

JUSTIÇA SOCIAL EM FOCO: O LIVRO DE AMÓS E SUAS INFLUÊNCIAS PARA O MOVIMENTO PROFÉTICO VETEROTESTAMENTÁRIO

*Danilo Dourado Guerra**
*Hamilton Matheus da Silva Ribeiro***

Resumo

Este texto pretende visibilizar o senso de justiça social gerado na vida do profeta, mediante análise bíblica, utilizando-se de métodos históricos, gramaticais e teológicos para evidenciar os tipos de injustiças praticadas no período monárquico de Israel, assim como as formas de manifestações proféticas contrárias a práticas de governo em sua época. A profecia se dá diante de uma busca terrena por ordem social, onde seu precursor pode ter sido Amós, por possuir uma mensagem profética rica em relatos históricos que levam a compreender o motivo pelo qual era necessária a intervenção divina para alcançar a paz e a justiça. Sob essa conjuntura, ao analisar a paisagem vivencial do profeta, compreendem-se os fatores sociais que influenciaram suas decisões pessoais e as transformações engendradas no kerigma profético.

Palavras-chave: *Profetismo. Justiça Social. Pobre. Monarquia.*

Abstract

This text purpose to make visible the sense of social justice generated in the life of the prophet, through biblical analysis, using historical, grammatical and theological methods to highlight the types of injustices practiced in the monarchic period of Israel, as well as the forms of prophetic manifestations contrary to government practices in their time. The prophecy is given before

* Mestrado (2015) e doutorado (2018) em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com estágio doutoral sanduíche na Università Degli Studi di Padova, Itália (2017). Bacharelado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista Nacional – SETEBAN-GO (2009-2011) e pela Faculdade da Igreja Ministério Fama-FAIFA (2012). E-mail: daniloatlanta@gmail.com

** Bacharel em Teologia (FTBB/DF); Bacharel em Ciências Sociais, habilitação em Antropologia (UnB); Mestre em Ciências da Religião (PUC/Goiás); Doutorando em Ciências da Religião (PUC/Goiás); e-mail: ha.ribeiro@outlook.com

an earthly search for social order; where its precursor may have been Amos, for having a prophetic message rich in historical accounts that takes to an understanding of why divine intervention was necessary to achieve peace and justice. Under this scenario, when analyzing the living landscape of the prophet, are understood the social factors that influenced his personal decisions and the transformations engendered in the prophetic kerygma.

Keywords: *Prophecy. Social justice. Poor. Monarchy.*

Introdução

Com o enfoque nos dias de Amós, homens que profetizaram em Israel setentrional trouxeram informações importantes acerca do contexto político e social que presenciaram e motivaram o surgimento do movimento que terá grande força no apocalipsismo. Seus escritos, aliados à capacidade de cada profeta em transmitir cultura nos permitem visualizar os reais motivos da decadência de Israel como estado e como povo de Deus. Sob essa perspectiva, o profeta¹ nos mostra que está preocupado com os assuntos culturais da mesma forma que está para as práticas justas. Com isso, reprova todo tipo de injustiça quer seja ela relacional, comercial, governamental ou religiosa.

Diante deste enredo, tendo como eixo exegetico-epistemológico a justiça social em Amós, este texto tenciona responder em alguma medida questões como: de onde surge o profeta? O que o profeta tem como precioso em sua vida? Quais dispositivos estes personagens utilizam para tornar sua mensagem relevante? No percurso deste trabalho, a clarificação parcial e fragmentária destes questionamentos explicitará o perfil daqueles que servem ao Deus veterotestamentário, revelando traços paradoxais e novos em relação ao que convencionalmente se interpreta acerca do oráculo de Yahweh.

1. Contexto histórico de Israel

Tratemos primeiramente acerca do contexto histórico que propiciou o surgimento do profetismo² em Israel.

1. “No sentido bíblico, a palavra ‘profeta’ é a mais comumente usada para designar as pessoas que ocupavam um ofício religioso específico no antigo Israel” (COSTA, 2012, p. 69). “O termo deriva da palavra grega *prophētēs*, que na Septuaginta traduz a maioria das ocorrências hebraicas do Antigo Testamento. A palavra *prophētēs* é composta por duas palavras gregas: a preposição *pro* (“por” ou “de antemão”) e o verbo *phēmi*, “falar” ou “proclamar” (MOULTON apud COSTA, 2012, p. 69), o qual tem sempre uma conotação religiosa (PEISKER apud COSTA, 2012, p. 69). O “sentido mais evidente da palavra, tanto na literatura clássica quanto no uso bíblico, é de ‘alguém que fala por ou em nome de Deus’” (BALLARINI e BRESSAN apud COSTA, 2012, p. 70). Em suma, “os profetas eram pessoas que se sentiam, apresentavam e falavam perante a comunidade como portadoras de mensagens divinas” (REIMER apud COSTA, 2012, p. 70).

2. A expressão “profetismo” se refere à instituição profética “plenamente desenvolvida e reconhecida no antigo Israel. Obviamente, o profetismo, como todas as outras instituições religiosas, teve o seu surgimento e passou por desenvolvimentos no seio da nação” (COSTA, 2012, p. 71).

Estudos afirmam que a monarquia foi instituída em Israel e durou cerca de 430 anos, tendo gênese em Saul e a crise filisteia (1020-1000 a.C.) e desfecho na destruição de Jerusalém pelos Babilônios (587 a.C.). Entretanto, seu apogeu se dá no reinado de Davi, considerado o primeiro rei verdadeiro de Israel (CERESKO, 1996).

