

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



Filipe Henrique de Araújo

**O direito e a justiça na crítica social do livro de Amós:
צדקה e משפט no contexto de Am 5,1-17**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof. Dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2025

Pontifícia **U**niversidade **C**atólica
do Rio de Janeiro



Filipe Henrique de Araújo

**O direito e a justiça na crítica social do livro de Amós:
חֶדְקָה וּמִשְׁפָּט no contexto de Am 5,1-17.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Maria de Lourdes Corrêa Lima
Orientadora
PUC-Rio

Heitor Carlos Santos Utrini
PUC-Rio

Maria Antônia Marques
ITESP

Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 2025

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

Filipe Henrique de Araújo

Possui graduação em Filosofia pela Faculdade São Luiz (2013), graduação em Teologia pela Faculdade Dehoniana (2021) e especialização em Teologia Contemporânea pela Centro Universitário Claretiano (2017). Participa do Grupo de Pesquisas Análise Retórica Bíblica Semítica, liderado pelo professor dr. Waldecir Gonzaga e do Grupo de Pesquisas Tradição e Literatura Bíblica, liderado pela professora dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima, ambos credenciados junto ao CNPQ. E-mail: <filipearaujo.scj@gmail.com>.

Ficha Catalográfica

Araújo, Filipe Henrique de

O direito e a justiça na crítica social do livro de Amós : אָמֹס וְצִדְקָה וְשִׁפְטִים
no contexto de Am 5,1-17 / Filipe Henrique de Araújo ; orientadora:
Maria de Lourdes Corrêa Lima. – 2025.

94 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio
de Janeiro, Departamento de Teologia, 2025.

Inclui bibliografia

CDD: 200

Agradecimentos

Sou grato a Deus por não cessar de me constranger com seu gratuito e abundante amor.

Minha gratidão se estende a todos que tornaram o amor de Deus e sua providência concretos em minha vida: meus pais, Leonardo e Eloisa, minha irmã Alessandra e minha sobrinha Lívia Marinha, bem como todos familiares.

À Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus, sobretudo meu superior provincial, padre Eli e padre Marcelo, pela missão confiada a mim e pelo apoio na realização de meus estudos.

À PUC-Rio e à CAPES por dar condições para o desenvolvimento dessa pesquisa através de suas bolsas de estudo.

À minha orientadora, professora Dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima, por nos ensinar com grande solicitude, humildade e competência.

Aos demais professores da área de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio: Dr. Waldecir Gonzaga, Dr. Heitor Carlos Santos Utrini, Dr. Fábio Siqueira, Dr. Leonardo Agostini Fernandes por todas as lições ensinadas.

À Divisão de Bibliotecas e Documentação por localizar em diversas bibliotecas do mundo e disponibilizar rapidamente inúmeros artigos imprescindíveis para a realização dessa pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Araújo, Filipe Henrique; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (orientadora). **O direito e a justiça na crítica social do livro de Amós: צדקה e משפט no contexto de Am 5,1-17**. Rio de Janeiro, 2025. 94p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa, a partir dos aspectos históricos, sociais e econômicos, e da análise exegética de Am 5,1-17, visa compreender a crítica social do livro de Amós, privilegiando os termos fundamentais: צדקה e משפט. No século VIII, o Antigo Oriente Próximo teve um período de estabilidade política e ausência de grandes guerras. O rei Jeroboão II desfrutou desse cenário e expandiu as fronteiras de Israel. Em seu governo, a venda de cavalos, a produção de vinho e de azeite, levaram a um próspero desenvolvimento econômico. Todavia, não foram todos os israelitas que se beneficiaram com esse progresso. Houve um crescimento das injustiças sociais, nesse contexto, Amós levanta sua voz, e desenvolve sua crítica social denunciando a violação do direito e da justiça. Através de um lamento fúnebre (Am 5,1-17) o profeta convoca os israelitas a buscarem o bem e a odiarem o mal, edificando uma sociedade alicerçada no direito e na justiça.

Palavras-chave

Teologia Bíblica; Livro de Amós; Direito e Justiça; Crítica Social.

Abstract

Araújo, Filipe Henrique; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (advisor). **Justice and righteousness in the social critique of the book of Amos: צדקה and משפט in the context of Am 5:1-17.** Rio de Janeiro, 2025. 94p. Master's dissertation - Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

This research, based on the historical, social and economic aspects and exegetical analysis of Amos 5:1-17, aims to understand the social critique of the book of Amos, focusing on the fundamental terms: צדקה and משפט. In the 8th century, the Ancient Near East enjoyed a period of political stability and an absence of major wars. King Jeroboam II enjoyed this scenario and expanded Israel's borders. During his rule, the sale of horses, the production of wine and olive oil led to prosperous economic development. However, not all Israelites benefited from this progress. In this context, Amos raises his voice and develops his social critique, denouncing the violation of justice and righteousness. Through a funeral lament (Am 5:1-17), the prophet calls on the Israelites to seek good and hate evil, building a society based on law and justice.

Keywords

Biblical Theology; Book of Amos; Justice and righteousness; Social Criticism.

Sumário

1. Introdução	9
2. Contexto histórico e social	12
2.1. A situação política no Levante	12
2.2. Israel no reinado de Jeroboão II	14
2.2.1. Expansão territorial	14
2.2.2. A urbanização em Israel	15
2.2.3. Aspectos econômicos de Israel	17
2.2.3.1. Agricultura: produção de azeite e vinho	17
2.2.3.1. Equinocultura: venda de cavalos de guerra	19
2.2.4. Aspectos sociais	21
2.2.4.1. Aspectos do estilo de vida dos ricos	22
2.2.4.2. Aspectos do estilo de vida dos pobres	23
2.2.4.3. As injustiças sociais	24
3. O texto de Amós 5,1-17	28
3.1. Segmentação e tradução	28
3.2. Crítica textual	30
3.3. Delimitação e unidade interna de Am 5,1-17	33
3.4. Crítica da forma	34
3.5. Crítica da redação	42
4. Comentário exegético-teológico de Amós 5,1-17	44
4.1. Lamento por Israel: v. 1-3	44
4.2. Buscai יהוה e vivei: v. 4-6	47
4.3. Advertência para Israel: v. 7	51
4.4. Poder criador de יהוה: v. 8a-8e	52
4.5. יהוה é seu nome: v. 8f	55
4.6. Poder destruidor de יהוה: v. 9	56
4.7. Advertência para os poderosos: v. 10-13	57

4.8. Buscai בּוּט e vivei: v. 14-15	61
4.9. Lamento por Israel: v. 16-17	65
5. הַקְדָּצָה, טִפְשָׁה e crítica social	67
5.1. O sentido de טִפְשָׁה e de הַקְדָּצָה na Bíblia Hebraica	67
5.1.1. O sentido de טִפְשָׁה	67
5.1.2. O sentido de הַקְדָּצָה na Bíblia Hebraica	69
5.1.3. O sentido do uso conjunto dos termos טִפְשָׁה e הַקְדָּצָה na Bíblia Hebraica	71
5.2. A relação entre טִפְשָׁה e הַקְדָּצָה com a crítica social	73
5.2.1. Aspectos da crítica social no Antigo Oriente Próximo	73
5.2.2. A crítica social na Bíblia Hebraica	74
5.2.3. A crítica social em Amós	76
5.3 O sentido de טִפְשָׁה e de הַקְדָּצָה em Am 5,1-17	77
6. Conclusão	80
7. Bibliografia	82

1.

Introdução

A presente pesquisa visa apresentar a compreensão de $\eta\kappa\delta\zeta$ e $\tau\phi\psi\mu$ na perícopa de Am 5,1-17. Compreender esses conceitos é imprescindível não apenas para uma adequada apreensão da perícopa de estudo, mas também para todo o livro de Amós, que, de algum modo, gravita em torno de questões acerca de $\eta\kappa\delta\zeta$ e $\tau\phi\psi\mu$.

O livro de Amós é reconhecido como o livro mais antigo entre os profetas escritores, uma obra relativamente curta, pois, de acordo com a Massorá, possui 146 versículos.¹ Todavia, a pequena extensão do livro contrasta com a densidade do texto: não apenas pela condenação de Israel, Judá e das nações vizinhas por parte de Amós, mas sobretudo por sua crítica à sociedade de seu tempo, que tem poucos paralelos em toda a Bíblia Hebraica.

Durante muitos anos o livro de Amós não despertou muito interesse entre os leitores e comentadores bíblicos. Isso advém de que, além de ser apenas um dos profetas menores, ele sequer era considerado um dos profetas mais importantes entre os doze. Esse desinteresse pode ser atestado pelas apenas 204 citações do livro de Amós entre as principais obras da Patrística e da Idade Média.²

Foi somente no século XIX que surgiu maior interesse sobre a profecia de Amós. Nesse período, ele foi identificado como o “profeta da justiça social”. E, do criticismo literário desse período, colocou-se em questão a datação da profecia, se era pré ou pós-exílica e aspectos redacionais. Além disso, discutia-se se sua atividade profética partia das leis do Pentateuco ou se o profeta fundamentava sua crítica em alguma “moral universal”.³

O principal nome dessa primeira fase da pesquisa sobre Amós foi Wellhausen. Para este autor, o livro de Amós reunia diversos estilos literários e várias adições por parte de editores posteriores. Assim, a principal tarefa era recuperar a *ipssima verba* de Amós. Por volta dos anos 1930, com o método histórico-crítico “maduro”, buscou-se reconstruir as tradições antigas de Israel. Nesse contexto, o livro de Amós foi considerado profundamente enraizado nas tradições antigas ao mesmo tempo em que introduzia ideias inovadoras. Com isso, foi destacado o papel do profeta na criação de uma avaliação ética da vida religiosa de Israel.⁴

A partir de meados da década de 1970, a abordagem com ênfase mais sincrônica inaugurou uma nova fase dos estudos sobre o livro de Amós. Autores como Koch e De Waard refutaram que o livro fosse uma coleção de pequenos fragmentos e o consideraram uma composição. Desse modo, embora admitindo estágios de crescimento do livro, eles postularam que a forma canônica foi realizada por um redator que se aproximou muito da função de autor. Esse redator trabalhou com excelência para conferir à obra de Amós um

¹ GELSTON, A., Commentary on the Critical Apparatus, p. *41.

² HOUSTON, W., Amos, p. 86.

³ HOUSTON, W., Amos, p. 89-90.

⁴ HASEL, G. F., Understanding the book of Amos, p. 20-22.

caráter unitário. Para De Waard, um grande exemplo da competência do redator é o quiasmo de Am 5,1-17.⁵

Atualmente, leituras diacrônicas e sincrônicas marcam a pesquisa sobre Amós. Algumas questões sobre a redação do livro seguem abertas. Entretanto, a maior contribuição para o aprofundamento dos estudos vem da arqueologia e de outras ciências históricas, que se mostram extremamente profícuas para contextualizar a atividade do profeta e o contexto no qual a obra foi gestada e editada. Destacam-se, também, leituras que consideram os aspectos literários e poéticos e o uso de Amós pelas chamadas abordagens contextuais, como a da teologia da libertação, feminista e negra.⁶

Portanto, no século XXI, a pesquisa sobre o livro de Amós é caracterizada pela pluralidade de métodos e de abordagens. Se outrora o livro era apenas um entre os Doze, hoje atrai muito interesse e aplicações a questões da sociedade atual. Esse crescente interesse também pode ser reconhecido através da sistematização daquilo que foi produzido acerca do livro de Amós. Wal⁷ e Thompson⁸ catalogaram e classificaram milhares de artigos científicos, capítulos e livros sobre Amós desde 1800 até o final do século XX. Esse trabalho foi continuado por Melugin⁹ e Carroll¹⁰, de modo que se tem reunido a maior parte da bibliografia sobre Amós até o ano de 2019.

Dada a natureza desta pesquisa e as características do livro de Amós, o estudo foi conduzido pelo Método Histórico-Crítico, aplicando as etapas julgadas pertinentes para o adequado desenvolvimento do estudo, a saber: crítica textual, verificação da delimitação e da unidade textual, crítica da forma e crítica da redação. Também foi necessária uma pesquisa de caráter bibliográfico-exploratório para desenvolver os comentários exegéticos-teológicos que constam nesta pesquisa.

Dentre a pluralidade de abordagens e temáticas que a exegese atual e, sobretudo, o próprio de livro de Amós oferecem, esta pesquisa debruçou-se sobre a concepção de $\eta\kappa\tau\zeta$ e $\tau\psi\mu$ na perícopa de Am 5,1-17. Porém, para compreender esses conceitos é preciso considerar a crítica social desenvolvida pelo profeta. Assim, é imprescindível conhecer como a sociedade na qual o profeta exerceu seu ministério estava organizada. Desse modo, o primeiro capítulo apresenta aspectos políticos, econômicos e sociais essenciais para a compreensão da crítica social desenvolvida por Amós.

O segundo capítulo traz a segmentação e a tradução do objeto material dessa pesquisa: perícopa Am 5,1-17. Na sequência, dado o caráter científico da exegese bíblica, foi feita a crítica textual para asseverar que o texto hebraico utilizado é o mais próximo possível de uma versão que pode ser tida como original. Em seguida, foi justificada a delimitação e a unidade do texto para depois ser exposta a crítica da forma e a crítica da redação. No terceiro capítulo, tem-se o comentário exegético e teológico de Am 5,1-17. Por fim, no quarto capítulo, a partir da concepção de $\eta\kappa\tau\zeta$ e $\tau\psi\mu$ no Antigo Oriente

⁵ MELUGIN, R. F., Amos in Recent Research, p. 65.

⁶ CARROLL R., M. D., Amos, the prophet and his oracles: research on the book of Amos, p. 45-72.

⁷ WAL, A. van der. Amos: a classified bibliography.

⁸ THOMPSON, H. O., The book of Amos: an annotated bibliography.

⁹ MELUGIN, R. F., Amos in Recent Research.

¹⁰ CARROLL R., M. D., Amos, the prophet and his oracles: research on the book of Amos; CARROLL R., M. D., Twenty Years of Amos Research.

Próximo, busca-se definir o significado de צדקה e משפט na Bíblia Hebraica e em Am 5,1-17.

2.

Contexto histórico e social

2.1

A situação política no Levante

A Assíria, sobretudo entre os séculos IX e VII, possui grande influência nos reinos e cidades-estados no Levante. Isso se deve a sua ideologia imperialista, caracterizada pelo expansionismo territorial que visa encontrar mão de obra e recursos naturais e materiais, além da arrecadação de vultuosos tributos de Estados a eles submetidos.¹¹ Estes crescem e se expandem ou perdem sua autonomia e se tornam vassalos, conforme a relação estabelecida com os assírios.

Shalmanasar III, imperador da Assíria, no intento de superar o domínio territorial de seu pai, Ashurnasirpal II, inicia uma campanha na região central da Síria em 853. Uma coalizão liderada por Hadadezer, rei de Damasco, e composta por alguns reinos do Levante, entre eles, Israel, faz frente a incursão assíria. Houve um confronto em Qarqar, embora os anais assírios apresentem Shalmanasar III como vitorioso, suas tropas não avançam em direção ao sul, mas em direção ao mar Mediterrâneo, a oeste, o que pode indicar que a coalizão conseguiu impedir o avanço assírio.¹²

A derrota assíria na batalha de Qarqar pode ser inferida também pelas novas incursões de Shalmanasar III em 849, 848 e 845 nessa mesma região. Além disso, se se considera os tributos recebidos, ver-se-á que em 853 há uma quantidade menor de cidades que pagaram os tributos em comparação com as campanhas militares realizadas em 849 e 848.¹³ Percebe-se que a campanha de 853 se não foi um fracasso, foi menos exitosa do que as seguintes.

Todavia, quando Hazael torna-se rei de Aram, após matar seu predecessor, possivelmente em 844/842, a situação geopolítica no Levante sofre uma grande mudança.¹⁴ A Assíria, devido a problemas internos, deixa de ser, momentaneamente, uma

¹¹ LIVERANI, M., *Assyria: The Imperial Mission*, p. 7-9.

¹² LIPINSKI, E., *The Aramaeans: their ancient history, culture, religion*, p. 376.

¹³ YOUNGER JR., K. L., *Neo-Assyrian and Israelite History in the Ninth Century: The Role of Shalmaneser III*, p. 254-255.

¹⁴ GREENWOOD, K., *Late Tenth- and Ninth-Century Issues: Ahab Underplayed? Jehoshaphat Overplayed?*, p. 309.

ameaça. Desse modo, a aliança para resistir aos ataques assírios é desfeita e, sob Hazael, Aram passa a considerar os outrora aliados inimigos.¹⁵

Hazael foi o rei mais poderoso da história de Aram. Diante do eclipse das grandes potências do Antigo Oriente Próximo, Aram irrompe como uma potência regional a dominar diversos reinos e cidades-estados do Levante.¹⁶ O rei de Damasco dominou toda a Transjordânia, chegando até o Vale do Arnom, fronteira sul de Israel; chegou ao oeste do rio Jordão e recebeu tributo do rei Joás, de Judá; pode até ter conquistado uma cidade filisteia.¹⁷

A influência de Hazael em Israel, de alguma forma, colocou fim à dinastia Omrida em 841. A inscrição na estela de Tel-Dan diz que o rei Jorão foi morto por Hazael; já o texto bíblico afirma que o regicida foi Jeú, que veio a assumir o trono. De qualquer modo, a pressão arameia foi decisiva nesse golpe de estado. Especula-se se a ação de Jeú contou com apoio de Hazael. Com isso, de algum modo, a narrativa bíblica e a estela de Tel-Dan podem harmonizar-se, pois trazem os nomes dos responsáveis pelo fim da dinastia de Omri e dando início à dinastia de Jeú, a última que reinou sobre Israel.¹⁸

Adad-Nirari III, rei da Assíria, retoma o projeto imperialista. Seu governo caracteriza-se como um dos impérios mais violentos que a história conheceu. A campanha militar de Adad-Nirari III contra Aram teve quatro incursões: 805, 804, 802 e 796. Em 796, Damasco foi sitiada pelo exército assírio e o rei arameu tornou-se vassalo passando a pagar pesado tributo.¹⁹ A ação da Assíria provoca a derrocada de Aram, que perde a maioria das conquistas territoriais de Hazael, inclusive o que fora conquistado de Israel. O golpe foi tão forte que Aram jamais voltou a ter a influência e o poder dos tempos de Hazael. Nesse período, Israel também se tornou vassalo da Assíria.²⁰

Adad-Nirari III reinou entre 810 e 743. A partir de seu reinado, a Assíria, por cerca de quarenta anos, enfrentou diversas crises internas: epidemias, revoltas, problemas na sucessão real e a perda de alguns territórios conquistados durante o século IX.²¹ Com Aram enfraquecido e com a Assíria voltada para problemas internos, surge a oportunidade para Israel desenvolver-se e, durante o reinado de Jeroboão II, conhecer o seu esplendor.

¹⁵ LIPINSKI, E., *The Aramaeans: their ancient history, culture, religion*, p. 377.

¹⁶ KAEFER, J. A., DIETRICH, L. J., *A consolidação dos reinos de Israel Norte e Judá*, p. 121.

¹⁷ PROVAN, I., LONG, V. P., LONGMAN III, T., *Uma história bíblica de Israel*, p. 409-410.

¹⁸ PEETZ, M., *O Israel bíblico: história, arqueologia, geografia*, p. 132.

¹⁹ DONNER, H., *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 326-327.

²⁰ KAEFER, J. A., *A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá*, p. 83-84.

²¹ KUHRT, A., *El Oriente Próximo en la Antigüedad (c. 3000-330 a.C.)*, p. 134.

2.2

Israel no reinado de Jeroboão II

Israel, no século VIII, é marcado por um amplo desenvolvimento urbano e um grande incremento demográfico através do aumento da quantidade de cidades e vilas. Esse crescimento de Israel é sustentado por uma forte economia, gerida por um sistema administrativo complexo e engendrando uma sociedade heterogênea e estratificada. Desse modo, nesse período, Israel é um dos reinos mais poderosos do Levante. A arqueologia comprova esse perfil da sociedade israelita e a veracidade do objeto da crítica profética, como a existência de construções de grande porte e com muito luxo.²²

2.2.1

Expansão territorial

O reino do Norte, Israel, é o autêntico herdeiro de um possível período de monarquia unida. Isso deve-se não apenas ao seu território, mais rico e fértil do que o de Judá, mas sobretudo por nele estarem abrigadas dez das doze tribos de Israel. Assim, em relação a Judá, em Israel, reconhece-se, com maior propriedade, o antigo poder de um Israel único. Além disso, segundo a arqueologia, possivelmente boa parte dos grandes feitos atribuídos à monarquia unida foram, na verdade, realizados após a ruptura e no reino do Norte.²³

Jeroboão II reinou durante quarenta anos,²⁴ sendo este o mais longo reinado da história de Israel. Em seu governo, a Assíria aparentemente manteve a paz com Israel, dada a ausência de incursões militares nesse período. Paulatinamente, ocorreu a expansão territorial de seu reino, e foram retomados, sobretudo, os territórios outrora tomados de Israel por Aram. Embora não seja documentalmente atestado, de algum modo, a expansão territorial israelita, na dinastia de Jeú, contou com a anuência da Assíria, ainda que como um acordo tácito, pois, apesar de suas turbulências internas, ainda era a maior potência

²² CALAO FLÓREZ, E. M., *Los Excluidos, Víctimas De La Injusticia Social en El Oráculo Contra Israel*, p. 11.

²³ ECHEGARAY, J. G., *Situación política de Israel en el siglo VIII*, p. 20-21.

²⁴ A data exata do início e do fim do reinado de Jeroboão II é diversa entre exegetas, historiadores e arqueólogos, por exemplo, Liverani propõe 783-743; Finkelstein, 788-747; Lipinski, 789-748. LIVERANI, M., *Para além da Bíblia*, p. 148; FINKELSTEIN, I., *O reino esquecido*, p. 159; LIPÍŃSKI, E., *A History of the Kingdom of Israel*, p. 107.

da região.²⁵ A estela de Tell el-Rimah pode corroborar a existência desse acordo, pois, Joás, rei de Israel e pai de Jeroboão II, é mencionado em uma homenagem a Adad-Nirari III.²⁶

O território de Israel sob Jeroboão II, a partir da narrativa bíblica e da arqueologia, pode ter ocupado toda a Transjordânia, desde Basã, ao norte, até o Golfo de Aqaba, no sul. Além disso, há indícios de que Edom, Moab e Amon, foram, na verdade, vassalos de Israel.²⁷ Apesar de não haver evidências arqueológicas suficientes para definir o tamanho exato território de Israel, sabe-se, com certeza, que houve a retomada dos territórios tomados por Aram. E, com isso, chegou a ter, pelo menos, a mesma extensão que a do período da dinastia de Omri.²⁸

2.2.2

A urbanização em Israel

O texto bíblico, em 2Rs 14,24, apresenta Jeroboão II negativamente, provavelmente fruto da redação deuteronomista. Tal avaliação não se coaduna, ao menos sob aspectos administrativos, com seus feitos. Pois como Israel usufruiu de seu período economicamente mais próspero durante o reinado de Jeroboão II, este pode ser considerado um excelente governante.²⁹

Por urbanização entende-se o processo de configuração da sociedade, caracterizado pela existência de três tipos de localidades: as cidades centrais, que funcionam como centros administrativos e econômicos; as cidades de médio porte, dispersas pelo território e que trocam bens e serviços entre si e com as principais cidades; e, por fim, os vilarejos, aldeias e fazendas na zona rural. Essa configuração possui um desdobramento quanto ao exercício do poder, uma vez que a centralização administrativa e econômica nas cidades principais fará com que estas dominem, sobretudo, a zona rural.³⁰

A urbanização em Israel deu-se com um grande crescimento demográfico, pois, a partir do século X, a população de Israel aumentou paulatinamente e, no século VIII, contava com cerca de 250 mil habitantes, enquanto Judá possuía 110 mil e a Filisteia, 50

²⁵ ASTER, S. Z., *Israelite embassies in Assyria in the first half of the eighth century*, p. 177.

²⁶ FINKELSTEIN, I., *O reino esquecido*, p. 157.

²⁷ FINKELSTEIN, I., *Essays on Biblical Historiography: From Jeroboam II to John Hyrcanus*, p. 407-408.

²⁸ CAZELLES, H., *História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno*, p. 166-168.

²⁹ SOGGIN, J. A., *Storia d'Israele*, p. 284.

³⁰ DEVER, W. G., *Social Structure in Palestine in the Iron II Period on the eve Destruction*, p. 418.

mil. O período de paz no Antigo Oriente Próximo, além de possibilitar o crescimento populacional, levou à fundação de muitas cidades, seja para exibição do poder régio, seja para servir à administração pública.³¹

Nesse contexto, encontra-se a construção de Samaria, capital de Israel, realizada por Omri em 876 e expandida na dinastia de Jeú. A nova capital é expressão de uma guinada para o caminho de desenvolvimento administrativo e econômico de Israel. Situada estrategicamente nas terras férteis com acesso ao Vale de Jezreel, possuía uma arquitetura monumental em várias construções. A acrópole da Samaria contava com edificações destinadas à administração pública. O achado arqueológico de algumas dezenas de *ostraca* atestam transações de itens de luxo, como azeite e vinho, no tempo de Jeroboão, sendo estes as principais fontes de riqueza para a Era de Ouro de Israel.³²

A urbanização em Israel, conforme atesta a arqueologia, deu-se na Samaria e em várias outras cidades fundadas ou expandidas, sobretudo no século VIII. As edificações evidenciam não apenas a riqueza, mas também a mudança na forma como o Estado e a sociedade estavam organizados: antes uma sociedade agrícola, agora em franco processo de urbanização. Há, sem sombra de dúvidas, uma concentração de recursos e de poder no ambiente urbano, não apenas na Samaria, mas também em outros centros regionais, muitos dos quais foram construídos para servir ao aparato estatal e que foram totalmente subsidiados pelo próprio governo. Percebe-se, com isso, o deslocamento da riqueza daquele que a produz no campo, para os dirigentes, na cidade.³³

Entre as várias cidades fundadas ou expandidas em Israel, além da Samaria, a título de exemplo, podem-se citar Megido, Hasor, Jezreel e Tirzah. Embora cada localidade tenha suas características próprias, em linhas gerais, a maioria dessas cidades foi fortificada com muralhas. Outras obras públicas como sistema de água, armazéns, estábulos e pontos de coleta de impostos foram encontradas em algumas cidades. Ressalta-se que a finalidade da maioria das cidades era servir à administração pública: na gestão dos bens do Estado, no sistema tributário e na defesa do território. Provavelmente, cada cidade possuía um governador e uma guarnição militar.³⁴

Portanto, fica evidente que a expansão territorial israelita ocorreu com uma política de construções de cidades. Esse processo, iniciado na dinastia Omrida, chegou a seu ápice

³¹ LIVERANI, M., Para além da Bíblia, p. 160.

³² RICHTER, S., Eight-Century Issues: The World of Jeroboam II, the Fall of Samaria, and the Reign of Hezekiah, p. 322-324.

³³ DEVER, W. G., Beyond the Texts: An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah, p. 455.

³⁴ FAUST, A., The Archaeology of Israelite Society in Iron Age II, p. 68.

durante o reinado de Jeroboão II. Chama a atenção para o alto nível técnico e qualidade das edificações que ficam no mesmo patamar das obras de qualquer outro grande centro urbano no Levante. As cidades são o testemunho do apogeu do reino de Israel, em geral, financiadas pelo Estado.³⁵

2.2.3

Aspectos econômicos de Israel

A produção agropecuária israelita não era voltada exclusivamente para a produção e o comércio de azeite, de vinho e de cavalos de guerra. Entretanto o comércio desses itens era a maior fonte de riqueza para Israel.³⁶

2.2.3.1

Agricultura: produção de azeite e vinho

Nas sociedades antigas, a agricultura era a forma majoritária de sobrevivência. Com o advento de técnicas de manejo da terra, paulatinamente a produtividade aumentou, o que levou ao aumento daquilo que sobrava da alimentação de subsistência. O excedente agrícola passou a ser comercializado e tornou-se fonte de riqueza para muitas pessoas e reinos. Assim, a agricultura assume um papel fundamental na antiguidade e impacta a vida das pessoas em diversos âmbitos, servindo como metáfora na sabedoria popular e nas expressões religiosas. Em Israel, nos séculos IX e VIII, a arqueologia atesta um grande desenvolvimento tecnológico que beneficiou a agricultura, sobretudo a possibilidade de irrigação artificial através do uso de cisternas e poços, além de técnicas que tornaram algumas regiões montanhosas cultiváveis. Essas regiões se tornaram os maiores produtores de azeitonas e uvas devido ao clima favorável. As melhores condições para o desenvolvimento agrícola possibilitaram a maior produção de excedentes, consolidando a saída de uma agricultura majoritariamente de subsistência para uma agricultura comercial.³⁷

No Antigo Oriente Próximo, azeite de oliva era utilizado de diversas formas: no preparo de alimentos; na unção de cabelos; para fins cosméticos, na limpeza de pele e na

³⁵ LIVERANI, M., Para além da Bíblia, p. 164.

³⁶ FINKELSTEIN, I., O reino esquecido, p. 160-161.

³⁷ KING, P. J., Amos, Hosea, Micah: an archaeological commentary, p. 108-109.

produção de perfumes; para fins medicinais, no tratamento de manchas de pele, feridas e para evitar queimaduras solares; e por fim, como combustível para lâmpadas. Esse amplo uso indica a grande necessidade que a região possuía desse produto, pois não faltava mercado para o azeite de oliva israelita.³⁸

A colheita das oliveiras ocorre entre os meses de novembro e janeiro, durante o inverno. As azeitonas são colhidas e processadas em prensas feitas com pedras pesadas e outros elementos que permitiam o maceramento dos frutos com a consequente extração de seu óleo. Todo esse trabalho era realizado durante o período da colheita, de modo que esses meses são, para os olivicultores, um tempo de trabalho intenso que conta com a participação de toda a família e, em geral, era decisivo para a sua subsistência.³⁹

Os achados arqueológicos comprovam a produção de óleo em larga escala na Samaria durante os séculos IX e VIII. Em algumas localidades, como Beth Semesh, foram encontradas vinte instalações para a produção de azeite de oliva. Investiga-se se, além da agricultura familiar, houve indústria real de azeite de oliva, como a grande concentração de prensas em Ekron e Tel Hadid sugerem.⁴⁰

O cultivo de uvas intensifica-se após o início das primeiras chuvas, em geral, meados de outubro, pois a videira demanda solo úmido para maior produção. Azeitonas e uvas têm a sua colheita no mesmo período do ano. Entretanto, enquanto as azeitonas podem resistir alguns meses antes de serem colhidas, o mesmo não ocorre com as uvas, que amadurecem rapidamente e precisam logo ser colhidas.⁴¹ Embora existam relatos de que o vinho era utilizado em sociedades antigas com fins medicinais, como para a assepsia de feridas, em Israel, seu uso mais comum era como bebida alimentícia, especialmente em banquetes e festas.⁴²

Os lagares de Israel são o aperfeiçoamento daqueles utilizados pelos cananeus. Em uma descrição simples, tem-se a prensa, construída ou cortada na rocha. A uva é macerada por uma pedra cilíndrica ou por um sistema de alavancas com pesos. O mosto é recolhido em outro vaso de pedra, onde fica por cerca de três dias. Nessa etapa, ocorre a fermentação. Em seguida, ele é armazenado em jarras para fins de envelhecimento por um período médio de um a três anos.⁴³ A arqueologia confirma a produção em larga escala

³⁸ SILVER, M., *Prophets and Markets*, p. 16-17.

³⁹ ALI, N., *Olive cultivation represents a social collective work for household members*, p. 253-259.

⁴⁰ FAUST, A., *The Interests of the Assyrian Empire in the West*, p. 66-68.

⁴¹ WALSH, C. R., *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel*, p. 32-41.

⁴² SILVER, M., *Prophets and Markets*, p. 98.

