

**Francisco Márcio Bezerra dos Santos**

**“EM TEU MEIO NÃO HAVERÁ NENHUM EMPOBRECIDO” (Dt 15,4)**  
**A ÉTICA DEUTERONÔMICA DO CUIDADO COM O EMPOBRECIDO.**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Apoio: FAPEMIG

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2018

**Francisco Márcio Bezerra dos Santos**

**“EM TEU MEIO NÃO HAVERÁ NENHUM EMPOBRECIDO” (Dt 15,4)**  
**A ÉTICA DEUTERONÔMICA DO CUIDADO COM O EMPOBRECIDO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vítório

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S237e	<p>Santos, Francisco Márcio Bezerra dos</p> <p>“Em teu meio não haverá nenhum empobrecido” (Dt 15,4): A ética deuteronomica do cuidado com o empobrecido / Francisco Márcio Bezerra dos Santos. - Belo Horizonte, 2018.</p> <p>148 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório</p> <p>Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Empobrecido. 2. Deuteronomio. 3. Ética do Cuidado. 4. Fraternidade. 5. Culto e vida. Vitório, Jaldemir. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título</p> <p>CDU 222.15</p>
-------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

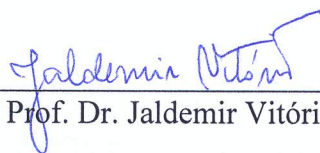
**Francisco Márcio Bezerra dos Santos**

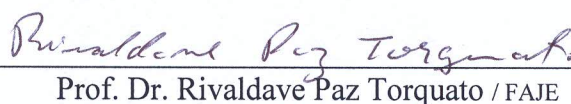
**“EM TEU MEIO NÃO HAVERÁ NENHUM EMPOBRECIDO” (Dt 15,4)**  
**A ÉTICA DEUTERONÔMICA DO CUIDADO COM O EMPOBRECIDO**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 28 de maio de 2018.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

  
Prof. Dr. Jaldemir Vitorio / FAJE (Orientador)

  
Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato / FAJE

  
Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Visitante)

*À minha mãe, Angelina.*

*Com amor e gratidão.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus que, em sua inefável bondade, tem me conduzido ao longo de minha vida.

Ao Prof. Dr. Jaldemir Vitório, SJ pelas orientações, encorajamentos e apoio fraterno.

Aos demais professores e funcionários da FAJE pela dedicação e empenho que testemunhei nesses vários anos.

À FAPEMIG pelo financiamento desta pesquisa.

À minha família, em especial minha mãe, Angelina, por tudo o que me ensinou e significa para mim.

A Ingrid Ribeiro, amiga fiel, pela amizade, apoio e incentivo ao longo desses anos.

Aos tantos amigos que Deus me presenteou ao longo desses anos em solo mineiro. Em especial a Francisco Taborda, Marco Antônio, Eliane Rocha, Willian Alves, Lorena Evelin, Cecília de Assis e tantos outros.

Ao Pe. Caetano Minette de Tillesse (*in memoriam*) por ter gerado em mim tamanho apreço e admiração pelas tradições deuteronômica e deuteronomista.

Ao saudoso professor e amigo, Ulpiano Vázquez (*in memoriam*), primeiro incentivador desta pesquisa.

A Maria Nivaneide pela leitura e pelo auxílio nas correções linguísticas.

A cada um dos irmãos de minha comunidade religiosa, Nova Jerusalém, em especial aos que me motivaram e apoiaram nas vicissitudes desta caminhada, Ir. Erasmo Holanda, Ir. Edmilton Lima, Ir. Fabrício Wagner e Ir. Jackson Câmara.

## **RESUMO**

Partindo do grave problema da pobreza, encontrado ao longo de toda a história da humanidade, serão analisadas as várias propostas para a superação deste mal, contidas no Deuteronômio. A pesquisa está estruturada em quatro momentos. No primeiro, serão apontadas algumas incidências do tema na Mesopotâmia, no Egito e em Israel, com destaque para o Código da Aliança (Ex 20,22–23,33). Em seguida, o foco será posto sobre o Deuteronômio, analisado como um projeto em defesa dos empobrecidos e marginalizados. O terceiro momento abordará a ética do cuidado com o empobrecido, a partir de Dt 14,22–15,23. Neste momento, a fraternidade e a relação entre o culto e a vida se mostrarão elementos centrais da proposta deuteronômica. Por fim, para fazer memória e celebrar os 50 anos de Medellín, o quarto capítulo apontará, rapidamente, a relevância do cuidado com os empobrecidos no cristianismo. Partindo do uso que os evangelhos fazem do Deuteronômio, passa-se pela abordagem do tema na Doutrina Social da Igreja até o Vaticano II, culminando no desafio de estabelecer uma “Igreja pobre” para e em defesa dos pobres.

**PALAVRAS-CHAVE:** Empobrecido; Deuteronômio; Ética do Cuidado; Fraternidade; Culto e Vida.

## **ABSTRACT**

Departing from the serious problem of poverty, which has been part of the whole human history along the time, various proposals that contained in the book of Deuteronomy will be analyzed to overcome this evil. This current research has four sections. The first speaks about certain discussions related to the topic Mesopotamia, Egypt and Israel with an emphasis on the Covenantal Code (Ex 20:22–23:33). Secondly, the focus is on Deuteronomy, studied as the project which defends the poor and the marginalized. Thirdly it deals with the ethics of caring the disadvantaged, according to Dt 14:22–15:23. At this moment, the fraternity and the relationship between cult and life will be highlighted as the centrality of the Deuteronomy. At the end, to commemorate the 50 years jubilee of Medellin, the final section refers to the relevance of taking care of the poor by the Christianity. Beginning with how the evangelists' use of the Deuteronomy, following the approaches of the Social Doctrine of the Church till the Vatican-II, the final part culminates with the challenges in establishing a “poor Church,” for and with the defense of the poor.

**KEYWORDS:** the Poor; Deuteronomy; Ethical Caring; Fraternity; Cult and life.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O EMPOBRECIDO NO ANTIGO ORIENTE.....	13
1.1 O empobrecido no Antigo Oriente .....	13
1.1.1 A preocupação com o empobrecido na Antiga Mesopotâmia .....	14
1.1.2 A preocupação com o empobrecido no Egito Antigo .....	23
1.2 Fundamentos histórico-teológicos para o amparo ao empobrecido em Israel.....	29
1.2.1 Israel foi escravizado.....	30
1.2.2 YHWH escutou a voz de Israel .....	32
1.2.3 YHWH fez sair do Egito .....	34
1.3 O Código da Aliança e o cuidado com o empobrecido: as leis protetivas.....	35
1.4 Retomando o percurso .....	42
2 O DEUTERONÔMIO COMO PROJETO DE PROTEÇÃO AO EMPOBRECIDO.....	44
2.1 A origem da ética de amparo ao empobrecido.....	44
2.2 O Deuteronômio: Projeto em defesa do empobrecido .....	53
2.3 As leis sociais no Código Deuteronômico .....	56
2.3.1 Dt 12,13-28: Os vários tipos de oferendas sacrificiais .....	57
2.3.2 Dt 14,22-29 e Dt 26,12-15: As leis acerca dos dízimos.....	59
2.3.3 Dt 15,1-11: A remissão das dívidas a cada sete anos.....	62
2.3.4 Dt 15,12-18: A libertação dos escravos .....	64
2.3.5 Dt 16,1-17: A participação nas festas de peregrinação.....	66
2.3.6 Dt 23,16-25: Leis sociais e religiosas.....	70
2.3.7 Dt 24,5–25,4: Medidas em favor dos empobrecidos.....	74
2.3.8 Dt 26,1-11: A oferta das primícias e a confissão de fé .....	77
2.4 Retomando o percurso .....	78
3 A ÉTICA DEUTERONÔMICA DO CUIDADO COM O EMPOBRECIDO, EM Dt 14,22–15,23 .....	81
3.1 Dt 14,22-15,23: Um texto paradigmático.....	81
3.1.1 A estrutura do texto .....	82

3.1.2	Elementos deuterônômicos de uma fé que opta pelo empobrecido.....	84
3.2	O teu irmão empobrecido.....	87
3.3	A relação entre o culto e a vida como experiência de fraternidade.....	95
3.3.1	As causas da centralização do culto.....	95
3.3.2	Uma nova liturgia a favor da vida.....	100
3.4	Retomando o percurso.....	104
4	EM TEU MEIO NÃO HAVERÁ NENHUM EMPOBRECIDO.....	107
4.1	O Deuterônômio e o cuidado com o empobrecido no Cristianismo Nascente ....	107
4.1.1	O uso do Deuterônômio nos evangelhos.....	107
4.1.2	A práxis do cuidado com o empobrecido na Igreja primitiva.....	112
4.2	O amparo ao empobrecido na modernidade: A Doutrina Social da Igreja.....	116
4.3	Uma “Igreja Pobre” para pobres.....	122
4.3.1	Medellín: a recepção criativa.....	123
4.3.2	A Pobreza da Igreja.....	125
4.3.3	O desafio continua: 50 anos de Medellín.....	129
4.4	Retomando o percurso .....	133
	CONCLUSÃO.....	135
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	139

## INTRODUÇÃO

Desde muitos séculos, o ser humano tem sido causador e vítima de um triste mal: a pobreza. Das mais remotas civilizações até os dias atuais, este mal assola milhões de homens e mulheres. Uma contraposição desumana tem se repetido de geração em geração: de um lado, uma grande massa pobre, geralmente, marginalizada e oprimida; de outro, uma minoria que retém grande parte das riquezas disponíveis e explora os marginalizados.

Entre o povo de Deus, também, esse mal se instalou. A fim de erguer um muro de proteção para os empobrecidos de sua sociedade, Israel, muito cedo, estabeleceu normas e preceitos em favor dos socialmente marginalizados. Inúmeras são as legislações bíblicas em favor do empobrecido, sobretudo dos órfãos, das viúvas e dos imigrantes. A estas classes marginalizadas de Israel somam-se os levitas, em dado momento da história, e os escravos.

Por um lado, a preocupação com os socialmente fragilizados é proeminente na tradição bíblica, podendo ser constatada nos textos legais, históricos, proféticos, sapienciais e neotestamentários. Portanto, perpassa a Bíblia em sua totalidade! Também na Igreja Primitiva, o tema encontrou ressonância, sendo indicado como critério para a autenticidade da práxis religiosa (cf. Tg 1,27). Por outro lado, essa ressonância não tem encontrado a mesma intensidade na sociedade e no cristianismo atuais, apesar da situação alarmante de pobreza crescente. Observando o desencontro entre a proposta bíblica e o esquecimento progressivo do tema em alguns meios cristãos, propomos uma análise do cuidado com o empobrecido no livro do Deuteronômio.

A escolha deste livro, do ponto de vista pessoal, reflete a identificação que temos, já há algum tempo, com esta rica teologia. Porém, do ponto de vista acadêmico, encontramos muitas razões. A primeira tem a ver com o fato de localizarmos, neste livro, o código de leis mais relevante sobre a justiça social na Bíblia, o Código Deuteronômico (cf. Dt 12–26). Uma segunda razão vem do desejo de abordar um dos livros mais relevantes para a tradição judaico-cristã. Quanto à escolha do tema, tem a ver com o esforço de resgatar um dos principais assuntos do Deuteronômio, compreendendo-o como uma de suas principais chaves de leitura. Há ainda que se considerar a escassez, principalmente em português, de material sobre o assunto. Outra motivação, não menos importante, é o jubileu de cinquenta anos de Medellín, evento primordial para a opção pelos pobres assumida na Igreja deste Continente, tornando-se um momento oportuno para provocar discussões sobre a questão.

O objetivo geral de nossa pesquisa é analisar o livro do Deuteronômio e perceber as grandes linhas de um projeto de amparo e proteção ao empobrecido com seus diferentes rostos. Tendo em vista que este projeto influencia as várias tradições veterotestamentárias, o propomos como caminho de retorno à opção preferencial pelos pobres que, embora faça parte essencial da pregação de Cristo (cf. Mt 25,31-46), parece estar sendo ofuscada na religiosidade cristã contemporânea.

A pesquisa será dividida em quatro capítulos, cada um estruturado em três momentos, concluídos por breve síntese. O primeiro esboçará a condição dos empobrecidos dentro e fora de Israel, destacando várias legislações em seu favor. Com o título “*O empobrecido no Antigo Oriente*”, abordará, inicialmente, a questão do empobrecido na Mesopotâmia e no Egito Antigo. Posteriormente, apontaremos, a partir Dt 26,1-11, três fundamentos histórico-teológicos para o amparo ao empobrecido em Israel: a) Israel foi escravizado; b) YHWH escutou a voz de Israel; c) YHWH fez o povo sair do Egito. Por fim, indicaremos o modo como o cuidado com o empobrecido aparece no Código da Aliança, primeiro código de leis do Pentateuco.

O capítulo segundo, “*O Deuteronômio como projeto de proteção ao empobrecido*”, indicará a origem teológica da ética do cuidado com o empobrecido. A seguir, levando em consideração o insistente apelo em favor dos marginalizados da sociedade, entenderemos o Deuteronômio como projeto de proteção ao empobrecido. Esse apelo será explicitado, no terceiro momento, cujo conteúdo serão as leis sociais do Código Deuteronômico.

Em nosso terceiro capítulo, trataremos da “*Ética deuteronômica do cuidado com o empobrecido*”. Assumindo Dt 14,22–15,23 como texto paradigmático para o cuidado e o amparo dos socialmente marginalizados, ressaltaremos como sua estrutura e seu conteúdo revelam a proeminência do tema. Em seguida, indicaremos alguns elementos deuteronômicos, presentes nesta perícope, os quais revelam traços da fé que opta pelo empobrecido. Abordaremos, então, o importante tema da fraternidade, principal meio de superação da marginalização em Israel. Por fim, indicaremos um segundo caminho relevante para a superação das injustiças e da exclusão: a relação entre culto e vida como experiência de fraternidade. Na perspectiva deuteronômica, o culto verdadeiro canaliza suas forças em favor do estabelecimento da fraternidade autêntica, caracterizada pela participação na alegria e na refeição no Templo. Nesse sentido, o Deuteronômio requer uma liturgia em favor de vida.

Por fim, o último capítulo, intitulado “*Em teu meio não haverá nenhum empobrecido*”, consistirá numa tentativa de atualização do tema a partir da verificação de

suas ressonâncias no cristianismo latino-americano. Assinalando a influência deuteronomica em Jesus e no cristianismo nascente, explicitaremos alguns sinais deuteronomicos nos evangelhos. Em seguida, indicaremos a centralidade que a práxis do cuidado com o empobrecido ganha nas primeiras comunidades cristãs. A partir desta constatação, apontaremos algumas das abordagens sobre o tema na Doutrina Social da Igreja, desde a *Rerum Novarum* até o Vaticano II. No terceiro momento, recordaremos o evento de Medellín. Aproveitando os cinquenta anos de sua realização, faremos eco ao apelo por uma “Igreja pobre” para pobres, engajada na causa dos marginalizados. Explicitaremos isso em três momentos: a recepção de Medellín, a pobreza da Igreja e o desafio atual.