O Israel organizado socialmente evidencia uma transformação na vida política e econômica estatal durante o reinado de Davi (1003-970 a.C.). Este uniu Judá e Israel e deu prosseguimento à caminhada rumo à centralização nacional, formando uma entidade militar capaz de conter os filisteus e confiná-los na planície costeira do Sul (CERESKO, 1996). Nessa dinâmica, também se organizaram comercialmente e adquiriram benefícios nunca antes vividos pela nação. Suas tribos, outrora dispersas, passam a ser unidas politicamente com interesse em legitimar o reinado de Davi, que, por sua vez, respeitava suas tradições e não os oprimia com tributos altos (LASOR; HUBBARD; BUSH, 2009).

Após a morte do rei Davi, seu filho Salomão (970-931 a.C.) recebeu o reino nas condições ideais para iniciar um sistema opressor, e o fez. Embora não tendo total apoio do povo, seu reinado não foi combatido devido à ideologia bem estabelecida por seu pai. Este fator solidificador dos reinados de Davi e Salomão foi chamado de teologia davídica (CERESKO, 1996). Elaborada pelos sacerdotes do rei e difundida nos Salmos, a teologia davídica encontra-se no pacto eterno de Yahweh com Davi, o fundamento principal e cerne desta teologia diagramada no Sl 89, assim como no episódio da eleição de Davi³ como filho de Yahweh “por adoção”, registrada nos v. 2,7-8.

Outra estratégia dessa teologia é firmar Jerusalém como escolha de Yahweh para seu “repouso” (Sl 132,13-14), sendo a cidade de Yahweh o local de adoração e da arca da aliança. Apesar de autolegitimadora, essa ideologia tem o interesse de dizer para o povo que Yahweh escolheu para Sião um rei benfeitor e justo, que Yahweh é o Deus dos pobres; por isso, Ele não escolhe tiranos para reinar em Israel (PIXLEY, 1999).

Não obstante a essa realidade, Salomão, agora rei, consolida seu poder⁴ de forma impiedosa, controlando o governo com mão firme. Entre suas decisões,

3. No panorama do Antigo Testamento, a elaboração do retrato de Davi, bem como das possíveis teologias que o circunscrevem, torna-se uma questão hermenêutico-ideológica. Maiores informações ver em Guerra (2018, p. 51-73).

4. Compreendemos o poder como uma característica estrutural das relações humanas (ELIAS, 2008), um dado inerente à vida social (GIDDENS, 2003), concebido como um jogo dramático que permanece ao longo dos tempos e ocorre em todas as sociedades (BALANDIER, 1980). Ele não é estático, centralizado ou localizado, nem autoexistente; não é onipotente, nem onisciente, mas cego. O mesmo só existe quando observado nas relações humanas e cotidianas, sendo coextensivo ao corpo social (FOUCAULT, 2001, 2006, 2009). Ele pode ser “a possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua própria vontade numa ação comunitária até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação” (WEBER, 1979, p. 211).

tratou logo de expurgar seus rivais ao trono e opositores, mandando matar Adonias, Joab e Semei, possíveis sucessores, expulsando também o sacerdote Abiatar, firmando assim seu reinado junto ao profeta Natã e o sacerdote Sadoc (PIXLEY, 1999). Essas medidas, por sua vez, davam confiança e segurança suficiente para estabelecer uma monarquia comum no Oriente Médio.

Sob esse encadeamento conjuntural, o Deus dos pobres fora manipulado pelos dominadores com o intuito de legitimar a sobrecarga atribuída aos camponeses de Israel. A partir deste momento a construção de um templo suntuoso a Yahweh é fator motivador da opressão. O povo, além de pagar tributos, também é forçado a trabalhar exaustivamente por meio de uma espécie de coerção divina (PIXLEY, 1999).

Destarte, a monarquia salomônica fora capaz de contrariar completamente a contracultura mosaica, suplantando a política de justiça através da política de opressão. Com o objetivo de abafar o clamor dos desfavorecidos, fez com que a voz dos profetas ou daqueles que eram contra seu reinado fosse desprezada. Estes, agora, eram tidos como loucos ou traidores, aos ouvidos da maioria.

Neste cenário, o rei justificava suas atitudes mediante a ascensão de sua economia de afluência, que aparentava um progresso da nação de Israel e trazia consigo um sentimento entorpecente diante do sofrimento, suprimindo o ideal da economia igualitária. Diante deste quadro estrutural, questões são levantadas para informar os motivos do declínio monárquico e da desunião das tribos. Fatores como a ascensão da prosperidade que nunca chegava à população, a sensualidade e a vida amoral de seu rei, o fortalecimento de seus inimigos Adad e Rezon (1Rs 11,14-25), são mostrados como o verdadeiro ensejo do julgamento divino contra o reinado de Salomão.

Nesse contexto, as debilidades internas, apresentadas mediante a falta de apoio e a alienação da maioria do povo, culminaram nas revoltas de Edom e Damasco, trazendo a Israel perdas significativas em sua rede comercial e nas rendas obtidas através dessas fontes. Diante da instabilidade veio ao povo a lembrança das tradições tribais e de sua antiga organização igualitária (CERESKO, 1996), sendo estas, determinantes para motivar o primeiro levante contra o rei, que teve como líder Jeroboão de Efraim, um importante funcionário responsável pelo recrutamento dos trabalhadores forçados da “casa de José” (1Rs 11,26-28). Nesse contexto, mesmo diante do fracasso do levante, o simples fato da revolta demonstra a insatisfação do povo para com a monarquia estabelecida.