⁴³ EITAM, D., *Royal Industry in Ancient Israel during the Iron Age Period*, p. 57.

de vinho. Na região de Megido, por exemplo, há achados que comprovam a existência de, pelo menos, 117 lagares⁴⁴. A região de Gabaon, outra grande produtora de vinho, também era considerada a “Bordeaux da Palestina”.⁴⁵

O vinho e o azeite de oliva eram estocados em vasos cerâmicos com formato adequado para facilitar seu armazenamento e transporte. Se há a grande produção, certamente é porque há mercado. A opção pela produção de azeite e vinho deve-se ao maior valor agregado deles em relação aos grãos. O azeite e o vinho israelenses tornaram-se importantíssimos, pois, além do lucro em si, eram utilizados na troca para obter itens militares e, para as classes dirigentes, para obter itens luxuosos.⁴⁶

Em 1910 foram encontrados 63 registros legíveis, em pedaços de argila, as óstraca da Samaria⁴⁷. Essa descoberta atesta tanto o comércio de azeite e vinho quanto a gerência estatal sobre esta atividade. Desse modo, há uma maior comprovação da importância da comercialização desses produtos para o Reino de Israel. Além da ampla capacidade de produção, a arqueologia também confirma o controle estatal e por dedução, a exportação desses produtos. A datação das óstraca da Samaria indica que o ápice do comércio se deu sob a dinastia de Jeú, sobretudo no tempo de Jeroboão II.⁴⁸

2.2.3.2

Equinocultura: venda de cavalos de guerra

Nos tempos bíblicos, os cavalos eram usados para transporte, caça e, majoritariamente, em guerras, nas bigas.⁴⁹ Na criação de cavalos há uma estrutura voltada para a reprodução e criação dos potros, que requer pasto, água, espaço livre para os animais correrem e a proteção contra predadores. Já os cavalos que estão sendo preparados para a sua utilização nas situações citadas, sobretudo na guerra, além do pasto, precisam de grãos, em uma quantidade que pode chegar até dez vezes o volume consumido por uma pessoa, e podem ingerir até quarenta litros de água diariamente.⁵⁰

Em Megido foram encontradas evidências arqueológicas que indicam a criação de cavalos nessa localidade. A existência de um elevado nível de fósforo e potássio no solo

⁴⁴ AHLSTRÖM, G. W., *Wine Presses and Cup-Marks of the Jenin-Megiddo Survey*, p. 19.

⁴⁵ PRITCHARD, J. B., *Gibeon*, p. 79.

⁴⁶ PREMNATH, D. N., *Eight Century Prophets*, p. 62.

⁴⁷ PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 321.

⁴⁸ NIEMANN, H. M., *A new look at the Samaria ostraca*, p. 264.

⁴⁹ KING, P. J., *Amos, Hosea, Micah: an archaeological commentary*, p. 125.

⁵⁰ CANTRELL, D. O., *The Horsemen of Israel*, p. 54-55.

indica que houve uma grande quantidade de animais em alguns sítios arqueológicos, levando-se a considerar que estas construções funcionavam como estábulos.⁵¹ Megido era uma das regiões mais férteis de Israel; esperava-se que com isso fosse utilizada para fins agrícolas, nesse sentido Finkelstein questiona: “mas por que Megido deveria, localizada na parte mais fértil do reino, ser posta de lado para fins de reprodução e treinamento de cavalos?”⁵²

Uma possível resposta ao questionamento de Finkelstein pode estar nas exigências do manejo e do trato na criação de cavalos. Se há maior retorno econômico do que a agricultura, explica-se, então, a utilização daquelas terras férteis para a equinocultura. Cantrell afirma que “por mais de 1.000 anos, os cavalos de carruagem treinados eram a mercadoria mais cara do antigo Oriente Próximo”.⁵³ Desse modo, fica evidente o quão vantajoso era para Israel utilizar essa região fértil para a criação de cavalos.

Por fim, os cavalos criados por Israel, uma raça egípcia, Nubian, foram essenciais para alimentar a máquina de guerra assíria em seu uso nas bigas. Somente a partir do fim do século VIII, a Assíria estabeleceu uma rota comercial com o Egito e passou a adquirir os cavalos diretamente deles. Enquanto isso, Israel era um de seus fornecedores. Há evidências nos registros assírios acerca da existência de estados vassallos de seu império especializados na criação e exportação de cavalos. Possivelmente, Israel está entre esses estados e as estruturas encontradas e investigadas até agora, sobretudo em Megido, indicam que o ápice desse comércio foi no tempo de Jeroboão II, constituindo-se, assim, uma das maiores fontes de renda de Israel.⁵⁴

Os três principais produtos de exportação em Israel eram o azeite, o vinho e os cavalos de guerra. Todavia é difícil especular o quanto de riqueza esse comércio gerou, mas, indubitavelmente, as receitas eram enormes. Essa constatação pode ser deduzida das grandes obras públicas e do estilo de vida da classe dirigente.

Em monarquias agrárias, como a de Israel, o comércio, inicialmente, era monopolizado por um grupo ligado ao rei. Com isso, tem-se a importância do controle estatal sobre rotas comerciais, tal como havia sobre a Via do Mar e a Via do Rei.⁵⁵ Isso faz com que a riqueza gerada no campo, necessariamente, passe pelas mãos de parte da classe dirigente e o monopólio seja assegurado através do controle das rotas comerciais.

⁵¹ CANTRELL, D. O.; FINKELSTEIN, I., *A Kingdom for a Horse*, p. 645.

⁵² FINKELSTEIN, I., *O reino esquecido*, p. 164.

⁵³ CANTRELL, D. O., *The Horsemen of Israel*, p. 46.

⁵⁴ FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A., *A bíblia desenterrada*, p. 216-217.

⁵⁵ PREMNATH, D. N., *Eight Century Prophets*, p. 152-153.

Infelizmente, essa grande riqueza gerada não beneficiou toda a sociedade, pois, a grande concentração de renda gerou muitas formas de injustiça. O brilho da Era de Ouro de Israel produziu densas sombras sobre a vida de muitos daqueles que produziam as riquezas.

2.2.4

Aspectos sociais

A sociedade israelita, à medida que se desenvolveu, diversificou-se. Outrora, era uma sociedade meramente agrária, com poucas profissões e cujo objetivo era a subsistência. Entretanto, quando a agricultura e a equinocultura passaram a focar no comércio e a cidade se tornou o centro político e econômico, esse quadro mudou. Nesse novo cenário social, surgem diversas profissões, desde as voltadas para a burocracia estatal até as voltadas para o lazer das classes dirigentes. Amós traça um perfil de vida luxuosa e de esbanjamento dos poderosos de seu tempo, isso pode, em certa medida, ser comprovado pela arqueologia. Todavia, além das fontes bíblicas, pouco se pode dizer dos mais pobres, pois estes não deixaram muito material para a arqueologia traçar seu estilo de vida tal como pode fazer com os ricos.⁵⁶ Acerca disso, diz Dever, “essas “pessoas sem história” (como diz Wolf) nos deixaram poucos rastros, mas, sem dúvida, eram numerosas⁵⁷”.

É imperativo ter em vista que, em uma sociedade mercantil-agrária, como Israel sob Jeroboão II, praticamente toda a riqueza, direta ou indiretamente, vem do solo através da agricultura, da equinocultura e da mineração. Com isso, a nobreza, o estamento burocrático e o exército são mantidos pelo trabalho dos camponeses. No entanto, o estilo de vida dos camponeses e das classes dirigentes possuem uma diferença gritante, enquanto os primeiros levam uma vida despreocupada, cercada de conforto e luxo, os camponeses, produtores dos bens comercializados, lutam por sua sobrevivência.⁵⁸ A pródiga vida da classe dirigente é objeto de denúncia profética.

⁵⁶ DEVER, W. G., *Beyond the Texts: An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah*, p. 461.

⁵⁷ DEVER, W. G., *Beyond the Texts: An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah*, p. 462.

⁵⁸ PLEINS, J. D., *The Social Visions of the Hebrew Bible*, p. 257.

2.2.4.1

Aspectos do estilo de vida dos ricos

Em linhas gerais, a opulência dos ricos dava-se pelas grandes festas, pela posse de casa de verão e casa de inverno, pelo acúmulo de bens, a elite sabia se portar como um *bon vivant*.⁵⁹ O ponto de partida para detalhar um pouco mais o supracitado estilo de vida será Am 3,15, com a denúncia da existência de casas de verão, casas de inverno e casas de marfim.

Há diferentes interpretações sobre o que seria a casa de inverno e a casa de verão. Estas podem ser duas partes distintas de uma mesma casa, e, nesse caso, a parte externa e a parte interna de construção com apenas um piso ou cada de um dos andares em casa com dois pisos; também pode-se referir a duas casas em regiões diferentes de Israel. Paul examina alguns textos de povos vizinhos de Israel para dirimir a supracitada questão na análise de Am 3,15 e propõe que os ricos de Israel, assim como as classes abastadas vizinhas, construíram casas separadas destinadas ao lazer e à recreação de acordo com as condições climáticas de seu país.⁶⁰

Quanto às casas de marfim, para Amós, simbolizam os excessos da vida de luxo de alguns de Israel. Sua existência é comprovada pela arqueologia. No sítio arqueológico no qual, possivelmente, está localizado o palácio de Acab, segundo 1Rs 22,39, foram encontrados mais de quinhentos fragmentos de marfim ricamente adornados em estilo fenício e com motivos egípcios. Embora o texto bíblico atribua a Acab essa luxuosa construção, esses fragmentos, em sua maioria, são do século VIII, no período de Jeroboão II, chamada por alguns de era do marfim.⁶¹

A vida das elites criticadas pelo profeta é bem sumarizada em Am 6,4-7, onde se constata a existência de móveis refinados; a abundância e qualidade dos alimentos, a música nos banquetes; os perfumes de primeira qualidade. Nas palavras de Sicre os ricos gozavam de uma *dolce vita*.⁶² A celebração descrita nesses versículos pode ser um banquete ritual ou refeições memoriais de algum falecido, geralmente durava vários dias, e, conforme Amós denuncia, há um grande esbanjamento: sofás ricamente adornados com marfim no qual os convivas poderiam reclinar-se; cordeiros e bezerros engordados e com

⁵⁹ SILVER, M., *Prophets and Markets*, p. 101.

⁶⁰ PAUL, S. M., *Amos 3:15: winter and summer mansions*, p. 358-359.

⁶¹ KING, P. J., *Amos, Hosea, Micah: an archaeological commentary*, p. 138-142.

⁶² SICRE, J. L., *Com os pobres da terra*, p. 172.

a carne tenra; o banquete desenrolava-se com músicas acompanhadas por harpas e com o consumo de vinho em taças; os perfumes eram feitos a partir do melhor e mais caro azeite. Portanto, uma vida pródiga e requintada.⁶³

A sumária descrição da vida das classes dirigentes não é exaustiva, mas é suficiente para indicar a existência de uma classe que goza de uma vida de luxo. Os itens apresentados, como os adornos de marfim, o vinho e azeite de alta qualidade não faziam parte do cotidiano daqueles que os produziam.⁶⁴ O abismo existente entre as classes nesse período de Israel ficará evidente com a breve descrição que se segue acerca da vida dos pobres.

2.2.4.2

Aspectos do estilo de vida dos pobres

A urbanização e a centralização administrativa-econômica provocaram a estratificação social na perspectiva de renda e na perspectiva profissional. Nas cidades surgiram algumas ocupações que demandavam uma maior formação, tais como escribas, artesãos etc. Por sua vez, na zona rural, encontrava-se uma grande quantidade de pessoas que não estavam qualificadas para trabalhar na cidade. Isso levou à perda de importância da vida no campo, pois, embora fosse a fonte da riqueza do reino, o esplendor do poder brilhava apenas nas cidades.⁶⁵

Os pobres, em sua grande maioria, podem ser conhecidos pelo que faziam. A maior parte ocupava-se com a agricultura, cultivando uvas, azeitonas, grãos e preparando pastos, ou seja, estavam voltados para aquilo que sustentava o forte comércio de Israel com as nações estrangeiras no século VIII.⁶⁶

A casa das classes mais baixas na cidade eram pequenas, possuíam entre 45 e 80 metros quadrados, abrigava uma família nuclear de cinco a oito membros. Elas poderiam ter um ou dois andares, mas o espaço era pequeno e parte era utilizado para as diferentes necessidades da família, como um pequeno estábulo ou um depósito. Por sua vez, as casas da zona rural eram maiores, de 90 a 120 metros quadrados, pois abrigavam uma família

⁶³ KING, P. J.; STAGER, L. E., *Life in Biblical Israel*, p. 355-356.

⁶⁴ PREMNATH, D. N., *Eight Century Prophets*, p. 152.

⁶⁵ HOLLADAY JR., J. S., *The Kingdoms of Israel and Judah: Political and Economic Centralization in the Iron IIA-B*, p. 381.

⁶⁶ FAUST, A., *The Farmstead in the Highlands of Iron Age II Israel*, p. 95.

mais extensa de dez a doze membros. O arranjo da casa também era voltado para as necessidades da família, com espaços para o estábulo, produção doméstica e depósito.

A vida era dura; por exemplo, para se alimentar a dieta típica era a chamada tríade mediterrânea: pão, vinho e azeite. Esses alimentos demandavam muito trabalho em sua produção. O pão, a base da alimentação, para ser produzido para o consumo diário de seis pessoas, precisava de aproximadamente de quatro horas para os grãos serem pilados e a farinha ser produzida e havia ainda mais uma hora de cozimento do pão após o preparo da massa. Entre as ferramentas domésticas, como pilões, tigelas e bacias, verifica-se que a grande maioria delas, ainda no século VIII, era feita de pedras ou de cerâmica. Os metais, ferro e bronze, eram a matéria-prima de facas, machados, lanças e pontas de arado. Os ossos de animais e, raramente, o marfim, eram utilizados não como adornos, mas para fazer eixos, furadores e espátulas para tecelagem.⁶⁷

O breve panorama da vida do povo simples permite intuir que a grande parte do tempo gravitava em torno do trabalho, era preciso sustentar a família. Porém, enquanto as classes dirigentes gozavam da riqueza oriunda do comércio de produtos agrícolas, aqueles que a produziam, não conseguiam desfrutar dessa riqueza. O conforto das classes dirigentes era, de algum modo, sustentado pela exploração dos trabalhadores rurais. Essa realidade suscitou vozes contrárias, entre elas, a de Amós.⁶⁸

2.2.4.3

As injustiças sociais

Houston desenvolveu uma pesquisa na qual ele examina se houve uma crise social em Israel no século VIII. Discutindo os aspectos econômicos, o autor afirma que foram criadas condições severas para as classes mais pobres, sobretudo para os camponeses.⁶⁹ As práticas das classes dirigente, objeto da denúncia profética, deu-se, principalmente, nas imediações da Samaria, região na qual habitavam os dirigentes do reino e muitos trabalhadores rurais.⁷⁰ Para compreender a constatação de Houston é importante não apenas asseverar, a partir da arqueologia e dos textos bíblicos, a existência de injustiças

⁶⁷ DEVER, W. G., *The Lives of Ordinary People in Ancient Israel*, pos. 166-238.

⁶⁸ RICHTER, S., *Eight-Century Issues*, p. 325.

⁶⁹ HOUSTON, W. J., *Was there a Social Crisis in the Eighth Century?*, p. 146-147.

⁷⁰ HOUSTON, W. J., *Exit the Opressed Peasant?*, p. 113-114.

sociais, mas os atores desse contexto socioeconômico e os abusos acontecidos nesse período.

Os trabalhadores rurais, com o seu trabalho, conforme Am 3,9-10.4,1, geram a incomensurável riqueza de Israel. Entretanto, alguns que não nascem escravos, mas são feitos escravos por dívidas não pagas, Am 2,6.8,6.⁷¹ Esse processo de pauperização pode ser corroborado pela arqueologia, por exemplo, nas escavações em Tell el Farah, Tirzah, não é possível distinguir as casas dos ricos e dos pobres, nos séculos X e IX. Já a partir do final do século IX e no século VIII, o contraste é nítido, pois forma-se um bairro com um muro separando as casas ricas, feitas com pedra talhada, das demais casas.⁷²

Constata-se, com esses achados, a decomposição do tecido social. Os ambiciosos aproveitavam-se da vulnerabilidade dos agricultores para aumentar suas posses. Essas oportunidades de espoliação surgem porque os agricultores eram vulneráveis às calamidades naturais, como seca e pragas, e uma colheita ruim tornava necessária a tomada de empréstimos e o não pagamento poderia levá-los à escravidão ou perda da terra.⁷³

Os atores, vítimas ou transgressores, não são nomeados por Amós, mas os primeiros são categorizados como לָדָ, Am 4,1; 5,11, עָנָו, Am 2,7; 8,4, וְיִשְׁכְּחוּ אֱמֻנָתָם Am 4,1; 5,12, e צָדִיקִים, Am 2,6; 5,12, isto é, através de substantivos ou adjetivos que os vinculam a um grupo. Por sua vez, os segundos são reconhecíveis através de suas ações injustas⁷⁴. Tais práticas injustas são evitadas na medida em que o direito e a justiça são virtudes dos cidadãos, de modo que as instituições, como o rei e os administradores da justiça, terão suas ações norteadas pelo direito e pela justiça.⁷⁵ Se o direito e a justiça não estiverem na base das relações humanas, dificilmente superar-se-á esse ciclo vicioso: “os opressores são opressores na medida em que se tornam ricos, e que são ricos na medida em que oprimem os pobres”.⁷⁶

Embora haja pobres nas cidades, aparentemente, Amós faz uma crítica mais severa ao que se passa no campo. A pesada tributação sobre os agricultores levava a necessidade da produção de grande quantidade de excedente, provocando tanto a necessidade do cultivo com maior rigor técnico quanto a necessidade de um clima favorável. O foco já

⁷¹ SCWANTES, M., A terra não pode suportar suas palavras, p. 90-91.

⁷² NOËL, D., En tiempo de los reyes de Israel y de Judá, p. 38.

⁷³ SICRE, J. L., Profetismo en Israel, p. 266-267.

⁷⁴ CALAO FLÓREZ, E. M., Los Excluidos, Víctimas De La Injusticia Social en El Oráculo Contra Israel, p. 26-27.

⁷⁵ SICRE, J. L., Com os pobres da terra, p. 186.

⁷⁶ IROEGBU, A., “Let Justice Roll Down Like Waters”, p. 228.

não é a agricultura de subsistência, mas o comércio, o que colocou uma grande pressão sobre o setor agrícola durante o século VIII.⁷⁷

Sinteticamente, vê-se os camponeses sujeitos a uma pesada tributação⁷⁸ e, além disso, podem ser submetidos à corveia. Quanto às querelas jurídicas, deparam-se com um sistema corrupto. Essa situação, aliada aos fenômenos da natureza, levava o agricultor, volta e meia, a tomar empréstimos. Aqueles que não conseguiam pagar sujeitavam-se a trabalhos forçados ou davam seus filhos como escravos a fim de quitar a dívida. Também havia aqueles que perdiam sua propriedade rural.⁷⁹ A perda da terra, frequente no século VIII, é um flagrante desrespeito à tradição israelita na qual a propriedade familiar é protegida, pois, tirar a terra de alguém em uma sociedade com 80% da população rural é tirar suas condições de sobrevivência.⁸⁰

Com isso, surge um mecanismo de opressão cruel, os agricultores perdiam sua capacidade de produzir sem recorrer a empréstimos devido aos pesados tributos e à corveia. Fatalmente, em algum momento, a dívida tornava-se impagável e a jurisprudência daquele tempo espoliava o inadimplente, retirando seus bens, como também sua família e a si mesmo. Na maioria das vezes, surgia uma forma de escravidão tácita, pois os outrora devedores cultivavam a terra que era sua e entregavam tudo que era produzido aos seus credores. Com o tempo, criavam-se latifúndios, nos quais, há uma multidão a trabalhar em condição análoga a de escravidão.⁸¹

As casas ornadas com marfim e os banquetes regados a vinho e à música não eram fruto do trabalho daqueles que usufruíam deles, mas obtidos, a duras penas, daqueles que viviam no campo, sendo que alguns trabalhadores rurais poderiam estar servindo-os como forma de pagar suas dívidas. Diante dessas práticas, Amós levanta sua voz nesse estado

⁷⁷ HEYNS, D., *A social historical perspective on Amos's prophecies against Israel*, p. 306.

⁷⁸ A partir de óstraca encontradas na Samaria, Dearman sugere que os tributos eram recolhidos nas vilas, acondicionados em recipientes que eram identificados com o remetente e enviados para Samaria. O próprio Dearman admite que sua hipótese traz dificuldades para ser amplamente aceita, pois também existe óstraca que sugerem uma forma diferente de entrega do tributo. Todavia, se não há certeza acerca do modo de cobrança dos impostos, as óstraca comprovam a existência da tributação. Outra questão controversa é acerca do percentual de produção devido ao Reino de Israel, para esse período, em geral, os pesquisadores apenas qualificam a tributação como “pesada”, sem a quantificar ou como oportunidade para extorquir. DEARMAN, J. A., *Property Rights in the Eighth-Century Prophets*, p. 119; SCHOORS, A., *The Kingdoms of Israel and Judah in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.*, p. 91; ODEN, R. A., *Taxation in biblical Israel*, p. 172.

⁷⁹ HOUSTON, W. J., *Amos: Justice and Violence*, p. 62-64.

⁸⁰ DEARMAN, J. A., *Property Rights in the Eighth-Century Prophets*, p. 76-77.

⁸¹ ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 298-303.

de anomia social, não clama por uma revolução, mas manifesta a indignação divina diante de tais abusos.⁸²

A situação política no Levante criou um contexto pacífico e permitiu a prosperidade de Israel. A retomada de terras férteis durante o longo reinado de Jeroboão II e as novas técnicas agrícolas atreladas ao domínio de importantes rotas comerciais, tornou Israel um poderoso reino regional. Contudo, o desenvolvimento econômico e social não veio para todos; paulatinamente a distinção entre ricos e pobres aumentou. Isto não se deu apenas mediante a um grupo ter mais riquezas do que o outro, mas os ricos usavam seu patrimônio não apenas para gozar uma vida tranquila, mas também para explorar a vulnerabilidade dos pobres, tomando suas propriedades e escravizando-os. Tais práticas gozavam do amparo de um sistema jurídico corrupto, assim os pobres não tinham a quem recorrer.⁸³

⁸² ESCOBAR, D. S., *Social Justice in the Book of Amos*, p. 170.

⁸³ JENSEN, J., *Dimensões éticas dos profetas*, p. 94-96.

3.

O texto de Amós 5,1-17

3.1

Segmentação e tradução

Escutai esta palavra,	שמעו את־הדבר הזה	1a
que eu levanto contra vós,	אשר אנכי נשא עליכם	1b
(é) uma lamentação, casa de Israel	קינה בית ישראל:	1c
Caiu,	נפלה	2a
não mais se levantará, a virgem de Israel.	לא־תוסיף ⁸⁴ קום בתולת ישראל	2b
Foi atirada sobre seu solo,	נטשה על־אדמתה	2c
não há o que a faça levantar.	אין מקימה:	2d
Porque assim diz o Senhor YHWH:	כי כה אמר אֲדֹנָי יְהוָה	3a
a cidade que sai com mil,	העיר היצאת אלף	3b
ficará com cem;	תשאיר מאה	3c
e a que sai com cem,	והיוצאת מאה	3d
ficará com dez, para a casa de Israel.	תשאיר עשרה לבית ישראל: ס	3e
Porque assim diz YHWH à casa de Israel:	כי כה אמר יְהוָה לבית ישראל	4a
Buscai-me	דַרְשׁוּנִי	4b
e vivei.	וַחֲיוּ:	4c
Não busqueis Betel,	וְאַל־תִּדְרְשׁוּ בֵּית־אֵל	5a
a Guilgal não vades,	וְהַגִּלְגָל לֹא תִבְאוּ	5b
e Bersabeia não passeis,	וּבְאֵר שֶׁבַע לֹא תַעֲבְרוּ	5c
porque Guilgal certamente será exilada	כי הגלגל גלה יגלה	5d
e Betel tornar-se-á iniquidade.	ובית־אל יהיה לאון:	5e
Buscai a YHWH	דַרְשׁוּ אֶת־יְהוָה	6a
e vivei;	וַחֲיוּ	6b
para que não se consuma como fogo a casa de José,	פֶן־יִצְלַח כְּאֵשׁ בֵּית יוֹסֵף	6c
e a devore	וְאָכְלָה	6d
e não haja aquele que apaga em Betel.	וְאִין־מִכְכָּה לְבֵית־אֵל:	6e
Aqueles que convertem em absinto o direito	ההפכים ללענה משפט	7a
e a justiça colocam por terra.	וּצְדָקָה לְאַרְץ הַנִּיחִיו:	7b
Ele que faz Pléiades e Orion,	עֲשֵׂה כִימָה וּכְסִיל	8a
muda em manhã (a) escuridão,	וְהִפֵּךְ לְבֹקֵר צִלְמוֹת	8b
o dia em noite escurece,	וַיּוֹם לַיְלָה הַחֲשִׁיד	8c

⁸⁴ “The verb *הָפַךְ* (hiphil stem) when negated, often takes an infinitive as its auxiliary to mean, ‘shall not do (x) anymore.’ The asyndeton with a negated *yiqtol* after a *qatal* also makes this clause effectively adverbial after *נִפְלָה*”. GARRETT, D. A., Amos: a handbook on the hebrew text, p. 136.

que convoca as águas do mar	הַקּוֹרֵא לַמַּיִּים	8d
e as despeja sobre a face da terra,	וַיִּשְׁפֹּךְ עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ	8e
YHWH é seu nome.	יְהוָה שְׁמוֹ: ס	8f
Ele que faz aparecer a destruição sobre o forte	הַמַּבְלִיג שָׂדַע עַל־עֵצָה	9a
e a destruição sobre a fortaleza vem.	וְשָׂדַע עַל־מִבְצָר יָבֹוא:	9b
Eles odeiam, no portão, aquele que repreende	שֹׂנְאֵי בִשְׁעַר מוֹכִיחַ	10a
e aquele que fala com integridade, abominam.	וְדַבֵּר תָּמִים יִתְעַבּוּ:	10b
Por isso, por vosso cobrar imposto sobre o indigente	לָכֵן יַעַן בּוֹשְׁסֵכֶם עַל־דָּל	11a
e tributos dos grãos tomais dele,	וּמִשְׂאֵת־בֵּר תִּקְחוּ מִמֶּנּוּ	11b
casas de pedra lavrada edificastes,	בְּתֵי גִזִּית בְּנִיתֶם	11c
mas não habitareis nelas;	וְלֹא־תֵשְׁבוּ בָּם	11d
vinhas seletas plantastes,	פְּרַמִּי־חֶמֶד נִטַּעְתֶּם	11e
mas não bebereis o seu vinho.	וְלֹא תִשְׁתּוּ אֶת־יַיִנָּם:	11f
Porque conheço vossos muitos crimes	כִּי יָדַעְתִּי רַבִּים פְּשָׁעֵיכֶם	12a
e vastas são vossas transgressões.	וְעֲצָמִים חַטָּאתֵיכֶם	12b
Aqueles que hostilizam o justo,	צָרִירֵי צְדִיק	12c
aceitam suborno	לִקְחֵי כֶּסֶף	12d
e defraudam os pobres no portão.	וְאֲבִיוֹנִים בִּשְׁעַר הַטּוֹ:	12e
Por isso, o prudente, naquele tempo, se calará,	לָכֵן הַמְּשֻׁכֵּל בְּעַת הַהִיא יִדָּם	13a
porque este tempo é mau.	כִּי עַת רָעָה הִיא:	13b
Buscai o bem	דַּרְשׁוּ־טוֹב	14a
e não o mal	וְאַל־רָע	14b
para que vivais	לְמַעַן תַּחֲיוּ	14c
e esteja, desse modo, YHWH, Deus dos exércitos, convosco	וַיְהִי־כֵן יְהוָה אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת אִתְּכֶם	14d
conforme dizeis.	כַּאֲשֶׁר אָמַרְתֶּם:	14e
Odiai o mal	שֹׂנְאוּ־רָע	15a
e amai o bem;	וְאִהַבּוּ טוֹב	15b
estabelecei no portão o direito.	וְהִצִּיגוּ בִשְׁעַר מִשְׁפָּט	15c
Talvez, se compadeça, YHWH, Senhor dos Exércitos, resto de José	אוּלַי יִתְחַנֵּן יְהוָה אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת שְׂאֲרֵית יוֹסֵף: ס	15d
Por isso, assim diz YHWH, Deus dos Exércitos, o Senhor:	לָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת אֱדֹנָי	16a
Em todas as praças, lástima;	בְּכָל־רְחֹבוֹת מִסָּפָד	16b
Em todas as ruas dirão: Ai! Ai!	וּבְכָל־חֻצוֹת יֹאמְרוּ הִיא	16c
E chamarão o camponês para o luto	וְקָרְאוּ אֶפְרַא־אֶבֶל	16d
e para a lástima os conhecedores de canto fúnebre.	וּמִסָּפַד אֶל־יֹודְעֵי נְהִי:	16e
Em todos os vinhedos, lástima;	וּבְכָל־כַּרְמִים מִסָּפַד	17a
porque passarei no teu meio,	כִּי־אֵעֱבֹר בְּקִרְבְּךָ	17b
diz YHWH.	אָמַר יְהוָה: ס	17c

3.2

Crítica textual⁸⁵

No segmento 1a אֲתִּהְדָּבָר é atestado, além do texto leningradense, pelo testemunho da Vulgata, da Peshitta e do Targum. Na Septuaginta lê-se τὸν λόγον κυρίου. A adição de κυρίου no texto grego visa clarificar o texto hebraico. Esse tipo de ocorrência é encontrado em outros trechos do livro de Amós, por exemplo, Am 2,7.9,5. O texto do Códice Lenigradense encontra maior apoio externo. Esta opção é corroborada a partir da crítica interna pois a *lectio brevior potior*.

O v. 3a traz a combinação de dois nomes divinos, אֱלֹהֵי יְהוָה, essa combinação também é encontrada na Vulgata, na Peshitta e no Targum. A Septuaginta, por sua vez, traz apenas um nome divino, κύριος. Sob o aspecto da crítica externa, o Códice Lenigradense encontra maior apoio entre os testemunhos textuais antigos. Além disso, esse tipo de ocorrência é comum quando se compara o Códice Lenigradense com a Septuaginta.⁸⁶ Possivelmente se trate de uma Vorlage mais curta do hebraico.⁸⁷ Recomenda-se a escolha do texto do Códice Lenigradense.

Os Códices de Alepo e do Cairo omitem uma setumá no final do v. 3e. Por se tratar de um sinal colocado pelos massoretas, a presença de um setumá no Códice Lenigradense visa apenas facilitar a leitura e não possui impacto no texto em si.

לְבֵית־אֵל, v. 6e, é encontrado na Vulgata, na Peshitta, no Targum, embora ele traga outra preposição e, por retroversão, em Áquila e Símaco. Por sua vez, a Septuaginta, provavelmente por assimilação ao contexto, traz a variante τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ e Teodocião traz a variante τῷ οἴκῳ Βαιθήλ. A leitura do Códice Lenigradense é a recomendada por possuir maior apoio externo.

A Septuaginta, no v. 7a, possui a variante κύριος ὁ ποιῶν e o Códice Lenigradense, apoiado na Vulgata, na Peshitta e no Targum, traz יהוה־פּוֹקֵד. A leitura da Septuaginta pode ter sido uma assimilação ao v. 8a. O v. 7a possui outra variante, o Códice Lenigradense traz לְלַעֲנָה, goza do apoio da Vulgata, da Peshitta e do Targum; consecutivamente, a Septuaginta traz a leitura εἰς ὕψος. Nos dois problemas de crítica textual, as variantes possivelmente estejam acentuando o sentido dos termos, por isso opta-se pelo texto do Códice Lenigradense.

⁸⁵ Os problemas de crítica textual são oriundos da consulta ao aparato crítico da BHQ e da BHS.

⁸⁶ GLENNY, W. E, Finding meaning in the text, p. 47.

⁸⁷ GELSTON, A., Commentary on the Critical Apparatus, p. 78*-79*.