Em suma, nossa proposta é relançar o assunto tão relevante do cuidado com o empobrecido, fazendo ressoar a importante tradição deuteronomica que inspirou tantas outras tradições. Por isso, resgatamos a sentença deuteronomica que aponta para uma sociedade sem empobrecidos, meta para qualquer sociedade humana que se proponha a viver na justiça. Nesse sentido, o Deuterônomo revela toda sua força profética e sua atualidade. Mesmo depois de milênios, a humanidade continua a buscar um caminho que conduza à superação das injustiças e do empobrecimento. No pensamento deuteronomico, esse caminho é a fraternidade, verificada na partilha dos bens e na participação de todos na alegria que promana da liturgia.

## 1 O EMPOBRECIDO NO ANTIGO ORIENTE

Não é de hoje que a pobreza incomoda pessoas e sociedades. Incalculável é o número daqueles que, sem deixar rastros na história, sofreram amargamente os males gerados em sociedades marcadas por injustiças e por desigualdades sociais. Entretanto, nessa mesma história, também, ressoaram vozes proféticas que se posicionaram contra esse tipo de sociedade, possibilitando a superação das injustiças vigentes e exigindo vida mais digna para os inúmeros marginalizados.

O ponto de partida desta pesquisa consistirá em apontar algumas tentativas de superação do problema da pobreza e da exploração do empobrecido na Mesopotâmia e no Egito Antigo, as quais podem ter influenciado o modo israelita de lidar com o marginalizado. Essas tentativas, muitas vezes de caráter legal, podem indicar um germen de responsabilidade social que, aos poucos, foi se estabelecendo na região do Médio Oriente, numa caminhada com altos e baixos, que chegou ao povo de Israel. Em seguida, apresentar-se-ão os fundamentos histórico-teológicos que conduziram os israelitas na busca por uma sociedade apoiada na justiça e no direito. Por fim, será dado destaque ao cuidado com o empobrecido no chamado Código da Aliança, primeiro conjunto de normas legais de Israel, no qual pode ser visto o embrião do Código Deuteronômico, facilitando a compreensão do processo evolutivo das normas israelitas, no que tange ao cuidado com o empobrecido.

### 1.1 O empobrecido no Antigo Oriente

Levando em consideração que Israel surge como povo numa região cercada por civilizações bem desenvolvidas em vários aspectos, é importante verificar se e até que ponto essas sociedades contribuíram para que a descendência de Abraão estabelecesse em seu meio uma sociedade preocupada com o empobrecido. Nessa perspectiva, serão apresentados dados e leis da Mesopotâmia e do Egito Antigo, que surpreendem pela proximidade com os textos bíblicos e que podem ter influenciado a *forma mentis* israelita, no que tange à preocupação com os empobrecidos e oprimidos.

### 1.1.1 A preocupação com o empobrecido na Antiga Mesopotâmia

O ponto de partida para a pesquisa sobre o amparo ao empobrecido na sociedade israelita parece remontar à Mesopotâmia Antiga, da qual provêm vários textos que testemunham uma preocupação com o empobrecido, semelhante àquela dos textos bíblicos. Chama ainda mais a atenção o fato de que tais textos tenham origem nos grandes líderes da época, os quais almejavam sociedades fundadas na justiça, cujo eixo fundamental fosse o cuidado com o fraco e o empobrecido.

A primeira personagem que merece destaque neste cenário é Entemena que, por volta de 2420 a.C., organizou o que pode ser chamado de primeira grande “Reforma Social” conhecida até os dias atuais. Enquanto governante de Lagaš, atuou na contramão de seus antecessores que costumavam se apropriar indevidamente das terras dos pobres e impunham incontáveis tributos ao povo. Ele preferiu agir em favor dos oprimidos com o objetivo de estabelecer a justa ordem na sociedade sobre a qual tinha jurisdição. Apesar das poucas informações que se têm de seu governo, clássico é o texto que afirma: “Libertou Lagaš; à mãe devolveu seu filho, ao filho devolveu sua mãe”<sup>1</sup>. Tal afirmação, embora curta, certamente é digna de nota, pois traz consigo uma carga essencial de novidade, como se pode perceber no comentário de Nardoni:

A expressão “dar liberdade”, no contexto da reforma de Entemena, designa um ato legal que, em geral, pode significar a restituição da liberdade perdida e, em particular, pode incluir a emancipação legal de um cidadão reduzido à escravidão por insolvência, a devolução da propriedade apreendida, a anulação das dívidas para com o estado e a derrogação de impostos opressivos<sup>2</sup>.

Assim, Entemena propôs-se a restabelecer a ordem em uma sociedade desigual e opressora, fazendo com que os empobrecidos tivessem nova perspectiva e Lagaš, novo rosto. Este gesto estabeleceu mais que um simples momento de anistia. Na verdade, provocou um costume que se tornou fundamental para os empobrecidos, ao longo da história: declarar anistia total no início de cada governo. É nesse sentido que Sicre e Nardoni o apontam como primeiro reformador social de que se tem notícia, até hoje. Por isso, Lagaš desponta no cenário histórico como primeira referência para as questões de justiça social. Isso não quer

<sup>1</sup> SICRE, José Luís. *Com os pobres da terra: a justiça social nos profetas de Israel*. Santo André – SP: Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 45.

<sup>2</sup> NARDONI, Enrique. *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 1997, p. 16-17.

dizer que esta fosse a única cidade-estado preocupada com essas questões naquele período, e, sim, que é a referência mais antiga comprovada na região.

O destaque dado a esta cidade, porém, não se deve apenas a Entemena, mas ao fato de que, após ele, outros também manifestaram interesse pela justiça social, como elemento importante em seus governos. Cerca de meio século depois, Lagaš se torna testemunha de outro líder que se destacou por sua preocupação com a justiça em seu território, mas em escala maior ou mais constatável que Entemena. Seu nome era Urukagina. Embora não seja fácil datar o período exato de seu governo em Lagaš, a tendência atual, segundo Sicre, varia entre 2378-2371 e 2351-2342 a.C.<sup>3</sup>. Fundamental é reconhecer seu papel ímpar no que tange às reformas sociais na Mesopotâmia, mais especificamente em Lagaš.

As reformas propostas por Urukagina surgem como elemento essencial para sua aceitação como governante desta cidade-estado. Ao que parece, sua ascensão ao poder se deu de modo usurpatório, gerando a suspeita das famílias mais influentes da região. Por outro lado, havia em Urukagina o desejo de acabar com a submissão ao rei de Kiš e estabelecer um poder independente. Para isso, havia dois caminhos: conquistar a confiança da nobreza ou a do povo. Levando em consideração a suspeita da nobreza desde sua ascensão ao poder, Urukagina optou por conseguir a confiança da classe pobre, estabelecendo uma gama de leis em seu favor. Contudo, Sicre argumenta que seu objetivo não era criar nova ordem social, mas restabelecer aquela ordem original, desejada pelos deuses e esquecida pelos líderes de Lagaš<sup>4</sup>.

Tendo assumido o poder em um período crítico para os empobrecidos da sociedade, Urukagina observa os graves vícios e injustiças nos quais o seu povo, principalmente os líderes, estava implicado. De uma forma geral, os mais ricos acostumaram-se a tirar vantagem dos mais pobres, usurpar os melhores terrenos etc. Eis um breve panorama da situação de injustiça:

Ao começar seu governo, a situação é de total injustiça. O governador e seus oficiais usam de bois do templo em benefício próprio e apoderam-se de seus melhores terrenos; os impostos afligem duramente os cidadãos pelos mais variados motivos; abundam os fiscais de toda espécie, que exploram o povo ao recolher os tributos; os sacerdotes enriquecem-se cobrando taxas excessivas nos enterros e em outras cerimônias; os poderosos obrigam os pobres a vender suas posses a preço baixo<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. SICRE, 2011, p. 46.

<sup>4</sup> Cf. SICRE, 2011, p. 46.

<sup>5</sup> SICRE, 2011, p. 46.



Com o desejo de estabelecer a justiça em seu governo, Urukagina se levanta contra as arbitrariedades da classe rica, estabelecendo normas que coíbiam as práticas abusivas, tais como: usurpar as propriedades do templo; cobrar impostos abusivos; obrigar o empobrecido a vender suas propriedades por baixo custo; determinar que os jovens prestassem serviço devido às várias dívidas contraídas por seus pais etc<sup>6</sup>. Sua preocupação essencial com o mais fraco pode ser sintetizada na seguinte expressão: “Que o poderoso não oprima o órfão e a viúva”<sup>7</sup>, presente em seu código de normas e frequentemente citada para fazer referência à sua reforma. Nardoni apresenta um texto sobre Urukagina que seria uma espécie de sumário de suas empreitadas em favor dos marginalizados de Lagaš:

Ele (Urukagina) limpou os domicílios dos habitantes de Lagaš da usura, da acumulação, da fome, do roubo, das agressões e estabeleceu sua liberdade (deles). Fez com que Ningirsu selasse a declaração de que ele (Urukagina) não entregaria a viúva e o órfão nas mãos dos ricos<sup>8</sup>.

Esse desejo por justiça fez com que Urukagina ganhasse alguns opositores, principalmente da classe sacerdotal, certamente a mais prejudicada com suas reformas. Esta classe colaborou com Lagalzagesi, regente de Umma, o qual destruiu a cidade com suas tropas e pôs fim à vida deste governador, que fora responsável por grandes reformas de cunho social.

Alguns séculos depois, esta mesma cidade viu florescer outro reformador: Gudea (2140 a.C.). Sua fama de justo ultrapassou as fronteiras de Lagaš, de modo que suas estátuas foram encontradas em regiões distantes de sua cidade<sup>9</sup>. Sabe-se que Gudea esforçou-se para evitar que os poderosos oprimissem os empobrecidos, defendendo a causa do órfão, da viúva e do escravo; sendo, por isso, apresentado como aquele que “fez brilhar a justiça”. Nardoni destaca uma passagem do cilindro B de Gudea para explicitar melhor o seu papel de reformador social:

Ele (Gudea) removeu toda injustiça do meio deles (os poderosos e os humildes). Prestou atenção às leis de Nanše e de Ningirsu. O órfão (foi protegido) e o rico não lhe fez dano. A viúva (foi protegida) e o poderoso não lhe fez mal algum. Na família sem herdeiro varão, a filha passou a ser herdeira. Ele (Gudea) fez brilhar a justiça (e assim) Utu esmagou a iniquidade<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. SICRE, 2011, p. 46-47.

<sup>7</sup> SICRE, 2011, p. 47.

<sup>8</sup> NARDONI, 1997, p. 17.

<sup>9</sup> Cf. EPSZTEIN, Léon. *A justiça social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p.14.

<sup>10</sup> NARDONI, 1997, p. 18.

Nessa pequena passagem, observa-se o nome de três divindades: Utu, Nanše e Ningirsu, dado que revela uma compreensão essencial de Gudea: a religião deve ter, necessariamente, um caráter ético. Sua preocupação não é apenas estabelecer e manter templos para as divindades, mas nutrir a sociedade com os princípios de justiça inerentes a esses deuses. Para Gudea, “o culto aos deuses deve vir acompanhado pela prática da justiça, transformando por sua vez a sociedade. É incompatível a construção do templo com a humilhação do escravo, com as tensões e calúnias, com a exploração dos fracos”<sup>11</sup>. Portanto, a religião que não desemboca na prática da justiça é vazia de conteúdo e corre o risco de tornar-se instrumento de opressão.

Em sua busca por justiça, quis estabelecer uma sociedade na qual ricos e pobres tivessem o mesmo valor. Esta sociedade deveria ser movida por uma religião com princípios éticos que procedessem dos deuses cultuados. No panteão mesopotâmico, merece destaque o deus Šamaš, equivalente ao Utu acádico, cuja justiça sempre foi muito venerada. Epsztein observa que havia entre os filhos de Šamaš (Utu) duas personificações da justiça: *Kittu* e *Mésharu*. Para o autor, “estes dois nomes, derivados de raízes acádicas *kānu* e *eshêru* significam respectivamente ‘ser verdadeiro’ e ‘ser justo’”<sup>12</sup>. Por seu turno, Sicre apresenta um antigo hino a Šamaš que exalta sua justiça e registra a esperança depositada pelos oprimidos nesta divindade:

A quem trama algo abominável, tu o destróis (...)  
ao juiz iníquo o fazes ver grilhões,  
a quem aceita presente e não é justo, envia-lhes o castigo.  
Quem não aceita dinheiro e protege o fraco,  
agrada a Šamaš, prolonga sua vida.  
[...]  
Do mais profundo o pobre te invoca,  
o fraco, o débil, o oprimido, o pequeno;  
a mãe do cativo recorre sempre a ti (...) <sup>13</sup>.

Portanto, é possível reconhecer uma clara identificação do oprimido com o deus Šamaš (Utu), visto como porto seguro e último auxílio dos que nada têm. Certamente, é este o parâmetro de justiça que Gudea abraça, trazendo ao povo pobre de Lagaš a esperança de uma vida melhor e mais justa.

Deste modo, observa-se que a fonte de inspiração para a busca por justiça nos líderes de Lagaš provém do panteão mesopotâmico. A primeira inspiração parece ser Utu, deus-sol,

---

<sup>11</sup> SICRE, 2011, p. 48.

<sup>12</sup> EPSZTEIN, 1990, p. 12.

<sup>13</sup> SICRE, 2011, p. 56

cuja luz afasta para longe as trevas da injustiça e da opressão, sendo responsável por manter a ordem do universo. Também merece destaque a deusa local Nanše, “descrita em um dos hinos como sensível à opressão do homem pelo homem, mãe dos órfãos, interessada pela sorte da viúva; (que) busca a justiça para os pobres e serve de amparo para os fracos”<sup>14</sup>. Ao lado de Nanše estava sempre Ningirsu, outro deus local reconhecido por sua justiça. Nardoni sublinha o papel essencial dessas três divindades sobre o elemento da justiça social ao afirmar:

O poder do caos e das trevas impera quando os poderosos exercem a iniquidade contra os humildes. Pelo contrário, o sol da justiça reina quando a iniquidade é esmagada e a ordem, presidida por Utu e revelada por Nanše e Ningirsu, é restabelecida. O sol da justiça brilha, sobretudo quando se protege ao órfão e à viúva e se mantém a relação equitativa entre o poderoso e o humilde<sup>15</sup>.

Fora do território de Lagaš, mas ainda em região mesopotâmica, alguns códigos de leis merecem menção quando se trata de justiça social. Na cidade de Ur, tem origem o código de Ur-Nammu, cujo texto relata inúmeros abusos econômicos encontrados pelo governante ao subir ao trono. Destaca-se, especialmente, o prólogo que diz: “O órfão não foi entregue ao rico; a viúva não foi entregue ao poderoso; o homem de um siclo não foi entregue ao homem de uma mina”<sup>16</sup>. Essa referência chama atenção por englobar os principais arquétipos de oprimidos da Antiguidade e destacar o papel protetor de Ur-Nammu sobre eles.

Cerca de dois séculos depois de Ur-Nammu, surge o Código de Lipit-Ištar, cujo reinado se deu na cidade suméria de Isin, por volta de 1875-1865 a.C.<sup>17</sup>. Este governante teve por objetivo conduzir Sumer e Acad à justiça, estabelecendo a imparcialidade, eliminando a corrupção e libertando o povo das práticas abusivas. Um dos principais marcos de seu código de leis é a atenção dada à questão da escravidão que, segundo Epsztein, merece uma importante seção na primeira parte do código<sup>18</sup>. Nesta parte, o código trata da fuga dos escravos, do casamento de uma escrava, da emancipação de uma criança nascida da relação do senhor e sua concubina escrava etc.