A partir desta crise, suscita-se e catalisa-se a atividade profética. Após a morte de Salomão (931 a.C.) a mesma insatisfação do povo propicia o retorno de Jeroboão, que, por sua vez, organiza uma assembleia na cidade de Siquém (PIXLEY, 1999). Roboão, filho de Salomão, buscava também ser reconhecido rei sobre as tribos de Israel nessa assembleia. O assunto principal tratado no ajuntamento era o tema da opressão instituída por Salomão, na medida em que a continuidade dela decidiria a ruptura do reino. Neste tablado, o embate entre os conselheiros jovens e anciãos diante da decisão de Roboão (1Rs 12,1-15), que

fora proposto pelo texto massorético, não nos permite compreender o sentimento que envolvia este evento.

Para Pixley (1999) a versão da antiga Bíblia grega LXX está mais próxima do verdadeiro acontecimento. Esta variante narra um confronto dos anciãos das tribos, anteriormente excluídos do reino por Salomão, agora apoiando a Jeroboão e suas exigências. Em contrapartida ao conselho real de Roboão, aqueles “que comiam na mesa com ele”, estavam concordantes em manter o mesmo sistema estabelecido por seu pai (1Rs 12,24, LXX). Mediante ao que se segue no texto, a história nos mostra o fracasso de Roboão em tentar manter o sistema opressor. O desencadeamento desta decisão deu início ao período histórico conhecido como Reino Dividido.

Enquanto Israel promovia Jeroboão a rei, ao utilizar o lema “que parte temos com Davi?” (1Rs 12,16), Roboão foge para Jerusalém onde toda a burocracia lhe continuou fiel, juntando consigo a tribo de Judá e parte de Benjamim (1Rs 12,21), sendo assim regente no sul da Palestina, enquanto Jeroboão reinava no Norte sobre a maioria das tribos.

Depois de 922 a.C., Israel se encontra diante de um conflito monárquico, religioso e social, marcado por golpes de estado incentivado por diversos olhares e intencionalidades. Todavia o intuito dos profetas fora resgatar um domínio igualitário. Neste sangrento período, que perpassa o recorte temporal de 922 até 586 a.C., reinaram no sul de Israel vinte regentes enquanto que no Norte reinaram dezoito, em um espaço de tempo bem menor (922-722 a.C.).

Tendo esse panorama histórico como referência, e, cientes das complexidades inerentes à historiografia hebraica, na sequência, abordaremos a conceitualização do que seria justiça dentro deste âmbito conjuntural. Esta tentativa de estruturação epistemológica torna-se parte matricial no que tange à evidenciação da interface entre justiça social e o paradigma profético proposto neste estudo.

2. O conceito de justiça

O direito *mišpāt*⁵ tem no Pentateuco as linhas fundamentais, os procedimentos e os exemplos que representavam a forma de julgamento em Israel, um dos procedimentos requeria do acusador um mínimo de duas testemunhas para poder sentenciar o acusado (Dt 17,6; 19,15), para inibir o falso testemunho. Um fator

5. “A palavra ‘justiça’ é frequentemente usada com referência a um juiz, ou a um julgamento, o que dá ao termo um sentido um tanto jurídico” (MCKNIGHT apud GONÇALVES, 2014, p. 75). *Miṣpat* foi traduzido por muitos como sendo o “direito”, o reto ordenamento da sociedade (NOGUEIRA, 2017, p. 44). “Os comentaristas judeus, seguidos por Vatablo, Arias Montano e pela maioria dos modernos, julgam que *miṣpat* e *tsedeq* se referem a virtudes humanas, à atitude que Deus exige do homem em benefício de sociedade mais justa” (SICRE DÍAZ apud NOGUEIRA, 2017, p. 44).

do direito é nunca negar a solidariedade entre as pessoas, mesmo que as mesmas sejam adversárias (Ex 23,5; Dt 24,17s).

Os próprios santuários construídos não se responsabilizavam somente pelo culto, mas também pela jurisdição local (Ex 18,13), assim a crítica profética revela a corrupção da justiça e os abusos dentro de um ambiente religioso (Am 5,7-10; Mq 3,11), o sacerdote atuava como juiz ao lado do rei, e seus atos deveriam ser de conformidade com o direito (BERLEJUNG, 2011, p. 281).

Justiça é uma atitude social, por isso os desfavorecidos são os principais destinatários da justiça (Sl 68,6; 82,3s; 140,7-9), neste contexto o Justo torna-se o agente que resgata o pobre da acusação daqueles que usam seu próprio sucesso para questionar o sofrimento do necessitado.

O termo justiça derivado do verbo denominativo *tsādeq*, traduzido como “ser justo” e “ser reto”, possui três origens substantivais *tsedeq* e *ts^edāqā⁶*, que significam “justiça” e “retidão”. Já o sujeito *tsaddiq* significa “justo” ou “certo”. Essa raiz expressa a conformidade de um padrão ético ou moral, termo que pode provir de um padrão de *ethos* da natureza e vontade de Yahweh (HARRIS, ARCHER & WALTKE, 2008, p. 1261).