O aparato crítico da BHQ traz algumas leituras do v. 8a: na Septuaginta há *ποιῶν πάντα καὶ μετασκευάζων*; em Áquila, *Ἄρκτουρον καὶ Ὠρίωνα*; em Símaco, *Πλειάδας καὶ ἄστρα*; em Teodocião, *Πλειάδας*. Isso demonstra a dificuldade para identificar-se o referente de *בְּיָמָהּ וּבְקִטְיָהּ*. Desse modo, opta-se pela leitura do Códice Lenigradense, pois as variantes apontam, simplesmente, uma diferença de identificação do sentido do nome *de realia*. Possivelmente as traduções gregas leram o mesmo texto que o hebraico, ou seja, tiveram em mãos a mesma Vorlage.⁸⁸

No segmento 8f, em poucos manuscritos hebraicos, há a adição de *וְיָצְאָה* e, na Septuaginta, há o acréscimo de *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*, fenômeno idêntico daquele tratado no v. 3a. Consta-se que a escolha pelo Códice Lenigradense é a recomendada, pois as duas variantes apresentadas são pouco atestadas e o Códice Lenigradense apoia-se na Vulgata, na Peshitta e no Targum.

Ainda no segmento 8f após o *sof pasuq* há a omissão da *setumá* nos códices de Alepo e dos Profetas do Cairo. No Códice Lenigradense, há esse sinal disjuntivo. Estes sinais servem para indicar partes de um texto, entretanto a justificativa na compreensão da organização do texto, de sua leitura. São sinais importantes, mas indicam a forma como foi compreendido o desenvolvimento do texto e a distinção de suas partes.

A primeira variante do v.9 está logo em seu início; no v. 9a, a Septuaginta lê *ὁ διαυρῶν* (distribuir, dividir) no lugar de *וְיָצְאָה*. O Códice Lenigradense encontra apoio na Vulgata e nas versões de Áquila e Símaco. Todavia, o verbo *בָּלַל* possui um significado obscuro nessa passagem,⁸⁹ o que pode ter motivado a variante grega. Outro possível motivo para a ocorrência da variante grega seria a troca do *ב* pelo *פ*, de modo que estaria sendo lido *וְיָפְיָהּ*.⁹⁰ Ainda que seja uma questão aberta,⁹¹ a crítica externa oferece maior apoio ao Códice Lenigradense; por outro lado, na crítica interna há a recomendação pela escolha da *lectio difficillima*. Portanto, recomenda-se a leitura presente no Códice Lenigradense.

Encontra-se, na Septuaginta, a segunda variante presente no segmento 9a: *συντριμμὸν ἐπ' ἰσχύν*. A leitura do Códice Lenigradense é corroborada pela Vulgata, pela Siríaca e, em parte, pelo Targum. É possível que a variante encontrada na Septuaginta e, por retroversão, em Símaco, seja oriunda de uma diferente vocalização no Vorlage hebraico ao qual os tradutores tiveram acesso. Já 4QXII^g apresenta uma leitura indeterminada. Opta-se, pelo texto lenigradense.⁹²

No v. 9b, a Vulgata traz a leitura *potentem*, o particípio acusativo singular do adjetivo *potens*. O Códice Lenigradense traz *וְיָצְאָה*, apoiado pela Septuaginta, pela versão de Símaco e pelo Targum. A partir da crítica externa corrobora-se a escolha do Códice Lenigradense.

⁸⁸ GELSTON, A., *Commentary on the Critical Apparatus*, p. 83*.

⁸⁹ A filologia do verbo *בָּלַל* será abordada adiante.

⁹⁰ GELSTON, A. *Some Hebrew misreadings in the Septuagint of Amos*, p. 495.

⁹¹ PAUL, S. M., *Amos: a commentary on the book of Amos*, p. 169.

⁹² PAUL, S. M., *Amos: a commentary on the book of Amos*, p. 169; ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 492.

Ainda no v. 9b, o verbo בִּוּי possui variantes na Septuaginta, na Vulgata, na versão Siríaca e no Targum. Na Septuaginta, lê-se $\epsilon\pi\acute{\alpha}\gamma\omega\nu$ e, na Vulgata, *adfert*. Com isso, percebe-se a busca de uma melhor compreensão do verbo em hebraico. Assim, a partir da regra da crítica interna *lectio difficilior probabilior*, opta-se pelo Códice Lenigradense.

No v. 10c, a Vulgata, a Peshitta e o Targum pressupõem o mesmo termo hebraico do texto lenigradense, וְלִבָּר . A Septuaginta e Símaco trazem a leitura $\kappa\alpha\iota \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$, enquanto em Teodocião a variante apresenta uma vocalização diferente em relação ao texto do Códice Lenigradense. O testemunho textual 4QXII^g sugere que havia um לִבָּר após o sof פָּסוּק do v. 10. Considerando o maior apoio dos testemunhos textuais, opta-se pelo texto do Códice Lenigradense.

O v. 11a, no Códice Lenigradense, traz $\text{בְּוִשְׁרֵיכֶם עַל־}$. São encontradas a variante $\kappa\alpha\tau\epsilon\kappa\omicron\nu\delta\upsilon\lambda\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\epsilon$, na Septuaginta e na Peshitta, e a variante *diripiebatis* na Vulgata e, seu correspondente, no Targum. Essa forma verbal é um *hápax* na Bíblia Hebraica e as variantes podem ter surgido da dificuldade de interpretá-lo⁹³. Dada a dificuldade de se chegar a uma conclusão a partir da crítica externa, recorre-se à crítica interna e opta-se pelo texto do Códice Lenigradense por ser a *lectio difficillima*.

As variantes do v. 11b וּמִשְׁאֵת־בָּר são $\kappa\alpha\iota \delta\omega\tilde{\rho}\alpha$, na Septuaginta, e um termo correspondente na Peshitta; *et praedam*, na Vulgata; o Targum traz no v. 11: “do vosso oprimir os necessitados”.⁹⁴ O v. 11b também possui outra variante, onde, no Códice Lenigradense, esse lê בָּר , na Septuaginta, na Vulgata e na Peshitta, lê-se $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\grave{\alpha}$ e no Targum, דִּשְׁקֵר . Há três ocorrências de בָּר em Amós, 5,11.8,5.6, em cada uma das ocorrências a Septuaginta traduziu o texto hebraico de forma diferente. Neste caso o texto grego traduziu $\text{בָּר מִשְׁאֵת־בָּר}$ como $\delta\omega\tilde{\rho}\alpha \epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\grave{\alpha}$, possivelmente acomodando-se ao contexto literário.⁹⁵

A leitura $\text{וְשָׁאוּ וְאֶהְבֹּו}$, v.15a-b, do Códice Lenigradense, é atestada pela Vulgata, pela Septuaginta e pelo Targum; o sétimo manuscrito dos Doze Profetas encontrado na quarta gruta de Qumran traz a leitura $\text{וְשָׁאוּ וְאֶהְבֹּו}$. No v. 15d, o Códice Lenigradense apresenta וְיִהְיֶה , e a Septuaginta, a Vulgata e a Peshitta trazem o seu correspondente. O sétimo manuscrito dos Doze Profetas, encontrado na quarta gruta de Qumran, apresenta a leitura וְיִהְיֶה ; alguns manuscritos da Septuaginta registram $\epsilon\lambda\eta\sigma\eta \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma$, e o Targum traz $\text{וְיִתְרַחֵם מִן קִדָּם}$ (“quem sabe se use misericórdia”).⁹⁶ Nessas ocorrências de problemas de crítica textual no v. 15, o Códice Lenigradense possui maior apoio dos testemunhos textuais consistentes. Desse modo, opta-se pelo seu texto.

A primeira variante do v. 16 está no segmento a, o Códice Lenigradense traz e a Vulgata e o Targum supõem $\text{וְאֶדְנִי יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת}$; a Septuaginta e a Peshitta trazem o epíteto divino abreviado, $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma \acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{o} \pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$. A segunda variante do Códice Lenigradense está no v. 16e, no qual se lê $\text{וְיִתְרַחֵם מִן קִדָּם}$. A

⁹³ GELSTON, A., Commentary on the Critical Apparatus, p. 83*.

⁹⁴ CARBONE, S.P.; RIZZI, G., Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica, p. 104.

⁹⁵ GLENNY, W. E., Finding meaning in the text, p. 83.

⁹⁶ CARBONE, S.P.; RIZZI, G., Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica, p. 106.

Septuaginta possui a variante *καὶ κοπετὸν καὶ εἰς εἰδότας*; a Vulgata, et *ad planctum eos qui sciunt* e o Targum, ועביד מספדא לדידע (“chamarão os que trabalham no campo ao luto, para fazer lamentação para aqueles que conhecem o lamento fúnebre”).⁹⁷ Na Septuaginta foi introduzida uma conjunção aditiva antes da segunda palavra, a Vulgata mudou a preposição de lugar colocando-a antes da primeira palavra e o Targum adicionou עביד. Como não há entre as variantes nenhuma que possua uma modificação similar, opta-se pelo Códice Lenigradense.⁹⁸

O v. 17a traz כְּרָמִים no Códice Lenigradense e o seu correspondente na Vulgata, na Peshitta, no Targum, e, por retroversão, em Áquila, em Símaco e em Teodocião. A Septuaginta traz a variante ὄδοις. Dada o peso dos testemunhos textuais, opta-se pelo texto do Códice Lenigradense.

3.3

Delimitação e unidade interna de Am 5,1-17

A perícopie Am 5,1-17 possui amplo consenso entre os exegetas acerca de sua extensão. Isso advém de marcadores usuais de início e de fim para um discurso, comprovado pela fácil distinção do contexto literário anterior e posterior. Por sua vez, a unidade textual apresenta algumas tensões; não obstante a isso, encontra grande aceitação pelos pesquisadores.⁹⁹

Am 5,1a, וְשָׁמְעוּ אֶת-הַדְּבָר הַזֶּה, é uma típica fórmula de anúncio utilizada para abrir um novo discurso¹⁰⁰. No livro de Amós (v. 3,1.4,1) há a correspondência exata de Am 5,1a, em Am 8,4 há o imperativo וְשָׁמְעוּ e, nessas ocorrências, há o início de uma nova unidade textual. Além disso, pode-se corroborar o início da perícopie em Am 5,1 através da comparação com o contexto anterior. Am 4,13, literariamente possui um estilo distinto daquele iniciado em Am 5,1. Ademais, 4,13 termina com uma expressão que pode ser utilizada para concluir um discurso, יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שָׁמוּ.¹⁰¹

O v. 17c, אָמַר יְהוָה, demarca o fim da unidade textual. Um uso semelhante pode ser encontrado em Am 1,5.15; 2,3; 5,27. Outra evidência para considerar o v. 17c como a conclusão da perícopie é o uso de um *setumah* ao final. A interjeição הוֹי, v. 5,18, separa o que se segue a ela do contexto anterior¹⁰² e, pode-se acrescentar que o conteúdo deste versículo dá início a um oráculo de uma categoria diferente daquele que se desenvolveu em Am 5,1-17¹⁰³. Portanto, há elementos suficientes para considerar o início da unidade textual no v. 5,1 e sua conclusão no v.17.

⁹⁷ CARBONE, S.P.; RIZZI, G., Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica, p. 106.

⁹⁸ GELSTON, A., Commentary on the Critical Apparatus, p. 83*.

⁹⁹ LEE, W., The Structure of Amos 5:1-17: Reconsidered; DE WAARD, J. The Chiasmatic Structure of Amos V 1-17; Noble, P. R. The Literary Structure of Amos: A Thematic Analysis.

¹⁰⁰ WESTERMANN, C., Basic Forms of Prophetic Speech, p. 202.

¹⁰¹ STUART, D., Hosea-Jonah, pos. 619.

¹⁰² LEE, W., The Structure of Amos 5:1-17: Reconsidered, p. 63.

¹⁰³ WESTERMANN, C., Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament, p. 257.

A unidade interna de Am 5,1-17, inicialmente, é demonstrada pelo encadeamento das orações. O uso de pronomes relativos, de conjunções aditivas, adversativas e explicativas proporcionam coesão textual a essa perícope. Embora não seja esta a única evidência, ela sistematiza sintaticamente a unidade textual, conferindo-lhe sentido.¹⁰⁴

Todavia, essa construção sintática harmônica forma uma estrutura semântica complexa, há lamentos, v.1.16-17, a denúncia de crimes, v.7.11a-b, e anúncio de punição são evidentes, v. 5.11c-f, mas também há oferta de vida v. 4.14, e de compaixão, v. 15d. A doxologia, v. 8-9, destoa do estilo literário do contexto imediato anterior e posterior. Contudo, como será apresentado na crítica da forma, as tensões são aparentes e dirimidas ao considerar a relação que essas subunidades possuem entre si. Isso faz com que a organização e a coesão dessa perícope formem uma unidade estrutural coerente.¹⁰⁵

3.4

Crítica da forma

O v.1 é composto por três orações, apenas uma é verbal, 1a; 1b possui uma forma nominal do verbo נָשָׂא; 1c possui o verbo ser implícito. Esse período composto, OV+ON+ON, introduz a perícope 5,1-17, de forma objetiva e clara. Pois, por meio da oração verbal, 1a, indica-se, através da forma verbal וְשָׂמַעַתְּ, em que haverá um anúncio importante. Por sua vez, a primeira oração nominal, 1b, uma oração subordinada relativa, apresenta quem fala, אֲנֹכִי, e, ao indicar os destinatários, também dá o tom da mensagem através da preposição עַל e o sufixo de 2ª pessoa plural traz os destinatários da mensagem profética. O segmento 1c especifica tanto o tipo de discurso quanto os destinatários: קִינָה é um termo técnico utilizado em contextos fúnebres e de grandes derrotas nacionais e aqui tipifica הַדְּבָרַךְ, 1a; os destinatários indicados, através de um sufixo em 1b, recebem um nome, בֵּית יִשְׂרָאֵל.

O motivo para a קִינָה é apresentado pelo v.2 através da oração verbal 2a, 0-qatal. A raiz verbal נָפַל, entre outros usos, indica a derrota em batalhas¹⁰⁶, esse sentido será corroborado pelos segmentos 3b-3e. Desse modo, 2a explica com grande objetividade a razão pela qual a casa de Israel irá lamentar-se. 2b-2d expandem o caráter definitivo da derrota, 2a. O v. 2, um período composto por coordenação assindética, no qual as orações são encadeadas por parataxe, intensifica a dramaticidade do texto.

Outro recurso estilístico que reforça a dramaticidade é o fato de que cada oração verbal do v.2, 2a e 2c, apresenta o motivo do lamento fúnebre através das raízes verbais נָפַל e נָטַשׁ. Após cada oração verbal há uma oração com uma negação seguida de uma forma nominal do verbo קָוַם, 2b e 2d, dando a entender o caráter definitivo da derrota. Assim, reconhece-se o seguinte paralelismo sinonímico:

¹⁰⁴ SIMIAN-YOFRE, H., Amos, p. 101.

¹⁰⁵ LEE, W., The Structure of Amos 5:1-17: Reconsidered, p. 65. JEREMIAS, J., Amos, p. 111.

¹⁰⁶ SEEBASS, נָפַל, p. 494-495.

- 2a A גְּפִלָּה
 2b B יִשְׂרָאֵל לֹא־תוֹסִיף קֹוֹם בְּתוֹלֵת
 2c A' נִטְשָׁה עַל־אֲדָמָתָהּ
 2d B' אִין מְקִימָהּ

A fórmula do mensageiro, *כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה*, 3a introduz a apresentação da dimensão da derrota insinuada no v.2. Os versículos 3b-3e formam um período composto por coordenação sindética. O ן, 3d, conecta as duas orações e e a forma participial com artigo prefixado *הַיּוֹצֵאת* faz o papel de sujeito e remete ao sujeito de 3b. Há neste versículo duas orações nominais, 3b e 3c, com a forma participial da raiz verbal *יצא* e duas orações verbais, 0-yiqtol, com a mesma forma verbal, *תִּשְׁאֵר*. As duas orações desse período mantêm a proporção da perda de cada cidade de 9 para 10 dos enviados para o combate. Novamente depara-se com um paralelismo sinonímico que reforça a dimensão da perda anunciada no v.3.

- 3b A הָעִיר הַיּוֹצֵאת אֶלֶף
 3c B תִּשְׁאֵר מֵאַה
 3d A' וְהַיּוֹצֵאת מֵאַה
 3e B' תִּשְׁאֵר עֲשָׂרָה לְבַיִת יִשְׂרָאֵל

O v.4 é curto e traz, no segmento 4a, a fórmula do mensageiro, *כִּי כֹה אָמַר יְהוִה לְבַיִת יִשְׂרָאֵל*. Diferentemente de 3a, aqui especifica-se o destinatário do oráculo divino anunciado: *בֵּית יִשְׂרָאֵל*. Diante da tragédia iminente, há uma oferta de esperança oferecida através de duas orações verbais com verbos no imperativo, 4b e 4c. Desse modo, emerge um paradoxo entre os v.1-3, centrados na lamentação e na morte e, o v.4, numa oferta de vida. A raiz verbal *דרש* repete-se nos v.4b e v.5a; no primeiro numa imperativa afirmativa, na segunda na forma w-N-yiqtol. Esse contraste indica o que se deve ou não fazer de forma clara. Os segmentos 5b e 5c apresentam a mesma construção: x-N-yiqtol. As proibições expressas pelas três orações negativas, 5a-c, são justificadas a partir de 5d tal como a conjunção *כִּי* indica. 5d e 5e construídos como orações nominais complexas, 5d: p-x-yiqtol e 5e: w-x-yiqtol, deixam explícito tanto a localidade quanto o desastre que irá ocorrer. Assim, as proibições, 5a-c, não visam apenas impedir que Betel, Guilgal e Bersabeia sejam procuradas, mas será inútil ir até lá, 5d-e. No segmento 5d, as consoantes *ל* e *ג* formam uma figura de linguagem, a aliteração, dada a sua repetição nas três palavras da oração.

No segmento 6a, a raiz verbal *דרש* tem a sua terceira ocorrência, 4b.5a.6a. Além disso, a diferença entre 4b e 6a se dá por 4b ser um discurso direto, *דְּרִשׁוּנִי*, e 6a ser um discurso indireto, *דְּרִשׁוּ אֶת־יְהוָה*. Contudo, o objeto do verbo é o mesmo,

יְהוָה. Desse modo, 4b e 6a podem ser considerados uma inclusão que funciona como moldura para a disposição em quiasmo de 4b-6b:

4b-c	A	דְּרִשׁוּנֵי יְהוָה
5a	B	וְאַל־תִּדְרָשׁוּ בֵּית־אֵל
5b	C	וְהִגְלִגְל לֹא תִבְאוּ
5c	D	וּבְאֵר שִׁבְעָ לֹא תַעֲבְרוּ
5d	C'	כִּי הִגְלִגְל גְּלָה יִגְלָה
5e	B'	וּבֵית־אֵל יְהוָה לֹא־יִבְנוּ
6a-b	A'	דְּרִשׁוּ אֶת־יְהוָה וְיִחְיֶה

Os segmentos 6a-b introduzem a motivação para que se busque יְהוָה. Isso se dá pelo uso da conjunção *פֶּן* pois, através dela, 6a-c pode ser considerado um período composto: 6a-b é a oração principal e 6c, oração nominal complexa p-yiqtol, é a oração subordinada adverbial final. 6d possui apenas um morfema, um verbo weqatal, וְאַכְלָה; esse segmento, tal como um dos usos do weqatal no discurso possibilita, dá ênfase ao que foi afirmado anteriormente,¹⁰⁷ פֶּן־יִצְלַח כָּאֵשׁ, 6c. Por fim, a oração nominal 6e com a forma participial da raiz verbal כבה informa ao leitor-ouvinte que não há outro que possa impedir o fogo, a não ser יְהוָה, reforçando, com isso, o imperativo em 6a.

Os seis primeiros versículos possuem um vocabulário que delinea um contexto bélico e, especificamente, de uma derrota. Emerge um cenário de terra arrasada e, em meio a קִינָה, a única possibilidade de esperança é a oferta de יְהוָה, 4b-c e 6a-b. A semântica do v.7 difere de seus antecedentes e utiliza um vocabulário do âmbito jurídico. Essa alteração marca uma mudança no desenvolvimento do texto, os v.1-6 chamam a atenção do leitor-ouvinte através da derrocada militar e o v.7 começa a indicar as causas do fracasso da casa de Israel.

A forma participial da raiz verbal הפך na primeira posição em 7a identifica diretamente os culpados da catástrofe anunciada. 7b, oração nominal complexa, identifica, através da forma verbal הִנִּיחוּ, que os agentes de 7a são os mesmos de 7b. Nos dois segmentos são vilipendiados o מִשְׁפָּט e a צְדָקָה. A estrutura do v.7 apresenta o seguinte paralelismo sinonímico:

7a	מִשְׁפָּט	לְעֵנָה	הַהֲפֹכִים
7b	הִנִּיחוּ	לְאָרֶץ	וּצְדָקָה

8a-c é período composto por coordenação, 8a é a oração principal e 8b e 8c são orações coordenadas sindéticas aditivas, ON+ON+ONC. Na primeira oração, o sujeito é reconhecido através do participio עֲשָׂה. Novamente o campo semântico é

¹⁰⁷ NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 80-81.

alterado, a raiz verbal עשה é utilizada para indicar o poder criador de Deus e este age sobre elementos cósmicos: constelações e duração do dia.

O uso de contrários צלמנות e בָּקֶר, 8b e יום e לַיְלָה, 8c, denota a incomensurável extensão das ações do sujeito. Pode corroborar essa constatação o uso de ׀ ligando os versículos 8a ao 8b e 8b ao 8c. Isso deve-se à possível polissíndeto, figura de sintaxe que confere ao texto uma sensação de ininterrupção e de grandiosidade através do uso repetido da conjunção aditiva. As formas verbais de 8b e 8c possuem semântica semelhante no contexto, desse modo, é possível reconhecer o seguinte paralelismo antitético:

8b	צלמנות	לבקר	והפך
8c	התשיך	לילה	יום

Comparando a estrutura do v.7 com a estrutura de 8b-c percebe-se o mesmo arranjo, primeiro versículo iniciado por um particípio, termo médio com a preposição ׀ seguido pelo último substantivo. Já o segundo versículo começa com a conjunção ׀, logo após o segundo termo prefixado com a preposição ׀ e, por fim, o verbo finito. Esse tipo de construção idêntica, dada a brusca mudança temática entre o v.7 e o v.8, demonstra que, ainda assim, ele fica bem integrado ao conjunto.

8d-e é um período composto por coordenação com duas orações no arranjo: ON+OV. Em 8d, oração principal, o sujeito é reconhecido a partir do particípio. O segmento 8e é a oração coordenada sindética aditiva. Ambas as orações possuem a ação do sujeito sobre elementos da natureza e, assim como em 8bc, há a existência de opostos םִיָּהּ e אָרְצָהּ.

9a-b é um período composto por coordenação e retoma o estilo de 8a-c e 8d-e: possui um verbo particípio na oração principal e, na última oração coordenada sindética aditiva, há um verbo finito. Se o estilo se mantém, o campo semântico distingue-se: 8a-e predomina elementos cósmicos e naturais; 9a-b possui um vocabulário bélico. O esquema abaixo apresenta o paralelismo sinonímico imperfeito encontrado na construção de 9a-b:

9a	עליצו	שד	המבליג
9b	יבוא	עלמבצר	ושד

O segmento 8f é uma oração nominal com o verbo de ligação implícito. O sujeito é יהנה e שמו é o predicativo do sujeito. Sua função não é de um mero gonzo ligando 8a-e a 9a-b. Se, nos outros segmentos, o sujeito está implícito e deduzido da forma verbal, 8f apresenta-o explicitamente. Nele, o velado sujeito das ações verbais de todos os outros períodos ganha um nome próprio: יהנה שמו. Voltando-se para os v.8-9, percebe-se que estes estão estruturados em uma forma concêntrica ABCA'B'. A e A' indicam o agente das ações destrutiva de B e B' enquanto C

nomeia este agente. O segmento 8f é identificado como o coração deste quiasmo¹⁰⁸ e de toda a unidade textual de 5,1-17.¹⁰⁹

8a-c	A	עֲשֵׂה כִּימָה וְכִסִּיל וְהִפֵּךְ לַבִּקֵּר צְלֻמֹּת וַיּוֹם לַיְלָה הַחֲשִׁידִי
8d-e	B	הַקּוֹרָא לְמֵי־הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֶם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ
8f	C	יְהִי־הָהָה שְׂמוֹ
9a	A'	הַמְבַלִּיג שָׂדַע עַל־עֵצִים
9b	B'	וְשָׂדַע עַל־מְבַצֵּר יָבוֹא

O v.10 é um período composto por coordenação no qual o segmento 10a, oração verbal, liga-se através da conjunção ׀ ao segmento 10b, oração nominal complexa. Os agentes são identificados a partir das formas verbais finitas שָׁנְאוּ, 10a, e יִתְעַבּוּ, 10b; aqueles que sofrem a ação são identificados a partir das formas verbais participiais מוֹכִיחַ, 10a, e דֹּבֵר, 10b. A conjunção com valor aditivo e a estrutura em um paralelismo sinonímico amplificam as práticas anunciadas pelo profeta.

10a	מוֹכִיחַ	בְּשִׁעַר	שָׁנְאוּ
10b	יִתְעַבּוּ	תְּמִים	וְדֹבֵר

O v.11, disposto em 6 segmentos, inicia-se com לִכְן e 11a, indica o início de uma nova subunidade textual. No contexto anterior, v.10 possui um vocabulário do âmbito da prática jurídica e, por sua vez, 11a-b apresenta um vocabulário do âmbito fiscal. 11a, oração nominal com a forma verbal no infinitivo constructo e 11b, oração nominal complexa, w-x-yiqtol, assim como o contexto anterior imediato, apresentam as más ações. Entretanto, na sequência da denúncia do profeta tem-se as consequências destas ações. 11c-e, orações nominais complexas, 11c e 11e, x-yiqtol, apresentam o que foi construído; 11d e 11f, w-N-yiqtol, possuem um ׀, com valor adversativo, construído por justaposição com partícula de negação לֹא. Essa construção feita através da disposição dos segmentos em um paralelismo ABA'B' expressa a impossibilidade de usufruir daquilo, 11d.f, que fora construído, 11c.e.

11c	A	בְּחֵי גְזִית בְּנִיתָם
11d	B	וְלֹא־תִשְׁבוּ בָם
11e	A'	כִּרְמֵי־חֶמֶד נִטְעַתֶּם
11f	B'	וְלֹא תִשְׁתּוּ אֶת־יַיִנָּם

¹⁰⁸ WICKE, D. W., Two perspectives (Amos 5:1-17), p. 93.

¹⁰⁹ DE WAARD, J., The Chiastic Structure of Amos V 1-17, p. 177; Noble, P. R., The Literary Structure of Amos: A Thematic Analysis, p. 211.

O ouvinte-leitor diante da punição anunciada não pode eximir-se de sua culpa, pois, através de um discurso direto, יהנה confronta os destinatários da mensagem. 12a, oração verbal, p-qatal, e 12b, oração nominal, formam um período composto por coordenação. 12b liga-se à 12a através da conjunção ו com valor aditivo. 12a-b prepara a retomada dos motivos da punição em 12c-e. 12c e 12d são orações nominais com as formas participiais dos verbos צרר, 12c, e לקח, 12d. 12e é uma oração nominal complexa, w-x-qatal. Estes três segmentos formam um período composto por coordenação e listam, com um vocabulário do campo semântico jurídico, as práticas daqueles que são denunciados pelo profeta.

Em 13a, pela primeira vez na perícopa, surge um personagem diferente dos injustos e dos injustiçados, המשפיל, que terá seu comportamento justificado através de לכן, 13a, e de פי, 13b. לכן, no início de 13a, ao ligar o v.13 ao v.12, possibilita que o silêncio do prudente seja justificado, pois traz as injustiças denunciadas em 12c-e para o v.13 e a conjunção פי, 13b, introduz uma motivação abstrata para o silêncio: עת רעה היא. Com isso, לכן oferece um significado concreto a רעה ao remeter a condutas que tornam “este tempo mau”.

O segmento 14a rompe a sequência das injustiças e suas consequências iniciada no v.11. É a quarta vez que raiz verbal דרש é utilizada, três no imperativo afirmativo tendo como objeto יהנה e טוב, 4b.6a.14a, e uma vez, em uma proibição feita com yiqtol, 5a, tendo como objeto ביתא. A consequência da observância do imperativo é apresentada por 14c, oração verbal do tipo p-yiqtol, e 14d, oração verbal. 15a e 15b possuem formas verbais no imperativo tendo como objeto רע, 15a, e טוב, 15b. O segmento 14d, oração verbal, confronta os destinatários, se יהנה está com eles, eles devem observar o imperativo דרשו טוב, 14 a. A repetição de רע e טוב em 14a e em 15a-b, como objetos de verbos no imperativo, emolduram a oferta de vida e da presença de יהנה, reforçando que agir com retidão é o que permite viver na presença de יהנה, 14c-d.

14a	A	דרשו טוב
14b	B	ואל רע
14c-d	C	למען תקיו ויהי כן יהנה אלהי צבאות אתכם כאשר אמרתם
15a	B'	שנאו רע
15b	A'	ואהבו טוב

Todas as três ocorrências de שער no livro de Amós estão nesta perícopa, 5,10.12.15. Nas duas primeiras são denunciadas práticas injustas realizadas no portão, já em 15c, através de uma forma verbal no imperativo, הציגו, ordena-se o fim das infrações através do restabelecimento do משפט. O campo semântico é jurídico e diante de 15a-b associa o “amai o bem” com o “estabeleci o direito”. Em 4b-c, 6a-b e 14a-b a consequência de se buscar יהנה é viver, havendo a oferta de salvação através da obediência. Entretanto, em 15d, o resultado da obediência a יהנה já não é tão certo, como indica o advérbio אוילי. Desse modo prepara-se o anúncio

do v.16. A forma de referir-se ao povo como יֹסֵף é rara em Amós, e ocorre por duas vezes nesta perícopie, 5,6c.15d e apenas uma outra vez em 6,6.

O v. 16a, através da fórmula do mensageiro, inicia a descrição do estado em que ficará todo o povo, pois, através de duas orações nominais com a forma verbal implícita, percebe-se que a בְּכָל־חַבּוֹת מִסָּפֵד, 16b, e בְּכָל־כְּרָמַיִם, 17a, ou seja, em todo lugar. Além disso, 16b e 17a emolduram o modo como a מִסָּפֵד será percebida: 16c, oração nominal complexa, traz הוֹיֵהוּ como onomatopeia a indicar o gemido e o choro presentes em בְּכָל־חֻצוֹת; 16d, oração verbal, indica o motivo para o choro e a dor, אָבָל; por fim, 16e, oração nominal com uma forma verbal participial intensifica o luto através da presença de יוֹדְעֵי נְהִי. Os versículos 16b-17a são dispostos em um quiasmo ABCB'A', nesta construção tem-se o local do pranto A e A', a manifestação do pranto B e B' e coloca-se no centro, C, o אָבָר, único uso deste substantivo no livro de Amós.

16b	A	בְּכָל־חַבּוֹת מִסָּפֵד
16c	B	וּבְכָל־חֻצוֹת יֹאמְרוּ הוֹיֵהוּ
16d	C	וְקָרְאוּ אָבָר אֶל־אָבָל
16e	B'	וּמִסָּפֵד אֶל־יֹדְעֵי נְהִי
17a	A'	וּבְכָל־כְּרָמַיִם מִסָּפֵד

Desse modo, a קִינָה anunciada, 1c, será experimentada pelo povo e executada por יְהוָה, como o 17b, oração verbal, p-yiqtol, apresenta ao leitor-ouvinte. 17c encerra a perícopie com a quarta ocorrência da fórmula do mensageiro: as duas primeiras no início da perícopie, 3a.4a, as duas últimas no final da perícopie, 16a.17c. Essa construção mantém o leitor-ouvinte consciente, do início ao fim do oráculo, de que tudo o que foi dito é palavra de יְהוָה. Assim, o אָבָר, 1b, encontra seu referente em 17c, a palavra a ser escutada, 1a, é dita pelo יְהוָה.

