



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA – MESTRADO

ANTONIO WAULESON PEREIRA

**A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E O PONTIFICADO DO PAPA FRANCISCO À
LUZ DA INTERPELAÇÃO DOS POBRES AO FAZER TEOLÓGICO EM Am 6,1-7**

RECIFE – PE
2022

ANTONIO WAULESON PEREIRA

**A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E O PONTIFICADO DO PAPA FRANCISCO À
LUZ DA INTERPELAÇÃO DOS POBRES AO FAZER TEOLÓGICO EM Am 6,1-7**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral

Linha de Pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

RECIFE – PE
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

ELABORADA NA BIBLIOTECA CENTAL DA UNICAP – PE

P436t

Pereira, Antonio Wauleson

A Teologia da libertação e o pontificado do Papa Francisco à luz da interpelação dos pobres ao fazer Teológico em Am 6, 1-7 / Antonio Wauleson Pereira, 2022.

113f.

Orientadora: Aíla Luzia Pinheiro de Andrade
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação e Inovação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2022.

1. Teologia da libertação. 2. Bíblia. A.T. Amós. 3. Francisco, Papa 1936- I. Título.

CDU 25

Luciana Vidal - CRB 4/1338

ANTONIO WAULESON PEREIRA

**A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E O PONTIFICADO DO PAPA FRANCISCO À
LUZ DA INTERPELAÇÃO DOS POBRES AO FAZER TEOLÓGICO EM AM 6,1-7**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da
Universidade Católica de Pernambuco como requisito para obtenção do título de
Mestre em Teologia.

Arla Luzia Pinheiro de Andrade

(Orientadora)

Rita Maria Gomes

Prof.^a Dr.^a Rita Maria Gomes
(Examinadora interno)

Pe. Jaldemir Ntonisz

(Examinador externo)

Recife, 23 de fevereiro de 2022.

DEDICATÓRIA

Dedico à minha família, meus pais Juvenal e Aldenir; à minha família na fé, comunidade da Catingueira; a todo o povo de Deus da Diocese de Santa Luzia de Mossoró, especialmente aos mais pobres.

AGRADECIMENTOS

A Deus e à minha família.

À CAPES e à Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) por terem proporcionado as condições necessárias para a conclusão desta pesquisa.

À Diocese de Santa Luzia de Mossoró, na pessoa do bispo Dom Mariano Manzana e ao Seminário Santa Teresinha, por todo incentivo dado à minha formação e pelo investimento na minha vida acadêmica.

À Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN), pela excelente formação teológica que me possibilitou.

Aos professores das graduações em Química e em Teologia que, pela sua dedicação e empenho com a educação, foram testemunhos para mim, especialmente Ayla Márcia Cordeiro Bizerra (IFRN), Oberto Grangeiro (IFRN), Luciene Lima Gonçalves (FCRN), Aíla Pinheiro (FCRN), Francisco Cornélio (FCRN), Júnior Paiva (FCRN), Francisco Crisanto Borges (FCRN) e Augusto Lívio Nogueira (FCRN).

Aos professores do programa de Pós-graduação em Teologia da UNICAP: Alzirinha Souza, Aquino Jr, Cláudio Vianney, João Luiz Correia Júnior, Pedro Rubens, Rita Maria Gomes, Degislundo Nóbrega e, de modo especial, a orientadora Aíla Pinheiro, pela orientação, pela confiança e pelo empenho dedicados a mim e à pesquisa.

Um agradecimento especial ao meu Padrinho, Antônio Cleonildo, a meu irmão Manoel Alex e a meu amigo Rubens, pela ajuda indispensável na correção do trabalho.

Aos companheiros de mestrado, especialmente, Patrícia Gastão e Whalison Silva.

Aos meus familiares e amigos, que estiveram comigo nesse tempo, principalmente, Valci Belarmino, Ikaro Drêan, Francisco Isaías Costa e Valdércio Marcio.

A todos aqueles que, mesmo não sendo citados aqui, contribuíram de alguma forma para realização desta conquista.

“É a pobreza que realmente dá espaço ao espírito, que já não se verá sufocada pela ânsia de ter mais que o outro, pela ânsia concupiscente de ter toda espécie de superfluidades, quando à maior parte da humanidade falta o necessário. Então poderá florescer o espírito, a imensa riqueza espiritual e humana dos pobres e dos povos do Terceiro Mundo, hoje asfixiados pela miséria e pela imposição de modelos culturais mais desenvolvidos em alguns aspectos, mas nem por isso mais plenamente humanos.”

Ignacio Ellacuría

RESUMO

Na contemporaneidade, a reflexão teológica tem a árdua tarefa de fazer com que a Revelação de Deus nas Sagradas Escrituras fale à realidade atual com força e relevância tais que possam promover uma *práxis* eminentemente evangélica e fundada nos princípios do reinado de Deus. A profecia do livro de Amós faz-nos ver que os pobres constituem uma interpelação à teologia como tal e requerem dela capacidade de perscrutar e de transformar a realidade de sofrimento à qual está submetida a grande massa empobrecida de nosso planeta. Por isso, o objetivo desta pesquisa consiste em demonstrar como a Teologia da Libertação latino-americana e o pontificado do Papa Francisco levam a sério o ato de interpelar os pobres à teologia, conforme a profecia de Amós, mais especificamente, a perícopes de Am 6,1-7. Nossa hipótese é que a Teologia da Libertação latino-americana e o pontificado de Francisco movem a atividade teológica e a ação pastoral da Igreja atual a darem ouvidos à interpelação dos pobres presente na profecia de Amós e na realidade de nossos dias, ou seja, fomentam uma Igreja que assume para si a escuta e a defesa dos marginalizados. Nosso estudo é de natureza bibliográfica, com uma abordagem qualitativa e de enfoque hermenêutico, tendo como base teórica, principalmente, Sicre (1991; 2011; 2016), Schökel (1991), Aquino Júnior (2012; 2018), Gutiérrez (1985; 2000; 2014), Sobrino (1994; 2019) e o magistério do Papa Francisco (2013; 2018; 2019). Os resultados apontam que nenhuma reflexão teológica ou prática pastoral podem ignorar que uma das missões primordiais do cristianismo é promover uma *práxis* libertadora, a fim de conferir dignidade às vítimas históricas da miséria globalizada que assola a nossa realidade, caminho para aquilo que constitui o ser e o agir da Igreja fiel à proclamação do reinado de Deus, realizado por Jesus Cristo. Ao desenvolver o trabalho, constatou-se a pertinência da Teologia da Libertação e do pontificado de Francisco enquanto modos de fazer teologia que consideram os pobres como seu ponto de partida, portanto, atentas ao clamor dos empobrecidos.

Palavras-chave: Amós. Interpelar os pobres. Teologia da Libertação. Papa Francisco.

ABSTRACT

The contemporary theological reflection has the arduous task of making the Revelation of God in the Sacred Scriptures speak to current reality with such force and relevance that it can promote an eminently evangelical *praxis* founded on the principles of the reign of God. The prophecy of the Amos' book shows that the poor people constitute an interpellation to theology and require from it the ability to scrutinize and transform the reality of suffering faced by the great-impooverished mass of our planet. Therefore, the objective of this research is to demonstrate how Latin American Liberation Theology and the pontificate of Pope Francis take seriously the interpellation of the poor people to theology according to the prophecy of Amos, more specifically the pericope of Am 6,1-7. Our hypothesis is that Latin American Liberation Theology and the pontificate of Francis move the theological activity and pastoral action of the current Church to heed the interpellation of the poor people present in the prophecy of Amos and in the reality of our days, that is, they promote a Church that listens and defends the marginalized population. By nature, this is bibliographic research, with a qualitative approach and a hermeneutic focus, having as theoretical basis, mainly, Sicre (1991; 2011; 2016), Schökel (1991), Aquino Júnior (2012; 2018), Gutiérrez (1985; 2000; 2014), Sobrino (1994; 2019) and the magisterium of Pope Francis (2013; 2018; 2019). The results show that any theological reflection or pastoral practice can ignore that one of the primordial missions of Christianity is to promote a freeing *praxis* in order to give dignity to the historical victims of the globalized misery that plagues our reality, the path for what constitutes the being and the act of a loyal Church to the proclamation of the reign of God carried out by Jesus. When developing the work, the relevance of the TdL and the pontificate of Francis was verified as ways of doing theology that consider the poor as their starting point, therefore, attentive to the prayer of the impoverished.

Keywords: Amos. To interpellate the poor people. The Liberation Theology. Pope Francis.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

1Cr	Primeira carta de São Paulo aos Coríntios
1Rs	Primeiro livro de Reis
1Sm	Primeiro livro de Samuel
1Tm	Primeira carta de Timóteo
2Cr	Segunda carta de São Paulo aos Coríntios
2Rs	Segundo livro de Reis
2Sm	Segundo livro de Samuel
a.C.	Antes de Cristo
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
Ab	Abdias
AEC	Antes da era cristã
Am	Amós
Am	Amós
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
cf.	Conferir
Dn	Daniel
DP	Documento de Puebla
Dt	Deuteronômio
EG	<i>Evangelii Gaudium</i>
et al.	E outros
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Fl	Filipenses
Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Ir.	Irmã
Is	Isaías
JAC	Juventude Agrária Católica
Jd	Judas
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
Jr	Jeremias

Jz	Juízes
KM	Quilômetro
Lc	Lucas
Lv	Levítico
Med	Documento de Medellín
MED	Movimento de Educação de Base
MI	Malaquias
Mq	Miquéias
Mt	Mateus
Nm	Números
Os	Oséias
Pe.	Padre
Pr	Provérbios
Sb	Sabedoria
Sl	Salmos
ss	Seguintes
Tb	Tobias
TdL	Teologia da Libertação
v	Versículo
v.v	Versículos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 A CONDIÇÃO SÓCIO-POLÍTICO-RELIGIOSA DOS POBRES NO AMBIENTE VITAL DO PROFETA AMÓS	17
1.1 A PROFECIA DE AMÓS E SUA RELAÇÃO COM O CONTEXTO E COM A VIDA DOS POBRES.....	17
1.1.1 A Pessoa de Amós	18
1.2.1 Contexto Histórico-político	21
1.2.1.1 Século IX a.C: reino do Norte antes de Amós	22
1.2.1.2 Século VIII a.C.: o tempo do profeta Amós	25
1.2 CONTEXTO SÓCIO-ECONÔMICO	30
1.2.1 Organização da Sociedade Israelita no Século VIII a.C	31
1.2.2 Os Ricos	34
1.2.3 Os Pobres.....	36
1.3 CONTEXTO RELIGIOSO	43
2 O CLAMOR DOS POBRES EM AM 6,1-7	48
2.1 ESTRUTURA DO LIVRO DE AMÓS.....	48
2.1.1 O contexto Literário de Am 6,1-7	50
2.1.2 Estrutura Interna da Perícope	55
2.2 ESTUDO DE AM 6,1-7	56
2.2.1 A – Anúncio do Julgamento (6,1).....	56
2.2.2 B (6,2-3) : Acusações Contra os que Têm Falsa Segurança em Seu <i>Status</i>	62
2.2.3 B' : Acusações Contra os que Têm Falsa Segurança em Suas Riquezas (6,4-6)	66
2.2.4 A' (6,7) : Sentença do Julgamento	73
3 INTERPELAÇÃO DOS POBRES À REFLEXÃO TEOLÓGICA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	76
3.1 REINADO DE DEUS.....	77

3.1.1 Herança Profética no Ministério de Jesus	77
3.1.2 Destinatários do Reinado de Deus.....	82
3.2 OS POBRES COMO LUGAR TEOLÓGICO PARA A REFLEXÃO LATINO-AMERICANA	85
3.2.1 História da Teologia da Libertação.....	85
3.2.2 Método da TdL.....	87
3.2.3 Opção Preferencial Pelos Pobres	92
3.3 OS POBRES E O PONTIFICADO DE FRANCISCO	97
3.3.1 Igreja Pobre Para os Pobres	97
3.3.2 Uma Prática Pastoral Como Escuta Atenta à Interpelação dos Pobres.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS	113

INTRODUÇÃO

A atividade teológica em tempos tão complexos como o que vivemos necessita ir às instâncias mais profundas das realidades humanas a fim de transmitir uma mensagem sobre Deus que, de fato, corresponda à Revelação divina nas Sagradas Escrituras e, de modo pleno, em Jesus Cristo. Nesse sentido, fazer teologia não é uma ação estanque, imóvel ou imutável, mas, em cada momento histórico, pressupõe-se a capacidade de fazer emergir o sentido mais pleno da Encarnação de Deus.

Se a Bíblia é uma das fontes elementares da Revelação divina, a leitura e a interpretação dos textos bíblicos necessitam ser constantemente guiadas pela novidade do Espírito e ajudadas pelos instrumentos metodológicos adequados para se entender a mensagem bíblica naquilo que ela tem de mais profundo e pertinente para a vida dos crentes em todas as épocas. A fundamentação bíblica é muito importante à teologia e, por isso, partimos dela, especificamente de uma perícopé do texto profético do livro de Amós, para acentuar a necessidade de se ouvir o clamor dos pobres como axioma para a teologia que pretende ser fiel ao Deus revelado na Bíblia, partidário dos pobres e oprimidos.

O Deus que se apresenta nas Sagradas Escrituras se interessa pela situação histórica concreta do povo, a ponto de ver e de ouvir o clamor de um povo oprimido e descer para libertá-lo da opressão (Ex, 2,24). Esse é um dado bíblico fundamental que foi acolhido na profecia de Amós e colocado no centro da discussão aqui empreendida. A obra de Amós, que chegou até os dias atuais, associa a vontade de Deus ao cumprimento da justiça em favor dos fragilizados e pede a implantação do direito e da justiça como condição para a fidelidade à Aliança com o Senhor.

O livro de Amós denuncia os que estão reclinados em seus leitos de marfim, gozando de fartos banquetes, mas não se preocupam com a ruína do povo, ou seja, com a desgraça dos pobres (3,15). Amós fala em nome de Deus, portanto, é o próprio Deus quem desaprova a injustiça contra as pessoas mais vulneráveis. Assim, os pobres constituem-se como um lugar teológico que questiona a injustiça, a opressão e a miséria que são situações contrárias à vontade divina. O fazer teológico de hoje deve considerar esse dado fundamental da profecia de Amós. Um

dos caminhos para isso é o método da Teologia da Libertação e a forma como o Papa Francisco vem conduzindo a Igreja em relação aos pobres.

O fazer teológico não pode, sob pena de infidelidade a uma de suas missões principais, ignorar o clamor de milhares de pessoas e povos marginalizados que, ao longo da história, reclamaram por libertação e pelo fim das injustiças, para que a vida siga com toda força e dignidade desejadas por Deus.

Assim, objetivamos demonstrar como a Teologia da Libertação latino-americana e o pontificado do Papa Francisco levam a sério a interpelação dos pobres à teologia presente na perícopa de Am 6,1-7.

Para a realização desta dissertação, a metodologia usada foi a pesquisa bibliográfica. Desse modo, fundamentamo-nos em autores que discutem sobre esse tema, sobretudo os comentadores do texto de Amós, como os teólogos da América latina e os documentos do pontificado de Francisco. Citamos, principalmente, Sicre (1991; 2011; 2016), Schwantes (1982; 2004), Schökel (1991), Aquino Júnior (2012; 2018), Gutiérrez (1985; 2000; 2014), Sobrino (1994; 2019) e o Papa Francisco (2013; 2018; 2019).

Como procedimento basilar para a realização desta pesquisa, consideramos o ambiente vital que deu origem à profecia de Amós, que subjaz à conservação e às releituras de seus oráculos em forma de literatura canônica. A hermenêutica de Amós 6,1-7, realizada pelos autores que nos serviram de referencial bibliográfico, concorda que a interpelação dos pobres à teologia é o argumento central desse livro bíblico, que toma partido enfaticamente pelos mais pobres e oprimidos.

Nossa hipótese, à vista disso, é que a Teologia da Libertação latino-americana e o pontificado do Papa Francisco levam a sério esta interpelação e movem uma atividade teológica e uma ação pastoral condizentes com a proposta do livro de Amós.

Por isso, no primeiro capítulo deste trabalho, estudamos o contexto sócio-histórico-político-religioso de Israel do Norte no tempo do profeta Amós, a fim de entender o ambiente vital que deu origem ao texto bíblico e, dessa maneira, explicitar a relação da profecia de Amós com a condição sociológica dos pobres. Fazemos isso com o intuito de mostrar como a realidade concreta na qual viviam os pobres, foi fator determinante para o profeta Amós se posicionar a favor dos oprimidos, tendo como motivação primeira e fundamento de sua fé no Deus libertador dos escravos do Egito. O ambiente vital do surgimento dos textos da

profecia de Amós faz perceber que sua profecia está profundamente enraizada na experiência com um Deus libertador, que se colocou historicamente ao lado dos pobres e oprimidos.

No segundo capítulo, a partir das obras de vários biblistas que realizaram pesquisas sobre o livro de Amós, abordamos a perícope de Am 6,1-7, visando comprovar a interpelação dos pobres à reflexão teológica. Assim sendo, contextualizamos a perícope dentro do livro em tela e destacamos o que, nesses versículos, se apresenta como uma denúncia do profeta aos poderosos de Israel do Norte e às ações injustas e opressoras que, conforme o texto bíblico, são completamente incoerentes com a vontade de *lahweh*, aquele que escolheu um povo escravo e oprimido e o libertou.

Em nome de Deus, a perícope de Am 6,1-7 revela a denúncia do profeta contra os poderosos que se encontravam tranquilos e indiferentes às mazelas dos pobres, cometendo injustiças que tiravam a dignidade dos pequenos. Em virtude disso, os pobres lançam um impetuoso questionamento aos crentes de todos os tempos, pois a sua situação contrasta com a verdadeira vontade de Deus.

No terceiro e último capítulo, mostramos como a Teologia da Libertação latino-americana, e mais recentemente o pontificado do Papa Francisco, por meio do primado da *práxis*, da perspectiva do pobre e da opção pelos pobres, recolhem as intuições centrais da profecia de Amós, no sentido de escutar os seus clamores e colocá-los no centro das discussões teológicas e da ação pastoral da Igreja.

A teologia que coloca o mundo dos empobrecidos no centro de sua reflexão é aquela que leva a sério a interpelação dos pobres na profecia de Amós. Realizada pela Teologia da Libertação, esse modo de pensar propõe um primado da *práxis* na direção de agir a favor da vida dos mais fragilizados e de escolher como ponto de partida da teologia a perspectiva do pobre, tornando-o protagonista de seu próprio processo de libertação. Também assim o faz o Papa Francisco, conduzindo a Igreja no sentido de ser pobre com os pobres e para os pobres, dando atenção ao seu clamor e agindo pastoralmente em favor dos marginalizados.

1 A CONDIÇÃO SÓCIO-POLÍTICO-RELIGIOSA DOS POBRES NO AMBIENTE VITAL DO PROFETA AMÓS

Para nós, o contexto da profecia de Amós se mostra demasiado complexo e instigante. Nas nuances das relações políticas, sociais, econômicas, culturais e religiosas, podemos captar a originalidade e a validade das palavras do profeta. Por isso, intentamos criar um esboço dos traços que caracterizavam a vida do povo do Reino do Norte no século em que viveu o profeta Amós, para, assim, entender a dimensão de sua mensagem profética, sobretudo no que diz respeito à defesa dos pobres. A partir disso, seremos capazes de entender a condição sociológica dos pobres nesse período e de investigar que significância a atividade profética de Amós tem para essa camada social.

Nessa perspectiva, estruturamos este capítulo de modo a entender o profeta Amós na perspectiva do tempo histórico em que ele viveu. De início, apresentamos dados biográficos do profeta e, em seguida, descrevemos os principais aspectos do contexto histórico-político de Israel do Norte, de um século antes até o momento exato do ministério profético de Amós. Posteriormente, também discorreremos sobre o contexto socioeconômico, desvelando a organização da sociedade israelita de então, principalmente em relação à condição sociológica e econômica dos pobres e, por fim, analisamos o contexto religioso e sua relação com as demais dimensões da sociedade.

1.1 A PROFECIA DE AMÓS E SUA RELAÇÃO COM O CONTEXTO E COM A VIDA DOS POBRES

Não há como entender a figura do profeta Amós desvinculando-a do seu contexto histórico-político. Por isso, de início, apresentamos a pessoa do profeta, vinculando-o às relações históricas, sociais e políticas da época em que ele desenvolveu sua profecia, relacionando-o com a situação do tempo em que atuou na história.

1.1.1 A Pessoa de Amós

Ao se falar dos profetas, comumente evidenciamos a sua mensagem, mais até do que as informações sobre a própria pessoa a quem se atribui essas revelações proféticas. É compreensível essa aceção da mensagem profética em detrimento da figura do sujeito, dado que sua concepção e ideias transcendem o tempo histórico e disseminam sementes em todas as instâncias que servem para reflexão e orientação.

Amós é conhecido na literatura profética pelo tema da justiça social, a partir da realidade de seu entorno e de sua experiência com o Deus libertador dos escravos no Egito. Dentre outras denúncias, ele fez duras críticas às desigualdades sociais, ao sofrimento da classe pobre e à opressão dos pequenos (Am 5,11; 6,4-7; 8,4-8)¹. Por tudo isso, encontramos nesse profeta a força e o vigor de quem fala em nome de Deus e a favor dos pequenos, dos fracos e dos pobres que mais sofrem com a injustiça perpetrada pelos poderosos da sociedade.

Sabemos muito pouco sobre o profeta Amós, somente aquilo que está escrito sobre si mesmo em seu próprio livro, a saber: ele foi um dos criadores em Técula², profetizou no tempo de Ozias, rei de Judá e no tempo de Jeroboão II (Am 1,1).

Existem várias hipóteses sobre a condição social do profeta. Partindo de informações encontradas no início de seu livro, que o trata como pastor (*noqed*³), vaqueiro (*bôqer*) e até mesmo como cultivador de sicômoros⁴ (Am 7,14) e, muitos comentadores acreditam que ele era um homem rico ou que pelo menos possuía o necessário para sobreviver (SICRE, 2011, p. 111).

Segundo Sicre (2011, p. 112), os que pensam que Amós era mesmo um homem rico justificam o fato do emprego do termo *noqer* que aparece em Am 1,1 e em 2Rs 3,4. Nesse segundo caso, essa palavra se refere ao rei Mesa de Moab, “que pagava ao rei de Israel um tributo de cem mil cordeiros e lã de cem mil carneiros”.

¹ Todas as citações do texto bíblico neste trabalho serão retiradas da BÍBLIA DE JERUSALÉM (2012), nova edição revista e ampliada.

² Técula era uma aldeia de Judá, localizada 9 km a sudeste de Belém (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1612).

³ Usaremos transliteração em vez da escrita em hebraico.

⁴ Espécie de figueira que produz frutos de qualidade inferior, muito cultivada no Médio Oriente e em partes da África há milênios.

De outro modo, Bonora (1983, p. 19) também é da opinião de que Amós era um homem abastado, possuidor de terras e rebanhos.

Já outros autores⁵ julgam que os rebanhos não pertenciam a Amós, mas apenas estavam sob seus cuidados. Então, ele seria pobre e humilde (SICRE, 2011, p. 111). Assim pensa Freire Rodrigues (2017, p. 16), por exemplo, seguindo a linha de interpretação desenvolvida na América Latina, cujo maior expoente é Schwantes. Dessa forma, somente pelos dados disponíveis em seu texto, é difícil precisar a situação exata do profeta.

Entretanto, assim como Schwantes (2004), concordamos que Amós está entre a gente empobrecida do campo que ganhava a vida por meio de várias ocupações e trabalhos sazonais. Acreditamos que ele fazia parte do campesinato pauperizado pela economia expansionista de Jeroboão II e, portanto, falava em nome de sua gente.

Nas palavras de Schwantes (1982, p. 143):

[...] Não deveríamos querer procurar o vidente Amós entre os bem situados de sua terra, mas entre a gente humilde do campo. Muda de ocupação e trabalho: tinha sido pastor de ovelhas (7,15), aparentemente na região de Têcua (cf.1.1); era pastor de gado em outra ocasião (7,14). Ao profetizar em Betel até chega a ter dois serviços: pastor de gado e ‘talhador’ de sicômoros, este segundo de característica nitidamente sazonal. De grande relevância teológica é o entrelaçamento entre a realidade do trabalho e a experiência da fé em Javé; em Amós o foco da fé está coligado ao trabalho e à luta do campesinato.

A nossa posição em relação à condição social de Amós está fundamentada na explicação que Schwantes desenvolve em seu texto intitulado “Profecia e estado”⁶. Além disso, pelo tom de suas denúncias, acreditamos ser pouco provável que ele fosse rico. Então, através dos atributos da fé em *lahweh*⁷, estamos falando de um homem cuja condição social e dificuldades financeiras influenciaram em seu despertar de consciência, ajudando-o a perceber a realidade contrastante de seu povo. A partir de uma fé divina, a compreensão desses incoerentes aspectos seculares o levou a intervir em prol dos desfavorecidos e a se posicionar contra os responsáveis pela injustiça, com o intuito de convertê-los.

⁵ O próprio Sicre cita como autores adeptos dessa concepção: HOONACKER, A. VAN, 1908; GARCÍA TRAPIELLO, 1978; RINALDI, G., 1969, dentre outros.

⁶ No artigo de Schwantes (1982), intitulado “Profecia e Estado – uma proposta para a hermenêutica profética”, o autor discorre detalhadamente as razões pelas quais acredita que Amós era pobre e homem do campo.

⁷ Adotamos esse termo para se referir a Deus, conforme a tradição de Israel e encontrado na Bíblia de Jerusalém (2012).

Não se sabe a data exata em que Amós nasceu e morreu, já que os dados do livro profético nos ajudam somente a situá-lo no tempo em que se desenvolveu seu ministério profético. Am 1,1 se refere ao reinado de Jeroboão II em Israel e Osias ou Azarais em Judá. A partir disso, se situa a sua atividade entre os anos 791-752 a.C., período dos dois reis (GÓMES; GARCÍA, 2007, p. 55). No entanto, Sicre (2011, p. 112) acredita que quase todos os comentadores situam a atividade profética de Amós entre 760-750 a.C. Isso nos faz supor que o tempo no qual Amós profetizou foi relativamente pequeno⁸, porém, sem dúvida intensamente marcante pela força das suas palavras que, de certa forma, se tonaram insuportáveis aos ouvidos daqueles que não estavam dispostos à conversão (Am 7,10).

Outro dado importante é que o livro de Amós não cita a queda da Samaria, que se deu em 722 a.C. Portanto, podemos concluir que ele viveu anteriormente a esse fato. A descrição que o livro faz de uma sociedade luxuosa, com certo desenvolvimento econômico, permite supor que o exercício profético de Amós ocorreu no final do reinado de Jeroboão II (GÓMES; GARCÍA, 2007, p. 55).

Além disso, sabemos que Amós era um homem do ambiente rural, conhecedor e admirador da natureza, como se percebe pela linguagem que expressa⁹; era muito bem informado sobre os acontecimentos dos povos vizinhos e conheceu profundamente a situação social, política e religiosa de Israel¹⁰. Esse homem, sem nenhuma relação com a profecia e/ou com os grupos proféticos, Deus envia para anunciar sua mensagem a Israel (Am 7,15) (GÓMES; GARCÍA, 2007, p. 56).

A profecia de Amós surge em meados do século VIII a.C., quando a profecia Israelita já contava com nomes famosos. Entre os mais importantes encontravam-se:

⁸ Provavelmente Amós pregou durante algumas semanas ou meses, e em muitos lugares: Betel, Samaria, Guilgal. Sua atividade parece ter cessado após o confronto com os dirigentes. Amasias, ficou escandalizado porque Amós ataca o rei Jeroboão e anuncia o desterro do povo, e por isso o denuncia, ordenando que se cale, expulsando (Amós,7,10-13) Guilgal e os dirigentes de Israel (SICRE, 2016, p.166)

⁹ Temos consciência da complexidade do processo redacional do livro de Amós e de que muitas partes do livro podem ter sido escritas ou modificadas pelos seus “discípulos” ou sejam de autoria dos redatores deuteronômistas dos tempos exílicos (JEREMIAS, 2000, p.19). Porém, não é incorreto dizer que o livro profético, de alguma forma, revela algo sobre o homem Amós que viveu no século VIII a.C.

¹⁰ “A compra e venda de animais e o cultivo de sicômoros (que não ocorriam em Técuá, mas no mar Morto e na Sefela), deve tê-lo obrigado a frequentes viagens” (SICRE, 2016, p.166). Isto justificaria o fato de Amós conhecer bem as relações comerciais, o ambiente rural e também o urbano. Por isso, sua mensagem bate de frente com o modo de organização social, com o modo de religiosidade e a política da época, demonstrando bastante conhecimento dessas situações.

Samuel (Sm1 e 2), Aías (1 Rs 14,1-20), Natã (1, Sm12,1-25), Elias (1Rs, 17, 1-2, 2 Rs 2, 13 e Eliseu (2 Rs, 2,1-13,25). Porém, Amós é o primeiro dos profetas que inaugura um fenômeno totalmente novo e de muita transcendência: encontramos sua mensagem posta por escrito em um livro que leva seu nome. Depois de Amós, encontraremos nomes como Oséias, Isaías, Jeremias e outros. Para numerosos comentadores, a causa mais profunda para que a mensagem desses profetas tenha se conservado por escrito é o fato de terem causado profunda impressão em seus ouvintes, os quais entraram em contato com algo novo. Completamente diferente do que anunciavam os outros profetas, essa era uma mensagem forte que não poderia ser facilmente esquecida (SCHÖKEL; SICRE, 1991, p. 981).

Estamos, portanto, diante de um profeta cuja palavra demonstra força e vigor, não por ser sua, mas por ser autenticamente inspirada em Deus. Se falasse em nome próprio, Amós não teria causado tanto impacto nas pessoas que o escutaram, nem naquelas que leram o seu livro. O profeta, inserido num contexto específico, foi capaz de perscrutar a realidade e julgá-la, não conforme os seus critérios, mas segundo os olhos de Deus.

A seguir, propomos esboçar as principais características do contexto em que o profeta Amós desenvolveu sua atividade e relatar sobre aquilo que mais contribui para fazer-nos entender o alcance de sua mensagem em relação à denúncia veemente sobre a degradação social da época em que viveu.

1.2.1 Contexto Histórico-político

Essa primeira contextualização é de fundamental importância para a compreensão da condição dos pobres desse tempo, defendidos com tanto ardor por Amós e que, a julgar pelo texto bíblico, são as vítimas de um sistema injusto, perpetuador da desigualdade e da exploração da classe menos favorecida.

Através de documentos históricos e de outras fontes confiáveis, as relações políticas de uma determinada sociedade nos ajudam a estabelecer o contexto social que alguns grupos viviam. Aspectos fundamentais para o funcionamento das mais diversas sociedades, como a política, contribuem para a compreensão histórica da organização social desses povos e ratificam o conhecimento sobre os comportamentos adotados naquela sociedade.

Dessa forma, para edificar alguns aspectos em relação ao período vivido por Amós, iniciamos com a História de Israel do Norte e as relações de poder existentes um século antes da época em que Amós viveu, bem como a forma de governo monárquico que, devido às disputas e à alternância de poder na monarquia vigente, incidia diretamente nas relações sociais.

Os acontecimentos históricos que se desenrolaram entre o século IX a.C. e início do VIII a.C. influenciaram a vida do povo no tempo em que Amós viveu. Dessarte, é evidente a importância do conhecimento acerca do Reino do Norte nos séculos que antecedem a chegada de Amós.

1.2.1.1 Século IX a.C: reino do Norte antes de Amós

Sabemos que a atividade profética de Amós foi datada em Am 1,1, pelos redatores de sua profecia, no século VIII a.C., no período em que se deu o reinado de Jeroboão II. Porém, a fim de compreendermos o contexto histórico, social, cultural e econômico em que ele profetizou, é importante voltarmos pelo menos um século antes na complexa história política de Israel Norte, no século IX a.C. Afinal, como afirma Bright (2019, p. 249), “[...] as práticas que Amós conheceu um século mais tarde certamente não foram aperfeiçoadas do dia para a noite!” A estrutura social que compõe Israel no tempo do profeta foi resultado de um processo que durou muito tempo. No século VIII a.C., é verdade, constata-se que a situação se agravou demasiadamente.