O Dicionário de Termos Teológicos Fundamentais (BERLEJUNG, 2011) afirma que a justiça no Oriente Médio tem um conceito amplo que agrega termos como: valores, política, religião⁷, natureza, harmonia e soteriologia. A justiça não se define somente no âmbito jurídico, mas se define na atuação humana e divina em sintonia com o sentido e a ordem do cosmos.

Justiça, como categoria de sentido, se adequa ao termo conectivo relacional, já que conecta o efeito ao ato, vinculando os seres humanos consigo mesmos e com a divindade. Em casos mais amplos relaciona-se com a natureza (Mq 6,12-15), pois a humanidade necessita da justiça para que a natureza continue a lhe oferecer benefícios. Nesse contexto, as normas éticas constroem o cosmos que orienta o grupo, a coletividade. Perceber certa desordem dos padrões estabelecidos desconstrói o sentido de mundo. Sob esse aspecto, a Justiça conectiva precisa funcionar no mundo ou na cosmovisão que o ser humano possui (Sl 82,5).

6. Autores recentes pensam que *tsedeq* e *tsedaqah* têm substancialmente o mesmo sentido: tanto um como o outro poderiam significar “ordem, retidão, justiça, comportamento justo, ação salvadora” (KOCH apud NOGUEIRA, 2017, p. 44). “As palavras hebraicas *śēdeq* e *śedaqah*, bem como a grega *δικαιοσύνη* (*dikaiosynē*), têm o sentido de ‘direiteza’, ‘retidão’, indicando um padrão ou norma que determina o que é reto” (MCKNIGHT apud GONÇALVES, 2014, p. 75).

7. Apesar da polissemia envolvendo o conceito de religião, decidimos adotar o conceito de religião como: um sistema simbólico (GEERTZ, 1989), estruturado e estruturante (BOURDIEU, 1998), um conjunto de crenças e ritos que pressupõe a classificação de todas as coisas em reais e ideais, sobre as quais os homens pensam, em classes ou em grupos opostos (DURKHEIM, 1989), é a maneira de conhecer a realidade e pensar sobre ela (ERICKSON, 1996).

A justiça também se configura como uma atitude social, por isso os desfavorecidos são os principais destinatários dela (Sl 68,6; 82,3s; 140,7-9). Neste aspecto, o justo torna-se o agente que resgata o pobre da acusação daquele que usa seu próprio sucesso para questionar o sofrimento do necessitado.

Na tradição judaica o rei deve ser o maior agente de justiça (1Rs 10,9) e o seu principal alvo é o desfavorecido (Pr 31,8s). Caso ele não cumpra essa tarefa a ira divina cairá sobre ele conforme os discursos proféticos (Is 1,17s; Jr 22,15s). Por sua vez, a teologia historiográfica deuteronomista afirma que o furor divino não recairá somente sobre o rei insensato, mas seu efeito transcende a corte e recai sobre os mais frágeis representantes do povo.

Após toda uma construção profética que perpassa períodos históricos de instabilidade, a apocalíptica pós-exílica compreende a figura do rei e da justiça vinculada com a promessa messiânica em um futuro vindouro. Nesta perspectiva, existe uma esperança da vinda de um reino de justiça⁸ com base no direito (Is 9,6; 16,15), como cinto dos lombos de seu governante (BERLEJUNG, 2011).

Diante desta análise podemos compreender a matização crítica que perpassa a mensagem dos profetas. Amós clamou nas portas para que as autoridades instituídas fossem justas (Am 5,15), ou seja, todo o homem público deve ser reto em suas decisões e o sacerdote não pode utilizar-se de instrumentos religiosos, “musicalidade e liturgia” para ocultar práticas corruptas (Am 5,23-24), pois Yahweh não se permite ludibriar por tais práticas.

Tendo tais pressupostos em consideração, em seguida trataremos acerca do profeta em relação a algumas das principais fontes e tradições escriturísticas que o cercam neste implexo contexto.

3. Os profetas escritores

Os profetas escritores são apresentados através da maioria de suas palavras e oráculos que são direcionados à monarquia e às injustiças praticadas dentro de Israel. Todavia a vida pessoal destes personagens dilui-se em poucas informações acerca dos mesmos. Isto porque a ênfase profética não se encontra no personagem, mas na centralidade e relevância da mensagem que este carrega e, sobretudo, proclama.

Esta realidade profético-escriturística, delineada em diversos textos e formas literárias, evidencia-se e fragmenta-se em duas tradições distintas, separadas tanto pelo reino quanto pela compreensão da intermediação oficial de Yahweh. Estas tradições são conhecidas como tradição efraimita e tradições judaítas, ambas têm suas particularidades que revelam o fator social do profeta. No caso es-

8. Acerca dos parâmetros axiológicos que envolvem o Reino de Deus ver em Guerra (2018, p. 122-125).

pecífico deste estudo, ao delinear a narrativa de Amós, propomos trazer na sequência, algumas informações acerca das tradições judaítas.

3.1 Tradições judaítas

Robert Wilson (2006) mostra uma sistematização das tradições judaítas, trazendo em sua articulação teórica pouca informação sobre o contexto vivencial do profeta. Essa escassez de fontes constitui-se num dado analítico significativo e nos permite sugerir a interpretação de que a tradição do sul de Israel não dava muita importância às atividades proféticas. Talvez tenha sido este motivo que teria levado Amós a proferir suas mensagens fora de seu local de origem.