A estrutura de Am 5,1-17 é complexa, seja pelo estilo literário, seja pela forma. Nesta unidade textual são encadeados e retomados, harmonicamente, a denúncia de injustiças, as ordens de יְהוָה e suas consequências de todas essas ações. O vocabulário é predominantemente oriundo do campo bélico e do jurídico, mas utilizado adequadamente para caracterizar o luto da קִינָה anunciada, 1c.¹¹⁰ O v.1 introduz o anúncio para ouvir o lamento sobre uma nação morta, v. 2, através da imagem de uma grande derrota militar, v. 3. Uma série de imperativos caracteriza os v. 4-6 e indica o que se deve fazer, 4a-b e 6a-b, e o que não se deve fazer, 5a-c. Os segmentos 5d-e e 6c-e ligam essa subunidade ao tema do luto e do lamento anunciados nos v. 1-3. O v. 7 apresenta o motivo para a desgraça iminente e através de לַעֲנֶה, 7a, e de לְאָרְץ הַנִּיחֹו, 7b, formas de se expressar em tradições funerárias, mantém-se o tema da morte e do luto. O participio de 7a contrasta com os participios dos v. 8-9 e torna evidente a diferença entre a ação humana e o a ação divina. A doxologia, v.8-9, além de apresentar o poder de יְהוָה, conserva a temática de

¹¹⁰ DE WAARD, J., The Chiastic Structure of Amos V 1-17, p. 170-171.

destruição, 8c-d e v. 9. O v. 10 retoma a denúncia das injustiças cometidas iniciada no v. 7 e esta é expandida em 11a-b. A descrição das injustiças cometidas é interrompida para o anúncio do castigo 11c-f e retomada no v. 12. O imperativo דָּרְשׁוּ-טוֹב , 14a interrompe as acusações e a pena para introduzir a ordem para que a justiça seja restabelecida, 15c, e a possível compaixão de הַיְהוָה se manifeste, 15d. Os v. 16-17 retomam o tema do lamento e do luto do v. 1-3.¹¹¹

A forma complexa desta perícopé foi um desafio para exegese, sobretudo a doxologia, v.8-9, que foi, por muito tempo, considerada uma intrusão. Entretanto, a partir de um artigo de De Waard,¹¹² a compreensão mudou, pois ele reconheceu uma estrutura quiástica em Am 5,1-17. Assim, não obstante possa ter havido interferências redacionais, De Waard ofereceu a possibilidade de compreender-se o texto sem a necessidade de interferir na forma do texto.

Além disso, a distribuição da fórmula do mensageiro, 3a.4a.16a.17c; os conectivos כִּי , 3a.4a.5d.12a.13b.17b, e לְכֹן , 11a.13a.16a, bem como o vocabulário escolhido pelo autor, alternando a denúncia das injustiças, a punição e a oferta de restauração, que gravitam ao redor da doxologia, 8-9, sem perder o seu estilo de lamento,¹¹³ corroboram o resultado do estudo de De Waard, amplamente aceito pela exegese atual.¹¹⁴ Em vista disso, a forma do texto associada ao desenvolvimento semântico e sintático do texto atesta a sua integridade e unidade.¹¹⁵ Segue o quiasmo proposto por De Waard:¹¹⁶

1-3	A	Lamento por Israel
4-6	B	Buscai הַיְהוָה e vivei
7	C	Advertência para Israel
8a-e	D	Poder criador de הַיְהוָה
8f	E	הַיְהוָה é seu nome
9	D'	Poder destruidor de הַיְהוָה
10-13	C'	Advertência para os poderosos
14-15	B'	Buscai טוֹב vivei
16-17	A'	Lamento por Israel

A forma do texto apresentada acima permite perceber diferentes gêneros literários nas subunidades: lamentação, 1-3.16-17; exortação, 4-6.14-15; denúncia,

¹¹¹ TROMP, N. J., Amos 5:1-17: towards a stylistic and rhetorical analysis, p. 63-71; SMITH, G. V., Amós, p. 233.

¹¹² DE WAARD, J., The Chiastic Structure of Amos V 1-17.

¹¹³ STUART, D., Hosea-Jonah, pos. 633.

¹¹⁴ CARROL, R., The Book of Amos, p. 290; SMITH, G. V., Amós, p. 231; LESSING, R. R., Amos, p. 297; EIDEVALL, G., Amos, p. 152; ARIAS ARDILA, E., “Cayó la Virgen de Israel”, p. 90; FINLEY, T. J., Joel, Amos, Obadiah, p. 196.

¹¹⁵ GARRETT, D. A., The structure of Amos as a testimony to its integrity, p. 275.

¹¹⁶ DE WAARD, J., The Chiastic Structure of Amos V 1-17, p. 176.

7.10-12; doxologia, 8-9.¹¹⁷ Todavia, “Amós 5:1-17 é emoldurado pela morte e pelo morrer,”¹¹⁸ portanto, o gênero literário principal é o de anúncio de juízo sob a forma de lamentação fúnebre. Nos textos proféticos, esta é uma maneira de formular o juízo de forma poderosa e irrevogável contra Israel.¹¹⁹

3.5

Crítica da redação

A aparente falta de ordem entre as partes da perícopes dessa pesquisa suscitou, entre os comentadores, a percepção de que Am 5,1-17 pode ser visto como uma “colcha de retalhos”. Essa perspectiva levou alguns pesquisadores a considerarem a doxologia, v.8-9 como uma intrusão e, por isso, esse trecho era retirado do texto. O mesmo acontecia com o v. 13, considerado um acréscimo posterior.¹²⁰

Porém, a partir do desenvolvimento de estudos sob a perspectiva retórica e estrutural, os versículos da perícopes Am 5,1-17 deixaram de ser rearranjados pela perspectiva do exegeta e foram compreendidos como um quiasmo. Entretanto, a possibilidade de compreender Am 5,1-17 em sua forma canônica não o exime de ter passado por um trabalho redacional.¹²¹

A doxologia, Am 5,8-9, é considerada pela maioria dos exegetas uma adição editorial. Possivelmente, era um fragmento de um antigo hino.¹²² Ele foi habilmente inserido no texto pois os participios dos versículos 7 e 10 combinam com os participios presentes na doxologia. Além disso, a raiz verbal ךָּפַח , v.7a e v.8b, sob o aspecto temático aproximam o v. 7 do v. 8. O “forte”, v. 9, também pode ser tematicamente relacionado aos atores denunciados nos v. 10-11.¹²³

Em Am 5,12 há uma segunda acusação de abuso judicial contra os pobres. Esse versículo está intimamente ligado aos v. 10-11 através do estilo: o uso de vários participios. A afinidade com os versículos precedentes também se dá pela continuidade das acusações. Contudo, o v.13 não se liga, explicitamente, aos versículos anteriores e não se encaixa no padrão esperando para um discurso de

¹¹⁷ ARIAS ARDILA, E., “Cayó la Virgen de Israel”, p. 90.

¹¹⁸ CARROL, R., *The Book of Amos*, p. 291.

¹¹⁹ WESTERMANN, C., *Basic Forms of Prophetic Speech*, p. 202-203.

¹²⁰ SMITH, G. V., *Amós*, p. 232; CARROLL, *The Book of Amos*, p. 290.

¹²¹ DORSEY, D. A., *Estrutura Literária do Antigo Testamento*, p. 326.

¹²² Há três doxologias em Amós (4,13; 5,8-9; 9,5-6) e a relação entre elas é objeto de discussões entre os exegetas. Assim, houve tentativas malogradas de unir as três doxologias como um único hino; em geral, prevalece a hipótese de se tratar de trechos de um hino antigo acrescido ao texto. Há divergência sobre quem utilizou o hino, postula-se que esse hino pertencia a uma tradição oral no tempo de Amós e foi utilizado pelo redator no pré-exílio. Também é proposto que esse hino fora adicionado no exílio ou pós-exílio numa espécie de confissão de culpa e admissão do poder de YHWH. Predomina a hipótese de que esse acréscimo seja do período do exílio. Rottzoll, D. U., *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs*, p. 243-250; CRENSHAW, J. L., *Hymnic affirmation of divine justice*, p. 114.

¹²³ SMITH, G. V., *Amós*, p. 234; RADINE, J., *The Book of Amos in Emergent Judah*, p. 28.

juízo, tal como o contexto imediatamente anterior levaria a esperar. Isso faz com que ele seja considerado um acréscimo posterior.¹²⁴

Porém, esse aparente problema redacional surge a partir da interpretação da raiz verbal דמך. Caso ela seja entendida literalmente como “silenciar” ou “calar”, o v.13 poderá ser uma adição posterior. Entretanto, a raiz דמך é utilizada como um eufemismo para a morte,¹²⁵ assim, o v.13 não é uma emenda ao texto, mas está em conformidade com a lamentação fúnebre e com a proclamação de um juízo divino. Desse modo, aproxima-se do contexto literário imediato anterior e harmoniza-se com o estilo literário de toda a perícopa.¹²⁶

¹²⁴ JACKSON, J. J., Amos 5:13 contextually understood, p. 434.

¹²⁵ Jr 6,2; 47,5; 48,2; 49,26; 50,30; Ez 27,32; Sf 1,11.

¹²⁶ SMITH, G. V., Amos 5:13: The deadly silence of the prosperous, p. 289-291.

4.

Comentário exegético-teológico de Amós 5,1-17

4.1

Lamento por Israel: v. 1-3

O v. 1 inicia um oráculo similar a Am 3,1 e 4,1. Não é um convite, mas uma convocação formal a intimar a casa de Israel para ouvir a palavra que o Senhor dirige através do profeta.¹²⁷ Esse aspecto dá-se pela forma verbal imperativa do verbo שמע. Esta raiz verbal possui origem semita e é amplamente utilizada na Bíblia Hebraica. Seu primeiro significado é a capacidade de percepção acústica, mas são atestados sentidos figurados como a capacidade de entender uma língua (Gn 11,7); de emitir um juízo após ouvir as partes (Dt 1,16); de obedecer (Ez 3,7).¹²⁸

A forma imperativa denota uma exortação e não uma mera informação a ser transmitida. A importância de “escutar” advém da imprescindível necessidade da comunicação para a constituição da sociedade humana, pois esta pode ser conduzida ao caos sem o processo comunicativo. Esse valor do âmbito civil é crítico na relação entre o ser humano e Deus, uma vez que escutá-lo é obedecê-lo e a desobediência traz consequências terríveis para o sujeito e para a comunidade.¹²⁹

A intimação para escutar deixa entrever a inexistência da escuta-obediência a Deus. Desse modo, a palavra, 1a, entoada, 1b, é uma lamentação, 1c. Lamento este não pronunciado contra os inimigos de Deus ou de seu povo, mas contra a casa de Israel. Anúncio surpreendente e impactante, visto que Israel estava em sua era de ouro econômica e política. Além disso, não havia ameaças no horizonte e isso torna a lamentação fúnebre um tanto quanto inesperada, o que confere tons irônicos à lamentação.¹³⁰

O verbo נשא, 1b, é amplamente utilizado na Bíblia Hebraica e seu significado básico é levantar, carregar e erguer. No âmbito emocional e espiritual conota carregar ou suportar a dor, a punição ou algo semelhante.¹³¹ Frequentemente é utilizado em expressões idiomáticas, como, com a palavra קול assume o sentido de gritar ou falar alto (Gn 21,16; 27,38; Jz 2,4; 1Sm 11,4). Encontra-se também outros objetos do verbo נשא afim à oralidade: נהי (Jr 9,9.17); תפקה (2Rs 19,4; Jr 7,16); מְשֹׁל (Nm 23,7; Is 14,4); קינה (Jr 7,29; Ez 19,1). Essa construção idiomática é um modo de intensificar o sentido do objeto verbal. Desse modo, levanta-se uma grande קינה contra a casa de Israel.¹³²

¹²⁷ PAUL, S. M., Amos, p. 159.

¹²⁸ SCHULT, H., שמע, p. 1221-1224.

¹²⁹ RÜTERSWORDEN, מְשֹׁל, p. 257-272.

¹³⁰ MCCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 409.

¹³¹ RINGGGREN, מְשֹׁל, p. 25.

¹³² STOLZ, F., נשא, p. 153-154.

A קִינָה é um lamento fúnebre com 18 ocorrências na Bíblia Hebraica.¹³³ Percebe-se a grande concentração desse uso em textos proféticos e, geralmente, nessas ocorrências, há um oráculo de desastre dirigido não a uma pessoa específica, mas a um grupo ou uma nação.¹³⁴ Westermann chama esse oráculo de lamentação do mediador, pois este é um lamento pessoal diante de questões que afetam a nação, como uma grande dificuldade ou uma catástrofe, tal como a קִינָה anuncia para a בֵּית יִשְׂרָאֵל: morte, luto.¹³⁵

Na literatura profética, normalmente, בֵּית יִשְׂרָאֵל possui função vocativa e seu uso se deu, sobretudo, no contexto imediato anterior à queda de Israel e de Judá.¹³⁶ Alguns pesquisadores consideram que בֵּית יִשְׂרָאֵל, no v. 1c, represente todo Israel (Israel e Judá juntos);¹³⁷ apenas Israel;¹³⁸ apenas as classes dirigentes de Israel;¹³⁹ e apenas Judá.¹⁴⁰ Embora a especificação do referente de בֵּית יִשְׂרָאֵל continue aberta, observa-se que as localidades nomeadas na perícopa Am 5,1-17 estão em Israel, exceto Bersabeia, que, entretanto, era um santuário conhecido e popular em Israel,¹⁴¹ e que a lamentação fúnebre não será apenas pela morte de pessoas ligadas às classes dirigentes, mas de todo o povo, como indica o v. 3. Assim, seria recomendável considerar בֵּית יִשְׂרָאֵל como uma referência apenas a Israel.

A בֵּית יִשְׂרָאֵל é provocada a entoar um lamento fúnebre acerca de sua própria morte¹⁴² e “espera-se que esse obituário desperte a nação para sua verdadeira condição: está morta.”¹⁴³ Essa situação presente e não futura de Israel é corroborada pelos verbos נָפַל, 2a, e נָטַשׁ, 2c, no qatal, a indicar a tragédia e as orações negativas que os seguem, 2b e 2d, e que mostram a impossibilidade de repelir a derrota catastrófica.¹⁴⁴

O verbo נָפַל, 2a, além do sentido denotativo “cair”, possui diferentes sentidos conotativos na Bíblia Hebraica: receber a terra (Nm 34,2; Js 17,5); indicar os dias não contados no nazireato contaminado (Nm 6,12); mostrar o gesto de humilhação como cair no chão ou aos pés de alguém (1Sm 1,2; 25,24). Prevalece, contudo, o sentido associado a derrotas catastróficas (1Rs 18,38; Ez 29,5) e a morte trágica de indivíduos (Jz 15,18), de grupos (1Rs 20,25) e de nações (Is 3,8).¹⁴⁵

A tragédia que a raiz verbal נָפַל, 2a, pode significar é corroborada pelo sentido da raiz verbal נָטַשׁ, 2c. No qal, esta raiz, embora possa ter uma acepção moral, como abandonar a YHWH (Dt 32,15) na literatura profética, em geral, indica o abandono propriamente dito ou o ato de ser descartado e deixado a própria sorte. Já no nifal,

¹³³ 2Sm 1,17; 2Cr 35,25; Jr 7,29; 9,9; 9,19; Ez 2,10; 19,1; 19,14; 26,17; 27,2 28, 12; 32,2; 32,16; Am 5,1; 8,10.

¹³⁴ FLEISCHER, קִינָה, p. 21.

¹³⁵ WESTERMANN, C., Praise and Lament in the Psalms, p. 276.

¹³⁶ BLOCK, D. I., Israel's house, p. 261.

¹³⁷ ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., Amos, p. 98-99; p. 106-07.

¹³⁸ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 293.

¹³⁹ HOYT, J. M., Amos, Jonah, e Micah, p. 106.

¹⁴⁰ EIDEVALL, G., Amos, p. 155.

¹⁴¹ MOYTER, J. A., The Message of Amos, p. 106.

¹⁴² JEREMIAS, J., Amos, p. 113-114.

¹⁴³ SMITH, G. V., Amós, p. 236.

¹⁴⁴ MAYS, J. L., Amos, p. 85.

¹⁴⁵ SEEBASS, נָפַל, p. 494.

como em 2c, a raiz verbal נטש significa ser atirado ou ser esticado.¹⁴⁶ O golpe sobre a virgem de Israel foi tão forte que, por duas vezes, 2b e 2d, afirma-se, através de uma partícula de negação antes da raiz verbal קום, a impossibilidade de ela reerguer-se, seja por sua incapacidade, seja pela falta de ajuda.¹⁴⁷ Os usos desta raiz verbal são diversos na Bíblia Hebraica, em geral, denota a ação de levantar-se, também possui diferentes sentidos conotativos: voltar a viver (Os 6,2); YHWH suscitando juízes (Jz 2,16), sacerdotes (1Sm 2,35) e reis (1Rs 14,14); reconstrução das ruínas de Judá (Is 44,26).¹⁴⁸

Na literatura profética, בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל ocorre apenas quatro vezes (Am 5,2; Jr 18,13;31,4.21) discute-se entre os exegetas sobre o referente dessa expressão, se seria apenas a capital, Samaria, ou se seria todo o Reino do Norte ou todo o povo. Sumariamente, Schmitt propõe que se refere à capital, pois, em geral, palavras no feminino referem-se às cidades e não à nação ou ao povo. Além disso, o v.3 traz cidade, o que ele afirma corroborar sua opção.¹⁴⁹ Todavia, ainda que Schmitt esteja correto, referir-se a uma capital é uma figura de linguagem comum, a sinédoque, para referir-se a todo o povo ou à nação.¹⁵⁰

O uso de בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל não apenas determina para o ouvinte-leitor sobre quem incidirá a tragédia, mas, novamente, traz contornos irônicos para a lamentação fúnebre, pois Israel gozava de grande prosperidade econômica e política; sua classe dirigente tinha a seu dispor casas de verão e de inverno, além de oferecer ricos banquetes. Contudo, será abatida justamente, na glória de sua “mocidade”.¹⁵¹ Soggin oferece outra interpretação para o uso metafórico de בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל:

Essa é a imagem de uma jovem morta, estendida no chão onde colocaríamos o catafalco, que as lágrimas e os lamentos dos pais aflitos e de seu noivo não conseguem mais reviver. E a imagem se refere ao futuro de Israel, um futuro que prevê a morte certa do povo. [...] E como virgem, ela ainda não realizou, pelo menos na opinião da época, sua própria feminilidade, assim como Israel, como nação, não conseguiu realizar a maturidade pela qual a eleição e as experiências do passado a levaram a esperar.¹⁵²

O segmento 3a traz a fórmula do mensageiro כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה. O anúncio da קִינָה, associado à dimensão da catástrofe introduzida por 3a, suscita no ouvinte-leitor a pergunta acerca de quem traz um discurso tão duro. Assim, o segmento 3a traz a fórmula do mensageiro כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה. Desse modo, a palavra do profeta não é apenas sancionada por YHWH, mas é a própria palavra de YHWH.¹⁵³

Os versículos 3b e 3d trazem a mesma forma participial da raiz יצא. O sentido básico dessa raiz, no qal, é “sair” e dele derivam outros sentidos que indicam a

¹⁴⁶ LUNDBOM, נטש, p. 408.

¹⁴⁷ PAUL, S. M., Amos, p. 160.

¹⁴⁸ AMSLER, S., קום, p. 803-808.

¹⁴⁹ SCHMITT, J. J., The virgin of Israel, p. 365-376.

¹⁵⁰ SIMIAN-YOFRE, H., Amos, p. 102.

¹⁵¹ IROEGBU, A., “Let Justice Roll Down Like Waters”, p. 123-124.

¹⁵² SOGGIN, J. A., The Prophet Amos, p. 82-83.

¹⁵³ WESTERMANN, C., Basic Forms of Prophetic Speech, p. 93.

mudança de lugar, como subir ou entrar. Seu uso para indicar a marcha de um exército para entrar em batalha, Dt 20,1; 2Sm 18,2-4, mantém o contexto bélico do v. 2.¹⁵⁴ 3c e 3e possuem a mesma raiz verbal, שאר, seu significado básico na Bíblia Hebraica é referir-se ao que resta ou ao que é deixado, seja em relação a pessoas ou a objetos. Também indica aqueles que sobrevivem a catástrofes, tais como guerras, inundações e fome.¹⁵⁵ Desse modo, dimensiona-se a tragédia que dizimará Israel: apenas um em cada dez daqueles que foram para a campanha militar sobreviverão.¹⁵⁶

4.2

Buscai יהוה e vivei: v. 4-6

A conjunção כִּי liga a nova seção à anterior e, com isso, indica que pode haver uma chance para Israel diante da tragédia anunciada. A fórmula do mensageiro introduziu um oráculo de devastação e morte, v. 3, introduz, em 4a, uma oferta de salvação. 4b e 4c possuem duas formas verbais no imperativo ligados através da conjunção וְ. Essa construção frasal estabelece uma relação de causalidade entre as formas verbais com as raízes דרש, 4b, e חיה, 4c, viver será resultado da busca por YHWH. Outro aspecto a comunicar esperança é que em 1c destinava-se para לְיִשְׂרָאֵל uma lamentação fúnebre e em 4b-c há a oferta de vida.¹⁵⁷

A raiz verbal דרש é comum às línguas semitas denotando procurar, perguntar, inquirir e buscar. No sentido figurado, a raiz verbal pode significar fazer algo, como procurar a justiça em Is 16,5 é praticar a justiça. No âmbito judicial significa apurar com diligência ou fazer o inquérito judicial (Dt 17,4.8-9). O uso teológico da raiz verbal דרש na maioria das vezes possui o ser humano como sujeito e YHWH, algum lugar ou lei pertencente a Deus e alguma ideia abstrata, como justiça e paz.¹⁵⁸

Em Am 5,4b, diante da rejeição de YHWH dos outros lugares de culto, 5a-c, raiz verbal דרש poderia indicar que se deva procurar um santuário com o culto legítimo, conforme essa raiz verbal é utilizada em Dt 12,5 e Os 5,6. Entretanto, ao considerar a perícopes Am 5,1-17 em sua unidade e o contexto do livro de Amós, é provável que o imperativo de buscar YHWH seja uma exortação para obedecê-lo e ter uma conduta reta, como essa raiz verbal é utilizada em Is 9,13 e Os 10,12.¹⁵⁹

A raiz verbal חיה é muito utilizada na Bíblia Hebraica; a maior parte das ocorrências se dá em textos narrativos com a função copulativa. Em geral, traz o sentido de ser, estar ou existir (viver).¹⁶⁰ Teologicamente a raiz verbal חיה pode ser utilizada como verbo auxiliar em ocasiões que YHWH abençoa (Gn 9,2); na fórmula da aliança (Dt 26,17); para descrever o trabalho de YHWH na criação, Gn

¹⁵⁴ JENNI, E., יצא, p. 1041.

¹⁵⁵ CLEMENTS, שאר, p. 273.

¹⁵⁶ EIDEVALL, G., Amos, p. 156.

¹⁵⁷ MCCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 414.

¹⁵⁸ WAGNER, דרש, p. 294-299.

¹⁵⁹ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 301.

¹⁶⁰ BERNHARDT, חיה, p. 372-374.

1,3; na literatura profética pode indicar, em uma perífrase, o modo como a palavra de YHWH foi comunicada ao profeta (Jr 1,4).¹⁶¹

O contraste que surge pela oferta de vida imediatamente após o lamento fúnebre aparentemente torna a narrativa contraditória.¹⁶² Todavia, a função do juízo na Bíblia Hebraica não é a punição, mas possui caráter educativo e salvífico. YHWH através do juízo elimina aquilo que lhe é contrário. Assim, o juízo, graças à misericórdia divina, implica uma oferta de vida.¹⁶³ Com isso, a vida ofertada, depende da fidelidade a YHWH (Lv 18,5; Dt, 30,16) de modo que a vitalidade da nação abatida pelo lamento fúnebre florescerá novamente.¹⁶⁴

O v. 5 traz as proibições para adorar nos santuários populares para os israelitas: Betel, Guilgal e Bersabeia. Normalmente essas proibições aparecem no contexto em que há o imperativo de buscar YHWH.¹⁶⁵ Embora não seja explícita a motivação para não ir a estes santuários, porém, a partir da crítica de Amós, pode-se supor que o povo não buscava YHWH, mas falsas promessas de vida e de bênção ou uma prática religiosa descompromissada com a dimensão social da vida.¹⁶⁶

Quanto ao motivo para a proibição de se procurar Betel, Wilson-Wright propõe que El continuou sendo adorado em Betel¹⁶⁷ e Neto credita a recusa a Betel a uma possível origem cananeia desse santuário.¹⁶⁸ Todavia, a crítica de Amós não é dirigida ao culto idólatrico, mas ao culto javista que não frutifica em relações humanas justas. A popularidade do santuário de Betel pode estar ligada à tradição de Jacó (Gn 28,19; 31,13). Foi nele que Jeroboão I colocou um bezerro de ouro (1Rs 12,29) e posteriormente esse culto foi objeto da reforma religiosa promovida por Josias.¹⁶⁹

A proibição para ir a Guilgal, 5b, é feita pela partícula de negação אֵל e pela raiz verbal בוא. Esta raiz verbal é comum às línguas semíticas e possui o mesmo sentido: ir e vir. Seu uso é amplo na Bíblia Hebraica, sendo a quarta raiz verbal mais utilizada. Ainda que, em uso metafórico ou teológico, o sentido básico de ir e vir dessa raiz mantém-se.¹⁷⁰ Guilgal é um dos principais locais de culto em Israel. Este santuário está localizado nas proximidades da principal estrada que passava de Jericó para a Transjordânia.¹⁷¹ Sua importância na tradição israelita é antiga: a entrada na Terra Prometida se deu por lá (Js 4,19); foi o local do primeiro acampamento e ponto de partida para a conquista da terra (Js 4,20; 9,6); local da circuncisão daqueles que entrariam na terra (Js 5,2-12) e onde o maná cessou e

¹⁶¹ BERNHARDT, אָהַב, p. 376-379.

¹⁶² LUCCI, L., Amos, p. 92.

¹⁶³ LIMA, M. L. C., O juízo para Israel / Judá nos livros proféticos, p. 333-334.

¹⁶⁴ MCCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 414.

¹⁶⁵ SMITH, G. V., Amós, p. 238.

¹⁶⁶ BARSTAD, H. M., The Religious Polemics of Amos, p. 78.

¹⁶⁷ WILSON-WRIGHT, A., Bethel and the Persistence of El, p. 720.

¹⁶⁸ BARRETO NETO, J. M. P. C. O profeta e o culto: estudo exegético de Amós 4,4-5; 5,4-5.21-27, p.46.

¹⁶⁹ LIPSCHITS, O., Bethel Revisited, p. 234-235.

¹⁷⁰ JENNI, E., בוא, p. 392-396.

¹⁷¹ NA'AMAN, N., Biblical Gilgal, p. 69.

passaram a alimentar-se dos frutos da terra (Js 5,12); local onde Saul foi ungido rei (1Sm 11,14-15).¹⁷²

A terceira proibição, 5c, se dá através da partícula negativa אֵל e a raiz verbal עָבַר . Essa raiz verbal é conhecida em diferentes línguas do Antigo Oriente Próximo. Na Bíblia Hebraica há cerca de 547 ocorrências distribuídas por todos os livros. Seu sentido básico é de indicar um movimento espacial, denotando, desse modo, passar, atravessar, ir pelo caminho, cruzar ou alcançar. O sentido figurado é afim ao sentido básico, significando alcançar um objetivo, esvaziar, escapar, transbordar e ir embora. Quando utilizado em contexto religioso, mantém os significados básicos apresentados, como para indicar YHWH passando em teofanias (Gn 18,3); Os 10,11; a intervenção punitiva de YHWH (Ex 12,2, Am 5,17); o ser humano transgredindo os mandamentos (Dt 17,2; Os 6,7); na fórmula da aliança (Dt 29,11).¹⁷³

Bersabeia é um santuário popular localizado no sul de Judá. Sua importância é oriunda de sua associação aos patriarcas, sobretudo Abraão (Gn 21,31-33), Isaac (Gn 26,23-25) e Jacó (Gn 28,10).¹⁷⁴ A existência de um templo em Bersabeia foi atestada arqueologicamente após a localização de um altar. Assim não se tratava apenas de um local de culto, um מִזְבֵּחַ , pois havia uma construção mais ampla, um templo.¹⁷⁵ Schoors, defende que a popularidade do santuário de Bersabeia atraiu muitos peregrinos e a sua ligação com os Abraão, Isaac e Jacó contribuiu para consolidar a tradição patriarcal junto aos israelitas.¹⁷⁶ O culto em Bersabeia, localizada fora das fronteiras de Israel, demonstra a complexidade da religiosidade popular.¹⁷⁷

Os santuários, normalmente, são reconhecidos pela presença da divindade. Assim, o imperativo de se buscar YHWH, 4b-c, associado às proibições para ir a Betel, Guilgal e Bersabeia, tornam claro que o culto celebrado nesses santuários não agrada a YHWH. Sem gozar da proteção oriunda da presença de YHWH, Guilgal e Betel serão severamente castigadas, 5d-e, reforçando a inutilidade de ir a estes santuários.¹⁷⁸

A raiz verbal גָּלָה é polissêmica e significa, basicamente, abrir, tornar manifesto, emigrar e ir para o exílio. Pode indicar uma revelação divina através das expressões “abrir os olhos” (Nm 24,4) e “abrir os ouvidos” (1Sm 9,15); a manifestação de YHWH (Gn 35,7); no pós-exílio denomina a comunidade que mora fora de Israel.¹⁷⁹ Em Am 5,5d, o sentido é de ir para o exílio e a duplicação da raiz גָּלָה , sendo uma delas um infinitivo absoluto, indica a certeza de que Guilgal será exilada.¹⁸⁰

¹⁷² MOYTER, J. A., *The Message of Amos*, p. 107.

¹⁷³ FUHS, עָבַר , p. 412-421.

¹⁷⁴ PAUL, S. M., *Amos*, p. 163.

¹⁷⁵ YADIN, Y., *Beer-Sheba*, p. 7-8.

¹⁷⁶ SCHOORS, A., *The Bible on Beer-sheba*, p. 108.

¹⁷⁷ CARROLL, R. M. D., *The Book of Amos*, p. 302.

¹⁷⁸ BOVATI, P. MEYNET, R., *Il libro del profeta Amos*, p. 181-182.

¹⁷⁹ ZOBEL, גָּלָה , p. 478-487.

¹⁸⁰ FINLEY, T. J., *Joel, Amos, Obadiah*, p. 201.