No século IX a.C., temos importantes informações sobre uma dinastia que reinou sobre Israel: a dinastia dos amridas, que durou aproximadamente quarenta anos, entre 884-842 a.C., e contou com quatro reis: Amri, Acab, Ocozias e Jorão (FINKELSTEIN, 2015, p. 107).

As fontes bíblicas apresentam essa dinastia sob um aspecto negativo, acentuando os pecados dos reis amridas, que teve Acab como um dos representantes bem conhecidos, descrito em 1Rs 21,1-16, enquanto grande pecador e responsável pela morte de Nabot (1Rs e 2Rs), juntamente com sua esposa Jezabel. Todavia, é fato: no aspecto do desenvolvimento econômico e poderio militar, eles foram responsáveis por grandes feitos. Acab foi um rei poderoso que, pela primeira vez, logrou lançar o reino de Israel à proeminência no palco do mundo e, como uma de suas estratégias diplomáticas, casou-se com a filha do rei fenício. A

dinastia amrida ainda foi responsável por construir cidades magníficas para servirem de centros administrativos de seu reino em expansão (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 176).

Além disso, Acab e seu pai Amri, que foi rei antes dele, foram exitosos em formar um dos exércitos mais poderosos da região e, com isso, conseguiram conquistar extensos territórios no extremo norte e na Transjordânia (FINKELSTEIN; Silberman, 2018, p. 176-177). Portanto, como estado, Israel desfrutou da prosperidade natural e das relações comerciais externas que o tornavam amplamente equiparado a outros reinos prósperos da região. O reino, então, dispunha de organização necessária para empreender projetos de construção para formar um exército e uma burocracia profissionais, e para desenvolver uma complexa hierarquia de assentamento, constituída de cidades, áreas urbanas e povoados, o que resultou no primeiro reino israelita plenamente desenvolvido (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 176-177).

Dessa forma, embora propensa a ser questionada quanto aos seus pecados, a dinastia dos amridas, iniciada por Amri, parece ter conseguido dar a Israel um momento de prosperidade econômica, levando estabilidade ao reino. Bright (2019, p.248) corrobora conosco quando afirma que:

Todas as evidências sugerem que, sob a Casa de Amri, Israel gozou de uma considerável prosperidade material. O maior testemunho disso é a nova capital, em Samaria. A localidade — uma alta colina idealmente defensável — foi comprada por Amri (1Rs 16,24), sendo, como Jerusalém, uma propriedade da coroa. A arqueologia demonstrou que a cidade, começada por Amri e completada por Acab, tinha fortificações sem paralelo na Palestina antiga, em virtude de sua excelente fabricação. Incrustações de marfim encontradas em um dos edifícios (as obras de marfim mais antigas da Samaria datam deste período) podem ilustrar a “casa de marfim” construída por Acab (1Rs 22,39).

As construções magníficas realizadas no período da dinastia amrida demonstram o esplendor dessa época em Israel. Porém, não foi sem custo que se conseguiu tudo isso. O desenvolvimento não ocorreu de maneira equitativa, isto é, nem todos foram contemplados com a riqueza produzida pela casa de Amri.

Conforme algumas narrativas do livro dos Reis (1Rs 17,7-15; 2Rs 4,1-7), a situação para os camponeses não era das melhores. Ocorreu, nesse período, certa desintegração da estrutura da sociedade israelita e houve a imposição de um sistema cruel que colocou os pobres à mercê dos ricos. Nos tempos de dificuldade, os pobres se viam obrigados a tomar dinheiro emprestado dos ricos sob altas taxas de usura. Sendo assim, hipotecavam suas terras como garantia de pagamento e, às

vezes, a si mesmos ou seus próprios filhos. Consequentemente, perdiam seus bens (2Rs 4,1) ou eram submetidos à escravidão (BRIGHT, 2019, p. 249). Essa situação não teria sido diferente um século depois, muito pelo contrário, se agravou ainda mais, o que fez despertar o olhar atento e crítico do profeta Amós.

Apesar de toda força, essa dinastia não tardou e foi completamente extinta. Quando Hazael subiu ao trono de Damasco¹¹, a sorte de Israel começou a mudar. Hazael derrotou o exército de Israel em Ramot de Galaad, a leste do Jordão e, Jorão, o rei israelita da época, foi gravemente ferido em campo de batalha. Então, o profeta Eliseu enviou um dos filhos dos profetas de *Iahweh* para ungir Jeú, o então comandante do exército, como rei de Israel. Desse modo, a dinastia dos amridas chegou ao fim (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 181).

A partir do ataque de Hazael, o próspero reino do Norte entra em declínio. A incursão de Hazael no território que antes era dominado por Israel foi devastadora e colaborou para o enfraquecimento do Reino do Norte. Conforme demonstra a inscrição de Tell Dan, Hazael se vangloria de ter matado Jorão, filho de Acab, e Ocozias do reino de Judá, de ter destruído suas cidades e de ter transformado suas terras em desolação (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 208).

Durante esse período de investida por parte de Damasco contra Israel, Jeú, que havia sido o primeiro rei depois da dinastia amrida, e depois seu filho Joacaz não puderam se opor ao poder de Hazael. Então, Israel ficou reduzido a estado tributário de Damasco, sofrendo ataque da maior parte de seus vizinhos que os exploraram de todas as formas possíveis (BRIGHT, 2019, p. 249).

Entretanto, o domínio sírio sobre Israel não demorou muito tempo. Em 811 a.C., subiu ao trono da Assíria um novo monarca muito poderoso, Adad-Nirari III. Imediatamente, o equilíbrio e o poder entre Aram e Israel alternou-se de forma drástica. Novamente, a Assíria passou a exercer pressão militar no Oeste e sitiou Damasco, que era até o momento a maior potência regional. Então, Bar-Adad III, filho de Hazael, teve que render-se e pagar tributo à Assíria. Como consequência desses acontecimentos, Aram-Damasco perdeu sua hegemonia e cessou a pressão militar que pesava sobre Israel (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 212). A partir desse momento começa uma nova fase na história do Reino do Norte. Livre das

¹¹ Hazael era oficial do reino de Aram-Damasco que, após assassinar Bem-Adad III, assumiu o poder em Damasco em 842 a.C. (BRIGHT, 2019, p.249).

mãos da Síria, Israel inicia um processo de recuperação econômica e militar, que resultará nas condições de progresso e de poder vistas no século VIII a.C.

Feito esse relato das condições de Israel no século IX a.C, podemos agora analisar com maior clareza a organização da sociedade Israelita no tempo do profeta Amós e entender a pertinência de sua profecia.

1.2.1.2 Século VIII a.C.: o tempo do profeta Amós

O que dissemos sobre o século IX a.C., em relação à história de Israel Norte, nos ajuda a compreender melhor o momento específico no qual Amós desenvolve sua profecia, a saber, o século VIII a.C. Tal momento histórico recebe grande destaque na história de Israel Norte. Passado o período da dinastia amrida que para Israel foi de grande prosperidade e esplendor, não se esquecendo das contradições internas e do tempo de crise quando da submissão à Síria, no reinado de Hazael, o reino do Norte vislumbra uma recuperação relevante que será lembrada por muito tempo em Israel.

Esse século acarretou uma reviravolta dramática, lançando Israel às alturas do poder e da prosperidade desconhecidas desde o reinado de Davi e Salomão. Isso ocorreu graças a habilidade dos governantes desse tempo. Porém, a principal razão encontra-se, de fato, no resultado de acontecimentos mundiais que beneficiaram Israel (BRIGHT, 2019, p. 260).

Conforme Finkelstein (2015, p. 157-159), a recuperação de Israel ocorreu sob a hegemonia assíria. No livro dos Reis está escrito: “Levou novamente de Ben-Adad filho de Hazael, as cidades que este havia tomado de Joacaz, seu pai, na guerra. Três vezes Joás o derrotou e recuperou as cidades de Israel” (2Rs 13,25). Assim, Joás teria derrotado Ben-Adad em Afec na costa oeste da Galileia. Ademais, se o que está em 2Rs 14,8-14 corresponder à realidade dos fatos, Joás subjugou Judá e o fez de vassalo.

Desse modo, após uma série de derrotas impostas por Aram-Damasco, Israel inicia sua fase de recuperação com o rei Joás, impulsionado pelo contexto político-econômico da Síria, enfraquecida devido à pressão da Assíria. Isso significa o início de um tempo de “glória” para Israel, ou seja, de ganhos militares e econômicos que emolduram a estrutura contextual do Reino no século VIII a.C. Isso afirmam Finkelstein e Silberman (2018, p. 213):

A nova fase de prosperidade que começou por volta de 800 AEC aparentemente foi lembrada por muito tempo como a idade do ouro pelo Reino do Norte – inclusive na memória do povo de Judá. O autor bíblico dos livros dos Reis foi forçado a encontrar uma explicação para essa boa sorte, de resto desconcertante, desfrutada pelos habitantes pecadores do Norte. Ele explicou a virada dos eventos pela súbita compaixão do Deus de Israel (2Reis 14,26-27), mas conseguimos ver agora que uma razão mais provável foi a agressão assíria a Damasco e a ávida participação de Israel na economia em crescimento no mundo assírio.

Assim, constatamos que a fase de prosperidade iniciada em Israel Norte no século VIII a. C., é resultado de uma série de acontecimentos políticos e militares, alguns deles não relacionados diretamente com Israel, mas que o beneficiaram indiretamente. De todo modo, a realidade presente nesse século é bastante complexa e não pode ser explicada por um único fator, mas por um conjunto de acontecimentos. Tudo isso ajuda a compreender a estrutura organizacional da sociedade israelita naquele tempo e nos leva ao centro da mensagem do profeta Amós, arraigada na realidade concreta em que vivia.

Ainda no século VIII desponta a figura de Jeroboão II, rei que governou exatamente durante o período da profecia de Amós. O progresso observado até aqui continua a se intensificar durante o tempo desse monarca. De acordo com Finkelstein e Silberman (2018, p. 213), seu reinado durou cerca de quarenta e um anos (788-747 a.C.). Nessa perspectiva, vários outros comentadores também concordam com essa informação, como Schwantes (2004, p. 15), que situa o reinado de Jeroboão também com duração de quarenta e um anos. Nesse período, Israel consegue atingir notável expansão territorial e prosperidade. E é durante o tempo desse rei que o profeta Amós faz sua aparição como enviado de Deus. Então, compreender os fatores que tiveram influência nesse contexto é fundamental para o entendimento acurado da realidade de Amós e da importante contribuição que sua mensagem deixou gravada.

Reconhecemos, portanto, esse contexto como baliza para o estudo da profecia de Amos e, nele, salientamos os elementos que nos interessam.

Notoriamente, foram palavras proféticas pertinentes ao tempo em que viveu, consideradas duras e insuportáveis pela corte (Am 7,10) haja vista que anunciara a queda do rei e o exílio do povo: “Jeroboão morrerá pela espada e Israel será deportado para longe de sua terra” (Am 7,11).

A história mostra que Jeroboão II foi umas das figuras militares mais significativas de Israel. Não obstante à falta de conhecimento sobre as suas

batalhas¹², sabe-se que ele conseguiu colocar suas fronteiras setentrionais onde tinham sido as de Salomão, na entrada de Emat (2Rs 14,25; 1Rs 8,65). Ainda segundo 2Rs 14,28, Jeroboão impôs sua autoridade tanto a Damasco quanto a Emat, fato que é bastante provável. E apesar da obscuridade do texto desse versículo do livro dos Reis, pode-se sugerir pelo menos uma derrota completa de Damasco e a anexação, ao domínio de Israel do Norte, de terras arameias da Transjordânia ao norte do Yarmuk. Também podemos dizer que os moabitas e os amonitas foram expulsos dos territórios israelitas e submetidos ao domínio de Israel (BRIGHT, 2019, p. 261-262).

As proezas militares de Jeroboão, que resultaram em ganho de territórios para Israel no vale norte da Jordânia, nos são evidentes, segundo Finkelstein, (2015, p.159-160):

(1) A expressão bíblica recorrente “de Dã até Bersabeia” (cf. 2Sm 3,10; 1R 5,5) provavelmente reflete ideias monárquicas tardias (após a queda de Israel) sobre os dois extremos das cidades hebraicas: Dã israelita, no Norte, e Bersabeia Judaíta, no Sul. Essa noção, também, deve representar as realidades do século VIII. (2) A dominação do Reino do Norte no vale do Jordão superior é confirmada pela descrição bíblica da campanha de Teglate-Pileser neste território (732 a.C): é dito que o rei assírio conquistou “Aion, Abel-Bet-Maaca, Janoa, Quedes, Hasor, Galaad e Galileia, toda a terra de Naftali” (2Rs 15,29). (3) O censo de Joab também pode retratar realidades do início do século VIII, em que Israel governou tão ao norte como “Dã-Jann” (2Sm 24.6, significando provavelmente, Dã e Ijon). (4) Jeroboão II parece ter tomado de volta os antigos territórios omridas, no norte da Transjordânia, não somente as áreas habitadas pelos Israelitas nas encostas ocidentais de Galaad, mas também o planalto de Ramot-Galaad, mais ainda para o nordeste. Isso é atestado por várias fontes. A expansão de Jeroboão II aqui pode ter sido referida por Amós (6,11-14), que sugere que Israel conquistou Libdir e Karnaiam, sendo que Libdir representa o norte de Galaad e Karnaim a área do Bashan, imediatamente ao norte do rio Jarmuc.

Todas essas evidências comprovam as conquistas de Jeroboão II, causa da prosperidade constatada em Israel no século VIII. Além disso, outros fatores, que não as conquistas militares, explicam e exemplificam a situação econômica do reino nesse período, muitas delas já eram presentes mesmo antes deste século e se puseram em destaque novamente nesse tempo, compondo o cenário de aparente sucesso constatado em Israel.

No século VIII, a razão da prosperidade econômica que ocorreu no Reino do Norte deve-se aos mesmos fatores que anteriormente estavam presentes no tempo

¹² Am 6,13: “Aqueles que se alegram a respeito de Lo-Dabar dizem: ‘não foi por nossa força que tomamos Carnaim?’, parece fazer menção a duas vitórias de Jeroboão II, na Transjordânia (BRIGHT, 2019, p. 261).

dos omridas: a produção de azeite e vinho nas terras altas, fortes relações comerciais com a Fenícia e o comércio de cavalos treinados para a guerra¹³. Ademais, Israel provavelmente dominou a rota comercial do deserto ao longo de Dha el-Ghazza, no nordeste do Sinai, o que teve como consequência, a partir da cabeça do Golfo de Aqaba, a chegada até os portos do mediterrâneo (FINKELSTEIN, 2015, p. 160-161).

As pesquisas arqueológicas confirmam esses fundamentos da prosperidade econômica do Reino do Norte. Sobre o vinho e o azeite presentes nas montanhas de Israel a Ostraca de Samaria nos dá informações. Essa se refere a tipos de azeite e de vinhos, nomes de lugares e de regiões no entorno da capital e nomes de funcionários. Esses dados certamente comprovam que o óleo e o vinho eram produzidos em grande escala naquele momento (FINKELSTEIN, 2015, p. 161).

A economia israelita, majoritariamente baseada nas atividades agrícolas, conseguiu alcançar significativo desenvolvimento no reinado de Jeroboão II. A produção agrícola, por conseguinte, teria sido importante para o mercado interno, a ponto que alguns frutos eram transportados para a capital Samaria. A população, que crescia demasiado ao longo desse período, conseguia se estabelecer em regiões onde o clima e as condições da terra eram essenciais para o cultivo, desenvolvendo ao longo do tempo as atividades vinculadas às vinícolas, às oliveiras e posteriormente, no século VIII a.C., à especialização e ao cultivo nos pomares. Não obstante, tais condições de uma agricultura fortemente baseada no cultivo de frutas também permitiu a criação de instrumentos de auxílio nessas incumbências, na maior parte utilizando os recursos disponíveis na natureza próxima a esses povoados (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 213-214).

Como se vê, é tempo de intenso desenvolvimento impulsionado pelo bom desempenho da economia israelita ancorada na produção agrícola, com proeminência da produção e exportação do azeite e do vinho, produtos que se sobressaíam no reino. Vemos aqui uma rede de comércio e de exportação de produtos que rendem muito a Israel. Nessas circunstâncias, é natural o crescimento da população que se verificou na época: quanto mais se desenvolvia, mais

¹³ Os cavalos estavam entre os produtos mais valiosos do Reino do Norte. Alguns indícios referentes à extensão da criação e do adestramento de cavalos em Israel provavelmente são consequência da reconstrução de Meguido no tempo de Jeroboão II. Ao que parece os cavalos eram mantidos em longos e estreitos corredores no interior dos edifícios, onde eram atados a pilares de pedra e alimentados em manjedouras situadas entre os pilares (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 216).

aumentava o contingente populacional do reino, uma vez que o progresso econômico servia de atrativo para as pessoas.

Nesse interim, a região agrícola tornou-se tão populosa como não se viu em qualquer outra época antes. Alavancada pela relação com a economia mundial e contando com a ausência de uma ameaça militar significativa, a população do Reino do Norte cresceu vertiginosamente. Isso se comprova com as explorações realizadas nas últimas décadas na região, demonstrando o drástico crescimento demográfico que ocorreu entre os séculos X e VIII a.C. Sabe-se que, no final do século VIII a.C., de todo o levante, o reino do Norte era a região mais densamente povoada – tanto as terras altas de Samaria, quanto os vales do Norte (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 214-2015).

O desenvolvimento econômico refletiu-se também na arquitetura das cidades reconquistadas e das do próprio reino. O crescimento econômico permitiu o empreendimento de várias construções de grande porte que também demonstraram o poder de Israel. O poderio de um reino antigo é asseverado pela grandiosidade e complexidade das suas obras arquitetônicas e de engenharia. É isso que vemos em Israel quando reinada por Jeroboão II.

Ao que tudo indica, Jeroboão II empreendeu importantes operações de construção em Meguido (incluindo o grande sistema de abastecimento de água e os dois enormes conjuntos de estábulos), também na reconstrução de Hasor, como um baluarte nos territórios retomados dos arameus e na reconstrução da cidade de Gazer, um posto avançado e estratégico do Reino do Norte nas fronteiras com Judá e a Filisteia (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 215).

A partir de estudos arqueológicos recentes, pode-se dizer com segurança que as estruturas semelhantes a estábulos em Meguido pertencem ao tempo de Jeroboão II (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 216-217).

A grandiosidade do reino de Israel renascido é assegurada pelas evidências arqueológicas. Por exemplo, é significativo que Jeroboão II tenha sido o mais antigo rei israelita do qual se tem conhecimento de ter lançado um selo oficial. Esse artefato excepcionalmente grande e belo foi encontrado em Meguido no início do século XX. Nele, vê-se o desenho de um poderoso leão rugindo e uma inscrição em hebraico que diz: “pertence a Sema, servo [i. é, alto oficial] de Jeroboão”. Dessa forma, o reino de Jeroboão deve ter permanecido vivo por muito tempo na memória dos israelitas e também judaítas, sendo marcante pelos seus padrões de

prosperidade, pelas conexões internacionais e pelos expressivos projetos de construção (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 215-216), como assevera Bright (2019, p. 263):

Tudo isso resultava numa prosperidade tal que nenhum israelita podia lembrar-se de ter visto algo assim em toda a sua vida. Os esplêndidos edifícios e as caras incrustações de marfim de origem fenícia ou damascena, provenientes da Samaria, mostram que Amós não exagerava ao falar do luxo de que vivia cercada a classe A de Israel.

Podemos dizer que o espaço urbano de Israel¹⁴ foi amplamente atingido pelo progresso do tempo de Jeroboão II, de tal forma que a modificação arquitetônica das principais cidades do Reino do Norte funcionava como uma possibilidade de visualização imediata dos ganhos econômicos do período. É tão verdade que a grandiosidade dessas construções não passou despercebido por Amós: “Eu abaterei a casa de inverno com a casa de verão, as casas de marfim serão destruídas, e muitas casas desaparecerão, oráculo de lahweh” (Am 3,15).

É no ápice da prosperidade do Reino do Norte, comandado por Jeroboão II, que se identifica o cumprimento pleno dos critérios de formação estatal: instrução, administração burocrática, produção econômica especializada e um exército profissional (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 219). Resta saber até que ponto o grandioso estado de Israel era de fato eficiente e garantidor de bem-estar para todas as pessoas.

Até aqui pudemos visualizar a força de Israel nesse período histórico, consagrado como um tempo de glória estatal e de otimismo, em virtude de seu grande crescimento econômico e militar. Agora precisamos entender como viviam as pessoas nesse tempo. Será que todos foram beneficiados pelo grande desenvolvimento? De que maneira o sucesso do estado de Jeroboão incidiu na vida dos habitantes do reino?

1.2 CONTEXTO SÓCIO-ECONÔMICO

Pelos fatos apresentados anteriormente evidencia-se o estado de progresso continuado nas mais diferentes esferas do Reino do Norte no século VIII a.C. com Jeroboão II. No entanto, como em quase todas as sociedades, o bem-estar gerado em Israel pelo desenvolvimento não foi usufruído por todos. Ao contrário, para que

¹⁴ Não se entenda espaço urbano no sentido moderno do termo. As cidades eram no máximo burgos ampliados (SCHWANTES, 2004, p. 18).

uns pudessem desfrutar de uma vida de luxo, regada com muitos banquetes, e possuírem residências esplendorosas, uma grande parcela da população precisou ficar à margem das benesses do estado de Jeroboão II. No próximo item, veremos como se encontrava organizada a sociedade israelita do século VIII a.C.

1.2.1 Organização da Sociedade Israelita no Século VIII a.C

Neste ponto, iniciamos a análise da condição de vida dos pobres em Israel do Norte. Depois de ilustrarmos a situação do reino naquele período da história israelita, do ponto de vista econômico, arquitetônico e comercial, é hora de pensarmos como se davam as relações entre as pessoas na estrutura social de Israel. É muito importante saber como viviam os mais pobres nesse período, época de tamanha prosperidade. Assim, nos questionamos: será que havia a preocupação de proporcionar uma melhor qualidade de vida para eles? De outro modo, é possível que tenham desfrutado dos benefícios desse tempo?

Para além das questões políticas, dos ganhos econômicos e militares, nos interessa a vida das pessoas. Como vimos, em razão das construções, tornou-se visível o esplendor de Israel no reinado de Jeroboão II e muitos aspectos desse período só podem ser percebidos com um olhar atento e crítico sobre a realidade. E era esse o olhar do profeta Amós quanto àquela situação.

Nessa perspectiva, conhecer a organização da sociedade israelita é fundamental neste estudo. Em meio à realidade de crescimento econômico, veremos como se comportaram as classes sociais e como elas foram atingidas pelos efeitos desse período. Assim, é importante saber como se dava a convivência entre os pobres e os ricos, entre os habitantes do campo e os da cidade. É por esse motivo que Bright (2019, p. 263) ratifica a necessidade de contrastarmos a realidade entre classes sociais, para entendermos, de fato, como vivia toda a população daquele período:

O quadro mais ou menos brilhante pintado acima deve, contudo, ser confrontado com outro, muito menos luminoso. Esse quadro no-lo fornecem o Livro de Amós e o Livro de Oseias. Com efeito, estes livros nos põem diante dos olhos uma visão profunda da sociedade israelita da época e deixam ver bem claro que pelo menos o norte do estado, apesar de sua aparência de riqueza, encontrava-se num estado avançado de decadência social, moral e religiosa. A prosperidade do século oito foi, de fato, um acesso héctico de sua enfermidade mortal.

Assim, toda glória descrita anteriormente, marcada pelo progresso econômico e militar e pelas grandes construções nas cidades de Israel, na verdade, esconde uma estrutura social esfacelada. O esplendor da riqueza e das intensas atividades comerciais contrasta com uma situação de degradação moral, social e religiosa do povo. Conforme Sicre (2011, p. 95), o século VIII é o contexto de uma grande crise social causada por problemas que já vinham se alastrando desde um século, em relação à situação dos camponeses.

Na época de Jeroboão II, o poderio e o luxo no Reino do Norte são intensificados, porém, esse esplendor econômico veio acompanhado de grandes injustiças. A riqueza, assim, se encontrava distribuída de forma desigual, e uma grande parcela da população estava sendo oprimida pelos que tinham todo tipo de poder (SICRE, 2011, p. 98-108).

Sendo assim, pelos indícios apontados por Sicre (2011, p. 98-108), podemos imaginar a situação social crítica presente no tempo em que Amós profetizou: graves injustiças sociais ocorriam lado a lado com o progresso econômico, sinalizando a discrepância entre as classes de então. Os pobres – grande parte da população – se encontravam oprimidos pelos que detinham o poder. A vida deles era marcada pela miséria e pela falta de assistência, e a opressão lhes tirava a possibilidade de uma vida digna.

O desenvolvimento de Israel não gerou vida para todas as pessoas. Ao contrário, provocou abundância para poucos e miséria para muitos, como dito por Sicre (2011, p. 98): “O abismo entre ricos e pobres aumenta. Abismo que se manifesta já de forma clara no século IX e que alcança dimensões alarmantes no século VIII”.

Diante disso, a realidade de bem-estar descrita anteriormente parece não fincar suas raízes na justiça e no direito. A forma como ocorreu as conquistas do reino do Norte pelas mãos de Jeroboão II não foi capaz de garantir vida para todos, mas fez com que o poder se acumulasse nas mãos de poucos, enquanto a grande massa ficou à margem e empobrecida, sobretudo, a de camponeses. Era essa a realidade de Israel. Se até agora falamos que o aumento de poder parecia motivo de orgulho para o reino, é preciso escancarar a realidade injusta que estava por trás da política de Jeroboão II.

A partir disso, analisamos as relações de poder entre os mais favorecidos e os mais empobrecidos desse período e a posição dessas pessoas quanto à

condição e *status* social diante da realidade econômica que lhes era conferida. Dessarte, também consideramos as questões de classe existentes no reino do norte, sabendo que os detentores do poder atuavam direta ou indiretamente na vida das pessoas mais pobres, seja esse fato relacionado ao pensamento sobre os menos abastados ou ao grau de influência quanto à essa classe distinta.

A forma como se dava o trabalho e a sobrevivência nos tempos de Amós são diferentes das relações de hoje. Existia uma grande predominância da atividade agrícola e as cidades eram pequenas, a modo de burgos ampliados, tendo a cidade e o campo realidades sociais muito discrepantes (SCHWANTES, 2004, p. 17-18).

Grande parte da população morava no campo, em pequenas vilas quase totalmente desprotegidas militarmente (não tinham muros). A convivência era regrada pelos costumes clânicos e tribais. A sobrevivência vinha da roça, sendo que cada clã produzia o que era necessário para os seus membros. As necessidades imprevistas eram sanadas através de trocas. Os clãs e as vilas camponesas eram praticamente autárquicas. A atividade comercial quase não existia e, quando ocorria, alterava o modo de vida familiar-clânico. A terra pertencia ao grupo e era raramente vendida, uma vez que era herança de família (SCHWANTES, 2004, p. 18).

Já nas cidades estavam aqueles da “classe mais abastada”, ou seja, os que detinham o poder na conjuntura social da época. Tratava-se do pessoal da corte e dos funcionários, dos sacerdotes do templo citadino e dos comerciantes que, via de regra, eram os mesmos funcionários do estado. Ademais, uma parte considerável da cidade era ocupada pelo exército, seus soldados e armas. Além desses grupos, nos arredores da cidade também haviam escravos e gente empobrecida (viúvas e órfãos) que prestavam serviço ao senhorio (SCHWANTES, 2004, p. 18).

Se fizermos uma análise das relações no ambiente, constataremos que a cidade exercia um controle sobre os moradores mais empobrecidos, sobretudo em relação aos camponeses circundantes e, em conexão com as outras cidades, formava um estado territorial. Tudo isso constituía uma relação de dominação sobre o campo, utilizando-se para isso a coerção pelas armas e o fascínio da religião e, ambos, exerciam o controle das cidades. Além disso, a força de dominação contava com aliados até mesmo dentro das vilas camponesas (SCHWANTES, 2004, p. 18-19).

Pelo que foi exposto, cidade e campo eram realidades distintas e estavam sempre em conflito. Uma das causas desses conflitos eram os elevados tributos

cobrados para manter a estrutura estatal em seu estágio de expansionismo. Assim, muito provavelmente, a causa da alta cobrança de impostos estava relacionada ao projeto expansionista de Jeroboão II. Ademais, o estilo de vida luxuoso e opressor dos ricos e a maneira de organização social são os causadores da imposição de tributos e de rendas dos camponeses (SCHWANTES, 2004, p. 20-21).

Portanto, no seio da organização geográfica e das relações entre as pessoas da cidade e do campo estavam assentadas as bases de uma crise social. A forma como vivam uns e outros era praticamente insustentável e passível de conflitos, isso em grande parte porque imperava a injustiça, a exploração e até a violência. Os mais fracos, como era de se esperar, eram vítimas do sistema e não tinham forças para resistir.

1.2.2 Os Ricos

A divisão das camadas sociais em Israel do Norte nesse tempo não é fácil de ser estabelecida. Porém, em razão dos objetivos deste trabalho, enfatizaremos as duas camadas principais, os ricos, aqueles que se beneficiaram do desenvolvimento econômico, e os pobres, todos os que ficaram excluídos do bem-estar e que, em nome do progresso, foram oprimidos e explorados.

Para Sicre (2011, p. 191), grande parte de Israel não é culpada pela injustiça, mas sim, vítima. Os exploradores são aqueles que denominamos de ricos. Eles eram a classe alta, poderosa no aspecto político e econômico. Entre eles estão as pessoas que viviam em palácios e entesouravam (Am 3,10), as mulheres importantes¹⁵ (Am 4,1), os que construía para si casas de silharia e cultivavam excelentes vinhas (Am 5,11), os que aceitavam suborno ao administrar a justiça, isto é, os juízes (Am 5,12), os que podiam se permitir experienciar toda espécie de luxo e de comodidades (Am 6,4-6), os que dominavam a atividade comercial (Am 8,4-6) e, finalmente, os sacerdotes e os militares. Todos esses grupos de alguma forma acumulavam bens para si, praticavam a injustiça e não estavam preocupados com a miséria da camada pobre da população.

¹⁵ Segundo nota de rodapé da Bíblia do Peregrino essas tratam-se das mulheres dos ricos. Elas representam o escândalo de juntar a boa-vida com a exploração dos pobres (Ez 16,49) (SHÖKEL, 2017, p. 1907).

Como representante da classe dos sacerdotes, citamos Amasias, o sacerdote do santuário estatal de Betel (Am 7,10.13). Amós anunciou a desgraça dessa classe (Am 9,1-4) e ainda falou do aniquilamento dos lugares sagrados e de sua clientela (Am 3,14; 4,4-5.21-27; 6,5; 8,9-10.14; 9,1-4). Em relação ao exército, segundo as denúncias de Amós, esse é um dos grupos principais, em razão de seus pecados. Em todo o livro do profeta há um tom antimilitar (Am 1,3.6.13; 2,7.14-16; 3,9-11; 5,1-3; 6,1-3.8-10.13-14; 9,10) (SCHWANTES, 2004, p. 59-62).

Ainda cabe mencionar o grupo dos governantes enquanto articuladores da cidade, templo e exército, estratos sociais que são transformados em uma engrenagem favorável à dominação. Amós também lhes dirige palavras duras, chegando a anunciar a morte do rei, o que foi recebido como um escândalo (SCHWANTES, 2004, p.74). Todos esses grupos são identificados como poderosos e culpados pela situação social degradante e pela exploração dos pobres.

A prosperidade e proeminência que o reino de Israel alcançou durante o reinado de Jeroboão II proporcionou grande riqueza à aristocracia israelita. Embora os métodos bastante caóticos usados nas escavações realizadas em Samaria no início do século XX não permitam uma análise detalhada dos edifícios e das reformas da cidade real no início do século VIII a.C., dois conjuntos extremamente interessantes de pequenos achados proporcionam pelo menos um vislumbre da opulência e da riqueza da classe governante de Israel. Mais de duzentas delicadas placas de marfim cinzeladas em estilo fenício, com motivos egípcios e estilisticamente datadas do século VIII a.C. decoraram as paredes do palácio ou os móveis finos da realeza israelita. Elas atestam a riqueza e os gostos cosmopolitas dos monarcas israelitas e das famílias nobres do reino. Os famosos óstracos de Samaria, recibos de carregamento de azeite e vinho trazidos do interior e entregues na capital, representam um sistema sofisticado de crédito e de registro, no qual a produção oriunda do interior era cobrada por grandes proprietários de terra ou por funcionários do fisco que supervisionavam a colheita da safra (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 218-219).

