Samaria, oprimis os pobres, esmagais os necessitados e dizeis a vosso marido: dá cá, e bebamos (Am 4,1). Ouvi isto, vós que tendes gana contra o necessitado e destruís os miseráveis da terra”. (Am 8,4).

A necessidade que o Estado tinha de criar riquezas, forçando camponeses com a tributação, era devido aos altos custos do aparato militar, da elite administrativa, da expansão do comércio internacional e do consumo dos produtos de luxo importados. Tudo isso bancado pelo povo (Am 4,1), que era pisado (Am 2,7), aterrorizado (Am 3,9), esmagado (Am 4,1), destruído (Am 8,1) pela tributação estatal. Através dos seus 41 anos de bem sucedidas conquistas, Jeroboão II desproveu o povo da sua humanidade (ROSSI & ERDOS, 2015, p. 36).

Os abastados de Israel levavam uma vida de conforto e de luxo, sem se importarem com as desgraças pelas quais os pobres passavam:

“Vós [...] que dormis em camas de marfim, e vos espreguiçais sobre o vosso leito, e comeis os cordeiros do rebanho e os bezerros do cevadouro; que cantais à toa ao som da lira e inventais, como Davi, instrumentos musicais que vós mesmos; que bebeis vinho em taças e vos ungis com o mais excelente óleo, mas não vos afligis com a ruína de José”. (Am 3, 3-6).

Amós se revolta contra o esplendor causado pela riqueza e o luxo que não permite que se veja a tragédia que toma conta do país. Diante do caos político, social e religioso que se alastrou por todos os cantos do país, Yahweh se pronunciou através da boca do profeta Amós: “Portanto, agora, ireis em cativeiro entre os primeiros que forem levados cativos, e cessarão as pândegas dos espreguiçadores” (Am 6,7). Amós antevia a destruição daqueles que estavam destruindo o povo de Yahweh (ROSSI & ERDOS, 2015, p. 38).

A opressão sobre os mais fracos foi duramente criticada por Amós (Am 4,1). Os poderosos de Israel criavam mecanismos como os impostos (Am 5,11; 6, 1-6), para se apoderarem das terras do povo mais pobre que não conseguia honrá-los, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho. A perda das terras da família rompia a composição da identidade familiar, profundamente ligada à terra e à religião doméstica, à herança familiar. Gottwald explica que “as cobiçosas classes superiores, com a cumplicidade do governamental e judicial, expropriavam sistematicamente as terras dos mais pobres, a fim de acumularem riquezas [...]” (GOTTWALD, 1988, p. 338). O acúmulo de riqueza e o poder tinha o objetivo de ostentar e propagandear como era rico e próspero o Reino de Israel.

Além de denunciar a situação de desigualdade social e opressão política, Amós aprofunda a sua crítica contra a religião. Ele vai denunciar uma religião que é mera fachada para a injustiça e que encoberta um sistema iníquo, já viciado pela raiz. O sistema religioso, controlado pela monarquia, foi usado para manipular o povo com o intuito de ampliar a arrecadação. Os sacerdotes mancomunavam-se com o sistema opressor dominante. Foi esquecido que o Deus adorado nos cultos de Israel é um Deus que ama a justiça e o cuidado com os pobres. Mas, em vez de cuidado, havia opressão.

As normas de apoio entre as pessoas foram esquecidas e o direito ao acesso aos bens necessários à sobrevivência foi negado. Em vez de socorrer os necessitados, os ricos emprestavam dinheiro a juros altíssimos, provocando a falência dos devedores que eram obrigados a entregar suas terras em troca das dívidas e depois eram escravizados, como vimos (ROSSI & ERDOS (2015, p. 40). É exatamente sobre essa justiça e esse direito, tão lembrados e relembrados por Amós para a sua concepção ética de Deus, que falaremos no capítulo seguinte deste trabalho.

**CAPÍTULO III**

**O conceito de Deus em Amós a partir da sua crítica social sob a ótica da Justiça e da Retidão**

São amplamente conhecidas, famosas e abundantes as advertências proféticas que expressam o fato de Israel ter violado o mandamento fundamental de Yahweh relativo à prática da justiça e do direito. Em Amós são pródigas essas referências:

“Que o direito corra como água e a justiça como um rio caudaloso”. (Am 5,24). “Correm, por acaso, cavalos sobre a rocha, ou ara-se o mar com bois? Vós, porém, transformastes o direito em veneno e o fruto da justiça em absinto”. (Am 6,12).

Os profetas têm como seu espaço de atuação a vida do dia-a-dia de seu povo: “os camponeses endividados eram trocados por um par de sandálias” (Am 8, 6). Suas palavras não tinham o caráter de universalidade. Eles percebiam seu tempo e seu lugar como um espaço de crise. Possuíam uma missão política e, por isso, suas palavras podem também ser compreendidas como uma teologia política. Nesse sentido, o tempo privilegiado do discurso profético foi a monarquia.

Mas é necessário destacar que sempre existiram diferentes nuances no relacionamento dos profetas com a monarquia. Na própria discussão entre Amós e Amazias (Am 7, 10-17 demonstra algumas dessas nuances tanto terminológicas quanto na relação dos profetas com a Corte/Estado. Amazias chama Amós de “vidente” (*hoze*) e manda-o profetizar em sua terra (Judá), porque ali era o “santuário/capela do rei” (*miqdas-melek*) (Am 7, 12-13). Então, Amós recusa o título de profeta (*nabi*) ou filho de profeta (*ben-nabi*). Isso pode demonstrar uma certa tensão política: Amazias identifica Amós como “*hoze*/vidente”, ou seja, um profeta da corte de Judá, enquanto Amós nega o título de “profeta da corte de Israel” (*nabi*).