Esta tradição tem uma peculiaridade no que diz respeito ao padrão da tradição. Os profetas de Judá, desconsiderando-se certas características jerosolimitanas⁹, não possuem semelhança em sua mensagem, por isso a mesma é citada no plural: tradições judaítas. Eles não detêm um modelo universal de anúncio profético dentro de sua tradição, portanto, o que determina este grupo profético é a falta de semelhança dos profetas de Judá com a tradição efraimita.

Por outra parte, dentro dos discursos característicos das tradições de Judá figura um nome pouco utilizado na outra tradição, que é o visionário (*hōzeh*). Esta expressão deriva do verbo *hāzāh* “ver ou ter visões”, seu sentido revela um profeta que recebe revelações por meio de visões, como Amós (Am 7,12) e Isaías (Is 29,10; 30,10). Por ser desconhecido o sentido que se dava ao termo, visto que o mesmo não apresenta uma característica comum, ele é indicado em um paralelo literário com os termos: adivinhos (*qōšēmîm*), videntes (*rō’îm*) e profetas (*nēhī’îm*).

Os *qōšēmîm*, ao que parece, eram aceitos em Judá, principalmente, pelos profetas jerosolimitanos (Is 3,2; Ez 22,28) e por Miqueias que, embora tenha criticado o fator motivador das adivinhações, não as proibiu em seus escritos (Mq 3,11).

Por seu turno, o termo *nāhī’*, mesmo sendo um nome característico da tradição efraimita, é muito utilizado nos relatos judaítas, figurando quatro vezes nos escritos de Amós, cinco vezes em Isaías, dezessete vezes em Ezequiel e três vezes em Miqueias. Mediante esta sinonímia de nomes entende-se que os autores de Judá não separavam com clareza as formas de intermediação espiritual (WILSON, 2006).

Nessa paisagem tradicional, Amós, como profeta judaíta, constrói sua mensagem através das visões que manifestam a vontade de Yahweh, mensagem que posteriormente foi organizada e estruturada no livro intitulado com seu nome. Na sequência, versar-se-á acerca do organograma estrutural desta mensagem.

9. Tradições criadas e praticadas na cidade de Jerusalém.

4. Estrutura da mensagem profética

Na objetivação de uma proximidade do entendimento organizacional da mensagem dos profetas escritores valemo-nos da estrutura dos escritos de Amós utilizada por Schreiner (2004). Esta concatenação estrutural, a nosso ver, faz-se apropriada para compreendermos o desenvolvimento do profetismo no Antigo Testamento.

Como princípio, tem-se por senso comum que a palavra profética é um anúncio vago, muitas vezes sem uma referência concreta ou um alvo principal. Entretanto, o estudo exegético auxilia-nos a descobrir que as declarações proféticas se encontram diametralmente relacionadas a uma conjuntura histórica e a um foco teleológico específico.

Ao analisarmos Am 1,1, observamos que o texto legitima a voz profética de Amós e logo em seguida afirma: “nos dias de Ozias, rei de Judá, e nos dias de Jeroboão, filho de Joás, rei de Israel”, evidenciando assim dados históricos de grande importância para a interpretação do contexto profético naquele tempo.

Logo após segue a afirmação: “dois anos antes do terremoto”. Com esse dado cronológico percebe-se o momento histórico concreto e o interesse do profeta em especificar a historicidade do texto. Esse fator é um traço essencial em toda profecia autêntica evidente da mesma forma em outros textos proféticos, pois os profetas sempre fazem menção ao tempo que foram dadas as profecias com referências que situavam as pessoas no conhecimento histórico atual da época.

Outro aspecto a ser ponderado é que Amós recebe o nome de vidente (Am 7,12) e não se opõe a este título. Isto, em alguma dimensão, o revela como pertencente às tradições judaítas. Na visão profética clássica, composta por figuras como Amós e Isaías, a mensagem se apresenta sem o interesse pessoal e a busca por ela. Nessa dinâmica, muitas vezes se contraria a vontade do profeta, contudo, a própria mensagem o impulsiona diante da ciência do Altíssimo em fazê-la se cumprir.

Por seu turno, além das visões de julgamento e das metáforas que lhe apareciam, o profeta conseguia ter uma visão do próprio Yahweh em suas experiências espirituais (Am 9,1; Is 6; Ez 1). Essa visão também poderia ser de objetos ou instrumentos comuns em seu meio vivencial. Este tipo de método era utilizado para facilitar a compreensão das pessoas que o ouviam.

Em suma, a função profética relaciona-se com a proclamação da palavra de Yahweh a todos os endereçados desta mensagem. Sob esse viés, primeiramente o profeta é conhecido como o homem do conselho (*‘ēṣāh*), ele é o sábio que através das experiências humanas e da *Tōrāh* conduz as decisões da corte real. A origem de sua mensagem está em Yahweh. Tal *kerigma* transfigura-se na própria vontade divina. Portanto o profeta não deve apropriar-se da mensagem, se o fizer é considerado falso profeta (Jr 23,21).

Sob um prisma analítico, torna-se também necessário dizer que na mensagem do profeta existe uma atitude profética de protesto. Ele se apresenta na maior parte dos escritos com intuito de ir contra as iniquidades de seus contemporâneos, visando uma mudança real na vida daqueles que praticam tais coisas, sempre utilizando seu encontro pessoal com Yahweh para legitimar e enfatizar suas mensagens.

