

*A Sagrada Escritura e a questão social como consciências planetárias
nesta 'terra que Deus nos deu' (Sl 115,16).*

PERCURSORES DOS ESTUDOS DE SOCIOLOGIA BÍBLICA

O individualismo e a teologia reformada da justificação pela fé moldaram os estudos bíblicos a partir da segunda metade do século XIX, sobretudo nas influências e na escola que criou na chamada Escola de Tübingen nos finais de novecentos. A resposta a esta tendência, entre outras, também se fez ouvir a partir da sociologia bíblica e da arqueologia bíblica como contraponto à fé pela via da história e do dado mais concreto. Entre essas reacções destacam-se vários autores como MAX WEBER (1864-1920), JULIUS WELLHAUSEN, MARTIN NOTH, A. ALT e F. ALBRIGHT, E. TROELTSCH (1865-1923), e a grande obra de ADOLF DEISSMANN (1866-1937), *Lichte vom Osten Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistischen römischen Welt* (1908), Tübingen ⁴1923. Foi difícil até aos anos setenta do século XX que estes métodos se impusessem, devido à moda da história das formas, da exegese existencialista de Bultmann, devido ao estruturalismo. A necessidade de uma correcção aos próprios métodos histórico-críticos permitiu o contributo das análises sociológicas quer do Antigo quer do Novo Testamento. As ciências sociológicas na exegese bíblica são sobretudo métodos explicativos, e não permitem aduzir novos dados devido à distância histórica.

A exegese sociológica é diferente da exegese sócio-histórica. Esta última descreve os diversos grupos que compõem o contexto cultural em que se inserem. Mas a exegese sociológica tenta explicar os factos, os processos, os conflitos e as relações internas entre esses diversos grupos, o mesmo é dizer, as estruturas sociais que os tornam plausíveis ou significativos. Assim, nos estudos arqueológicos do Antigo Israel tentou-se explicar o funcionamento da sociedade israelita com base nas relações entre os nómadas e os sedentários, entre os camponeses e os habitantes das cidades, entre os súbditos e os governantes. Há que reconhecer o contributo mas igualmente a inaplicabilidade dos métodos de observação empírica próprios das ciências sociais contemporâneas.

Dividem-se em duas grandes escolas metodológicas os estudos da exegese sociológica:

- a) Os que descrevem socialmente o ambiente dos textos;

b) A explicação dos textos com critérios das ciências sociais

No primeiro grupo temos a informação sobre as instituições de Israel (Roland de Vaux, Joachim Jeremias com a sua obra *Jerusalém no tempo de Jesus*, e todos os estudos comparativos. Além destes, os trabalhos sobre um época, sobre o mundo antigo, a grande colecção ANRW, o confronto entre helenismo e judaísmo por Martin Hengel, os trabalhos de JOHN PAUL MEIER e de RAYMOND BROWN, *Antioch and Rome, New Testament cradles of early Christianity*, New York 1983 contribuíram para um maior conhecimento e incremento da sociologia bíblica.

No segundo grupo temos os clássicos trabalhos dos anos setenta e seguintes como M. MACDONALD, *As comunidades paulinas* (1988), os trabalhos crítico-dialécticos no modelo do conflito como: P. MIRANDA, *Marx e a Bíblia* (1972), F. BELO, *Leitura materialista de Marcos* (1974), NORMAN K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh* (1979), PABLO RICHARD, *Apocalipsis* (1994).

Modelos para o uso da Escritura na reflexão ética¹:

- a) *modelo deontológico* a Bíblia como mandato: à pergunta sobre o que devo fazer este modelo responde com o mandamento de Deus como vem indicado na Escritura, mesmo que não o entenda;
- b) *modelo rememorativo ou natural* a Bíblia como *recordação moral*: é o modelo dos defensores da lei natural segundo a qual o que devo fazer é aquilo que deve ser feito segundo a lei natural, pois as intenções de Deus já estão inscritas na nossa natureza humana;
- c) *modelo relacional* – a resposta da revelação: a pergunta moral é invertida pois agora o crente pergunta-se o que é que Deus está a fazer e pode fazer na minha vida através de um imperativo fundamental; este modelo depende da minha relação vital e crente a Deus; aplico a Palavra conforme essa relação;
- d) O *chamamento ao discipulado*: antes da pergunta sobre a acção está a pergunta sobre o carácter (em que condições me encontro para tal);
- e) O *chamamento à libertação*: aqui o grande paradigma é o êxodo, a libertação;

¹ Cf. ARMANDO NOGUEZ, *Bíblia ética y apocalíptica Aportes para la Resistencia Cristiana*, Mexico 1999, 82-83.

- f) A Escritura como base da *resposta ao amor*: moral de resposta e imitação do Amor. Este modelo corre o risco de perder a incidência pública da Palavra.

A sociologia do Novo Testamento

O movimento de Jesus foi e é estudado como um movimento no seio da sociedade do seu tempo, onde factores económicos, agregacionais, de ideário compuseram esse mesmo grupo com reflexos na própria temática do reino. J. G. Gager e S. R. Isenbergh em 1975 apresentaram esse movimento de Jesus como um movimento milenarista. G. Theissen na sua *sociologia do Novo Testamento* leu o movimento de Jesus na perspectiva do profetismo itinerante. As comunidades cristãs primitivas têm sido objecto de estudos dentro da sociedade romana do primeiro século. A luta de poderes, típica da escola exegética da Suécia, tem lido Paulo face ao mundo romano: B. HOLMBERG, *Paul and Power* (1980).