Outro aspecto digno de nota é o equilíbrio quanto às propriedades privadas. Lipit-Ištar protege a propriedade privada de possíveis invasores, mas também define os deveres de seus

---

<sup>14</sup> EPSZTEIN, 1990, p. 11-12.

<sup>15</sup> NARDONI, 1997, p. 18-19.

<sup>16</sup> NARDONI, 1997, p. 19.

<sup>17</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 20.

<sup>18</sup> Cf. EPSZTEIN, 1990, p. 16.

donos. De forma geral, esses deveres giram em torno do uso consciente da propriedade e das repercussões que podem gerar nos vizinhos, sejam positivas ou negativas<sup>19</sup>.

Cerca de um século depois do Código de Lipit-Ištar, aparece, na Mesopotâmia, o primeiro código em acádico, conhecido como Ešnunna. O primeiro dado relevante é a configuração social percebida neste código cuja semelhança com a do Código de Hamurabi é inegável. Tal qual o código de leis mais famoso da Mesopotâmia, Ešnunna apresenta uma sociedade dividida em três classes sociais: em primeiro lugar, aparecem aqueles que são chamados de *Awilum*, eram pessoas livres, patrícios, que gozavam de todos os direitos nessa sociedade. A seguir aparecem os *Muškenum* que, apesar de livres, não usufruíam dos mesmos benefícios políticos e sociais dos primeiros. Por fim, aparece a classe escrava, aqui chamada *Wartum*<sup>20</sup>.

O código revela sua ênfase social quando estabelece uma relação de equivalência entre a mercadoria e a prata. Em outras palavras, o código define o valor a ser pago pelos elementos essenciais para a sobrevivência humana, evitando, por um lado, valores absurdos à revelia do proprietário; por outro, facilitando o sustento básico dos empobrecidos. Sobre este código de leis, Epsztein observa:

As leis de Eshnunna fixam os preços dos gêneros de primeira necessidade, o salário dos operários, os aluguéis dos barcos e outros transportes; estabelecem relação estável entre a moeda (dinheiro em peso) e a moeda mercadoria (grãos). Regulam as modalidades do pagamento de algumas dívidas. O regime penal das leis de Eshnunna, como no Código de Ur-Nammu, é essencialmente fundado no princípio de composição legal: o autor de infração deve ressarcir a vítima ou seus representantes com indenização fixada pelo legislador. A taxa da composição legal dá-se em função da infração cometida e do estatuto jurídico social da vítima<sup>21</sup>.

Portanto, é possível dizer que Ešnunna estabelece parâmetros que defendem seus cidadãos da injustiça, seja ela de cunho comercial ou jurídico. Nesse sentido, o Estado se coloca como força mediadora entre as relações sociais, agindo como elemento propagador da justiça, com o objetivo de proteger aqueles cujas forças não eram suficientes para enfrentar os poderosos do povo.

Por fim, não se pode deixar de mencionar o código mesopotâmico mais famoso da história, o de Hamurabi, cujo prólogo e epílogo contêm indícios acerca do desejo de justiça do

<sup>19</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 21.

<sup>20</sup> Cf. EPSZTEIN, 1990, p. 17. Nardoni, ao comentar essas três classes, aponta que o *awilum* era aquele que gozava da liberdade plena e de todos os direitos concedidos na cidade. Já o *muškenum* era de origem estrangeira ou escravo emancipado que, gozava de liberdade, não, porém, de todos os direitos. Um claro exemplo de restrição do direito era a proibição de ser empregado do estado. Por seu turno, o *wartum* era o escravo que não tinha nem mesmo sua liberdade. Para mais, cf. NARDONI, 1997, p. 21.

<sup>21</sup> EPSZTEIN, 1990, p. 17.

seu idealizador. Este código foi conservado quase que integralmente em uma estela de 2,25m encontrada, no início do século XX, em escavações arqueológicas no atual território do Irã.

O primeiro indício do compromisso de Hamurabi com a justiça é perceptível no desenho, em baixo relevo, na parte superior desta estela. No desenho, o rei está de pé diante de uma divindade, provavelmente o deus sumério Šamaš, já mencionado anteriormente, por sua estrita relação com a justiça<sup>22</sup>. Segundo Bouzon, a imagem representa o deus sol (Šamaš) que “entrega ao rei as insígnias do poder real e o encarrega de estabelecer a justiça no país”<sup>23</sup>.

Essa relação entre Hamurabi e Šamaš, explicitada na imagem talhada na estela, provavelmente, acessível aos cidadãos da época, pode se tratar de uma imagem representativa, cuja finalidade seria associar o reinado de Hamurabi com o estabelecimento da justiça em seu território. O valor dessa simples imagem está em sua carga informativa, pois, mesmo aqueles que não tinham conhecimento das técnicas de leitura poderiam intuir que Hamurabi recebeu a missão divina de implementar a justiça no meio de seu povo.

Já no prólogo da obra, Hamurabi reconhece-se chamado pelas divindades babilônicas com uma finalidade essencial: “Fazer surgir a justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprimas o fraco”<sup>24</sup>. Nesse sentido, sua legislação visa a proteger o mais fraco contra a injustiça e a opressão, erguendo-se como um auxílio fundamental para os marginalizados daquela sociedade. Assim como o sol ilumina toda a terra de Babel, as leis de Hamurabi devem tocar todo o povo, guiando-o na construção de uma sociedade justa e exemplar.

A preocupação com o enfraquecido pode ser percebida em vários momentos do código hamurabiano, seja ao garantir o direito à terça parte da propriedade ao filho menor de um soldado que foi feito prisioneiro<sup>25</sup>; ao defender a prorrogação do uso de um campo ao agricultor que não retomou seu investimento<sup>26</sup>; ao estabelecer um prazo limite de três anos ao *awilum* que, por alguma dívida, caiu na escravidão, sozinho ou com seus familiares<sup>27</sup>; ou

---

<sup>22</sup> Vale lembrar que Šamaš era conhecido na Mesopotâmia e na Assíria como o deus da justiça, correspondendo ao deus sumério Utu. Um antigo hino dedicado a este deus descreve-o como amante da justiça e indica uma série de pecados contra Šamaš, principalmente no âmbito das relações comerciais. Segundo este hino, é a esta divindade que recorrem os oprimidos para fazer valer seus direitos. Para mais, cf. SICRE, 2011, p. 56.

<sup>23</sup> BOUZON, Emanuel *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 12.

<sup>24</sup> BOUZON, 1976, p. 20.

<sup>25</sup> Cf. BOUZON, 1980, p. 34 (X,50). As referências ao Código de Hamurabi serão feitas seguindo o modelo proposto por esta obra.

<sup>26</sup> XIII,60.

<sup>27</sup> XXVI,60.

ainda ao negar a possibilidade de que um filho seja deserdado pelo pai, mesmo por motivo gravíssimo<sup>28</sup>, indicando apenas a reincidência como causa justificável para esta atitude<sup>29</sup>.

Uma passagem, porém, chama ainda mais atenção no que tange à sua preocupação social e seu papel contrário à opressão, muitas vezes verificável no meio do povo. Hamurabi estabelece em seu código uma clara proteção à viúva e, principalmente, aos órfãos. A viúva e o órfão, nesse ambiente patriarcal, sintetizam claramente a figura do fraco social. Tendo em vista que o pai de família não está mais presente para fazer valer o direito familiar, ambos ficam desamparados. Por isso, uma legislação específica em seu favor é tão significativa. Em prol dos órfãos de seu povo, Hamurabi estabelece o seguinte:

Se uma viúva, cujos filhos são pequenos, decidiu entrar na casa de um outro, não poderá entrar sem a permissão dos juízes. Quando ela for entrar na casa de um outro, os juízes examinarão a situação da casa de seu primeiro marido e confiarão a casa de seu primeiro marido ao seu segundo marido e à mulher e lhes farão redigir uma tábua. Eles guardarão a casa, criarão os filhos pequenos e não venderão os objetos. O comprador que comprar os objetos dos filhos de uma viúva perderá a sua prata; os bens voltarão ao seu proprietário<sup>30</sup>.

Trata-se de uma viúva que deseja ter outro casamento, ou seja, estar sob a tutela (entrar na casa) de outro homem, mas que tem filhos pequenos os quais dependem dos bens do pai falecido. Nessa nova relação, o Estado aparece como protetor do direito dos órfãos à herança. Essa proteção se dá por meio da verificação dos bens da casa da viúva antes do estabelecimento da nova relação, que, provavelmente, eram declarados na tábua redigida e, posteriormente, lacrada para evitar possíveis alterações. A nova relação deve ser pautada por três princípios básicos que incidem diretamente no cuidado com os órfãos: guardar a casa, criar os filhos pequenos e não vender objetos da casa. Mais interessante ainda é perceber que a alienação de tais bens pode acarretar prejuízo para quem os adquiriu, pois serão obrigados a devolver os bens e perderão seu investimento.

Ressalta-se ainda uma última passagem do código de Hamurabi cuja ênfase se deve à preocupação social de seu legislador, escolhido pelas divindades mesopotâmicas “para que o forte não oprimas o fraco, para fazer justiça ao órfão e à viúva, para proclamar o direito e a justiça no país de Babel”<sup>31</sup>. Inspirado pelos deuses de seu povo, principalmente Šamaš,

<sup>28</sup> O Código de Hamurabi não explicita quais seriam esses motivos graves, mas determina que o pai perdoe a falta do filho. Desertá-lo exige um ato jurídico, podendo ocorrer apenas em caso de reincidência.

<sup>29</sup> XXXV,30.

<sup>30</sup> XXXVII,30-60.

<sup>31</sup> XLVII,60.

Hamurabi estabelece a justiça como elemento essencial de seu reinado, chegando a autoidentificar-se como “o rei da justiça”<sup>32</sup>.

Tendo os textos mesopotâmicos supracitados como horizonte referencial, é possível afirmar que há na Mesopotâmia algumas tentativas de se implantar uma sociedade justa, na qual os direitos dos mais fracos sejam estabelecidos por normas específicas e o legislador seja o próprio governante do povo. Todavia, a busca por justiça não é algo que provém diretamente do governante, mas emana dos deuses cultuados, principalmente Šamaš (Utu em sumério), cuja justiça é frequentemente enaltecida.

Os códigos de Ur-Nammu, Lipit-Ištar, Ešnunna e Hamurabi atestam o esforço de algumas lideranças mesopotâmicas por estabelecer a justiça em seu reino, de modo formal, a partir de leis e normas fixadas para todo o povo. Tais esforços são, geralmente, associados ao desejo do grande deus Šamaš, venerado na Mesopotâmia como deus da justiça. Estabelecer justiça ganha ainda mais relevância quando a iniquidade é entendida à luz do poder do caos e das trevas. Essa perspectiva sugere que a iniquidade seja um instrumento de desconstrução do poder divino, pois relembra o caos primitivo, antes da criação. Nesse sentido, fazer justiça equivale a manter a obra da criação e evitar que o caos tome conta da sociedade.

No tema da justiça social, merece destaque o binômio babilônico *kittum u mīšarum*. Conforme o pensamento babilônico, a realeza desceu do céu depois do dilúvio como um dom dos deuses. Sua missão era ajudar os seres humanos a substituir as divindades subalternas no serviço do mundo divino<sup>33</sup>. Para isso, a realeza deveria, então, oferecer condições de vida digna a seus súditos.

O termo *kittum* expressa a graça de ser fiel e gerar a fidelidade no povo. *Mīšarum*, é um poder criativo para possibilitar a prosperidade e facilitar a vida da comunidade, mantendo o povo dentro do desígnio dos deuses<sup>34</sup>. O binômio significava que o rei mantinha-se fiel e levava o povo à fidelidade aos deuses, quando possibilitava a prosperidade de todos os seus súditos, instaurando em seu reino *kittum u mīšarum*. Este binômio se estendeu à região sírio-palestinese como *sdk-m(y)šr*, chegando ao hebraico bíblico como *mišpat-sedeq*<sup>35</sup>, primordial para o tema do cuidado com o empobrecido em toda a Escritura.

A relação entre os dois binômios revela a influência mesopotâmica na compreensão israelita do dever do rei: estabelecer o direito e a justiça (cf. Sl 72). Entretanto, enquanto na

---

<sup>32</sup> XLVIII,90.

<sup>33</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 25.

<sup>34</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 25.

<sup>35</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 26.

Mesopotâmia essa compreensão aparece, vez por outra, em Israel, é uma constante norteadora em todos os momentos, embora nem sempre executada.

### 1.1.2 A preocupação com o empobrecido no Egito Antigo

No Egito Antigo, a problemática da justiça social passa pela compreensão do conceito essencial de *maât* que, apesar de difícil tradução devido à sua amplitude, traz consigo a ideia fundamental da harmonia entre os vários elementos que corroboram no equilíbrio e na manutenção da vida humana, da sociedade e do universo. Por isso, pode ser traduzida como verdade, justiça, fidelidade, bem, bondade, retidão etc. Talvez, seria possível dizer que *maât* é aquilo que garante a existência autêntica das realidades, seja a vida humana, a sociedade ou até mesmo o universo<sup>36</sup>.

Originalmente, *Maât* era a divindade que personificava a harmonia e o equilíbrio do cosmo. Sua relação com a justiça ganha força a partir da compreensão do papel que desempenhava durante o juízo dos mortos. Segundo a tradição fúnebre do Egito Antigo, a deusa *Maât* estava na sala do juízo de Osíris (deus da morte) como responsável por pesar numa balança o coração dos defuntos diante do tribunal, verificando se seus corações tendiam para o mal ou para o bem<sup>37</sup>. É provável que esta imagem tenha inspirado a compreensão de *maât* como um princípio ético-moral para a sociedade egípcia. O termo ganhou tamanha relevância que, segundo Bunson, com o tempo, passou a ser compreendido como “a essência mesma da criação, visível em cada nova forma de vida e em todas as horas da jornada, tanto na terra quanto no céu”<sup>38</sup>.

No Período Antigo (2600-2150 a.C.)<sup>39</sup>, *maât* é o elemento essencial para a construção de uma sociedade justa. Tendo em vista que o principal responsável pela implementação deste princípio básico é o faraó, percebe-se uma relação de interdependência entre os dois, levando à compreensão de *maât* como um dos principais atributos do rei do Egito<sup>40</sup>. Desse modo, *maât* torna-se também uma força motora que impulsiona o faraó no cumprimento de sua missão governamental cuja marca deve ser a justiça. Sobre essa relação, Nardoni indica:

<sup>36</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 36-37.

<sup>37</sup> Cf. BUNSON, Margaret. *Enciclopedia dell'antico Egitto*. Genova: Fratelli Melita editori, 1995, p. 164.

<sup>38</sup> BUNSON, 1995, p. 164.

<sup>39</sup> Tendo em vista que não há rigoroso consenso das durações de tais períodos, optou-se por seguir a cronologia proposta por Nardoni.

<sup>40</sup> Cf. EPSZTEIN, 1990, p. 29-30.



Não obstante ser possuidor da *maât* desde o nascimento, o príncipe faraônico começava a exercer esse poder no dia de sua entronização; dia em que, segundo os textos da coroação real, o país do Egito experimentava a restauração da *maât* pela chegada efetiva à terra do deus faraó, de per si eterno, mas agora rejuvenescido na pessoa do novo monarca<sup>41</sup>.