Assim, se por um lado a monarquia era realmente um lugar privilegiado para a atuação profética (nas listas de oficiais, isso era evidente), as atitudes para com o Estado variavam de corte (Judá) para corte (Israel) e de profeta para profeta. Alguns exemplos dessas nuances na relação entre os profetas e a monarquia: Oseias criticava radicalmente os reis de Israel (Os 7, 7), Isaias e Miqueias são contrários a oficiais do reino, mas não falam de forma específica contra os reis judaítas, Jeremias faz críticas severas contra os reis judaítas. Em Amós, já é incontestável uma crítica radical à monarquia.

**Texto e contexto da denúncia profética no período monárquico**

Este discurso pode ser entendido como a desconstrução da monarquia com a discussão que se faz a partir dos conceitos de justiça e direito como instrumentos de defesa dos socialmente mais fracos. Esta tensão está presente desde o início da monarquia, como podemos observar na emblemática referência de Samuel:

“Este será o direito do rei que reinará sobre vós: ele convocará os vossos filhos e os encarregará dos seus carros de guerra e da sua cavalaria [...] e os fará arar a terra dele e ceifar a sua seara, fabricar as suas armas de guerra e as peças dos seus carros. Ele tomará as vossas filhas para perfumistas, cozinheiras e padeiras. Tomará os vossos campos, as vossas vinhas, os vossos melhores olivais, e os dará aos seus servos [...] Exigirá o dízimo dos vossos rebanhos, e vós mesmos vos tornareis seus servos”. (1 Samuel 8, 11-17).

Existe, pois, uma tradição que via a monarquia com uma forte suspeita de concentração de poder que promovia exploração e usurpação. Na percepção do profetismo, a monarquia quase sempre era vista como negação da justiça e do direito. Não devemos nos esquecer que a relação entre monarquia e profetismo foi, em sua maior parte, marcada por antagonismos. Levada ao extremo, podemos constatar que para os profetas, a consciência dominante da sua época devia ser criticada radicalmente da mesma forma que o grupo político dominante devia ser completamente abolido. A monarquia era a síntese dos alvos de sua condenação.

Assim, no comportamento e na teologia dos profetas não havia lugar para a neutralidade. Estamos diante de uma teologia parcial, contextual e pública. Uma teologia comprometida com a comunidade concreta e, por isso, correndo sempre o risco de se chocar frontalmente com o resto da realidade que se apresentava ordenada. O caráter público de sua pregação é uma das marcas distintivas dos profetas escritores, começando com Amós, diferente de seus antepassados como Natã ou Elias: eles se dirigiam publicamente a toda a comunidade, não apenas aos indivíduos e aos reis.

Conforme explica Schwantes (1987, p. 13), Amós batia de frente contra o que era apregoado pelo Estado e os religiosos e certamente não era bem visto pela classe dominante, conforme se pode ver pelo confronto com o sacerdote Amasias (Am 7, 10-17). O discurso profético reagia contra a consciência real porque seu habitat natural vem de baixo enquanto a consciência real vinha de cima, ou seja, do interior do palácio:

“É na esfera pública onde se afirma que Yahweh se dá a conhecer e é visível. O ambiente público é o *locus* principal onde podemos perceber que a vocação para o direito e para a justiça dá testemunho da opção preferencial de Yahweh pela ordenação de uma comunidade fraterna”. (ROSSI, 2013, p. 41).

Para o profeta Amós, buscar a Yahweh não significava visitá-lo informalmente no Templo, mas sim encontrá-lo na prática da justiça e do direito nas ruas da cidade. Seria no espaço público que a justiça e o direito se encontrariam. Amós, o primeiro dos profetas escritores, elabora uma teologia que nasce fora dos muros do palácio e do templo, uma teologia que possuía como critério fundamental a defesa da vida humana, principalmente dos mais vulneráveis da sociedade de sua época:

“Pode-se perceber de imediato que a expressão “justiça e direito” não podem ser compreendidos como substantivos abstratos. Ao contrário, como substantivos concretos eles denotam “justiça social” e, de forma consequente, devem ser percebidos principalmente em situações em que há uma quebra na ordem harmoniosa da comunidade. É possível afirmar que o critério fundamental para se elaborar qualquer teologia seja, necessariamente, a vida humana”. (ROSSI, 2013, p. 42.

Amós não descreve em que consistem a justiça e o direito. Trata-se de conceitos tradicionais. Todo mundo os conhece, não é preciso explicitá-los detalhadamente. Além disso, muito provavelmente, os profetas do século VIII ainda nem conheciam coletâneas escritas de leis, como já foi dito no primeiro capítulo. Havia conceitos legais fluidos e correntes na sociedade e estes eram a referência principal para os profetas da época, como Oseias e Amós. Em todo caso chama a atenção que eles nunca se referem a mandamentos explicitamente formulados.

O sentido do que seja certo e errado e as muitas medidas para acabar com várias espécies de injustiças – inclusive a exploração dos pobres – ilustram bem que o conceito de lei como garantia da justiça social é muito antigo. E existem muitos exemplos disso em várias civilizações do Oriente, além de Israel e Judá. Mas em Israel temos algo diferente. Aqui nos deparamos com uma aproximação de leis sociais e evento teológico que poderíamos denominar de ‘dimensão teológico-social’ (ROSSI, 2013, p. 45). Uma dimensão que permitiria a vivência da fraternidade e da solidariedade para com os pobres e necessitados e a negação da opressão como se fosse pecado, como podemos ver no Deuteronômio 24, 15.