A classe alta de Israel parecia viver em um êxtase de luxo permanente: seu cotidiano era marcado pelas festas extravagantes e suas moradias refinadas e soberbas. Esse estilo de vida não ocorria sem custo. Para sustentá-lo, era necessária a injustiça e a exploração dos mais pobres. Por isso, “Amós, como outros profetas após ele, identifica os opressores com os que detêm o poder econômico,

político e judicial” (SICRE, 2011, p. 195). Esse grupo é o principal responsável pela situação de degradação social existente.

O estilo de vida da classe alta, seus comportamentos e seus interesses nos revelam as razões da existência da situação degradante do reino em relação à questão social. Consideramos culpados esses grupos pela exploração e até violência contra os menos favorecidos. Em outro momento, daremos mais detalhes desses pecados. Agora, passemos à situação daqueles considerados pobres em Israel.

1.2.3 Os Pobres

Ao falar sobre os pobres, precisamos identificá-los na sociedade israelita. Antes, identificamos os ricos como aqueles que de algum modo foram beneficiados pela política expansionista de Jeroboão II, e, portanto, tinham algum tipo de poder. Os pobres, nesse sentido, foram justamente os que ficaram de fora dos ganhos desse reinado, sendo excluídos do desenvolvimento.

Ao longo do livro de Amós, encontramos vários termos para fazer referência às pessoas vítimas do sistema injusto, quais são: *'ebyôn* (necessitado) (2,6;4,1; 5,12; 8,4.6); *dal* (pessoa de escassos bens): (2,7; 4,1; 5,11; 8,6); *'anaw* (humilde; piedoso) (2,7; 8,4); *saddîq* (explorado): (2,6; 5,12); *na'arâ* (escrava) (2,7); *mokih* (5,10) e dober *tamîm*: (os que se mostram corajosos e falam com retidão nos tribunais) (5,10).

Não nos deteremos a comentar todos esses termos, pois, de acordo com Amós, as principais vítimas da injustiça são o grupo de pessoas designadas como *dal*, *'eboyôn*, *'anaw* e *saddîq* (SICRE, 2011, p. 186-187). Assim, o que mais nos interessa é a constatação de que Amós se coloca ao lado do grupo social dos camponeses pobres, que estão em situação de fragilidade.

O próprio Sicre (2011, p. 187) questiona se esses grupos faziam parte de uma mesma classe social ou estariam em diversos estratos. Essa é realmente uma questão a ser posta. Para Schwantes (2004, p. 90), os pobres não eram mendigos (Am, 3,9-10; 4,1), muito menos escravos, já que eles são apresentados como pessoas que serão transformadas em escravos (Am, 2,6 e 8,6). E ainda não seriam pessoas da cidade, uma vez que a ameaça à cidade se dá de maneira tão genérica (Am, 3, 3-4,3; 6,8-10). Também não falta menção aos órfãos e às viúvas que

aparecem em textos como provenientes da cidade, conforme a profecia de Isaías (1,23; 10,2).

Então, quem deveras seriam os pobres? Para Schwantes (2004, p. 91), “os pobres são a fonte das riquezas citadinas. São, na verdade, gente empobrecida. São carentes porque foram espoliados e explorados, porque alguém lhes está tirando o pouco que lhes resta. Por essa indicação, podemos dizer que os pobres não estão na cidade, mas são por ela explorados. À vista disso, intuímos que os pobres devem ser pessoas do campo.

Sicre (2011, p. 191) afirma que Amós parece mesmo se preocupar com determinado grupo social, identificado como constituído por camponeses pobres que possuíam apenas o suficiente para viver e que estavam em sério risco de perder suas casas, terras e liberdade. A partir disso, estamos de acordo com Schwantes (2004, p. 109):

As pessoas, defendidas por Amós mediante sua crítica social, são os “pobres”, “magros”/“fracos” e “oprimidos”. Esses termos similares designam camponeses empobrecidos, prestes a serem transformados em escravos e escravos ou recentemente escravizados. O profeta sai em defesa da gente do campo.

Dessa forma, identificamos os pobres como os camponeses oprimidos, privados do bem-estar da cidade proporcionado pelo desenvolvimento ocorrido no século VIII a.C., sob o reinado de Jeroboão II. É a esses pobres que Amós defende com tanta ênfase, haja vista que ele era um deles. Seu ministério profético leva-o a solidarizar-se com o sofrimento do seu povo e a clamar a Deus (e em nome dele) contra a injustiça social. Sabendo disso, vamos agora entender como estavam sofrendo esses pobres, qual era sua real situação e os motivos que os reduziram a tal estado.

A situação dos pobres contrasta dramaticamente com aquela que atestamos viver os ricos, posto que não tinham sido beneficiados pelo reinado de Jeroboão II. Eles se encontravam sem segurança, esmagados e ameaçados de eliminação; eram enganados pela falsificação das balanças e até comprados por um par de sandálias (Am 8,1-6). Deles era tomado o fruto do trabalho (Am 5,11), logo, estavam genuinamente em situação de fragilidade. Isso é afirmado por Bright (2019, p. 263-264) quando escreve que:

A sociedade israelita, como Amós no-lo revela, era marcada por flagrantes injustiças e um contraste chocante entre os extremos de riqueza e pobreza. O pequeno lavrador, cujo estado econômico era, quando muito, marginal, achava-se frequentemente nas garras de usurários e, à menor calamidade –

uma seca, a perda de uma colheita (cf. Am 4,6-9) – ficava sujeito à execução da hipoteca e à evicção, quando não ao trabalho escravo. O sistema, que já era por si mesmo severo, tornava-se cada vez mais cruel em virtude da ganância dos ricos, que se aproveitavam sem a menor consciência do estado de miséria dos pobres para ampliar suas posses, frequentemente recorrendo às práticas mais ilícitas como falsificação de peso e medidas e a vários subterfúgios legais para conseguir os seus fins (cf. Am 2,6ss; 5,11; 8,4-6). E, embora as práticas ilícitas campeassem em toda parte, uma vez que os juízes eram venais (Am 5,10-12), os pobres não tinham a quem recorrer: eram cada vez mais roubados e desapropriados.

Então, a realidade das demais pessoas era exatamente o contrário do esplendor das elites e dos que usufruíam das benesses dos centros urbanos da época. As pessoas do campo eram obrigadas a gerar, com suor e fome, os produtos e as riquezas necessários para o expansionismo comercial e militar. A realidade do povo era marcada por dura exploração (SCHWANTES, 2004, p. 22).

Sabendo disso, é necessário investigar com maior profundidade o sistema que gerava tanto sofrimento aos pobres, submetendo-os à exploração e à condições precárias de vida. É certo que todo o aparato necessário para o projeto expansionista de Jeroboão II causa a desgraça de grande parte da população, mais precisamente dos pobres.

Para a investigação das causas da injustiça e da exploração dos pobres, Sicre (2011, p. 199) nos auxilia quando apresenta alguns aspectos daquela sociedade. Segundo esse autor, o principal problema da monarquia era a desigualdade na distribuição de riquezas, favorecendo a criação de um abismo entre ricos e pobres nesse período. Mas, além disso, outros aspectos nos ajudam a entender as causas dessa situação (SICRE, 2011, p. 99). Um deles é o chamado latifundismo, cuja base está inicialmente vinculada à repartição da terra, mas que adquire novos matizes com a instalação da monarquia:

O desejo de se apoderar do campo do vizinho é tão antigo quanto o agricultor. Já o decálogo siquemita pronunciava a maldição sobre “quem deslocar os mourões de seu vizinho” (Dt 27,17), ideia que é acolhida pelo deuteronômio: “Não deslocarás os mourões de teu próximo, plantados pelos antepassados” (19,14), e é típica também da sabedoria: “não desloques os marcos antigos que colocaram teus pais” (Pr 22,28); “não removas os marcos antigos, nem te metas no campo do órfão” (Pr 23,10). Mas o século VIII supõe experiência nova. Não é só o emprego de violência para ampliar as possessões; isso é denunciado por Miqueias, mas já foi feito por Acab. O mais grave é que a prática se difundiu e que se empregam recursos legais. A terra e o poder político acumulam-se em poucas mãos, enquanto são cada vez mais os que devem assalariar-se ou vender-se como escravos. (SICRE, 2011, p. 99)

A concentração de terra nas mãos dos ricos adquire aqui matizes legais, ou seja, legitima-se o poder dos grandes proprietários, enquanto aos pobres, privados

do direito à terra, não resta senão trabalhar para o lucro dos latifundiários ou mesmo ser vendidos como escravos.

Outro aspecto que promove a injustiça em relação aos pobres é o comércio. Através dele, à custa da exploração dos pobres, artigos de luxo poderiam ser usados pelos poderosos como, por exemplo, mantas de Damasco ou leitos de marfim. Porém, esse intercâmbio internacional não era o que mais agravava a injustiça, o pior era a venda de produtos essenciais para a sobrevivência e para o trabalho agrícola. Os pequenos camponeses estavam sujeitos à dura lei da oferta, através da qual se lhes vendiam os piores produtos, e, nesse ínterim, os comerciantes os enganavam nos pesos e nas medidas (SICRE, 2011, p. 101-102). Os pobres, então, eram privados dos bens mais necessários à vida e, ainda por cima, ludibriados nas relações de compra e venda.

Conforme Bonora (1983, p. 25-26), “dos pequenos agricultores exige-se um imposto *in natura*: uma parte do trigo. Assim, para o pão deverão depender dos comerciantes!”. Isso revela a situação de fragilidade dos camponeses. Além da exploração do seu trabalho, pesava-lhes o imposto sobre os produtos primários. Estabelecia-se, assim, uma relação de dependência nada favorável dos pequenos em relação aos comerciantes, baseada em um sistema de exploração.

Tendo em vista que nas cidades moravam muitas pessoas que não trabalhavam no campo e que precisavam dos produtos necessários para sua subsistência, enganá-las no peso e na medida ou até mesmo vender-lhes o “refugo do trigo”, parecia ser uma prática comum entre os comerciantes. Essa era uma das formas usadas pelos comerciantes para conseguir muito dinheiro injustamente. Esse tipo de comerciante provavelmente se identificava com o grande proprietário que tirava de sua terra o necessário para sobreviver e vendia parte das sementes coletadas a outros camponeses. Isso favorecia as grandes fraudes e a criação das grandes fortunas, sobretudo se o proprietário vendia e emprestava a juros.

Esse procedimento era uma armadilha mortal para os pequenos camponeses, uma vez que, não podendo devolver a quantidade recebida ou sendo impossível de pagar os altos juros acumulados, corriam o risco de perder sua terra, seus filhos e, o pior de tudo, ter a sua própria liberdade ceifada. Não é sem razão que nas denúncias de Amós contra os comerciantes esteja presente a questão da escravidão por dívidas (SICRE, 2011, p. 102).

Além da exploração no comércio, os pobres eram vítimas do sistema de “capitalismo de rendas”¹⁶. Essa teoria pode ser explicada com a passagem do sistema patriarcal da posse de terra para o sistema de prebendas no tempo da monarquia. Enquanto antes a posse de terra era herdada por um membro da família, no sistema de prebendas eram os funcionários do estado que recebiam de seus soberanos as terras como doação. Esse sistema passou a ser predominante a partir do ano 1000 a.C. Assim, o proprietário geralmente não vivia no campo, mas na cidade, onde gozava dos benefícios da terra que ele mesmo não cultivava. Confiada aos colonos para fertilizá-la, eles deviam pagar tributos pelo uso da terra e pelas rendas dos mais diversos meios de produção: água, sementes, animais, instrumentos, entre outros. O ideal nesse sistema era dividir a produção no maior número possível de fatores para que o camponês pagasse separadamente por cada um (SICRE, 2011, p. 107).

Ainda nesse contexto, acrescentamos que uma das razões para a situação miserável dos pobres era o aumento da tributação. Para isso, o estado, que ainda não tinha uma rede organizada para cobrança dos tributos, contou com ajuda da religião (Am 4,4-5). A concentração dos frutos do trabalho era acelerada, já que os santuários e lugares altos serviam de apoio na arrecadação. Por isso, nas festas religiosas eram entregues os frutos da produção agrícola. Nessa ocasião, também se incentivava o aumento da produção. A religião, desse modo, com suas festas e ritos, incrementava tanto a arrecadação tributária quanto a produção. Então, não são sem sentido as críticas que o profeta Amós tece ao sistema religioso (Am 2,7-8; 4,4-5; 5,21-27; 8,1-3 e 9,1-4) (SCHWANTES, 2004, p. 22-23). Consoante Bonora (1983, p. 25-26):

No tempo de Amós, o estado impunha uma determinada quantia que devia ser paga, como taxa por aldeia. A assembléia local reunia-se depois e dividia as contribuições que cada um devia pagar. Ora, nestas assembleias de aldeia, os ricos latifundiários ou comerciantes, impunham o que bem entendiam. Estes ricos são as pessoas que o profeta repreende com “eles transformam o direito em veneno” (Am 5,7) ou com “vossos inúmeros delitos” (Am 5,12) (...) O luxo de tais opressores é ostensivo: possuem casas de pedra lavrada, possuem vinhas esplêndidas, levam a vida em meio às riquezas. Mas pagarão: deverão abandonar suas casas para sempre, não beberão o vinho de seus campos! Deus fará justiça.

¹⁶ Este termo em nada se assemelha ao atual sistema econômico denominado de “capitalismo”. É apenas um termo utilizado para se referir à forma pela qual os camponeses pobres precisam pagar “rendas” aos que eram proprietários das terras que eles cultivavam.

Como se não bastasse a situação de exploração, os pobres ainda eram vítimas da violência física praticada pelos poderosos. Para manter a hegemonia dos que detinham o poder e garantir a continuidade do acúmulo de riquezas, eles usavam da coerção brutal (Am 2,7; 3,9-10; 4,1 e 8,4). Portanto, conforme Am 3,9-10, a violência faz parte da própria estrutura de Samaria. Segundo as elites dos estados e os seus mantenedores¹⁷, essa situação justificava-se pela necessidade de criar uma riqueza nacional (SCHWANTES, 2004, p. 23).

Segundo Schwantes (2004, p. 23-24), a realidade do acúmulo da riqueza nacional tinha três principais causas: a militarização de Israel, a ampliação das fronteiras comerciais e o luxo da elite. Temos, portanto, duas causas internas e uma externa:

- a) Em primeiro lugar, as duas causas internas: Israel crescia e se militarizava, conseqüentemente, os gastos administrativos e militares aumentavam progressivamente. Então, quanto mais forte o estado militar, maiores os tributos. Ademais, temos a segunda causa interna, a elite de Israel, que havia se internacionalizado e mudado seus costumes. Como viviam à base do luxo e do requinte (Am 3,12; 6,4), para garantir esse estilo de vida, os camponeses tinham que fornecer os bens de luxo à custa de seu trabalho. Então, o povo camponês era pisado, aterrorizado, esmagado e destruído pela tributação estatal;
- b) Em segundo lugar, a causa externa: Com Jeroboão II as fronteiras comerciais foram ampliadas. Nos escambos, Israel era responsável por fornecer os produtos agrícolas. Assim, para a manutenção desse sistema, Jeroboão precisava tributar os pequenos camponeses.

Nesse seguimento, devido à necessidade de manutenção dos privilégios da elite israelita e do crescimento do estado, os pobres viviam em situação ultrajante e deplorável. O modo de vida luxuoso e requintado da elite só era possível através da exploração do trabalho dos pobres. Essa situação, portanto, não é somente de desigualdade social, mas de exploração de uma classe em relação à outra. O modo de vida dos ricos só era possível à custa da miséria e da opressão dos mais pobres.

¹⁷ Com a expressão “mantenedores” queremos falar daquelas pessoas que, necessariamente não ocupam cargos políticos mas contribuem com aqueles que estão no poder em troca de benesses. Na realidade, muitas vezes, são os mais ricos que mandam na sociedade e dominam os governantes.

Assim, nos seus quarenta e um anos de bem-sucedidas conquistas, Jeroboão II transformou as pessoas em não-gente. Amós denunciou isso à luz do reverso da história, vendo a realidade a partir da perspectiva dos empobrecidos (Am 2,7; 4,1; 8,4) (SCHWANTES, 2004, p. 24).

Todo o desenvolvimento econômico do século VIII mostrou-se alicerçado em bases frágeis de injustiça e de exploração dos pequenos. Além do aparato criado pelo regime jeroboânico, que impunha tanto sofrimento ao povo e, também no âmago da vida cotidiana, as relações eram marcadas pela dominação: homens se impunham às mulheres, adultos aos jovens (Am 2,7b); uns tinham menos participação social do que outros. Sem essas relações cotidianas de exploração, certamente não se poderia manter um aparato militar urbano (SCHWANTES, 2004, p. 24).

No interior das vilas, o regime de Jeroboão II era ajudado pelos setores sociais que detinham o controle sobre o comércio através de metais preciosos como ouro e ferro, e sobre pequenas parcelas do excedente da produção. E os anciãos eram seus representantes, considerados como as autoridades clânicas, isto é, os juízes. É provável que alguns deles se dedicassem a formas incipientes de comércio. Assim, os interesses desse grupo e dos que lhes eram próximos, como os sacerdotes, funcionários, mercadores, militares, donos das terras, em algum momento divergiam dos da corte (1Rs 12), mas não raramente convergiam (1Rs 21). Tais setores intracamponês diluíam o confronto entre o estado tributário e o povo camponês tributado (SCHWANTES, 2004, p. 23-24).

Constatamos aqui algo como uma aliança entre esses setores do povo e o regime opressor de Jeroboão II. Para atender a seus próprios interesses mesquinhos, esses setores eram cúmplices do monarca na geração e na manutenção dessa situação à qual estava submetido o povo pobre. Essa realidade aumentava a dureza da vida dos camponeses, visto que eram explorados de todos os lados e não tinham a quem recorrer. Entretanto, Deus não os abandonara, prova disso é a sua intervenção por meio do profeta Amós.

A realidade do povo camponês dos dias de Amós era marcada por espoliação de seus bens e violência (Am 3,9-10). Para manter-se e para ativar as rotas comerciais, o estado de Jeroboão II extorquia o povo e, provavelmente, criava um incipiente comércio nas vilas, empobrecendo o povo. Esse sonho expansionista

não era mais que uma alucinação, era uma aventura (SCHWANTES, 2004, p. 27), encaminhando todos para um futuro incerto e obscuro.

Constatamos que a deterioração das condições de vida do povo era palpável em toda a parte. Violência e maus tratos, religiosidade formalista e santuários interesseiros, enriquecimento fácil e suborno. Enfim, a justiça era transformada em veneno (Am 6,12) e a cena social dominada pelo caos (SCHWANTES, 2004, p. 28).

Os aspectos citados anteriormente, causadores da exploração dos pobres, revelam a situação social de Israel do Norte naquele momento. O abismo entre ricos e pobres era evidente, percebido até mesmo na arquitetura das casas:

As escavações das cidades israelitas demonstram também essa igualdade de condição. Em Tirsá, a atual Tell el-Far'ah, perto de Nablus, as casas do século X a.C. têm todas as mesmas dimensões e o mesmo formato; cada uma representa o *hábitat* de uma família, que levava o mesmo modo de vida que seus vizinhos. É notável o contraste quando se passa ao nível do século VIII no mesmo sítio: o quarteirão das casas ricas, maiores e melhor construídas, é separado do quarteirão em que as casas dos pobres estão aglomeradas. (VAUX, 2003, p. 97)

Se no século X ainda existia certa igualdade de condições, vista pela igualdade das residências, no século VIII a.C., a situação mudou completamente. Há uma clara diferença entre as casas dos ricos e as dos pobres. O estilo das moradias demonstra a cruel desigualdade de condições de vida entre uns e outros.

Essa é de fato a realidade de Israel no tempo do profeta Amós. A condição sociológica do pobre é extremamente precária. Desvalido pelo sistema, não chegaram nem perto de se beneficiar do momento de “glória” do reino; esmagado de todos os lados, não tinha como ter vida digna. Era explorado e enganado. O estado, ao invés de protegê-lo, aumentava a sua carga de trabalho e os encargos tributários. Era a vítima do sistema injusto e opressor, fundado na injustiça e na desigualdade social.

1.3 CONTEXTO RELIGIOSO

A desintegração social que mostramos acima, na qual os pobres eram vítimas do sistema de injustiças, caminhava lado a lado com a decadência religiosa. Ao invés de ser apoio para os pobres, a religião, com todo o seu aparato, aumentava ainda mais a exploração e até dava suporte às atrocidades do estado.

Por causa disso, encontramos no livro de Amós duras críticas ao sistema religioso da época. O profeta é duro em suas palavras, posicionando-se contra o mero ritualismo, sendo adverso a uma prática religiosa alienante e desvirtuada da vida. Em Am 4,4-5, ele nos diz:

Entrai em Betel e pecai! Em Guilgal e multiplicai os pecados! Oferecei, pela manhã, os vossos sacrifícios, e ao terceiro dia os vossos dízimos! Queimai pão fermentado como sacrifícios de louvor, proclamai vossas oferendas voluntárias, anunciai-as, porque é assim que gostais, israelitas, oráculo do Senhor Iahweh. (Am 4,4-5)

O profeta denuncia a atitude daqueles que vão aos santuários para oferecer seus sacrifícios, pagar seus dízimos, mas ao invés de buscarem o caminho da justiça, multiplicam seus pecados. É uma denúncia contundente. Os israelitas acreditavam que o fato de manterem suas práticas religiosas em dia lhes isentava de suas culpas. Na verdade, ao praticarem a religiosidade sem se preocuparem em converter-se de suas injustiças, eles aumentavam ainda mais a sua condenação.

Amós parece dirigir-se aos donos das terras cultivadas e aos criadores de gado, todos proprietários abastados que, sob o próspero reinado de Jeroboão II, afluem aos famosos santuários de Israel. É plausível que o profeta tenha falado na circunstância de uma grande festa, provavelmente no âmbito de uma festa da aliança (BONORA, 1983, p. 38).

A riqueza dos peregrinos se manifesta pelo volume das ofertas. Parece haver uma competição de uns com os outros a fim de se colocarem em evidência, obterem prestígio social e sentirem satisfação. Além disso, tais peregrinos são zelosos no cumprimento dos “ritmos” litúrgicos: pela manhã, quando chegam, fazem a oferta dos sacrifícios e, no dia seguinte (terceiro dia), a oferta dos frutos do campo (BONORA, 1983, p.38).

Até o próprio santuário servia de meio para a exploração dos pobres, contribuindo com o estado e aumentando o sofrimento dos menos favorecidos. O templo era o lugar de arrecadação dos produtos da roça (Am 8,1-3; 2,13). No sistema de tributarismo, os templos veiculavam a espoliação dos bens dos camponeses. Amós se opôs radicalmente aos centros religiosos que agilizavam a exploração dos pobres e garantiam apoio religioso aos poderosos. Dessa maneira, os templos não eram desvinculados do sistema de opressão, em contrapartida, faziam parte dele e tinham um papel importante na exploração dos pequenos (SCHWANTES, 2004, p. 72).

Portanto, a religião não estava muito interessada com a vida dos pobres. Ao que parece, houve uma desvirtuação da religião que exigia um compromisso ético das pessoas. Não obstante os grandes santuários de Israel estarem cheios de adoradores que os mantinham generosamente, é incontestável que a religião javista não era mais praticada em sua forma pura. Muitos dos santuários eram abertamente pagãos e até mesmo existia em toda parte o culto da fertilidade com seus ritos degradantes (Os 1-3; 4,11-14) (BRIGHT, 2019, p. 264).

Parece até que a religião oficial do estado tinha absorvido ritos de origem pagã (Am 2,7ss; 5,26) e, mais grave do que isso, davam ao culto toda a função pagã de aplacar a divindade através de rituais e sacrifícios para assegurar a “paz” e o *status quo* (BRIGHT, 2019, p. 265), embora não tenhamos meios para medir até que ponto isso acontecia.

Nesse sentido, não bastasse a situação social caótica em Israel nesse período, a própria religião servia como meio de confirmação daquilo que acontecia com os pobres. A manutenção do *status quo*, proporcionada pela religião, era um grande mal para a classe pobre, uma vez que inviabilizava a melhoria das condições de vida daqueles que estavam sofrendo. Com estado e religião praticamente unidos pela mesma intenção (garantir a permanência do poder nas mesmas mãos), os pobres ficavam sem alternativas e não lhes restava senão a situação de miséria, da qual não conseguiam sair por conta própria.

Além disso, importa recordar que, segundo a mentalidade das pessoas daquele contexto, a riqueza, a prosperidade e o bem-estar eram tidos como bênçãos de *lahweh*. O fato de poderem acumular riquezas e ainda disporem do suficiente para esbanjar, os levava a pensar que a razão disso era o favor de Deus, que os protegia e os abençoava sempre mais. Isso era o que pensavam os devotos israelitas do século VIII a.C. Assim, na sua concepção, tinham razões de sobra para superlotar os santuários (FREIRE RODRIGUES, 2017, p. 31).

Na percepção de Bright (2019, p. 265-266), um dos motivos pelos quais a religião israelita chegou a esse ponto foi o mau entendimento em relação à aliança com *lahweh*:

Os atos generosos de *lahweh* em benefício de Israel eram sem dúvida lembrados frequentemente no culto e a aliança de *lahweh* com seu povo era periodicamente reafirmada; mas parece (Am 3,1ss; 9,7) que isso era considerado como a proteção incondicional de *lahweh* a favor da nação durante todos os anos futuros, enquanto as obrigações impostas pelo favor de *lahweh* (cf. Am 2,9-12) e pelas estipulações da aliança tinham sido

totalmente esquecidas. Com efeito, parece que se tinha estabelecido um conceito geral de que o acordo entre Deus e seu povo era algo que existia na natureza das coisas, assegurando incondicionalmente à nação o favor divino. A obrigação da aliança, enquanto não tinha perdido totalmente sua significação, era concebida como uma questão puramente de culto, cujas exigências poderiam ser satisfeitas — e, conforme o ponto de vista de Israel, o estavam sendo — por um ritual sofisticado e pela generosa manutenção dos santuários nacionais.

Ao entender a aliança com *lahweh* como favor incondicional e causa de proteção, esquecendo-se das obrigações éticas que o povo deveria cumprir, abriu-se espaço para todo tipo de pecado. Dentre eles, a despreocupação com a situação dos mais pobres, que eram esquecidos e oprimidos. O povo parecia alienado da realidade e não assumia o seu compromisso com Deus, cuidando dos mais necessitados. Ao invés disso, deu espaço para a ganância deles, que adulteravam as medidas para acumular excessivamente em detrimento dos pobres esmagados e pisoteados por esse tipo de conduta.

Nesse contexto, até mesmo o culto perdeu seu caráter sagrado e foi desviado de sua verdadeira finalidade: um autêntico encontro com Deus. Transformaram o culto em um espetáculo sem vida, em momento de alienação, que não os permitia perceber a maldade de suas ações em relação aos pobres.

Uma grande parte da riqueza monopolizada era aplicada em espetáculos de culto sacrificial e litúrgico nos santuários esplendidamente renovados. Ante essa situação, o profeta Amós fez veemente denúncia contra um suposto fervor religioso que servia como uma espécie de cobertura ou disfarce enganador e desprezível para o egoísmo e o ateísmo prático dos líderes religiosos (GOTTWALD, 1968, p. 260). Amós explicita esse fato em Am 5,21-23:

Eu odeio, eu desprezo as vossas festas e não gosto de vossas reuniões. Porque, se me ofereceis holocaustos (...), não me agradam as vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados. Afasta de mim o ruído de vossos cantos, eu não posso ouvir o som de tuas harpas!

Como destacamos acima, as oferendas dos peregrinos eram principalmente compostas de bens comestíveis. Eles passavam o tempo farreando, comendo e bebendo excessivamente em honra da divindade. Chamavam a isso de banquete sagrado. Mas, pela denúncia de Amós, vemos que isso em nada agradava à *lahweh*. Na verdade, o culto havia se transformado em ocasião para se entregarem aos prazeres gastronômicos. A liturgia perverteu-se em banquete barulhento com ostentação de luxo, comilança, músicas e cantos (BONORA, 1983, p. 39). Porém,

esses cantos antes de serem louvor a Deus, eram sinal de vaidade e orgulho e, por isso, eram abominados pelo Senhor.

Segundo o profeta Amós, o mais famoso santuário do Norte, o então conhecido Betel, que significa “casa de Deus”, foi reduzido pelos israelitas em casa do nada (Am 3,14; 4,4). De fato, os ídolos são nada. Betel se tornou o lugar do culto do nada. Um culto formal e vazio, entendido de forma mágica, como uma maneira de manter a própria segurança e atrair o favor de Deus para si. Na verdade, conseguiram o contrário: não só serem reprovados por *lahweh*, mas foram acusados de esvaziar o sentido da liturgia (BONORA, 1983, p. 38-41).

Diante do exposto, o profeta fala contra uma religião institucionalizada, fechada em si mesma, segura de si e confiante no culto como um rito mágico capaz de apaziguar seus pecados (BONORA, 1983, p. 41). O sistema religioso, incluindo o culto, havia perdido completamente o seu sentido.

Dessarte, com a desvirtuação do sentido da religião, da liturgia e das práticas religiosas, o contexto social em Israel ficara totalmente caótico. E eram os pobres quem mais sofria em meio a tudo isso, dado que não encontravam proteção em nenhuma das instituições. Estavam largados à própria sorte, explorados e vilipendiados de todos os lados.

Junta-se, portanto, à degradação social vista anteriormente, uma religião incapaz de favorecer o verdadeiro encontro com Deus e o estabelecimento do direito e da justiça. Os penalizados eram verdadeiramente os mais pobres, e é em defesa deles que se levanta a voz de Amós. Com veemência, o profeta expôs os acusados e os responsáveis pelos crimes cometidos contra os miseráveis.

O estudo a partir de Am 6,1-7, que se seguirá, nos mostra a força do clamor dos pobres que encontra meio de veiculação naquele que fala em nome de Deus.

2 O CLAMOR DOS POBRES EM AM 6,1-7

No capítulo anterior, discorreremos sobre o contexto histórico, social, religioso, político e econômico no qual o profeta Amós estava inserido e que influenciou sua ação profética. De fato, as palavras de Amós brotam da experiência com o Senhor, que libertou o povo da escravidão, e da sua relação com o contexto que viveu.

Por essa razão, no segundo momento deste trabalho, analisamos a perícope de Am 6,1-7, tendo por horizonte tudo o que discutimos anteriormente. De outro modo, colocamos em evidência as denúncias realizadas por Amós, considerando o contexto literário desse livro e a realidade do povo, sobretudo dos pobres.

Nesse sentido, na primeira parte da análise da perícope de Am 6,1-7, observamos a estrutura do livro de Amós, relacionando o que é dito no capítulo seis com a denúncia que Amós faz desde o início do livro. Em seguida, apresentamos a estrutura interna da perícope, a fim de compreender melhor cada unidade do texto e sua mensagem. Por fim, estudamos o texto a partir da visão de vários comentadores da área.

2.1 ESTRUTURA DO LIVRO DE AMÓS

Apresentamos aqui a estrutura do livro de Amós que é aceita pela maioria dos comentadores, com pequenas diferenças entre eles. Enfatizamos que estamos trabalhando com o texto do livro do profeta como chegou até nós. Não é nossa pretensão investigar as camadas do texto, a autoria precisa de Amós ou dos redatores posteriores, mas perceber o conteúdo do livro e sua mensagem a partir do texto que foi inserido no cânon bíblico, olhando para o contexto literário geral do livro e tentando perceber sua relação com a perícope que estamos analisando. Consideramos, assim, que o amplo contexto do livro nos auxilia a entender melhor a mensagem da perícope 6,1-7 e a interpretarmos com atenção o conjunto do livro.

Isso posto, optamos pela estrutura proposta por Simian-Yofre (2002, p. 16), pois acreditamos que através dela somos capazes de entender com mais clareza o livro de Amós. Além disso, esse autor nos apresenta uma disposição completa do livro do profeta, o que atende ao nosso objetivo de estudar a perícope de 6,1-7 a partir do contexto global da profecia de Amós.