W. A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos* (1983) lidos como membros da cidade.

J. NEYREY, *Paul in other words* (1990); Paulo é visto segundo a pureza ritual, o seu universo simbólico, a relação entre pecado e desvio, pecado e graça, a nova ética familiar cristã face à família romana, a pobreza evangélica. Enfim, categorias da antropologia cultural. J. NEYREY, *The social world of Luke-Acts: models for interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991.

RICHARD B. HAYS, *The Moral Vision of the New Testament. Community, cross, new creation. A contemporary introduction to the New Testament ethics*, Harper Collins, San Francisco 1996.

Modelos de leituras sociais da Escritura

- crise da revelação como ditado, devido ao impacto da crítica textual e literária, levou a não mais poder usar a Escritura como receituário ou manual de instruções morais; daqui decorre que Revelação e Escritura não são iguais, o que evita o fundamentalismo;

- a teologia da libertação procedeu a uma leitura muito contextualizada dos textos bíblicos, os quais foram usados para a resolução de situações concretas; no entanto, a teologia da libertação visou sobretudo alguns grupos e não a todos;
- o conservadorismo filosófico não reconhece qualquer relevo ou contributo à modernidade, tornando-se, por isso, adversário da exegese histórico-crítica e recusando o carácter absolutamente histórico da revelação bíblica, bem como da sua cosmologia;
- o neo-conservadorismo cultural e político, avesso também ele à modernidade, apresenta a religião como factor de saúde para a sociedade e para a cultura e para todo o sistema social. Consideram que a religião terá de ser ela a impor as regras da sã convivência moral, actuando como uma espécie de regulador social. A Escritura é aqui muito usada nas suas múltiplas propostas de leis, proibições, mandamentos, prescrições jurídicas². Uma destas traduções ou movimentos foi o puritanismo. Esta tradição puritana e neo-conservadora não consegue, em última análise, conviver com a crítica profética e com o carácter subversivo do movimento contestatório de Jesus;
- a teoria crítica da escola de Frankfurt considera a modernidade inacabada. Nesse sentido, busca uma nova conjugação da razão com a teoria e a pragmática que supere as clivagens da razão instrumental (científica e técnica) nas respectivas dimensões normativas (ética) e estéticas, tentando uni-las num todo em que nenhuma destas dimensões é descurada. A razão tem que ser buscada na acção comunicativa (Habermas) onde o sujeito encontre a sua identidade e onde participe. Isto permite evitar a colonização do mundo pela economia (mercado) ou pela burocracia (sistemas políticos).

² Cf. ARMANDO NOGUEZ, *Bíblia ética y apocalíptica Aportes para la Resistencia Cristiana*, Mexico 1999, 271.

Vários são os textos do Antigo Testamento em que a Escritura exala o perfume da crítica social. Isso começa logo a abrir a experiência exodal, a qual vai servir ela mesma de modelo inspirador à releitura genesíaca. Essa releitura já a encontramos em Dt 17,14-20 Dt 17:14-20 ¹⁴ Quando entrares na terra que te dá o Senhor teu Deus, e a possuíres, e nela habitares, e disseres: Estabelecerei sobre mim um rei, como todas as nações que se acham em redor de mim, ¹⁵ estabelecerás, com efeito, sobre ti como rei aquele que o Senhor, teu Deus, escolher; homem estranho, que não seja dentre os teus irmãos, não estabelecerás sobre ti, e sim um dentre eles. ¹⁶ Porém este não multiplicará para si cavalos, nem fará voltar o povo ao Egito, para multiplicar cavalos; pois o Senhor vos disse: Nunca mais voltareis por este caminho. ¹⁷ Tampouco para si multiplicará mulheres, para que o seu coração se não desvie; nem multiplicará muito para si prata ou ouro. ¹⁸ Também, quando se assentar no trono do seu reino, escreverá para si uma cópia desta lei num livro, do que está diante dos levitas sacerdotes. ¹⁹ E o terá consigo e nele lerá todos os dias da sua vida, para que aprenda a temer o Senhor, seu Deus, a fim de guardar todas as palavras desta lei e estes estatutos, para os cumprir. ²⁰ Isto fará para que o seu coração não se eleve sobre os seus irmãos e não se aparte do mandamento, nem para a direita nem para a esquerda; de sorte que prolongue os dias no seu reino, ele e seus filhos no meio de Israel”.

O texto coloca duas condições para quem é escolhido para mandar em todos em Israel: o rei deve ser escolhido pelo Senhor (v.15), e que o rei é um irmão. O líder, o rei de todos é escolhido e é irmão de todos os membros do povo. É suposto o rei não exercer a sua autoridade como se fosse um estranho para os seus irmãos. É suposto o rei pensar em todos e não apenas nos colaboradores. Mas a história de Israel mostra o contrário, mostra que quem dirige esqueceu-se disto.