A justiça em relação aos fracos deveria ser considerada imprescindível. Afinal, as leis serviam para proteger o povo contra as extorsões dos poderosos, prevenir contra a corrupção dos juízes e ainda amenizar a sorte dos menos favorecidos. Assim, a ação preferencial da realeza deveria acontecer na defesa dos oprimidos e não para fomentar a opressão. Kessler afirma que, em Amós, por exemplo, “a elite está intimamente relacionada com o poder estatal” (2009, p. 141) criando uma possível forma de crise social, através da qual riqueza e pobreza são colocadas numa relação de causalidade, ou seja, “os ricos são ricos por causa da exploração dos pobres; os pobres são pobres porque são explorados pelos ricos” (KESSLER, 2009, p. 141).

A política da opressão e da violência somente pode ser vencida pela prática da justiça e do direito. Trata-se, portanto, de vocação como crítica ao sistema estabelecido. Justiça e direito são *conditio sine qua* *non* para a formação de um profeta. Nele, o conhecimento de Yahweh acontece a partir da defesa dos mais vulneráveis e do restabelecimento do direito dos pobres. O profeta faz do triunfo da justiça e do direito a condição de sobrevivência de sua nação, isto é, a medida de uma nação passa pelo modo como ela trata os mais vulneráveis. Nesse sentido, os profetas buscam defender a justiça, o respeito pelos valores humanos de defesa dos pobres e dos fracos. Que significa, então, conhecer a Yahweh? O texto não deixa dúvidas: é reconhecer suas exigências éticas.

**Deus, a justiça social e a lei em Amós**

Mas quais são as fontes dessa inquietante e abrangente preocupação profética pela justiça social? Houston (2006) nos faz lembrar, em boa hora, o que Amós queria dizer quando colocava *mispât* ao lado de *sedâqâ* em diversos textos como em 5.7, 24 e 6, 12. A tradução mais comum, por exemplo na Bíblia de Jerusalém, é, respectivamente, *direito* e *justiça*. Para ele, a melhor tradução de *sedâqâ*, naquele contexto histórico e social, seria *retidão*, e a utilização lado a lado desses dois termos por Amós se refere ao que costumamos chamar de *justiça social* (HOUSTON, 2006, p. 60). Isso é perfeitamente visível nas denúncias concretas de injustiça feitas por Amós.

Mas, antes de mais nada, para compreendermos esta preocupação com a justiça social nos profetas, especialmente em Amós, devemos fazer referência quem Deus é e o que Deus tem feito por Israel e continua a fazer. O principal exemplo de justiça divina no Velho Testamento se refere a Israel quando este era escravizado no Egito: “Israel sabia bem o que era a injustiça social porque nascera naquela condição” (ver Êxodo 1, 11-14) . Ele viveu séculos sob a exploração da nação mais poderosa daquele tempo, e Deus, que se identificou como compassivo (Êx 22, 27), os libertou:

“Os profetas discerniram que a justiça social era um valor estabelecido há muito tempo, ricamente embutido nas tradições que herdaram, embora muitas vezes negligenciadas. De um modo geral, os profetas estavam profundamente gratos ao seu passado ético e teológico, uma dimensão chave que tinha a ver com a justiça social”. (FRETHEIM, 2008, p. 159).

Essa ação divina da libertação (política) da escravidão do Egito é chamada de “salvação” em Êx 15, 2 e isso deve ampliar nossa compreensão. Qual o significado teológico dessa associação da justiça social com a salvação? A prática contínua da justiça social pode ser salvífica em algum sentido básico? Acreditava-se que a preocupação de Yahweh com questões de justiça social era tão forte e penetrante que foi construída no coração das promessas da Aliança, como já vimos no primeiro capítulo deste trabalho. E Yahweh foi e será fiel a tais promessas.

Assim, tudo que os profetas formulam como crítica à situação social, eles formulam em nome de Deus. Sua crítica social tem um vínculo forte com Deus. Este vínculo diz respeito, de maneira claríssima, à segunda parte de seus ditos, a saber, ao anúncio do futuro. A crítica à injustiça social leva os profetas à conclusão de que Deus vai intervir com seu castigo. Ele castigará aqueles que são os responsáveis por essa situação de exploração e de injustiça:

“A resposta de Yahweh a essas transgressões é destruir Israel, com imenso sofrimento de todas as classes [...] Um confronto de classe é transformado em um confronto nacional. Os opressores são vistos principalmente como representantes de seu Estado. Amós é denunciado pelo guardião do santuário real de Israel como um conspirador contra a coroa [...]”. (HOUSTON, 2006, p. 71).

As tradições salvíficas (especialmente no Êxodo) nas questões de justiça social são numerosas. Em Deuteronômio 10, 17-19, chega a transmutar a ação de Deus para a ação de Israel: “Para o Senhor, seu Deus, é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores ... que executa a justiça para o órfão e a viúva, e que acolhe os estrangeiros, fornecendo-lhes comida e roupas. Também amarás o estrangeiro, porque fostes estrangeiros na terra do Egito”. Pode-se notar também que os Dez Mandamentos são introduzidos por este tema (Êx 20, 2; Dt 5, 6). Mais tarde, no contexto do exílio, a promessa e a justiça social são reunidas de forma semelhante: o Senhor de Israel é “um Deus de justiça” (Is 30, 18), que “ama a justiça” (Is 61, 8) e “deleita-se” nela (Jr 9, 24). A ação de Deus na história passada de Israel deve ser o fundamento e o molde da ação contínua de Israel em favor daqueles que são abusados ​​e marginalizados.