Em 5e, através de uma forma verbal com a raiz היה indica que Betel tornar-se-á iniquidade. אָנָן significa desgraça ou calamidade, sua etimologia é oriunda de uma raiz verbal que denota ser forte. Em geral é utilizado em textos narrativos para referir-se a grande força de uma calamidade. Entretanto, a desgraça indicada por esta palavra não é um conceito material, mas qualifica negativamente um evento: no campo dos sentimentos (Is 32,6); no pensamento (Jr 4,14); na linguagem (Is 58,9); no culto (Zc 10,2); na política (Is 31,2). Além de qualificar a desgraça propriamente dita, também é utilizado para designar as consequências desta (Jr 4,15; Hab 1,3). אָנָן nunca é atribuído a YHWH; isso demonstra a perversidade que este termo identifica.¹⁸¹ A construção de 5e com a raiz verbal היה seguida da preposição ל assume o significado de tornar-se. Possivelmente a אָנָן reservada para Betel é que sua perversidade, oriunda da idolatria, ficará evidente. Desse modo, seria inútil ir até esse santuário.¹⁸²

Os segmentos 6a e 6b repetem o chamado para buscar-se YHWH e viver. A repetição desse imperativo logo após a extensão da catástrofe, v. 3, e a impossibilidade de se encontrar proteção nos santuários populares, v. 5, associada a cláusula condicional אִם apresenta YHWH como a única possibilidade de salvação.¹⁸³ Além disso, אִם é utilizada em diversos salmos de lamento individual (Sl 7,3; 22,12; 69,21); assim, mantém-se, estilisticamente, o lamento.¹⁸⁴

A raiz verbal אָנָן , 6c, possui uma evolução semântica controvertida, o que a torna polissêmica e pode significar penetrar em (Jz 14,6); ter êxito (Dn 6,29); fazer bem (Ecl 11,6). O sentido de אָנָן associado com fogo, como em 6c, pode ter sua etimologia oriunda do siríaco e do acádio, onde denota arder.¹⁸⁵ No acadiano, essa raiz verbal possui um duplo aspecto, primeiro, como *verbum movendi*, refere-se a uma ação ou avanço rápido; segundo, queimar ou arder e, conforme a vocalização, pode significar consumir ou queimar com rapidez.¹⁸⁶

Quando relacionado com YHWH, אָנָן possui três sentidos básicos: significa o a punição divina (Ez 38,22), a ira divina (Is 30,33) e a manifestação de YHWH (Ex 19,16). A multifacetada simbologia do fogo torna-o uma metáfora adequada para YHWH, pois o fogo não se limita a nenhuma forma, possui intensidade e é inacessível. Sua luz e calor torna-o benéfico ou destrutivo, manifesta-se no material, mas é imaterial. O fogo representa bem o *mysterium tremendum et fascinans* da divindade.¹⁸⁷ De algum modo, o fogo assume, em 6c, os diferentes sentidos apresentados, pois expressa a presença de YHWH, irado com os israelitas, através de um oráculo de julgamento e a respectiva punição de Israel.

רָחֵם possui mais de duzentas ocorrências na Bíblia Hebraica, o que demonstra o quanto o filho de Jacó e Raquel (Gn 30,24) é importante na tradição israelita. Efraim e Manassés, seus filhos, abençoados por Jacó (Gn 48,11-20) deram origem

¹⁸¹ KNIERIM, R., אָנָן , p. 143-147

¹⁸² HOYT, J. M., Amos, Jonah, e Micah, p. 173.

¹⁸³ SMITH, G. V., Amós, p. 239a.

¹⁸⁴ HUNTER, A. V., Seek the Lord, p. 76-78.

¹⁸⁵ SÆBØ, M., אָנָן , p. 695-699.

¹⁸⁶ TAWIL, H., Hebrew SLH/HSLH, Akkadian esēru/sūsuru, p. 412-413.

¹⁸⁷ HAMP, אָנָן , p. 424-427.

a duas tribos de Israel. Efraim tornou-se a tribo mais forte do norte de Israel. Por metonímia, בְּיַת יִזְרָאֵל designa o Reino de Israel (Zc 10,6) e בְּיַת יִזְרָאֵל , os israelitas.¹⁸⁸ Embora בְּיַת יִזְרָאֵל seja uma expressão popular em Israel, a punição anunciada contrasta com a promessa feita a José em Gn 45,7,¹⁸⁹ o que evidencia o quanto o Israel afastou-se de YHWH; talvez por se esquecer da história de José, que fora vendido e escravizado, a ponto de repetir estas e outras injustiças no tempo do profeta Amós.¹⁹⁰

A raiz verbal אכל , 6d, denota alimentar-se, comer. A maioria dos usos na Bíblia Hebraica possui o sentido denotativo. Há ocorrências no qual esse sentido é ampliado e pode ser compreendido como desfrutar (Is 3,10) e banquetear (Ecl 10,16). O uso da raiz verbal אכל como prosopopeia para indicar o fogo ocorre cerca de setenta vezes na Bíblia Hebraica e significa o fogo a consumir alguma coisa. Desse contexto, surge outro sentido figurado, como aniquilar um povo (Jr 10,25). Assim, a casa de Israel, corre o risco de perder-se, o perigo a que se expõem é grande e, como vai trazer o segmento 6e, não há outro, além de YHWH, que poderá socorrê-los nessa tragédia.¹⁹¹

O segmento 6e inicia-se com a partícula אין que significa inexistência, seu objeto será a forma participial da raiz verbal כבה . Essa raiz verbal significa apagar ou extinguir o fogo. Na Bíblia Hebraica, essa raiz possui apenas vinte e quatro ocorrências e em nenhuma delas há apenas o sentido denotativo, pois há forte simbolismo envolvido no fogo que não se apaga no âmbito cultural (Lv 6,5-6) e na literatura profética (Jr 17,27).¹⁹² Nos oráculos de julgamento, pelo fato de o fogo representar a ira ou a punição divina, é impossível apagá-lo, ou seja, o juízo divino e suas consequências são inevitáveis. Dessa forma, não há, em Betel, quem possa conceder a salvação à casa de José. O ser humano não consegue se impor contra YHWH. Assim, reafirma-se que o santuário do rei é incapaz de proporcionar a salvação a Israel.

4.3

Advertência para Israel: v. 7

Após anunciar o lamento fúnebre, sua extensão e a inutilidade de buscar refúgio fora de YHWH, apresenta-se, no v. 7, a causa para essa catástrofe. O segmento 7a inicia-se com a forma participial da raiz verbal הפך que denota virar, revirar, derrubar, mudar e transformar. Há alguns usos idiomáticos como virar o pão enquanto ele assa (Os 7,8); as tigelas viradas de cabeça para baixo (2Rs 21,13); as carruagens são derrubadas (Ag 2,22); a queda de um rei de seu trono e a derrota de uma nação (Ag 2,22); a derrota de uma cidade (Gn 19,25). No contexto médico é utilizado no diagnóstico da lepra (Jr 30,6). Essa raiz verbal também é utilizada com

¹⁸⁸ LESSING, R. R., Amos, p. 306-307.

¹⁸⁹ NOBLE, P. R., The Remnant in Amos 3-6, p. 130-131.

¹⁹⁰ BARTON, J., The Theology of the Book of Amos, p. 169.

¹⁹¹ GERLEMAN, G., אכל , p. 222-226.

¹⁹² BAUMANN, כבה , p. 38-39.

conceitos abstratos, como para expressar uma mudança de opinião (Ex 14,5); para indicar um comportamento diferente de uma pessoa em relação a outra (Ez 16,34); para expressar a perversão da relação entre Criador e criatura (Is 29,16). Em Am 5,7 essa raiz é utilizada metaforicamente para indicar a perversão do direito ao transformá-lo em absinto.¹⁹³

לַעֲנָה é preparado a partir de um pequeno arbusto e utilizado em bebidas aromáticas. Metaforicamente, é frequentemente associado à amargura e tristeza, e, por extensão, ao pecado.¹⁹⁴ Já מְשֻׁפָּט representa um comportamento jurídico correto, equidade no tribunal e justiça social.¹⁹⁵ Desse modo, ao transformar o direito em absinto, 7a, os tribunais são pervertidos e corrompidos e, assim, toda a sociedade padece.¹⁹⁶ Por sua vez, זָדָקָה refere-se ao comportamento cotidiano de um sujeito em relação à lei, implicando viver de maneira ética, cumprindo seus deveres e respeitando os direitos alheios. Dessa forma, é uma qualidade essencial daquele que vive de forma harmoniosa em sociedade.¹⁹⁷ A raiz verbal נוּה, no hiphil, geralmente é utilizada em contextos teológicos e significa deitar, colocar ou deixar (Gn 2,15; Js 4,3; 1Rs 7,47). Am 5,7 é a única lamentação na qual essa raiz verbal possui como objeto direto a justiça e objeto indireto terra, indicando a derrocada da justiça.¹⁹⁸ No contexto de Amós, colocar por terra a זָדָקָה revela que o direito do outro, sobretudo dos mais pobres, não está sendo respeitado nas diferentes formas de relações humanas habituais, por exemplo, no comércio e no culto. Além disso, מְשֻׁפָּט que se converte em absinto, revela a parcialidade da prática formal da justiça.¹⁹⁹

4.4

Poder criador de יָהוּה: v. 8a-8e

O segmento 8a inicia-se com uma forma participial da raiz verbal עָשָׂה. Sua etimologia é ugarítica e possui o mesmo sentido que no hebraico: fazer e fabricar.²⁰⁰ Seu significado é amplo, bem como seu uso na Bíblia Hebraica, que passa de 2500 ocorrências.²⁰¹ Na doxologia, o verbo possui YHWH como sujeito. Isso faz com que, entre os inúmeros usos possíveis desse verbo, indique-se que YHWH é o Criador. Nos cinco primeiros capítulos de Gênesis, עָשָׂה é empregado para descrever atos criadores.²⁰² Nesse sentido, compreende-se o uso do participio, já que com ele a ação verbal torna-se um atributo do sujeito: YHWH é aquele que faz, Ele é o Criador.²⁰³

¹⁹³ SEYBOLD, הָעֲנָה, p. 423-425.

¹⁹⁴ KING, P. J., Amos, Hosea, Micah, p. 124.

¹⁹⁵ STUARD, D., Hosea-Jonah, pos. 637.

¹⁹⁶ EIDEVALL, G., Amos, p. 157-158.

¹⁹⁷ MAYS, J. L., Amos, p. 92-93.

¹⁹⁸ PREUSS, הָנוּה, p. 282-283.

¹⁹⁹ JEREMIAS, J., Amos, p. 120.

²⁰⁰ RINGGREN, H., עָשָׂה, p. 387.

²⁰¹ VOLLMER, J., עָשָׂה, p. 457-458.

²⁰² CARPENTER, E., עָשָׂה, p. 544-545.

²⁰³ LUCCI, L., Amos: Introduzione, traduzione e commento, p. 94.

O poder de YHWH começa a ser descrito como עֲשֵׂה כִּימָה וְכִסִּיל. Literalmente כִּימָה significa multidão e כִּסִּיל significa a porta ou gigante, em algumas versões antigas.²⁰⁴ Entretanto, comumente, compreende-se que כִּימָה refere-se à constelação de Plêiades e כִּסִּיל refere-se à constelação de Orion,²⁰⁵ constelações estas com denso significado no Antigo Oriente.²⁰⁶ O hagiógrafo, ao apresentar YHWH como criador das Plêiades e de Órion, não apenas o descreve como o criador dos corpos celestiais, mas também apresenta, pelo menos, dois outros sentidos teológicos.

O primeiro sentido é que essas constelações eram associadas ao Ano Novo e à transição do inverno para o verão. Com isso, YHWH é apresentado como Criador e Senhor da ordem natural.²⁰⁷ Já o segundo sentido teológico dá-se como uma resposta a um possível influxo de outras religiões circunvizinhas, sobretudo mesopotâmicas, que possuíam um sistematizado culto aos astros.²⁰⁸ Assim, ao afirmar que YHWH criou os astros e os controla dá-se uma clara resposta àqueles que, em Israel, simpatizavam-se com a astrologia e divindades “astrais”. Isso torna evidente que o Criador tem o controle e mantém a ordem em escala cósmica, tal como os segmentos 8b e 8c irão explicitar.²⁰⁹

Uma forma participial da raiz verbal הפך inicia o segmento 8b. Em Am 5, 7 há o uso da mesma raiz verbal em um particípio masculino plural, ao apresentar aqueles que pervertem o direito. O uso do mesmo verbo não torna os sujeitos semelhantes, pelo contrário, cria um contraste: enquanto o plural muda juízo em iniquidade, o singular mantém o ordenamento da natureza, ao dia sucede a noite: וְהִפְךָ לְבָקֵר צִלְמֹת, Am 5,8b.²¹⁰

O substantivo צִלְמֹת é composto pela justaposição de צל e מֹת.²¹¹ Não obstante haja quem defenda a origem acadiana “šalmātu”,²¹² prevalece a primeira etimologia proposta. Isso se deve ao uso desse substantivo na Bíblia Hebraica, em que a “sombra da morte” indica a escuridão avassaladora da noite. צִלְמֹת é utilizado até mesmo para descrever a noite da morte (Jó 3, 5) e obscuridade do interior da terra (Jó 28,3).²¹³

Apesar de comum nas línguas semíticas, a raiz בקר não possui seu significado claro e há muitas tentativas para definir a sua etimologia. O uso mais comum é para indicar o período da manhã, mas encontra-se também com o significado de meio-dia, de amanhã e de anoitecer.²¹⁴ Além dos sentidos denotativos expostos, בקר pode assumir o sentido conotativo de luz e de salvação.²¹⁵

²⁰⁴ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. J., Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento, p. 278.

²⁰⁵ PAUL, S. M., Amos, p. 168.

²⁰⁶ SIMIAN-YOFRE, H., Amos, p. 108.

²⁰⁷ PAUL, S. M., Amos, p. 168; PERNAMBUCO, M. N. Os textos doxológicos no contexto do livro, em especial relação com Am 1,1; 8,8 e 9,1, p.63.

²⁰⁸ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 310.

²⁰⁹ EIDEVALL, G., Amos, p. 158.

²¹⁰ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 310.

²¹¹ ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., Amos, p. 491.

²¹² MCCOMISKEY, T. E., The Minor Prophets, p. 419.

²¹³ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. J., Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento, p. 278.

²¹⁴ BARTH, בקר, p. 219-221.

²¹⁵ KONKEL, A. H., בקר, p. 696.

O segmento seguinte, através da raiz verbal חַשַׁח , indica YHWH executando uma ação oposta à de 8b. A raiz חַשַׁח é atestada em inúmeras línguas semíticas com o sentido de tornar escuro, obscurecer e dos usos figurativos desse tipo de fenômeno, como ocultar e confundir.²¹⁶ Teologicamente possui um sentido amplo e refere-se ao mal em si, à morte, à ignorância (em oposição à sabedoria) e à punição divina por pecados cometidos.²¹⁷

Mais uma vez, depara-se com um par de contrários: יִוֵּם e לַיְלָה . O primeiro termo, יִוֵּם , é a expressão mais comum na Bíblia Hebraica para expressar unidade de tempo, significando luz do dia e o período completo de luz, além de vários outros usos idiomáticos.²¹⁸ Já o segundo termo, לַיְלָה , sequer é citado nos tradicionais dicionários teológicos uma vez que significa exatamente o oposto de יִוֵּם . Todavia, em usos como em 8c, esse par de antônimos denota o grande poder de YHWH.²¹⁹

YHWH, no versículo 8d-e, irrompe não apenas como Criador de constelações e como aquele que domina sobre realidades intangíveis para o ser humano, como o dia e a noite. Sua majestade toca realidades concretas: a terra, onde o ser humano habita, e a água, da qual pode tirar seu sustento por meio da pesca e da irrigação. A forma participial da raiz verbal קָרָא , 8d, apresenta outro atributo divino: o controle sobre as מַיִם . A raiz קָרָא é comum, significando, basicamente, atrair para si através da voz. Em alguns contextos, pode denotar gritar, proclamar, designar, invocar e, como em 8d, convocar.²²⁰

O termo מַיִם possui um significado rico em diversas culturas; designa o elemento líquido, mas sua importância vital torna-a um símbolo cósmico forte na Bíblia Hebraica.²²¹ Entre as aproximadas 580 ocorrências, encontra-se o uso literal, como expressão da obediência a aliança, através da provisão ou privação de água; em usos rituais e em mitologias, como nos relatos da criação e do dilúvio; além de inúmeros outros usos metafóricos.²²² מַיִם , além de designar o mar propriamente dito, possui denso significado mitológico na Bíblia Hebraica, usado para designar o mar “primal” e o oceano cósmico. Na narrativa genesíaca, no primeiro capítulo, ao distinguir terra e água, utiliza-se o termo מַיִם . Ele também representa um poder hostil para Deus, afinal, no princípio havia as águas e, assim, pode-se referir ao caos das origens.²²³

Os participios individualizam atributos divinos, enquanto os verbos finitos indicam eventos e ações concretas de YHWH. Já apresentado como aquele que rege a alternância entre o dia e a noite, YHWH, através do segundo verbo finito dessa doxologia, agora é visto como aquele que convoca e despeja as águas do mar sobre

²¹⁶ PRICE, J. D., חַשַׁח , p. 311.

²¹⁷ RINGGREN, M., חַשַׁח , p. 249-258.

²¹⁸ VERHOEF, P. A., יִוֵּם , p. 419.

²¹⁹ SAEBO, יִוֵּם , p. 26.

²²⁰ LABUSCHAGNE, J. C., קָרָא , p. 842.

²²¹ CLEMENTS, מַיִם , p. 267.

²²² GRISANTI, M. A., מַיִם , p. 928-932.

²²³ RINGGREN, מַיִם , p. 92-93.

a face da terra. O v. 8e possui inúmeras interpretações possíveis, entre elas a regulação da chuva, as inundações e a referência ao dilúvio.²²⁴

A profecia de Amós, em linhas gerais, denuncia o abandono da ordem da criação, na qual não há injustiças. Assim, convém compreender a catástrofe de 8e em consonância com o relato da criação ou com o relato do dilúvio.²²⁵ O uso da raiz verbal שפך com Deus como sujeito, na literatura profética, costuma indicar a doação de seu Espírito ou de sua ira. Desse modo, associar criação e juízo, sobretudo tendo como pano de fundo os relatos da criação e do dilúvio, é uma compreensão possível para o público de Amós.²²⁶

A primeira parte da doxologia, 8a-e, traz uma ambivalência para mostrar o poder de YHWH, Ele cria, mas pode destruir; Ele mantém a ordem cósmica, mas pode reunir as águas e despejá-las sobre a face da terra. Além disso, apresenta-O exercendo o senhorio sobre o céu, a terra e o mar: o poder de YHWH é absoluto.²²⁷ Ele criou e mantém o universo, mas não se confunde nem com os elementos naturais nem com os eventos cósmicos; Ele os transcende.²²⁸

4.5

יהוה é seu nome: v. 8f

O anúncio do lamento fúnebre associado ao poder criador e destrutivo de YHWH, tal como é apresentado na doxologia (Am 5,8-9), que possui como centro o versículo 8f, יהוה שמו, torna manifesto a desesperadora condição daqueles que não buscam YHWH. Ao afirmar יהוה שמו, Amós busca destruir as falsas esperanças dos israelitas, seja em outras divindades, seja nos poderes político-econômicos, a fim de que a única esperança seja depositada em YHWH.²²⁹

O substantivo semítico שמו aparece cerca de 864 vezes na Bíblia Hebraica, sendo 87 delas associadas a YHWH. Embora seja um substantivo corriqueiro no Antigo Oriente Próximo, שמו não apenas nomeia, mas indica a realidade e a natureza das pessoas ou coisas nomeadas. Com isso, pode-se afirmar, que o poder de um nome tem relação direta com o poder daquele que é nomeado; isso faz com que יהוה שמו seja a força predominante na Bíblia Hebraica. O nome de YHWH é portador de seus atributos e revela ao povo a sua força atuante.²³⁰

A partir do uso da fórmula יהוה שמו e formas similares na Bíblia Hebraica, duas constatações podem ser feitas, a primeira é o uso frequente dessa fórmula associado ao poder criador de YHWH (Am 4,13; Is 54,5); a segunda é que, em geral, o tema dominante das passagens com essa fórmula é de julgamento.²³¹ Além

²²⁴ PAUL, S. M., Amos, p. 168.

²²⁵ ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., Amos, p. 490.

²²⁶ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 311.

²²⁷ EIDEVALL, G., Amos, p. 158.

²²⁸ ADU, F., The Concepts of Yahweh in the Hymnic Doxologies of Amos 4:13, 5:8-9, and 9:5-6, p. 9.

²²⁹ HASEL, G. F., The remnant, p. 190.

²³⁰ ROSS, A. P., שמו, p. 150-151.

²³¹ CRENSHAW, J. L., Hymnic affirmation of divine justice, p. 89.

disso, ao se considerar o contexto literário próximo de 8f, ver-se-á que o nome apresentado é daquele que deve ser buscado e as ações divinas são contrastadas com as ações daqueles que não buscam YHWH.²³² Assim, 8f não apenas revela o nome de YHWH, mas apresenta-O como o sujeito agente ou causador de todas as ações de Am 5, 8-9: a onipotência criadora e destruidora possui um nome, YHWH. Desse modo, יהוה שמו? é uma solene proclamação a selar a imagem apresentada de YHWH nessa doxologia.²³³

4.6

Poder destruidor de יהוה: v. 9

O v. 9 oferece muitas dificuldades que levaram a alguns pesquisadores considerarem esse trecho intraduzível. A primeira questão está relacionada à raiz בלג. Em busca da compreensão do significado dessa raiz, os pesquisadores iniciam seu trabalho através da filologia comparada, pois, nas escassas ocorrências da raiz בלג na Bíblia Hebraica,²³⁴ ela denota alegrar-se ou sorrir, o que não se adequa à passagem em análise.²³⁵

Nessa tentativa, a maioria dos pesquisadores propõe a etimologia árabe que, apesar de conter as nuances de alegria citadas, também nomeia os raios da luz ao amanhecer e, no hiphil, aplica-se a movimentos rápidos como os de um relâmpago.²³⁶ Com isso, nesse trabalho, optou-se por traduzir como “aquele que faz aparecer”. Nesse contexto, a raiz בלג significa tanto a “luz que faz algo aparecer/ser visto” quanto o modo de tal aparição, tal como a luz de um raio ilumina é inesperada e imediata, assim será a destruição pode vir sobre o forte. O uso de um verbo com uma raiz normalmente utilizada para denotar alegria pode ser um recurso literário do hagiógrafo, uma nota irônica com aquele que se acha forte diante de YHWH.²³⁷

No v. 9, YHWH exerce seu poder como Deus da guerra, o campo semântico bélico indica a potência destrutiva de sua ação.²³⁸ O duplo uso de חזק destaca o poder destrutivo de YHWH, o que coaduna com outras situações em que o hagiógrafo faz construções idênticas, como em Am 3,9 e 9,5.²³⁹

חזק deriva da raiz חזק e seu uso é amplo, aplicando-se ao próprio Deus, a fenômenos da natureza, a nações e a pessoas.²⁴⁰ Sendo assim, dado o contexto do livro de Amós, חזק pode ser compreendido como a casa de Israel ou como aqueles que, em Israel, consideram-se fortes. Por sua vez, חזקו quando utilizado

²³² BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L., La relectura de la tradición del Éxodo en el libro de Amós, p. 118.

²³³ LUCCI, L., Amos: Introduzione, traduzione e commento, p. 94.

²³⁴ A raiz בלג, além de Am 5,9, é encontrada apenas em Jó 9,27;10,20 e no Salmo 39,14.

²³⁵ EIDEVALL, G., Amos, p. 153-159.

²³⁶ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. J., Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento, p. 278.

²³⁷ GRISANTI, M. A., בלג, p. 638.

²³⁸ JEREMIAS, J., Amos, p. 121.

²³⁹ EIDEVALL, G., Amos, p. 159.

²⁴⁰ VAN DER WOUDE, A. S., חזק, p. 326-332.

isoladamente, como em 9b, refere-se, normalmente, a uma cidade fortificada, tais como as que havia na região de Amós.²⁴¹

Novamente um verbo finito בּוֹא indica um evento no qual YHWH põe em curso um de seus atributos indicado por um participio anterior, YHWH tem o poder para criar, 8a, e para destruir, 9a. A raiz בּוֹא é uma das mais utilizadas para indicar movimento na Bíblia Hebraica, com mais de 2500 ocorrências. No qal, significa ir, vir, chegar, entrar. Essa raiz normalmente é utilizada nas teofanias para descrever Deus se aproximando de seu povo. E a aproximação de YHWH irá ocorrer, pois, em Am 5,17, Ele anuncia que passará no meio de seu povo, o que será motivo de lástima, de modo que se mantém o tema da destruição do v. 9.²⁴²

O v. 9 deixa claro que ninguém pode sentir-se invulnerável a YHWH, todo o universo depende dele.²⁴³ YHWH cria e controla a criação, mas também é o senhor da história e determina o destino das nações.²⁴⁴ Assim, o que inicialmente invocava, em 8a-c, o Criador e a necessidade de louvá-lo torna-se um anúncio de castigo: uma teofania punitiva causada pelas injustiças daqueles que se consideram fortes e protegidos em suas fortalezas.²⁴⁵

4.7

Advertência para os poderosos: v. 10-13

Após a doxologia retoma-se a denúncia da perversão do direito e da justiça, mas, dessa vez, com exemplos concretos das infrações israelitas. A primeira ação denunciada possui como raiz verbal שׂנא, 10a. O sentido básico dessa raiz denomina a aversão que alguém possui contra algo ou alguém. Em alguns contextos, indiretamente, essa raiz verbal é utilizada como antônimo de amar (2Sm 13,15; Gn 29,31.33), podendo ainda ser utilizada para indicar um agir moral correto, pois o justo odeia as diferentes formas de desonestidade (Ex 18,21). Ela também nomeia o comportamento do ímpio em relação a justiça (Mq 3,2). Assim sendo, a raiz verbal שׂנא denota um forte afastamento e aversão de algo ou alguém, todavia a avaliação moral desta ação dependerá do objeto direto desse verbo.²⁴⁶

O objeto da forma verbal com a raiz שׂנא é uma forma participial da raiz יָכַח. Esta raiz verbal é oriunda do âmbito judicial e denota determinar o que é justo. Geralmente, o sujeito verbal é a pessoa que toma a decisão dentro do processo (Gn 31,37). Em Provérbios, essa raiz denota, majoritariamente, corrigir (Pr 9,7; 15,12). Ademais, observa-se o uso teológico das duas semânticas apresentadas: YHWH juiz (Is 2,4) e YHWH educador (Sl 6,2).²⁴⁷

²⁴¹ ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., Amos, p. 493.

²⁴² ARNOLD, B. T., בּוֹא, p. 599.

²⁴³ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 312.

²⁴⁴ LEE, W., The Structure of Amos 5:1-17: Reconsidered, p. 71.

²⁴⁵ BOVATI, P. MEYNET, R., Il libro del profeta Amos, p. 191.

²⁴⁶ LIPINSKI, אֲשַׁנָּא, p. 167-168.

²⁴⁷ LIEDKE, G., יָכַח, p. 1005-1007.

Aqueles que são odiados são aqueles que determinam o que é justo no portão. O segmento 10a apresenta um caráter judicial não apenas pelas raízes verbais שָׁנַן e יָכַח , mas através de שָׁעַר . O portão, um complexo de salas ao longo do corredor construído nas muralhas da cidade, não era utilizado apenas pelos guardas, mas também era o local no qual os litígios poderiam ser resolvidos, ou seja, o espaço para a prática judiciária.²⁴⁸ As questões julgadas eram de natureza civil, comercial e criminal; além disso, no portão, havia um grupo de anciãos que poderiam supervisionar e certificar as operações comerciais. Desse modo, o ordenamento da sociedade depende do cumprimento adequado da justiça no portão, haja vista que os litígios nele resolvidos referem-se a atividades ordinárias em uma cidade.²⁴⁹

O segundo grupo alvo daqueles que praticam a injustiça é reconhecido por meio da forma participial da raiz verbal דָּבַר e seu respectivo complemento verbal, 10b. Essa raiz verbal no piel significa falar e dizer, já no qal, normalmente, é usado na forma participial a fim de designar aquele para quem o falar é habitual, seja em função de sua ocupação ou em virtude de seu caráter. Com isso, quem é nomeado através da forma participial da raiz verbal דָּבַר são pessoas que, geralmente, dizem a verdade (Sl 15,2), a mentira e a falsidade (Jr 40,16), a justiça (Is 33,15), a salvação (Est 10,3), estupidez (Is 9,16) e insolências (Sl 31,19).²⁵⁰

תְּמִים caracteriza a fala habitual do sujeito verbal da forma participial da raiz verbal דָּבַר . תְּמִים significa honestidade, integridade, ser irrepreensível - uma virtude divina, tal como se lê em Dt 18,13; 32,4; vê-se que תְּמִים , além de um atributo do próprio YHWH, é uma qualidade a qual Ele ordena o povo a possuir.²⁵¹ No contexto do v. 10, percebe-se que “aquele que fala com integridade” pode ser aquele que não mente no tribunal, não obstrui a justiça e não levanta falso testemunho.²⁵²

O sentimento daqueles que são denunciados por Amós em relação aos que falam com integridade é expresso pela raiz verbal תֵּעַב . Como verbo, essa raiz possui apenas 22 ocorrências na Bíblia Hebraica e seu significado básico é detestar, abominar, depreciar. Essa raiz verbal denota que aquilo que é abominado é totalmente incompatível com o sujeito, inclusive תֵּעַב é utilizado para apontar o que é totalmente reprovado por YHWH por não ser conforme a sua natureza (Sl 5,7; 106,40).²⁵³ Portanto, não há apenas uma infração do direito e uma violação da justiça, os iníquos denunciados por Amós odeiam a justiça divina e, assim, demonstram o quão distantes estavam de YHWH, pois, como a raiz verbal תֵּעַב denota, não há compatibilidade alguma entre eles e a integridade e a honestidade.²⁵⁴

O לָקַח , 11a, introduz a apresentação do motivo da punição com exemplos concretos. O primeiro deles possui como raiz verbal בָּשַׁם , um *hapax legomenon*, que possui no acadiano uma raiz cognata que significa cobrar imposto.²⁵⁵ O delito

²⁴⁸ MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 419-420.

²⁴⁹ ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., *Amos*, p. 499.

²⁵⁰ GERLEMAN, G., דָּבַר , p. 619-620.

²⁵¹ HOYT, J. M., *Amos, Jonah, & Micah*, p. 183.

²⁵² LESSING, R. R., *Amos*, p. 330-331.

²⁵³ GERSTENBERGER, E., תֵּעַב , p. 1318-1320.

²⁵⁴ SMITH, G. V., *Amos*, p. 245.

²⁵⁵ CARROLL, R. M. D., *The Book of Amos*, p. 316.

anunciado não está na ação descrita pelo verbo, mas no sujeito paciente deste: לָךְ. O לָךְ poderia ter uma pequena propriedade, mas precisa trabalhar arduamente para sobreviver e por ser indefeso, constantemente, precisa de proteção especial, sobretudo nos tribunais. Desse modo, a cobrança de impostos incide sobre aqueles que não tem condições de pagá-los, tornando-os vulneráveis à perda de sua liberdade ou de sua propriedade.²⁵⁶

O abuso do poder econômico sobre o indigente é reforçado no segmento 11b através da raiz verbal לקח cujo significado principal é tomar, capturar e agarrar. Indicando, com isso, uma ação que, se não for agressiva, é ao menos forte.²⁵⁷ Os grãos são tomados mediante a exigência do pagamento de tributos, inclusive em 11b utiliza-se o termo técnico para referir-se ao tributo tomado sobre os grãos, תְּשֻׁמָּה. O recolhimento de tributos era uma prática comum no Antigo Oriente, entretanto Amós insurge-se contra essa tributação injusta.²⁵⁸ A queixa do profeta pode estar relacionada à questão da posse da terra, uma vez que esta, assim como seus frutos, pertence a YHWH (Sl 24,1). Ele ordena que não se colha tudo, mas que se deixe parte para o pobre e o estrangeiro (Lv 19,9-10; 23,22), chamando o ser humano a praticar a generosidade, tal como Ele a manifesta. Porém, a ação de alguns israelitas contraria o preceito divino: além de não deixarem alimento para os pobres, eles ainda o tomam para si, utilizando-o, no contexto de Amós, para financiar casas luxuosas e vinhas valiosas.²⁵⁹

O uso da riqueza construída à custa da expropriação dos indigentes é apresentado nos segmentos 11c e 11e: a construção de casas de pedra lavrada e de vinhas seletas. As casas, normalmente, eram construídas com tijolos de barro (Is 9,8-10), já que as pedras lavradas possuíam um alto custo, pois eram extraídas, cortadas e, além disso, demandavam mão de obra especializada e o uso de argamassas. As vinhas seletas, por sua vez, manifestavam a ostentação e prodigalidade de muitos das classes dirigentes da Samaria. Em suas casas de pedra lavrada ofereciam festas e bebedeiras (Am 4,1; 6,6) financiadas pelas suas práticas de injustiça.²⁶⁰

O castigo – não habitar nas casas de pedra lavrada, 11d, e não beber do vinho oriundo das vinhas seletas, 11f — remete a um tipo de maldição presente nas culturas do Antigo Oriente Próximo, na qual o lucro de uma atividade injusta seria perdido. A literatura sapiencial também adverte que a riqueza produzida à custa de injustiça será perdida (Pr 28,8). Desse modo, em um linguajar direto e claro, Amós revela que a abundância dos ricos ímpios e gananciosos lhes será negada.²⁶¹

Os versículos 12a e 12b retomam a denúncia das injustiças de forma genérica, crimes e transgressões, e mostram a grande extensão dessas infrações. Através da conjunção וְ e do uso da raiz verbal ידע, YHWH expressa que nenhum crime e

²⁵⁶ FABRY, לָךְ, p. 219.