Por causa disto, Dt 17,14-20 avisa que o rei deve fazer uma cópia da lei e lê-la todos os dias, não por biblicismo mas para não esquecer a origem. Então, o que funda a própria autoridade do rei é a obediência, a escuta. O rei é aquele que é fiel à torah, e não aquele que conquista o poder. A sua autoridade não faz lei, mas aplica apenas a autoridade da torah. Isto acontece para que não se ensoberbeça o coração do rei sobre os irmãos e sobre as irmãs. Deste modo, a obediência à torah torna o rei substancialmente semelhante aos outros e a todos os membros do povo. Ora, desde o início que a monarquia davídica

mostra-se ambígua e até despótica, porque não quer perder o poder, pois não confia em Javé. Afinal David não é um bom líder para todos. O episódio de Bersabeia mostra que mesmo o soberano tido por ideal não consegue fugir ao desejo da posse daquilo que pertence ao outro (cf. 2 Sam 11). O próprio recenseamento é recusado porque significa apenas querer saber quantas famílias serão ainda mais taxáveis. O recenseamento é feito por questões administrativas, para poder saber a quem mais aplicar mais impostos, quantos soldados existem disponíveis e quantos poderão ainda ser requisitados. Por isso, David não é o rei, o líder ideal para todos porque quer fazer aquilo que é contrário à lei – tornar-se “arbé”, tornar-se grande e poderoso, multiplicar.

Em Miq 3,4 “gritarão ao Senhor mas Ele não os ouvirá ...” Quem é que gritará? Este sujeito é indefinido, e por isso tanto evoca as autoridades e os reis como aqueles que são objeto da decisão dos reis. Assim sendo, isto significa que tanto podem ser os reis como os súbditos do rei a gritar, pelo que a desventura não toca apenas os súbditos dos reis. Quando se trata da desventura ela atinge as autoridades e os que estão sob essas autoridades. Se o rei é derrotado em batalha, então todo o povo sofre com isso e paga pelos erros do rei, do líder. Por isso, o pecado do rei produzirá a destruição de Jerusalém e de Samaria.

Não admira então que desde os inícios da monarquia em Israel a figura do rei convive com a desmotivação e a repulsa, a desconfiança e até a revolta. A revolta política contra o rei vai estender-se para lá da dinastia davídica (cf. 2 Sam 15,1-12 “... esta maneira fazia Absalão a todo o Israel que vinha ao rei para juízo e, assim, ele furtava o coração dos homens de Israel ...”; cf. 2 Sam 20,1-2; 1 Re 12,1-20; Os 7,3-7). Os profetas denunciam que as injustiças ao nível político são cometidas por quem detém o poder. Em 1 Sam 8 o rei para ser rei tem de “tomar” soldados, recursos, impostos, jovens para o exército, mulheres para o serviço da corte, os campos para compensar os seus ministros, a mão de obra dos seus súbditos, ao ponto de todos estes se tornarem seus escravos.

A tradição bíblica mostra desde o início da tradição genesíaca que a pessoa precisa do pão e também dos bens de produção para poder comprar o seu pão ou fazer o seu pão nosso de cada dia. Estabelece-se uma relação com os bens, com o bem comum e existe uma tendência justa para estabelecer essa relação de modo estável e duradouro, pois isto dá qualidade à vida. Esta relação depressa busca uma melhoria da qualidade de vida. Passa-se deste modo da simples busca do pão ao desejo de manjares suculentos como sinal de uma melhor qualidade de vida. No entanto, esta passagem é feita também em Israel pela própria vontade da pessoa. Passa-se assim do simples ao complexo, do pão quotidiano aos manjares suculentos, da água ao vinho mais fino, da casa ao palácio, do vestuário simples ao vestido de gala. Ora, a Escritura denuncia estes sinais de opulência como contrários ao direito *de todos* a uma vida com qualidade. A Escritura por si não considera bom ser pobre ou viver miseravelmente, que é bom ser pobre e que é mau ser rico (esta é uma leitura enviesada da Sagrada Escritura). Basta ter em conta desde o início do ciclo da criação que um dos sinais da bênção é precisamente a abundância de bens materiais (propriedades, terras, descendência, casas). Daí que o justo tenha a sua casa cheia de bens. Ora, o risco do farisaísmo, entre outros, consiste precisamente na inversão da promessa – em fazer depender a bênção dos bens que se conseguem juntar (se eu conseguir juntar muitos bens é porque sou abençoado). Mas o ciclo da criação inicia uma história inversa, uma história de uma dádiva, não de uma conquista. A partir de Abraão somos abençoados. Israel esqueceu isto quando curto-circuitou a bênção, ou quando ainda o continua a fazer tal e qual as seitas. A bênção traduz-se em bens em Lev 26,3-13; Dt 28,1-14; Gen 13,2.6; Sl 112,3. Não são os bens que fazem criar a bênção. A bênção é dada, não é conquistada.

A Escritura por causa disto não deixa de estabelecer uma relação entre a pessoa e os bens e entre as pessoas através dos bens. A denúncia, não apenas dos profetas, deriva também do desvirtuamento da relação aos bens e da relação aos irmãos por causa dos bens. Os bens podem ser ou não mediação para a relação com os irmãos. A relação aos bens pode incluir ou excluir os irmãos da relação. E quando se fala em relação na Escritura não

estamos reduzidos ao nível meramente intimista ou individual, mas esta relação tem uma incidência pública.