Embora fosse o faraó o grande responsável pela implantação da *maât* no meio de seu povo, este contava frequentemente com a presença de um *vizir*<sup>42</sup>, cuja preocupação fundamental era o estabelecimento prático da justiça em seu território. A relação deste funcionário real com a *maât* era de tal modo significativa que alguns textos chegaram a identificá-lo como *maât*, e seu primeiro secretário era chamado de secretário de *maât*<sup>43</sup>. Contudo, a busca por justiça não se restringia a esses dois personagens centrais do Egito Antigo, mas era um desejo de muitos, ao menos se se leva em consideração o que dizem alguns textos de antigas tumbas, principalmente de altos funcionários da corte. A título de exemplo, é possível citar Nefer-Seshem-Ptah, alto funcionário do período da sexta dinastia cujo túmulo traz a seguinte inscrição:

Eu falei o bem, repeti o bem... julguei dois que estavam em contenda para que os dois ficassem contentes; salvei o débil do poderoso enquanto me foi possível... Dei pão ao faminto, vestido ao despido; levei ao seu destino o que estava perdido; enterrei o que não tinha filho; fiz uma barca para o que não a tinha e sustentei ao órfão. Nunca falei mal de ninguém frente a um poderoso<sup>44</sup>.

*Maât* não é apenas uma força ideal, mas algo prático que incide, diretamente, na vida do ser humano, principalmente na do necessitado. Por isso, merecem destaque as afirmações sobre dar alimento ao faminto, roupa ao despido, ajudar o que não tem barca etc., pois são referências frequentes em várias inscrições mortuárias. Como é o caso da inscrição funerária de Nefer-Seshem-Re e das inscrições na tumba de Hirkhouf, príncipe de Assun<sup>45</sup>.

Embora haja a presença de inscrições que apontem positivamente para uma sociedade que deseja ser erigida e mantida sob a força da justiça e da verdade, compreendidas como uma ordem divina à qual o ser humano deve se submeter (*maât*), não se deve aceitar tais dados acriticamente. A motivação é simples, por um lado, a constante referência a necessitados revela uma sociedade marcada pela desigualdade social, com a desumana sobreposição dos

<sup>41</sup> NARDONI, 1997, p. 37.

<sup>42</sup> Uma espécie de governador geral cuja autoridade estava abaixo apenas da autoridade faraônica. É provável que a narrativa bíblica de Gn 41,37-49 aponte para a ideia de que José tenha sido instituído como *vizir* do Egito empenhando-se em estabelecer *maât* não apenas para os egípcios, mas também para os estrangeiros, incluído os irmãos que o haviam vendido como escravo. Para mais, cf. BUNSON, 1995, p. 114-115.

<sup>43</sup> Cf. EPSZTEIN, 1990, p. 30.

<sup>44</sup> NARDONI, 1997, p. 39.

<sup>45</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 39.

poderosos sobre os fracos; por outro, tais inscrições poderiam ser uma simples promoção pessoal, desvinculada da práxis real daqueles a quem se referem. Contudo, mesmo diante da dificuldade de comprovar a concretude dos atos apontados nas inscrições do Egito Antigo, é possível chegar à conclusão de que havia nesta sociedade, já no Período Antigo, princípios éticos instaurados pelas lideranças que incidiam na relação entre a classe rica e os empobrecidos, possibilitando-lhes maiores chances de sobrevivência.

Observando o antigo conto egípcio, “*O camponês eloquente*”, que remonta a este período, é possível supor uma realidade grave de injustiça, principalmente entre os funcionários do faraó, os quais são pintados com fortes traços de corrupção e de injustiça. Nesse conto, Khun-Anup é um camponês cuja eloquência o destaca dos demais. Ao se sentir lesado por Tutnakht, administrador da região pela qual trafegava, após várias tentativas frustradas de reaver seus bens confiscados, o camponês vai a Heracleópolis reivindicar que a justiça seja estabelecida. Diante do responsável geral, Rensi, o camponês relata seu caso e ganha o direito de reaver seus bens outrora confiscados<sup>46</sup>.

Segundo Sicre, a presença desse texto aponta para uma profunda consciência social que pauta a vida desse povo, por meio da qual o ser humano se entende portador de direitos que poderiam ser reivindicados, mesmo diante das autoridades. Nas palavras do estudioso espanhol, a obra “capta a corrupção e a venalidade das autoridades, formula com acerto o abandono e a tragédia dos pobres”<sup>47</sup>. Portanto, aponta para o descontentamento do povo que pode ser relacionado como um dos motivos que levaram ao enfraquecimento e ao consequente fim do império. Epsztein descreve um pouco daquilo que chama de “primeira revolução social”, na qual o povo se levantou contra a nobreza e tomou o poder, pondo fim à antiga hierarquia social egípcia, encerrando o chamado Período Antigo<sup>48</sup>.

Na passagem do Antigo para o Médio Período, chamado de Período Intermediário (2150-1700 a.C.), a justiça social também ganha espaço e, mesmo com poucas referências, é possível verificar novos contornos no tema. Se antes a ênfase de *maât* recaía sobre a ordem estabelecida pelos deuses, agora surge a tendência a enfatizar o aspecto social, tornando *maât* algo mais concreto. Outro aspecto importante verificado nesse período é a compreensão da igualdade do ser humano. Muitas tumbas desta época assinalam a igualdade de direitos entre

---

<sup>46</sup> Cf. SICRE, 2011, p. 32-35.

<sup>47</sup> SICRE, 2011, p. 35.

<sup>48</sup> Cf. EPSZTEIN, 1990, p. 39.

pobres e ricos<sup>49</sup>. É o caso do texto, citado por Sicre, de um sarcófago deste período, no qual o deus criador afirma:

Criei os quatro ventos, para que todos os homens pudessem encher com eles seus pulmões, cada um igual a seu contemporâneo; é o meu primeiro benefício. Fiz a grande inundação para que o pobre tenha direito a seus benefícios como o rico; é a minha segunda ação. Fiz todo o homem semelhante a seu próximo; nunca os mandei fazer o mal; são seus corações que transgrediram meus preceitos; é a minha terceira ação (...) <sup>50</sup>.

O texto apresenta ações do deus criador que estabelece a igualdade entre todos os seres humanos. Porém, essa igualdade original foi rompida pela transgressão dos preceitos divinos. Isso faz emergir entre o povo a desigualdade social, responsável pela disparidade entre pobres e ricos. Relevante, certamente, é o fato de o discurso ser colocado na boca da divindade criadora, pois legitima uma força performativa da época criacional, intensificando o poder da palavra. Trata-se da vontade do deus criador de todas as coisas, aquele que sabe a origem de tudo e que proclama a igualdade entre todos os seres humanos. Entretanto, essa vontade fora suplantada pela injustiça imposta pelas autoridades egípcias. A injustiça nada tem a ver com o desejo original do criador.

A novidade mais impressionante pode estar no chamado “*Diálogo do desesperado com sua alma*”. O texto do fim do Período Intermediário (1970-1936 a.C.) descreve o diálogo de um homem angustiado com sua própria alma<sup>51</sup>. O discurso gira em torno da dura realidade de injustiça que se impõe sobre a sociedade egípcia e interfere diretamente na vida do empobrecido que é explorado pelos poderosos do povo. Segundo Nardoni, o texto defende a ideia de que a morte põe fim ao sofrimento do oprimido, restituindo-lhe os direitos que lhe foram usurpados em vida. Mais impactante, porém, é afirmação de que o fim da existência possibilita a inversão de papéis, pois “a morte põe o que foi oprimido como juiz dos que foram seus opressores”<sup>52</sup>. Por meio deste imaginário, a obra dá ao oprimido a chance de estabelecer, ele mesmo, a justiça (*maât*) contra aqueles que o exploraram e o oprimiram durante sua vida.

Portanto, há neste período duas questões relevantes: primeiramente, emerge a compreensão, ainda que em pequena escala, de um princípio de igualdade, estabelecido pelo

<sup>49</sup> Em sua obra, Nardoni, reconhece a existência de seis sarcófagos deste período nos quais a ideia da igualdade entre ricos e pobres é constatada. Essa observação pode indicar que esse pensamento não se trata de um caso isolado, mas de uma mentalidade que ganha força nessa sociedade. Para mais, cf. NARDONI, 1997, p 43-44.

<sup>50</sup> SICRE, 2011, p. 30.

<sup>51</sup> Cf. EPSZTEIN, 1990, p. 44.

<sup>52</sup> NARDONI, 1997, p. 43.

deus criador, e a ideia de que a sua suplantação é fruto da transgressão humana. Em segundo lugar, apesar do princípio supracitado, a desigualdade social parece bem presente. Ricos e pobres não gozam dos mesmos direitos, o que vai na contramão da proposta original da humanidade estabelecida pelo deus criador.

O chamado Período Médio (1970-1640 a.C.), influenciado pela nova ênfase que o Período Intermediário deu à *maât*, torna sua compreensão mais palpável e seu exercício cada vez mais importante. Nessa progressão, *maât* passa a significar direito, devendo ser levada a todas as pessoas, principalmente aos mais fragilizados da sociedade<sup>53</sup>. Deste período merecem destaque as *Instruções de Merikarê*<sup>54</sup>, uma série de instruções éticas dadas por um velho monarca ao filho que o sucederá no trono.

A obra se torna relevante por dar prosseguimento às perspectivas práticas do Período Intermediário, tendo em vista que as instruções do velho Merikarê apontam com insistência para a implementação da justiça social e da assistência aos empobrecidos. Segundo o velho rei, praticar a justiça garante não apenas uma vida longa, mas também a eternidade. Nesse sentido, Epsztein indica uma mudança de mentalidade relevante no que tange ao modo de adquirir a imortalidade: “Enquanto outrora a imortalidade era comprada especialmente com túmulos gigantescos e oferendas perpétuas, o destaque é agora conferido aos valores morais, preferidos aos bens materiais”<sup>55</sup>.

Ao lado desta obra, destaca-se, também, o já citado conto do *Camponês eloquente*<sup>56</sup>. Embora seja do fim do período Antigo, a influência desta obra no Período Médio é, no mínimo, plausível, tendo em vista que os quatro manuscritos deste conto que chegaram à modernidade são datados do período Médio<sup>57</sup>.

O enriquecimento da consciência social, atestado pelo conto do *Camponês Eloquente*, associado à perspectiva da implementação de uma justiça prática na sociedade, observada nas *Instruções de Merikarê*, ajudam a configurar o desenvolvimento da *maât* e a importância que a justiça social ganha neste período. Nesse sentido, *maât* adquire cada vez mais força, incidindo ainda mais no destino eterno daquele que a exerce ou não em seu cotidiano, principalmente em favor dos mais necessitados.

---

<sup>53</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 44-45.

<sup>54</sup> Conforme Epsztein, este texto chegou à modernidade por meio dos papiros de Lenigrado, de Moscou e de Carlsberg, datados da XVIII dinastia. A obra é atribuída a um dos reis Khéti da Nona ou Décima Dinastia, o que dificulta a identificação do autor, pois se trata de um nome comum para os faraós deste período. Para mais, cf. EPSZTEIN, 1990, p. 40-41.

<sup>55</sup> EPSZTEIN, 1990, p. 42.

<sup>56</sup> Cf. EPSZTEIN, 1990, p. 42.

<sup>57</sup> Cf. EPSZTEIN, 1990, p. 42.

O Novo Império (1539-1075 a.C.) continua a insistência no exercício da *maât* como elemento essencial da práxis humana. Entretanto, há uma conotação menos ética que a do período anterior. A mudança se dá, principalmente, a partir da reforma religiosa iniciada em Amarna, cujo ápice encontra-se sob o reinado de Amenófis VI<sup>58</sup>. Segundo Epsztein, embora esta reforma tivesse como grande característica a ênfase na prática da *maât*, o termo ganha nova conotação. *Maât* não é mais compreendida como retidão ou justiça, mas como verdade, cujo sentido gira em torno da verdade subjetiva que tem a ver mais com a adoração das forças naturais que com a atividade dos deuses<sup>59</sup>. Portanto, há neste período um esforço para que *maât* seja algo mais próximo da existência humana; contudo, paradoxalmente, essa ênfase reduz grande parte da capacidade social que o termo ganhou ao longo do tempo, limitando seu aspecto mais relevante.

O principal destaque vem de um texto de um período anterior, o chamado *Livro dos Mortos*<sup>60</sup>. Embora o texto tenha elementos que remontam ao Período Antigo, sua influência neste período é muito provável. De uma maneira simples, é possível dizer que esta obra tinha por objetivo ajudar o falecido em sua viagem para a eternidade. Sua importância está no fato de relatar o julgamento a partir da prática da *maât*, entendida como justiça. Por isso, apresenta frequentemente declarações de inocência no âmbito da justiça social e da proteção do mais fraco. A obra estabelece como parâmetro fundamental para o julgamento do falecido a prática ou não da justiça (*maât*), entendida como a práxis do cuidado com o mais fraco<sup>61</sup>.

Há claros indícios de que a sociedade egípcia antiga estabelecera princípios básicos de uma ética social, na qual se destacam o cuidado com o empobrecido, o amparo da viúva e do órfão e a proteção do oprimido. Esses elementos são constantemente associados à prática da justiça (*maât*), da qual dependem a benevolência divina e a vida eterna. Desse modo, a principal função do faraó seria exercer e garantir *maât* para todo o seu povo, principalmente, para os mais desprovidos de direito.

Alguns textos bíblicos parecem carregar, em sua gênese, um pano de fundo que remete a esse conceito fundamental do Egito Antigo. Eles insistem na compreensão do rei como aquele que deve estabelecer a vontade de YHWH na sociedade israelita. Tal vontade significa, basicamente, garantir o direito e a justiça ao povo. Em consonância com este pano de fundo, o salmista suplica “Ó Deus, concede ao rei teu julgamento (*mišpāt*) e a tua justiça (*šēdāqāh*) ao

<sup>58</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 47.

<sup>59</sup> Cf. EPSZTEIN, 1990, p. 46.

<sup>60</sup> Não se trata tecnicamente de um livro, mas de papiros que eram postos junto ao falecido para auxiliar na viagem para a eternidade. Geralmente tinham entre 50 e 60 estrofes, nas quais estariam fórmulas que garantiriam uma viagem tranquila. Seria uma espécie de manual de bordo do pós-morte dos tempos antigos.

<sup>61</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 49.

filho do rei; que ele governe teu povo com justiça (*šedeq*), e teus pobres conforme o direito (*mišpāt*)” (Sl 72,1-2). Também a tradição profética, sustenta a esperança de um rei que se mova a partir desses princípios fundamentais: “Eis que dias virão – Oráculo de YHWH – em que suscitarei a casa de Davi um germe justo (*šaddîq*); um rei reinará e agirá com inteligência e exercerá na terra o direito (*mišpāt*) e a justiça (*šēdāqāh*)” (Jr 23,5). Esse pano de fundo, presente na tradição bíblica<sup>62</sup>, revela influências egípcias no modo de pensar israelita.