Segundo Simian-Yofre (2002, p. 16), o livro se organiza em quatro grandes seções: 1) a primeira inclui o oráculo contra as nações, Judá e Israel, (Am 1-2); 2) a segunda é o oráculo contra Israel/Samaria (Am 3-6); 3) a terceira são as visões (Am 7,1-9; 8,1-3 e 9,1-4); 4) e, por fim, a quarta, o oráculo final de restauração (Am 9,11-15). Entre a terceira e a quarta seções, encontramos uma quantidade de material heterogêneo, como a narração do confronto entre Amós e Amasias (Am 7,10-17), e outros textos que anunciam a punição de Israel (Am 8,4-14; 9,5-10).

Abaixo, destacamos a estrutura proposta por Simian-Yofre (2002, p. 16):

I. Oráculo contra as nações e contra Judá e Israel:	Am 1,1– 2,16
Epígrafe e introdução	Am 1,1-2
Oráculos contra os povos e contra Judá	Am 1,3–2,5
Oráculo contra Israel	Am 2,6-16
II. Oráculo em Israel/Samaria	Am 3,1–6,14
Amós entre os profetas	Am 3,1-8
Requisição contra a monarquia	Am 3,9-15
Criminalização dos poderosos	Am 4,1-3
Culto, história, endurecimento e perdão	Am 4,4-13
Lamentação pela corrupção da justiça	Am 5,1-17
O dia de YHWH e o culto	Am 5,18-27
O fim do poder e da glória da casa de Israel	Am 6,1-14
III. A visão e o confronto entre Amós e Amasias:	Am 7,1–9,10
As visões de perdão e de punição	Am 7,1-9 + 8,1-3
Encontro com o sacerdote Amasias no templo de Betel	Am 7,10-17
Anúncio final de destruição	Am 8,4-14
Irrevogabilidade e razão para punição	Am 9,1-10
IV. O oráculo final da restauração	Am 9,11-15
Epílogo. Promessa de restauração	Am 9, 11-15

A primeira parte do livro, o oráculo contra as nações e contra Judá e Israel (Am 1,1 – 2,16), culmina no oráculo contra Israel (Am 2,6-16), que é o mais desenvolvido nas denúncias de pecado e no anúncio do castigo. Essa seção é de particular importância, pois apresenta Deus como defensor da justiça em todas as nações (SCHÖKEL; SICRE, 2011, p. 998).

O oráculo contra Israel/Samaria (Am 3,1–6,14) é paradigmático no livro profético, denunciando as injustiças, o culto vazio, a recusa do povo em converter-se e o estilo de vida luxuoso da elite de Samaria. Por todos esses pecados, Deus a castigará (Am 3,2), o que causará um verdadeiro confronto entre Deus e o seu povo (Am 4,2), e o Senhor passará no meio dele (Am 5,17), espalhando escuridão e morte (SCHÖKEL; SICRE, 1991, p. 998).

A seção das visões e do confronto com o sacerdote Amasias (Am 7,1–9,10) é um tanto complexa e se destaca pelas cinco visões e pela querela com o sacerdote-mor do reino. Por fim, a última seção, o oráculo final de restauração, dá ênfase à restauração da dinastia davídica e à conquista de Edom, além de descrever uma nova situação de bem-estar (SCHÖKEL; SICRE, 1991, p. 998).

A partir disso, podemos ler o livro do profeta em discussão sob uma perspectiva mais global, considerando o texto como o temos hoje. Conforme Hubbard (1996, p. 99):

O abuso do poder no âmbito social e as concessões ao paganismo no âmbito religioso eram os dois pecados dominantes que Amós denunciava. A culpa maior recaía sobre os poderosos, os que possuíam terras, os ricos e os influentes, em suma, a liderança, que não somente havia corrompido os desprivilegiados, afastando-os da adoração obediente a Javé, mas também havia tomado suas terras, confiscado seus bens, violentado suas mulheres e os enganado nos negócios nesse meio tempo. O rugido do “leão” era um não divino, anunciando através do profeta diante de cada aspecto básico da vida política, social, econômica e religiosa de Israel.

De acordo com a estrutura do livro e com essa visão global da denúncia profética contida no texto bíblico, podemos comentar com mais precisão a perícope de Am 6,1-7, nosso objeto de estudo. Pelo que se viu, o tom de justiça social está presente em todo o livro do profeta. O que não poderia ser diferente, tendo em vista o contexto no qual Amós viveu, que, como vimos no capítulo anterior, era um período de extrema injustiça e de opressão aos pobres.

2.1.1 O contexto Literário de Am 6,1-7

Tratamos a perícope dentro de uma das quatro seções principais nas quais está dividido o livro em tela. A perícope de Am 6,1-7 se encontra no oráculo contra Israel/Samaria. Essa segunda seção do livro está marcada por um forte cunho de denúncia contra as injustiças perpetradas pelos poderosos aos pobres. É, sobretudo, a classe alta a responsabilizada pelos pecados da injustiça e da opressão, além da prática alienada do culto.

No decorrer do livro profético, encontramos vários paralelos com a perícope em estudo, o que nos ajuda a entender melhor a intenção do profeta ao proferir esse oráculo contra os poderosos de Samaria. São muitos os pecados de Israel e eles não passam despercebidos aos olhos atentos de Amós.

Desde o capítulo 2 iniciam-se as advertências e ameaças contra Israel, perdurando até o capítulo seis. O profeta fala contra a atitude daqueles que foram escolhidos por *lahweh*, mas não correspondem às exigências da aliança e, por isso, sofrerão as consequências de seus pecados. Assim, ao mesmo tempo em que denuncia, em nome de *lahweh*, o profeta chama à conversão. Nesse contexto profético de denúncia dos pecados de Israel e de convite à conversão, se encontra a perícopes 6,1-7, que profetiza contra a falsa segurança dos grandes e de suas injustiças.

No oráculo contra as nações, mais especificamente em relação a Israel, já se anunciam os graves pecados e crimes da classe alta de Israel: “Eles vendem o justo por dinheiro e o indigente por um par de sandálias. Eles esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos e tornam torto o caminho dos pobres”¹⁸ (Am 2,6b-7a). A opressão contra os pobres é destacada de antemão no início do livro e aparece como um dos principais e mais graves pecados.

Em Am 2,6b-7a, os crimes concernem à falta de justiça social e respondem aos crimes anteriores contra o direito internacional¹⁹. Referem-se à opressão dos pobres e indigentes, sob a terminologia de um quarteto significativo: *Saddiq*, *`ebyôn*, *dal*, *`anaw*. O primeiro adjetivo qualifica os outros três, trata-se de inocentes: não são culpados para merecerem punição nem são devedores para terem de se vender. E, mesmo que fossem devedores, não é justificável o mercantilismo impiedoso dos poderosos (a legislação Ex 21,7ss; Lv 25,39; Dt 15,12 e o caso de 2Rs 4,1) (SCHÖKEL; SICRE, 1991, p. 996).

Ainda em Am 2,8, há uma forte denúncia contra os que ambiciosamente exploravam os pobres necessitados de empréstimos ou que haviam se oferecido para pagar uma multa por um suposto crime. Eles oprimiam os desvalidos, retendo, de um dia para o outro, a capa que o pobre necessitava para se aquecer, algo que era expressamente proibido pelo Código da Aliança em Ex 22,25 e Dt 24,12-13, como também se apossavam indevidamente do valor da multa paga que, na verdade, deveria ser usado na restituição (HUBBARD, 1996, p. 160).

¹⁸ Citação conforme BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2012, p.1614. (todas as citações diretas deste trabalho são da BÍBLIA DE JERUSALÉM (2012), nova edição revista e ampliada).

¹⁹ Conforme nota da Bíblia TEB a Am 1,3, tais crimes consistem na violência praticada entre as nações, e que revelam que estas nações estão lutando contra o Senhor, ou também que ferem a dignidade humana, da qual Deus se apresenta como defensor (BÍBLIA TEB, 2020, p.847).

Já em 3,9-10, Amós anuncia o mau comportamento dos habitantes das montanhas de Samaria. No seio dela se encontra a desordem e a violência. Os que estão aí não agem com retidão, segundo a justiça de *lahweh*, mas, ao contrário, amontoam opressão e rapina em seus palácios.

No versículo seguinte (v.11), já se anuncia a consequência da injustiça: “Um inimigo cercará a terra, arrancará de ti o poder, e os teus palácios serão saqueados”. Anúncio da desgraça daqueles que pensam ter muito poder, que se sentem seguros em si mesmos. O poder que pensam possuir, pelo qual se sentem seguros, na verdade não é nada. Isso eles perderão, assim como os bens que estão nos seus palácios que nada são ou que nenhuma vantagem traz a eles. Esses bens serão saqueados. Por conseguinte, tudo o que pareciam ter, na verdade não lhes pertence, e nenhuma segurança lhes dá. Tudo será perdido, pois, na verdade, nunca foi realmente deles.

Em 3,9-11, temos o primeiro oráculo contra injustos prepotentes. Eles são pessoas que moram em palácios, se enriquecendo com a exploração dos outros. Contra eles, incisivamente declara o profeta: “amontoam opressão e rapina em seus palácios” (Am 3,10); são esses os seus tesouros desmascarados. Se, por acaso, alguma vez, convidaram ostentadamente a estrangeiros para os palácios da capital (é uma hipótese baseada no uso atestado em Is 39),²⁰ Amós faz um convite inverso para contemplar o espetáculo (de injustiça e opressão) que os ricos amontoam e que o profeta vai expor. Os convidados também moram em palácios e são estrangeiros, todavia com sentido de justiça. Pode haver ironia: os egípcios verão os tesouros e os de Azoto, as violências (SCHÖKEL; SICRE, 1991, p. 1000-1001).

Am 3,15 diz que as casas de marfim²¹ serão destruídas e os leitos de marfim, nos quais estão estendidos, certamente desaparecerão. Lembramos de 6,4, onde os ricos estão reclinados também em leitos de marfim, e serão os primeiros a

²⁰ No capítulo 39 do livro do profeta Isaías relata-se que o então rei de Judá, Ezequias, convidou os mensageiros do rei da Babilônia, Merodac-Baladã, para visitarem a sala do tesouro onde estavam a prata, o ouro, os perfumes, o óleo fino, assim como todo o arsenal do reino. Amós faz uma leitura diferente: onde eles veem a glória do ouro, o profeta denuncia a exploração e a injustiça contra os pobres.

²¹ Conforme nota de A Bíblia de Jerusalém, Am 3,15 diz respeito a casas cujo mobiliário ou paredes tinham incrustações de marfim. Esses tipos de ornamentos foram encontrados nas escavações em Samaria. Eles nos indicam que eram os ricos que habitavam nestas casas. A vida de luxo terá seu fim (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2012, p. 1617).

serem deportados. Assim, as consequências dos pecados cometidos pelos poderosos já são antecipadas em Am 3.

Am 5,1 relaciona diretamente o castigo e o fato da opressão dos fracos com a injusta cobrança do imposto. Há uma relação de causa e efeito: eles farão casas de cantaria²² com base na exploração dos pobres, mas nelas não habitarão; e plantarão vinhas esplêndidas, mas delas não vão beber o vinho. Isso se relaciona com 6,1-7, pois aqui se diz que, porque não se preocupam com a ruína de José, eles serão exilados à frente dos deportados e suas festas cessarão. Mais uma vez, relação de causa e efeito: pecado e consequência do pecado.

A perícope 6,1-7 situa-se imediatamente após o profeta ter anunciado a desgraça daqueles que desejam o dia de *lahweh*, por entenderem que esse seria um dia de luz para eles. Na verdade, como afirma o texto, antes terão trevas em vez de luz (Am 5,18). Eles pensavam isso porque compreendiam o culto de forma totalmente desvirtuada, acreditando que seus cantos e louvores, seus sacrifícios e holocaustos eram capazes de amenizar ou lhes isentar do castigo pelas injustiças cometidas. Porém, o Senhor detesta suas reuniões e sacrifícios, seus cantos e sons das harpas, e quer, com efeito, que o direito corra como a água e a justiça como rio caudaloso (5,21-24). Portanto, o que se pede efetivamente é a prática do direito e da justiça.

O versículo 27 do capítulo 5 anuncia a desgraça para a casa de Israel: será deportada para além de Damasco. Ao terminar o capítulo 5, inicia-se a perícope de 6,1-7, já denunciando novamente a falsa segurança dos que se sentem tranquilos na montanha de Samaria. O final da perícope, no v.7, anuncia mais uma vez a deportação. Isso nos ajuda a entender melhor o contexto literário no livro de Amós da perícope 6,1-7. Ela organiza-se dentro da estrutura dos ais, com a finalidade de denunciar determinados comportamentos.

Até aqui, consideramos o que se situa imediatamente antes da perícope de 6,1-7. É preciso também dar atenção ao que vem logo após, a fim de termos

²² A insensatez e a impiedade dos ricos gananciosos é explicitada com o anúncio de juízo (v.11b), que descreve a maneira incorreta da aplicação dos bens injustamente adquiridos. Eles não fazem casas habituais de tijolos de barro, como se esperava (Is 9,8-10), mas de pedras lavradas, apesar de todo o custo da extração, do transporte, do corte e da aplicação da argamassa. Isto foi introduzido pelo rei Salomão, segundo 1Rs 5,13-18 e 7,1-12). A consequência para eles será o exílio; perderão totalmente a terra. Os que haviam loteado as terras dos pobres, sofrerão a penúria, sem casas e sem vinhos. A injustiça não resulta em bem nenhum (HUBBARD, 1996, p. 194).

condições efetivas de estudar a perícopie e entendê-la dentro do contexto do livro de Amós. Se Am 5 termina anunciando a desgraça de Israel, o início de Am 6 continua e intensifica a ameaça.

Conforme Sicre (2011, p. 170-171), a divisão estrutural mais adequada de Am 6 seria:

A (1-3): o orgulho dos que cometem pecado

B (4-7): a injustiça

C (8-11): o castigo

B' (12): a injustiça

A' (13-14): o orgulho

Como se vê, em 6,8-11, o tema principal é o castigo: “Porque eis que lahweh ordena: ele fará cair em ruínas a casa grande, e em pedaços a casa pequena!” (6,11). Essa é consequência da injustiça descrita em 6,4-11. Em 6,12, novamente, a denúncia é contra a injustiça: “Vós, porém, transformaste o direito em veneno e o fruto da justiça em absinto!”. Finalmente, nos versículos 13 e 14, encontramos o orgulho dos que se consideram invencíveis: “Sim, eis que vou suscitar contra vós, casa de Israel – oráculo de lahweh, Deus dos exércitos – uma nação que vos oprimirá desde a entrada de Emat até a torrente da Arabá” (6,14).

De modo mais preciso, podemos dizer que “os vv. 4-6 fazem parte de uma seção (vv. 1-7) que descreve o comportamento e as culpas de um grupo privilegiado”, a “casa de Israel” (SIMIAN-YOFRE, 2002, p. 127). A perícopie que nos propomos a analisar trata do orgulho dos que cometem pecado e, mais especificamente, a injustiça. Embora o anúncio do castigo esteja no centro da estrutura de todo o capítulo, também é de grande relevância a referência à injustiça. É por causa da ação injusta e despreocupada dos ricos que sobrevêm a eles o castigo e, segundo Sicre (2011, p. 171), o castigo mencionado em 8-11, centro dessa estrutura, é um terremoto.

Hubbard (1996, p. 134.138) afirma que a perícopie de Amós 6,1-7 faz parte dos oráculos de juízos contra Israel, que se iniciam em 3,1 e vão até 6,14. O trecho de 6,1-14 é caracterizado como oráculo de lamento: fala da vida sempre no sentido mal orientado da busca pela segurança material. Mais precisamente, em 6,1-7 encontra-se a denúncia contra os ricos indolentes.

Existe certa relação entre 6,1-7 e 6,8-14: acusação contra a arrogância (v.8) e outros males, como a falsa segurança (vv.12.13); violência contra os fracos

(vv.3.12), vida de ócios, extravagâncias (vv.4-7.11) e ameaça de juízo mediante exílio e invasão (vv.7-11.14).

Seguindo o padrão de Amós, esse oráculo é uma coletânea de diversas formas literárias: um “aí”, que tem por objetivo acusar; (v.1); citação de uma admoestação e de perguntas capciosas (v.2); mensagens a Israel dando sequência ao “aí” (vv.3-6); anúncio de juízo (v.7); relato de um juramento divino prometendo juízo (v.8); relato em prosa do medo e da devastação que acompanham o juízo (vv.9,10); descrição da ordem divina que suscita o juízo; perguntas capciosas e uma mensagem a Israel para resumir as acusações (vv.12,13) e, por último, anúncio final do juízo (v.14) (HUBBARD, 1996, p. 211-212).

Todo o capítulo seis é constituído por uma grave denúncia contra os poderosos e as ações injustas que penalizam os pobres. A injustiça, porém, não ficará impune, os culpados sofrerão as consequências de seu comportamento indiferente à vontade de *lahweh*. No estudo da perícopes de Am 6,1-7, a seguir, detalhamos com mais precisão a denúncia de Amós e sua defesa dos pobres.

2.1.2 Estrutura Interna da Perícopes

Uma vez contextualizada a perícopes no ambiente do livro profético, agora apresentamos uma proposta de estrutura interna do texto de Am 6,1-7. Fazemos isso tomando por base a divisão do texto proposta por Sicre (2011, p. 170-171). Todavia, optamos por uma estrutura própria que julgamos ser ideal ao objetivo de nosso estudo e que, ao nosso olhar, enfatiza os aspectos que queremos focar no estudo do texto profético. Vejamos:

<p>A (6,1) Anúncio do julgamento B (6,2-3) Acusações contra os que têm falsa segurança em seu <i>status</i> B' (6,4-6) Acusações contra os que têm falsa segurança em sua riqueza A' (6,7) Sentença do julgamento</p>
--

Pela estrutura acima, podemos visualizar uma unidade temática em Am 6,1-7, em um paralelismo quiasmo. A perícopes se organiza de maneira que, no início e no fim, encontramos respectivamente o anúncio do julgamento e a sentença proferida após o julgamento. No centro do texto, encontram-se as acusações do profeta contra os que têm falsa segurança em sua posição social e nos bens

materiais que possuem. Nos vv. 3-6 descreve-se a vida de luxo que os ricos tinham à custa da exploração dos pobres, pecado grave diante de Deus. O v. 7 anuncia o resultado do pecado da elite: serão os primeiros a conhecer o exílio.

Sendo assim, no item seguinte, tecemos comentários acerca de cada parte dessa estrutura, com o propósito de entender melhor o sentido do texto profético. Tudo isso nos ajuda a esclarecer o que está por trás da profecia de Amós e como nessa perícopie podemos identificar a defesa dos pobres e a denúncia contra os ricos.

2.2 ESTUDO DE AM 6,1-7

O estudo e os comentários a respeito da perícopie são cruciais para entendermos a interpelação teológica dos pobres realizada nesse texto bíblico. Sabendo disso, nos valem de comentadores conhecidos e com certa experiência no assunto para fazermos emergir a força e o tom de denúncia (presentes na perícopie do profeta Amós) contra os ricos indolentes, e mostrarmos a característica vigorosamente questionadora dos pobres em relação à atitude indiferente dos que dizem ser escolhidos por Deus. Em nossa análise, seguimos a estrutura interna do texto que desenhamos anteriormente.

2.2.1 A – Anúncio do Julgamento (6,1)

Aí daqueles que estão tranquilos em Sião, e daqueles que se sentem seguros na montanha da Samaria, os nobres da primeira das nações, a quem a casa de Israel recorre.

No início do capítulo seis de Amós, encontra-se um “ai” (6,1), uma fórmula de denúncia típica da literatura profética, que adverte sobre o comportamento contrário à vontade de *lahweh*. Acrescenta-se, ainda, um toque de lamento fúnebre ao texto, mostrando que o mau comportamento conduz ao mal, conforme demonstrado pelos sábios dos clãs (HUBBARD, 1996, p. 119).

Ao proferir esses “ais”, ao que tudo indica, o profeta quis advertir sobre as dificuldades que podem acontecer como consequência da conduta tola de Israel. Não é, então, uma maldição ou uma expressão de lamento, como se Israel já estivesse morto (HUBBARD, 1996, p. 199).

Dessa forma, a perícopé de Amós 6,1-7 faz parte da coleção do chamado livro dos “ais” (Am 5,1–6,13), sendo essa a última seção desse tipo, que adverte os ricos ociosos. No primeiro “ai” (Am 5,7)²³, são advertidos os que subvertem a justiça e, no segundo “ai”, são avisados aqueles que, mesmo praticando injustiças, ansiavam o dia de *lahweh* (5,18). Em contrapartida às suas expectativas, esse não será um momento de glória, mas o advento do castigo de Deus. Por último, o terceiro “ai”, direcionado aos ricos que “esbanjam luxo” e confiam em suas riquezas injustamente adquiridas, como nos dizem Schökel e Sicre (1991, p. 1012):

O terceiro ai é dirigido aos ricos que esbanjam em luxos, vivem confinados em suas riquezas (entenda-se, injustamente adquiridas). O texto acha-se estilizado em uma série acumulada de participios que vão descrevendo e denunciando os destinatários: é o seu comportamento que os condena. Duas peças laterais se inserem na série: a primeira é uma interpelação retórica das personagens, apenas apresentadas; a segunda é uma sentença de Javé no final. O castigo deve ser proporcional ao delito: aqueles que se entendem indolentes partirão para o exílio, o fausto será entregue ao inimigo, as casas ficarão vazias.

Então, a perícopé com a qual nos ocupamos inicia-se com o terceiro “ai”. Pelo que pudemos ver, Amós claramente lança sua denúncia contra a classe dos ricos que, distantes da vontade de *lahweh*, estão isolados em si mesmos. No seu fechamento, são incapazes de viver o projeto de Deus, pois seu próprio comportamento os condena, e Amós profere veemente denúncia contra essa situação.

A denúncia, portanto, recai contra os ricos indolentes. Novamente, o “ai” insiste na total estupidez e nas claras consequências do orgulho de Israel por sua vida luxuosa. Sua impiedade complementa a extravagância do culto e mostra o quão teimosa a nação havia sido nos dois casos: a adoração pervertida, que esperava pela benção de Deus no dia do Senhor, encontrava um equivalente perfeito nos desmandos dos que abusavam de sua boa condição social e financeira. Em síntese, das coisas essenciais à vida de Israel, não existia nada que Amós considerasse digna de elogios (HUBBARD, 1996, p. 212).

Pela contextualização da perícopé, vimos que o capítulo seis inicia-se com a fórmula profética do “ai”. Isso já nos indica que a sentença a ser pronunciada é desfavorável para alguém. Logo saberemos quem são os desafortunados e o porquê de eles se encontrarem nessa situação inconveniente.

²³ Alguns comentadores não concordam que este seja o primeiro “ai”, mas o situam em 5,18. É o caso de Sicre (2011). Porém, nós assumimos que o primeiro “ai” situa-se em 5,7, conforme comentário da Bíblia de Jerusalém, (2012, p. 1619) e de acordo com Schökel e Sicre, (1991).

No início (Am 6,1), chama a atenção à menção a Sião, Jerusalém, uma vez que o foco da denúncia do profeta, na maior parte do livro, parece estar direcionado aos pecados do Reino do Norte. Talvez Amós quisesse lembrar que nenhuma capital está isenta do pecado e da punição que é consequência dele. Em outros momentos, no livro profético, vemos Judá no centro da atenção: no início, menciona-se Uzias de Judá (Am 1,1), depois, fala-se de Sião e de Jerusalém (Am 1,2); é apresentada denúncia contra Judá num discurso de juízo (Am 2,4.5); “toda a família” resgatada no êxodo parece incluir também Judá (Am 3,1) e, finalmente, o “tabernáculo caído de Davi” alude ao julgamento de Judá antes da restauração. A partir disso, pode-se inferir que os redatores finais do livro acreditavam que Amós incluiu profecias sobre Judá, mesmo que seu maior interesse recaísse sobre Israel (HUBBARD, 1996, p. 212).

O versículo descreve que tanto os líderes de Judá quanto os de Samaria partilhavam de uma falsa segurança, fundamentada em sua irresponsabilidade em relação aos outros. De fato, a época do profeta Amós foi tempo inebriante para os dois reinos: as forças de Arã foram exauridas em suas intrigas com a Assíria; o Egito não representava nenhuma ameaça ao sul; a Assíria ainda se encontrava fatigada por conta de suas lutas com Urartu; além disso, nenhum dos vizinhos menores (Filístia, Fenícia, Amon, Moabe, Edom) estavam em condições de realizar ataques significativos. E, mais importante ainda, os líderes pensavam que a próxima ação de *lahweh* seria de bênção e não de invasão e juízo (HUBBARD, 1996, p. 213).

Segundo Simian-Yofre (2015, p. 127), a exclamação *hôy*²⁴, a fórmula profética “ai” em Am 5,18, e a expressão *hassa anannun* (“eles se sentem seguros”), uma forma adjetiva plural (Sl 123,4; Zc 1,15; no feminino, Is 32,9.11.18), desempenham a mesma função que o particípio em Am 5,18 (“aqueles que desejam ardentemente”) e o particípio *habbothim*²⁵, em Am 6,1, como se fosse a descrição de um grupo. A expressão designa um sentimento de despreocupação e de segurança, que poderia ter significado positivo (sentir-se seguro, calmo, em um lugar de descanso (Is 32,19; 33,20). Contudo, também poderia apresentar significado negativo, na medida em que a segurança leva à insolência e ao orgulho (2Rs 19,28). O segundo significado, a nosso ver, é o que se aplica nesse caso.

²⁴ Transliteração do termo em hebraico.

²⁵ Transliteração do termo em hebraico.

Para Hubbard (1996, p. 213), essa sensação de falsa segurança dos grandes era favorecida pela compreensão que eles tinham do culto. Para eles, estava fora de cogitação que Deus pudesse trazer calamidades sobre aqueles que mantinham o ar impregnado com a fumaça do incenso e com o som dos cânticos festivos. Em última instância, a falsa segurança estava mais relacionada com essa compreensão errônea do culto do que com o poderio militar ou suas capitais fortificadas, por mais que tivessem orgulho disso²⁶ (Am 2,8). Portanto, não admitiam a vinda de um dia de juízo divino que lhes trouxesse algum mal.

Simian-Yofre (2002, p. 127), em contrapartida, diz que a expressão: “aqueles que confiam, que estão confiantes” poderia ser positiva, caso se tratasse de confiança no Senhor (Is 12,2; 26,4). No entanto, nesse caso, mostra-se como aspecto negativo, pois a confiança dos grandes é colocada em si próprios, em aliados militares ou em ídolos. Dessa forma, o que dizem os dois autores se complementa: a falsa segurança é resultado justamente da confiança em supostos poderes humanos, advindos da questão econômica ou militar e, ao mesmo tempo, da compreensão errônea sobre Deus e culto. Eles achavam que o Senhor confirmava sua conduta por causa da situação confortável em que se encontravam. Como pano de fundo, está a doutrina da retribuição: a riqueza das elites em fruto da fidelidade delas a *Ihawe*. Amós mostra que não é bem assim. Para eles, Deus estava do seu lado, por isso se sentiam confiantes. Na verdade, é justamente o contrário: por causa do seu poder injusto e do seu culto falso que eles não deveriam se sentir seguros, pois, sofreriam as consequências de seus pecados.

Assim, em Sião e em Samaria, o problema dos grandes é que eles não confiavam exatamente no Senhor, mas na montanha (v.1b), que, para eles, de forma equivocada, era a sede de uma presença divina ou segurança atrelada à cidadela rica e bem defendida (a exemplo dos palácios de Samaria). Essa segurança é posta em causa. Amós é, assim, iniciador de uma tradição profética que, criticando uma falsa concepção de paz²⁷, convida a confiar apenas e plenamente no Senhor (BOVATI; MEYNET, 1995, p. 223).

²⁶ Confira o capítulo primeiro, seção 3, na qual apresentamos o contexto religioso em Israel naquele momento.

²⁷ Essa falsa concepção de paz consiste no fato de os grandes acharem que tudo estava tranquilo para eles, que não tinham pecados em relação à ordem social vigente e que tudo estava bem, apesar de se constatar o sofrimento dos pobres, vítimas da injustiça e aprisionados pela miséria produzida pelo sistema de organização da sociedade de então.

No caso específico de Samaria, a confiança estava fundamentada na posição geográfica da cidade. Samaria se localizava no alto de uma montanha, cercada de muros e adornada com muitos palácios. Dessa forma, era uma cidade rica, opulenta e invencível aos olhos humanos (LOPES, 2007, p. 143). Segundo Champlin (2001, p. 3524, grifos do autor), “a cidade era tão exaltada aos olhos dos israelitas que, em seu orgulho estúpido, eles a chamavam ‘a maior cidade da terra’”.

Portanto, a confiança deles estava na posição geográfica da cidade e no seu poderio econômico e militar. Efetivamente, a natureza dotara a cidade de Samaria com fortificações de tal caráter que o rei da Assíria só foi capaz de tomá-la após três anos de cerco (2Rs 17,5-6) (LOPES, 2007, p. 143). Porém, em conformidade com Sicre (2011, p. 152), Amós enxergava a cidade por outro ângulo:

O mais surpreendente nessa passagem é como Amós joga com o elemento “surpresa”. Ele põe perfeitamente em contraste aquilo que poderíamos chamar de “visão turística” e de “visão profética”. Quem fosse visitar Samaria teria escrito algo totalmente diferente. A cidade tinha pouco mais de um século de existência; era moderna, rica, com formosos palácios. O visitante ficaria admirado. Mas Amós observa a situação com outros olhos. Não descobre cidade próspera e em paz, mas consumida no terror, repleta de oprimidos. O turista admiraria o luxo das grandes famílias, sua capacidade financeira, sua sabedoria humana, seus esplêndidos edifícios repletos de objetos caros e luxuosos. Amós desvenda o submundo de mentira, de violência criminoso em que vivem, embora não tenham derramado uma gota de sangue. Não são dignos de admiração, e sim de desprezo e castigo.

Isso posto, temos escancarada a farsa da segurança em Samaria: por trás de toda beleza e força escondia-se o sistema injusto que oprimia os pobres. Para Schökel e Sicre (1991, p. 1012), os culpados por tal situação já aparecem no mesmo versículo: “O segundo verso diz: ‘os nobres da primeira das nações, a quem a casa de Israel recorre’”. Os “nobres” devem ser a classe alta de Samaria. Sua comparação com as nações gentílicas resta inexplicada para nós”.

Os governantes e a classe aristocrática de Samaria eram formados por homens notáveis, ricos e nobres encastelados em seus palácios, que viviam em luxo extremo, se deliciando em suntuosos banquetes, ao som de suas liras. Usufruíam de riquezas mal adquiridas, desfrutando de suas festas repletas de bebedeiras, gozando das benesses provindas da sua elevada condição social (LOPES, 2007, p. 144).

Desse modo, o profeta identifica quem são os que se sentem tranquilos e anestesiados em seu pecado: os grandes, os ricos, os que detêm algum tipo de poder. Essa menção é muito importante, pois não atribui os grandes pecados a todo

o povo, mas, sobretudo, aos nobres dentre eles. Serão esses os primeiros a sofrerem com as consequências de sua indolência, serão esses os primeiros a serem deportados (Am 6,7).

Na última parte do versículo, o texto atesta que os membros da “casa de Israel” aludem aos mais importantes dentre eles. Aqui, casa de Israel parece se referir a um grupo privilegiado, ou seja, aos governantes, aos membros da corte e aos aristocratas (SIMIAN-YOFRE, 2002, p. 127-128). Isso é devesas importante para nossa pesquisa. Os pecados pelos quais Amós denuncia Israel dizem respeito principalmente aos ricos e aos poderosos de Samaria. Em outras palavras, se referem àqueles que levam uma vida luxuosa e não se preocupam com os pobres, mas, ao contrário, os exploram. É por esse pecado que virá a consequência: a queda e a deportação dos grandes.