A Bíblia não coloca em causa possuir bens, mas esquecer o rosto do outro por causa disso. O rosto do próximo interroga ou coloca em causa o que poderei possuir. O problema está em não ver o rosto do que sofre, pois esse rosto põe radicalmente em causa a própria justiça (quer ao nível formal dos direitos quer ao nível material da justiça), muito mais do que a lei. Assim, o recentramento do olhar abre a fé e a razão à crítica nos profetas da plutocraticização da sociedade e à diaconia do rosto.

Para descobrir isto são precisos homens e mulheres de Deus. Na Escritura esses são sobretudo os profetas. O profeta tem de desvendar o mal escondido. Os profetas mostram que o mal revelado ninguém o quer, mostram que não se gosta que se diga a verdade, porque nessa altura para viver mascara-se o pecado, compra-se qualquer negócio para manter o status quo. Aqui os profetas apresentam a lei, a torah, porque a própria lei tem uma função revelatória de iluminação do espírito humano e das consciências. A lei diz o que não se conhece, o que não se gosta de ouvir. Assim, ela faz conhecer o direito, a coisa justa. Ao fazer conhecer a coisa justa dá sabedoria, é um caminho de sabedoria. Simultaneamente, a lei faz também conhecer o pecado. Por causa disto, aparece ligada a uma sanção. É o que Paulo afirma em Rom 3,20: pela lei conhecemos o pecado.

Por tudo isto, os profetas não são os fundadores de uma moral estóica do deserto que a modernidade veio aniquilar, a denúncia profética dos profetas não é apenas para os crentes ou para os super-crentes, para os ascetas. Não é um idealismo. Os profetas apenas apontam o caminho, outro caminho precisamente porque é possível e razoável. Daí que encontremos já em Am 4,1-3 crítica à posse exagerada de bens no reino próspero de Jeroboão II (783-752 a.C.)

“Ouvi esta palavra, vacas de Basã que estais no monte de Samaria, oprimis os pobres, esmagais os necessitados e dizeis a vosso marido: Dá cá, e bebamos.”² Jurou o Senhor Deus, pela sua santidade, que dias estão para vir sobre vós, em que vos levarão com anzóis e as vossas restantes com fiska de pesca.³ Saireis cada uma em frente de si pelas brechas e vos lançareis para o Hermom, disse o Senhor”.

A crítica às “vacas de Basan” é uma metáfora das autoridades instituídas. Não se refere às mulheres da Samaria mas aos senhores da Samaria, aos ricos que oprimem os pobres (os

anawim e os 'êbionîm). No v.4,1b “wenishtêh” indica a ideia da convivência no gozo e no mal, indica o acordo entre os maridos e as suas mulheres, a solidariedade entre opressores para fazer o mal e para celebrar esse fazer o mal. Por outro lado, é o próprio beber que é colocado em causa porque é uma celebração que ridiculariza o pobre, o miserável exaltando a própria orgia. A sanção de Amós para estas vacas de Bashan é a deportação, o exílio da Samaria.

Mais à frente Am 6,1-7 crítica ao luxo

“Ai dos que andam à vontade em Sião e dos que vivem sem receio no monte de Samaria, homens notáveis da principal das nações, aos quais vem a casa de Israel! ² Passai a Calné e vede; e, dali, ide à grande Hamate; depois, descei a Gate dos filisteus; sois melhores que estes reinos? Ou será maior o seu território do que o vosso território? ³ Vós que imaginais estar longe o dia mau e fazeis chegar o trono da violência; ⁴ que dormis em camas de marfim, e vos espreguiçais sobre o vosso leito, e comeis os cordeiros do rebanho e os bezerros do cevadouro; ⁵ que cantais à toa ao som da lira e inventais, como David, instrumentos músicos para vós mesmos; ⁶ que bebeis vinho em taças e vos ungis com o mais excelente óleo, mas não vos afligis com a ruína de José. ⁷ Portanto, agora, ireis em cativeiro entre os primeiros que forem levados cativos, e cessarão as pândegas dos espreguiçadores”.

Esta é uma descrição detalhada dos ricos habitantes da Samaria. Divide-se em três partes: v.1 *a falsa segurança* como crítica aos habitantes de Sião e dos notáveis da Samaria que crêem viver em segurança; vv.2-3 *o orgulho*; vv.4-7 *o luxo* elencado nas acções de beber, cantar, comer, perfumar-se. Tudo isto acontece num contexto de exagero e de ostentação: as camas são de marfim (v.4) e os manjares suculentos (v.4b), as taças grandes (v.6), os perfumes refinados (v.6a), o canto é acompanhado de vários instrumentos musicais (v.5). Parece que aquele estilo de vida é uma bênção ou sinal da bênção, parece quase uma beatitude paradisíaca. Mas tudo isto é colocado em causa porque não se preocupam com a ruína de José (v.6b). Amós condena aqui o egoísmo e a ostentação de quem não se preocupa com quem está mal.