Para o profeta toda a história que Israel viveu é contada a partir das lembranças guardadas pelas tribos, ela representa o agir de Yahweh em favor dos seus escolhidos, os eleitos de Israel. Ele tem suas raízes no passado do seu povo e sua função é representar essa antiga e eterna aliança feita entre Yahweh e Israel. A história de Yahweh como sendo aquele que escolheu Israel para resgatá-lo do Egito em direção à terra prometida (Am 3,1), esta é a principal memória utilizada pelo profeta. Sua pregação é firmada nos escritos, contendo dois interesses: primeiro o de advertir por meio de ameaças o povo em relação às suas práticas ilícitas e, o segundo, o de encorajá-los a retornar às práticas agradáveis a Yahweh para receber o consolo divino.

Destarte, a mensagem profética possui a dinâmica intermediadora do profeta. No caso de Amós, esta plataforma *kerigmática* estruturou-se de forma organizada, utilizando-se de recursos estilísticos bem definidos contendo o necessário para a diagramação de um livro. Acerca desta realidade textual tratar-se-á a seguir.

4.1 O Livro de Amós

Amós inicia seu livro informando o título, a apresentação pessoal e o tema, utilizando as “palavras que, em visão” (1,1), vieram a ele. A visão prova que nem todos percebiam o que ele via e atribui ao profeta uma consciência individual. Religiosos como Jonas (2Rs 14,25) e Amasias (7,10-17) desconheciam a realidade dos “dias de Jeroboão”. Nesse aspecto, a visão de Amós também mostra a alteridade do profeta como meio de comunicação divina assim como acontece em outros livros proféticos (SCHWANTES, 2004).

Nessa progressão narrativa, ele apresenta a visão que teve com um rugido (1,2). Essa experiência inicia uma série de sete julgamentos ou oráculos contra as nações Damasco, Gaza, Tiro, Edom, Amon, Moab e Judá (1,3-2), denunciadas através de: “Assim diz o Senhor”; “Por três transgressões de [...] e por quatro, não sustarei o castigo”; “porque” acusação específica; “por isso meterei fogo” ameaça específica, já o julgamento de Israel (2,6-16) recebe mais dois oráculos (8,4-14; 9,7-10), dentre as nações foi a que deteve mais motivos para receber o fogo (LASOR; HUBBARD; BUSH, 2009).

Por seu turno, a ameaça de autoria divina – “Rugiu o leão, quem não temerá? Falou o Senhor Deus, quem não profetizará” (3,8) – evidencia o inevitável confronto com Amasias (7,14-45), trazendo a ideia de que o profeta é obrigado a falar como se estivesse sob coação divina (SCHWANTES, 2004). Nesse en-

cadeamento, Amós também inicia mais três discursos de acusação contra Israel com a seguinte afirmação “Ouvi esta palavra” (3,1; 4,1;5,1), contendo neles as consequências dos atos pela a afirmação “portanto”(3,11; 4,12; 5,16). Por outra parte, nos textos 5,18 e 6,1 encontramos outra forma comum de comunicação entre os profetas: o “Ai” que traz o motivo resultante de seus atos caracterizando dois oráculos de lamento contra o Reino do Norte, o primeiro com uma interpretação errônea do dia de Yahweh (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991) e o segundo com uma crítica à corte alertando-a da falsa sensação de segurança material (LASOR; HUBBARD; BUSH, 2009).

Na sequência, a partir do capítulo sete, apontam-se quatro visões com a afirmativa “Isto me fez ver o Senhor” (7,1; 7,4; 7,7; 8,1), divididas em visões de gafanhotos, fogo, prumo e o cesto de frutos de verão. Entre estas visões aparece um dado histórico expressivo: o debate entre o profeta e o sacerdote Amasias (7,10-17), em que o profeta se revela como apenas um portador do recado divino.

Por fim, as informações contidas entre o capítulo oito e o nove até o verso dez contêm diversas acusações e uma quinta visão “o Senhor, que estava em pé” (9,1-10), visão esta que traz características diferentes das outras, visto que ele vê o próprio Yahweh “junto ao altar” reprovando as práticas religiosas (SCHWANTES, 2004). Após a visão, o livro apresenta a alteração mais significativa da obra (SICRE DÍAZ, 1996) que é o final consolador da restauração do reino (9,11-12) e a volta da prosperidade material (9,13-15)¹⁰. Este retorno se dá pela restauração da dinastia davídica que, para alguns autores, se caracteriza como um discurso messiânico¹¹, embora acusado de não pertencer ao texto original diante da possibilidade do profeta ou seus discípulos acrescerem ao núcleo principal palavras direcionadas ao Reino do Sul (SICRE DÍAZ, 1996).

Tendo em vista estes elementos textuais, trataremos por sua vez, dos matices de relevância societal que se engendram na vida de Amós relatada em Am 1,1 e 7,10-17. Tais aspectos clarificarão desta feita o nexos entre justiça social e profecia proposto no início desta investigação.

5. Relevância social na vida de Amós

Amós é um nome que significa “carregador de fardos”. A ligação do nome com a função do profeta Amós é interessante e incomum (BENTZEN, 1968). O diferencial de ser profeta a partir do século VIII a.C. é a forma da transmissão profética, visto que se dava por escrito. Nesse elemento em destaque, Amós figura como o precursor¹².

10. Os termos *Dinheiro/Prata e Par de Sandálias/Sapatos* significam uma bagatela ou valor de um objeto.

11. Maiores informações ver em Guerra (2018, p. 63s).

12. Faz-se necessária a menção de que nomes como Samuel, Aías, Natã, Elias, Eliseu, entre outros, não fazem parte da extensa lista dos profetas escritores que conta com Isaías, Jeremias, Oseias etc.