Nesse caso, os governantes tinham uma ideia equivocada sobre eleição. Eles acreditavam que estavam e sempre estariam sob a graça de Deus visto que estavam no poder e esqueciam que, longe de acarretar privilégios, ser a “primeira das nações”, ser eleito, demanda uma grande responsabilidade em relação ao povo que vivia em situação de grande vulnerabilidade. Dessa forma, o versículo “ai daqueles que estão tranquilos em Sião, e daqueles que se sentem seguros na montanha da Samaria, os nobres da primeira das nações, a quem a casa de Israel recorre” (Am 6,1), denota uma ironia, pois, mesmo sendo “a primeira das nações, Israel será castigada com o exílio (Am 6,7) e terá fim a “orgia dos que estão deitados em seus divãs” Am 9,7).

Ademais, o texto profético faz crítica ao título do qual os destinatários do oráculo se vangloriam: os nobres da primeira das nações. Israel entendia-se como o primeiro dos povos e à frente das outras nações por causa da sua aliança com Deus: o povo primogênito do Senhor (Ex 4,22). Com efeito, a benção destina Israel a estar “na cabeça e não na cauda” (Dt 28,13)²⁸. É sabido que a cidade de Jerusalém assumiu essa primazia, caracterizada como lugar do qual o cetro não se afastará e ao qual os povos deveriam obedecer (Gn 49,10) ou, de outra forma, definida como a colina de Sião no “alto das montanhas” e a sede da educação e da paz para onde as

²⁸ Porém a condição para ser a cabeça e não a cauda era que se ouvisse os mandamentos do Senhor, observá-los e colocá-los em prática, sem desviar-se para a direita ou para a esquerda de qualquer uma das palavras que Deus ordenou, ou servir a outros deuses (Dt 28,13). Coisa que os líderes não fizeram, mas ao contrário se perderam na injustiça.

nações estão afluindo (Is 2,2-5). Todavia, essa afirmação, baseada na eleição, é, na verdade, uma armadilha, pela qual Am 3,5 reforça que Israel será frustrado (BOVATI; MEYNET, 1995, p. 223).

A condição de primazia de Israel entre as nações foi mal interpretada por aqueles que utilizaram a aliança para justificar seus crimes, já que pensavam estar sob a proteção divina e, por isso, nenhum mal poderia lhes acometer, muito embora cometesse pecados muito graves. Não era esse o objetivo da aliança, e *Iahweh* certamente não compactua com esse pensamento. Assim, são vãs e falsas a tranquilidade e a segurança que os líderes de Israel pensavam ter, dado que, equiparável a qualquer sujeito ou nação, ninguém está isentos das consequências de seus crimes.

2.2.2 B (6,2-3) : Acusações Contra os que Têm Falsa Segurança em Seu *Status*

Passai em Calane e vede, de lá ide a Emat, a grande, depois descei a Gat dos filisteus: serão eles melhores do que estes reinos? Será o seu território maior que o vosso território? Quereis afastar o dia da desgraça, mas apressais o dia da violência!

Nessa seção, o profeta critica veementemente a sensação de falsa segurança de que pareciam gozar os ricos. Eles viviam à vontade, achando que, por ser o povo da aliança, estariam sempre seguros. Totalmente equivocados, transferiram sua confiança em Deus para o Templo, de uma pessoa para um rito; confiaram na religião e não num relacionamento sincero com Deus (LOPES, 2007, p. 143).

Por causa disso, apresenta-se a eles a realidade de cidades que foram destruídas e adverte-se que esse também será o seu fim. Achavam que, com seu comportamento, afastariam o dia da desgraça, quando, na prática, apressavam o domínio da violência, resultado de seu comportamento injusto.

O segundo versículo tem o mesmo grupo de pessoas como destinatários que o versículo anterior, embora não mencione isso diretamente. O movimento proposto aqui, sem preposição, é o mesmo que em Am 4,4 e igual aos imperativos negativos “não busque”, “não vá” e “não alcance”, em Am 5,5. Assim, o propósito do movimento em Am 6,2 não pode ser interpretado no sentido físico, mas como uma expressão de intenção: “prestar atenção a” é “ver” os membros confiantes e

despreocupados da casa de Israel e entender que estes terão o mesmo destino das cidades de Calane, Emat e Gat, da Filisteia (SIMIAN-YOFRE, 2002, p. 129).

Sobre a cidade de Calane, sabe-se que a sua localização específica é desconhecida, mas devia situar-se no centro norte da Síria, ao norte de Aleppo, ao sul de Carquêmis, a meio caminho entre a grande curva do rio Eufrates e no litoral do Mediterrâneo (HUBBARD, 1996, p. 214). Na Bíblia Hebraica, ela só é mencionada em Gn 10,10, junto com Babel, Erac e Acad, como as conjecturadas primeiras cidades nas quais Nemrod²⁹ estabeleceu seu poder (SIMIAN-YOFRE, 2002, p. 129).

Já Emat é uma cidade hitita, que se tornou estado independente quando o império hitita entrou em colapso 1200 a.C., e que, por vários anos, permaneceu como uma força política e comercial dominante na principal rota de comércio norte-sul (HUBBARD, 1996, p. 214). Vale destacar, essa cidade é citada constantemente na Bíblia Hebraica e seu nome está repleto de ressonância na história de Israel. A expressão “entrada de/para Emat” (como em Am 6,14) designa a fronteira norte de Israel (Nm 34,8), a fronteira dos países que deveriam ser conquistados novamente (Gn 13,5) e a fronteira de Evei (Jz 3,3). Além disso, Emat designa as terras distantes de onde vêm os convidados para a grande festa do rei Salomão (1Rs 8,65; 2Cr 7,8) e os limites das conquistas de Jeroboão II (2Rs 14,25.28) (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 129).

Ainda de acordo com Simian-Yofre (2015, p. 129), Emat tem conotações negativas: será o lugar da prisão de Joacaz, filho de Josias (2Rs 23,33), e Rebla na terra de Emat é a sede do julgamento e prisão de Sedecias (Jr 39,5; 52,9) e da morte dos notáveis de Jerusalém, a mando de Nabucodonosor (2Rs 25,21; Jr 52,27). Porém, depois do exílio, é um dos lugares de onde Israel retornará à sua própria terra: Assíria e Egito, Patros e Etópia, Elam e Emat (Is 11,11).

A última cidade citada no texto profético, Gat, estava localizada a quinze quilômetros a leste de Asdode e a dez quilômetros de Ecrom, perto do ponto onde terminam as planícies da Filístia, junto à região montanhosa de Judá (HUBBARD, 1996, p. 214). Essa cidade foi destruída por Hazael (2Rs 12,18), e sequer é nomeada em Am 1,6, no momento em que denuncia as cidades filisteias (BÍBLIA DE JERUSALEM, 2012, p. 1613, nota a Am 6,2).

²⁹ Segundo a Bíblia de Jerusalém (2012, p. 47), Nemrod é uma figura popular atrás da qual se esconde um herói da Mesopotâmia, cuja identificação é incerta.

Todas essas cidades mencionadas tinham sido subjugadas pelos seus inimigos: Calane perdeu a sua independência cedo, sendo anexada ao império Assírio. Emat foi dominada por Jeroboão II (2Rs 14,25) e depois pela Assíria (2Rs 18,34).

Ora, se essas cidades não puderam resistir aos seus inimigos, como Judá e Israel poderiam? Os povos pagãos sofreram pelas consequências de seus pecados³⁰, e o povo de Israel³¹, conhecedor dos mandamentos divinos, porém, insensível a eles, sofrerá ainda mais (LOPES, 2007, p. 144-145).

Muitas vezes, as perguntas apresentadas pelo profeta são questionamentos radicais em relação à segurança que os governantes sentiam em decorrência da ideia de eleição que eles tinham. Podemos citar como exemplo versículo “não sois para mim como os cuchitas, ó israelitas? – oráculo de YHWH. Não fiz Israel subir da terra do Egito, os filisteus de Cáftor e os arameus de Quir?” (Am 9,7).

Tanto quanto esteve com o povo durante o êxodo, assim também YHWH acompanhou os inimigos de Israel durante esse mesmo período em suas odisséias e eles não tinham ideia da responsabilidade que provém de ocupar um lugar tal qual o que eles ocupavam.

Portanto, através do versículo 1 percebemos que, com recurso a fatos da história tradicional, a confiança depositada em Sião, no monte da Samaria, é falaciosa. Onde se achava a primeira das nações (trata-se aqui de uma ironia do profeta, que desmascara a falsa ilusão de segurança dos poderosos de Samaria, assim como faz em 9,7), o seu aparente protetor logo se revelará como um governante implacável, (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 129-130).

Desse modo, o texto profético convida os poderosos a lançarem um olhar atento para aquelas cidades, aparentemente dotadas de poder, mas que foram vencidas pelos seus inimigos. Existe, nesse ponto, uma exortação à conversão dos

³⁰ As catástrofes que se abateram sobre as três cidades mencionadas no texto aconteceram aproximadamente um quarto de século depois da época de Amós. Isso nos faz pensar que o nome de tais cidades foi um acréscimo. Nesse sentido, inserindo no texto como fatos já ocorridos, o texto do livro de Amós ilustra o orgulho complacente de Israel, mas do que um anúncio de Juízo, que é preparado pelo autor e será explicitado somente no versículo 7 (HUBBARD, 1996, p.215). Importa mais a nosso trabalho, entender que assim como ocorreu com essas cidades, também pode acontecer com Israel, tendo em vista os crimes da classe dominante.

³¹ É preciso ressaltar que o comentário a essa perícopes, quando falamos do povo de Israel, nos referimos principalmente aos líderes e aos poderosos que cometiam os mais graves pecados que, por causa deles, conhecerão a desgraça.

pecados cometidos, para que não venha a acontecer em Israel o mesmo que se abateu sobre os outros povos.

No versículo 3, retoma-se o tom de lamentação do v. 1. A raiz *nhd* (“expelir”, “cortar”, “excluir”) aparece aproximadamente 30 vezes como uma forma nominal e, em um contexto de culto, indicando a impureza que precisava ser eliminada (tal como em Lv 15,24.25.26). Em Am 6,3, o verbo presente expressa a vontade de excluir o dia do infortúnio. Se em Am 5,18 advertia-se contra a presunção daqueles que ansiavam pelo “dia de *lahweh*”, sem pensar em seu real significado, em Am 6,3 avista-se aqueles iludidos que achavam poder evitar o dia da desgraça. Esse pensamento é retomado em Am 9,10, com uma formulação semelhante, que omite a menção do “dia” (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 130).

A segunda parte do versículo 3b pode ser entendida de duas maneiras: no primeiro caso, como um contraste ao que foi dito em 3a (os que afirmam excluir o dia da desgraça, ao invés disso, favorecem-no, ou seja, aproximam o poder da violência); no segundo caso, temos uma referência irônica àqueles que pensam poder excluir a violência (“trazer seu fim para perto”) por meio dos banquetes e das celebrações descritas em Am 6,4-6. Nesse caso, não se antecipa ainda a ameaça punitiva, tendo em vista que ainda não terminou a descrição da situação de pecado reinante, que se descreverá mais adiante no texto (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 130).

Conforme Bovati e Meynet (1995, p. 226), o “dia mau” e o “império da violência” podem designar o infortúnio que está para chegar, isto é, a invasão, a ocupação e a deportação inevitáveis. De outra parte, também é possível indicarem a situação interna e presente em Israel, com o intuito de garantirem sua posição privilegiada e de evitarem o “dia infeliz”, quando forem derrubados de sua posição. Os ricos instalam e impõem sua violência perante os pobres e os explorados, com vistas a manter a estabilidade do governo. A grandeza e o bem-estar (o reino “bom”) não são, de maneira alguma, garantia contra o desastre, pois a violência não produz nada, senão o mal.

As duas linhas hermenêuticas são válidas e ajudam a entender o versículo. Contudo, em nosso estudo, nos interessamos pela interpretação que enfatiza a situação interna de Israel e que confirma a violência perpetrada pelos ricos para se manterem em sua posição privilegiada. Eles mesmos produziam e apressavam a violência, uma vez que são os próprios artífices da situação presente e, por causa disso, também responsáveis pelo mal que virá.

Corroborando com essa linha, Lopes (2007, p. 143) diz que os nobres de Israel não acreditavam no dia mau e apressavam sua chegada pela prática cruel da violência contra os pobres. Tal violência se dava na compra de juizes corruptos, suborno de tribunais injustos, opressão econômica dos pobres e sufocamento da voz dos mais fracos. Dessarte, os tribunais não eram lugar da justiça, mas da violência. Longe de demonstrar arrependimento, os ricos insistiam em cometer seus pecados aos olhos de Deus.

Sobre a insensatez dos líderes em não reconhecer a situação degradante que viviam e a iminência do desastre, Motyer (1991, p. 134) atesta: “O versículo 3 denuncia-os como deliberadamente cegos para a calamidade vindoura (o dia mau) e permissivos à degeneração do estado num reino de terror”. Além disso, Motyer (1991, p. 135-136) ainda o interpreta como domínio da violência ou “o reino do terror”; na mesma linha de raciocínio, refere-se à situação caótica do Reino do Norte nos anos finais de Jeroboão II e, depois dele, à sequência de dez reis nos dez anos posteriores, dos quais pelo menos três tomaram o poder através de golpes políticos (2Rs 15,16).

Assim, os poderosos negavam cegamente a situação calamitosa na qual se encontrava o reino – sobretudo em relação ao sofrimento dos desfavorecidos –, como também não admitiam ser possível um dia de juízo. Estavam, pois, alienados em seus próprios pecados, incapazes de reconhecer o mal que praticavam e insensíveis aos apelos dos oprimidos e do próprio Senhor, que os chamava à conversão.

2.2.3 B' : Acusações Contra os que Têm Falsa Segurança em Suas Riquezas (6,4-6)

Eles estão deitados em leitos de marfim, estendidos em seus divãs, comem cordeiros do rebanho e novinhos do curral, improvisam ao som da harpa, como Davi improvisam para si instrumentos de música, Bebem crateras de vinho e se ungem com o melhor dos óleos, mas não se preocupam com a ruína de José.

Conforme Simian-Yofre (2015, p. 130-131), esses três versículos (4, 5 e 6) descrevem o modo de vida dos responsáveis pelo pecado. Deitados em sofás e camas de marfim (Am 3.12-15), entregam-se a uma coabitação pródiga com alimentos suculentos (v.4), vinhos deliciosos e unções de pomada fina (v. 6a), em um ambiente de barulho e confusão (v. 5). A imagem geral mais sugere um banquete refinado do que um banquete religioso.

Na mesma perspectiva, Sicre (2011, p. 172) afirma que, em Am 6,4-6, temos a melhor e mais antiga descrição da vida luxuosa dos ricos em todo o Antigo Testamento. Neles, o profeta fala dos móveis refinados, da qualidade dos alimentos, da música nos banquetes, da abundante bebida e dos perfumes de primeira qualidade. Assim, claramente revelam-se as vantagens práticas que têm os poderosos quando “acumulam violências e crimes em seus palácios” (3,10) e adquirem contornos precisos essa fugaz referência à *dolce vita* descrita em Amós 4,1 (SICRE, 2011, p. 172).

Levando em consideração o conjunto dos versículos 4-6, pensamos que existe a possibilidade de haver uma descrição da realização de banquetes. Resta saber se são de natureza pública ou privada. O texto somente assume suas conotações claras quando verificamos que se trata de banquetes institucionais. Desse ponto de vista, então, percebemos o sentido pretendido, os paralelos singulares com a caracterização do culto em 5,21-23 (consumo de carne – instrumentos musicais – canções) e a conexão análoga de um sentido de infortúnio e de celebração festiva de culto em 5,18-20 e 5.21ss, além de esta ideia também ser encontrada em 6, 1.3 e 6,4ss (JEREMIAS, 2000, p. 146).

Certamente, Amós se refere a reuniões que não são simplesmente festas privadas comuns e espontâneas. Em contrapartida, deve ser dito que, em Am 6, não há forte acentuação do caráter religioso dos encontros. Existe uma única referência indireta a isso, que é (assim como no v.6) a semelhança singular entre o banquete festivo (vv.4-6) e a descrição dos detalhes do culto em 5, 21-23. A espinha dorsal da crítica de Amós é que os banquetes rituais induzem aquele senso de autoconfiança de que falam os v. 1-3 (JEREMIAS, 2000, p. 148).

No primeiro versículo dessa seção (v.4) parece haver uma descrição do estilo de vida da elite. Aqueles mesmos que, desde o início do capítulo, são advertidos sobre seu egoísmo indolente e sua autoconfiança mesquinha. O verbo *sokeb* (“deitar”) está presente 213 vezes na Bíblia Hebraica e pode ter um significado físico: a tenda externa está estendida sobre o tabernáculo (Ex 26,12-13) ou um turbante na cabeça (Ez 23,15; e 17,6, uma vinha “estendida” até o campo). Nesse caso específico, “deitados” serve como adjetivo que caracteriza o modo de vida “solto” e/ou “dissoluto” daqueles que se deitam em banquetes (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 131).

Segundo Hubbard (1996), as camas com incrustações de marfim faziam parte da mobília das casas que estavam ameaçadas de destruição no juízo vindouro. O indicativo do tipo de camas, nas quais os ricos se deitavam, mostra uma vida cômoda e despreocupada. O ponto chave é que “os ricos dormiam em camas de marfim, enquanto o povo dormia em esteiras e passava fome” (LOPES, 2007, p. 147).

Além das camas e divãs, o texto detalha o tipo de alimentação dos ricos: comiam cordeiros do rebanho e novilhos do curral. A descrição dos alimentos nessas passagens nos leva a entender que eram obtidos diretamente dos melhores do rebanho e do estábulo. O "estábulo" é mencionado na expressão 'egel-marbeq (no singular ou no plural), indicando bezerros para engorda (1Sm 28,24; Jr 46,21; MI 3,20) (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 130-131). Lopes (2007, p. 148) descreve:

Eles comiam os cordeiros do rebanho e os bezerros do cevadouro. A dieta deles era riquíssima. Eles tinham boa variedade de carnes. Eles comiam vitelo enquanto o povo amargava uma pobreza extrema, a ponto de passarem fome. Eles faziam do ventre o seu deus (FI 3,19). A glotonaria, obra da carne (GI 5,21), era o centro de suas atenções (Am 4,1; 6,4). Banquetear-se às custas da miséria do pobre, ou de forma indiferente a necessidade do pobre, é colocar os pés na estrada que leva à perdição eterna (Lc 16,19-31).

Dessa forma, exclusivamente os abastados tinham o privilégio de comer carne (cordeiros) com regularidade. Em compensação, a maioria da população vivia à base de trigo, de cevada e de quaisquer frutas ou vegetais que houvesse à mão. Quando possuíam carne, ela era reservada para os momentos de celebração.

Essa era uma das razões pelas quais a oferta pacífica era tão importante para o povo em geral. Diferentemente disso, a elite de Samaria não só costumava se alimentar de animais, ela guardava seus bezerros em estábulos especiais para engordá-los. Sem dúvida, eram alimentados com os cereais arrancados dos pobres por intermédio dos impostos desumanos. Isso posto, cometia-se um duplo pecado: a despreocupação com os pobres e a própria exploração desses para custear seus banquetes (HUBBARD, 1996, p. 217).

Daí que os pecados de luxo e de voracidade, mencionados no versículo 4, são característicos do egoísmo dos ricos, na satisfação de seus apetites físicos, à custa das vítimas da sua injustiça. Como prova de sua superioridade, eles gostavam de ostentar a suntuosidade do seu modo de viver, confirmada pelas bênçãos e pelos favores recebidos do Senhor. Para eles, as camas embutidas de marfim e a comida dos cordeiros e/ou bezerros mais qualificados constituíam provas de que eram, de

fato, os favorecidos do Senhor, tendo em vista as ofertas e os sacrifícios que lhe apresentavam (CRABTREE, 1960, p. 132-133). Eles consideravam o modo de vida que podiam ter como a benção de Deus, porém, mesmo entregando ao Senhor o que possuíam, eles não eram capazes de entender que deveriam se preocupar e ajudar os miseráveis do povo. O que ocorria era totalmente oposto: sempre exploravam cada vez mais.

O problema é que essa riqueza ostensiva não tinha sido adquirida com trabalho honesto, mas pela exploração criminosa dos pobres. Eles a entesouravam em seus palácios mal adquiridos e acumulavam riquezas à custa dos pobres. Contudo, viver nababescamente, extraindo o pão da boca do pobre, é insultar ao próprio Deus (LOPES, 2007, p. 147).

Depois de explicitar o modo opulento como vivem os ricos, o profeta acrescenta que eles improvisavam ao som da harpa e, como Davi, improvisavam para si instrumentos de música (v. 5). Assim, a autossatisfação indolente é acentuada pela presença de música. A expressão inicial – “que cantais à toa” – aparece apenas no Antigo Testamento e, por isso, é de difícil tradução. “Improvisais descuidadamente, preguiçosamente”, talvez seja a melhor tradução a que podemos chegar.

O importante é destacar que, qualquer que fosse a criatividade dos israelitas, ela não estava direcionada para o cuidado com os pobres dentre seus concidadãos e nem para a preocupação com o futuro do estado. Antes, se entregavam voluptuosamente à música, a fim de tornar agradáveis as orgias. Sobre a lira, eram instrumentos de corda e de percussão que podiam ser feitos em formas quase infinitas (as listas em 1Cr 15.16; 16.42; 2Cr 5.13), para que acompanhassem o canto libertino (HUBBARD, 1996, p. 218).

Com uma vocalização diferente de *nbt* (nabal: tolo, sem sentido), no v. 5a, isso significaria: "Aqueles que falam em soluços [com] pedaços [de palavras] (prt) como os tolos". Nesse contexto, "inventar instrumentos musicais como Davi" adquire um sentido irônico. Talvez seja simplesmente uma questão de usar talheres e pratos para acompanhar, como se fosse música, seus discursos embriagados (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 131).

Como afirma Lopes (2007, p. 148), o motivo pelo qual entoavam e fabricavam instrumentos não era para adorar Deus, a exemplo de Davi, mas para se divertirem sem propósito. Se Davi honrava a Deus com sua música, eles

desonravam tanto Deus como o próximo. Nesse sentido, a música que cantavam servia-lhes de anestésico diante de seus pecados.

No v. 6, intensifica-se a denúncia contra os ricos pela despreocupação com os pobres, “[...] a qual é necessária a fim de não perturbar o prazer” (SCHÖKEL; SICRE, 1991, p. 1013). Com efeito, o fato de não se preocuparem com os pobres parece trazer tamanha comodidade para os que esbanjam luxo, a ponto de sentirem como se esta fosse necessária para o cumprimento de seus prazeres.

Os vasilhames para beber vinho não eram cálices normais, mas “taças enormes³²”. O termo hebraico empregado, *mizraq*, sugere mais uma vasilha para jogar algo dentro do que para beber, com as quais os banqueteadores podiam se fartar. O uso em abundância de vinho e de azeite, condenado por Amós, está documentado numa série de inscrições em fragmentos de louças e de barro descobertos na Samaria, em expedições feitas pela Universidade de Harvard, entre 1908 e 1910.

Nesses cacos (óstracos) estão registros da entrega de jarros de vinho envelhecido e de azeite puro de oliva. Mesmo que as datas atribuídas a esses óstracos cubram o período de cerca de um século, do reinado de Jeú (841-814 a.C.) ao de Manaém (752-742 a.C.), parece que constituem uma prova clara da esbanjadora opulência da classe dominante de Samaria. Eles eram produtos especialmente caros, o que Amós identifica na expressão “as primícias dos óleos de oliva”, isto é, o mais excelente óleo, que os abastados aplicavam em si mesmos, com a finalidade de refrescar e perfumar (HUBBARD, 1996, p. 216-218).

Em relação à unção com o melhor dos óleos, não obstante as ressonâncias da expressão “ungir com óleo”, evocar a união de reis (Davi, 1Sm 16,12-13; Sl 89,21; 2Rs 9, 3.6) de Aarão e seus filhos (Lv 8, 12.30) e em geral de oferendas e objetos sagrados, especificamente em Am 6,6, trata-se de um rito de iniciação na festa do banquete (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 132). Assim, a unção nesse caso não tem conotação positiva.

A interpretação do v.6b é um tanto complexa, mas ela se mostra de fundamental importância para este estudo. Conforme SICRE (2011, p. 172-173), com base na última frase, existe um grupo de comentadores que dá destaque ao

³² Essas taças realmente eram grandes “crateras”, um termo frequente na descrição das ofertas (Nm 7) e dos móveis do templo (1Rs 7; Jr 52,18-19). O uso nesse versículo do livro de Amós quer enfatizar a abundância de vinho derramado sobre eles (SIMIAN-YOFRE, 2015, p.131).

espírito antissocial e egoísta dos poderosos: “não se preocupam com a ruína de José”. Aqui, a palavra hebraica *seber*, além de desastre, também significa “brecha”, “fratura”, “ruína” e “miséria”. Isso nos possibilita interpretá-la de duas maneiras: ou refere-se à situação miserável dos pobres do Reino do Norte (a casa de José), ou trata-se da calamidade futura do povo, ou seja, o desastre que se abaterá sobre Israel quando os assírios a invadirem³³. De qualquer maneira, se conserva o matiz de denúncia social. Além disso, deve-se ter em conta que Amós faz uma denúncia teológica: os prazeres tornam as pessoas insensíveis diante do plano de Deus.

Consideramos de muita pertinência a linha hermenêutica que identifica a “casa de José” como uma referência à situação miserável dos pobres em Israel naquele momento³⁴. Simian-Yofre (2015, p. 132) diz que a verdadeira reprovação à elite israelita aparece em 6b, pois esta elite é questionada pelo fato de não chorar por causa da destruição de José. O verbo *hlh*, em forma reflexiva, expressa não tanto o estar fisicamente doente, mas, sobretudo, a aflição (Is 17,11, ver também Jr 12,13 e Ez 34,4). As expressões “casa de José” (Am 5,6) e “remanescente de José” (Am 5,15) devem significar exatamente o contraste com os ricos (“casa de Israel” v. 1), ou seja, aqueles que não podiam desfrutar desses bens. Portanto, esse autor identifica a ruína de José como inerente à situação dos pobres.

Também Bovati e Meynet (1995, p. 229) interpretam “a ruína de José” como referência à situação dos pobres. Para eles, o crime dos ricos consiste em não se preocuparem com os outros. Eles comem e bebem sozinhos, sem compartilhar com aqueles que estão com fome e sede. Por isso, são culpados de omissão e não pensam em ajudar aqueles que estão em dificuldade, ou seja, José, o povo que está ferido e sofrendo. É muito forte a relação contrastante que se estabelece entre a longa e detalhada descrição dos banquetes, com predomínio do prazer e do luxo, e a denúncia central (6b), que expõe um corpo ferido. O pecado é insuportável, uma vez que os ricos têm mercadorias em abundância, possuem camas de marfim, detêm dos melhores perfumes e comem as carnes mais deliciosas, com vinhos requintados, enquanto os pobres estão sofrendo. Os ricos, sendo assim, “comem o pão da impiedade e bebem o vinho da violência” (Pr 4,17).

³³ O próprio Sicre (2011, p.172), é favorável à interpretação que relaciona “a ruína de José” à calamidade futura que se abaterá sobre o povo. Segundo o versículo v. 7, o exílio é causado pela invasão assíria.

³⁴ Recorde-se a seção 2.4, em que apresentamos com detalhes a condição social dos pobres sob o reinado de Jeroboão II, período em que Amós profetizou.

A propósito disso, para Freire Rodrigues (2017, p. 54), “o grande problema é a injustiça que essa cena revela: enquanto uns tem demais, outros não têm nada”. Em razão da aflição do povo, os ricos deveriam estar cobertos de pano de saco e de cinzas, contudo, se ungiam com os óleos mais finos, símbolo de alegria. Consequentemente, eles não se afligiam pela ruína de José e não se preocupavam com os seus irmãos que viviam na penúria (LOPES, 2007, p. 150).

A partir disso, como Freire Rodrigues (2017, p. 55), preferimos enfatizar a linha de interpretação que vê uma denúncia da sociedade israelita no centro da mensagem de Am 6,4-6, profundamente marcada pela divisão entre ricos e pobres, uns opressores e outros oprimidos, ao invés de apenas uma referência à futura invasão da Assíria.

No entanto, é prudente dizer que as duas linhas interpretativas, em vez de se excluírem, parecem bastante complementares: a primeira, à qual nos atemos mais detalhadamente neste trabalho, resulta do contexto geral de Amós, que, repetidamente (por exemplo: 2,6-8; 3,9-10; 4,1; 5,11-12), fala da relação entre o gozo da riqueza e a opressão dos pobres; a segunda, mais diretamente ligada ao contexto imediato (6,1-7), insiste que a celebração do banquete expressa o sentimento de presunção daqueles que, culpados, se recusam a pensar no infortúnio que está prestes a cair sobre todas as pessoas – denunciado pelo profeta no início da sequência (BOVATI; MEYNET, 1995, p. 229).

Então, pensando numa leitura mais global do livro, destacamos as fortes evidências por acreditar numa denúncia categórica do profeta ao estilo de vida dos ricos e a sua insensibilidade em relação aos pobres, de maneira que, o crime cometido contra os pobres, torna-se ao mesmo tempo uma ofensa a Deus³⁵. Ao não se preocuparem com os mais fracos da sociedade, os ricos indolentes dão as costas para a vontade do Senhor, deixando de lado o apelo divino de conversão.

A partir disso, no versículo 6b, percebemos o clamor dos pobres contra a injustiça dos ricos. Mais do que isso, o próprio Senhor reprovava o pecado dos ricos em relação aos pobres. Nessa perspectiva, pelo fato da sua condição, os pobres agem como questionadores da consciência dos opressores e Deus reclama dos injustos a sua conversão. Os pobres, então, interpelam o próprio pensamento teológico como tal.

³⁵ A denúncia contundente contra os ricos justifica-se quando consideramos o contexto de Israel no tempo da profecia de Amós. Tal contexto já foi detalhado no primeiro capítulo deste trabalho.

2.2.4 A' (6,7) : Sentença do Julgamento

Por isso, agora, eles serão exilados à frente dos deportados, e terminará a orgia daqueles que estão estendidos.

Na última parte da perícope, encontramos o desenlace da situação que foi relatada até esse momento. Pela falsa segurança, pelo orgulho e pelos crimes cometidos, a elite de Israel é julgada e condenada, sendo impossível escapar da sentença anunciada por Deus. Em virtude disso, sofrerão as consequências de seu pecado e “[...] serão exilados à frente dos deportados, e terminará a orgia daqueles que estão estendidos” (Am 6,7)³⁶.

O pecado atrai o juízo, como o ímã, o metal. Embora o juízo nem sempre seja imediato, é inevitável. O cálice da ira de Deus encheu-se. Ao ser pesado na balança, Israel encontra-se em falta com Deus. Pelo seu prumo, Deus constata a tortuosidade dos líderes. Por conseguinte, é chegada a hora do acerto de contas (LOPES, 2007, p. 151).

Nesse último versículo, o profeta explicita a consequência dos pecados de orgulho, de injustiça e de opressão dos pobres que nos foram mostrados nos versículos anteriores. Os opressores não passarão ilesos, pois seus pecados geraram sérias consequências, e os injustos serão os primeiros a sofrerem com o exílio.

O versículo 7 é introduzido com um ameaçador “portanto”, anunciando o exílio de Israel (como em Am 5, 5.27; 7, 11.17), mencionado no v. 1. Os exilados que vão à cabeça deles são de fato os “notáveis”. Certamente, as pessoas comuns foram, em grande parte, poupadas do exílio, não por questões humanitárias, mas por questões técnicas e econômicas. Também em Am 4,2, faz-se uma distinção implícita entre aqueles que vão na frente e aqueles que os seguem na procissão dos presos. Quando anuncia o fim da festança, da qual somente os ricos participavam, o versículo 7b confirma os que serão atingidos mais fortemente pela desgraça (SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 132).

Confirma-se, portanto, que a denúncia do profeta Amós, desde o início dessa perícope, recai principalmente sobre um grupo de pessoas, claramente os poderosos, dos quais é descrito o estilo de vida. É principalmente sobre eles que

³⁶ Citação conforme Bíblia de Jerusalém, (2012, p.1622).

pesarão as consequências de seus pecados. Perecerão pelo seu orgulho e pela indiferença com os pobres. A festa da insensibilidade e da opressão chegará ao fim.

Quando Amós falou em 6,2b sobre a queda de Emat, ele prenunciava o destino de Samaria: a casa de Israel será humilhada com a deportação. E, com o exílio, o luxo acabará para sempre.