Em Am 2,6-16 esta crítica alarga-se a todo o povo (cf. vv.7-8.12):

“Assim diz o Senhor: Por três transgressões de Israel e por quatro, não susterei o castigo, porque os juízes vendem o justo por dinheiro e condenam o necessitado por causa de um

par de sandálias.⁷ Suspiram pelo pó da terra sobre a cabeça dos pobres e pervertem o caminho dos mansos; um homem e seu pai vão com a mesma jovem e, assim, profanam o meu santo nome.⁸ E se deitam ao pé de qualquer altar sobre roupas empenhadas e, na casa do seu deus, bebem o vinho dos que foram multados....¹² Mas vós aos nazireus destes a beber vinho e aos profetas ordenastes, dizendo: ‘Não profetizem’”.

A lei, com efeito, prevê o caso (Ex 21,2) de um servo vendido (= Dt 15,12): “se comprares um escravo hebreu, seis anos servirá; mas, ao sétimo, sairá livre, de graça”; Lev 25,39: “Também se teu irmão empobrecer, estando ele contigo, e vender-se a ti, não o farás servir como escravo” [texto pós exílico, do capítulo do ano jubilar].

Neste ultimo texto pós exílico, estabelece-se o caso de um devedor que, não podendo pagar o seu débito (a sua dívida), paga com a sua obra de escravo, serve o outro durante um certo período de tempo. Esta norma, que prevê a redução à servidão temporária, é já para tornar razoável o contrato de empréstimo, porque o que toma o empréstimo entra na obrigação de restituir. Caso contrário, se não há sanção nenhuma, não mais o que empresta emprestaria. Assim, a lei regula esta consciência social. É a lei, não é o Estado. É a lei que diz que o credor deverá dar empréstimo porque vai receber o que emprestou, terá retorno. Isto dá um mínimo de segurança a quem empresta. Mas porque é que o profeta critica esta situação? Porque parece que a lei funciona de modo automático, não fazendo-se mais jurisprudência (veja-se casos de empréstimos de casas ao banco quando não se pode pagar mais as prestações). Amós critica que se:

- a) venda o justo por dinheiro (já não dependia dele o facto de ter de restituir, pois tornou-se tão injusto o sistema que já não podia nunca restituir o que devia, já tinha deixado de depender dele, tinham-no feito um tal objecto que já não podia nunca mais vir a restituir, mesmo que quisesse, eram implacáveis na aplicação da justiça, sem qualquer sabedoria, sem qualquer jurisprudência);
- b) se venda o pobre por um par de sandálias: a sanção de vender alguém como escravo é aplicada num ambiente de uma questão exígua, por algo efémero.

Em suma, Amós critica a aplicação da norma sem ter em conta a “epikeia” (a particularidade) da situação. Em Israel, a vida humana perdeu valor e as pessoas foram dissolvidas nos números ao ponto de denunciar em Am 2,7b que “dérek anawim yatêhu” (pervertem o “iter” da justiça). Podemos imaginar o pobre do v.6b (que não é culpável),

estando em dificuldade por não poder restituir um empréstimo. Faz recurso ao tribunal para obter um juízo favorável. Ora, é precisamente do tribunal que sai condenado, do lugar onde deveria encontrar justiça (que é diferente da aplicação cega da lei). Onde deveriam defender o condenado, é aí que é condenado. O tribunal tornou-se um lugar de execução sumária.

Ora, a lei requer de facto um juízo imparcial, que não favoreça os pobres em tribunal, requer ser totalmente “cega” na aplicação da lei. No próprio livro do êxodo e em Dt 1,16-17 diz-se para “¹⁶ Nesse mesmo tempo, ordenei aos vossos juízes, dizendo: ouvi a causa entre vossos irmãos e julgai justamente entre o homem e seu irmão ou o estrangeiro que está com ele. ¹⁷ Não sereis parciais no juízo, ouvireis tanto o pequeno como o grande; não temereis a face de ninguém, porque o juízo é de Deus”. O mesmo é salvaguardado em Lev 19,15-16 (código de santidade): “¹⁵ Não farás injustiça no juízo, nem favorecendo o pobre, nem comprazendo ao grande; com justiça julgarás o teu próximo. ¹⁶ Não andarás como mexeriqueiro entre o teu povo; não atentarás contra a vida do teu próximo. Eu sou o Senhor. ¹⁷ Não aborrecerás teu irmão no teu íntimo; mas repreenderás o teu próximo e, por causa dele, não levarás sobre ti pecado. ¹⁸ Não te vingarás, nem guardarás ira contra os filhos do teu povo; mas amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o Senhor”.

Ou seja, a lei manda julgar com imparcialidade. A torah diz que não nos devemos deixar enternecer pelos mais fracos em caso de processo. Mas Amós dá-se conta que, se aplicarmos a lei de forma tão dura, esta imparcialidade na aplicação da lei tende a calcar a gente pobre, e então a justiça é escondida por este rigor. A aparência de legalismo torna-se uma capa que esconde a violência, e deixa de haver jurisprudência. Deste modo, em Israel o exercício da justiça torna-se opressor, pois os que a aplicam tornam a vida impossível para quem paga as multas (em dinheiro ou em géneros, no caso o vinho). Começa a deixar de haver lugar para todos porque há uma lei, uma aparente legalidade que exclui a muitos da justiça e da possibilidade da sobrevivência. Isto acontece usando a lei, a chamada *legalidade*. Parece tudo muito legal, mas afinal não é.