A preocupação de Israel com os menos afortunados está profundamente enraizada na preocupação de Deus em ser fiel às promessas feitas, as quais incluíam a justiça social. Essa preocupação não se baseava no planejamento social, nos valores familiares ou nas leis existentes. Essas questões talvez sejam importantes, mas não fornecem explicação suficiente para o compromisso fundamental de Israel de cuidar dos desfavorecidos. Para a tradição de Israel, cuidar desses necessitados era uma questão religiosa fundamentada em uma afirmação teológica sobre Deus (HOUSTON, 2006). Os profetas eram herdeiros dessa tradição em relação à justiça e à promessa divinas, e tais afirmações teológicas moldaram seus entendimentos básicos e compromissos com a justiça humana.

Houston (2006) chama de “vítimas” aqueles que são explorados e faz sobre eles uma análise profunda e minuciosa. Ele os considera homens do campo mas, do ponto de vista físico do texto, era nas cidades, como Samaria e Betel, que eles ficavam mais expostos ao tratamento exploratório. Amós emprega um grande número de palavras para se referir a estes marginalizados. Ele os chama de “ebyon”, pobres no sentido material. Eles são “dal”, o que pode ter também o sentido de emagrecidos, subnutridos. São chamados de “ani”, miseráveis, oprimidos. E eles são ainda “tsaddiq”, ou seja, inocentes no sentido jurídico, talvez vítimas de um erro judiciário ou réus em um processo legal.

Para Houston (2006), quando consideramos essas palavras de Amós em conjunto, percebemos que essas pessoas ainda têm alguma posse própria. Ainda é possível tirar mais delas. Ainda não vivem numa miséria total. Não são mendigos. Mas sua situação é extremamente precária. Essas pessoas vivem no constante perigo de perder absolutamente tudo.[[13]](#footnote-13) Com o constante desenvolvimento da cultura urbana no final do século VIII e o colapso das antigas redes de parentesco no século VI, seria mais difícil para as pessoas marginalizadas encontrarem socorro em suas comunidades. Portanto, os profetas posteriores mostram com mais frequência preocupação com a viúva, o órfão de pai e o estrangeiro. Mas é verdade para todos os textos proféticos que sua principal preocupação é para aqueles que são ou já foram cidadãos plenos. O que estava acontecendo com os chefes de família gerou uma mudança nova e irreversível na estrutura social. O que o texto de Amos vê como responsável por isso?

Os responsáveis são os “opressores”, ainda dentro da análise de Houston (2006). Eles não são identificados em termos de classe, mas tão somente pelas suas ações. Eufemismos são empregados, como “os israelitas que habitam a Samaria” (3, 12) e “as vacas de Basan no monte da Samaria” (4, 1). De qualquer forma, percebe-se que se trata daqueles diretamente envolvidos na administração real junto com outros beneficiários do sistema urbano monárquico que escolheram melhorar a sua vida ao se mudarem para a capital. E a referência a “casas de marfim” em Amós 3, 15 provavelmente aponta para a própria família real (cf. 1 Rs 22, 39). Em Amós 5, 10-12, são os responsáveis pela cobrança das taxas, como impostos, dízimos ou pagamentos de empréstimos. Em 8, 4-7, são os comerciantes ou intermediários, particulares ou oficiais do rei.

Em todos esses casos, estamos lidando como usos do poder que, do ponto de vista ético do texto, são abusos, mas podem ter sido considerados aceitáveis nos círculos desses atores. O fato de serem legais é uma questão provavelmente irrespondível no termo entendido pelas sociedades modernas sob o império da lei. A lei foi feita pelos juízes, e os juízes formavam a categoria que estava sob ataque de Amós. De qualquer forma, o texto somente está interessado em saber se são morais.

Às vezes, é difícil identificar quais são as práticas atacadas por Amós[[14]](#footnote-14). Mas o que nunca é duvidoso é a posição que o texto toma em relação a elas, o juízo ético que faz sobre elas, quase sempre em nome de Iahweh. “Amós utiliza de *logos* e *pathos*, argumento e emoção: ele justifica a punição logicamente, mas também desperta horror pelos crimes praticados” (HOUSTON, 2006, p. 65). Uma vez que eles são, na maior parte, diretamente endereçados, pode também ser vistos como uma tentativa de despertar a auto-aversão para fazer os responsáveis entenderem o que os seus atos realmente significam. Mas isso é expresso de várias maneiras diferentes, usando diferentes categorias.

O anúncio que introduz a acusação contra Israel em Amós 2.6a é formulado de forma idêntica àqueles que encabeçam todos os outros oráculos contra as nações. Acusa Israel de “transgressões”, “rebeliões”, usando o substabtivo *pesa* que, de fato, significa “rebelião” no sentido político, mas também “pecado deliberado contra Deus” no vocabulário sacerdotal. Expressa, assim, a ideia de que os atos denunciados são pecados contra Deus e contra a humanidade de todas as nações, a humanidade inteira. Em Amós 2. 6, afirma-se que os atos de opressão detalhados nos vv. 6b-8 são exatamente como muitos pecados contra Deus, como os crimes cometidos nos primeiros seis oráculos.