Corroborando esta intuição, a proximidade semântica, apontada por Nardonia, entre a *maât* egípcia e o vocábulo hebraico *šedeq* (שֶׁדֶק)<sup>63</sup>. Inicialmente, os dois trazem a conotação de vontade divina a ser estabelecida no meio do povo. Ambos carregam claramente aspectos práticos a serem vivenciados tanto pelo rei quanto pela população em geral, e seus principais destinatários são os socialmente enfraquecidos. Por fim, assim como *maât* no Egito, *šēdāqāh* (שְׁדָאָה)<sup>64</sup> é o fundamento do trono do Deus de Israel<sup>65</sup>. YHWH é o Deus justíssimo cujo trono se apoia na justiça e no direito (cf. Sl 89,15). Há, porém, uma diferença essencial, entre os dois conceitos. Diferente do termo egípcio, *šēdāqāh* não era assumida como personificação da divindade, mas compreendida apenas como atributo divino<sup>66</sup>.

## 1.2 Fundamentos histórico-teológicos para o amparo ao empobrecido em Israel

Tendo sido apresentados alguns dados referentes ao amparo e à proteção ao empobrecido na sociedade egípcia e mesopotâmica e apontando elementos que podem ter influenciado o modo israelita de lidar com o empobrecido, cabe a pergunta sobre os desdobramentos desta preocupação que se revela primordial em Israel. Quais foram os principais elementos histórico-teológicos que moldaram essa práxis essencial para este povo? Até que ponto a relação com YHWH influencia seu modo de agir no trato com o empobrecido? Para compreender, satisfatoriamente, essas questões, é importante analisar a origem histórico-teológica de Israel como povo.

Römer identifica diversas tradições que indicam locais distintos para a origem da relação entre YHWH e seu povo<sup>67</sup>. Inicialmente, o autor observa que Ex 19–24 aponta o

<sup>62</sup> Revelam o mesmo pano de fundo texto como Is 11,4; 32,1; 51,5; Jr 22,15-16; Mq 3,9-12.

<sup>63</sup> NARDONI, 1997, p. 36-37.

<sup>64</sup> Segundo Epsztein, alguns biblistas fazem a distinção entre *šedeq* e *šēdāqāh*. O primeiro termo ressalta o princípio, a ordem justa; no segundo caso, é ressaltado o comportamento reto. Embora *šedeq* pareça mais antigo, *šēdāqāh* é mais comum. Entretanto, fundamental é saber que ambos representam “o mais importante conceito ético relacionado com a vida social e legal do povo de Deus”. Para mais, cf. EPSZTEIN, 1990, p. 62.

<sup>65</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 36.

<sup>66</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 36.

<sup>67</sup> Cf. RÖMER, Thomas. *A Origem de Javé: O Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 75.

início da relação entre YHWH e seu povo após a revelação no Sinai e a declaração da Aliança por meio dos dez mandamentos. Mais especificamente, Ex 19,5 anuncia Israel como propriedade particular de YHWH, caso o povo escute sua voz e guarde sua Aliança. A partícula condicional  $\text{אם}$  (*'im*) indica que a identidade de Israel como povo (de YHWH) depende, diretamente, do cumprimento da Aliança.

Posteriormente, o biblista relembra o texto atribuído ao profeta Oseias, segundo o qual o Senhor “encontrou Israel no deserto” (Os 9,10). Já, segundo o profeta de Ezequiel, esse encontro se deu ainda no Egito, quando YHWH revelou-se a Israel como seu Deus (Ez 20,5). A partir de tais dados, Römer chega à seguinte conclusão: “Embora esses textos não estejam de acordo quanto ao lugar em que se estabeleceu essa relação, eles concordam com a ideia de que Yhwh, a um dado momento, escolheu Israel e que esse povo não foi, desde sempre, o *seu* povo”<sup>68</sup>.

Ao que parece, a tradição deuterônômica tende para a perspectiva do livro de Ezequiel, pondo o Egito como lugar de encontro e, mais que isso, lugar da instituição de Israel como “Povo do Senhor”. O encontro se dá numa lógica fundamental e inspiradora para a humanidade. Segundo a teologia deuterônômica, não foi o culto ou a doutrina, mas a aflição do povo que atraiu o olhar benevolente de YHWH (cf. Dt 26,5-9). No Egito, o Senhor encontrou Israel e o libertou da casa da escravidão, do poder e da opressão que faraó, rei do Egito, impusera sobre este povo. Portanto, a motivação primeira para que YHWH se relacionasse com Israel foi, fundamentalmente, o sofrimento que o povo experimentou quando esteve no Egito.

### 1.2.1 Israel foi escravizado

O termo Egito ( $\text{מִצְרַיִם}$ ) aparece no Pentateuco mais de duas centenas de vezes. O livro do Êxodo é o que mais faz uso do termo (146x), seguido pelo livro do Gênesis (54x). No Deuterônômio, a palavra aparece 28 vezes<sup>69</sup>, geralmente com uma conotação negativa que associa o Egito à escravidão experimentada por Israel.

Esta semântica negativa ganha ainda mais intensidade a partir da ligação do termo à expressão  $\text{מִבֵּית עֲבָדִים}$  (*mibbêṭ 'ăḇādîm*), que significa literalmente “da casa dos escravos”. A expressão retoma o Egito sob dois aspectos: primeiramente, é o lugar no qual Israel foi feito

<sup>68</sup> RÖMER, 2016, p. 75.

<sup>69</sup> 1,27; 5,6.15; 6,12; 7,8.15.18; 8,14; 9,7; 10,19; 11,3(2x).4.10; 13,6.11; 15,15; 16,3(2x); 20,1; 24,22; 28,27.60.68; 29,1.15.24; 34,11.

escravo. No Egito, o Senhor encontrou um povo oprimido, que foi reduzido à pobreza e feito escravo pelo faraó (cf. Dt 26,5b-6). Todavia, é também no Egito que o Senhor age em favor de Israel, libertando-o das mãos do faraó para que se torne seu povo. A voz aflita de Israel no Egito foi escutada por YHWH que se sensibilizou em face à situação de opressão (cf. Dt 26,7).

O primeiro grande fundamento histórico-teológico está no fato de Israel ter experimentado em sua própria pele a dor da escravidão. Por isso, torna-se essencial que Israel se lembre, constantemente, da ação salvífica da qual fora destinatário privilegiado. A memória israelita não deve, pois, fixar-se apenas nos grandes feitos do Senhor, mas também nos sofrimentos experimentados durante sua permanência no Egito. Desse modo, o sofrimento do povo deve agir como força retropropulsora: ao olhar para aquilo que sofreu, Israel deve decidir-se por agir na contramão. Deve esmagar a opressão e a injustiça, em seu meio, através de uma ética libertadora, de acordo com o ato divino experimentado. Por isso, o Deuteronômio aconselha Israel a se lembrar do sofrimento passado e da ação libertadora de YHWH em seu favor<sup>70</sup>.

A relação entre sofrimento e ação libertadora fica clara em Dt 5,15: “Tu te lembrarás de que, na terra do Egito, eras escravo e que YHWH, teu Deus, te fez sair de lá com mão poderosa e braço estendido. Por isso, YHWH, teu Deus, mandou guardar o dia de sábado”. O texto indica duas realidades que não podem fugir do horizonte israelita: “ter sido escravo” e “ter sido libertado”. A primeira ação foi imposta pelo faraó, que reduziu o povo à escravidão; a segunda é proposta por YHWH, que age contra o poder opressor.

Em Dt 24,17-22, essa constante memória torna-se o fundamento essencial da práxis israelita. Porque fora resgatado do Egito, onde era mantido como escravo, Israel deve cumprir (נִשְׁפָּט) a palavra estabelecida pelo Senhor. A “palavra”, referida pelo texto, está expressa no v. 17: “Não defraudarás o direito de um imigrante ou de um órfão, e nem tomarás como penhor o manto de uma viúva”. Portanto, a vida que Israel levou no Egito, associada ao ato libertador do Deus que age em favor do oprimido, exige uma ética social em favor dos socialmente fragilizados, daqueles que não têm expressão ou força social.

---

<sup>70</sup> Cf. Dt 5,15; 8,18; 15,15; 16,12; 24,18.22 etc.



### 1.2.2 YHWH escutou a voz de Israel

Na perspectiva histórico-salvífica de Israel, ter sido escravizado caminha de mãos dadas com o ter sido libertado, terceiro fundamento histórico-teológico. Entre os dois, Dt 26,1-11 indica a observação da situação, a partir de dois verbos: שָׁמַע (*šāma'*) e רָאָה (*rā'āh*) que significam, respectivamente, escutar e ver. Os verbos, frequentes no Deuteronômio<sup>71</sup>, conduzem à ideia da verificação. Primeiro, Deus verifica a situação, ao escutar a voz do povo, que exprime a aflição experimentada no seu cotidiano. Posteriormente, Deus viu a aflição (עָנָה), o tormento (עָמַל) e a opressão (לָחַץ) daquele povo (cf. Dt 26,7). Desse modo, a teologia deuteronômica intensifica o sofrimento experimentado por Israel no Egito, sintetizado, em Ex 2,23, pelo termo “servidão” (עֲבֹדָה). Portanto, para o Deuteronômio, o Egito é lugar de aflição, à qual YHWH põe fim por meio de seu ato libertador.

A retirada de Israel da “casa dos escravos”, assinalada em Dt 26,7, a partir do verbo escutar (שָׁמַע), “e YHWH escutou nossa voz”, indica que o Senhor prestou atenção e levou em consideração a voz de Israel. Vale notar que este texto deuteronômico, diferente do texto de Êxodo, não se refere a gemido (נִזְעָקָה), mas usa o termo voz (קוֹל) para indicar o que YHWH escuta. Posteriormente, o Deuteronômio explicita, por meio de três substantivos, aquilo que o Senhor escuta. É significativo notar que os três termos possuem uma semântica que gira em torno da aflição (עָנָה; עָמַל e לָחַץ). Desse modo, a teologia deuteronômica dá mais relevo ao sofrimento de Israel que o livro do Êxodo. Porém, soa paradoxal que o resultado deste sofrimento seja simplesmente “voz” e não “gemido” ou “lamento”, como é o caso em Ex 2,24.

Entretanto, se se leva em consideração a observação de Coppes, segundo a qual o termo קוֹל (voz) costuma estar ligado ao tema da Aliança, é possível conjecturar a razão de ser da mudança proposta no Deuteronômio<sup>72</sup>. Ao ligar o termo “voz” à teologia da Aliança, no Deuteronômio, é difícil não relacioná-lo ao verbo “escutar”, tão caro a esta teologia. A relação ganha ainda mais força quando se recorda que este verbo é também utilizado em Dt 26,7.

Em vários outros textos, o verbo “escutar” aparece ligado ao substantivo voz, mas com origem distinta<sup>73</sup>. Não se trata mais da voz de Israel, mas da voz de YHWH, a qual o povo deve escutar para a plena participação na promessa. Já a revelação no Horeb constata a

<sup>71</sup> *Šāma'* é usado mais de 60 vezes e *rā'āh* mais de 50 usos.

<sup>72</sup> Cf. COPPES, Leonard J. קוֹל In: HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1330.

<sup>73</sup> 4,12(2x).30.33.36; 5,23.24.25.26; 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 18,16; 26,14.17; 27,10; 28,1.2.15.45.62; 30,2.8.10.20; 33,7.

relação primordial entre o verbo e o substantivo: “Uma voz falava e vós a escutáveis” (Dt 4,12-13). Posteriormente, há uma observação fundamental para a teologia deuterônômica e para sua luta contra a idolatria e a fabricação de falsos deuses: “Nada havia além da voz”. YHWH não se revela através de formas, mas apenas com sua voz. Por isso, é possível acreditar que, na teologia deuterônômica, a voz quer indicar a presença de YHWH, assim como seus preceitos que devem ser seguidos, tendo em vista que é por meio dela que o Senhor comunica seus mandamentos a Israel.

Assim, a relação entre “escutar” e “voz” é uma pista de mão dupla. Pelo fato de YHWH ter escutado a voz de Israel, esse deve escutar a voz de YHWH. Como a escuta da voz do povo fez de YHWH Deus para Israel, escutar a voz de Deus fará com que Israel seja o povo de YHWH. Com isso, pode-se dizer que o verbo “escutar” gera um sentido de pertença para ambas as partes. Basicamente, YHWH é o Deus que escuta o povo, ao passo que Israel é o povo que escuta YHWH.

A ideia ganha mais força se se leva em consideração o uso frequente que o Deuterônômio faz da seguinte estrutura: verbo *šāma* ‘ (שָׁמָע), seguido do substantivo voz (קוֹל) antecedido da preposição אֶל, seguido pelo Tetragrama sagrado (יְהוָה), terminando com o aposto, geralmente na segunda pessoa singular (teu Deus). Esta estrutura aparece nove vezes no Dt<sup>74</sup>. Há ainda uma décima vez, em Dt 8,20, na qual o aposto aparece na segunda pessoa plural (vosso Deus). A observação indica a insistência deuterônômica em que Israel escute a voz do Senhor, para que permaneça fiel a seus mandamentos e goze da prosperidade na terra que o Senhor lhe deu.

É possível supor que a alteração proposta pelo Deuterônômio tenha por objetivo enfatizar traços da teologia da Aliança quando da interferência divina para a saída de Israel do Egito. Esta alteração reforçaria a certeza de que a voz de Israel chegou aos ouvidos de YHWH. Ele viu a aflição do povo no Egito e agiu em favor dos oprimidos, libertando-os e conduzindo-os a uma Aliança de libertação (cf. Dt 26,1-11). Essa escuta de YHWH exige de Israel a reciprocidade, equivalente à obediência dos mandamentos comunicados a Moisés no Horeb (cf. Dt 26,17-18). Portanto, o segundo fundamento para que Israel escute (obedeça) ao Senhor é o fato de Israel ter sido escutado antes.

<sup>74</sup> Cf. Dt 13,19; 15,5; 27,10; 28,1.2.15.45.62; 30,10.

### 1.2.3 YHWH fez sair do Egito

Logo após escutar e ver a aflição de Israel, YHWH age em favor do oprimido resgatando-o das garras do opressor. Ele se levanta contra o poder opressor de faraó por meio do seu poder libertador, e, dando a Israel provas de seu amor, liberta-o para uma vida nova, numa terra nova e com um novo Senhor. Essa libertação será o ponto fundamental para a Aliança estabelecida entre YHWH e Israel, tornando-se ainda fundamento para uma ética libertadora à semelhança da práxis de YHWH (cf. Dt 26,8).

Esta ação libertadora perpassa grande parte do livro do Deuteronômio, sendo expressa essencialmente pelo verbo  $\text{סָּרַח}$  (*yāṣā'*) no hifil<sup>75</sup>, muitas vezes, ligado ao termo Egito. Essa formulação expressa a ação causativa do verbo sair, sendo por isso traduzida como “fazer sair”. Quando a fórmula indica o ato libertador da saída do Egito, refere-se a YHWH como o sujeito da ação. Essa observação revela um importante traço teológico do Deuteronômio: YHWH é o Deus da libertação. Ele vence aquele que se impõe sobre o mais fraco e age em favor do aflito, libertando-o da escravidão e da opressão.

A formulação merece destaque por identificar claramente YHWH como o responsável pela retirada de Israel do Egito. Esta ação divina fundamenta toda a relação consequente entre Israel e seu Deus. Basicamente, é possível dizer que YHWH é o Deus de Israel porque o “fez sair do Egito”, retirando o povo da opressão que o esmagava constantemente. O povo encontra no Deus libertador alguém que o salva, que se comove com sua aflição e, por isso, o resgata do poder opressor egípcio, que roubara até mesmo a liberdade de Israel.