Em Am 2,7 o profeta joga com as palavras e usa o verbo do Êxodo, a experiência fundadora e libertadora de Israel. Mostra que há uma deformação na peregrinação, no recurso à instância da justiça. “... eles vão com a mesma jovem...”. O verbo “halak” é o verbo que designa o segundo momento do êxodo – ir, andar a caminho da terra

prometida, sendo o terceiro momento a entrada. A peregrinação é a simbolização deste caminho, deste andar. Ora, Amós vê que isto é totalmente invertido, pervertido. Pior, começa na porta da cidade onde normalmente é administrada a justiça. Vai-se à cidade, ao tribunal, ao portão da cidade na condição de escravo. Como no Êxodo caminha-se da escravidão para a liberdade, mas não como escravidão sofrida. Ora, Amós vê que as autoridades, que os ricos fazem o que fazia o Faraó a Israel, pois vendem os pobres, pisam-nos por um par de sandálias. Com efeito, para ir ao Templo é preciso levar o dízimo que será para depois distribuir pelos pobres. Ora, Amós vê que à porta tomam esse dinheiro, esses bens (como o vinho). No lugar que deveria ser da libertação para todos, os ricos reduzem-nos a escravos, tomando-lhes os bens e não os distribuindo, mas ficando com eles. Aproveitam-se da indigência dos outros. A quem é que eles vão? Vão às “raparigas”, que representa o pobre e o desfrutado. Depois disto, Amós vai jogar com as palavras, pois as autoridades em vez de *hallel* (louvar) *challel* (maldizem, conspurcam, tornam profano). Por isso, os profetas denunciam este pecado escondido, esta divisão que não é partilha.

O comércio vai ser denunciado em toda a sua deriva a seguir em Am 8,4-6: ⁴ Ouvi isto, vós que tendes *aspirais* (*soaphim*) contra o necessitado e destruíis (*lashbît*) os miseráveis da terra, ⁵ dizendo: Quando passará a Festa da Lua Nova, para vendermos os cereais? E o sábado, para abrírmos os celeiros de trigo, diminuindo o efa, e aumentando o siclo, e procedendo dolosamente com balanças enganadoras, ⁶ para comprarmos os pobres por dinheiro e os necessitados por um par de sandálias e vendermos o refugo do trigo?”

O comércio brama, *anseia* (*so'aph*) pelos pobres para os *'ashbît* (aparentemente para os fazer deitar, descansar, mas para o pôr a jazer na morte, deitados sem forças). Os comerciantes são aqui apresentados como *abutres que parece que fazem repousar os pobres*. Mas no fundo enganam-nos, aldrabam-nos, pisam-nos (*sa'aph*). Tudo isto serve a Amós para denunciar que o comércio não é para a sobrevivência, mas é ambíguo ao ponto de se ter tornado uma fraude. Por detrás da aparência do serviço há uma ambiguidade, uma fraude. Daí que o interesse para vender aos pobres não seja se não uma máscara da verdadeira vontade de usufruir, de explorar os pobres.

Isaías logo a seguir vai continuar esta crítica ao espírito, à intenção com que as trocas são feitas, mostrando já aí que distingue muito bem como um bom director espiritual entre os

actos e as atitudes, entre o gesto e a intenção do gesto. A crítica não é contra as trocas, mas contra a intenção com que são realizadas. Por isso clama em Is 5,8: “Ai dos que ajuntam casa a casa, reúnem campo a campo, até que não haja mais lugar, e ficam como únicos moradores no meio da terra!”

Juntar campos até torna esses campos num conjunto mais fácil de ser arado ou cultivado. Quando se toma um terreno entra-se na posse das casas. Isto poderia ser uma normal consideração das leis da economia, pois quem é de bem tende a alargar para investir. Ora, o profeta critica esta lei, este mecanismo, porque o querer aumentar não dá espaço aos outros. Assim, a lei de respeitar o outro, mesmo economicamente, não é respeitada, pois o perder a terra faz com que um israelita perca também certos direitos. No entanto, esta tese é de difícil sustentação escriturística, pois não encontramos testemunhos neste sentido. Mas o que é que o texto diz? Quando perco a terra sou expulso dela, sou posto fora da casa e da terra, tornando-me em Israel uma espécie de vagabundo, de nómada dentro da própria terra prometida. Passo a ser emigrante dentro de Israel. Não é só o campo que perco, mas igualmente e sobretudo os meios de subsistência e não posso mais comprar ao rico açambarcador, ajuntador. Por isso, o profeta critica a vanificação deste processo, deste mecanismo nos efeitos que produz e denuncia também as consequências para aquele que acumula só por acumular ou porque acumula numa aparente legalidade, tomando casas em jeito de empréstimo até. Quem adquiriu muitos campos terá um só fruto: tornar-se-á pobre, essa será a sua maldição. O profeta, por isso, não denuncia só a perversão económica de um sistema que acumula, cujo único objectivo é a acumulação de bens. Diz mesmo que até do ponto de vista económico isso não compensa porque no fim quem acumula não vai ter quem trabalhe nem não vai ter a quem vender. Dito de outro modo, a injustiça não paga, não compensa, afinal traz um lucro efémero.

Mas o seu contemporâneo, o profeta Miqueias, vai ainda mais longe nesta crítica em Miq 2,1: “Ai daqueles que, no seu leito, imaginam a iniquidade (*hoshvé ‘awen*) e maquinam o mal (*ra’*)! À luz da aurora, o praticam, porque o poder está em suas mãos”.