O profeta Amós era nativo do Reino do Sul, mais precisamente de Técoa ou Técuá, a oito quilômetros de Belém e cerca de dezesseis quilômetros ao sul de Jerusalém (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991). Local em que se dedicava aos afazeres rurais entre os pastores de Técuá (1,1). Sob um prisma exegético, Fohrer (1993) sugere que Amós tenha sido um proprietário da casse média. Robert Wilson (2006), por sua vez, questiona suas influências políticas e religiosas em Jerusalém. Segundo este autor, Amós era membro da classe alta de Judá, embora não participasse do culto central em Jerusalém.

Outros estudiosos, por outro lado, afirmam que o profeta era um camponês bastante humilde e uma pessoa simples. Nesse cenário de múltiplos olhares e interpretações, discute-se muito entre os pesquisadores se os rebanhos de ovelhas e vacas eram de sua propriedade ou se estavam confiados aos seus cuidados, visto que o texto se presta a ambas as interpretações.

As atividades de vaqueiro ou pastor e o cultivo de sicômoros, exercidas em Técuá (7,14), dependiam de muita disponibilidade de tempo e provavelmente levavam a diversas viagens. Nesse caso, o comércio de animais e o cultivo dos sicômoros não se realizavam em Técuá, mas sim em torno ao Mar Morto e na Sefela a planície da Judeia, localizada entre o Monte Hebron e as planícies da Filisteia (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991). Esta rota era muito popular. Portanto podemos pressupor que Amós era um homem que conhecia a situação social de seu país e dos países circunvizinhos, pois caminhava dentre percursos distantes.

Chegou um tempo em que Amós afastou-se de suas atividades rurais para atender o chamado pessoal de Yahweh (7,15). Sob essa perspectiva, pode-se considerar então que Amós não era um profeta profissional ou funcionário do culto. Em contrapartida, a crítica afirma sua participação na instituição de Judá, sendo um profeta partidarista, já que defende o oráculo de Judá em seu discurso (2,4-5).

Em síntese, o que sabemos é que o curso de sua vida mudará a partir de seu chamado. Nesse encadeamento, os fatores sociais controversos são determinantes para essa alteração vivencial. Ele viu o justo se tornar escravo a preço de mercadoria (Am 2,6). Isso quer dizer que por meio de uma dívida gerada pela pobreza os homens estavam perdendo sua liberdade e as moças¹³ eram usadas como objetos sexuais (Am 2,7) de seus novos proprietários (SCHWANTES, 2004).

Amós não exerceu sua atividade profética no lugar onde era nativo. Ele o fez no Reino do Norte durante o reinado de Jeroboão II, dois anos antes do terremoto (Zc 14,5). Possivelmente, sua primeira aparição fora na capital de Samaria e torna-se provável que tenha pregado somente por alguns meses em Betel, Samaria e Guilgal.

13. Essas moças eram filhas dos lavradores escravos, homens que se tornaram escravos por conta do empobrecimento gerado pela monarquia.

Quando Amasias, sacerdote do santuário de Betel, o expulsa para Judá dizendo “ali come o teu pão, e ali profetiza” (Am 7,12), o intitulava como profeta profissional. No entanto, Amós repudiava a ideia de que, como *nābī*, deveria receber por seu trabalho, respondendo a Amasias: “eu não sou profeta, nem filho de profeta” (Am 7,14).

Essa informação tem relevância substancial no tocante à compreensão da consciência vocacional de Amós. Sob esse aspecto, a palavra “filho de profeta” não necessariamente significa que este vinha de uma geração de profetas, mas pode ser interpretada como pertencente de uma escola de profetas que tem um vínculo com aqueles que trabalhavam na profecia por dinheiro, conhecidos como profetas profissionais. Amós, contudo, se distanciou deles, listando as suas duas fontes de sustento no debate com Amasias.

Estas denúncias de Amós foram ditas nos dias de Jeroboão II¹⁴, e foram marcadas pelo profundo senso de justiça social, denunciando os exageros da classe rica e opressora e os religiosos de ofício que massageavam o ego dos opressores. Sob um viés crítico, os nomes que o profeta utilizou para se referir às vítimas desse sistema foram: pobre (*'ebyon*), fraco ou magro (*dal*) e oprimido (*'ani*). Esses três termos representam as pessoas ou os grupos de pessoas a quem o profeta vai à defesa, perante a monarquia. Dentro desse cenário de subversões, seu mais importante discurso dá-se em uma festa no santuário real de Betel. Esse acontecimento marca sua despedida do cenário do Norte, já que sua denúncia foi tida pelos sacerdotes e pelo rei como um ataque contra a segurança do rei e do estado¹⁵.

Nesta paisagem histórico-conflitiva, evidencia-se a centralidade da mensagem profética de Amós. Este núcleo *kerigmático* delinea-se e confirma-se nos parâmetros de justiça advindos de Yahweh. Essa justiça incorpora-se e humaniza-se quando se materializa no espectro societal, na construção e, sobretudo, na decisão de se lançar um outro olhar acerca dos que mais necessitam. Diante destes lugares outros, espaços heterotópicos (GUERRA, 2015; 2018) que clamam por justiça, o profeta se propõe a identificar as causas da pobreza das pessoas e denunciá-las no intuito de construir uma sociedade balizada pela ética divina.