“Fazer sair do Egito” significa pôr fim ao sofrimento que pesava sobre Israel. Refere-se ao fechamento de um ciclo no qual o sofrimento e a servidão se impunham. Assim, YHWH irrompe no meio da submissão perniciosa imposta pelo faraó a Israel, propondo um novo tipo de relação, que leva a uma perspectiva ainda não experimentada por esta geração: a liberdade. Portanto, o terceiro elemento histórico-teológico para o amparo ao empobrecido é o ato libertador de Deus, experimentado por Israel: porque YHWH “fez Israel sair do Egito”, lugar da opressão, é que este povo deve lutar para que a aflição não seja mais sentida pelo ser humano.

Agora, prestes a entrar na Terra Prometida, os israelitas precisam ter em mente qual ação querem repetir e de quem querem se manter próximos: do faraó ou de YHWH? Entretanto, não são apenas as palavras que dirão, mas a vida mesma do povo. Ao causar a

<sup>75</sup> A formulação aparece em Dt 1,27; 4,20.37; 5,6.15; 6,12.21.23; 7,8.19; 8,14; 9,12.26.28(2x).29; 13,6.11; 16,1; 26,8.

opressão, os israelitas assemelham-se ao faraó, ao passo que quando libertam e agem em favor do oprimido, assemelham-se ao Deus libertador.

Em suma, é possível dizer, a partir de Dt 26,1-11, que a teologia deuteronomica recorda ao menos três grandes fundamentos histórico-teológicos para o cuidado com o empobrecido. Primeiramente, Israel deve cuidar do aflito porque foi escravizado. Em segundo lugar, porque sua voz (aflição) foi escutada por YHWH. Terceiro, ao verificar a situação do povo, YHWH decide interferir no percurso da história, oferecendo-lhe um novo horizonte, a liberdade. Por este povo ter experimentado os horrores de uma sociedade injusta e opressora, deve evitar tais males em seu meio. Porque não encontrou amparo no Egito, se manterá, constantemente, em Israel a preocupação essencial de que os direitos dos fracos sejam cumpridos. Caso contrário, o Senhor fará Israel voltar à terra da escravidão (cf. Dt 28,68).

### **1.3 O Código da Aliança e o cuidado com o empobrecido: as leis protetivas**

O cuidado com o socialmente fragilizado em Israel ganha espaço de tal maneira que recebe *status* de Lei, vindo a integrar os três códigos legais do Pentateuco: Código da Aliança (Ex 20,22–23,33), Código Deuteronomico (Dt 12–26) e Código de Santidade (Lv 17–26). A análise de tais códigos revela que esta preocupação ganha cada vez mais espaço, provocando exigências éticas sempre mais apuradas para a práxis do povo eleito. O mais antigo deles é o Código da Aliança, este nome faz referência à expressão “Livro da Aliança” (סֵפֶר הַבְּרִית), contida em Ex 24,7 e que sintetiza, provavelmente, o conteúdo de Ex 20,22–23,33.

O código é marcado por um viés cútico-religioso, cuja ênfase está na luta contra os falsos deuses (cf. Ex 20,22-26; 22,19.28-30; 23,13-19). Porém, há claramente outro aspecto que salta aos olhos e cuja influência na vida de Israel deve ter provocado o mesmo impacto das leis anteriores: as leis de cunho social (cf. Ex 21,1-11.20-21.26-27; 22,20-26; 23,3.6.9.10-12). Sua verificação, já no primeiro código legal, aponta para a relevância que o tema mereceu, desde cedo, em Israel.

Para Otto, este código de leis deve ser visto “como o programa de sacerdotes de Jerusalém para renovar a coesão e a solidariedade da sociedade judaíta que estava rompendo nos conflitos sociais”<sup>76</sup>. Embora seja difícil especificar o seu surgimento, sua preocupação com o direito dos enfraquecidos é clara. Esta preocupação deverá ocupar um lugar central na fé de Israel.

---

<sup>76</sup> OTTO, Eckart. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 124-125.

A instituição de leis para a garantia do direito do socialmente fragilizado chama a atenção para duas questões: a) a situação dessas pessoas era alarmante, muitas vezes, entravam em um ciclo vicioso de endividamento que os arrastava à escravidão; b) embora houvesse várias normas a favor dos direitos dos marginalizados, geralmente, seus direitos não eram respeitados. Nesse sentido, o estabelecimento de uma legislação se torna um caminho fundamental para que os direitos sejam preservados, ainda que por força da lei.

Nessa perspectiva, Reimer indica a possibilidade de uma elaboração a partir de materiais diversos como tentativa de estabelecer um patamar mínimo para a convivência de um povo constituído de diferentes camadas sociais<sup>77</sup>. A tensão entre essas classes faz emergir a necessidade de leis que garantam o direito dos socialmente fragilizados; evitando, assim, a opressão dos necessitados. Por isso, o autor compreende o Código da Aliança como uma espécie de “direito dos pobres”. Influenciado por Halbe e Crüsemann, Reimer propõe uma leitura concêntrica do Código que ajuda a perceber melhor seu dinamismo social<sup>78</sup>:

A – Ex 20,22-26: Determinações sobre o altar, nome de Deus e ídolos

B – Ex 21,1-11: Leis sabáticas no ritmo 6/7 anos

C – Ex 21,12–22,18: Leis de jurisprudência (propriedades)

D – Ex 22,19: Proibição de servir outros deuses (1º Mandamento)

C’ – Ex 22,20–23,9: Leis de jurisprudência (pobres)

B’ – Ex 23,10-12: Leis sabáticas no ritmo 6/7 anos/dias

A’ – Ex 23,13-19: Determinações sobre nome de Deus, festas e ofertas

A partir dessa estrutura, é possível dizer que o Código da Aliança tem por molduras externas (A e A’) elementos relacionados ao âmbito religioso (cf. Ex 20,22-26 e Ex 23,13-19). Esses elementos resgatam a compreensão de YHWH como verdadeiro Deus de Israel. Relevante é a oposição estabelecida entre o nome de YHWH que deve ser celebrado (cf. Ex 20,24) e o nome dos outros deuses que devem ser evitados (cf. Ex 23,13).

Os elementos B e B’ conectam-se a partir do ritmo temporal 6/7. Tanto em Ex 21,1-11 quanto em Ex 23,10-12 o elemento 6/7 é verificável. O primeiro caso (cf. Ex 21,1-11) aborda o tempo limite de serviço dos escravos hebreus que deve ser de seis anos. Aqui, o sétimo ano marca o fim da escravidão dos homens hebreus. Já em Ex 23,10-12, o ritmo 6/7 se aplica a

<sup>77</sup> Cf. REIMER, Haroldo. Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica. *Estudos Bíblicos*. n. 69, 2001, p. 14.

<sup>78</sup> Cf. REIMER, 2001, p. 14.

duas realidades: a primeira (cf. Ex 23,10-11) estabelece seis anos de semeadura e o sétimo como ano de descanso para a terra; já a segunda (cf. Ex 23,12), aplica o esquema 6/7 no âmbito de dias, definindo seis dias de trabalho e o sétimo como dia de descanso.

A moldura interna, formada por Ex 21,12–22,18 e Ex 22,20–23,9, apresenta um conjunto de leis de origem e épocas distintas<sup>79</sup>. Porém, o forte caráter jurídico desses textos ajuda a correlacioná-los. Sobre os textos, Reimer observa que, enquanto o primeiro prioriza a propriedade dos senhores, o segundo privilegia o tema do amparo aos empobrecidos de Israel<sup>80</sup>.

O centro da estrutura aborda a importante temática do culto exclusivo a YHWH, proibindo o sacrifício a outros deuses, fazendo deste o mandamento primordial do Código da Aliança. Transgredir esta proibição é tão grave que exige a eliminação de quem o faz. A partir dessa determinação, é possível dizer que os sacrifícios de Israel são destinados unicamente a YHWH.

Ao verificar a estrutura proposta, o leitor atento observará a presença de dois polos diferentes e complementares, igualmente importantes para o povo de Israel: o culto e a vida social. Sob o ponto de vista cultural ou religioso estão a primeira moldura e o núcleo da estrutura. Já o aspecto da vida social é verificado nas molduras internas (B e B'; C e C') que abordam leis acerca de descanso, homicídios, roubos, indenizações, cuidado com os necessitados etc. Desse modo, a estrutura revela certa equivalência entre as normas cúlticas e as profanas, pois tudo isso está englobado no que foi dito por YHWH (cf. Ex 20,22) e tanto o profano quanto cúltico compõem o “Livro da Aliança” (Ex 24,7), de modo que há uma clara exigência do cumprimento dos dois aspectos.

Assim, o texto assume como objetivo a vivência do povo na terra de Canaã, sob a tutela de YHWH, a partir de suas leis que têm dois polos principais: o culto e a vida social, que, na verdade, são duas faces de uma mesma moeda. No fundo, o verdadeiro culto a YHWH passa por uma vida ética que não deixa a injustiça e a desigualdade imperarem na sociedade. O direito e a justiça são os fundamentos desta ética.

Denominam-se leis protetivas as várias legislações que têm o objetivo de proteger a causa dos socialmente marginalizados. Segundo Nardoni, às três classes sociais, internacionalmente, vistas como fragilizadas, a saber, os pobres, as viúvas e os órfãos, o Código da Aliança acrescenta mais uma: o imigrante<sup>81</sup>. Basicamente, tais leis proíbem a

---

<sup>79</sup> Cf. REIMER, 2001, p. 15.

<sup>80</sup> Cf. REIMER, 2001, p. 15.

<sup>81</sup> Cf. NARDONI, 1997, p. 90.

exploração ou a injustiça contra esses grupos cujo papel simbólico é bem relevante: lembrar a Israel que fora oprimido no Egito. Nessa perspectiva, tais grupos tornam-se um sinal sacramental da ação salvífica de YHWH, em favor de seu povo. Por ter sido libertado, Israel deve tornar-se libertador. Sobre a temática, Nardoni apresenta um rico comentário:

Israel deve recordar que ele foi estrangeiro no Egito e que Deus o libertou e o fez cidadão livre em sua própria terra. Deve ver no rosto do estrangeiro residente uma recordação do que ele foi no Egito; recordação que o deve levar a imitar a compaixão que Deus teve com ele, e a praticar a imitação no trato com o estrangeiro residente e com todos os necessitados de sua própria gente, como são os pobres, os órfãos e as viúvas. Proteger o necessitado é celebrar a ação divina do êxodo e fazer-se a si mesmo instrumento de libertação para os outros. Dentro deste contexto de ideias, fazer justiça é restituir a pessoa à condição social que lhe corresponde para que seja ativa e livre na sociedade; é tornar possível que o ser humano tenha os meios para exercer seu trabalho e desenvolver sua produtividade; é tornar possível que aquele que não possa trabalhar tenha o necessário para seu sustento<sup>82</sup>.

Israel deve tornar-se propagador do ato fundamental e libertador de YHWH em seu favor, quer dizer, os israelitas devem inclinar seus ouvidos à voz dos aflitos, fazendo com que sua existência tenha um mínimo de dignidade e evitando que sejam mantidos numa escravidão perene. No sofrimento dos necessitados, Israel é chamado a reconhecer o seu próprio sofrimento.

A primeira secção de leis protetivas aparece em Ex 21,1-11, que trata da problemática da escravidão de hebreus. É muito significativo que o primeiro assunto social gire ao redor da escravidão, pois resgata a ação de YHWH, em favor de Israel. O texto não tem por objetivo contestar o sistema escravocrata da época, mas ser um instrumento específico de negação da escravidão de hebreus por hebreus, evitando que ação libertadora de YHWH caísse no esquecimento.

A primeira parte da secção (vv. 2-6) aborda a situação dos homens hebreus que caem em escravidão<sup>83</sup>. Seu principal objetivo é garantir a possibilidade da libertação dos hebreus escravizados, fazendo irromper em Israel um sistema constante de libertação do empobrecido. Segundo o Código da Aliança, o escravo deve ser libertado, a cada sete anos, de acordo com a forma como entrou nesta situação: se foi escravizado com sua mulher, esta sairá com ele; mas, se seu senhor deu-lhe uma mulher, esta permanecerá na casa do senhor, juntamente, com eventuais filhos.

---

<sup>82</sup> NARDONI, 1997, p. 91-92.

<sup>83</sup> Um israelita poderia cair em situação de escravidão entre seus compatriotas nas seguintes situações: nascer de uma escrava; ser vendido pelos pais como pagamento de dívidas (cf. 2Rs 4,1); por não pagar as próprias dívidas ou por não conseguir restituir a indenização de algo que roubou ou perdeu (cf. Ex 22,1-2).

Para garantir a possibilidade da permanência do laço com a família estabelecida durante a escravidão, a secção define que o escravo pode decidir permanecer para sempre com seu senhor e unido à sua família. Para isso, o hebreu escravo deveria declarar seu amor, primeiramente, ao senhor. Posteriormente, seu amor à mulher e seus filhos. Deveria ainda ser levado “diante de Deus”<sup>84</sup>, para ter a orelha furada como sinal visível e indelével de sua decisão.

Já a segunda parte (vv. 7-11) aborda a condição das mulheres hebreias em situação de escravidão. Provavelmente, trata-se de mulheres que foram vendidas como escravas por seus pais para saldar dívidas. Há possibilidade de que tais vendas tivessem conotação esponsal. Contudo, sabe-se que, caso a escrava hebreia desagradasse seu senhor, não poderia ser vendida para estrangeiros, mas deveria ser resgatada por seus familiares. Dito de outra forma, não poderia ser escravizada por outro povo, pois não teria garantia de libertação. Entretanto, vale observar que este código não estabelece um ano de libertação para as mulheres escravizadas, como fora estabelecido para os homens, talvez por causa da conotação esponsal envolvida na relação. É importante perceber que, mesmo escravas, as hebreias deveriam ter garantidos seus direitos à alimentação, vestimenta e coabitação, caso contrário, ganhariam a liberdade<sup>85</sup>.

A segunda secção de leis protetivas (cf. Ex 21,20-21) tem por objetivo resguardar a vida das escravas e dos escravos de agressões que os levariam à morte. O princípio fundamental que protege os escravos de seus senhores é a chamada lei do talião, que define a vingança na exata medida da ofensa sofrida (cf. Ex 21,24).

Mais à frente (cf. Ex 21,26-27), o Código da Aliança traz novamente uma lei referente aos escravos. Desta vez, estabelece uma medida contra as agressões, protegendo-os de lesões que não levariam à morte, mas causariam algum tipo de dano. Esta lei estabelece que, caso um escravo ou uma escrava seja ferido, a ponto de perder a visão ou o dente, deve ser recompensado com a liberdade. Esta lei é, claramente, uma tentativa de evitar lesões graves entre os escravos israelitas.

Após as várias leis a favor dos escravos, o código apresenta uma lei em favor do imigrante (גֵּר), daquele que saiu de sua terra e vive longe do amparo das leis de seu país de origem. Na lei, expressa em Ex 22,20, e repetida quase literalmente em Ex 23,9, YHWH proíbe a opressão dos imigrantes. Tendo em vista que, desde os primórdios de sua história,

<sup>84</sup> Não há muita clareza sobre o que significa a expressão אֶל-הָאֱלֹהִים (*el hā'ēlōhîm*). Andiñach indica várias possibilidades de interpretação. Para mais, cf. ANDIÑACH, Pablo R., *O livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal; Est, 2010, p. 284-287.

<sup>85</sup> Cf. ANDIÑACH, 2010, p. 286.