Miqueias denuncia a dinâmica perversa do desejo, há um desejo interior em fazer o mal, em pensá-lo, em projectá-lo. O próprio projecto desejado e maquinado é mau, e há que descriptar isto, há que denunciar isto. Em Miq 2,1-5 o profeta constata que para impor uma sanção contra os prevaricadores, contra os culpados, contra os opressores dos pobres

é preciso dispor de uma certa força legítima. O profeta também constata que o poder legal está subjugado a um certo preconceito, pois é activado de noite. Ora a noite surge normalmente conotada com o mal. O profeta critica então aqueles que fazem as leis de noite, porque as leis não são transparentes e não são elaboradas de modo transparente, mas às escondidas, para que não se conheçam nem sejam contraditadas ou discutidas.

A TERRA PARA TODOS EM ISRAEL

Deste modo, o profetismo bíblico coloca-nos aqui diante de uma problemática filosófica (a da justiça) e outra teológica (a temática da justiça e do lugar da terra como factor de justiça). Estes textos colocam-nos dentro de uma teologia da terra em Israel. Israel vem do êxodo, não se limita apenas a sair do Egipto. Sai para entrar, esta é a promessa da passagem de um estatuto a um outro, de uma condição a outra, a passagem da situação em que Israel é “ger” (estrangeiro) à situação em que Israel passa a ser um sujeito livre. A assignação do território em Jos 13-21 constitui a concretização disto mesmo mas também a recordação de duas premissas:

1ª) *a terra é um dom* – Deus possui-a e distribui-a. A expressão da “guerra santa” para entrar na terra prometida constitui apenas uma visão teológica na qual a destruição dos inimigos permite dizer que é Deus que concede a terra, não sou eu que a conquisto. Por isso é que ela é distribuída por meio de um “gorel” (pela sorte), o que serve para dizer que é Deus que actua por esse “sorteio” dando a terra a cada um segundo a sua intenção e a sua justiça. Deste modo, a terra, essencial para a vida, não é fruto de uma acção, não resulta do mérito de uma acção pessoal;

2ª) *desde o início a terra é dividida* – isto acontece para que cada família tenha o suficiente para sobreviver.

Perante este dado fundamental e fundacional, a lei diz a Israel um sistema razoável. Com efeito, é preciso um “status quo”, que cada um permaneça nos seus campos para que assim seja sempre mantida a paz e não haja desequilíbrios ou distúrbios. O episódio da vinha de Nabot em 1 Re 21 mostra o rei Acab a tentar estender os seus domínios, a alargar “casa a casa”, mesmo que seja sem expropriar e até propondo outro terreno melhor em troca. Nabot não dá uma explicação económica mas teológica: não posso

ceder a herança dos meus pais. Não se trata, portanto, de uma questão sentimental, só por nostalgia de querer manter aquilo que tinha pertencido aos pais. Trata-se de uma ética tradicional, de um ethos tradicional que passa para lá das possibilidades das leis actuais do mercado, porque as terras dos meus pais não são para ceder nem para trocar. Ora, a torah ensina em Dt 19,19 que por causa do êxodo “não é preciso mudar os confins da terra do teu próximo”, aludindo aqui aos confins que os antepassados predispuseram. Esta decisão pretende criar alguma estabilidade nos meios de subsistência e evitar o aniquilamento dos mesmos, pois o sábio e o deuteronomista sabem que a actividade económica deixada ao sabor das maquinações e dos projectos do desejo humano tende a desequilibrar esta relação, este dado fundacional.

O livro do Levítico em Lev 25 diz que a terra não se pode vender para sempre. É de notar que a ordem é dirigida não a quem quer comprar mas a quem quer vender para que este resista. Com isto o legislador quer impedir que se crie em Israel um desequilíbrio estrutural, quer impedir que em Israel se criem condições estruturais de pobreza, de exclusão. Neste sentido, a lei tenta garantir uma igualdade fundamental para todos em Israel, garantindo por esta via que a igualdade fundamental seja real, e não fictícia. Só a posse de um mínimo consente a todos de viver numa situação de igualdade e não de inferioridade, de exclusão. Neste sentido, a norma levítica prescreve um acto de natureza simbólica. Assim, os ricos que se apropriam da terra desfazem a história feita e desejada por Deus, reduzindo o povo à condição de estrangeiros no seu próprio país. Por isso, Prov 22,28; 23,10 também ensina que “não mudes os marcos antigos postos pelos teus pais”. Isto é repetido no código de santidade em Lev 25,1-13 onde Israel sabe que as terras não se podem vender para sempre. Isto significa que a venda da terra ou a perda da terra é provisória, nunca é definitiva. Deste modo, a tradição mais tardia de Israel recorda novamente o êxodo ensinando que a humanidade (o homem e a mulher) são apenas inquilinos, administradores da terra. Somos emigrantes na terra de Deus. Com esta regra, com esta lei nega-se ao proprietário o direito de venda, para assim conservar sempre a sua propriedade. O proprietário não a pode vender para sempre nem o comprador a pode comprar para sempre. E nos jubileus regressa-se às casas, depois de se ter andado fora por se dever algo a alguém. Deste modo, o jubileu retoma a natureza simbólica do sábado sendo assim um outro shabbat. A lei do jubileu significa que todos os cidadãos são iguais

entre si (no sentido em que possuem a mesma dignidade e cidadania) e que todos têm o direito à liberdade e à posse de terra. Diante da intenção desta lei, então o que foi legalmente adquirido não é direito perpétuo, é um direito provisório.