A atitude de desprezo pelos pobres, a segurança reivindicada, o orgulho de ser o primeiro e a confusão que envolve o Senhor na realização de celebrações e de banquetes (que nada têm de sagrado) terão um fim (BOVATI; MEYNET, 1995, p. 232).

Lopes (2007, p. 151) reforça que os líderes do povo sofrerão com a execução do juízo do Senhor:

[...] aqueles que mais se entregaram ao pecado, agora, serão os primeiros a sofrer o juízo. Os primeiros em preeminência e pecado serão os primeiros contemplados com castigo e cativo. Eles semearam ventos, e agora colherão tempestade. Eles foram os primeiros na prática dos excessos morais, agora serão os primeiros a serem castigados.

Se lermos os versículos de Am 6 4-7 em conjunto, podemos dizer que o banquete cultural que deveria ter servido para estabelecer contato com Deus, em vez disso, separou de Deus, definitivamente, os líderes de Samaria. Por tê-los tornado completamente insensíveis à vida das classes mais baixas (vv. 1.3), a celebração na comunidade festiva que deveria transmitir o máximo de força vital simboliza, em sua alienação de Deus, o irremediável abundante no poder da morte ("ai") de quem confunde luxo com religião. Quem participa das celebrações é o primeiro que Deus tira de si. O que 5,27 havia dito no oráculo divino por Israel como comunidade religiosa, o profeta aponta em 6,7 contra os principais líderes da capital (JEREMIAS, 2000, p.151).

Após este estudo da perícopre Am 6,1-7, percebemos o quanto o texto profético de Amós traz um matiz de denúncia contra aqueles que em Israel estavam em situação de bem-estar, apegados a seu poder e privilégios, mas ignorando a situação dos pobres. Como se não bastasse isso, suas ações eram injustas e colaboravam para o empobrecimento das pessoas, sem falar da violência com a qual agiam perante os pequenos.

O profeta, atento ao clamor dos miseráveis, se coloca como voz dos oprimidos e, em nome de *lahweh*, profere o juízo desfavorável aos opressores. Desse modo, nesse texto, sobressai-se a interpelação teológica dos pobres. Logo, a situação dos pobres mostra-se profundamente contrária à vontade de Deus.

Entendendo, portando, que o texto do profeta se atualiza pela ação dos crentes de hoje, e que por meio dessa profecia encontramos elementos para o fazer teológico como tal, assumimos que a Teologia da Libertação latino-americana e o pontificado do Papa Francisco figuram como recepções autênticas da profecia de Amós nos contextos de marginalização e de pobreza modernos.

3 INTERPELAÇÃO DOS POBRES À REFLEXÃO TEOLÓGICA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

No segundo capítulo, estudamos a perícopes de Amós 6,1-7, tomando como base o ambiente vital do profeta. A partir desse estudo, nos veio a intuição fundamental da pesquisa ao desvelarmos a interpelação teológica dos pobres contida na denúncia do profeta contra os poderosos, sobretudo os de Samaria, que desfrutavam das benesses da opressão que perpetravam contra os pequenos camponeses empobrecidos.

A profecia de Amós, explicitada para nós por meio do estudo realizado no capítulo anterior, lança luz no quefazer teológico como tal, ao chamar atenção para a posição de questionamento que ocupam os pobres para a teologia. Com sua defesa veemente dos pobres, o profeta faz vir à tona a força interpelante dos pequenos, invertendo a perspectiva da história, ao pôr a figura dos pobres de Deus no centro da reflexão teológica. Os pobres, nesse sentido, tornam-se um lugar teológico³⁷ privilegiado para acolher a revelação do Deus de amor que, na história, opta pelos oprimidos.

Nesse viés, ao longo deste capítulo, buscamos fazer emergir a força interpelante dos pobres, tomando como base o texto de Amós e atualizando-o para o nosso fazer teológico de hoje. Entendemos a Teologia latino-americana da Libertação como um modo de fazer teologia que se coaduna com a proposta profética de Amós. Além disso, o pontificado do Papa Francisco tem conduzido a Igreja a um caminho de escuta e de escolha pelos mais pobres. Por essa razão, a partir da Teologia da Libertação, procuramos explicitar a importância dos pobres para a reflexão teológica na linha da tradição profética mais genuína da qual Amós faz parte.

Na linha de tal tradição profética, aqui representada por Amós, encontra-se o profeta por excelência, Jesus de Nazaré, que inaugura de modo pleno o reinado do Senhor. Discutimos agora sobre a herança profética no ministério de Jesus, cujo anúncio do reinado de Deus acontece em primeira instância para os pobres.

³⁷ Ao falar de dos pobres como lugar teológico o fazemos segundo a compreensão de Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría que, fundamentalmente, compreendem o lugar teológico como um lugar social, isto é, o mundo dos oprimidos e dos pobres como espaço privilegiado para a revelação, por consequência da fé (*práxis* teologal) e de sua inteligência (teoria teológica) (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 153).

3.1 REINADO³⁸ DE DEUS

Uma teologia que leva a sério a interpelação dos pobres compreende a centralidade desses como primeiros destinatários do reinado de Deus. Jesus, aquele que inaugura o tempo do reinado do Senhor, dá pleno cumprimento a todas as consequências daquilo que foi anunciado pelos profetas, especificamente por Amós, escolhendo os pobres e marginalizados como destinatários primeiros da salvação.

3.1.1 Herança Profética no Ministério de Jesus

O tema do reinado de Deus está presente em toda a Sagrada Escritura, do Antigo ao Novo Testamento³⁹. Deus será o verdadeiro Rei de seu povo e governará o mundo com justiça, embora se observem variações ao longo dos textos bíblicos quanto ao significado desse reinado, bem como uma evolução no pensamento teológico sobre essa questão.

Conforme Pixley (2011, p. 103), em todas as passagens bíblicas referentes ao tema, o soberano de Israel e do universo é o próprio Deus, nos céus e na terra. Há diversos salmos que celebram a soberania de Deus, tais como os salmos 47, 93, 95, 97, 98 e 100. Ao proclamar que Deus é o seu Rei, o povo de Israel reconhece o significado mais profundo de sua experiência com o Deus libertador. Assim, o êxodo não foi apenas uma migração, mas constituiu-se como abandono de um sistema e criação de um novo.

O povo de *lahweh* compreendeu a si mesmo como reinado de Deus de forma revolucionária para seu tempo. Ao invés de divinizar um rei humano, ter o Senhor por rei significa excluir outro rei. Portanto, só pode haver um rei em Israel, e este é *lahweh*, seu Deus (PIXLEY, 2011, p. 106).

³⁸ Os vocábulos “reino de Deus” e “reinado de Deus” são sinônimos. Porém, neste trabalho, damos preferência a “reinado de Deus”, por expressar melhor uma realidade que está acontecendo nas vicissitudes da história humana através da intervenção salvífica de Deus. Assim, indicamos que o reinado do Senhor não é algo estanque, precisa da abertura e colaboração humana para acontecer. Além disso, está situado dentro da dialética do “já” e do “ainda não”, pois o reinado já acontece, mas ainda não de maneira plena.

³⁹ Embora essa expressão “*Malkuta Adona*” (reino ou reinado de *YHWH*) não esteja presente explicitamente no Antigo Testamento, em várias passagens é mencionado “teu reino” ou que o Senhor reinará (Sl 22,29 [28]; Sl 103,19; Sl 145, 11-13; Ab 21; Dn 3,33 [4, 3]; Tb 13, 1; Sb 10,10.). Isto pode ser conferido em: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/9328-kingdom-of-god>.

Nesse sentido, para o povo de Israel, aceitar o reinado de Deus é submeter-se à soberania de *lahweh*, isto é, implica uma mudança concreta e histórica na vida das pessoas, tendo as suas relações estabelecidas e baseadas na justiça de Deus. Esse é um novo modo de viver segundo a vontade do Senhor. Desse modo, quando se fala em reinado de Deus sobre Israel, às vezes se está indicando outra coisa ou uma organização social distinta das nações, porque somente Deus é Rei (PIXLEY, 2011, p. 104).

A partir disso, é possível falar sobre o que significa reinado de Deus na perspectiva dos Evangelhos e em sua relação com Jesus. De acordo com as narrativas evangélicas, sobretudo nos Evangelhos Sinóticos, Jesus tinha por centralidade de sua missão o anúncio do reinado de Deus, inaugurado, anunciado e levado até às últimas consequências por Ele. Em outras palavras, Jesus assume a mensagem profética, propondo restaurar a realidade na perspectiva de Deus, anunciando um novo tempo, no qual Deus governaria e cessaria todo o sofrimento, injustiças e opressões.

No início do evangelho de Marcos, Jesus declara: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15). Através de uma interpretação exegética fiel, lemos esses versículos como um verdadeiro resumo da missão de Jesus: a presença do Reino pela ação de Deus em favor dos fragilizados do mundo. E essa se manifesta na pessoa de Jesus, na sua mensagem e em suas ações, que não se autocompreende fora de tal relação com o Reino (LIBANIO, 2007, p. 190). Por isso, logo após o batismo no Jordão, Jesus põe-se a proclamar o Reino que, de certa forma, apresenta-se, num primeiro momento, como externo a ele, enquanto obra de Deus.

Jesus chama atenção para a realidade do reinado, ação salvadora de Deus, soberano último e definitivo de todo criado e de tudo o que o ser humano constrói. Então, Deus reina salvando de forma concreta no interior da história humana. Essa concepção está inserida na tradição profética que tem por centro *lahweh*, o Deus dos exércitos, Aquele que libertou Israel do Egito e o conduziu até à Terra Prometida por meio de seu braço forte, e retirou o povo do segundo cativeiro da Babilônia por meio de Ciro. Ele é o Deus da aliança, Deus dos patriarcas, que sempre permanece fiel.

A história do povo de Israel é marcada pelo gesto libertador de Deus e de seu domínio absoluto, ampliado a toda criação no Dêutero- Isaias II. Tudo se faz

pelo amor de predileção de Deus para com o povo, não obstante as infidelidades (LIBANIO, 2007, p. 193).

Na pregação de Jesus, dessa forma, o Reino aparece como realidade central do anúncio da Boa-nova da salvação. Os discípulos são instruídos a sair em missão curando os enfermos e anunciando que o reinado de Deus se aproxima (Lc 10,9; Mt 10,7). A saúde dos enfermos e os exorcismos são os sinais da presença do Reino (Mt 12,22-30; Lc 11,14-23), como o explicita bem o Evangelho de Lucas e Mateus: “Contudo, se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o Reinado de Deus já chegou a vós”. A realidade do reinado de Deus se concretiza pela libertação de todos os males que oprimem as pessoas (Lc 11,20; Mt 12,28) (PIXLEY, 2011, p. 110-111).

Ademais, Jesus ensina sobre a natureza do reinado de Deus por meio de parábolas, muitas das quais são introduzidas com a frase “O reino de Deus é semelhante a...”. Trata-se de uma expressão de grande valor, motivo pelo qual se justifica abrir mão de tudo o que uma pessoa considere valioso. Nas parábolas que falam sobre um tesouro enterrado no campo (Mt 13,44) e uma pérola muito cara (Mt 13,45-46), entendemos que o Reino tem um valor incomparável. Em outros momentos, Jesus compara o Reino a algo escondido no cotidiano que vai crescendo silenciosamente e um dia se manifesta. Outrossim, temos a analogia do Reino com uma semente de mostarda que, apesar de seu tamanho diminuto, se oculto na terra fértil, torna-se uma árvore frondosa, espaço onde as aves do céu podem construir seus ninhos (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32; Lc 13,18-19). Além disso, o próprio fermento é um bom símbolo: ingrediente imperceptível, mas que realiza o trabalho de crescimento da massa (Mt 13,33; Lc 13,20-21). Desse modo, o Reino de Deus já se encontra presente, mas, por ora, não é percebido (PIXLEY, 2011, p. 110-111).

Destarte, existe uma relação intrínseca entre Jesus e o reinado de Deus. Mesmo sendo uma realidade muito complexa, é preciso que se diga algo sobre a natureza do reinado do Senhor. Por isso, o faremos a partir do que nos revela a Sagrada Escritura.

Conforme Silva (2007, p. 275), não há definições unívocas e explícitas do reinado de Deus na revelação bíblica. Todavia, encontramos diversas imagens, parábolas ou metáforas através das quais seu significado é apresentado. Todas elas coincidem na caracterização do Reino como uma realidade salvífica. Pode-se dizer que o Reino é a grande utopia de Deus para a humanidade, seu sonho oferecido

aos seres humanos desde as origens da criação, manifesto em carne, por intermédio do seu único Filho que se fez homem (cf. Gl 4,4).

Dito de outra maneira, o Reino é a presença de Deus entre os homens, essencialmente salvífica, ativa e encorajadora, afirmada e acolhida alegremente pelos seres humanos. É concretamente visível na justiça, nas relações de paz entre povos, no fim de doenças, de injustiças e de opressões, em novidade de vida que expelle o que estava morto e era mortal, transformando tudo numa nova e plena realidade (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 151).

O reinado de Deus significa, portanto, uma categoria que expressa a totalidade da experiência de salvação. Seja na figura da Terra Prometida ou na linha do messianismo davídico, o reinado de Deus expressa a concretização histórica da salvação concedida por Deus aos seres humanos e, ao mesmo tempo, a correspondência deles no acolhimento construtivo desse dom (SILVA, 2007, p. 276).

A partir disso, podemos afirmar que o reinado de Deus não pode ser compreendido apenas como uma realidade escatológica, reservada a uma outra dimensão. Seria aquilo que a teologia tradicional denomina de “céu” ou contemplação beatífica de Deus. Porém, a revelação bíblica nos fornece uma perspectiva diferente, como explicita Abesamis (1993, p. 78):

Reino de Deus, novos céus e nova terra, era futura, vida eterna, são nomes e imagens usados no Novo Testamento para se referir ao nosso destino final. Nenhuma delas significa: “céu” e visão beatífica para as almas no momento da morte como interpretava a teologia infantil; quer dizer, um estado em que a alma liberada do corpo pela morte, contempla a essência de Deus em uma morada não-material para os espíritos.

Todas as imagens apresentadas até aqui sobre o Reino apontam para um mundo novo regido pela soberania de Deus, onde uma nova humanidade (individual e coletiva) viverá uma nova história, em que as bênçãos da salvação definitiva serão a plenitude da vida. Esse mundo novo definitivo acontecerá no término da história humana que se vai desenrolando atualmente. Tal plenitude de vida, para a qual se destina nossa história, deve tornar-se realidade de forma concreta aqui e agora por meio de nossa vida e ações, mas de forma provisória, assim como aconteceu na vida de Jesus (ABESAMIS, 1993, p. 78-79).

Dessa forma, estamos falando de uma esperança que é alimentada concretamente pelo agir de Deus na própria história corrente, na vida de hoje. Já no tempo presente, o reinado do Senhor é inaugurado pela aceitação do senhorio de Deus e de sua justiça. À medida que a humanidade adere verdadeiramente ao

projeto salvífico de Deus na pessoa de Jesus, a realidade é transformada de modo a cessar as mazelas da realidade atual para dar lugar ao tempo novo da salvação.

Não seria incorreto dizer, então, que Deus propõe um projeto político de caráter comunitário, a começar pelos desfavorecidos, pelos escravos oprimidos no Egito e pelos que são “como nada”; Deus vai gestando um “grande povo”, “luz das nações” (SILVA, 2007, p. 276). De certa forma, esse é um projeto que faz uma inversão histórica (tal qual no Magnificat), rasgando o tecido da história injusta criada pelos poderosos e reconstruindo-o a partir da justiça de Deus, do amor, da solidariedade e da fraternidade entre os povos. É uma nova realidade anunciada por Jesus, que contrasta com os sistemas sociais injustos. Conforme Schillebeeckx (1994, p. 153):

Ao alimentar a multidão com alguns pães e peixes, Jesus quer deixar claro que no reino de Deus vigora a práxis da partilha fraterna, não a vontade ou a lei de determinado sistema social, pelo qual os pobres tornam-se cada vez mais pobres e os ricos cada vez mais ricos. Justamente quando toma partido pelos pobres e discriminados, o reino de Deus é a um só tempo intimação aos ricos a que saiam de seu egoísmo e palmilhem o caminho da partilha fraterna. As parábolas e a práxis de vida de Jesus darão ideia mais precisa deste ponto.

Dessa maneira, a unidade do povo seria baseada em princípios fraternos e justos, características fundamentais do reinado de Deus em detrimento da injustiça sistemática praticada pelos poderosos perante os desvalidos. Trata-se, por conseguinte, de uma concepção de reinado com vista a fazer desaparecer o mal das injustiças e estabelecer uma sociedade justa e solidária.

O reinado de Deus, a partir da atuação de Jesus, mantém uma difícil tensão dialética: de um lado, esse reinado já é presente, como fermento na velha ordem, por outro, ainda é futuro e objeto de esperança e de construção conjunta de Deus com a humanidade (BOFF, 2014, p. 244). Nesse viés, compreende-se a constatação de um reinado que busca cessar as injustiças contra os mais desfavorecidos e acabar as estruturas de domínio, à semelhança das ações realizadas por Jesus (SILVA, 2007, p. 280).

Entender o reinado proposto por Jesus exige, como ele fez, optar pelos pobres, recordar a primeira bem-aventurança⁴⁰, conceber o poder como serviço ao invés de domínio, incluir os excluídos e realizar a *práxis* de descida e encarnação, que significa ir ao encontro dos últimos e das mazelas humanas, a fim de salvar,

⁴⁰ “Bem-aventurados os que têm um coração de pobre, porque deles é o Reino dos Céus!” (Mt 5, 3).

libertar e denunciar profeticamente aquilo que atenta contra a vontade de Deus que deseja que o ser humano viva (SILVA, 2007, p. 280).

Por tudo isso, o reinado de Deus acontece com a escolha dos últimos deste mundo como destinatários primeiros e principais da ação salvífica. Foi assim que Deus agiu em Jesus e é desse modo que os discípulos de Cristo precisam proceder, se querem ser fiéis ao reinado anunciado e inaugurado por Jesus. Como veremos a seguir, o reinado de Deus está destinado aos pobres, é libertação e esperança de nova realidade para eles e com eles.

3.1.2 Destinatários do Reinado de Deus

Quando estudamos a perícopes de Am 6,1-7, vimos que os pobres ocupam um lugar central no horizonte da denúncia revelada pelo profeta. Isso porque Amós enxerga a realidade na perspectiva dos empobrecidos e vê na opressão à qual estão submetidos uma profunda contradição com a vontade do Deus libertador. Ao denunciar as ações injustas dos poderosos, a profecia de Amós não é neutra, mas assume a posição de defesa dos pobres e se coloca contra a opressão dos ricos. Nesse sentido, os pobres são os destinatários principais da mensagem do profeta, que parte de sua experiência com o Deus libertador, optando e favorecendo inegavelmente o povo oprimido.

Inserindo-se na linha dessa tradição genuinamente profética, de forma especial, Jesus também anuncia o reinado de Deus para os pobres. São os desfavorecidos deste mundo e as vítimas da violência e injustiça aqueles que são favorecidos pelo advento do reinado do Senhor. A eles é feita a justiça que os poderes humanos lhes negaram. Logo, eles são os destinatários primeiros do reinado de Deus.

Na pregação do Reino, os pobres ocupam igualmente um lugar central. Essa é uma das evidências no Novo Testamento, que Lucas formulou taxativamente e sem adjetivação: “Felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus!” (Lc 6,20). Como se não bastasse, a bem-aventurança dos ricos transformou-se em mal-aventurança: “Mas ai de vós, ricos, porque já tendes o vosso consolo!” (Lc 6,24) (LIBANIO, 2007, p. 195).

Para o Novo Testamento, o reinado de Deus, projeto histórico-salvífico anunciado e realizado por Jesus, representa esperança e vida plena para os pobres.

O reinado de Deus é fundamentalmente horizonte e utopia para eles, que, continuamente, se acham restringidos em suas aspirações pela indiferença, falta de oportunidades ou, ainda, submetidos à novas formas de escravidão impostas por políticos e sistemas político-econômicos, como: assistencialismo dependente, beneficência interesseira, falsas promessas, dentre tantos outros esquemas opressivos (SILVA, 2007, p. 276).

A predileção de Deus pelos pobres encontra-se fundamentada não somente no pobre em si, mas no amor sem limites de Deus pelos últimos deste mundo. É um mistério da ternura divina, que prefere o ser humano em condição de pobreza para mostrar o seu próprio reinado. Por isso, essa preferência de Deus pelo menor, pelo fraco e oprimido atravessa a revelação de Deus na Bíblia e especialmente em Amós (LIBANIO, 2007, p. 195).

Jesus ilustrou com parábolas que no seu reinado Deus se posiciona ao lado dos que foram marginalizados pela sociedade, ou seja, ao lado dos pobres e dos pecadores. A parábola da ovelha perdida sustenta essa afirmação (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7). Consoante Manzatto e Landgraf (2020, p. 572):

Ao anunciar o Reino de Deus, Jesus trazia esperança, sobretudo aos pobres. Esse Reino é caracterizado como uma realidade paradoxal, pois é totalmente avesso às representações habituais do judaísmo antigo, à expectativa comum, à ordem religiosa estabelecida, aos valores socio-religiosos tradicionais. Seus destinatários primeiros e privilegiados são os pobres, os “pecadores”, as crianças.

À vista disso, Libanio atesta que “Jesus esposa a autêntica concepção profética anunciando um Reino que se faz presente à medida que os excluídos são atingidos pela ação salvadora de Deus” (LIBANIO, 2007, p. 196). Assim sendo, o reinado de Deus é concretizado quando aos pobres é anunciada a Boa-nova, quando são libertos da escravidão imposta pelos poderes deste mundo, quando assumem o protagonismo histórico e recebem a dignidade a que têm direito.

A precedência dos pobres no reinado de Deus fez com que os teólogos latino-americanos, movidos pela Teologia da Libertação, repensassem uma Igreja a partir dos pobres, isto é, uma Igreja dos pobres, para os pobres e com os pobres. Isso já havia sido dito por São João XXIII em sua mensagem de 11 de setembro de 1962, um mês antes do início do Concílio Vaticano II, que aspirava uma Igreja que se apresentasse tal qual deve ser, “A Igreja de todos e, particularmente, a Igreja dos pobres” (AAS54 (1962) 682) (LIBANIO, 2007, p. 197).

Dessarte, onde os pobres forem evangelizados e amados, aí acontece o reinado de Deus. Então, antes de tudo, o reinado é dos pobres e para eles. Se pensamos a Igreja como sacramento do Reino, ela é e também deve ser primordialmente dos pobres. A missão da Igreja é anunciar em palavras e ações a predileção pelos pobres e denunciar tudo que lhes causa sofrimento, semelhante à leitura dos sinais dos tempos na *Gaudium et spes* que interpreta as realidades sociais e espirituais a partir da opção pelos pobres. Nesse sentido, a Teologia da Libertação foi uma benção para a Igreja, ao trazer presente a primazia dos pobres e, com base neles, elaborar uma consistente reflexão e propor ações pastorais (LIBANIO, 2007, p. 198).

Ao escolher os pobres para serem os herdeiros do Reino, Deus põe em ação uma nova diretriz de valores na qual os pobres são os privilegiados. Logo, na boca de Jesus, as bem-aventuranças constituem um grande “não” de Deus à ordem dos valores morais, religiosos, sociais e econômicos até então vigentes, causa de exclusão, pobreza e sofrimento. Assim, de forma contundente, Jesus manifesta de que lado Deus está (MANZATTO; LANDGRAF, 2020, p. 576-577).

Jesus está do lado dos pobres. Por isso, a bem-aventurança do Evangelho de Lucas diz claramente que o Reino é já agora dos pobres! (Lc 6,20). Dizer que hoje o reinado é dos pobres, nada tem a ver com uma mensagem de resignação. Não é apenas uma mensagem de consolação bíblica que aponta somente para um futuro distante, mas se constitui, ao invés disso, em um encorajamento divino para que os pobres se lancem ativamente contra a violência da sociedade, pois eles são filhos amados por Deus (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 153).

Os pobres e desprezados são redimidos e libertados por Jesus. Eles rejeitam os sistemas de valor de uma sociedade que os humilha. Na nova situação do reinado de Deus, onde os pobres são privilegiados, está a oportunidade de uma autolibertação social, haja vista que a razão de sua opressão se encontra na aceitação de um sistema social degradante. Por si só, a resignação significa uma das maiores barreiras para a autolibertação dos pobres e oprimidos (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 153).

Ilustra-se aqui o que entendemos por reversão histórica. Aqueles que historicamente são deixados de lado, excluídos e privados de uma vida digna e menosprezados em suas aspirações autênticas de vida em abundância passam a ser considerados em primeiro lugar no reinado de Deus. Para eles, o Reino anuncia

uma boa-notícia, uma vez que os liberta e lhes devolve tudo aquilo que lhes foi negado pelo sistema de pecado deste mundo.

3.2 OS POBRES COMO LUGAR TEOLÓGICO PARA A REFLEXÃO LATINO-AMERICANA

A teologia latino-americana demonstra importantes intuições quanto à questão de nossa pesquisa, principalmente após o Concílio Vaticano II. Foram os teólogos da América Latina, bem como o povo de Deus, que levaram mais a sério a interpelação teológica dos pobres e sua força evangelizadora. Por essa razão, a seguir, apresentamos de modo sucinto o fazer teológico da chamada Teologia da Libertação enquanto reflexão herdeira da *práxis* dos profetas, especialmente de Jesus.

3.2.1 História da Teologia da Libertação

À propósito de esclarecimento, é preciso entender que a Teologia da Libertação (doravante TdL) se refere a um movimento multifacetado. Conforme Aquino Júnior (2012, p. 16), por trás da expressão “Teologia da Libertação” se encontra um movimento teológico-pastoral extremamente rico, plural e complexo, cujas fronteiras são muito difíceis de serem delimitadas, sendo mais adequado falar não apenas em Teologia da Libertação, mas em Teologias da Libertação.

Ainda segundo Aquino Júnior (2012, p. 17), ao tratarmos da TdL, estamos falando de um movimento teológico-pastoral, prático-teórico, teológico-teológico, como queira. Os que tomam parte nesta *práxis* teológica (povo de Deus em geral e, dentro dele, quem exerce algum ministério, ordenado ou não), além dos que se dedicam a seu momento mais explicitamente teórico-teológico (pregação, catequese, formação e teologia no sentido mais estrito do termo), fazem parte desse modo de fazer teologia.

Em todo caso, aqui iremos nos referir à “Teologia da Libertação”, no singular, porque temos a intenção de explicitar as intuições fundamentais desse movimento teológico, mormente entre os teólogos latino-americanos, naquilo que se constitui uma novidade na atividade teológica, em especial no olhar atento aos pobres como preferidos de Deus.

As intuições fundamentais da TdL foram gestadas em um contexto dialógico entre a Igreja e a sociedade, onde a fé cristã assumiu anéis de transformação e de libertação a partir das classes populares. Durante a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), os teólogos da América Latina lançaram-se no desafio de pensar as questões pastorais emergentes neste continente. Isso ocorreu tanto no âmbito católico (com teólogos como Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Juan Luís Segundo, Lucio Gera dentre outros) quanto no seguimento protestante (principalmente no interior do ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina – e através de teólogos como Emílio Castro, Júlio Santana, Rubem Alves e José Miguez Bonino). Em frequentes encontros, esses teólogos começaram a aprofundar reflexões sobre a relação entre fé e pobreza, evangelho e justiça social (BOFF; BOFF, 2001, p. 111-112).

Já em março de 1964, Gustavo Gutiérrez apresentava a Teologia como reflexão crítica sobre a *práxis* cristã num encontro de teólogos latino-americanos em Petrópolis, Rio de Janeiro. Suas reflexões sobre a pobreza significaram grande avanço para a formulação da TdL (BOFF; BOFF 2001, p. 112-113).

Inerente ao âmbito eclesial, a consciência libertadora foi sendo gestada no seio da Ação Católica Especializada (particularmente nos grupos Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Estudantil Católica (JEC) e Juventude Agrária Católica (JAC)) e, no Brasil, nas práticas transformadoras do Movimento de Educação de Base (MEB), das Escolas Radiofônicas e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) (BRIGHENTI, 2014, p. 9).

Nessa perspectiva, foi especificamente em torno da preparação da II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, realizada em Medellín, em 1968, que aparecem os grandes eixos da TdL. Uma teologia calcada fundamentalmente em questões resultantes do engajamento dos cristãos a partir de uma ação libertadora, no interior de uma sociedade marcada pela injustiça e pela exclusão (BRIGHENTI, 2014, p. 11).

Finalmente, em dezembro de 1971, Gustavo Gutiérrez publica o livro que será conhecido como o marco do início desta teologia, intitulado de *“Teologia da Libertação, perspectivas”*. Em maio desse mesmo ano, Hugo Assmann publicou o livro coletivo *“Opresión-libertación de los cristianos”*. Já em dezembro, Leonardo Boff terminava e divulgava em forma de artigos o seu texto *“Jesus Libertador”*. Assim, abriu-se caminho para uma teologia pensada na periferia e articulada com questões

sociais pertinentes a esse povo que, desde aquela época até a atualidade, representa um grande desafio à missão evangelizadora das igrejas (BOFF; BOFF, 2001, p. 113).

Consoante Boff (2014, p. 61),

A Teologia da Libertação não nasceu voluntaristicamente. Constitui-se como um momento de um processo maior e de uma tomada de consciência característica dos povos latino-americanos. A pobreza generalizada, a marginalidade e contexto histórico de dominação irromperam agudamente na consciência coletiva e produziu uma virada histórica. Dessa consciência nova que impregnou todo o continente, nas ciências sociais, na educação, na psicologia, na medicina, nas comunicações sociais, participa também a existência cristã, que repercute na reflexão teológica.

O fato de reconhecermos que a TdL nasce após a tomada de consciência sobre a situação concreta de opressão dos pobres e da necessidade de enfrentá-la à luz da fé ratifica o que afirma Gustavo Gutiérrez: “A teologia é reflexão, atitude crítica. Primeiro, é o compromisso de caridade, de serviço. A teologia vem depois, é ato segundo” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 24). Dessarte, “a teologia da libertação surgiu de uma práxis experimentada ou de uma experiência praticada em tal contexto e pretende levar a uma práxis mais esclarecida e qualificada, que seja deveras libertadora” (BOFF, 2014, p. 61).

Tendo surgido nesse contexto, acreditamos que a TdL se configura como um modo de fazer teologia que dá atenção especial à interpelação dos pobres e, pela fé, busca uma ação transformadora ao lado dos oprimidos da história. Pensamos que tal quefazer teológico tem elementos importantes das intuições da profecia do livro de Amós, principalmente ao colocar no centro de sua reflexão a realidade de miséria dos povos oprimidos. Por isso, é preciso conhecer melhor o método teológico da TdL naquilo que ele tem de novidade e no que mais se relaciona com nossa pesquisa.

3.2.2 Método da TdL

Desde os seus primórdios, o método da TdL é causa de intensa discussão teológica. Ao longo de mais de cinquenta anos do marco teórico da TdL, muito se debateu sobre essa metodologia, no que diz respeito ao seu caráter inovador e relevante.

Não discutiremos toda a problemática em torno desse método, pois o que queremos e precisamos é demonstrar as intuições fundamentais da TdL e explicitar

a sua novidade e autenticidade em relação à interpelação teológica dos pobres. Nessa perspectiva, é importante destacar, que: “[...] na raiz do método da Teologia da Libertação se encontra o laço com a prática concreta. É dentro dessa dialética maior de Teoria (da fé) e Práxis (da caridade) que atua a Teologia da libertação” (BOFF; BOFF, 2001, p. 42). Ou seja, o método da TdL nasce intrinsecamente relacionado com a práxis de vida, é originário primeiramente da ação transformadora da realidade, e daí é que surge posteriormente a sua fundamentação teórica.

Como Boff (2014, p. 62), ao falarmos do método, não estamos tratando de algo extrínseco à teologia, mas da própria teologia como ato concreto. Em outras palavras, falamos do método quando nos referimos à sua maneira histórica de sensibilizar as pessoas diante da realidade, de seu modo de fazer perguntas e de formular respostas, bem como da sua forma de elaborar modelos na *práxis* e de buscar as mediações necessárias à sua execução.