Israel experimentou, em sua própria pele, o que significa ser imigrante, deve agir de forma radicalmente diferente daquela que experimentou quando esteve em tal situação.

Em sua história, Israel experimentou várias vezes a dura vida de imigrante. Já os patriarcas vivenciaram esta condição: Abraão, no Egito e em Canaã (cf. Gn 12,10; 17,8; 20,1; 21,34; 23,4); Isaac, em Canaã (cf. Gn 26,3); e Jacó, no Egito (cf. Ex 22,20; 23,9; Dt 23,8). Esta situação supera a esfera individual, chegando a todo o povo, quando os israelitas foram *gērîm* (imigrantes) no Egito (cf. Dt 10,19). Lá experimentaram a aflição e a opressão sem que alguém os protegesse. Deste modo, o Código da Aliança resgata o sofrimento de Israel para evitar que outras pessoas sofram as mesmas penas.

Em Ex 22,21-26, há mais uma lei em favor dos socialmente fracos. Desta vez, o texto se levanta em favor da viúva, do órfão e do empobrecido. Basicamente, expõem-se três leis essenciais para a subsistência de tais pessoas: a) não maltratar a viúva nem o órfão; b) não cobrar juros por empréstimos ao empobrecido; c) devolver, antes do pôr do sol, o manto tomado como penhor. A viúva e o órfão não têm quem garanta seus direitos ou os defenda, pois aquele que garantia seus direitos faleceu. Por seu turno, o empobrecido deve ter sua necessidade levada em conta. Na perspectiva do Código da Aliança, não se deve usar a necessidade do outro para fazer riqueza. Por fim, a lei impõe limite à prática da penhora, compreendendo que alguns elementos são essenciais para a manutenção da vida humana, como é o caso do manto (v. 25) que protege da frieza da noite.

Entretanto, esta preocupação clara com os socialmente fracos não pode ser motivo para prejudicar alguém. Independente da condição social, a justiça deve ser sempre exercida em Israel. Por isso, Ex 23,2-3 proíbe que se atrepele, injustamente, a causa do fraco (לַדָּל), pelo simples fato de ser fraco, ou a parcialidade em seu favor. Em um tribunal, a justiça deve estar acima de qualquer outro fator. Mesmo que o envolvido seja um dos fracos do povo, a justiça deve prevalecer. Em contrapartida, os direitos do empobrecido (אֶבְיֹנִים), também, não devem ser deturpados pelo fato de não terem posses (cf. Ex 23,6). Portanto, o direito em Israel não deve ser influenciado pela pobreza ou riqueza dos envolvidos. Fundamentalmente, os juízes de Israel deverão agir como YHWH, que “não justifica o culpado” (Ex 23,7b).

Por fim, o Código da Aliança estabelece duas leis de proteção que se revelam essenciais para a subsistência daqueles que não têm posse. Primeiramente, Ex 23,11 determina que, a cada sete anos, o produto da terra seja deixado para servir de alimento aos empobrecidos (אֶבְיֹנִים) de Israel. Contudo, vale lembrar que a expressão “empobrecidos do teu povo” não se restringe aos nascidos em Israel, mas às pessoas que estejam passando por

situação de marginalização em território israelita, sejam naturais de Israel ou não. A motivação para o amparo não deve ser sua origem, mas a necessidade premente.

Contudo, surgem interrogações acerca da efetividade desta norma. Seria conveniente estagnar toda a produção de cereais ao longo de um ano? Disponibilizar alimento, apenas, a cada sete anos seria suficiente para suprir as necessidades dos empobrecidos? A partir de tais questões, parece mais verossímil compreender a prática rotativa deste *šābat* anual, ou seja, que cada propriedade tivesse um *šābat* específico que poderia englobar toda a propriedade ou parte dela<sup>86</sup>. Deste modo, haveria constantemente alimento disponível para os necessitados. Outra possibilidade seria compreender a proibição apenas da colheita, não da sementeira que, nesta perspectiva, seria específica para os empobrecidos. Sobre esta norma, Andíñach aponta:

A nosso ver, aqui não está em jogo um determinado mecanismo de administrar o campo, mas a concepção de que a terra pertence a Javé e que Israel deve administrar os frutos dessa terra. Por isso a instituição do ano sabático pretende concretizar a realidade de que todos tenham o direito de desfrutar daquilo que a terra produz<sup>87</sup>.

Ex 23,12 mantém o mesmo esquema sabático, anteriormente, apresentado na lógica anual, mas agora abordado na lógica semanal. Antes, fora estabelecida a norma para a disponibilização de alimentos aos empobrecidos; agora, porém, a finalidade é outra: estabelecer o descanso. Todo o trabalho deve ser feito em seis dias para que o *šābat* aconteça entre o povo eleito. Essa experiência é intensificada no versículo a partir de três verbos bem significativos. O primeiro e mais expressivo é שָׁבַת (*šābat*), o mesmo verbo utilizado em Gn 2,2 para falar do descanso divino. O verbo atesta a pausa a ser feita no sétimo dia, cuja finalidade é expressa, inicialmente, pelo verbo נָחָה (*nūah*) aplicado aos animais: “para que descansem teu boi e teu jumento”. E, posteriormente, é expandida para o “filho da escrava” e o “imigrante”, por meio do verbo נָפַשׁ (*nāfaš*) no nifal, que pode ser traduzido por “recuperar o fôlego”.

Este último verbo gera uma imagem muito significativa. Levando em consideração que a mesma raiz (נָפַשׁ) aparece substantivada, em Ex 23,9, e que, enquanto substantivo, pode ser traduzida por fôlego, respiração ou até alma, o v. 9b poderia resultar na seguinte tradução: “Vós conheceis o fôlego de um imigrante”. Esta imagem poderia retomar a ideia da respiração ofegante daquele que labutou duramente e que se cansou em sua árdua jornada de trabalho. A imagem ganha mais força quando associada à leitura de Ex 23,12 que, como dito

<sup>86</sup> Cf. ANDIÑACH, 2010, p. 305-306.

<sup>87</sup> ANDIÑACH, 2010, p. 306.

anteriormente, aponta para uma das finalidades do *šābat*: a “recuperação do fôlego”, tanto por parte do “filho da escrava” quanto do “imigrante”.

Dessa maneira, a lei do repouso toca animais e seres humanos, fazendo com que ambos tenham direito a um período de descanso em sua árdua rotina de trabalho. Observe-se, porém, que o uso dos binômios “boi” e “jumento”, de um lado, e “filho da escrava” e “imigrante”, do outro, não parecem ter o objetivo de restringir esta lei apenas a esses tipos de animais e pessoas. Parece, antes, uma forma de estendê-la a todo tipo de mão de obra animal e humana<sup>88</sup>. No fundo, as categorias “filho da escrava” e “imigrante” resgatam a identidade daquele que fora escravo e imigrante no Egito e que sofreu sem ter quem o defendesse: Israel. Identificando a opressão dessas pessoas com a que Israel sofreu, o Código da Aliança propõe que os benefícios concedidos por YHWH a Israel estendam-se, também, a tantos outros que experimentam um sofrimento semelhante.

#### 1.4 Retomando o percurso

Sintetizando o percurso estabelecido neste primeiro momento, verificou-se que a preocupação fundamental com o empobrecido parece ter surgido na Antiga Mesopotâmia. É de Lagaš que provém os primeiros grandes reformadores sociais de que se têm notícia (Entemena, Urukagina e Gudea). Ainda na Mesopotâmia, destacou-se a presença de códigos legais cujo aspecto social revelou-se importante para a formação do horizonte social nesta região, são eles: Ur-Nammu, Lipit-Ištar, Ešnunna e Hamurabi, os quais parecem ter influenciado o modo israelita de lidar com o empobrecido.

Analizou-se, também, neste primeiro momento, a preocupação com o empobrecido no Antigo Egito, que se deu a partir do conceito fundamental de *maât* que, apesar das variações semânticas sofridas ao longo do tempo, na maioria das vezes, tinha o sentido de justiça. Ponto fundamental é a ligação constante dos deuses egípcios com este termo, frequentemente compreendido como a vontade da divindade para o seu povo. Por isso, estabelecer *maât* se impõe como um dos principais deveres dos governantes egípcios. Posteriormente, ganha uma conotação ética que influencia diretamente o acesso ou não à felicidade eterna, sendo o elemento decisivo no julgamento de um falecido.

Dado importante é o fato de que, tanto as civilizações mesopotâmicas quanto a egípcia indicam a preocupação pela justiça como um dos principais atributos de suas divindades. A

---

<sup>88</sup> Cf. ANDIÑACH, 2010, p. 306.

realização da vontade divina, frequentemente, está ligada ao estabelecimento da justiça na sociedade, principalmente na relação com os socialmente fragilizados: órfãos, viúvas e empobrecidos. Essas observações revelaram a influência do pensamento mesopotâmico e egípcio sobre a compreensão de justiça social, em Israel, e na compreensão de que a principal tarefa do rei seja garantir a justiça a seu povo, principalmente, os mais fracos.

Também foram apresentados os fundamentos histórico-teológicos do cuidado com o empobrecido, indicados em Dt 26,1-11, que levaram Israel a se ocupar de modo tão enfático com os empobrecidos de seu povo. Observou-se que tais fundamentos têm vínculo profundo com o modo de YHWH se relacionar com Israel, principalmente, com sua ação libertadora em favor de seu povo.

Assim, o primeiro fundamento é o fato de Israel ter sido escravizado, quer dizer, porque Israel experimentou, em sua própria história, o que significa ser marginalizado e oprimido. O segundo fundamento, é o fato de YHWH ter escutado a voz de Israel (cf. Dt 26,7). Por meio do verbo “escutar”, essencial para a teologia deuteronomica, o texto bíblico indica que o sofrimento do povo chegou a YHWH. Por fim, o terceiro fundamento é o ato libertador de Deus que toca este povo: “YHWH nos fez sair do Egito” (Dt 26,8). A expressão, presente em vários pontos do Dt, indica que Deus põe fim à aflição que pesava sobre o povo, dando-lhe novas perspectivas. Por tudo isso, YHWH propõe a Israel algo novo: o fim da cultura de opressão.

Finalmente, foram explanadas as leis sociais contidas no chamado Código da Aliança (cf. Ex 20,22–23,33), o código de leis mais antigo da Escritura. Essas leis ocupam boa parte do código e têm por objetivo proteger os socialmente marginalizados para que não se repita na terra de Israel a aflição experimentada no Egito. Essas leis merecem destaque porque são fontes inspiradoras para a ética deuteronomica do cuidado com o empobrecido, a qual relê e atualiza o Código da Aliança.

## 2 O DEUTERONÔMIO COMO PROJETO DE PROTEÇÃO AO EMPOBRECIDO

Tendo apresentado a situação do empobrecido dentro e fora de Israel, agora é o momento de verificar como o livro do Deuteronômio trata a questão em seu Código de Leis (cf. Dt 12–26). Sabendo que o Código Deuteronômico se inspira no Código da Aliança para dar respostas a um novo contexto social de Israel, constata-se que o pensamento deuteronômico expressa uma reflexão mais elaborada sobre o cuidado com o empobrecido<sup>1</sup>. Por isso, é plausível falar em um projeto de proteção desta classe social, vislumbrado a partir das várias leis sociais presentes no Código Deuteronômico.

Este capítulo está organizado em quatro momentos: o primeiro trata da origem da ética de amparo ao empobrecido; o segundo apresenta o Deuteronômio como projeto de proteção ao empobrecido; o terceiro momento comenta, rapidamente, as leis sociais ou protetivas do Código Deuteronômico; por fim, é feita uma rápida retomada do percurso elaborado neste capítulo.

### 2.1 A origem da ética de amparo ao empobrecido

A experiência do êxodo, vivida por Israel, foi fundamental para a história deste povo. Por isso, o livro do Deuteronômio faz uso dessa intervenção divina em favor de seu povo, apresentando-a como fundamento para a práxis libertadora de Israel. Nesse sentido, merece destaque Dt 6,20-25, indicado como resposta “oficial” às futuras gerações que interrogarem sobre a motivação para o cumprimento das leis e dos costumes do povo. Dito de outra forma, quando as gerações futuras perguntarem qual o fundamento da práxis de Israel, a resposta deverá se conformar com a recordação mosaica.

A resposta pode ser organizada em quatro passos que direcionam o interlocutor para a finalidade das leis e dos costumes propostos a Israel. Inicialmente, se observa a indicação da situação em que Israel foi encontrado: “Éramos escravos de faraó no Egito” (Dt 6,21a). A seguir, o Deuteronômio apresenta a ação salvífica: “Com mão forte, o Senhor nos fez sair do Egito” (Dt 6,21b). O terceiro momento revela o desejo divino de cumprir a promessa feita aos pais. A intervenção divina conduz Israel para uma nova experiência: “Para nos fazer entrar na terra que [YHWH] prometeu com juramento a nossos pais, e para no-la dar” (Dt 6,23). Esses

---

<sup>1</sup> Cf. CRÜSEMAN, Frank. *A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 283.

três elementos resumem, rapidamente, a trajetória do povo que foi retirado da escravidão e caminha para a posse da terra.

Este panorama histórico-salvífico torna-se o cenário do quarto momento. Por ter libertado Israel do Egito e ter realizado a promessa da Terra, YHWH ordena que suas leis sejam postas em prática (cf. Dt 6,24). O cumprimento de tais leis tem por finalidade a felicidade cotidiana do povo e a preservação de sua vida (cf. Dt 6,24b). Assim, à medida em que as leis divinas são cumpridas, um caminho de vida e de felicidade vai sendo construído para o povo eleito.

Entretanto, este caminho revelou-se, muitas vezes, árduo demais para o povo de Israel que claudicava entre fidelidade e infidelidade, fazendo surgir em seu meio, paulatinamente, um caminho de morte, oposto ao que lhe fora proposto por YHWH. Esse caminho é construído a partir da inobservância dos preceitos divinos que, entre outras coisas, alertam para o dom da fraternidade e o amparo ao empobrecido (cf. Dt 15,1-11).

A infidelidade às leis acarretou bem mais que pecados cultuais e idolatria. Tendo em vista que a Lei contempla, também, as questões sociais em Israel, o seu descumprimento, progressivamente, foi gerando situações de injustiça social, opressão e pobreza. Pouco a pouco, aparecem, em Israel, os sintomas de uma sociedade dividida pelos interesses pessoais. A fraternidade foi se tornando um grande desafio, pois poucos enxergavam o irmão necessitado, de modo que a sociedade pendeu cada vez mais para a injustiça e para a desigualdade.

Fernández associa o surgimento das desigualdades econômicas e sociais em Israel ao advento da monarquia. Segundo ele, a partir do reinado de Davi e, principalmente, durante o reinado de Salomão, o conflito entre os interesses reais e valores atrelados à memória da experiência libertadora do êxodo e da sociedade tribal se intensificam<sup>2</sup>. Uma cena que expressa esse conflito pode ser percebida em 1Rs 12 que narra a divisão de Israel em dois reinos. O pedido feito por Jeroboão a Roboão: “Alivia a dura servidão de teu pai e o pesado jugo que ele nos impôs, e te serviremos” (1Rs 12,4b), pode remeter, entre outras coisas, às questões econômicas que desagradavam o representante das tribos do norte, gerando a divisão entre os reinos.