Considerações finais

Em nossa investigação, que tem por eixo epistemológico-exegético o livro de Amós, de forma parcial e fragmentária, observamos que a identidade profética é construída com o senso de liderar o povo de Yahweh em direção à

14. Rei em Israel entre 793 e 753 a.C.

15. Sob essa conjuntura de fatos, o Sacerdote Amasias denuncia Amós ao rei (7,10-17). O desfecho desta denúncia não está descrito no livro, contudo é possível que Amós, ao retornar a Judá, tenha prolongado seu ministério (SCHULTZ, 1988).

igualdade social, a um ambiente de justiça entre os seres humanos. Esta (re)configuração societal encontra-se diametralmente vinculada à vontade de Yahweh, e engloba a igualdade e justiça para todas as pessoas, o fim da pobreza, o amparo ao estrangeiro e todas as manifestações de equidade que fazem parte da moral do Deus de Israel.

O livro de Amós mostra-nos que os nazireus (*n^ozîrîm*) sempre suscitavam profetas (*n^obi'im*) (Am 2,11). Esse movimento vai ganhando força e amplitude dentro do povo de Israel, todavia eles foram desprezados e abandonados pelo seu destinatário e muitas vezes silenciados (Am 2,12).

Até ser constituído como profeta, o escolhido(a) de Yahweh passava por grandes transformações em sua vida. O chamado para ser arauto de Yahweh influencia em seu aspecto sentimental, financeiro, social e pessoal. Nesse contexto, sua vida não mais permite o anonimato, mesmo que isso fosse a vontade dos homens e dele, o próprio se torna então um personagem público por vontade divina.

Em síntese, pode-se aferir que o *kerigma* profético inerente a Amós encontra-se condensado por denúncias tanto culturais como sociais. No que se refere às denúncias sociais o profeta não poupa palavras para manifestar publicamente os atos ilícitos daqueles que tomam as decisões, sem se importar com possíveis perseguições por parte dos poderosos. Dentro desta paisagem contestatória, os métodos linguísticos emanam uma riqueza literária e fenomenológica que torna a mensagem complexa e interessantemente possuidora de um poder que muda a concepção social daqueles que a liam.

Nessa conjuntura, apesar das perseguições sofridas, o profeta mantém uma postura firme. Ele sempre busca o favor ao pobre diante da monarquia, se esvaziando de interesses particulares para proteger uma sociedade de seus próprios caminhos. Esta figura excêntrica nos fascina pela sua hermenêutica dos fatos e pelos diversos métodos utilizados para alcançar seu objetivo: o de anunciar o fim dos injustos e de suas injustiças.

Todas essas características que orbitam a imagética do profeta podem ser contempladas no âmbito historiográfico veterotestamentário, essencialmente, a partir do paradigma profético de Amós. Sob essa perspectiva, por uma parte, em termos exegéticos, o livro de Amós torna-se chave interpretativa no que se refere à compreensão de uma importante parcela da relação de dignidade baseada na justiça promovida por Yahweh entre os seres humanos. Por outra parte, o *kerigma* profético delineado nos textos de Amós nos conduz a uma revisão axiológica de nossos próprios dias, condutas e vidas. Nesta dinâmica, em que o texto sagrado e suas significações vêm de encontro ao nosso tempo, a voz profética de Amós continua a ecoar sob um paradigma interpretativo não convencional, na busca por desfazer qualquer espécie de opressão, reduzir a desigualdade até que ela desapareça, para assim retomar um ideal de vida comunitária plena e unida à justiça divina.

Referências

- BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1980.
- BENTZEN, A. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2. vol. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 1968.
- BERLEJUNG, Angelika (org.); FREVEL, Christian (Orient.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução: Monika Ottermann. São Paulo: Loyola/Paulus, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ª impr. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. (Coord.: Gilberto da G. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson).
- BÍBLIA DIGITAL. *Bíblia digital bible works 9*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil copyright © 2002 Tyndale House Publishers, Inc.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª ed. Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo: Vida Nova; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- CERESKO, Anthony R. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: PAULUS, 1996.
- COSTA, José Carlos de Lima. *A influência do profetismo hebraico na práxis de Jesus à luz dos evangelhos sinóticos*. Dissertação de Mestrado: PUC/GO, 2012.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996.
- FOHRER, George. *História da religião de Israel*. Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Mário Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Dits et écrits*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução de “The interpretation of cultures”. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GONÇALVES, Ailton de Souza. *A justiça maior como proposta do Reino (Mt 5,20)*. Dissertação de Mestrado: PUC/GO, 2014.
- GUERRA, Danilo Dourado. *O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.
- _____. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.
- HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L. Junior e WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz A.T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- NOGUEIRA, Emivaldo Silva. *O conceito de autodiscernimento em confronto com a modernidade: uma visão religiosa em Abraham Joshua Heschel*. Dissertação de Mestrado: PUC/GO, 2017.
- PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHÖKEL, L. Alonso; SICRE DÍAZ, José Luís. *Profetas II: grande comentário bíblico*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- SCHREINER, Josef. *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Teológica, 2004.
- SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1988.
- SCHWANTES, Milton. *A Terra não pode suportar suas palavras*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- SICRE DÍAZ, José Luís. *A justiça social nos profetas*. Tradução de Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- _____. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Tradução: João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1979.
- WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Targumim/Paulus, 2006.