Segundo Manzatto (2015, p.186), apesar da pluralidade existente relativa à metodologia da TdL, existe um certo consenso que permite afirmar essa metodologia como sendo a do ver-julgar-agir. Esse método teve sua primeira aparição na constituição *Gaudium et Spes* e foi oficializado na Conferência de Medellín, tornando-se paradigmático em todo tipo de reflexão latino-americana e funcionando como uma espécie de ritual: ver (análise da realidade), julgar (reflexão teológica) e agir (pistas de ação pastoral) (BOFF, 2014, p. 62-63).

Além disso, fala-se em três mediações principais na TdL: mediação socio-analítica, mediação hermenêutica e mediação prática. Essas mediações são meios ou instrumentos de construção teológica.

A mediação socio-analítica lança seu olhar para o mundo dos oprimidos e busca entender as causas da opressão; a mediação hermenêutica vê a realidade a partir de Deus, procurando saber qual o plano divino em relação ao pobre; por sua vez, a mediação prática foca na ação e tenta descobrir as linhas operativas para superar a opressão segundo o plano de Deus (BOFF; BOFF, 2001, p. 44)⁴¹.

Então, a metodologia da TdL leva em consideração a realidade concreta na qual se faz teologia, analisando-a criticamente, a fim de entender as causas do sofrimento dos pobres e iluminar essa situação com base da Palavra de Deus, de

⁴¹ Para o aprofundamento em relação ao método e à problemática que o envolve, indico conferir os textos “*Teoria teológica: práxis teológica, sobre o método da teologia da libertação*” (2012) e “*A teologia como inteligência do Reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuria*” (2010) de Aquino Júnior.

modo que a ação dos crentes seja tal que colabore para o processo de libertação das pessoas segundo a fé operante em Jesus. Adiante, destacamos aquilo que, no nosso entendimento, constitui a novidade do quefazer teológico do método da TdL, que considera a interpelação dos pobres como parte importante e até central para a teologia.

Tendo em vista que o trabalho de Gustavo Gutiérrez tornou-se um marco na história da TdL, partimos das intuições centrais de seu pensamento que, não obstante a pluralidade do método da TdL, são consideradas de relevância ímpar. Enfatizamos a novidade de suas intuições em relação ao quefazer teológico e sua pertinência quanto à centralidade que os pobres ocupam.

O primeiro ponto a ser destacado é que, na concepção de Gustavo Gutiérrez, a TdL não é uma teologia do genitivo como tantas que proliferaram na Europa (teologia do laicato, teologia do trabalho, teologia das realidades terrestres, etc.). Isto é, a TdL não diz respeito somente a mais um tema para reflexão, essa é uma “nova maneira de fazer teologia”, assentada em duas intuições centrais, que sugeriram inicialmente e que continuam a ser a espinha dorsal: o método teológico e a perspectiva do pobre (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 40).

Essa novidade quanto ao método teológico e relativo à perspectiva do pobre é o que, neste estudo, constitui-se como espinha dorsal na relação com a interpelação teológica dos pobres. No nosso entender, é esse novo modo de fazer teologia que melhor corresponde ao agir profético do profeta Amós e à ação salvadora/libertadora do próprio Jesus. Levar a sério o questionamento que os pobres fazem à teologia só é possível na medida em que transformamos o quefazer teológico, no sentido de considerar os pobres como o horizonte, perspectiva pela qual se entende melhor a Revelação de Deus.

O método teológico proposto por Gutiérrez caracteriza-se, fundamentalmente, pelo primado da *práxis*. Esse é o “ato primeiro” que deve ser refletido pela teoria teológica, que é o “ato segundo”. Tal primado da *práxis* indica o esforço de (A) “fazer valer a importância do comportamento concreto, do gesto, da ação, da *práxis* na vida cristã” e de (B) “colocar o trabalho teológico no complexo e fecundo contexto da relação prática-teoria” (AQUINO JUNIOR, 2012, p. 41). Portanto, o método teológico, tal qual explicitou Gutiérrez, nos dá os instrumentos teóricos precisos para levar a cabo as intuições fundamentais sobre a importância dos pobres no quefazer teológico. Conforme o próprio Gutiérrez (1985, p. 27):

A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do reino de Deus.

Então, a proposta de Gutiérrez consiste em conferir um caráter prático à fé cristã, de tal modo que os crentes sejam agentes transformadores da realidade, a partir dos valores do Evangelho. É preciso crer escutando, entendendo e transformando o mundo dos pobres, a fim de que eles consigam alcançar a libertação das situações que os oprimem e impendem que tenham vida em abundância como pediu Jesus.

Para Boff (1988, p. 532), Gutiérrez alcançou seu mérito ao ter aceitado o desafio de entender a reflexão teológica como uma crítica à sociedade e à Igreja, convocadas e interpeladas pela palavra de Deus, isto é, teoria crítica, à luz da palavra aceita na fé, animada por intenção prática, logo, indissolivelmente unida à *práxis* histórica (GUTIÉRREZ, 1985).

Segundo Gutiérrez (2000, p. 71), a *práxis* é o ato primeiro da vida cristã:

Na prática, no gesto para com o próximo, especialmente o pobre, encontramos o senhor, mas ao mesmo tempo esse encontro torna mais profunda e autêntica nossa solidariedade para com o pobre. Contemplação e compromisso histórico são dimensões inevitáveis e interligadas da existência cristã. O mistério se revela na contemplação e na solidariedade com os pobres: isso é o que chamamos de *práxis*, o ato primeiro da vida cristã; só depois essa vida pode inspirar um raciocínio, o ato segundo.

Uma das teses fundamentais de Gutiérrez é dizer que a *práxis*-cristã (contemplação-ação) é um momento integrante da teologia cristã. Essa centralidade da *práxis*, até mesmo na reflexão teológica, implica em ampliar o horizonte das mediações, utilizando não somente a mediação filosófica, mas também as ciências sociais que têm seu foco na análise da *práxis*. Trata-se de um “meio” para conhecer melhor a realidade social e não para o estudo de conteúdos considerados estritamente teológicos (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 43).

O recurso às ciências sociais é aquilo que depois se denominou de mediação socioanalítica, sobre a qual já falamos anteriormente. Para Gutiérrez (2000, p.80), ao considerar o contexto da pobreza e da marginalização, é inevitável uma análise do ponto de vista social quando se pretende uma reflexão teológica. Consequentemente, um diálogo com disciplinas correspondentes se torna necessário. Assim, há um encontro entre a teologia e as ciências sociais. Todavia,

nas palavras de Gutiérrez (2000, p. 82), isso, “[...] não significa uma submissão indevida da reflexão teológica. Esta deve levar em conta essa contribuição, mas em seu trabalho vai recorrer sempre às suas próprias fontes”.

A segunda concepção central da TdL, “A perspectiva do pobre”, por sua vez, concretiza e determina a *práxis* que a TdL procura refletir criticamente, assim como a reflexão crítica que ela procura fazer de qualquer *práxis* histórica. Se o primado da *práxis* está presente na mentalidade contemporânea em geral e na teologia progressista europeia (principalmente a francesa), a perspectiva do pobre constitui indubitavelmente a especificidade e marco principal da teologia segundo Gutiérrez, frente a outras teologias da *práxis*. E esse não é apenas um tema entre os outros, é, antes de tudo, “seu ponto de partida” e uma de suas duas vértebras fundamentais (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 45).

Para Aquino Júnior (2012, p. 45-46), a perspectiva do pobre apontada por Gutiérrez, em sua intuição fundamental, é o que diferencia a TdL das teologias europeias que também tratam do primado da *práxis*, mas que não têm nos pobres o seu ponto de partida para o quefazer teológico. Em nosso trabalho, isso é fundamental. O que está sendo discutido é justamente a perspectiva do pobre para a teologia quando falamos de levar em conta a interpelação dos marginalizados da história e, a partir disso, fazer uma teologia que esteja atenta aos apelos de Deus através dos pobres.

Boff (1988, p. 536) acredita que Gustavo Gutiérrez elaborou acertadamente a perspectiva do pobre no livro “*Teologia a partir do reverso da história*”, publicado em 1997. Em sua concepção, esse texto é de grande força teológica. Nessa perspectiva, a teologia é feita pelo prisma dos ausentes da história e baseada nos cristos açoiados das Índias. Essa teologia põe no centro os condenados da terra e faz seus os interesses deles. Com sua produção teológica, almeja reforçar a sua causa, legitimar as suas lutas e fazer valer politicamente a sua vida. Assim, só pode resultar numa TdL quando a fé é confrontada com a opressão histórica da grande maioria de nossos povos. Essa teologia tem como destinatários de seu discurso as mesmas pessoas que foram destinatárias do Evangelho de Jesus: ela sempre estará do lado dos últimos deste mundo, com o intuito de ajudá-los a sair da marginalidade e conquistar uma comunhão humana e cristã.

Nas palavras de Gutiérrez, “a teologia, enquanto reflexão crítica, cumpre uma função libertadora do homem e da comunidade cristã, evitando-lhes todo

fetichismo e idolatria” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 25). É mesmo preciso ler a história com vistas aos pobres, pois essa é a perspectiva dominante na Bíblia, embora não seja a única. Tal opção metodológica faz com que a TdL tenha um forte colorido bíblico e se situe no mesmo espaço onde se movem a mensagem e a *práxis* de Jesus, que fez dos pobres o ponto de verificação de sua messianidade (Mt 11,5; Lc 7,22) (BOFF, 1988, p. 538).

Sendo assim, em nosso olhar, o primado da *práxis* e da perspectiva do pobre se estabelece como avanços teológicos pertinentes e indispensáveis quando se quer escutar o apelo dos pobres e ajudá-los à luz da fé e da revelação bíblica em seu processo de libertação. Equivalente ao próprio Jesus, é necessária uma teologia surgida no contexto de sofrimento e que tome partido pelas vítimas da história, com a pretensão de salvá-las, como está no plano de Deus.

3.2.3 Opção Preferencial Pelos Pobres

Se a TdL tem como perspectiva os pobres, ela considera a intuição da profecia de Amós, na qual a miséria constitui um fato que questiona a teologia. Por isso, um dos aspectos principais do modo de fazer teologia é a opção preferencial pelos pobres, abordagem a ser discutida em seguida.

A preferência pelos pobres, isto é, o construir “a partir de baixo”, “a partir da perspectiva das vítimas”, “a partir dos excluídos” “a partir dos pobres”, é um dado que aparece já na tradição veterotestamentária, como mostra em Ex 3,7-8a: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-los”, e que Jesus confirma no espírito das bem-aventuranças (cf. Mt 5,1-11), será por essa abordagem salvífica que seremos julgados (c.f. Mateus 25,31-46)” (DÁVALOS, 2007, p. 160-161).

Dessa forma, Deus se dá a conhecer na Bíblia como o Deus libertador e favorável aos oprimidos. “[...] enquanto salvador, o Deus bíblico se manifestou como um Deus partidário dos pobres e dos oprimidos (Jd 9,11), a ponto de se identificar com eles (Mt 25,31-46)” (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 29). Não restam dúvidas, portanto, da veracidade da opção de Deus pelos pobres segundo a revelação das Escrituras. Aquino Júnior (2012, p. 29) ainda argumenta:

A libertação dos pobres e oprimidos no Êxodo e na práxis de Jesus de Nazaré não é algo secundário ou periférico na revelação do Deus bíblico, mas algo constitutivo dessa revelação e algo que diz respeito ao Mistério mais profundo de Deus mesmo. Revelar-se no processo de libertação do Êxodo (e não no processo de dominação do Faraó) e na práxis libertadora de Jesus de Nazaré (e não na práxis de César) não é mero detalhe ou casualidade ou roupagem, mas tem a ver com o Mistério mesmo de Deus que não pode assumir a "forma" de um Faraó ou de um César sem se negar a si mesmo. O Deus bíblico é, portanto, em si mesmo, essencialmente, constitutivamente, um Deus partidário dos pobres e oprimidos.

Portanto, não é sem motivo que a TdL, desde o início, tenha postulado que o fato maior é a irrupção dos pobres, quer dizer, aquilo em que melhor expressa a realidade atual. Esses tomaram inocultivamente⁴² a palavra como palavra da realidade, e de uma dupla forma: com o seu sofrimento e com a sua esperança (SOBRINO, 1994, p. 49). Infelizmente, isso só ocorreu no âmbito da TdL. A cruel realidade socioeconômica foi noutra direção. Simplesmente, continua a massacrar e a calar os pobres.

É isto que enxergamos na profecia de Amós, a partir da perícopa de 6,1-7. Na voz e nas palavras do profeta ocorre a irrupção dos pobres. Amós lê a realidade sob o viés da situação miserável dos pobres. Ele faz isso na perspectiva teológica, na medida em que denuncia os ricos e lhes mostra que suas atitudes em relação aos pobres são contrárias à vontade de Deus.

A Sagrada Escritura enfatiza o laço entre o amor a Deus e o amor ao próximo: maltratar o pobre é ofender a Deus. Isso encontramos de diversas formas nas páginas bíblicas (Dt 15,11; Pr 14,31). Essa linha de força se repete nos Evangelhos e culmina com o texto do juízo final (Mt 25,31-46). Nesse, o gesto em relação ao pobre é um gesto em relação ao próprio Cristo. Como se diz em Puebla, nos “[...] ‘rostos muito concretos’ dos pobres, devemos reconhecer os traços do Cristo sofredor, o Senhor que nos questiona e interpela” (DP, n. 31). Sendo assim, a vida cristã move-se entre a graça e a exigência (GUTIÉRREZ, 2014b, p. 120).

Sendo assim, a relação de Deus com os pobres deste mundo aparece como uma constante em sua revelação, que se mantém formalmente como resposta aos clamores dos pobres; e, por isso, para conhecer a revelação de Deus, é necessário conhecer a realidade dos pobres. Como não levar em consideração esse dado tão crucial? Ora, a relação Deus-pobres não é meramente conjuntural e passageira no êxodo, nos profetas ou em Jesus, mas é estrutural (SOBRINO, 1994, p. 55).

⁴² Neologismo criado pelo escritor Jon Sobrino quando se refere a algo que não pode ser ocultado de nenhuma maneira, uma realidade que se impõe por si mesma (nota do autor).

Essa afirmação é paradigmática para nosso estudo. Ela exprime a ideia de que pelos e nos pobres podemos conhecer a vontade de Deus, isto é, neles Deus se revela. Dizer isso é atestar a eficácia reveladora da realidade dos pobres, sendo que eles sempre questionarão a teologia, já que, por meio deles (os pobres) conhecemos o próprio Deus.

Assim, segundo Sobrino (1994, p. 65-66), a irrupção dos pobres exige e possibilita uma nova pré-compreensão e uma conversão fundamental da atividade teológica. E, além disso, traz à tona questionamentos para toda a atividade humana e cristã, e também à teológica, exigindo uma resposta: é preciso, urgentemente, erradicar o sofrimento dos pobres. Nessa resposta, a teologia vai se configurando como inteligência do amor⁴³.

Ademais, podemos ampliar o nosso horizonte de compreensão concernente à escolha de Deus pelos pobres se a pensarmos como uma opção irrenunciável pela justiça, tal qual nos ajuda a refletir Vigil (2004, p. 243-244):

Há, contudo, um campo em que Deus é necessariamente radical e inflexivelmente parcial: o campo da justiça. Aí Deus coloca-se do lado da justiça e contra a injustiça, sem a menor concessão, sem a menor “neutralidade”, e sem simples “preferências”: Deus está contra a injustiça e coloca-se do lado dos “injustiçados” (as vítimas da injustiça). Deus não faz nem pode fazer uma “opção preferencial pela justiça”. Pelo contrário, opta por ela posicionando-se radicalmente contra a injustiça e assumindo de uma maneira total a causa dos injustiçados.

Se entendemos os pobres como vítimas da injustiça, concluímos que Deus está do lado deles, pois eles são as vítimas. Deus escolhe os pobres para fazer-lhes justiça, colocando-se contra os injustos, pois não admite a injustiça. Daí que para Vigil, (2004, p. 247), a opção pelos pobres enxerga a pobreza como uma injustiça que precisa ser erradicada através do amor político e transformador, por meio de uma *práxis* social, como ato de justiça.

Diante disso, optar pelos pobres é optar por Deus e pela justiça de Deus. É uma opção pelo Deus do Reino anunciado por Jesus. Então, a razão definitiva do compromisso com os pobres e oprimidos não está na análise social que se emprega, nem mesmo na experiência direta que se tenha da pobreza, ou na compaixão humana. Esses são motivos válidos que ocupam um lugar significativo em nossas vidas e despertam em nós o sentimento de solidariedade. Todavia, como cristãos, esse compromisso se baseia primeira e fundamentalmente na fé no Deus

⁴³ Para entender melhor a tese de Jon Sobrino da teologia como *Intellectus Amoris*, consultar seu livro chamado de “*O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*”.

de Jesus Cristo. É uma opção teocêntrica e profética, com raízes fincadas na gratuidade do amor de Deus e é requerida por ela (GUTIÉRREZ, 2014b, p. 118).

Fazemos essa opção porque é a partir do “lugar teológico dos pobres”⁴⁴ que se entende melhor quem é Cristo. Jesus não só deu preferência aos mais necessitados de cura, de dignidade e de justiça, mas identificou-se com os pequeninos, do nascimento à morte na Cruz, e até o dia do juízo final, conforme Mt 25. Há uma grande tradição eclesial que identifica Cristo com o pobre. Mesmo como Senhor, ele é confessado devido à sua condição despojada de servidor (SUSIN, 2007, p. 328).

Finalmente, é também do “lugar teológico dos pobres” que se entende melhor quem é Deus, seu modo de atuar e de ser, inclusive seus sentimentos e prioridades. “A glória maior é um Deus humilde”, diz espantosamente Santo Agostinho, sintetizando bem a revelação evangélica de Deus, o paradoxo da grandeza de Deus se fazendo presente em quem é pequenino e suplicante. Por isso, a prática da justiça para com o pobre e o indigente, segundo o profeta Jeremias, é “conhecer” a Deus (Jr 22,16) (SUSIN, 2007, p. 328-329).

Nesse sentido, optar pelos pobres é consequência ineludível, que não significa fazer do excluído apenas um objeto de caridade, mas o sujeito de sua própria libertação, ensiná-lo a ajudar a si mesmo (Med n.14,10). Não é o assistencialismo ou o paternalismo que humilha o pobre. É urgente, então, fazer dos pobres os sujeitos de uma sociedade inclusiva para todos e, com isso, acabar com o cinismo dos satisfeitos (BRIGHENTI, 2014, p. 11).

Colocar os pobres no centro, ou seja, fazer opção por eles, acarreta para a teologia e para o quefazer teológico consequências irrenunciáveis. A atividade teológica é radicalmente afetada por esse novo modo de pensar sobre a revelação de Deus e sua opção pelos marginalizados deste mundo.

Num primeiro momento, constata-se que a pobreza, da forma como existe hoje, lança um questionamento radical à consciência humana e à maneira de perceber a fé cristã. Ela configura um campo hermenêutico que nos leva a uma releitura da mensagem bíblica e do caminho a ser trilhado pelos discípulos de Jesus.

⁴⁴ Entendemos por lugar teológico a partir de Jon Sobrino e Ignacio Ellacuria, fundamentalmente como um lugar social: o mundo dos pobres e dos oprimidos como lugar privilegiado da revelação e, conseqüentemente, da fé (*práxis* teológica) e de sua inteligência (teoria teológica) (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 153-154).

Esse fato precisa ser evidenciado, se quisermos entender o sentido da teologia e da libertação (GUTIÉRREZ, 2014a, p. 70).

De acordo com Brighenti (2014, p. 14),

[...] Uma reflexão crítica “na” e “sobre” a práxis histórica em confronto com a Palavra. Isso constitui novo modo de fazer teologia, pois o “da” libertação se explica “na” e “sobre” a libertação. Em outras palavras, a libertação ou a práxis histórica não é somente objeto da reflexão, mas explicita também o lugar desde “onde” e “a partir de onde” a reflexão se dá, lugar no qual o sujeito está implicado.

Entender os pobres como “lugar teológico” e reler a Bíblia partindo deles significa colocá-los como ponto de referência anterior à atividade teológica, isto é, a realidade dos pobres é que guia a leitura dos textos e sua reflexão sistemática. Então, a leitura da realidade será feita a partir da opção fundamental pelos pobres (SOBRINO, 1994, p. 56-57). Logo, é determinante buscar compreender a leitura bíblica atrelada às diversas mazelas que atingem a população carente, visto que são tidos como protegidos de Deus.

Outrossim, fazer uma reflexão teológica com base nos pobres implica decidir-se contra a pobreza e tudo que pode ser a sua causa. É preciso conhecer o que ocasiona a pobreza no âmbito social, econômico e cultural. E isso exige instrumentos de análise das ciências humanas. Nessa perspectiva, a reflexão teológica precisa questionar o neoliberalismo econômico que postula um mercado sem restrições, regulado por seus próprios meios, e que não admite nenhum tipo de solidariedade social e acusá-la de ineficaz contra a pobreza ou mesmo ser a causa dela (GUTIÉRREZ, 2014a, p. 76-77).

É necessário ir contra a desumanização da economia que tende a converter tudo em mercadorias, inclusive as pessoas, e denunciar esse fato como idolátrico, no sentido bíblico do termo. De um lado, não se pode concordar com uma tentativa de justificação teológica do neoliberalismo econômico que compara, por exemplo, as corporações multinacionais com o Servo de *lahweh*, a quem todos atacam e vilipendiam. Para tal corrente teológica, a justiça e salvação viriam destas corporações. Por outro lado, não se pode deixar de fora a também chamada teologia da prosperidade, que tem laços muito estreitos com a postura que descrevemos acima (GUTIÉRREZ, 2014a, p. 78).

Entendemos, por conseguinte, que, situar os pobres como lugar do qual se pode fazer teologia, permanecendo fiel à revelação de Deus que se fez pobre e mantendo-se ao lado deles, é levar a sério a tarefa de escutar os apelos e a

interpelação dos pobres em relação a todo quefazer teológico. É olhando a realidade a partir dos pobres que se realizará uma teologia autenticamente bíblica e condizente com a revelação de Deus como aquele que se deu a conhecer enquanto Libertador, partidário dos oprimidos e dos sofridos da história.

3.3 OS POBRES E O PONTIFICADO DE FRANCISCO

Pensamos que o modo de fazer teologia pautado no clamor dos pobres e sofredores deste mundo tem implicações concretas na pastoral de toda a Igreja. Ao nosso ver, grandes passos para considerar a interpelação teológica dos pobres estão sendo dados através do magistério do Papa Francisco. Por isso, neste último momento do nosso trabalho, queremos mostrar como Francisco tem colocado no centro das atenções a vida e as questões relacionadas aos pobres deste mundo, tanto dentro quanto fora da Igreja

Encontramos no magistério do Papa Francisco a vivacidade da opção pelos pobres e suas consequências concretas na vida da Igreja, dos cristãos e de toda a sociedade. Francisco dá vez e voz aos pobres, declarando sem medo a necessidade de uma Igreja pobre, voltada sobretudo para os próprios pobres.

3.3.1 Igreja Pobre Para os Pobres

Pelo modo como vem delineando as opções teológicas e a ação pastoral da Igreja, Francisco tem demonstrado que está comprometido com a causa dos pobres e disposto a voltar a atenção da Igreja para eles. Assim, aquilo que pudemos colher da denúncia profética de Amós, em relação ao sofrimento dos pobres em Israel, torna-se evidente e palpável na defesa irrestrita que Francisco faz deles, em favor de uma Igreja pobre.

O desejo do Papa Francisco é de uma Igreja pobre e para os pobres, voltada cada vez mais ao seu exterior. Desde o início do seu pontificado, por meio de gestos, pregações e escritos, Francisco tem concretizado sua intenção de ajudar a Igreja a ser mais acessível, compassiva e caridosa com as pessoas, em atenção especial aos mais frágeis e pobres, no sentido de ser uma Igreja de portas abertas e em saída, isto é, uma Igreja samaritana para cuidar dos feridos e abandonados à beira do caminho (SILVA *et al.*, 2020, p. 78), capaz de atraí-los para si de forma que

estes não queiram mais deixá-la. Francisco chama toda a Igreja a fazer uma opção teológica pelos pobres, de modo que o projeto de “uma Igreja pobre e para os pobres” está no centro das preocupações e das orientações pastorais do Papa, sendo essa a marca evangélica mais característica de seu ministério pastoral (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 9).

A proposta de Francisco vai ao âmago da comunidade cristã primitiva, na qual a partilha de bens existia não apenas como uma formalidade, mas como a maneira de viver de quem enfrentava dificuldades. As primeiras comunidades cristãs eram pobres e formadas por pobres; a pregação de Jesus se deu em meio aos pobres, nas periferias da vida; os primeiros cristãos eram pobres, sendo os últimos no império romano e os excluídos das benesses da sociedade. Eles viam no modo de vida de Jesus um caminho para a salvação. Além disso, sabiam que não tinham, não podiam e não valiam nada, apenas o amor de Deus poderia salvá-los e velá-los. Desse modo, aprenderam a confiar no Deus dos pobres, aquele que foi revelado por Jesus e que lhes ensinara a viver em comunhão fraterna e em partilha de vida (MANZATTO, 2019, p. 75).

Essa Igreja pobre era e é a Igreja de Jesus. Daí a insistência de Francisco em trazer, para o centro, os pobres, os marginalizados e os sofredores. Isso não é algo conjuntural, muito menos secundário, mas sim um aspecto formativo e determinante de sua identidade; uma dimensão e uma verdade fundamentais da fé; uma questão de ortopraxis eclesial e de ortodoxia teológica (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 8).

A consciência de tal Igreja é o que faz o Papa Francisco ter constante preocupação com a realidade dos pobres e com as maneiras que a Igreja pode encontrar para diminuir a exclusão e o sofrimento que eles enfrentam, com vistas a inseri-los com todos os direitos no convívio social. Essa inquietação destaca-se nos noticiários, não por ser algo novo, mas por se mostrar concretamente em seu pontificado.

O Papa fala em favor dos migrantes, se aproxima dos movimentos sociais, visita os doentes, idosos e clínicas de recuperação, dedica atenção aos presos e populações vítimas de violência e outras tragédias. Podemos dizer, à vista disso, que ele é a presença factual da Igreja junto aos pobres e sofredores, assim, mostrando concretamente o que significa Igreja em saída, postergando a

autoreferencialidade para encontrar o mundo dos pobres (MANZATTO, 2019, p. 76-77).

Na intenção de Francisco não há como ser Igreja, como fazer teologia e como ser cristão se não estivermos atentos ao critério do amor solidário para com os pobres:

Quando São Paulo foi ter com os Apóstolos em Jerusalém para discernir “se estava correndo ou tinha corrido em vão” (Gl 2,2), o critério-chave de autenticidade que lhe indicaram foi que não se esquecesse dos pobres (cf. Gl 2, 10). Este critério importante para que as comunidades paulinas não se deixassem arrastar pelo estilo de vida individualista dos pagãos, tem uma grande atualidade no contexto atual em que tende a desenvolver-se um novo paganismo individualista. A própria beleza do evangelho nem sempre conseguimos manifestar adequadamente, mas há um sinal que nunca deve faltar: a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta e lança fora. (EG, n. 195)

Nesse sentido, é objetivo do Papa que sejamos uma “Igreja pobre e para os pobres”: pobre no jeito de ser (simplicidade e austeridade no modo de vida e nas expressões simbólico-rituais, despojada dos privilégios e das seduções de poder) e comprometida com os pobres, proximidade física dos pobres e defesa de seus direitos (AQUINO JÚNIOR, 2018 p. 9-10), ou seja, uma comunidade cristã, semelhante ao próprio Cristo, que não se apega aos poderes deste mundo, mas vê a sua glória na cruz, na doação e no amor oblativo por todos, principalmente pelos mais fragilizados.

Então, na concepção de Francisco, a opção pelos pobres é, acima de tudo, uma categoria teológica, mais do que cultural, sociológica, política ou filosófica. Isso porque Deus manifesta a sua misericórdia primeiramente a eles, os pobres. Essa preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os discípulos de Jesus, chamados a terem “os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus” (Fl 2,5).

À luz de tal preferência, a Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como uma forma especial de primado da prática da caridade cristã, testemunhada pela Tradição da Igreja. Assim, o Papa quer uma Igreja pobre e para os pobres, pois eles têm muito a nos ensinar. Além de participar do *sensus fidei*, em suas próprias dores, conhecem o Cristo sofredor. É preciso que todos nos deixemos evangelizar pelos pobres (EG n. 198).

Ainda segundo o Papa, não há motivos para criar dúvidas e nem explicações que enfraqueçam a mensagem clara da Palavra de Deus. Hoje e sempre, “os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho” (EG, n.48), e a evangelização direcionada gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer. Logo, sem

rodeios, há que se afirmar a existência de um vínculo indissolúvel entre nossa fé e os pobres.

Esse vínculo indissolúvel tem fundamentos teológicos bastantes claros: “deriva da nossa fé em Jesus Cristo” (EG, n.186), e também “deriva da própria obra libertadora da graça em cada um de nós” (EG, 188). Essa não é uma questão meramente opcional, antes de tudo, é algo inerente à fé cristã (cf. EG, 48). (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 13). Para Francisco, a opção pelos pobres é mensagem evidente e determinante na *práxis* cristã:

É uma mensagem tão clara, tão direta, tão simples e eloquente que nenhuma hermenêutica eclesial tem o direito de relativizá-la. A reflexão da Igreja sobre esses textos não deveria ofuscar nem enfraquecer seu sentido exortativo, mas antes ajudar a assumi-los com coragem e ardor. Para que complicar o que é tão simples? As elaborações conceituais hão de favorecer o contato com a realidade que pretendem explicar, e não nos afastar dela. Isto vale, sobretudo, para as exortações bíblicas que convidam, com tanta determinação, ao amor fraterno, ao serviço humilde e generoso, à justiça, à misericórdia para com o pobre. (EG, n.194)

Sendo fiel à opção pelos pobres, a Igreja de Francisco denuncia as injustiças externas, ao passo que combate o clericalismo elitista dentro das suas estruturas. A fim de expressar a misericórdia de Deus, ela acolhe todos os que estão à margem e são vítimas da exploração daqueles que buscam somente o lucro e não pensam no bem comum. Essa Igreja apresenta-se como um farol que guia a sociedade em favor dos fracos e vulneráveis (SILVA, *et al.*, 2020, p. 97).

Cuidar dos pobres é a mais importante missão do cristianismo e, para Francisco, não há ação verdadeiramente cristã sem esse cuidado. A fidelidade ao Evangelho, à Doutrina Social da Igreja, ao projeto moral do Papa Francisco, à ação missionária cristã e à conversão pastoral indicam uma ética universal em prol da defesa da dignidade e do legítimo direito humano (SILVA, *et al.*, 2020, p. 97).

Então, o tipo de Igreja que proposta por Francisco é, sobretudo, uma Igreja pobre, desinteressada do poder, da riqueza e, ao mesmo tempo, interessada na vida concreta das pessoas, especificamente as mais fragilizadas. Essa é uma Igreja em saída que confia tão somente no seu Senhor e não em si mesma ou em suas próprias forças; uma Igreja carismática, no sentido de agir no mundo segundo o Espírito, com caridade, compaixão e misericórdia, disposta a se arriscar para resgatar a dignidade das pessoas, a assumir o lado dos mais pobres e a denunciar as injustiças que causam empobrecimento e sofrimento. Isto resulta numa prática

pastoral que dá ouvido à interpelação dos fracos e os inclui no processo de resgate de sua dignidade.

3.3.2 Uma Prática Pastoral Como Escuta Atenta à Interpelação dos Pobres

A Igreja pobre e para os pobres que deseja o Papa Francisco dá um sentido profundo à opção pelos pobres. Nessa Igreja, eles não serão apenas destinatários passivos da Evangelização, mas passam a ser considerados como um lugar do qual podemos conhecer a revelação de Deus. Os pobres possuem, assim, um grande potencial evangelizador. É disso que falamos quando propomos levar a sério a interpelação teológica dos pobres, tal qual fez o profeta Amós.