Neste sentido, Miq 2,1-5 desmascara o desnaturamento da estrutura essencial de Israel, pois os poderosos sequestram a terra, fazem um acto contrário ao acto originário do povo de Deus. É, por isso, um gesto profundamente anti-religioso. Daí que o sábio em Prov 14,31 avise que “quem oprime o miserável ofende o Criador”. Isto vai até Mt 25 com o famoso julgamento escatológico ou final (“vinde benditos de Meu Pai, tive fome ...”).

Em suma, a riqueza se não é funcional ao serviço da pessoa humana cria uma situação desesperada, exílica, da qual o exílio é a experiência prototípica. Vem assim ameaçado o exílio como experiência da perda da terra não momentânea mas indefinida.

Neste contexto, os profetas anunciam o regresso do exílio como um tempo de regresso. Mas no tempo do cronista, no tempo de Neemias o que existe é exactamente o mesmo que existia antes do exílio (cf. Ne 5,1-13). Parece que acabou a escravidão, mas existia ainda muita escravidão, ela não desapareceu de dentro de Israel, não aprenderam com o exílio. Este mecanismo de alguém dar o que tem para sobreviver acompanha toda a história de Israel (antes e depois do exílio). Neemias impõe que os poderosos redõem aos mais pobres para que eles respirem. Todas as promessas indicadas como uma intervenção de Deus na história de Israel são moduladas pelos homens. Deus salva Israel suscitando alguém que o represente, que fale em nome dEle. Assim, suscita Esdras e Neemias para ajudarem à reconstrução do país. Tudo acaba assim por depender dos homens e das mulheres, de nós. O desígnio de Deus não acontece automaticamente, o futuro não é só acção de Deus. Deste modo compreende-se que também no Novo Testamento se fale em vender os campos em favor dos pobres (cf. Mc 10).

A crítica aos desequilíbrios sociais em Israel ganha um outro lugar quando as casas e os palácios são objecto da invectiva dos profetas. A casa é o oposto da tenda, da habitação nómada. A casa é o sinal da estabilidade, o contrário da mudança e da provisoriedade. Num dos seus oráculos, Amós denuncia em Am 3,9-4,13 que “... entesouraram violência e devastação ...castelos...”. O profeta critica os palácios que deveriam ser o lugar da sabedoria mas que se tornaram o lugar da violência. O palácio é o lugar onde estão os sábios, é um lugar de sabedoria, supostamente.

Logo a seguir, Miq 3,11 critica a cidade, o lugar onde estão os palácios, as casas grandes e a corte: “os seus líderes dão sentenças por suborno, os seus sacerdotes ensinam por interesse e os profetas adivinham por dinheiro; e ainda se encostam ao Senhor dizendo: ‘não está o Senhor no meio de nós? Nenhum mal nos sobrevirá’”.

Miqueias sublinha que a dimensão económica comanda toda a vida da cidade, comanda todas as outras funções, e por isso corrompe tudo o resto. A plutocraticização da cidade pergunta se não existe um mundo político completamente aberto ao bem comum. Se isto não acontece, se tudo é deixado à responsabilidade das motivações económicas, se não há uma preocupação pelo bem comum, então a vida é naturalmente desregulada. O mesmo diga-se do rei: ele tem de ouvir, de escutar a lei porque a sua vontade é soberana, sendo a lei a única possibilidade de essa vontade ser corrigida e limitada. Por isso, se a relação entre o que estabelece o rei e o bem comum é falseada, se o rei ama o mal, então todo o mundo político torna-se a promoção normativa do mal. E pior, tal não é uma disfunção parcial, é sistemática porque o rei passa a preocupar-se só com o poder.

Esta luta pelo poder é generalizada quando se passa da política interna à externa, porque uma nação tenta impor o seu poder. É uma forma de imperialismo. O curioso é que todos os que são adeptos destes sistemas tendem a justificá-los. A isso chamamos ideologias. Isto faz-se pela propaganda política, o truque está em dissimular uma violência pela ilusão que se conquistarmos outros povos ficamos mais fortes, ficamos com mais poder. Deste modo, uma aparente motivação política esconde uma motivação económica, reduzindo a política a um interesse económico. Esta é a artificialidade da política internacional na qual Israel cai várias vezes, exaltando a própria força ou a própria cultura como superior, reivindicando um espaço territorial. Diante disto aparecem os profetas de Deus para fornecer um juízo sobre a verdade destas ideologias.

Tudo isto faz do mundo político um mundo perigoso, porque pretende sobreviver só com as mediações humanas. Os profetas criticam o disfarce do discurso económico como justificativo para uma expansão imperialista sobre outros povos. Trata-se de um artifício. Encontram-se pretexto para adoptar uma política agressiva onde só alguns assumem e usam o poder, abusam dele, enquanto todos os outros são relegados para segundo plano.

José Carlos Carvalho