Podemos agora resumir a essência do julgamento ético sobre atos dos opressores em Amós. Todas as suas ações são ofensas contra Deus, mas em primeiro lugar contra a humanidade. O texto está mais interessado nos efeitos sobre as vítimas do que nos motivos dos opressores. Eles os privam de direitos se os tiverem, os exploram, roubam-lhes a pouca riqueza que possuem ao usar seu poder político e econômico superior, negam-lhes justiça nos tribunais e finalmente os escravizam. Para esse fim, eles cometem violência e rejeitam a verdade e a justiça nos tribunais. Colocando em termos simples, eles cometem roubo, violência, fraude em uma palavra, injustiça.

“Esses textos da Amós capturam com clareza o abuso do patronato. Para o profeta, há uma forma correta e humana de exercer o privilégio de poder, mas a transgressão desta forma gera a injustiça. Em Amós e nos profetas em geral, não há interesse em definir os limites da conduta humilde para os pobres, nem há qualquer indicação de que tais instituições, como a escravidão e a escravidão por dívidas, ou mesmo a tributação e a corveia, eram aceitáveis por eles mesmos. Tudo o que eles podem ver é que seus efeitos são mortais. Os pobres são comprados e vendidos, suas propriedades e bens são desviados para o uso dos ricos, eles são drenados da pouca riqueza que possuiam. É suficiente. O que torna os textos proféticos distintivos e duradouros é a clareza de sua visão moral”. (HOUSTON, 2006, p. 71).

Na retórica profética, Yahweh destrói os opressores denunciados nos oráculos de juízo, os quais representavam o Reino de Israel. E isso explica, na estrutura dos livros proféticos como um todo, a queda dos opressores desses reinos. Para Houston (2006), no entanto, existe uma dificuldade com essa lógica em Amós. Essa dificuldade não está na compreensão implícita da injustiça social como ofensa a Yahweh, mas sim no caráter global do castigo divino. Fazer justiça e retidão deve ser entendido tanto como destruir os opressores quanto libertar os oprimidos. No entanto, nos textos de Amós, só se diz que Yahweh destrói os opressores. No ato global de julgamento sobre Israel e/ou Judá, os oprimidos sofrerão inevitavelmente com os opressores. Em consonância com isso que as referências à tradição do Êxodo nos contextos de julgamento raramente têm uma função positiva, sendo antes, reprovações.

Mas para outros autores, isso não parece ser um problema. Os profetas proclamam a rejeição de Israel porque Israel havia frustrado a única razão para a sua eleição. Chamados para ensinar a justiça ao mundo, os israelitas, pelo contrário, produziram injustiça. Assim, o castigo de Yahweh para Israel é por uma razão bastante distinta. Porque Israel fracassou totalmente na sua fidelidade a Yahweh, os oprimidos de toda a Terra continuam a gritar em vão. Na opinião de Houston (2006), isso introduz uma ideia nas profecias de julgamento que lhes são até agora estranhas:

“O que Yahweh espera de Israel não é diferente do que se espera de toda a nação, isto é, fazer Justiça e Retidão. Existem fios nos textos de Amós que possuem uma estrutura teológica diferente, apontando para uma vertente que vai resultar no Deuteronômio. Isso significa que é injustiça não apenas o fracasso em conhecer a Deus, mas também uma ingratidão depois de tudo que Ele fez por eles”. (HOUSTON, 2006, p. 95).

**Considerações finais**

O ponto de partida desse nosso trabalho foi o contexto mais geral do processo de ruptura social no reino de Israel no decorrer do século VIII que levou, de um lado, à crítica dos primeiros profetas escritores, e, de outro, até como reação a essa crítica, ao início da codificação de tradições e costumes ainda referentes à uma sociedade igualitária. Vimos no primeiro capítulo que essa codificação levou à redação embrionária do Código da Aliança e, por extensão, muito provavelmente, da própria Torah. No segundo capítulo, focalizamos mais de perto aquele contexto na profecia de Amós. Aprofundamos a crítica deste profeta ao sistema monárquico-tributário da época do rei Jeroboão II com a crescente exclusão de direitos da maior parte da população rural e urbana. Vimos no terceiro capítulo que o tema da Justiça e da Retidão é o núcleo da pregação de Amós.

De modo geral, a injustiça é tratada como um tema social e político pelos profetas e, particularmente por Amós. Os opressores são principalmente classes sociais e não indivíduos; os oprimidos são, com certeza, uma classe social, e os opressores são os representantes dos seus Estados. No entanto, a crítica social que observamos em Amós e em outros profetas não é uma crítica à estrutura da sociedade em que viviam. Eles condenam as escolhas morais feitas pelos indivíduos, Estados e classes, mas não tem nada a dizer sobre as posições detidas pelos indivíduos, os poderes dos Estados ou a legitimidade da estrutura de classes.

Em outras palavras, os profetas não condenam a maneira pela qual a riqueza e a pobreza convivem lado a lado. Condenam sim a maneira pela qual a riqueza é extraída daqueles que já são pobres. Nesse sentido, Houston concorda que os profetas sejam conservadores, condenam a injustiça olhando pelo retrovisor. Não existe um chamado para a revolução, mas simplesmente o anúncio do julgamento de Deus. Nenhuma sugestão de como acertar as coisas. Simplesmente, temos um juízo divino sobre a injustiça – ou seja, não um juízo humano – sobre uma transgressão humana.

Houston entende os oráculos de juízo proclamados por Amós como um julgamento moral contemporâneo sobre a transição de Israel e Judá para uma sociedade de classes no século VIII, como realmente ela se deu. Os historiadores podem observar essa transformação social em seus efeitos sobre as pessoas. As denúncias surgem de observadores privilegiados, convencidos da ira de Deus contra os opressores dos pobres e do perigo que ameaça uma sociedade inteira onde a justiça não é praticada. Não se trata da voz dos próprios oprimidos e não podem ser lidas como expressão de suas esperanças ou temores. Muito pelo contrário, qualquer simpatia pelos pobres é contrariada pela violência do juízo. Amós não é a voz dos pobres, mas a voz de Deus.