Nesse caminho soteriológico aberto por Francisco aponta-se um contributo inestimável à fé cristã. Isso porque a opção pelos pobres alcança o *status* de ser teologal, uma vez que, os pobres, “de destinatários do Reino de Deus, tornam-se protagonistas e sujeitos da evangelização, passando definitivamente ao potencial salvífico, critério de salvação ou perdição para os cristãos (cf. Mt 25,31-46)” (ZANINI, 2020, p. 101). O próprio Papa Francisco indica como os pobres são caminho soteriológico:

salvam-nos, porque nos permitem encontrar o rosto de Jesus Cristo. Aos olhos do mundo, é irracional pensar que a pobreza e a indigência possam ter uma força salvífica; e, todavia, é o que ensina o Apóstolo quando diz: ‘Humanamente falando, não há entre vós muitos sábios, nem muitos poderosos, nem muitos nobres. Mas o que há de louco no mundo é que Deus escolheu para confundir os sábios; e o que há de fraco no mundo é que Deus escolheu para confundir o que é forte. O que o mundo considera vil e desprezível é que Deus escolheu; escolheu os que nada são, para reduzir a nada aqueles que são alguma coisa. Assim, ninguém se pode vangloriar diante de Deus’ (1Cor 1,26-29). Com os olhos humanos, não se consegue ver esta força salvífica; mas, com os olhos da fé, é possível vê-la em ação e experimentá-la pessoalmente. No coração do Povo de Deus em caminho, palpita esta força salvífica que não exclui ninguém, e a todos envolve numa verdadeira peregrinação de conversão para reconhecer os pobres e amá-los. (FRANCISCO, 2019, n.9)

De tal modo, os pobres nos evangelizam que, por meio deles e de sua perspectiva, conseguimos compreender melhor a vontade de Deus. Eles são, em virtude disso, caminho de salvação, na medida em que são escolhidos por Deus para ensinar-nos a viver segundo a lógica subversiva do Evangelho. Subversiva porque contraria a lógica mundana do pecado que põe sua confiança no poder e nas seguranças deste mundo, ao passo que, os pobres nos ajudam a olhar para as

coisas mais desprezíveis que, todavia, na perspectiva do Evangelho, são as que nos levam à salvação.

Nas palavras de Francisco sobre o teor salvífico dos pobres, sobressai-se a dimensão de que neles encontramos o próprio Cristo, tornando-se esta, uma relação cristológica de primeira grandeza. Dessa forma, a partir do fundamento cristológico, pode-se afirmar que tocar a carne sofredora dos pobres é tocar em Cristo. Ademais, aos olhos do mundo, é clara a irracionalidade da salvação oferecida pelos pobres; essa força salvífica não exclui ninguém, palpita na história e chama à conversão (ZANINI, 2020, p. 102).

Nessa perspectiva, segundo Francisco, a realidade é vista de modo melhor e mais completo, não partindo do centro, mas das periferias. E dali, através do olhar dos últimos e dos pobres, a igreja coloca-se a contemplar o mundo contemporâneo e a sua crise. Esta é a resposta que a Igreja deve dar a respeito de sua conversão missionária e a humanidade inteira para sua conversão sócio-ecológica comunitária, movida e motivada pela misericórdia que lhe é dada “do alto” (SCANNONE, 2019, p. 31).

Os pobres são “sinais” em sua acepção histórico-teológica. Na perspectiva da fé, na linha de Paulo e de Marcos, significa dizer que o povo crucificado é lugar de Deus (SOBRINO, 2019, p. 22). Em outros termos, é da periferia e de sua perspectiva que se redescobre melhor a realidade: tanto a centralidade do pobre na mensagem de Jesus, quanto a situação desumana em que vive grande parte da humanidade nesta época de globalização e de exclusão (SCANNONE, 2019, p. 32).

Por esse viés, pensamos que o caminho de nossa redenção nos é indicado pelos pobres (EG, n.197). Então, a evangelização está intrinsecamente relacionada com a promoção humana, sobretudo dos mais sofridos (EG, n.178). Sendo assim, os pobres devem ocupar um lugar privilegiado na ação evangelizadora da Igreja (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 11).

É por isso que Francisco também atribui o protagonismo aos pobres e a seus movimentos populares na sociedade, com o intuito de provocar uma mudança social. O reconhecimento deste protagonismo faz parte da opção pelos pobres e da leitura da realidade com foco nas periferias. Esse é um momento característico e importante da ética social do Pontífice, considerada em sua concretude histórica (SCANNONE, 2019, p. 47-48).

Além disso, o protagonismo que Francisco atribui aos pobres deve-se ao fato de ele entender que neles irrompe o mistério da realidade e, como a TdL repetiu, neles irrompe a realidade do próprio Deus. Além do mais, sabendo que Deus opta por eles, querendo sua salvação e libertação, a nossa opção por sua salvação e libertação é a demonstração do cumprimento da vontade de Deus (SOBRINO, 2019, p. 36).

Uma vez assumido o protagonismo dos pobres, reconhecendo que neles irrompe a realidade do próprio Deus, é preciso ajudá-los no processo de libertação através de uma teologia e de pastorais que superem os esquemas do passado, muitos já ineficazes, e buscar uma ação evangelizadora que leve em consideração o clamor dos pobres. E, sendo assim, com a participação ativa deles, transformar a realidade na direção da vontade de Deus.

Considerar a interpelação teológica dos pobres é, em um primeiro momento, conhecer e agir em sua situação de sofrimento, com a finalidade de libertá-los de todas as realidades que os oprimem e tiram-lhes a dignidade almejada por Deus. Segundo Aquino Júnior (2018, p. 16), o Papa propõe uma proximidade física dos pobres e um esforço para socorrê-los em suas necessidades imediatas. É necessário escutar o “clamor dos pobres e estar disposto a “socorrê-los” (EG, n.187). A “autêntica opção pelos pobres” define-se por um “amor autêntico” e desinteressado, o que evita tanto uma redução do que seria um ativismo assistencialista quanto sua utilização ideológica “a serviço de interesses individuais ou políticos” (EG, n.199).

Ouvir os pobres é atitude divina (Ex 3,7). Por isso, conforme Zanini (2020, p. 103), Francisco lembra que o clamor dos pobres atravessa a história e chega a Deus que acolhe seus sofrimentos, suas decepções e sua esperança. Pergunta Francisco: “Como é possível que esse brado, que sobe à presença de Deus, não consiga chegar aos nossos ouvidos e nos deixe indiferentes e impassíveis?”. Desse modo, convida-nos a “fazer um sério exame de consciência para compreender se somos verdadeiramente capazes de escutar os pobres” (FRANCISCO, 2018, n. 2).

Sobre a atitude de atenção ao clamor dos pobres, escreve o Papa:

A Igreja reconheceu que a exigência de ouvir este clamor deriva da própria obra libertadora da graça em cada um de nós, pelo que não se trata de uma missão reservada apenas a alguns: “A Igreja, guiada pelo Evangelho da Misericórdia e pelo amor ao homem, escuta o clamor pela justiça e deseja responder com todas as suas forças”. (EG, n.188)

A criação do Dia Mundial dos Pobres está entre as inúmeras iniciativas do pontificado de Francisco na direção da escuta atenta aos pobres. Entre os objetivos desse dia, o Papa enfatiza que ele pretende ser uma pequena resposta dirigida à Igreja espalhada pelo mundo e aos pobres de todo o gênero e de todos os lugares, para que saibam que o seu clamor não fica no vazio. É como uma gota de água no deserto da pobreza que serve de sinal de solidariedade a todos que passam por necessidade, podendo encontrar na ação amorosa de Deus, dos irmãos e das irmãs, a esperança diante de sua situação. Assim, para os crentes, a solicitude não pode reduzir-se a uma forma de assistencialismo, embora possa ser necessária num primeiro momento, mas requer uma “atenção amiga” que aprecia o outro como pessoa e trabalha para o seu bem (FRANCISCO, 2018, n. 3).

Para Francisco, os que precisam ser ouvidos têm um rosto concreto. Evitando cair em generalizações que esvaziam a opção pelos pobres, o Papa cita as novas “formas de pobreza e de fragilidade”, fazendo referência aos sem abrigo, aos toxicod dependentes, aos refugiados, aos povos indígenas, aos idosos, aos migrantes, às mulheres, aos nascituros e ao conjunto da criação (EG, 210-215). Portanto, ao falar de “pobre ou de periferia”, Francisco fala dos excluídos (econômica, social, política e culturalmente, entre outros), dos pequenos, dos que sofrem, enfim, “dos mais frágeis da terra”. É claro que existem outros grupos de pessoas que necessitam ter o seu clamor ouvido pela Igreja. Todavia, o importante é ressaltar que o Papa Francisco está disposto a acolher qualquer pessoa que esteja passando por situação de exclusão ou fragilização, e acolher os clamores dos pobres (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 14-15).

Diante da realidade de pobreza em que vive o povo, a Igreja e a sociedade precisam ser interpeladas. Por isso, interpelar os pobres é um elemento de salvação. Muitas coisas podem interpelar a Igreja e a teologia, mas nada pode fazê-lo com mais vigor do que os pobres e as vítimas deste mundo (SOBRINO, 2019, p. 53). Então não podemos ficar surdos a este clamor, pois somos instrumentos de Deus para ouvir os pobres. Não os escutar é pecado grave que nos distancia de Deus (Dt, 15,9) (EG, n.187).

Uma vez conhecendo a realidade dos pobres, escutando seus clamores e suas necessidades fundamentais, enquanto Igreja, é preciso desenvolver uma comunidade de fé, uma pastoral que proteja e promova a dignidade dos pobres,

agindo de modo libertador em relação às amarras das situações de injustiça às quais estão submetidos os excluídos e marginalizados da sociedade atual.

O que Francisco propõe não está restrito a algum tipo de ajuda material aos míseros, trata-se, acima de tudo, de uma mudança estrutural profunda, que passa pela restituição da dignidade dos pobres, dando-lhes vez e voz (SILVA, *et al*, 2020, p. 99). Em um mundo que é majoritariamente de pobres, não basta a igualdade para que sejam vistos com seriedade, é preciso pô-los no centro, para que não sejam “expulsos” da cidadania social e eclesial (SOBRINO, 2019, p. 27).

Para tanto, é indispensável uma mudança na ordem teologal das coisas, devolvendo à religião um dos seus papéis fundamentais, ligado à transformação da realidade e ao cuidado com a ordem social. Nesse sentido, não se pode afirmar que a religião deve limitar-se ao âmbito privado e servir tão somente para preparar as almas para o céu. Deus também deseja a felicidade dos seus filhos nesta terra, não obstante estejam chamados à plenitude eterna, porque Ele criou todas as coisas “para o nosso usufruto” (1Tm 6,17) e para que todos possam usufruir delas. Assim, a conversão cristã exige rever “especialmente tudo que diz respeito à ordem social e consecução do bem comum” (EG, n. 182).

A fé cristã é verdadeiramente autêntica quando não é cômoda e individualista, mas tem em si um profundo desejo de mudar o mundo, transmitir valores e deixar a terra um pouco melhor para os que virão. Assim, a Igreja não pode e não deve ficar alheia à luta pela justiça. Portanto, cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus a serviço da libertação e da promoção dos pobres, com a intenção de integrá-los plenamente na sociedade (EG, n. 187).

Francisco reafirma a missão da Igreja de questionar e transformar as realidades opressivas, geradoras de tanto sofrimento, principalmente para os mais pobres. Ele propõe o engajamento dos cristãos na luta pela justiça social, interessado em vencer as barreiras impostas pela desigualdade, agudamente presentes na sociedade. Conforme o Papa:

A necessidade de resolver as causas estruturais da pobreza não pode esperar, e não apenas por uma exigência de obter resultados e ordenar a sociedade, mas também para curar de uma mazela que a torna frágil e indigna e que só poderá levá-la a novas crises. [...] Enquanto não forem radicalmente solucionados os problemas dos pobres, renunciando à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira e atacando as causas estruturais da desigualdade social, não se resolverão os

problemas do mundo e, em definitivo, problema algum. A desigualdade é a raiz dos males sociais. (EG, n. 202)

É evidente, portanto, a necessidade de se questionar o sistema que prioriza o mercado e a especulação financeira, em detrimento das necessidades reais das pessoas. Por isso, Francisco afirma que não há de se confiar mais nas forças e na mão invisível do mercado. O desenvolvimento equitativo não se resume ao crescimento econômico, embora o presuponha. É preciso decisões, programas, mecanismos e processos que favoreçam a redistribuição de renda, para a criação de oportunidades de trabalho e realmente promovam o desenvolvimento integral dos pobres, e que supere o mero assistencialismo (EG, n. 204).

Ao propor isso, Francisco se coloca indiscutivelmente ao lado dos pobres, chamando aqueles que detêm o poder econômico e financeiro nas mãos para um processo de conversão e de reparação no tocante à injustiça sempre cometida contra os pobres. Para nós, essa é uma atualização louvável da crítica de Amós à sociedade de sua época. Acertadamente como o profeta Amós, Francisco constata o mal e a injustiça reinantes em nosso tempo, que empurram os mais fracos para a margem da sociedade.

A denúncia de Francisco recai sobre toda política e economia de exclusão, e toda concepção redutiva de desenvolvimento, além de orientar a Igreja a protestar e a conscientizar a população a respeito de políticas desumanas, injustas e redutivas (SILVA *et al.*, 2020, p. 89).

Para Scannone (2019, p.42), ao criticar os “mecanismos sacralizados do sistema econômico reinante”, Francisco rejeita esse sistema econômico ideologizado e diz “não a uma economia da exclusão e da desigualdade social”, porque “essa economia mata”; “não à nova idolatria do dinheiro” e ao “fetichismo do dinheiro”; não à “ditadura de uma economia sem rosto e sem uma finalidade verdadeiramente humana”; não a um “sistema social e econômico injusto na raiz”; e não ao “mal cristalizado nas estruturas sociais injustas”.

Com isso, o Papa recusa e refuta as “teorias da ‘recaída favorável’ que pressupõem que todo o crescimento econômico, estimulado pelo livre mercado, consegue por si mesmo produzir maior igualdade e inclusão social no mundo (SCANNONE, 2019, p. 43).

Nessa mesma linha, é um escândalo que exista a fome como consequência da má distribuição dos bens e da renda, uma vez que há alimentos suficiente para

todos. Esta situação agrava-se com a prática generalizada do desperdício (EG, n. 191). Para além do problema da fome, o que se quer é prosperidade e civilização em seus múltiplos aspectos, o que compreende educação, acesso aos cuidados de saúde e, sobretudo, ao trabalho digno para todos (EG, n. 192).

Diante dessa situação, os cristãos não podem ficar indiferentes, ou resignados, acomodados a uma realidade injusta e de falsa paz como denuncia Francisco:

Também seria uma paz falsa aquela que servisse como desculpa para justificar uma organização social que silencie ou tranquilize os mais pobres, de modo que aqueles que gozam dos maiores benefícios possam manter o seu estilo de vida sem maiores sobressaltos, enquanto os outros sobrevivem como podem. As reivindicações sociais, que têm a ver com a distribuição de renda, a inclusão social dos pobres e os direitos humanos não podem ser sufocados com o pretexto de construir um consenso de escritório ou uma paz efêmera para uma minoria feliz. (EG, n. 218)

É dever de todos os crentes buscar uma organização social que preze pela igualdade de condições e que cuide especialmente dos mais pobres. Não há como permanecer neutro ou resignado diante da pobreza e da injustiça que tiram a dignidade das pessoas.

A pobreza-morte globalizante e crescente em si mesma se torna interpelante, irrompendo-se para o ser humano. É interpelação ética, uma vez que a pobreza-morte expressa por si só o maior dos males morais, o pecado fundamental objetivo, como aquilo que causa morte e desmascara o pecado subjetivo, o egoísmo estrutural ou a estruturação dos egoísmos que a produzem. Também é interpelação a uma *práxis*, pois exige uma ação na direção de erradicar o pecado e transformar a realidade, para que haja vida. É uma interpelação ao sentido da vida pessoal e coletiva. Em vista disso, é imperativo que se tome uma posição acerca da história ter ou não uma solução, se deve-se escolher a resignação ou a esperança, a supremacia do amor ou do egoísmo (SOBRINO, 1994, p. 54).

Reconhecemos que, de fato, os pobres estão no centro da opção teológica da Igreja e da sua ação pastoral, uma vez que Francisco não hesita em denunciar profeticamente as causas estruturais da pobreza e em propor uma inversão da lógica injusta que norteia as relações humanas, como também os esquemas do mercado financeiro neoliberal. Mesmo diante de críticas e encarando resistências, o Papa fala sobre a crueldade dos sistemas que colocam o lucro acima das pessoas e causam o enriquecimento desmedido de poucos, em detrimento do empobrecimento de muitos.

Por fim, é disso que falamos ao pensar nos pobres como paradigma teológico e desenvolver uma pastoral libertadora. Francisco está atento à interpelação dos pobres, colocando-os no centro da discussão teológica, eclesial e pastoral, na medida em que suas opções concretas no ministério petrino demonstram seu cuidado e atenção para com as pessoas marginalizadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ambiente vital de surgimento do texto bíblico do livro do profeta Amós nos indicou um contexto de profundas fissuras na estrutura da sociedade de Israel do Norte no século VIII a.C., uma situação que já perdurava há mais de um século. Não obstante as conquistas políticas, militares e econômicas empreendidas pelo rei Jeroboão II, a sorte dos camponeses pobres parecia não acompanhar o crescimento da classe dominante. A condição sociológica dos pobres, esmagados e pisoteados pelas injustiças e pela miséria crescentes, contrastava com o esplendor dos palácios e casas de marfim da poderosa Samaria. A religião, ao invés de promover o direito e a justiça, cooptava com o sistema opressor, ao passo que os ritos religiosos estavam desvinculados da ética e da justiça requeridas por Deus.

Em Am 6,1-7, o texto profético denunciou a arrogância dos poderosos acomodados em sua situação privilegiada, sustentada pela injustiça cometida contra os pobres. Acostumados à grandes festas e até a ritos religiosos estéreis e sem vida, a tranquilidade dos esbanjadores foi desmascarada pela denúncia veemente do profeta Amós. Falando em nome de Deus, ele assumiu o lado dos miseráveis e desvelou a interpelação que os pobres faziam à teologia e à consciência de todos que dizem ter fé em *lahweh*, o Deus libertador e partidário dos pobres e dos oprimidos.

Seguindo as intuições do texto bíblico, ao colocar-se do lado dos pobres, Deus revela sua suprema vontade a todos os crentes. Portanto, no dizer de Sobrino (1994), os pobres constituem-se como lugar teológico privilegiado, do qual deve partir a atividade teológica preocupada em ser fidedigna à revelação de Deus transmitida nas Sagradas Escrituras.

Dessa forma, partindo de alguns biblistas comentadores do texto de Amós, buscamos refletir sobre a questão do pobre no contexto dos séculos XIX e VIII a.C., com um olhar também voltado para o tempo presente. O texto bíblico lança luz sobre nossa realidade e ajuda-nos a entender como o pobre interpela a consciência dos crentes em nosso contexto atual, ao questionar a forma como a sociedade tem se estruturado historicamente, a saber, com extrema desigualdade social, lançando à margem a massa empobrecida, privada de uma vida digna.

Sabendo que a realidade atual ainda é marcada por inúmeros contrastes sociais e desigualdades tamanhas que desafiam a nossa *práxis* cristã, é missão da

teologia assumir para si a responsabilidade de levar em consideração a interpelação dos pobres deste mundo. A TdL latino-americana e o pontificado do Papa Francisco têm nos oferecido importantes contribuições para o fazer teológico, na medida em que colocam os pobres no foco de sua ação e reflexão.

De um lado, a TdL mostra-se como um novo modo de fazer teologia que acolhe e cumpre com eficiência a missão de escutar o clamor dos empobrecidos da história, unida à uma *práxis* autenticamente libertadora. Por outro lado, o pontificado de Francisco, ao propor o caminho de uma Igreja pobre e para os pobres e de uma prática pastoral atenta ao clamor dos mais frágeis, coloca em curso um modelo de Igreja que verdadeiramente se apresenta como servidora do reinado de Deus. Assim, a Igreja de Francisco figura-se enquanto espaço autenticamente evangélico, comprometida com as mesmas causas de Jesus, despreocupada com o poder ou com as seguranças materiais, e engajada na luta pela dignidade do ser humano, sobretudo dos mais pobres e dos sofredores.

Desse modo, mediante um estudo bibliográfico, alcançamos o objetivo de demonstrar como a TdL latino-americana e o pontificado de Francisco consideram a interpelação dos pobres à teologia presente na profecia de Amós, em especial na perícopa de Am 6,1-7. À vista disso, concluímos que nenhuma reflexão teológica ou prática pastoral pode ignorar o fato da pobreza que ainda assola a nossa realidade, e, portanto, em contrapartida, deve promover uma *práxis* libertadora. Conferir dignidade às pessoas que são vítimas históricas da miséria globalizada é uma das missões primordiais do cristianismo.

Na intenção de entendermos o ambiente vital da origem da profecia de Amós, no primeiro capítulo, apontamos aspectos da história de Israel do Norte um século antes da atividade de Amós e, além disso, discutimos sobre o século VIII a.C., período histórico em que Amós viveu. Nessa perspectiva, tratamos de descrever três contextos evidentes daquela época: 1) em um primeiro momento, apresentamos algumas características fundamentais do profeta Amós, seguidas de uma apresentação do contexto histórico-político de Israel no século VIII a.C.; 2) posteriormente, analisamos o contexto socioeconômico da época, enfatizando a condição sociológica dos pobres, aqueles que foram defendidos com vigor por Amós; 3) e, por fim, explicitamos o contexto religioso ligado àquele momento, destacando como a própria religião colaborava para a opressão dos mais pobres e para a manutenção do poder das classes dominantes.

No segundo capítulo, estudamos a perícopes da Am 6,1-7, na perspectiva dos comentadores bíblicos que escolhemos como referencial, considerando o contexto global do livro de Amós e focando em temas marcantes como a denúncia contra os poderosos, a defesa dos pobres e a busca por justiça social. Para tanto, apresentamos a estrutura do livro profético e, em seguida, fizemos a contextualização da perícopes no ambiente descrito. Além disso, a fim de entendê-la melhor, propusemos uma estrutura interna, recorrendo sempre ao auxílio de estudiosos da área. A partir de tais comentários, percebemos como o texto profético confronta os leitores com o pecado dos ricos e poderosos de Israel, principalmente os da capital do Norte, Samaria, que eram insensíveis ao sofrimento dos pobres, e erroneamente confiantes no privilégio que pensavam ter por causa de sua aliança com *lahweh*. Em contrapartida, Amós se pôs inegavelmente do lado dos pobres e mostrou aos ricos esbanjadores as consequências de seus pecados. Encontra-se aí, portanto, a interpelação dos pobres à teologia.

No terceiro e último capítulo, mostramos como o reinado de Deus é constituído por um agir histórico e salvífico do Senhor, nas vicissitudes da vida humana, e como Jesus de Nazaré cumpre plenamente sua missão profética ao anunciar e instaurar o reinado de Deus, escolhendo os pobres e os marginalizados como destinatários preferidos. Na linha mais autêntica do profetismo de Jesus e da novidade do Evangelho, evidenciamos como a TdL latino-americana, a partir do primado da *práxis*, na perspectiva do pobre e na opção pelos pobres, tem como horizonte teológico a interpelação dos pobres defendida na profecia de Amós. Pela autenticidade e compromisso com os pobres, o pontificado de Francisco faz um caminho semelhante, ao proclamar uma Igreja pobre e para os pobres, colocando-os no centro da sua ação pastoral.

Ao finalizar esta pesquisa, destacamos a TdL e o pontificado de Francisco como caminhos para escutar e atender a interpelação dos pobres à teologia. Todavia, não encerramos a tarefa de escutar os questionamentos dos pobres, pois temos plena consciência de que, a nível de atividade teológica e eclesial, muita coisa ainda precisa ser feita para que os pobres sejam ajudados no processo de libertação, e para que nós possamos acolher a revelação de Deus que parte desse lugar teológico privilegiado.

Há os que consideram que a TdL perdeu sua força originária e a relegam a um papel secundário dentro da comunidade cristã ou da reflexão teológica. Por isso,

é necessário um trabalho de resgate e de rejuvenescimento desse modo novo de fazer teologia, cunhado na luta de tantos povos sofridos na América Latina e alimentado pelo testemunho de inúmeros mártires de nosso tempo, tais como Ignacio Ellacuria, Dom Oscar Romero, Frei Tito de Alencar, Pe. Ezequiel Ramin, Ir. Dorothy Stang, entre outros. Ademais, é preciso fazer chegar a todos os empobrecidos e sofridos a espiritualidade autenticamente evangélica da TdL, com a intenção de não perder de vista a esperança do reinado de Deus entre a humanidade.

Em relação ao pontificado de Francisco, é sabido que o seu modo pobre e humilde de conduzir a Igreja e as suas opções em favor de uma Igreja pobre e que opta pelos pobres encontra muita resistência dentro e fora da Igreja. Sob pena de perdermos o frescor do Evangelho que nos é transmitido por Francisco, não podemos deixar que as mudanças em curso sejam de algum modo interrompidas pelos que insistem em manter estruturas caducas em uma Igreja apegada aos poderes deste mundo. Hoje e sempre, a Igreja deve continuar fazendo uma opção pelos pobres, como agiu o próprio Jesus, se quer ser portadora da Boa-nova do reinado de Deus.

Por fim, todo o fazer teológico deve assumir a opção pelos pobres, colocando-os no centro de sua *práxis* e reflexão, para que, genuinamente, comunique e aja segundo a revelação divina. Nenhuma teologia ou qualquer discurso sobre Deus, na perspectiva cristã, poderá tapar os ouvidos para o questionamento fundamental que fazem os pobres, os marginalizados e os frágeis da história, pois é função da teologia cristã e missão da Igreja no mundo a libertação das situações opressoras que massacram a vida e impedem os pobres de viverem a alegria plena, realizada pelo anúncio da Boa-Nova e a implantação do reinado de Deus.

REFERÊNCIAS

- ABESAMIS, C. H. **Alguns paradigmas en una re-lectura de la biblia desde el tercer mundo**. Diakonia, v. 65, p. 74-83, 1993.
- AQUINO JÚNIOR, F. de. **A teoria teológica – práxis teologal**: sobre o método da teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2012.
- AQUINO JÚNIOR, F. de. **Teologia do Papa Francisco**: igreja dos pobres. São Paulo: Paulinas, 2018.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**: nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.
- BÍBLIA TEB**. Notas integrais tradução ecumênica/ tradução A.J.M. de Abreu...[et al.]. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- BOFF, L. **A originalidade da teoria da libertação em Gustavo Gutiérrez**. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 41, n. 191, p. 531-543, 1988.
- BOFF, L.; BOFF, C. **Como fazer teologia da libertação**. 8. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- BOFF, L. **Teologia do cativo e da libertação**. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.
- BONORA, A. **Amós o profeta da justiça**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BOVATI, P.; MEYNET, R. **Il libro del profeta Amos**. Bolonha: EDB, 1995.
- BRIGHENTI, A. Prefácio à edição brasileira – Itinerário de uma ousadia que continua fazendo cainho. *In*: MÜLLER, G. L.; GUTIÉRREZ, G. (org.). **Ao lado dos pobres**: teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 7-16.
- BRIGHI, J. **História de Israel**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019.
- CABTREE, A. R. **O livro de Amós**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960.
- CHAMPLIN, R. N. **Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2001.
- DÁVALOS, L. A. G. A apostolicidade da opção pelos pobres. *In*: VIGIL, J. M. **Descer da cruz os pobres**: cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 156-164.
- DOCUMENTO DE PUEBLA. **Documentos do CELAM**: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla, e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.
- FINKELSTEIN, I. **O reino esquecido**: arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. **A bíblia desenterrada**: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018.

FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. **Mensagem do santo padre Francisco para o II dia mundial dos pobres**: este pobre clama e o senhor o escuta. Vaticano: 2018. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html>. Acesso em: 25 mar. 2021.

FRANCISCO. Mensagem do santo padre Francisco para o **III dia mundial dos pobres**: a esperança dos pobres jamais se frustrará. Vaticano: 2019. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20190613_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.html>. Acesso em: 13 jan. 2021.

FREIRE RODRIGUES, C. F. **A justiça social como tema profético**: uma análise de Am 8, 4-7. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

GÓMEZ, J. L. B.; GARCÍA, C. G. Espírito. *In*: **Diccionario del profetismo bíblico**. Madrid: Monte Carmelo, 2007.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**: Perspectivas. 5 ed. Petrópolis, Vozes, 1985.

GUTIÉRREZ, G. **A verdade vos libertará**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

GUTIÉRREZ, G. Situação e tarefas da teologia da libertação. *In*: MÜLLER, G. L.; GUTIÉRREZ, G. (org.). **Ao lado dos pobres**: teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2014a. p. 61-82.

GUTIÉRREZ, G. Onde dormirão os pobres? *In*: MÜLLER, G. L.; GUTIÉRREZ, G. (org.). **Ao lado dos pobres**: teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2014b. p. 111-160.

HUBBARD, D. A. **Joel e Amós**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1996.

JEREMIAS, J. **Amos**: traduzione e commento di. Brescia: Paideia, 2000.

LIBANIO, J. B. A redescoberta do reino na teologia. *In*: VIGIL, J. M. **Descer da cruz os pobres**: cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 189-198.

JOÃO XXIII. Mensagem radiofônica a todos os fiéis católicos, a um mês antes da abertura do concílio. Vaticano, 11 de setembro de 1962: AAS54 (1962) 682.

LOPES, H. D. **Amós**: um clamor pela justiça social. São Paulo: Hagnos, 2007.

MANZATTO, A. **O Papa Francisco e a teologia da libertação**. Revista de Cultura Teológica, n. 86, p.183-203, 2015.

MANZATTO, A. **Teologia do Papa Francisco: Jesus Cristo**. São Paulo: Paulinas, 2019.

MANZATTO, A.; LANDGRAF, R. **O reino de Deus e seus destinatários, em uma Igreja pobre para os pobres**. Encontros Teológicos, v. 36, n.3, p.570-592, 2020.

MOTYER, J. A. **A mensagem de Amós: o dia do leão**. 2 ed. São Paulo: ABU Editora, 1991.

PIXLEY, J. **O Deus libertador na Bíblia: teologia da libertação e filosofia processual**. São Paulo: Paulus, 2011.

SCANNONE, J. C. **O evangelho da misericórdia em espírito de discernimento: a ética social do Papa Francisco**. Brasília: Edições CNBB, 2019.

SCHILLEBEECKX, E. **História humana: revelação de Deus**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHOKEL, L. A.; SICRE, J. L. **Profetas II**. São Paulo: Paulus, 1991.

SCHWANTES, M. **Profecia e Estado: uma proposta para a hermenêutica profética**. Estudos Teológicos, v. 22 n. 2, p.105-145, 1982.

SCHWANTES, M. **“A terra não pode suportar suas palavras” (Am 7,10): estudo e reflexão sobre Amós**. São Paulo: Paulinas, 2004.

SICRE, J. L. **Com os pobres da terra: a justiça social nos profetas de Israel**. Academia Cristã: Paulus, 2011.

SICRE, J. L. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis: Vozes, 2016.

SILVA, E. A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação. *In*: VIGIL, José Maria. **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 169-183.

SILVA, A. F. F. *et al.* Por uma ética social da misericórdia: da compaixão à justiça para com os pobres e marginalizados. *In*: ZACHARIAS, R.; MILLAN, M. I. de C. **A moral do Papa Francisco: um projeto a partir dos descartados**. São Paulo: Editora Santuário, 2020. p. 77- 111.

SIMIAN-YOFRE, H. **Amos: nuova versione, introduzione e commento**. 2. ed. Brescia: Paoline, 2002.

SOBRINO, J. **O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOBRINO, J. **Fora dos pobres não há salvação**. São Paulo: Paulinas, 2019.

SUSIN, L. C. O privilégio e o perigo do “lugar teológico” dos pobres na Igreja. *In*: VIGIL, J. M. **Descer da cruz os pobres**: cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 322-329.

VAUX, R. de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

VIGIL, J. M. **A opção pelos pobres é opção pela justiça, e não é preferencial**: para um reenquadramento teológico-sistemático da opção pelos pobres. *Perspectiva Teológica*, v. 36, n. 99, p. 241-252, 2004.

ZANINI, L. R. **Os pobres como boa notícia para a vida da Igreja**: as cartas do Papa Francisco para o dia mundial dos pobres. *Caderno Teológico*, v. 5, n.1, p. 96-107, 2020.