²⁵⁷ SCHMID, H. H., לקח, p. 1197.

²⁵⁸ PAUL, S. M., Amos, p. 173.

²⁵⁹ LESSING, R. R., Amos, p. 331.

²⁶⁰ HUBBARD, D. A., Joel e Amós, p. 194.

²⁶¹ LUCCI, L., Amos, p. 97.

nenhuma transgressão ficaram longe de seus olhos. Essa raiz verbal é comum nas línguas semíticas e significa conhecer ou reconhecer. Pode ser um conhecimento a partir dos sentidos de percepção de entes concretos ou um conhecimento meramente abstrato. Quando se tem YHWH como sujeito, essa raiz verbal pode ser utilizada em contextos de juízo: em lamentações (Jr 15,15); confissão de inocência (Jr 12,3); em declarações de confiança (Sl 142,4) e, como em Am 5,12a, YHWH que conhece os desvios de seu povo.²⁶²

No v. 12a, פָּשַׁע é um conceito genérico e formal para designar diferentes delitos cometidos contra pessoas ou coisas, por exemplo, refere-se a roubar (Gn 31,36); levantar a mão contra (1Sm 24,10-14); sequestrar uma pessoa (Gn 50,17). Também é utilizado para identificar ações que atentam contra YHWH e provocam o seu juízo.²⁶³ Já חָטָאת, 12b, designa uma má conduta, especialmente em um contexto religioso. Na literatura profética pré-exílica, חָטָאת frequentemente expressa a causa da futura e inevitável destruição (Mq 3,8). Também é o termo utilizado pelos profetas para denunciar a idolatria e a apostasia (Os 10,8; Jr 14,7).²⁶⁴ A combinação de רָב e עֲצוּמוֹת é comum na Bíblia Hebraica (Dt 7,1; Pr 7,26; Mq 4,3). Essa construção, em forma de paralelismo, enfatiza o quão numerosos são os delitos denunciados por Amós.²⁶⁵

A partir do segmento 12c até o segmento 12e, o profeta traz fatos para comprovar as numerosas transgressões e pecados cometidos em Israel. O primeiro deles se dá a conhecer pela forma participial da raiz verbal צָרַר, que significa hostilizar e combater. A forma substantivada dessa raiz denota inimigo e adversário. O צָדִיק não tem apenas seus direitos vilipendiados pelas classes dirigentes, mas é visto como um inimigo a ser combatido e destruído. Essa compreensão é possível pois צָדִיק é objeto direto da forma participial da raiz צָרַר e essa raiz verbal é utilizada para identificar os inimigos de Israel (Nm 10,9) e os inimigos de YHWH (Is 1,24).²⁶⁶ Hostilizar o צָדִיק, de certo modo, é hostilizar a YHWH, pois este adjetivo além de ser um atributo do próprio YHWH, é dado àqueles que caminham com integridade, guardam os mandamentos, dizem a verdade e alegram-se em YHWH.²⁶⁷

A raiz verbal לָקַח, também utilizada em 11b, apresenta aqui uma nuance ligeiramente distinta de sua ocorrência em 12d. No acadiano, essa mesma raiz era frequentemente empregada para indicar a aceitação de presentes ou subornos, tal como ocorre neste contexto, onde o objeto verbal é כֶּסֶף. Já a raiz verbal גָּטַח, em 12e, introduz outra injustiça cometida no portão — local onde, ao que parece, a ética foi dar uma volta e nunca mais voltou. Literalmente esta raiz significa estender as mãos, entretanto, em contextos legais, pode significar subverter outra pessoa em

²⁶² SCHOTTROFF, W., ידע, p. 956-957.

²⁶³ KNIERIM, R., פָּשַׁע, p. 617-621.

²⁶⁴ KOCK, חָטָאת, p. 314-315.

²⁶⁵ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 318.

²⁶⁶ JENNI, E., צָרַר, p. 732-733.

²⁶⁷ JOHNSON, B., צָדִיק, p. 257-258.

processo judicial, afastar alguém de seus direitos no tribunal, conotando, desse modo, defraudar.²⁶⁸

Aqueles que são afastados de seus direitos no local em que eles deveriam ser reconhecidos, no portão, são identificados como אָרְבֵּי־יִוֹן, 12e. אָרְבֵּי־יִוֹן é o referente para pobre, desvalido, desamparado, necessitado, ou seja, alguém que precisa de ajuda material ou assistência legal, uma pessoa vulnerável.²⁶⁹ Os segmentos 12d e 12e apresentam a perversão da jurisprudência junto ao portão com fins dolosos. Aqueles que deveriam aplicar a justiça, devido à corrupção, enriquecem-se à custa dos mais necessitados.²⁷⁰

לָכֵן, 13a, introduz um novo anúncio de consequências dos desvios dos israelitas. Este se dá pela reação do מִשְׁפִּיל, forma participial da raiz verbal שָׁכַל. O significado básico dessa raiz é ser perspicaz, criterioso ou prudente, no participípio pode designar uma pessoa taciturna, serena, experiente e bem-sucedida, não apenas em sentido material, mas também em sua relação com YHWH.²⁷¹ A ação do prudente é expressa pela raiz verbal דָּמַם, que entre os seus possíveis significados, denota silenciar.²⁷² O motivo do silêncio é apresentado através da conjunção כִּי, 13b, seguida de uma oração nominal: עַתָּה רָעָה הָיָא. As razões para calar-se são diversas: por considerar que seria inútil protestar; por medo de alguma retaliação;²⁷³ pelo horror causado pela percepção da natureza imoral da sociedade e pelo temor das consequências das iniquidades.²⁷⁴

4.8

Buscai טוב e vivei: v. 14-15

A justiça não é apenas uma necessidade para o ordenamento da vida em sociedade, mas um imperativo divino; esta foi violada nas esferas econômica e legal de Israel, sobretudo através das atitudes de desdém em relação ao pobre já denunciadas por Amós.²⁷⁵ Os culpados e seus delitos foram identificados, a punição anunciada, e, novamente, através de um imperativo, 14a, há a oferta de salvação, 14b. Se o tempo é mau, deve-se buscar o bem. YHWH exige uma ruptura com mal praticado para oferecer um novo começo a Israel.²⁷⁶

A raiz verbal utilizada em 14a é a mesma de 4b, שָׁרַח, frequentemente utilizada para remeter à busca de YHWH na Bíblia Hebraica. Aquilo que se deve buscar é o טוב. טוב é uma palavra comum e denota bom. Seu vasto e variado uso faz com que as traduções precisem utilizar outros adjetivos a fim de comunicar o que טוב significa em seu contexto, desse modo, também denota agradável, satisfatório, belo, hábil e bem. Entre seus usos, tal como ocorre no 14a, é utilizado em oposição a רָע

²⁶⁸ RINGGEREN, נָטָה, p. 386.

²⁶⁹ CALAO FLÓREZ, E. M., Los excluidos, víctimas de la injusticia social, p. 19-20.

²⁷⁰ REIMER, H., Agentes y mecanismos de opresion y explotacion en Amos, p. 80.

²⁷¹ SÆBØ, M., שָׁכַל, p. 1038.

²⁷² LESSING, R. R., Amos, p. 315-316.

²⁷³ ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., Amos, p. 505.

²⁷⁴ GOFF, M. J., Awe, wordlessness and calamity, p. 642.

²⁷⁵ CARROLL, R. M. D., Seek Yahweh, Establish Justice, p. 92.

²⁷⁶ SMITH, G. V., Amós, p. 249.

(Gn 31,24, 2Sm 13,22). O sentido moral-religioso não é resultado de alguma espécie de espiritualização, mas oriundo de uma vida íntegra e de ações justas. Esse adjetivo não é atribuído a abstrações, mas a concretude do ser e do agir de um indivíduo.²⁷⁷

Já o que não deve ser buscado é o רע, que, no contexto, caracteriza a sociedade daquele tempo, 13b. Oriunda da raiz verbal רעע, mantém o sentido básico da raiz e nomeia ou adjetiva o que é mal. רע não se refere ao mal em si, mas possui uma gama de significados ampla: malvado, ruína, desgraça e maldade. Seu uso em contraposição a טוב visa tornar claro qual seria a escolha correta em alguma situação.²⁷⁸

Dentro da perícopa de estudo, pode-se identificar o bem com o direito e a justiça e o mal com a transgressão e a perversão destes. Buscar YHWH (v. 6a) e buscar o bem são duas facetas da mesma realidade e dão a entender que a forma de se encontrar com YHWH não se dá apenas pela ortodoxia, mas, sobretudo, pela ortopraxia.²⁷⁹ Portanto, טוב e רע não são princípios teóricos, embora estes façam parte daqueles, pois, através da ameaça que paira sobre Israel, é mister reconhecer que só há vida quando se vive conforme a vontade de YHWH.

O profeta não é crítico dos avanços de seu tempo nem está preso aos antigos costumes ou a um passado idílico, mas percebe que uma sociedade construída ao largo de YHWH terá um triste fim. Desse modo, para (sobre)viver, 14b, é preciso escolher o bem e não o mal.²⁸⁰ Tendo em vista o segmento 15d, a possibilidade de vida, não é YHWH ab-rogando a punição, trata-se, principalmente, de uma exortação para os sobreviventes, a busca de YHWH e do bem deve caracterizar o comportamento dos remanescentes. Repetir os erros do passado é continuar caminhando para a morte.²⁸¹

O segmento 14d, וַיִּהְיֶיךָ יְהוָה אֱלֹהֵי יִצְכָּאֹת אֲתָכֶם, é uma construção da tradição teofânica. Segundo Crenshaw, esse tipo de construção é oriundo do ambiente cultural, como expressão de que nenhum mal acontecerá com Israel. Essa tradição pode ter surgido e se desenvolvido nas “guerras sagradas” de Israel, na qual a presença de YHWH iria conferir não apenas a segurança, mas também a vitória. Dado que uma grande derrota militar está prestes a assolar Israel, essa forma literária pode, de algum modo, estar oferecendo uma falsa segurança àqueles que a entoam nos santuários de Betel, de Guilgal e de Bersabeia, mas não buscam a YHWH nem o bem.²⁸²

כַּאֲשֶׁר אָמַרְתֶּם, 14e, não traz apenas um tom de disputa entre Amós e os israelitas, pois estes, diante da profecia, nada temiam ao afirmar que YHWH está com eles. Contudo, os israelitas não apenas se encorajavam mutuamente com essa

²⁷⁷ STOEBE, H. J., טוב, p. 903-913.

²⁷⁸ STOEBE, H. J., רעע, p. 999-1002.

²⁷⁹ LUCCI, L., Amos, p. 98.

²⁸⁰ KAPELRUD, A. S., Central Ideas in Amos, p. 66-67.

²⁸¹ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 324-325.

²⁸² CRENSHAW, J. L., Amos and the theophanic tradition, p. 207-208.

resposta a Amós, mas também pareciam demonstrar que não reconheciam seus erros e acreditavam ser imbatíveis, apesar de sua obstinação na prática do mal.²⁸³

Assim, mais uma vez exorta-se aos israelitas a mudarem de conduta. O primeiro imperativo possui a raiz verbal שׁנא, 15a. A mesma raiz foi utilizada em 10a, todavia, em 15a, YHWH ensina que não é o מוֹרֵיָהּ que deve ser odiado, mas o רָע. Esse imperativo demonstra que a proposta de YHWH é diametralmente oposta às práticas israelitas. Além disso, não basta apenas odiar o mal, o estilo de vida ensejado por YHWH não busca apenas formar indivíduos que não fazem o mal, mas que sejam proativos e amem o bem, 15b.

O segundo imperativo possui a raiz אהב, que denota amar, a emoção oposta ao que a raiz שׁנא significa. Seu uso é diverso em contextos sagrados e seculares, é utilizado para referir-se ao amor sexual e à relação marital (Gn 24,67); ao amor entre pessoas (1Sm 16,21); ao comportamento ético na comunidade (Ecl 3,8); ao amor a YHWH (Is 66,10). Na literatura profética a imagem do amor conjugal ilustra a forma de relacionamento entre YHWH e seu povo (Os 3,1, Jr 31.3, Ez 16,33, Is 43,4).²⁸⁴ O significado da raiz verbal אהב aproxima-se muito do sentido corrente de amar na atualidade. Assim, indica também estar unido, gostar, querer o bem de alguém, sentir carinho por, ser amigo íntimo. Em contexto teológico, o amor humano em relação a YHWH pode significar caminhar em seus caminhos ou temê-lo; e o amor divino em relação ao ser humano pode significar graça ou misericórdia.²⁸⁵

O טוב não deve apenas ser buscado, 14a, como também amado, 15b. Assim, o bem, de alguma forma, torna-se constituinte daquele que o busca e o ama. Em Amós, pode-se perceber que o bem e a justiça, se não são sinônimos, são indissociáveis. Não há espaço para uma dicotomia do tipo religião versus moralidade ou ética versus fé. Se buscar YHWH é constituinte para a prática religiosa autêntica israelita, buscar e amar o bem é normativo, pois sem a administração correta da justiça não há fidelidade a YHWH.²⁸⁶

O terceiro imperativo possui a raiz צב, que possui apenas dezesseis ocorrências na Bíblia Hebraica. Em relação a objetos, essa raiz denota “colocar” ou “montar” (Gn 30,38); em relação a pessoas, significa “apresentar” ou “trazer adiante” (Gn 43,9). Seu uso conotativo pode ser para dar ênfase ou colocar as “coisas” em seu lugar.²⁸⁷ Em 15c, YHWH ordena colocar a justiça diante do portão, ou seja, estabelecer a justiça no tribunal, a injustiça não pode continuar sendo perpetrada com ares de legalidade, o suborno e a opressão denunciadas precisam ser abandonadas a fim de se concretizar o amor ao bem e o ódio ao mal.²⁸⁸

O protesto de Amós contra a perversão do direito e da justiça não são fruto da identificação de YHWH com um ideal de bem nem da religião com a moral. A

²⁸³ FINLEY, T. J., Joel, Amos, Obadiah, p. 212.

²⁸⁴ WALLIS, E., אהב, p. 104-109.

²⁸⁵ JENNI, E., אהב, p. 117-118.

²⁸⁶ MAYS, J. L., Amos, p. 101.

²⁸⁷ JOHNSON, B., צב, p. 250-252.

²⁸⁸ HOYT, J. M., Amos, Jonah, & Micah, p. 191.

busca de YHWH não é mera prática religiosa ou reflexão intelectual, mas a busca e o amor ao bem e a renúncia e o ódio ao mal. YHWH não é este bem a ser perseguido, mas aquele que define o que é o bem e o mal. Desse modo, a busca a YHWH se dará na medida em que os israelitas o obedecem e perseguem os valores apontados por YHWH. O discurso de Amós desenrola paulatinamente a exortação divina: buscai-me, 4b, buscai a YHWH, 6a, buscai o bem, 14a, ame o bem, 15b, estabeleça o direito, 15c.²⁸⁹

A raiz verbal הָנַן , 15d, denota ser compassivo com alguém ou outorgar seu próprio favor. Inicialmente era utilizado na corte real para indicar a obrigação do rei cuidar e proteger seus súditos. Quando YHWH é o sujeito agente de alguma forma verbal da raiz הָנַן é Ele quem determina o favor ou a graça concedida, ou seja, o cuidado e a proteção serão dados do jeito que YHWH quiser.²⁹⁰ Essa característica do uso teológico da raiz הָנַן é corroborado pela partícula adverbial אִילֵי . Ainda que o povo se converta e obedeça ao Senhor, Ele não está obrigado a se compadecer e impedir o castigo. YHWH é soberano sempre, a decisão final sempre está reservada a Ele.²⁹¹

Novamente refere-se a YHWH através da fórmula litúrgica entoada em tempos de guerra, que, em 15d, é o sujeito verbal e a possível complacência incidirá sobre os שְׂאֲרֵי יוֹסֵף . Hasel propõe que essa expressão é oriunda da crença popular e que se tornou uma tradição forte em Israel. Ele afirma não ser possível definir a extensão original de שְׂאֲרֵי יוֹסֵף , mas, no contexto de Amós, é possível definir que os remanescentes de José sejam aqueles que retornaram a YHWH.²⁹²

Hasel foi parcimonioso e apenas apresentou שְׂאֲרֵי יוֹסֵף como uma crença popular, uma vez que o profeta não precisou explicar, pois os destinatários sabiam do que ele estava falando. Lessing especula que a referência a José deve-se a alguns traços comuns entre este com os remanescentes: José foi rejeitado por seus irmãos, foi ridicularizado, aprisionado, exilado. Contudo, ao permanecer fiel, viu sua esperança se realizar e, por meio dele, sua família foi salva. *Mutatis mutandis*, algo semelhante ocorre com os justos no tempo de Amós. Apesar do אִילֵי , a menção a José convida à busca pelo bem e à manutenção da esperança em um novo recomeço, tal como ocorreu com ele.²⁹³ Definindo-se שְׂאֲרֵי יוֹסֵף desse modo, percebem-se elementos do oráculo de juízo e de salvação. Apenas os remanescentes, talvez, terão a vida preservada durante a punição aplicada. A esperança recai sobre aqueles que confiam em YHWH e Lhe obedecem: juízo para o mal que perece e salvação para a prática do bem e da justiça.

²⁸⁹ GARCÍA DE LA FUENTE, O., La búsqueda de Dios según el profeta Amós, p. 271.

²⁹⁰ STOEBE, H. J., הָנַן , p. 819-824.

²⁹¹ PAUL, S. M., Amos, p. 178.

²⁹² HASEL, G. F., The Remnant, p. 204-207.

²⁹³ LESSING, R. R., Amos, p. 337.

4.9

Lamento por Israel: v. 16-17

O segmento 16a traz a fórmula do mensageiro a introduzir o anúncio do caráter irrevogável da punição anunciada. רַחֵם, 16b, traduzido como praça, refere-se a um espaço aberto, normalmente, próximo ao portão da cidade. Com isso, a מִדְּפָד se dará nas imediações de um dos locais mais denunciados pelo profeta.²⁹⁴ מִדְּפָד deriva da raiz דפד associada a notícia da morte de uma pessoa e aplicada para referir-se ao rito de lamentação fúnebre. Em alguns oráculos de julgamento pode indicar o lamento e a angústia do profeta frente ao desastre advindo da guerra (Jr 4,8; Mq 1,8). Na Bíblia Hebraica a raiz דפד pode também indicar gestos, como bater no peito, ou ouvir gritos e sons de lamentos, a fim de expressar o grande sofrimento provocado, sobretudo, pela morte. מִדְּפָד ocorre em um contexto ritual e realizada por um grupo previamente organizado.²⁹⁵

O luto tomará toda a cidade, praças, 16b, e ruas, 16c. Entre os segmentos 16c e 16e, há elementos típicos de um grande lamento comunitário. Possivelmente, isso representa um desenvolvimento histórico do lamento individual, em que o pranto por um indivíduo se transformou no pranto por Israel.²⁹⁶ A lamentação fúnebre na literatura profética é uma forma de protesto contra a corrupção moral e religiosa de seu tempo e através deste anúncio fica evidente a sorte daqueles colocam a justiça por terra e oprimem o pobre mudou.²⁹⁷

O duplo הוֹהֵוֹ ocorre apenas em 16c em toda a Bíblia Hebraica. Essa interjeição é própria de um lamento e foi utilizada apenas nos textos mais antigos da literatura profética.²⁹⁸ Em geral, quando utilizado pelos profetas, informa aos destinatários do oráculo que sua posição confortável e desejável vai se tornar de tal forma desconfortável e indesejável que a melhor forma de expressar essa nova condição se dá através de um lamento fúnebre.²⁹⁹

Por uma forma verbal com a raiz קרא informa-se que os camponeses serão chamados para o luto, 16d. אָרָל expressa o luto exteriorizado com atitudes concretas, como vestes próprias, lamentos, rasgar as vestes, raspar a cabeça, jejuns, etc. Na literatura profética é, geralmente, utilizado em anúncios de juízo para descrever a desgraça que poderá acontecer com alguém ou com a nação (Is 3,26, Os 4,3).³⁰⁰ Há certa ironia neste segmento, pois os camponeses explorados por aqueles que pereceram foram chamados para o luto.³⁰¹ Um aspecto que os

²⁹⁴ MCCOMISKEY, T. E., *The Minor Prophets*, p. 425.

²⁹⁵ SCHARBERT, מִדְּפָד, p. 299-303.

²⁹⁶ RADINE, J., *The Book of Amos in Emergent Judah*, p. 152.

²⁹⁷ GERSTENBERGER, E. S., *Woe-oracles of the prophets*, p. 262-263.

²⁹⁸ HOYT, J., *Discourse Analysis of Prophetic Oracles*, p. 158.

²⁹⁹ JANZEN, W., *Mourning Cry and Woe Oracle*, p. 82-83.

³⁰⁰ STOLZ, F., אָרָל, p. 74-75; PHAM, X. H. T., *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, p. 28.

³⁰¹ LUCCI, L., *Amos*, p. 99.

segmentos 16b, 16c e 16d trazem é a dimensão do luto, praças, ruas e campo, todo Israel pranteará e, de alguma forma, a catástrofe atingirá a todos.³⁰²

Os conhecedores de cantos fúnebres também serão chamados para a מְקַדְדִים. Embora o texto bíblico nem sempre identifique esses profissionais, geralmente eram mulheres. As carpideiras, peritas em lamentos, eram contratadas para as cerimônias fúnebres.³⁰³ Assim, as pranteadoras profissionais ocupam um importante espaço nos rituais fúnebres no Antigo Oriente Próximo, elas compunham e entoavam os lamentos nas cerimônias fúnebres. Como na literatura profética os lamentos fúnebres foram utilizados em lamentos comunitários, a imagem dos conhecedores de cantos fúnebres também passou a ser utilizada para lamentar tragédias nacionais.³⁰⁴

מְקַדְדִים é mencionado pela terceira vez, 16b, 16e e 17a, e isso indica o quão duro e triste será o desastre vindouro. Entretanto, a utilização de termos próprios de situações de morte neste oráculo permite compreender que o luto não será apenas pelo evento futuro, mas pranteia-se também pelo presente; Israel é como um organismo em estado terminal ou ferido de morte, de modo que, embora ainda esteja vivo, a morte já se faz sentir no presente.³⁰⁵

Dessa maneira, os vinhedos, 17a, lugares caracterizados por serem um lugar de alegria, sobretudo nas festas da colheita, tornar-se-ão lugares de luto. O agente do luto será o próprio YHWH a passar no meio de seu povo, 17b. A raiz verbal עבר denota passar, um verbo de movimento; embora seu uso teológico conserve esse sentido básico, quando YHWH passa, a sua presença pode apenas expressar uma teofania (Ex 33,22); a punição (Ex 12,12); YHWH a colocar-se em marcha numa guerra (Dt 9,3). Assim, quando YHWH é sujeito de uma forma verbal da raiz עבר há sempre a manifestação de sua força e de seu poder.³⁰⁶

Em uma situação de perda e de morte a presença de YHWH, que deveria ser fonte de esperança, torna-se a certeza da punição, 17b. Se, no Egito, apenas os primogênitos dos opressores foram feridos quando YHWH passou em seu meio, aqui, ninguém pode se considerar livre da ameaça.³⁰⁷ O segmento 17b, com uma forma verbal na primeira pessoa, indica que YHWH está pessoalmente envolvido no julgamento e na aplicação da punição.³⁰⁸ YHWH passará de modo judicial no meio de Israel, e, através da morte anunciada, vê-se que Israel distanciou-se de YHWH, tornou-se como um novo Egito, no qual o povo era oprimido, desse modo, a passagem de YHWH não será para perdoar, mas para julgar e condenar.³⁰⁹ A perícopé encerra-se com a fórmula do mensageiro, 17c, o que assevera que o fora dito, será cumprido, pois é palavra de YHWH.

³⁰² SMITH, G. V., Amos, p. 252-253.

³⁰³ OYLAN, S. M., Biblical Mourning Ritual and Social Dimensions, p. 49.

³⁰⁴ FERRIS JR., P. W., The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East, p. 74.

³⁰⁵ WILLIAMS, J. G., Irony and lament, p. 55.

³⁰⁶ STÄHLI, H. P., עבר, p. 266.

³⁰⁷ JEREMIAS, J., Amos, p. 129.

³⁰⁸ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 330.

³⁰⁹ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. J., Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento, p. 283.

5.

מִשְׁפָּט, צְדָקָה e crítica social

5.1

O sentido de מִשְׁפָּט e de צְדָקָה na Bíblia Hebraica

5.1.1

O sentido de מִשְׁפָּט

Para compreender o significado de מִשְׁפָּט, em uma primeira aproximação, buscar-se-á compreender o significado da raiz שפט nas línguas semíticas que podem ter influenciado a semântica hebraica. Nos textos de Mari, depara-se com o uso mais antigo nas línguas semíticas da raiz שפט, seja em substantivos ou em verbos. Em substantivos, tal raiz é empregada para nomear autoridades e governantes. Já a forma verbal indica o exercício da autoridade, o ato de governar.³¹⁰ Assim, em Mari, a raiz acádica correspondente ao hebraico שפט não possui o sentido judicial como sentido primário, pois este é o de governar, administrar e dar ordens. Nos documentos de Mari, a figura nomeada por esta raiz é, aparentemente, uma pessoa com autoridade administrativa na organização tribal.³¹¹

Nougarítico, o termo correlato possui a raiz *tpi*, que significa, basicamente, julgar e governar. Entretanto, o uso dessa raiz é diverso. No campo semântico jurídico, pode denotar o processo, o direito, a busca pela justiça, o tribunal, o juiz, a jurisdição e aquilo que é justo. Já no campo semântico administrativo, denota o ato de governar, o governo em si e o trono real (conotando governar).³¹² Na inscrição fenícia de Ahiiram, em Biblos, a raiz שפט está em paralelismo com “trono do rei”, o que evidencia a acepção real e não judicial dessa raiz.³¹³

Com isso, nas línguas semíticas antigas, depara-se com usos forenses e não forenses da raiz שפט. Quando prevalece o sentido jurídico, essa raiz refere-se a realidades como justiça, julgamento e lei. Um importante aspecto é a frequência com que a raiz שפט, nas línguas semíticas antigas, é utilizada, tanto no âmbito judicial quanto no âmbito do serviço de autoridade, associada à causa da viúva, do órfão e do pobre, ou seja, em um contexto de busca por justiça social.³¹⁴

Desse modo, a partir da possível etimologia de מִשְׁפָּט não se pode postular um significado unívoco. Pois, a denotação da raiz שפט não pertence exclusivamente à prática judiciária oficial, como a tradução comum de palavras com essa raiz sugere. Assim, para apreender seu significado na Bíblia Hebraica, deve-se ter em vista que

³¹⁰ GOSSAI, H., Justice, Righteousness and the Social Critique of the 8th-Century Prophets, p. 91-93.

³¹¹ ISHIDA, T., Leaders of the tribal leagues, p. 517-518.

³¹² GORDON, C. H., Ugaritic Textbook, p. 505-506; AISTLEITNER, J., Wörterbuch der Ugaritischen Sprache, p. 342; RICHTER, W., Zu den Richtern Israels, p. 59-60.

³¹³ ISHIDA, T., Leaders of the tribal leagues, p. 518.

³¹⁴ SCHLTZ, R., שפט, p. 212.

a raiz “špṭ parece ser uma das raízes de que a busca por um ‘significado básico’ não é esclarecedora; é mais apropriado compreender toda a gama de variantes semânticas com base nas expressões fixas com špṭ.”³¹⁵

O uso de מִשְׁפָּט na Bíblia Hebraica é frequente. Há 422 ocorrências distribuídas por quase todos os livros da Bíblia Hebraica, somente Rute, Ester, Cântico dos Cânticos, Joel, Abadias, Jonas e Naum não possuem מִשְׁפָּט. Destas, a maioria das ocorrências estão na literatura profética, cerca de 25%, seguida pelo livro dos Salmos, cerca de 15%.³¹⁶

Booth investiga todas as ocorrências de מִשְׁפָּט na Bíblia Hebraica e inicialmente cataloga cada ocorrência em uma das onze propostas por Gesenius e Brown, Driver, and Briggs. Ao confrontar entre si essas diferentes categorias, ele propõe que, em linhas gerais, מִשְׁפָּט denota costume, lei ou direito. Inclusive, essas três categorias podem ter relação entre si, como o direito consuetudinário demonstra: um costume tradicional de uma comunidade torna-se lei e o direito assevera sua aplicação através do devido processo legal. Para Booth, o sentido de “direito” prevalece, pois, nesse período, considerava-se que a lei possuía origem divina.³¹⁷

Por sua vez, Gossai, em sua pesquisa, utiliza apenas quatro categorias para determinar a extensão semântica de מִשְׁפָּט: costume, direito, autoridade e relação. No costume, encontram-se ritos e leis normalmente apresentados como propostos por YHWH e ao observar-se a matéria do costume ver-se-á que este trata das relações entre particulares. No direito, Gossai considera a lei e a prática judiciária; para este autor, o direito e a administração da lei só existem em relação a pessoas, sejam elas infratoras ou lesadas e, nesse contexto, מִשְׁפָּט implica na cura da relação entre as partes envolvidas na querela jurídica. A terceira categoria, a autoridade, apresenta YHWH como principal figura de autoridade e aqueles que estão investidos de autoridade, por exemplo, reis e juízes, devem exercer sua מִשְׁפָּט assim como YHWH o faz: salvando e cuidando de seu povo. Novamente, para Gossai, fica manifesto caráter relacional de מִשְׁפָּט, seja a figura de autoridade em relação a um indivíduo ou a todo o povo.³¹⁸

Com isso, percebe-se que, para Gossai, a quarta categoria, relação, é a melhor expressão de מִשְׁפָּט. Isso se deve ao fato de que o מִשְׁפָּט veterotestamentária não é apenas um código legal ou uma ética. O מִשְׁפָּט ao reparar as relações humanas e as relações do ser humano com o mundo, conforma o ser humano, a sociedade e o mundo ao projeto de YHWH. Nesse sentido, os oráculos de juízo e de punição, que podem ser motivados pelo מִשְׁפָּט de YHWH, não são castigos, mas restabelecimento

³¹⁵ LIEDKE, G., מִשְׁפָּט, p. 1254.

³¹⁶ LIEDKE, G., מִשְׁפָּט, p. 1253; JOHNSON, B., מִשְׁפָּט, p. 87.

³¹⁷ BOOTH, O., The semantic development of the term MIŠPĀṬ in the Old Testament, p. 107-108.