Mesmo assim, é inegável que temos aí uma contribuição fundamental para toda a tradição judaico-cristã do pensamento social, e isso é importante, por mais estranho que pareça, devido às suas limitações. Por meio dos profetas, aprendemos a entender as relações sociais regidas pela moralidade, como são as relações interpessoais. Para Amós, as relações sociais são relações morais e, exatamente por isso, a justiça social se insere em um compromisso ético exigido por Yahweh. A moral em questão se relaciona com os efeitos das práticas sociais sobre as vítimas individuais, que estão sempre na linha de frente da denúncia profética.

Podemos perceber esta noção em vários documentos teológicos sobre assuntos sociais, quer da Igreja Católica, quer das igrejas da vertente protestante. Nesse sentido, Houston nos lembra de que, para muitos cristãos, o amor ao próximo é idêntico em fazer justiça ao próximo, e outros privilegiam a vertente profética da tradição bíblica e insiste na relevância do pensamento ético para a política e a economia. Nesse sentido, para o pensamento social cristão, Amós é lembrado, não como o profeta da queda de Israel, mas como o profeta da justiça para os pobres.

**Referências**

ALBERTZ, Rainer. Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Madrid: Editorial Trotta, 1999. Disponível em <<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AACm4FSK5aHdOq28GTwb26Wva/_base_Hist%C3%B3ria%20da%20Religi%C3%A3o%20de%20Israel?dl=0>> Acessado em 25/05/2018.

AMSLER, S. et al. Os Profetas e os livros proféticos. São Paulo: Paulinas, 1992.

COIMBRA, Alzir Sales. Debate em torno da redação e composição do livro de Amós: propostas fundamentais para a teoria da criação coletiva a partir de Amós 6, 1-14. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2007 (Tese).

FAUST, Avi. The archaelogy of Israelite society in Iron Age II. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2012. Disponível em

<<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AACdYlI9Xz4mrlA3QpQKhqcUa/Arqueologia%20s%C3%A9c.%20VIII%20aEC?dl=0&preview=FAUST+-+The+Archaeology+of+Israelite+Society+in+Iron+Age+II.pdf> > Acessado em 24/06/2018.

FINKELSTEIN, Israel & SILBERMAN, Neil Asher. A Bíblia não tinha razão. São Paulo: Editora Girafa, 2003.

FREIHEIM, TERENCE E. The Prophets and Social Justice: A Conservative Agenda. Missesota:Word & World, Luther Seminary, Saint Paul, 2008. Disponível em <<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AADu5mbmTtleBZCq6aswlbtKa/Am%C3%B3s%2C%20Justi%C3%A7a%20Social/Artigos?dl=0&preview=FRETHEIM+-+The+Prophets+and+Social+Justice.pdf> > Acessado em 15/06/2018.

GARCÍA LÓPEZ, Félix. El Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia (Introducción al estudio de la Biblia 3a). Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2003. Disponível em <<http://www.worldcat.org/title/pentateuco-introduccion-a-la-lectura-de-los-cinco-libros-de-la-biblia/oclc/891675473> > Acessado em 01/07/2018.

GARRET, Duane A. Amos: a handbook on the hebrew text. Waco (Texas): Baylor University Press, 2008. Disponível em <<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AABtDq0Z0iLSYdTvHqx_PcB3a/Am%C3%B3s%2C%20Estudos%20Gerais/Textos?dl=0&preview=GARRET+-+Amos%2C+a+handbrook+on+the+Hebrew+Text.pdf> > Acessado em 27/06/2018.

GILES, Terry. A Note on the Vocation of Amos in 7:14. Society of Biblical Literature. Journal of Biblical Literature, Vol. 111, No. 4 (Winter, 1992), pp. 690-692. Disponível em <<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AACPYp3uhTG2_9AeOVF7GeoPa/Am%C3%B3s%2C%20Estudos%20Gerais/Artigos?dl=0&preview=GILES+-+A+note+on+the+Vocation+of+Amos+7.14.pdf> > Acessado em 20/06/2018.

GOTTWALD, Norman K. Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica. São Paulo: Paulus, 1988.

HUBBARD, David Allan. Joel e Amós: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1996.

HOUSTON, Walter J. Contending for Justice: ideologies and theologies of social justice in the Old Testament. London: T&T Clark, 2006. Disponível em <<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AACsiEjHZ1vKjuIjLu2KZQzxa/Am%C3%B3s%2C%20Justi%C3%A7a%20Social/Livros?dl=0&preview=HOUSTON+-+Contending+for+Justice.pdf> > Acessado em 22/06/2018.

KESSLER, R. História social do antigo Israel. São Paulo: Paulinas, 2009.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. A Torah como reação à transformação da sociedade israelita a partir do século VIII a. C. Goiânia, Revista Caminhos, v. 11, n. 1, p. 22-37, jan./jun. 2013. Disponível em <<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AADu5mbmTtleBZCq6aswlbtKa/Am%C3%B3s%2C%20Justi%C3%A7a%20Social/Artigos?dl=0&preview=KESSLER+-+A+Torah+como+rea%C3%A7%C3%A3o+social+%C3%A0+transforma%C3%A7%C3%A3o+da+sociedade+israelita+a+partir+de+VIII+aC.pdf> > Acessado em 10/06/2018.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Ética profética para um mundo sustentável. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, Revista Caminhando v. 18, n. 2, p. 21-34, jul./dez. 2013. Disponível em <<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AACPYp3uhTG2_9AeOVF7GeoPa/Am%C3%B3s%2C%20Estudos%20Gerais/Artigos?dl=0&preview=KESSLER+-+%C3%89tica+Prof%C3%A9tica+para+um+mundo+sustent%C3%A1vel.pdf> > Acessado em 12/06/2018.