³¹⁸ GOSSAI, H., Justice, Righteousness and the Social Critique of the 8th-Century Prophets, p. 178-186.

da ordem; não é morte, mas salvação. E, em tudo isso, em última instância, é a reparação da relação entre Criador e criaturas.³¹⁹

Esses elementos que permitem uma adequada compreensão de מִשְׁפָּט é corroborado por Eichrodt:

‘Justiça’, mišpāt, não é algo abstrato, mas denota os direitos e deveres de cada parte decorrentes da relação particular de companheirismo em que se encontram. Dessa forma, todos têm seu próprio mišpāt especial: o rei, a Deidade, o sacerdote, o filho primogênito, os israelitas como um grupo e assim por diante. A tarefa da retidão é tornar essa justiça, e as reivindicações que ela implica, efetivas da maneira adequada, de modo que o bem de todos aqueles unidos na única comunidade da lei possa ser salvaguardado. Não se deve esquecer, entretanto, que mišpāt também denota frequentemente a administração da justiça ou a sentença judicial e, portanto, abrange tanto a atividade forense especializada quanto os meios de justiça, bem como seu objetivo final. A proteção da lei sempre implica em um comportamento construtivo positivo, com o objetivo de promover o bem da comunidade.³²⁰

5.1.2

O sentido de מִשְׁפָּט na Bíblia Hebraica

A raiz מִשְׁפָּט é encontrada em todas as línguas semíticas. Todavia, isso não confere a ela um sentido unívoco, pois em cada língua ela possui diferentes significados, conotações e usos.³²¹ O correspondente no egípcio é *maat*, um conceito muito denso, pois, embora normalmente seja traduzido como “verdade”, seu significado é mais profundo: *maat* é a ordem correta da criação e da sociedade, tal como foi concebida pela divindade.³²² Nesse sentido, *maat* promove a ordem, a justiça e a verdade. Assim, no que se refere ao agir humano: “this state of righteousness needs to be preserved or established, in great matters as in small. Maat is therefore not only right order but also the object of human activity.”³²³

No ugarítico, por sua vez, depara-se com o uso mais frequente como adjetivo, “legal” ou “legítimo”. Encontra-se, em uma lenda ugarítica, a raiz מִשְׁפָּט para referir-se à esposa legítima do rei.³²⁴ Outro uso atestado no ugarítico é como epíteto em correspondências destinadas a reis: “Ao Sol, o grande rei, o rei do Egito, o bom rei, o rei justo, o rei dos reis, o senhor de toda a terra do Egito.”³²⁵ As inúmeras inscrições fenícias, por outro lado, testemunham o sentido da raiz מִשְׁפָּט ao longo de cerca de 700 anos. Nessas inscrições, o significado, assim como no ugarítico, é

³¹⁹ GOSSAI, H., Justice, Righteousness and the Social Critique of the 8th-Century Prophets, p. 186-190.

³²⁰ EICHRODT, W., Theology of the Old Testament, p. 241.

³²¹ HO, A., Šedeq and Šedaqah in the Hebrew Bible, p. 9.

³²² JOHNSON, B., מִשְׁפָּט, p. 240.

³²³ MORENZ, S., Egyptian Religion, p. 113.

³²⁴ REIMER, D. J., מִשְׁפָּט, p. 742.

³²⁵ PARDEE, D.; BORDREUIL, P., Ugaritic, p. 711. (grifo nosso)

“legítimo”, como a inscrição régia de Yahimilk: “legítimo (*šdq*) e justo (*yšr*) rei à vista dos deuses sagrados de Biblos”.³²⁶

A literatura mesopotâmica traz os vocábulos *ki/ettu* e *mī/ēšaru* com o significado de direito, de justiça, de verdade, de retidão e de lealdade. Assim como nougarítico, há o uso como epíteto a qualificar um bom rei. Hamurabi é qualificado com o uso adjetivo de *ki/ettu* e de *mī/ēšaru* por promover o bem-estar do povo. O sentido e o uso no acádio aproxima-se do *maat* egípcio, pois *mī/ēšaru* também se refere ao devido ordenamento da natureza e de todo o cosmos.³²⁷

Ahuva Ho, após analisar as diferentes ocorrências da raiz קדצ nas línguas semíticas, propõe que os diferentes sentidos dessa raiz podem ser vistos em duas perspectivas: em relação ao povo e em relação ao rei ou alguma outra figura de liderança. Em relação ao primeiro grupo, geralmente significa valores éticos, tais como ser justo, verdadeiro ou correto. Já em relação aos líderes do povo, significa ser legítimo ou leal.³²⁸

Outra peculiaridade do Antigo Oriente Próximo é a personificação e deificação da justiça, normalmente através da figura de divindades femininas. Desse modo, compreende-se a crença da divindade “legitimar” o rei e este, ao ser “leal”, torna-se o “protetor da justiça”, e, como a esperança humana, de certo modo, aguarda a manifestação da justiça divina, o rei torna-se “figura” dessa ação divina. Assim, nessas culturas antigas, a divindade é a origem da justiça e o modelo para a justiça humana.³²⁹

Na Bíblia Hebraica, depara-se com a forma masculina e com a forma feminina da raiz קדצ. Do ponto de vista semântico, em geral, não há nenhuma diferença entre um e outro.³³⁰ Snaith é assertivo: “Não há diferença de significado. A escolha independe da data e é uma questão de estilo ou capricho.”³³¹ O uso dessa raiz é abundante: excetuando os nomes próprios, há 523 ocorrências, na maioria das vezes valorando tanto o comportamento humano quanto o comportamento divino.³³²

O breve inventário do significado da raiz קדצ em algumas línguas do Antigo Oriente não apresenta com clareza a etimologia da raiz קדצ no hebraico. Stigers propõe uma possível origem secular da raiz קדצ, inicialmente significando “reto” e, posteriormente, tornou-se um termo moral para indicar um padrão ético a ser seguido. E, na Bíblia Hebraica, tal padrão é a natureza e a vontade de Deus.³³³ Desse modo, o ser humano em conformidade com o ser e o agir de Deus pode ser qualificado como justo.³³⁴

Em alguns casos, a raiz קדצ significa a relação entre o rei e seu súdito: a lealdade e a fidelidade entre eles, resulta no devido ordenamento da sociedade (Jr

³²⁶ REIMER, D. J., קדצ, p. 742.

³²⁷ JOHNSON, B., קדצ, p. 242.

³²⁸ HO, A., *Šedeq and Šedaqah in the Hebrew Bible*, p. 12.

³²⁹ KRAŠOVEC, J., *God’s Righteousness and Justice in the Old Testament*, p. 30-43.

³³⁰ BOLLIER, J. A., *Righteousness of God*, p. 404; HO, A., *Šedeq and Šedaqah in the Hebrew Bible*, p. 19.

³³¹ SNAITH, N. H., *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, p. 72.

³³² KOCH, K., קדצ, p. 643.

³³³ STIGERS, H. G., קדצ, p. 752.

³³⁴ NIEHAUS, J. J., *Righteousness: History of Interpretation*, pos. 16.

22,3.15). Outro uso expressa o comportamento entre pessoas com os mesmos direitos e estes, na comunidade local, são reconhecidos como cidadãos íntegros (2Sm 4,11). O uso da raiz é encontrado em um contexto judicial. Entretanto, nessas situações, o julgamento não está em primeiro plano, mas sim a restauração da קדצ. Assim, “julgar com justiça” não se resume a um mero “julgamento imparcial”, mas consiste em eliminar o conflito que compromete o ambiente comunitário, a fim de estabelecer uma situação de prosperidade e harmonia para toda a comunidade.³³⁵

Considerando a diversidade semântica da raiz קדצ, seja em seus correspondentes nas línguas do Antigo Oriente ou no uso na Bíblia Hebraica, percebe-se a dificuldade de uma definição unívoca para a raiz. Desse modo, a definição proposta por Krašovec permite uma compreensão adequada aos diferentes usos da raiz קדצ:

Depois de muito esforço, parece que a definição mais segura é a definição muito geral do significado fundamental de שדק em um nível pessoal: שדק denota o relacionamento justo e benevolente entre as pessoas. As circunstâncias podem, de uma forma ou de outra, determinar mais concretamente o significado da noção שדק. Mas o significado fundamental permanece sempre o mesmo, tanto no que diz respeito à justiça de Deus quanto à justiça humana, porque não é definido pelo formalismo externo, mas pelos impulsos profundos da existência da pessoa divina (divina) e das pessoas humanas.³³⁶

Portanto, a קדצ manifesta a forma correta de se comportar no interior de uma relação bilateral; os substantivos abstratos construídos com essa raiz possuem componentes concretos, pois é no agir, humano ou divino, que a קדצ se manifesta. Entretanto, na Bíblia Hebraica, a קדצ não visa exclusivamente uma retribuição material. Tendo em vista que Deus é o קדצ por antonomásia, a estatura do ser humano diante de Deus advém do quão justo aquele é. O ser humano, chamado a relacionar-se com Deus, será justo na medida em que promove o ordenamento querido por Deus para a criação.³³⁷

5.1.2

O sentido do uso conjunto dos termos משפט e צדקה na Bíblia Hebraica

Na Bíblia Hebraica, há cerca de 60 ocorrências de צדקה e משפט relacionados entre si, em metade delas os vocábulos estão dispostos em um paralelismo. Contudo, a relação entre os dois termos pode ir além dessa forma poética, visto que

³³⁵ KOCH, K., קדצ, p. 645-648.

³³⁶ KRAŠOVEC, J., La justice (שדק) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et Chrétienne, p. 49.

³³⁷ NEVES SILVA, R. F.; MARQUES, M. de S., As múltiplas faces da justiça (צדקה) no Antigo Testamento, p. 579.

os dois termos podem juntos significar apenas uma ideia, ou seja, uma figura de retórica, a hendíade.³³⁸

Entre os pesquisadores, encontram-se, pelo menos, duas propostas de sentido para essa hendíade: uma mais formal, que busca um sentido ontológico para essa expressão;³³⁹ e outra que considera o caráter mais ético-material da hendíade.³⁴⁰ Pela primeira, Niehaus afirma que *הקדָּצַ* e *טִפְּשָׁמ* possuem sua origem na aseidade divina. Portanto, quando Deus ou ser humano agem segundo a *הקדָּצַ* e *טִפְּשָׁמ*, Deus torna ato a sua perfeição, devolvendo ao cosmos e a sociedade a ordem criada. Assim, a *הקדָּצַ* e *טִפְּשָׁמ* são uma das formas através da qual o ser humano pode conformar-se ao ser e ao fazer divinos.³⁴¹

Por outro lado, Weinfeld é categórico: a hendíade significa o conceito de justiça social.³⁴² Ele fundamenta sua conclusão ao analisar as diversas ocorrências dessa construção e, segundo ele, não se trata de processos judiciais justos ou atos isolados de caridade:

o conceito se refere principalmente à melhoria das condições dos pobres, o que, sem dúvida, é realizado por meio de regulamentos emitidos pelo rei e seus funcionários, e não pela oferta de assistência jurídica ao pobre em seu litígio com seu opressor.³⁴³

Em certa medida, as propostas de Niehaus e de Weinfeld divergem apenas formalmente, não materialmente. O primeiro, a partir de um método majoritariamente indutivo, recolhe atributos divinos, *הקדָּצַ* e *טִפְּשָׁמ*, considerados universais e aplica as relações humanas. Weinfeld, através de um método com ênfase dedutiva, analisa as inúmeras ocorrências de *הקדָּצַ* e *טִפְּשָׁמ* para propor que a hendíade significa “justiça social”. Porém, ambos concordam que *הקדָּצַ* e *טִפְּשָׁמ* é um atributo divino e a *práxis* deste devolve à criação a ordem querida por Deus. Desse modo, a justiça social, através da promoção da equidade entre os seres humanos, da liberdade e da possibilidade de viver dignamente, expressa o projeto de Deus para sua criação.

³³⁸ HOUSTON, W. J., *Doing Justice: The Ideology, Theology and Distribution in the Hebrew Bible of משפט וצדקה*, p.75-76.

³³⁹ NIEHAUS, J. J., *Righteousness: Old Testament*.

³⁴⁰ WEINFELD, M., *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*.

³⁴¹ NIEHAUS, J. J., *Righteousness: Old Testament*, pos. 181-182.

³⁴² WEINFELD, M., *Justice and Righteousness - מצדקה משפט - the Expression and its Meaning*, p. 228.

³⁴³ WEINFELD, M., *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 35.

5.2

A relação entre טָפַשׁ e הַדָּקָה com a crítica social

5.2.1

Aspectos da crítica social no Antigo Oriente Próximo

A crítica social não é exclusiva da Bíblia Hebraica, mas é amplamente documentada no Antigo Oriente Próximo. Considerando as semelhanças com a Bíblia Hebraica, possivelmente, as culturas circunvizinhas contribuíram para a formação desse aspecto da cosmovisão israelita. A seguir, serão apresentados trechos de hinos antigos que atestam a existência da crítica social e do pedido por justiça em construções bem semelhantes ao que se encontra na literatura bíblica. Abaixo, encontra-se um hino à divindade babilônica Ištar:

À simples menção de seu nome, os céus e a terra tremem,
Os deuses cambaleiam, os Anunnaku tremem.
Seu nome majestoso é reverenciado pelos vivos,
(Pois) é você que é grande e eminente;
Todas as cabeças negras, os animais, os vivos cantam sobre seus feitos guerreiros.
Você pronuncia o julgamento de seus súditos, com retidão e justiça;
Vós olhai para os oprimidos e os feridos, e os restaurais todos os dias.
(Concedei-me) vossa graça, Senhora do céu e da terra, pastora de multidões.³⁴⁴

Outro hino babilônico apresenta grande proximidade com o clamor por justiça e a denúncia profética na Bíblia Hebraica:

Ó iluminador das [trevas...],
Destruidor do [mal...] acima e abaixo,
Ó Shamash, iluminador das [trevas],
Destruidor do [mal...] em cima e embaixo,
Lançados como uma rede [sobre a terra] estão os teus raios;
Sobre as poderosas montanhas ... do mar. Ó iluminador das [trevas...],
Destruidor do [mal...] em cima e embaixo,
Ó Shamash, iluminador das [trevas],
Destruidor do [mal...] em cima e embaixo,
Lançados como uma rede [sobre a terra] estão os teus raios;
Sobre as poderosas montanhas... do mar.
[...]
Aquele que manipula o cálculo de uma conta - seu fundamento será alterado.
Ao juiz iníquo, farás com que seja encarcerado.
O recebedor de suborno que perverte (a justiça), tu farás com que sofra punição.
Aquele que não aceita suborno (mas) intercede pelos fracos,
agrada a Shamash e enriquece a sua vida.
O juiz solícito que pronuncia uma sentença de justiça,

³⁴⁴ SEUX, M. J., Hymnes et prières aux diux de Babylonie et d'Assyrie, p.189.

Preparará um palácio; a morada dos príncipes será a sua habitação.
Aquele que investe dinheiro a uma taxa exorbitante de cálculo - o que ele ganha?
Ele se obrigará a mentir para obter lucro e depois perderá (sua) bolsa de pesos.

[...]

Ó Shamash, você dá ouvidos à oração, à súplica e à adoração;
À devoção e ao ajoelhar-se, à recitação de orações e à prostração.
Em sua voz oca, o homem fraco clama a ti;
O miserável, o fraco, o maltratado, o pobre
Vem diante de ti fielmente com salmos e oferendas.³⁴⁵

Um último exemplo, um hino sumério:

Que conhece o órfão, que conhece a viúva,
conhece a opressão do homem sobre o homem, é a mãe do órfão,
Nanshe, que cuida da viúva,
Que busca (?) justiça (?) para os mais pobres (?).
A rainha traz o refugiado para seu colo,
Encontra abrigo para os fracos.³⁴⁶

Ao voltar-se para a história dos povos mesopotâmicos ver-se-á que a crítica social e o pedido por justiça não se limitaram aos hinos litúrgicos. Os reis possuíam o mandato divino de serem os fiadores do direito e da justiça, de modo que toda injustiça precisaria ser eliminada de seu território. Embora isso corresponda mais a um ideal do que a uma realidade, acreditava-se que prover uma vida próspera para o povo era um serviço prestado à divindade.

Desse modo, há várias reformas sociais, promulgação de decretos e códigos legais que visavam estabelecer a justiça e a equidade entre os súditos. No entanto, a piedade popular apresentada nos hinos acima pode indicar que o Estado falhava ao proteger e restabelecer os direitos dos mais pobres de tal modo que estes recorriam à divindade.³⁴⁷

5.2.2

A crítica social na Bíblia Hebraica

A crítica social, o pedido por justiça por parte do povo e o dever do rei de promover o direito e a justiça no Antigo Oriente Próximo, encontram uma de suas expressões na Bíblia Hebraica através da hendíade הַדִּינָה e מִשְׁפָּט . Uma das expressões do ser e do fazer de Deus, הַדִּינָה e מִשְׁפָּט , é concretizada através da justiça social. Em vista disso, a ênfase no caráter relacional na definição isolada dos termos הַדִּינָה e מִשְׁפָּט , além da busca de compreensão dos termos em si, intensifica o sentido da hendíade como justiça social.³⁴⁸

³⁴⁵ PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts*, p. 387-389.

³⁴⁶ KRAMER, S. N., *Sumerian Theology and Ethics*, p. 58.

³⁴⁷ NARDONI, E., *Los que buscan la justicia*, p. 29.

³⁴⁸ BERKOVITS, E., *Biblical Meaning of Justice*, p. 192.

Se, conforme propõe a Bíblia Hebraica, é imprescindível que a relação dos seres humanos entre si e destes com Deus seja pautada pela *הַדִּיקָה* e *מִשְׁפָּט*, também é imprescindível não ser conivente com nenhuma forma de injustiça, uma vez que tolerar a injustiça é tolerar o sofrimento humano e promover o caos no cosmo criado por Deus. Destarte, a relação com Deus, na perspectiva bíblica, caminha sempre junto com a relação dos membros do povo entre si e esta, forçosamente, deve ser justa e promover a justiça social.³⁴⁹

הַדִּיקָה e *מִשְׁפָּט* implica não apenas a intensa rejeição e o combate à injustiça, mas também demanda a proteção de qualquer membro vulnerável na comunidade. Essa proatividade característica da *הַדִּיקָה* e *מִשְׁפָּט*, conforme apresenta a Bíblia Hebraica, indica que agir e/ou julgar com *הַדִּיקָה* e *מִשְׁפָּט* está na mesma ordem da salvação e do “fazer viver”. Essa compreensão israelita de *הַדִּיקָה* e *מִשְׁפָּט* dá um conteúdo concreto a esses substantivos abstratos, pois não são o direito e a justiça que alimentarão os pobres, protegerão os fracos, animarão os abatidos; *הַדִּיקָה* e *מִשְׁפָּט* não é sentimentalismo, mas atitudes concretas de restabelecimento da ordem da criação.³⁵⁰

Essa concepção bíblica de *הַדִּיקָה* e *מִשְׁפָּט* pode ser oriunda da experiência religiosa israelita, que é fundamentalmente historicizada. Suas tradições fundantes não ocorrem em uma realidade paralela, mas no mundo. Ainda que seja teologia historicizada ou história teologizada, a proximidade de Deus com seu povo, nas diferentes tradições antigas, pode ter contribuído para provocar a necessidade de cultivar a sensibilidade e o cuidado em relação àqueles que mais precisam de ajuda.³⁵¹

Torna-se, desse modo, compreensível a relação entre *הַדִּיקָה* e *מִשְׁפָּט* na literatura profética e sapiencial, Is 16,5; Pr 20,28. Weinfeld, ao refutar a compreensão corrente em seu tempo de que a *הַדִּיקָה* e *מִשְׁפָּט* refere-se ao processo judicial, chama a atenção para a relação entre direito e justiça com a bondade e a misericórdia ao afirmar:

Quando os profetas falam de *הַדִּיקָה מִשְׁפָּט*, eles certamente não estão se referindo a um acordo entre as partes, ou atos de caridade associados ao processo judicial, e certamente não se referem apenas a decisões judiciais. Quando pesquisamos os versículos que se referem a *הַדִּיקָה מִשְׁפָּט* na literatura profética e nos Salmos, descobrimos que o significado do conceito não se limita ao processo judicial. Pelo contrário, o conceito se refere principalmente à melhoria das condições dos pobres, o que, sem dúvida, é realizado por meio de regulamentos emitidos pelo rei e seus oficiais, e não pela oferta de assistência jurídica ao pobre em seu litígio com seu opressor. O termo *מִשְׁפָּט*, que originalmente estava ligado ao conceito de administração (cf. ugarítico *špt*, e veja abaixo a respeito do verbo *špt*), mais tarde adquiriu uma conotação especificamente jurídica, o que causou confusão quanto ao significado de *הַדִּיקָה מִשְׁפָּט*. Em vez do termo bíblico *הַדִּיקָה מִשְׁפָּט*, o hebraico rabínico usa a *הַדִּיקָה מִשְׁפָּט*, “retidão e bondade”, ou *הַדִּיקָה מִשְׁפָּט*, “realizar atos

³⁴⁹ EPSZTEIN, L., *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, p. 140.

³⁵⁰ BERKOVITS, E., *Biblical Meaning of Justice*, p. 193.

³⁵¹ WILLIAMSON, H. G. M., *He Has Shown You is What is Good*, p. 107.

bondosos”. De fato, o termo **יצדקה משפט** refere-se implicitamente à bondade e à misericórdia, [...], e a palavra משפט nesse par de palavras não deve ser entendida no sentido jurídico.³⁵²

5.2.3

A crítica social em Amós

A Bíblia Hebraica está enraizada na história; assim, é mister evitar anacronismos, no qual se lê o passado como um espelho do presente, aplicando-se acriticamente categorias exegeticas, sociológicas e teológicas atuais à experiência do povo consignada pela narrativa bíblica. Dessa forma, ao abordar a crítica social feita por Amós e, posteriormente, o sentido de יצדקה e משפט no texto do profeta é preciso, além de considerar o contexto histórico, levar em consideração a advertência de Pleins: “thus, to the extent that we are able, we should be prepared to encounter unique perspectives concerning the construction of a community's social ethics.”³⁵³

Mutatis mutandis, é possível reconhecer na sociedade na qual Amós exerceu seu ministério profético um estado de anomia. A anomia, nesse caso, não é a ausência de normas e leis, mas, a partir da descrição do estilo de vida dos mais ricos, vê-se que ela se dá pela impossibilidade de todos desfrutarem de condições de vida digna. YHWH, através de Amós, não incita nenhum levante popular, mas expressa a sua indignação diante dos abusos e exige o fim de tais práticas, no âmbito social, no religioso ou no político.³⁵⁴

A justiça social visa prover e promover a vida e, em Am 5,6-7, יצדקה e משפט são relacionados com a “vida”. Tal associação somente é possível porque YHWH é a fonte da vida. Assim, à medida que o ser humano se relaciona corretamente com Deus, os atributos divinos, יצדקה e משפט, são comunicados ao ser humano. Isso possibilita que cada sujeito possa agir em conformidade com o ser e o fazer divinos, isto é, agir com יצדקה e משפט é, na medida do possível, comunicar a vida, da qual Deus é a fonte.³⁵⁵

Tendo-se em vista a perícopes Am 5,1-17, vê-se que um lamento fúnebre foi anunciado, Am 5,1. Afastar-se e corromper o ordenamento proposto por YHWH para a criação traz resultados imediatos. Assim sendo, a necessidade do lamento fúnebre não será apenas em vista do futuro julgamento divino. Uma vez que o funeral já é presente, torna-se necessário “entoar lamentos”, pois não buscar a justiça social é converter o direito em absinto e colocar por terra a justiça, ou seja, promover a morte.³⁵⁶

Portanto, a crítica social em Amós não é socialmente determinada, isto é, não há luta de classes nem a fomentação de revoltas através de líderes subversivos ou

³⁵² WEINFELD, M., Justice and Righteousness - יצדקה משפט - the Expression and its Meaning, p. 237. (grifo nosso)

³⁵³ PLEINS, J. D., The Social Visions of the Hebrew Bible, p. viii.

³⁵⁴ ESCOBAR, D. S., Social Justice in the Book of Amos, p. 169-170.

³⁵⁵ NIEHAUS, J. J., Righteousness: Old Testament, pos. 171-173.

³⁵⁶ HAMBORG, G. R., Hosea, Joel, and Amos, p. 331.

alguma outra coisa afim. A crítica social e a necessária promoção da justiça social são motivadas por YHWH e, embora os desvios sejam cometidos por indivíduos, o juízo cairá sobre Israel.³⁵⁷ Isso se deve à necessária observância do *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת*, em primeiro lugar, pelo rei, pois é dever dele salvaguardar a ordem social tal como Deus deseja (Jr 23,5). Assim, em última instância, ao não cuidar dos mais necessitados, é Israel quem ignora o direito e a justiça e “quando o direito e a justiça são esquecidos, a sociedade se afunda no caos.”³⁵⁸

5.3

O sentido de *טִפְשׁוֹת* e de *הקִדְשׁ* em Am 5,1-17

A tradução de *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת* por “direito” e “justiça” sagrou-se a tradução convencional. Entretanto, se a maioria dos exegetas seguem essa tradução, o significado dessas palavras, conforme apresentado ao longo desse capítulo, não é necessariamente imediato e evidente. Todavia, dado o contexto social e histórico de Amós e a perícopa Am 5,1-17, opta-se pelo sentido da *hendíade*, uma ideia em duas palavras: *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת* como justiça social.³⁵⁹ Sob o aspecto literário, pode-se considerar *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת* como uma *hendíade* em Am 5,7 devido à construção através de um paralelismo.³⁶⁰

Amós usa como ponto de partida para a crítica social *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת*. O direito e a justiça são o “cânon” para todos os relacionamentos humanos, ou seja, é em relação ao *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת* divinos que o agir humano deve ser norteado.³⁶¹ Nesse sentido, entende-se que o objeto da denúncia não é a riqueza em si, nem a pobreza apresentada como um ideal. Amós denuncia, sim, a forma como a riqueza é obtida e o uso que se faz dela.³⁶²

Com isso, percebe-se novamente que, embora o sentido proposto para *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת* seja justiça social, esta é apenas uma forma “técnica” de se propor o relacionamento interpessoal respeitoso e solícito. Ao se enfatizar esse aspecto do direito e da justiça, não se pode ignorar que os relacionamentos humanos se conformam com *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת*, à medida que o humano se relaciona adequadamente com YHWH.³⁶³ Portanto, “justice denotes the honoring of relationships defined according to the norm of Yahweh’s righteousness.”³⁶⁴

Ao se considerar o valor semântico que *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת* possuem quando utilizados isoladamente, ver-se-á que *טִפְשׁוֹת* refere-se à prática judicial. Esse valor também está presente em Am 5,1-17, pois o “portão” era o local da prática judicial. Por sua vez, *הקִדְשׁ*, sinteticamente, representa a norma ética para a conduta de cada

³⁵⁷ HOLM-NIELSEN, S., *Die Sozialkritik der Propheten*, p. 22-23.

³⁵⁸ SIMIAN-YOFRE, H., *Amos*, p. 107.

³⁵⁹ HOUSTON, W. J., *Amos*, p. 35.

³⁶⁰ ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., *Amos*, p. 483.

³⁶¹ HOLM-NIELSEN, S., *Die Sozialkritik der Propheten*, p. 13-14.

³⁶² HASEL, G. F., *Understanding the Book of Amos*, p. 102-103.

³⁶³ Em Amós, embora não seja o objeto dessa pesquisa, percebe-se a *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת* na relação a YHWH na perícopa Am 5,21-24. *הקִדְשׁ* e *טִפְשׁוֹת* também são normativos para o culto.

³⁶⁴ LESSING, R. R., *Amos*, p. 309.

indivíduo. Contudo, ainda que considerados isoladamente, tais termos confirmam o valor da *hendíade*, pois tanto a prática judiciária quanto as ações individuais, em Am 5,1-17, ferem a justiça social.³⁶⁵

Sendo assim, sem *הקדש* e *טפשמ*, ou seja, sem a prática da justiça social, não se pode edificar a sociedade. O direito, que deveria tornar a sociedade doce, ao tornar-se absinto, faz com que ela se torne amarga; e a justiça, que deveria zelar pela vida e pela ordem social segundo a vontade de Deus, foi ferida de morte.³⁶⁶ Uma sociedade edificada sem relacionamentos corretos e coerentes entre seus membros e destes com Deus inverte totalmente o projeto de Deus para a sua criação. Tal sociedade traz em seus lábios o amargor e os lamentos fúnebres por se afastar de YHWH e, conseqüentemente, do *הקדש* e *טפשמ*.³⁶⁷

Com isso, entende-se que *הקדש* e *טפשמ*, justiça social, visam promover e prover a vida. Entretanto, assim como *הקדש* e *טפשמ* são atributos divinos, promover e prover a vida também o são, ou seja, YHWH é a fonte do direito, da justiça e da vida. Embora, quantitativamente, em Am 5,1-17, apresente mais elementos que configuram as diferentes formas de injustiça social, Amós, de forma sutil, mas clara, apresenta que a esfera social está submetida à YHWH. Assim, o ordenamento da sociedade e a prática da *הקדש* e *טפשמ* depende de se “buscar YHWH”, Am 5,6.³⁶⁸

Outro aspecto de Am 5,1-17 é que, apesar do conteúdo concreto de *הקדש* e *טפשמ*, estes não são apresentados como uma meta a ser alcançada ou um ideal para normatizar a conduta de cada indivíduo. *הקדש* e *טפשמ* são qualidades ou dons que o ser humano não pode adquirir por si mesmo e, por isso, lhes foram dados por YHWH. Através de sua liberdade, cada indivíduo pode alimentar por meio de sua relação com Deus estes dons e agir dessa forma, ou pode ignorar YHWH e corromper o *הקדש* e *טפשמ*.³⁶⁹

Os diferentes nuances de *הקדש* e *טפשמ*, embora apresentados como justiça social, postulam a questão acerca de qual lei está sendo infringida. Não é objetivo desta pesquisa enfrentar a espinhosa questão de quais códigos legais podem ter influenciado o profeta. Os padrões de comportamento que *הקדש* e *טפשמ* ensejam, possivelmente, eram de conhecimento dos interlocutores do profeta, pois ele não traz nenhuma definição explícita para esses conceitos. Assim, provavelmente, elementos que foram consignados por escrito nos diferentes códigos presentes no Pentateuco podem ter existido como tradição oral no tempo de Amós.³⁷⁰

Portanto, o Deus que se dá a conhecer em Amós, não pretende sistematizar um código legal e inúmeros preceitos a condicionar o comportamento dos seres humanos. Através do direito e da justiça, busca-se um estilo de vida semelhante ao do próprio Deus, que cuida de todos os seres humanos, sobretudo dos mais necessitados.³⁷¹ Em Am 5,1-17, *הקדש* e *טפשמ* significam a condenação da prática

³⁶⁵ MAYS, J. L., Amos, p. 93.

³⁶⁶ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 307.

³⁶⁷ SMITH, G. V., Amós, p. 241.

³⁶⁸ HADJIEV, T. S., Joel and Amos, p. 85.

³⁶⁹ JEREMIAS, J., Amos, p. 120.

³⁷⁰ KAPELRUD, A. S. Central Ideas in Amos, p. 68.

³⁷¹ SCHOTTROFF, W.; STEGEMANN, W., God of the Lowly, p. 40.

de construir a própria riqueza às custas do outro. Em termos propositivos, o direito e a justiça, entre outros objetivos, visam à construção da fraternidade e à prática da solidariedade entre os seres humanos.³⁷²

³⁷² KAPELRUD, A. S., *Central Ideas in Amos*, p. 66.

6.

Conclusão

O primeiro capítulo mostrou que, na primeira metade do século VIII, o Antigo Oriente Próximo conheceu um período de estabilidade política. Esse momento possibilitou o grande desenvolvimento econômico de Israel através da produção e comercialização de azeite, de vinho e de cavalos de guerra. Nesse contexto, parte das classes dirigentes usufruíam de um estilo de vida pródigo, com construções luxuosas e festas exuberantes, enquanto parte dos mais pobres não possuíam condições dignas de vida.

Assim, o primeiro capítulo ofereceu o pano de fundo para o texto de Am 5,1-17. Um texto complexo e com desafios já a partir de sua tradução, como se pode perceber na doxologia (Am 5,8-9). Essas questões podem ter influenciado em alguns problemas de crítica textual um pouco mais complexos, como também se nota na doxologia. Entretanto, nenhuma das variantes textuais se impuseram ao texto lenigradense.

A delimitação da perícopé não ofereceu dificuldades, assim como a verificação de sua unidade interna. O redator foi extremamente hábil no encadeamento sintático e literário do texto. De modo que, como se viu na crítica da forma, Am 5,1-17 é rico em paralelismos e outros recursos estilísticos. Esse trabalho redacional, ofereceu a forma de quiasmo para o texto, o que fez com que as aparentes rupturas estivessem adequadamente relacionadas com a perícopé como um todo. Esse aspecto foi também destacado pela crítica da redação, na qual se viu como a doxologia foi integrada harmonicamente na unidade textual. Também foi apresentado que o v. 13, se devidamente compreendido, não é um elemento de tensão, mas adequa-se corretamente à temática do lamento fúnebre, gênero literário predominante nesse texto.