MORROW, William S. An Introduction to Biblical Law. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2017.

REIMER, Haroldo. Amós – profeta de juízo e justiça. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA) n. 35/36, 2000.

REIMER, Haroldo & REIMER, Ivoni Richter. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. In Revista Estudos de Religião, Vol. 25. No. 40. São Bernardo do Campo: UMESP, 2011.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. A importância do conceito de justiça e direito na construção da vocação profética. In Revista Caminhos, Universidade Católica de Goiás. Goiânia, v. 11, n. 1, p. 38-53, jan/jun, 2013. Disponível em <<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AADu5mbmTtleBZCq6aswlbtKa/Am%C3%B3s%2C%20Justi%C3%A7a%20Social/Artigos?dl=0&preview=ROSSI+-+A+import%C3%A2ncia+do+conceito+de+justi%C3%A7a+e+direito+na+constru%C3%A7%C3%A3o+da+voca%C3%A7%C3%A3o+prof%C3%A9tica.pdf> > Acessado em 12/06/2018.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano & ERDOS, Francisco. A voz profética de Amós em uma sociedade marcada pela opressão e falta de solidariedade. Curitiba, Universidade Católica do Paraná, Revista Reflexus, ano VIII, n. 11, 2014/1, pp. 29-43. Disponível em <<https://www.dropbox.com/sh/ifbud6klw7clk1z/AADu5mbmTtleBZCq6aswlbtKa/Am%C3%B3s%2C%20Justi%C3%A7a%20Social/Artigos?dl=0&preview=ROSSI%2C+ERDOS+-+A+voz+prof%C3%A9tica+de+am%C3%B3s+em+uma+sociedade+marcada+pela+opress%C3%A3o+e+pela+falta+de+solidariedade.pdf> > Acessado em 10/06/2018.

SICRE, José Luís. Profetismo em Israel. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

SCHOKEL, L. Alonso & SICRE DIAZ, J. L. Profetas II. São Paulo: Paulus, 2015.

SCHWANTES, Milton. A terra não pode suportar suas palavras. São Paulo: Paulinas, 2004.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. O Direito dos Pobres. São Leopoldo: Oikos/Editeo, 2012.

WEBER, Max. Sociologia da Religião. São Paulo: Ícone Editora, 2006.