O comentário exegético-teológico desenvolvido no terceiro capítulo permitiu compreender, de algum modo, que a perícopé de Am 5,1-17 é quase uma síntese de todo o livro de Amós. No comentário, buscou-se identificar tanto a palavra anunciada quanto os destinatários da mensagem. Foi apresentada a inutilidade de se buscar a YHWH em santuários populares e zombou-se da autoconfiança de Israel, que se via como forte. Essa postura foi confrontada com as injustiças cometidas e com o anúncio da destruição vindoura.

No quarto capítulo, os conceitos de הַקְּדָשׁ e טִפְשָׁם foram elaborados a partir do sentido individual de cada um dos termos. Partiu-se da concepção de הַקְּדָשׁ e טִפְשָׁם no Antigo Oriente e, na sequência, teve-se a alguns dos sentidos adotados na Bíblia Hebraica. Apesar dos diferentes usos e acepções próprias de cada termo, irrompeu um elemento comum: a categoria de relação. Pois só há הַקְּדָשׁ e טִפְשָׁם quando há mais de um sujeito envolvido, ou seja, não há direito nem justiça sem relacionar-se com outra pessoa e/ou com YHWH.

A partir dessa categoria de relação, foi visto que os termos הַקְּדָשׁ e טִפְשָׁם , quando utilizados juntos, possuem uma forte conotação de justiça social. E essa aplicação em conjunto foi utilizada em Am 5,7 para denunciar os abusos na prática

jurídica e na prática econômica. Constatou-se, com isso, que a voz de YHWH, através da atividade profética de Amós, não se levantou contra a riqueza em si, mas contra a forma como ela era adquirida e utilizada.

Dessa forma, percebe-se a atualidade desse grito profético. Infelizmente, na sociedade contemporânea, existem diversas formas pelas quais o direito se converte em absinto e a justiça é lançada por terra: a obtenção de muito dinheiro defraudando-se pessoas vulneráveis; pessoas utilizando artigos e carros de luxo, dividem a mesma calçada com moradores de rua; pessoas abastadas contratam advogados e conseguem, muitas vezes, postergar seus julgamentos e atenuar suas penas, enquanto as pessoas comuns, não raramente, esperam por anos.

A profecia de Amós também traz um forte aviso para a Igreja: ela não pode se conformar às estruturas mundanas e calar-se diante das injustiças elencadas. Não se pode resumir a vida cristã à participação nas solenes assembleias. Os dilemas da sociedade atual e a degradação das relações humanas tornam urgente o despertar da dimensão profética do cristianismo. A Igreja e os cristãos precisam assumir seu papel na edificação de uma sociedade justa e fraterna.

Disso surge a imperativa reflexão acerca da dignidade humana e da forma como as pessoas se relacionam. A crescente polarização política e social divide a sociedade em guetos nos quais o radicalismo torna-se cada vez mais intenso. Assim, a categoria de relação, componente essencial de *הקדש* e *טפשמ*, é totalmente deixada de lado. O ódio, que deveria ser reservado para o mal (Am 5,15), é direcionado para aqueles que pensam diferente. A reflexão sobre *הקדש* e *טפשמ* deve engendrar relações profundamente humanas em que as pessoas não apenas se respeitem, mas se ajudem e juntas trabalhem pela promoção do bem comum.

Conforme foi apresentado, a perícope de Am 5,1-17 e a compreensão acerca de *הקדש* e *טפשמ*, possuem uma conotação social. Entretanto, nem o *הקדש* e *טפשמ*, nem o profeta Amós restringiram essa compreensão a apenas questões sociais. Amós utiliza *הקדש* e *טפשמ* também para criticar o culto (Am 5,21-24). Desse modo, é importante verificar em que medida se assemelha e diferencia-se o sentido de *הקדש* e *טפשמ* no ambiente cultural e no ambiente social.

Outra possibilidade, como feito nesta pesquisa, é usufruir do grande avanço da arqueologia bíblica e do conhecimento das tradições no Antigo Oriente Próximo para oferecer os diferentes contextos em que *הקדש* e *טפשמ* foram utilizados na literatura profética. Assim, será possível reconhecer os diferentes nuances em cada livro e o desenvolvimento do sentido de *הקדש* e *טפשמ* ao longo dos cerca de 400 anos que separam Amós e Malaquias, considerados, respectivamente, o primeiro e o último profeta escritor.

7.

Bibliografía

- ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento**. Madrid: Editorial Trotta, 1999. V. 1.
- ADU, F. The Concepts of Yahweh in the Hymnic Doxologies of Amos 4:13, 5:8-9, and 9:5-6. **Biblical Theology Bulletin**, [s. l.], v. 52, n. 1, p. 3–16, 2022.
- AHLSTRÖM, G. W. Wine Presses and Cup-Marks of the Jenin-Megiddo Survey. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, [s. l.], n. 231, 1978, p. 19–49.
- AISTLEITNER, J. **Wörterbuch der Ugaritischen Sprache**. Berlin: Akademie Verlag, 1964.
- ALI, N. Olive and Olive Oil Production in Ancient Jordan: Contextualizing the Evidence. **Dirasat**, [s. l.], v. 46, n. 1, sup. 2, p. 253-264, 2019.
- AMSLER, S. קוּם. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 800-808. v. 2.
- ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N. **Amos: A New Translation with Introduction and Commentary**. Garden City, NY: Doubleday, 1989.
- ARIAS ARDILA, E. “Cayó la Virgen de Israel”: Un lamento y otros géneros de exhortación y denuncia - Amós 5,1-17. **Revista de interpretación bíblica latinoamericana**, [s. l.], v. 71, p. 85–94, 2012.
- ARNOLD, B. T. בּוֹא. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 597-600. v. 1.
- ASTER, S. Z. Israelite embassies in Assyria in the first half of the eighth century. **Biblica**, [s. l.], v. 97, n. 2, p. 175–198, 2016.
- BARRETO NETO, J. M. P. C. **O profeta e o culto. estudo exegético de Amós 4,4-5; 5,4-5.21-27**. Rio de Janeiro, 2017. 94p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L. **La relectura de la tradición del Éxodo en el libro de Amós**. Roma: Pontificia università gregoriana, 2000.
- BARSTAD, H. M. **The Religious Polemics of Amos: Studies in the Preaching of Amos 2:7b-8; 4:1-13; 5:1-27; 6:4-7; 8:14**. Leiden: Brill, 1984.
- BARTH. בִּקֵּר. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. p. 217-228. v. 2.
- BARTON, J. **The Theology of the Book of Amos**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- BAUMANN. נִבְּהָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. p. 476-488. v. 7.
- BERKOVITS, E. Biblical Meaning of Justice. **Judaism**. Spring, v.18, n. 2, p. 188-209, 1969.

- BERNHARDT. אָרָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 369-381. v. 4.
- BLOCK, D. I. Israel's house: reflections on the use of *byt ysr'l* in the Old Testament in the light of its ancient Near Eastern environment. **Journal of the Evangelical Theological Society**, [s. l.], v. 28, n. 3, p. 257–275, 1985.
- BOLLIER, J. A. Righteousness of God: a word study. **Interpretation**, [s. l.], v. 8, n. 4, p. 404–413, 1954.
- BOOTH, O. The semantic development of the term MIŠPĀṬ in the Old Testament. **Journal of Biblical Literature**, [s. l.], v. 61, n. 2, p. 105–110, 1942.
- BOVATI, P. MEYNET, R. **Il libro del profeta Amos**. Roma: Edizioni Dehoniane, 1995.
- CALAO FLÓREZ, E. M. Los excluidos, víctimas de la injusticia social en el oráculo contra Israel: Una lectura de Amós 2, 6-8. **Anales de Teología**, [s. l.], 2020.
- CANTRELL, D. O. **The Horsemen of Israel: Horses and Chariotry in Monarchic Israel (Ninth-Eighth Centuries B.C.E.)**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- CANTRELL, D. O.; FINKELSTEIN, I., A Kingdom for a Horse: The Megiddo Stables and Eighth Century Israel. In: Finkelstein, I., Ussishkin, D. and Halpern, B. (orgs.). **Megiddo IV: The 1998-2002 Seasons**. Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, 2006, p. 643-665.
- CARBONE, S.P.; RIZZI, G. **Amos**. Lettura ebraica, greca e aramaica. Bologna: Dehoniane, 1993.
- CARPENTER, E. אָרָה. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 544-549. v. 3.
- CARROLL R, M. D. Twenty Years of Amos Research. **Currents in Biblical Research**, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 32–58, 2019.
- CARROLL R., M. D. **Amos, the prophet and his oracles: research on the book of Amos**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- CARROLL, R. M. D. **The Book of Amos**. Grand Rapids: Eerdmans, 2020.
- CARROLL, R. M. D. **The Book of Amos**. Grand Rapids: Eerdmans, 2020.
- CARROLL, R. M. D., Seek Yahweh, Establish Justice: Probing Prophetic Ethics. An Orientation from Amos 5:1-17. WESTFALL, C. L.; DYER, B. R. **The Bible and Social Justice: Old Testament and New Testament Foundations for the Church's Urgent Call**. Eugene, OR: Pickwick, 2015, p. 82-100. (ebook)
- CAZELLES, H. **História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno**. São Paulo: Paulus, 2008.
- CHISHOLM, R. B. אָרָה. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 1022-1024. v. 1.

- CLEMENTS, גַּיִם, In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001. p.265-288. v. 8.
- CLEMENTS. שָׂאֵר. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 272-286. v. 14.
- CRENSHAW, J. L. Amos and the theophanic tradition. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, [s. l.], v. 80, n. 2, p. 203–215, 1968.
- CRENSHAW, J. L. **Hymnic affirmation of divine justice**. Missoula: Society of Biblical Literature, 1975.
- DE WAARD, J. The Chiastic Structure of Amos V 1-17. **Vetus Testamentum**, [s. l.], v. 27, n. 2, p. 170–177, 1977.
- DEARMAN, J. A., **Property Rights in the Eighth-Century Prophets**. Atlanta: Society Biblical Literature, 1988.
- DEVER, W. G. **Beyond the Texts: An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah**. Atlanta: SBL Press, 2017.
- DEVER, W. G. Social Structure in Palestine in the Iron II Period on the eve Destruction. In: LEVY, T. E. (org.) **The Archaeology of Society in the Holy Land**. London: Leicester University Press, 1998, p. 416-431.
- DEVER, W. G. **The Lives of Ordinary People in Ancient Israel**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2012. (ebook)
- DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- DORSEY, D. A. **Estrutura Literária do Antigo Testamento: Comentário de Gênesis a Malaquias**. São Paulo: Vida Nova, 2024.
- ECHEGARAY, J. G. Situación política de Israel en el siglo VIII. In: AUSÍN, S. (Org.). **De la ruina a la afirmación: el entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C**. Estella: Editorial Verbo Divino, 1997, p. 19-38.
- EICHRODT, W. **Theology of the Old Testament**. Philadelphia: The Westminster Press, 1961. v. 1.
- EIDEVALL, G. **Amos**. New Haven: Yale University Press, 2017.
- EITAM, D. Royal Industry in Ancient Israel during the Iron Age Period. In: AERTS, E.; KLENGEL, H. **The Town as Regional Economic Centre in the Ancient Near Est**. Leuven: Leuven University Press, 1990.
- EPSZTEIN, L. **Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible**. London: SCM Press, 1986.
- ESCOBAR, D. S. Social Justice in the Book of Amos. **Review & Expositor**, [s. l.], v. 92, n. 2, p. 169–174, 1995.
- FABRY. לָ. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p.208-230. v. 3.
- FAUST, A. The Farmstead in the Highlands of Iron Age II Israel. In: Maeir, A. M.; Dar, S.; Safrai, Z. (orgs) **The Rural Landscape of Ancient Israel**. Oxford: BAR Publishing, 2016, p. 91-104.
- FAUST, A. The Interests of the Assyrian Empire in the West: Olive Oil Production as a Test-Case. **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, [s. l.], v. 54, n. 1, p. 62-86, 2011.

- FAUST, A., **The Archaeology of Israelite Society in Iron Age II**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- FERRIS JR., P. W. **The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East**. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- FINKELSTEIN, I. **Essays on Biblical Historiography: From Jeroboam II to John Hyrcanus**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- 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.
- FINLEY, T. J. **Joel, Amos, Obadiah: An Exegetical Commentary**. [s. l.]: Biblical Studies Press, 2003.
- FINLEY, T. J. **Joel, Amos, Obadiah: An Exegetical Commentary**. [s.l.] Biblical Studies Press, 2003.
- FLEISCHER. קִינָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. p. 253-279. v. 13.
- FUHS. עֵבֶר. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. p. 408-425. v. 10.
- García de la Fuente, O. La búsqueda de Dios según el profeta Amós. **Augustinianum**. Roma, v. 12, n. 2, p. 257-276, 1972.
- GARRETT, D. A. **Amos: a handbook on the hebrew text**. [s. l.]: Baylor University Press, 2008.
- GARRETT, D. A. The structure of Amos as a testimony to its integrity. **Journal of the Evangelical Theological Society**, [s. l.], v. 27, n. 3, p. 275–276, 1984.
- GELSTON, A. Commentary on the Critical Apparatus. In: **The twelve minor prophets**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.
- GERLEMAN, G. אכל. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1221-1232. v. 1.
- GERLEMAN, G. דָּבָר. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 614-637. v. 1.
- GERSTENBERGER, E. S. Woe-oracles of the prophets. **Journal of Biblical Literature**, [s. l.], v. 81, n. 3, p. 249–263, 1962.
- GERSTENBERGER, E. תעב. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1316-1322. v. 2.
- GLENNY, W. E. **Finding meaning in the text: Translation Technique and Theology in the Septuagint of Amos**. Leiden: Brill, 2009.
- GOFF, M. J. Awe, wordlessness and calamity: a short note on Amos v 13. *Vetus testamentum*, [s. l.], v. 58, n. 4–5, p. 638–643, 2008.

- GORDON, C. H. **Ugaritic Textbook**. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1965.
- GOSSAI, H. **Justice, Righteousness and the Social Critique of the 8th-Century Prophets**. New York: Peter Lang, 1993.
- GREENWOOD, K. Late Tenth- and Ninth-Century Issues: Ahab Underplayed? Jehoshaphat Overplayed?. In: ARNOLD, B. T.; HESS, R. S. **ANCIENT ISRAEL'S HISTORY: An Introduction to Issues and Sources**. Grand Rapids: Baker Academic, 2014, p. 286-318.
- GRISANTI, M. A. בלג. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 638-639. v. 1.
- GRISANTI, M. A. מים. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 928-932. v. 2.
- HADJIEV, T. S. **Joel and Amos**. Downers Grove: IVP Academic, 2020.
- HAMBORG, G. R. **Hosea, Joel, and Amos**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- HAMP. זשג. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 418-428. v. 1.
- HARAN, M. The Historical Background of the Prophecies of Amos. In: **Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008, p. 251-259. V.1.
- HASEL, G. F. **The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah**. Berrien Springs: Andrews University Press, 1972.
- HASEL, G. F. **Understanding the book of Amos: basic issues in current interpretations**. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.
- HEYNS, D. A social historical perspective on Amos's prophecies against Israel. In: **Old Testament Essays (New Series)**, [s. l.], v. 3, n. 3, p. 303–316, 1990.
- HO, A. **Şedeq and Şedaqah in the Hebrew Bible**. New York: Peter Lang, 1991.
- HOLLADAY JR., J. S. The Kingdoms of Israel and Judah: Political and Economic Centralization in the Iron IIA-B. In: LEVY, T. E. (org.) **The Archaeology of Society in the Holy Land**. London: Leicester University Press, 1998, p. 368-398.
- HOLM-NIELSEN, S., Die Sozialkritik der Propheten. In O. Kaiser (ed.). **Denkender Glaube**. Festschrift Carl Heinz Ratschow. Berlin: De Gruyter, 1976. p. 7-23.
- HOUSTON, W. J. **Amos: Justice and Violence**. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- HOUSTON, W. J. Doing Justice: The Ideology, Theology and Distribution in the Hebrew Bible of משפט וצדקה. **Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte**, [s. l.], v. 22, p.75–99, 2016.

- HOUSTON, W. J. Exit the Opressed Peasant? Rethinking the Background of Social Criticism in the Prophets. DAY, J. (Org.). **Prophecy and the Prophets in Ancient Israel**. New York: T&T Clark International, 2010, p. 101-116.
- HOUSTON, W. J. Was there a Social Crisis in the Eighth Century?. In: DAY, J. (Org.). **In Search of Pre-Exilic Israel**. New York: T&T Clark International, 2006, p. 130-149.
- HOYT, J. Discourse Analysis of Prophetic Oracles: Woe, Indictment, and Hope. **Hebrew Studies**, [s. l.], v. 60, p. 153–174, 2019.
- HOYT, J. M. **Amos, Jonah, & Micah**. Bellingham: Lexham, 2019.
- HUBBARD, D. A. **Joel e Amós: Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1996.
- HUNTER, A. V. **Seek the Lord: A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephaniah**. Baltimore: St Mary's Univ, 1982.
- IROEGBU, A. **“Let Justice Roll Down Like Waters”**: An Exegetical and Pragmatic Study of Amos' Critique of Social Injustice and Its Cruciality in the Contemporary Nigerian Context. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2007.
- ISHIDA, T. Leaders of the tribal leagues: Israel in the pre-monarchic period. **Revue biblique**, [s. l.], v. 80, n. 4, p. 514–530, 1973.
- JACKSON, J. J. Amos 5:13 contextually understood. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, [s. l.], v. 98, n. 3, p. 434–435, 1986.
- JANZEN, W. **Mourning Cry and Woe Oracle**. Berlin: Walter de Gruyter, 1972.
- JENNI, E. אהב. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 115-132. v. 1.
- JENNI, E. בוא. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 392-398. v. 1.
- JENNI, E. יצא. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1039-1047. v. 1.
- JENNI, E. צרר. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 732-734. v. 2.
- JENSEN, J. **Dimensões éticas dos profetas**. São Paulo: Loyola, 2006.
- JEREMIAS, J. **Amos**. Brescia: Paideia, 2000.
- JOHNSON, B. יצג. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. p. 250-252. v. 6.
- JOHNSON, B. מִשְׁפָּט. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p.86-98. v. 9.
- JOHNSON, B. צָדָק. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. p.239-264. v. 12.
- JOHNSON, B. צָדָק. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. p. 239-264. v. 12.
- KAEFER, J. A. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

- KAEFER, J. A., DIETRICH, L. J. A consolidação dos reinos de Israel Norte e Judá. In: NAKANOSE, S., DIETRICH, L. J. (Orgs.). **Uma história de Israel: leitura crítica da Bíblia e arqueologia**. São Paulo: Paulus, 2022, p. 115-153.
- KAPELRUD, A. S. **Central Ideas in Amos**. Oslo: Oslo University Press, 1961.
- KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. J. **Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento: Profetas Menores**. Viladecavalls: Editorial CLIE, 2021.
- KING, P. J. **Amos, Hosea, Micah: an archaeological commentary**. Philadelphia: Westminster Press, 1988.
- KING, P. J.; STAGER, L. E. **Life in Biblical Israel**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- KNIERIM, R. אָן. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 143-147. v. 1.
- KNIERIM, R. פֶּשֶׁע. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 616-623. v. 2.
- KOCH, K. צִדִּיק. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 639-668. v. 2.
- KOCK. חֲטָאָה. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p.217-228. v. 4.
- KONKEL, A. H. בִּקְרָה. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 687-696. v. 1.
- KRAMER, S. N. Sumerian Theology and Ethics. **Harvard Theological Review**, [s.l.], n. 49, p. 45-52, 1956.
- KRAŠOVEC, J. **La justice (šdq) de Dieu dans la Bible hebraïque et l'interpretation juive et Chretienne**. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.
- KRAŠOVEC, J. **God's Righteousness and Justice in the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2022.
- KUHRT, A. **El Oriente Próximo en la Antigüidad (c. 3000-330 a.C.)**. Barcelona: Editorial Crítica, 2001. V.2.
- LABUSCHAGNE, J. C., קָרָא. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 840-850. v. 2.
- LEE, W. The Structure of Amos 5:1-17: Reconsidered. **Canon & Culture**, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 61–82, 2019.
- LEE, W. The Structure of Amos 5:1-17: Reconsidered. **Canon & Culture**, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 61–82, 2019.
- LESSING, R. R. **Amos**. St. Louis: Concordia Publishing House, 2009.
- LIEDKE, G. יָכַח. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1005-1008. v. 1.

- LIEDKE, G. שֹׁפֵט. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1252-1265. v. 2.
- LIMA, M. L. C. O juízo para Israel / Judá nos livros proféticos. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 12, p. 317-334, 2008.
- LIPINSKI, E. **The Aramaeans: their ancient history, culture, religion**. Leuven: Peeters, 2000.
- LIPINSKI, E. **A History of the Kingdom of Israel**. Leuven: Peeters, 2018.
- LIPINSKI, E. אֲרָמֵי. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. p. 164-174. v. 14.
- LIPSCHITS, O. Bethel Revisited. In: LIPSCHITS, O.; GADOT, Y.; ADAMS, M. J.; Matthew J. **Rethinking Israel: Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2017. p. 233-246.
- LIVERANI, M. **Assyria: The Imperial Mission**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2017.
- LIVERANI, M. **Para além da Bíblia: História antiga de Israel**. São Paulo: Paulus; São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- LUCCI, L. **Amos: Introduzione, traduzione e commento**. Milano: San Paolo 2012.
- LUNDBOM, L. גֹּשֶׁט. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 407-412. v. 9.
- MAYS, J. L. **Amos**. London: SCM, 1969.
- MCCOMISKEY, T. E. **The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary**. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1992. v. 1.
- MELUGIN, R. F. Amos in Recent Research. **Currents in Research**, [s. l.], v. 6, p. 65–101, 1998.
- MORENZ, S. **Egyptian Religion**. New York: Cornell University Press, 2004.
- MOYTER, J. A. **The Message of Amos**. Downers Grove: IVP Academic, 1974.
- NA'AMAN, N. Biblical Gilgal: A Common Place Name or a Cult Site near Jericho? **Tel Aviv**, v. 51, n. 1, p. 59–72, 2024.
- NARDONI, E. **Los que buscan la justicia: Un estudio de la justicia en el mundo bíblico**. Estella: Editorial Verbo Divino, 1997.
- NEVES SILVA, R. F.; MARQUES, M. de S. As múltiplas faces da justiça (צדקה) no Antigo Testamento. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, Brasil, v. 28, n. 4, p. 578–586, 2018.
- NIEHAUS, J. J. **Righteousness: History of Interpretation**. Eugene: Pickwick Publications, 2023. v. 1.
- NIEHAUS, J. J. **Righteousness: Old Testament**. Pickwick Publications, 2023. v. 2.
- NIEMANN, H. M. A New Look at the Samaria Ostraca: The King-clan Relationship. **Tel Aviv**, v. 35, n. 2, 2008, p. 249-266.
- NOBLE, P. R. The Literary Structure of Amos: A Thematic Analysis. **Journal of Biblical Literature**, vol. 114, no. 2, 1995, p. 209–26.

- NOBLE, P. R. The Remnant in Amos 3-6: A Prophetic Paradox. **Horizons in Biblical Theology**, [s. l.], v. 19, n. 2, p. 122–147, 1997.
- NOËL, D. **En tiempo de los reyes de Israel y de Judá**. Estella: Editorial Verbo Divino, 2002.
- ODEN, R. A. Taxation in biblical Israel. **Journal of Religious Ethics**, [s. l.], v. 12, n. 2, p. 162–181, 1984.
- OYLAN, S. M. **Biblical Mourning Ritual and Social Dimensions**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- PARDEE, D.; BORDREUIL, P. Ugaritic. In: p. 695-721. In: FREEDMAN, D. N. **Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 6.
- PAUL, S. M. Amos 3:15: winter and summer mansions. **Vetus testamentum**, [s. l.], v. 28, n. 3, p. 358–360, 1978.
- PAUL, S. M. **Amos: a Commentary on the Book of Amos**. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- PEETZ, M. **O Israel bíblico: história, arqueologia, geografia**. São Paulo: Paulinas, 2022.
- PERNAMBUCO, M. N. **Os textos doxológicos no contexto do livro, em especial relação com Am 1,1; 8,8 e 9,1: a relevância da menção do terremoto na mensagem do livro**. Rio de Janeiro, 2012. 116p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- PHAM, X. H. T. **Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- PLEINS, J. D. **The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- PREMNATH, D. N. **Eight Century Prophets: A Social Analysis**. St. Louis: Chalice Press, 2003.
- PREUSS. מָוֹלָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 273-286. v. 9.
- PRICE, J. D. מָוֹלָה. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 544-549. v. 2.
- PRITCHARD, J. B. **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament: Third Edition with Supplement**. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- PRITCHARD, J. B. **Ancient Near Eastern Texts**. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- PRITCHARD, J. B. **Gibeon: Where the Sun stood still the discovery of the biblical city**. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- PROVAN, I., LONG, V. P., LONGMAN III, T. **Uma história bíblica de Israel**. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- RADINE, J. **The Book of Amos in Emergent Judah**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

- REIMER, D. J. קָטַף. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 741-765. v. 3.
- REIMER, H. Agentes Y Mecanismos De Opresion Y Explotacion en Amos. **Revista de interpretación bíblica latinoamericana**, [s. l.], v. 12, p. 69–81, 1992.
- RICHTER, S. Eight-Century Issues: The World of Jeroboam II, the Fall of Samaria, and the Reign of Hezekiah. In: ARNOLD, B. T.; HESS, R. S. **ANCIENT ISRAEL'S HISTORY: An Introduction to Issues and Sources**. Grand Rapids: Baker Academic, 2014, p. 319-349.
- RICHTER, W. Zu den Richtern Israels. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, [s. l.], v. 77, n. 1, p. 40–72, 1965.
- RINGGEREN. הָנִיף. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 381-387. v. 9.
- RINGGGREN. אָנַף. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. p. 24-40. v. 10.
- RINGGREN, H. הָנִיף. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001. p.387-403. v. 11.
- RINGGREN, M. אָנַף. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001. p.387-403. v. 5.
- ROSS, A. P. אָנַף. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 147-151. v. 4.
- Rottzoll, D. U. **Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs**. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.
- RÜTERSWORDEN. אָנַף. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. p. 253-279. v. 15.
- SÆBØ, M. יָנַף. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001. p.387-403. v. 6.
- SÆBØ, M. אָנַף. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 694-700. v. 2.
- SÆBØ, M. אָנַף. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1035-1040. v. 2.
- SCHARBERT. אָנַף. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. P299-303. v. 10.
- SCHLTZ, R. אָנַף. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 212-219. v. 4.

- SCHMID, H. H. לקה. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1196-1200. v. 1.
- SCHMITT, J. J. The virgin of Israel: referent and use of the phrase in Amos and Jeremiah. **The Catholic Biblical Quarterly**, [s. l.], v. 53, n. 3, p. 365–387, 1991.
- SCHOORS, A. The Bible on Beer-sheba. **Tel Aviv**, v. 17, n.1, p. 100–109, 1990.
- SCHOTTROFF, W. עדי. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 942-967. v. 1.
- SCHOTTROFF, W.; STEGEMANN, W. **God of the Lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible**: New York: Orbis Books, 1984.
- SCHULT, H. שמע. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1221-1232. v. 2.
- SCHWANTES, M. **A terra não pode suportar suas palavras: Reflexão e estudo sobre Amós**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- SEEBASS. נפל. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 253-279. v. 9.
- SEUX, M. J. **Hymnes et prières aux diux de Babylonie et d'Assyrie**. Paris: Cerf, 1976.
- SEYBOLD. עֲבָדָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 423-427. v. 3
- SICRE, J. L. **Com os pobres da terra: A justiça social nos profetas de Israel**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.
- SICRE, J. L. **Profetismo en Israel: El Profeta**. Los Profetas. El Mensaje. Estella: Editorial Verbo Divino, 1997.
- SILVER, M. **Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel**. Boston: Kluwer-Nijhoff Publishing, 1983.
- SIMIAN-YOFRE, H. **Amos: nuova versione, introduzione e commento**. Milano: Paoline, 2002.
- SMITH, G. V. Amos 5:13: The deadly silence of the prosperous. **Journal of Biblical Literature**, [s. l.], v. 107, n. 2, p. 289–291, 1988.
- SMITH, G. V. **Amós**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.
- SNAITH, N. H. **The Distinctive Ideas of the Old Testament**. London: The Epworth Press, 1944.
- SOGGIN, J. A. **Storia d'Israele: Introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini allá rivolta di Bar Kochbà**. Brescia: Paideia Editrice, 2002. 2ed.
- SOGGIN, J. A. **The Prophet Amos**. London: SCM Press, 1987.
- STÄHLI, H. P. עבר. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 262-267. v. 2.

- STIGERS, H. G. צַדִּיק. In: HARRIS, R. L. **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Pr, 1980. p. 752-755. v. 2.
- STOEBE, H. J. חָנָן. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 815-829. v. 1.
- STOEBE, H. J. טוֹב. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 902-918. v. 1.
- STOEBE, H. J. רַעַע. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 999-1010. v. 2.
- STOLZ, F. אַבֵּל. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 71-75. v. 1.
- STOLZ, F. נִשָּׂא. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 149-159. v. 2.
- STUART, D. **Hosea-Jonah**. Grand Rapids: Zondervan, 1988. (e-book)
- TAWIL, H. Hebrew SLH/HSLH, Akkadian esēru/sūsuru: a lexicographical note. **Journal of Biblical Literature**, [s. l.], v. 95, n. 3, p. 405–413, 1976.
- THOMPSON, H. O. **The book of Amos: an annotated bibliography**. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1997.
- TROMP, N. J. Amos 5:1-17: towards a stylistic and rhetorical analysis. In: **Prophets, worship and theodicy**. Leiden: Brill, 1984, p. 56–84.
- VAN DER WOUDE, A. S. עֲזָז. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 326-332. v. 2.
- VERHOEF, P. A., יוֹם. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 419-423. v. 2.
- VOLLMER, J. עֲשָׂה. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 458-47. v. 2.
- WAGNER. שָׁרָף. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 369-381. v. 4.
- WAL, A. van der. **Amos: a classified bibliography**. Amsterdam: Free University Press, 1986.
- WALLIS. אָהַב. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 99-118. v. 1.
- WALSH, C. R. **The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000.
- WEINFELD, M. **Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East**. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- WEINFELD, M., Justice and Righteousness - וצדקה משפט – the Expression and its Meaning. In: REVENTLOW, H. G.; HOFFMAN, Y. (orgs). **Justice and**

- Righteousness:** Biblical Themes and their Influence. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. p. 228-246.
- WESTERMANN, C. **Basic Forms of Prophetic Speech.** Cambridge: The Lutterworth Press, 1991.
- WESTERMANN, C. **Praise and Lament in the Psalms.** Atlanta: John Knox Press, 1981.
- WESTERMANN, C. **Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament.** Westminster: John Knox Press, 1987.
- WILLIAMS, J. G. Irony and lament: clues to prophetic consciousness. **Semeia**, [s. l.], v. 8, p. 51–74, 1977.
- WILLIAMSON, H. G. M. **He Has Shown You is What is Good:** Old Testament Justice Here and Now. Eugene: Wipf & Stock, 2011.
- WILSON-WRIGHT, A. Bethel and the Persistence of El: Evidence for the Survival of El as an Independent Deity in the Jacob Cycle and 1 Kings 12:25-30. **Journal of Biblical Literature**, [s. l.], v. 138, n. 4, p. 705–720, 2019.
- YADIN, Y. Beer-Sheba: the high place destroyed by King Josiah. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, [s. l.], v. 222, p. 5–17, 1976.
- YOUNGER JR., K. L. Neo-Assyrian and Israelite History in the Ninth Century: The Role of Shalmaneser III. In: WILLIAMSON, H. G. M. (Org.). **Understanding the history of ancient Israel.** Oxford: Oxford Univ Pr for the British Academy, 2007, p 243-277.
- ZOBEL. זֶבֶל. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Orgs.) **Theological Dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids: Eerdmans, 1999. p. 476-488. v. 2.