1. Embora popular no século XX, nas obras de George Mendenhall em especial (*Law and Governant in Israel and the Ancient Near East* e *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*), o termo “monoteísmo ético” vem sofrendo críticas recentemente. Para alguns autores, este conceito possui um viés discriminatório e pejorativo, ao se contrapor ao politeísmo/paganismo dos cananeus, desconsiderando o contexto religioso da época bíblica, em um esforço de sobressaltar a moral europeia, frente os avanços científicos da modernidade. Sabemos que o monoteísmo surge com a entronização absoluta de uma divindade sobre outras, a princípio como uma monolatria e, a seguir, como um monoteísmo de fato, agregando à divindade principal poderes monárquicos que incluem a legislação e, por consequência, também a prática da justiça. Existe, pois, uma certa coerência no conceito, se utilizado com cuidado. Há obras que tratam sobre o tema, especialmente de Jan Assmann e de Mark S. Smith. [↑](#footnote-ref-1)
2. Utilizamos o termo “israelitas” sempre para nos referir ao povo hebraico na sua unidade de cultura, tradição e religião, abrangendo os reinos de Israel e Judá. Utilizamos o termo “Israel”, sempre que possível, para nos referir especificamente ao Reino do Norte, como um conceito político (Reino de Israel), distinguindo-o de Judá (Reino de Judá) ou Reino do Sul. Mas, dependendo do contexto redacional, “Israel” pode significar também todo o povo de Israel (Israel + Judá), como ocorre principalmente no terceiro capítulo desse trabalho, geralmente utilizado pelos profetas ao se referirem ao povo eleito. Mas é perfeitamente possível apreendermos este conceito no referido contexto. [↑](#footnote-ref-2)
3. A expressão “povo da terra” que, até o século VIII, indicava o camponês livre, começou a indicar os donos das terras compradas, isto é, passou a indicar os fazendeiros que a exploravam com o trabalho de seus escravos (Jr 34,8-11) e que sempre estiveram associados ao palácio do rei (Jr 1,18; 37,2; 44,21; Ez 7,7). [↑](#footnote-ref-3)
4. O grande número de estrangeiros pode ser explicado, com certeza, pelos imigrantes do norte refugiados em Judá, após a queda da Samaria em 722. Viúvas e órfãos em grande quantidade devido à morte de muitos soldados do exército nas contínuas guerras movidas pelas monarquias de Israel e Judá. Interessante perceber que, no livro de Amós, não apareçam ainda essas grandes vítimas da opressão provocada pelo desenvolvimento econômico do século VIII. Elas serão os alvos-padrão da compaixão do Deuteronômio e de vários outros textos mais recentes. Amós se utiliza de outras categorias a partir de uma crítica mais estrutural da sociedade, como ainda veremos. [↑](#footnote-ref-4)
5. Albertz sugere que o fundamento legal da reforma de Ezequias (716-687) em Judá poderia muito bem ter sido o próprio “Código da Aliança” (Ex 20.23 - 23.19). O mais lógico é que os responsáveis pela Reforma de Ezequias foram membros deste círculo de juristas especialmente ligados à Corte que, em um período de crise como o final do século VIII, apresentaram publicamente um ambicioso programa de reformas. Pelos diversos paralelos e coincidências com o Deuteronômio, as duas reformas mantem entre si uma evidente continuidade. De qualquer forma, a codificação teológica da legislação no reino de Judá foi reflexo da contribuição dos refugiados vindos do norte após a queda da Samaria, como já está consolidado entre os estudiosos. [↑](#footnote-ref-5)
6. Todas as referências existentes no próprio livro de Amós apontam para uma data próxima do final do reinado de Jeroboão II como época da atividade deste profeta. Este rei ocupou o trono da Samaria como regente ao lado do seu pai Jeoás, e como governante único durante 40 anos (Cf 2 Rs 14.23-29). [↑](#footnote-ref-6)
7. Amós fala no contexto de um mundo tributário, mas se inspira no mundo do tribalismo. O próprio Israel nos séculos XIII-XI surgiu desta experiência em relação aos cananeus. Reuniu diferentes grupos de dentro e de fora da Palestina para a formação de um sistema tribal. Os que vieram do Egito e os que se agregaram na Palestina vieram do tributarismo. Nas montanhas, estes grupos não reconstituíram o tributarismo, isto é, não constituíram um Estado e um rei. Nesta tradição não-estatal é que estão as palavras de Amós, na concepção de Schwantes. [↑](#footnote-ref-7)
8. O sicômoro (*fícus sycomorus*; em hebraico, *schiqmah*) é uma árvore da família da figueira. O seu fruto comestível se parece com o figo. Só crescia nas regiões baixas, como na Sefela e nas margens do Mar Morto, pois precisa de bastante calor, não existindo, portanto, em Técua, que está a mais de 800 m de altitude. Era comum no litoral do Mediterrâneo e no vale do Jordão. Por isso, alguns estudiosos especulam se Amós não cultivava sicômoros em algum lugar de terras baixas no Reino de Israel ou no litoral, de qualquer forma distante das montanhas de Judá. Talvez, por isso, fizesse constantes viagens. As frutas devem ser perfuradas com a unha ou com um objeto de metal para que amadureçam mais rapidamente e fiquem doces. Serviam também para a alimentação do gado. [↑](#footnote-ref-8)
9. Embora a mensagem de Amós seja a favor dos empobrecidos, o termo *noqed* (Am, 1, 1) aparentemente se referia a pessoas ricas. Sua única outra ocorrência é em 2Rs 3,4 ao se referir ao (rico) rei de Moab, Mesha. Seu outro título, *boqer* (Am, 7, 4) é mais comum a pastores. De qualquer forma, vindo de Judá, que estava sob domínio de Jeroboão II, mesmo rico, Amós seria vítima da política econômica adotada pelo rei. Então, é possível que ele fosse rico nos padrões de Judá, mas pobre diante da elite samaritana. Mas é apenas uma hipótese. [↑](#footnote-ref-9)
10. Em escavações realizadas em Hazor, foram encontrados sinais de terremoto como rachaduras nos muros e escombros, ocorrido na primeira metade do século VIII a. C., ou seja, da época de Jeroboão II. O mesmo terremoto deixou sinais também em Samaria. Deve ter sido uma grande catástrofe, pois vários séculos mais tarde, Zacarias (cerca de 350 a. C.) ainda o cita: “E fugireis assim como fugistes do terremoto nos dias de Ozias, rei de Judá”. (Zc 14, 5) [↑](#footnote-ref-10)
11. Muitos estudiosos acreditam que, com a expulsão de Amós do Reino de Israel, terminou a atividade do profeta; outros a prolongam no sul. [↑](#footnote-ref-11)
12. Para esses autores, não é que os profetas não tivessem nada de novo a dizer sobre a justiça social, mas sua radicalidade consistia mais em sua estratégia retórica do que em suas idéias, em seu modo forte e intenso de falar entendimentos antigos em um novo tempo e lugar, e pela maneira notável em que eles defendiam os compromissos comunais de longa data. [↑](#footnote-ref-12)
13. Houston concorda, de certa forma, com Schwantes (2004, p. 91), para quem os “pobres” ainda pertencem a esses ‘homens livres’ e por isso suas causas jurídicas são decididas às portas da cidade. Ele mostra que, embora existam diferenças em todo o espectro de significado de cada uma delas, e mais importante em suas conotações, elas ainda podem ser usadas como sinônimos e isso é verdade como Amós parece usá-los, aparentemente de forma intercambiável em várias combinações, e sempre em mais de um contexto particular. Todos se referem, obviamente, a pessoas carentes de recursos materiais e, portanto, de poder. [↑](#footnote-ref-13)
14. Entretanto, é amplamente aceito que os padrões usados por Amós em 2. 6b-8 referem-se a práticas relacionadas ao endividamento: isso é certo em 8ª, onde o termo bíblico *hbûlîm* é usado, indicando que as roupas eram possivelmente entregues como pagamento de uma dívida, enquanto 6b pode se referir à escravidão por dívida, possivelmente com a venda de um escravo, como ocorre em Neeminas 5,6. Mas pode também ser entendido metaforicamente como um erro judicial através da corrupção. De qualquer forma, Houston enfatiza que quase todas essas referências são muito genéricas para poder se identificar as práticas atacadas. [↑](#footnote-ref-14)