Por um lado, essa tensão reflete um conflito que, certamente, colaborou para o surgimento de uma sociedade de classes. Tal conflito se dá entre a monarquia e o povo. A

---

<sup>2</sup> Cf. FERNÁNDEZ, Paulo Julio Triana. *Un proyecto de solidaridad, justicia social y resistencia. Un estudio a partir de Deuteronomio 15,1-18*. In: KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi (Orgs.). *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 54.

primeira constrói uma vida de luxo e de riqueza, oprimindo e explorando o segundo. Entretanto, mesmo entre o povo, é possível verificar relações de opressão, nas quais os mais fortes e poderosos usurpam os poucos bens dos mais fracos<sup>3</sup>. Por outro lado, a declaração de separação: “Para as tuas tendas, Israel” (1Rs 12,16) reflete a imagem ideal de uma sociedade livre da opressão do rei, resquício claro da experiência fundante do êxodo<sup>4</sup>.

Kessler, ao se referir a Israel como uma antiga sociedade de classes, destaca alguns textos do *ciclo de Elias e de Eliseu* (1Rs 17,1–2Rs 13,21) que apontam bem para a questão. Em 2Rs 4,1-7, é relatado um tipo clássico de endividamento que leva à escravidão. O credor empresta, mas a morte do patriarca familiar põe em risco o pagamento do empréstimo e, no momento em que a família mais precisa, tudo lhe é tirado, até mesmo os filhos. O segundo caso é 2Rs 6,1-7, que relata a angústia de um dos “filhos de profetas” por ter perdido no rio Jordão o machado que tomara emprestado. A angústia provém da certeza de que deverá pagar um valor equivalente ao preço do machado perdido, situação difícil para quem tem pouco ou quase nada<sup>5</sup>.

Para o autor, essas narrativas retratam, ainda que rapidamente, um ambiente de desigualdade social, no qual ricos e pobres convivem, uns usufruindo das riquezas que os outros produzem. Nesse ambiente, “há pobres que devem tomar emprestado e que estão ameaçados pela escravidão temporária; há ricos, que dispõem de casa grande, campos e forças de trabalho”<sup>6</sup>.

Embora a desigualdade seja uma situação verificável nos relatos do ciclo de Elias, os textos de Amós indicam uma situação mais complexa. Kessler observa que, em várias oportunidades, o profeta Amós descreve “tipos sociais” cuja miséria é motivada pelos processos de endividamento e pela manipulação do direito (cf. Am 2,6-8; 4,1; 5,10-12 e 8,4-6)<sup>7</sup>. Apesar de os relatos indicarem uma sociedade de classes, o estudioso aponta uma diferença importante entre a sociedade do período de Elias/Eliseu e o de Amós:

Enquanto nas narrações de Elias há coexistência de riqueza e pobreza, havendo, pois, uma diferenciação social, em Amós riqueza e pobreza são colocadas numa relação de causalidade. Os ricos são ricos por causa de sua exploração dos pobres; os pobres são pobres porque são explorados pelos ricos. Da coexistência de ricos e pobres veio a surgir um contraposto antagônico<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Cf. 2Sm 12,1-15a; 1 Rs 21,8-16; Mq 3,1-4 etc..

<sup>4</sup> Cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 54.

<sup>5</sup> Cf. KESSLER, Rainer. *História Social do Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 139.

<sup>6</sup> KESSLER, 2009, p. 140.

<sup>7</sup> Cf. KESSLER, 2009, p. 140.

<sup>8</sup> KESSLER, 2009, p. 141.

Se a simples coexistência de riqueza e pobreza já é prejudicial para a sociedade israelita, por colocar em risco a fraternidade desejada por YHWH, bem mais prejudicial é a relação de causalidade, na qual a riqueza de uns se origina da exploração de outros. O irmão passa a ser mero instrumento de enriquecimento e de opressão. Esta relação opressiva põe em xeque o grande objetivo da vivência na Terra Prometida: “Para que sejamos felizes todos os dias” (Dt 6,25). Numa relação de exploração, como a apresentada por Amós, a felicidade de todos é, simplesmente, impossível.

Por isso, inspirados pelo ideal libertador, tão caro ao povo de Israel, aos poucos, nascem movimentos de resistência que se levantam contra a exploração do fraco. Segundo Fernández, do século IX ao VII a.C., emergem forças populares de resistência, tanto no norte quanto no sul, que se opõem às imposições tributárias da monarquia, assim como às dominações políticas, sociais e econômicas<sup>9</sup>. Para o autor, *‘am hā’āreš* (Povo da Terra) compõe um dos principais movimentos de oposição, pois traz, em sua gênese, os anseios de um campesinato que almeja se desvencilhar da opressão sufocante dos poderosos de Israel<sup>10</sup>.

Em contraposição, existem indícios que apontam para uma relação favorável entre este grupo e a casa de Davi. É o caso da revolta contra a rainha Atalia, na qual o *‘am hā’āreš* alia-se ao sacerdote Joiada para restabelecer a dinastia davídica e pôr fim ao reinado usurpador (cf. 2Rs 11,1-20). Situação semelhante a esta pode ser notada na ascensão de Ozias ao trono. O “Povo de Judá” o proclamou rei em lugar de seu pai Amasias, morto em uma conspiração (cf. 2Rs 14,12-21). É possível que a expressão “Povo de Judá” seja um modo de se remeter ao *‘am hā’āreš*<sup>11</sup>. Este mesmo grupo tem ação preponderante, também, na ascensão do Josias ao trono (cf. 2Rs 21,24), quando põe fim a mais uma conspiração, eliminando os assassinos de Amon, pai de Josias, garantindo, novamente, a sucessão davídica. Após a morte de Josias, este grupo prefere Joacaz a Joaquin, declarando-o rei de Judá (cf. 2Rs 23,30).

Em face a essas constatações, se faz necessário reconhecer nesse *‘am hā’āreš* um grupo, politicamente, importante, cuja relação com a casa de Davi não deve ser ignorada. Embora seja difícil determinar a procedência deste grupo social, sua força política revela um grupo que se destaca dos demais. Segundo Crüsemann, “o *‘am hā’āreš* não tinha nenhuma força política acima de si, e o estado estava totalmente em suas mãos”<sup>12</sup>.

A força deste grupo pode ser notada, principalmente, na eliminação das conspirações supracitadas. As narrativas revelam um denominador comum: o *‘am hā’āreš* elimina os

<sup>9</sup> Cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 57.

<sup>10</sup> Cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 57.

<sup>11</sup> Cf. PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos pobres*. 11 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2013, p. 76.

<sup>12</sup> CRÜSEMANN, 2001, p. 300.



conspiradores e garante a permanência da linhagem davídica no trono (cf. 2Rs 11,19; 14,21; 21,24). Tais intervenções, contudo, podem revelar bem mais que o apoio irrestrito à Casa de Davi. Podem propor uma estratégia de manutenção do poder e dos interesses do grupo.

Ao determinar quem sobe ao trono, o *'am hā'āreš* assegura a simpatia do monarca e, muitas vezes, possíveis favorecimentos. A decisão de colocar Joacaz no poder, após a morte de Josias, aponta nesta direção (cf. 2Rs 23,30). Embora não seja o sucessor legítimo, o *'am hā'āreš* o constitui rei de Judá. É provável que a rejeição de Joaquim tenha relações com sua política tributária que, também, oneraria o *'am hā'āreš* (cf. 2Rs 23,35).

Um segundo dado, ainda mais relevante, deve ser observado. Em vários casos, chama a atenção a tenra idade do monarca entronizado pelo *'am hā'āreš*. Joás, por exemplo, tinha sete anos quando ascendeu ao trono (cf. 2Rs 12,1), Ozias tinha dezesseis (cf. 2Rs 15,2) e Josias, oito anos (cf. 2Rs 22,1). A pouca idade torna-os mais suscetíveis a intervenções externas, possibilitando ao *'am hā'āreš* maior influência política.

É provável que Ozias (781-740 a.C.) tenha conseguido um pouco mais de autonomia que os outros dois monarcas. Apesar de um reinado que durou cinquenta e dois anos, a tradição deuteronômista dá poucas informações a seu respeito. Há, porém, uma pista importante. O rei terminou seus dias confinado em um quarto, vítima de uma lepra, indicada como castigo de YHWH (cf. 2Rs 15,5). Porém, esta tradição teológica silencia o motivo do castigo. Por sua vez, a tradição cronista acusa como motivação um imbróglio entre o rei e os sacerdotes. A lepra surge no momento em que o rei tentava se impor contra a classe sacerdotal que o confina imediatamente (cf. 2Cr 26,16-23). Joatão, filho de Ozias, assume o poder em Jerusalém com dupla finalidade: reger o palácio e administrar o *'am hā'āreš* (cf. 2Cr 26,21). Poderia, a tradição cronista, conter traços de uma conspiração da classe sacerdotal contra Ozias camuflada na lepra que causou seu confinamento?

A ascensão de Joás ao trono também merece atenção (cf. 2Rs 11,1-20). O relato contém indícios da participação do *'am hā'āreš* no golpe político que pôs fim ao reinado da rainha Atalia. Claramente, o papel preponderante é dado ao sacerdote Joiada. É ele quem elabora o plano de ação, dá as ordens aos soldados e decreta a morte de Atalia. Posteriormente, ele estabelece uma aliança entre o rei e o povo [da terra?] (cf. 2Rs 11,17). Embora o texto não fale, explicitamente, do *'am hā'āreš*, é possível que se refira a este importante grupo, nomeado três vezes em 2Rs 11,18-19.

Obviamente, Joás, aos sete anos de idade, não teria autonomia para governar uma nação. Conforme a narrativa bíblica, cabe ao sacerdote Joiada a missão de educá-lo para que

fosse agradável a YHWH. Portanto, Joiada possui um papel importante neste período. Sua força política aparece, claramente, no conjunto da narrativa. Em face à impossibilidade de Joás governar Judá, cabe a pergunta, quem liderava o povo neste momento? É, no mínimo, tentador imaginar que Joiada participou, ativamente, deste contexto. Nada impede que este sacerdote tenha assumido a liderança do povo e tenha formado o rei a partir de seus parâmetros, garantido benefícios importantes à classe sacerdotal.

Quanto à participação do *'am hā'āreš*, merece menção a demolição do templo e dos altares dedicados a Baal e o assassinato de Matã, sacerdote baalista (cf. 2Rs 11,18). O grupo quer pôr fim ao culto idolátrico que se instalou em Judá. O extermínio do conspirador (Atalia), associado à tenra idade do monarca que sobe ao trono e à destruição de símbolos idolátricos, são elementos que voltarão à história de Israel em um outro momento, a reforma de Josias. Tais semelhanças levam o leitor atento a indagar-se sobre a possibilidade de um primeiro ensaio de reforma religiosa, já no tempo de Joás. Contudo, por algum motivo, o ensaio não logrou êxito.

Uma segunda tentativa de reforma, mais eficaz que esta primeira, se deu no tempo de Ezequias. Embora a participação do *'am hā'āreš* não seja mencionada, a reforma se caracteriza como uma luta contra o culto não javista. 2Rs 18,4-5 elenca algumas ações de Ezequias contra os cultos idolátricos que se instalaram entre os israelitas. Além das destruições dos símbolos não javistas, o rei tentou impor o culto centralizado, estabelecendo Jerusalém como único lugar legítimo para o culto a YHWH (cf. 2Rs 18,22). Por fim, o rei tentou se libertar do jugo assírio, mas não teve força suficiente para tal empreendimento (cf. 2Rs 18,14). Novamente, a reforma proposta não alcançou a força que se imaginava.

Com Josias, a reforma terá mais força. Sobre a participação do *'am hā'āreš*, a notícia que se tem é bem relevante. Este grupo, mais uma vez, põe fim a uma conspiração, aquela que eliminara o rei Amon (cf. 2Rs 21,24)<sup>13</sup>. Como dito acima, o grupo é responsável por proclamar Josias como rei no lugar de Amon. Mais uma vez, o *'am hā'āreš* entroniza um rei pueril, cuja autonomia é improvável.

É possível que o *'am hā'āreš*, responsável pela entronização de Josias como rei de Judá, cuja força política fora comprovada na eliminação dos conspiradores de Amon, tenha se responsabilizado pela educação do monarca, servindo-lhe, também, de consultores depois de adulto. Esta conjectura, embora de difícil comprovação, não parece impossível.

---

<sup>13</sup> Cf. LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2008, p. 217.

A reforma de Josias conta com um elemento inovador que a distingue das anteriores e que pode ter sido determinante para os resultados alcançados: o Livro da Lei (cf. 2Rs 22,8). Segundo a narrativa, é o sacerdote Helcias que encontra o livro no Templo e o faz chegar às mãos de Josias por meio de Safã, secretário do rei (cf. 2Rs 22,8-10). O livro se torna o grande norte para a implantação da reforma, principalmente sob o ponto de vista religioso.

Carrière chama atenção para o itinerário percorrido pelo livro. Inicialmente, o livro é encontrado por um sacerdote no templo. A seguir, chega às mãos de Safã, secretário do rei, que o lê diante de Josias. Posteriormente, é levado à profetiza Hulda que reconhece sua autoridade. A partir disso, o rei reúne todo o povo para uma celebração ao redor do livro e conclui uma Aliança com YHWH. Para Carrière, o livro tem a vocação de sair do templo para ir ao encontro de todo o povo<sup>14</sup>. O itinerário revelaria a participação, simbólica, da classe sacerdotal, dos altos funcionários da corte (representados no secretário Safã), das tradições proféticas do Norte (simbolizados na profetiza Hulda)<sup>15</sup>, e de todo o povo.

Embora não se tenha clareza sobre o conteúdo do livro, desde De Wette (1805), a tendência é associá-lo a um núcleo primitivo do Deuteronômio, organizado a partir de duas forças principais: o culto e a justiça social. Acreditando que o Código Deuteronômico (cf. Dt 12–26) seja fruto de um movimento social<sup>16</sup>, com o objetivo de assegurar a pureza religiosa e a justiça social em Israel<sup>17</sup>, não é difícil justificar sua escolha como baliza para esta reforma.

O livro encontrado servirá de inspiração para todo o movimento de reforma que, embora tenha a reforma litúrgica como elemento principal, influenciará, também, o âmbito da justiça social, em Israel. Por meio dessa reforma, o rei e, possivelmente, o *'am hā'āreš* ganham força para implantar, no coração de Israel, a ideologia de uma vida pautada na vontade de YHWH tanto no aspecto religioso quanto social. Em tese, as leis deuteronômicas comportam a vontade divina a ser praticada.

Voltando-se para o aspecto social, nota-se que a preocupação com o empobrecido, já observada no Código da Aliança (cf. Ex 21,1-11; 22,20-26 etc.), é intensificada no Código Deuteronômico. A razão é simples. A teologia do Deuteronômio compreende que a finalidade da Lei, dada por Deus, é a felicidade de todos (cf. Dt 4,40; 6,24). A partir do momento em que

---

<sup>14</sup> Cf. CARRIÈRE, 2005, p. 16.

<sup>15</sup> Carrière compreende que a indicação de que Hulda morava na cidade nova, ou seja, na parte nova de Jerusalém, proponha que ela pertencia à segunda geração daqueles que migraram do Norte, quando da destruição de Samaria. Para mais, cf. CARRIÈRE, 2005, p. 15-16.

<sup>16</sup> Segundo Fernández, esse movimento social representa uma gama de sujeitos sociais distintos, mas de ideias semelhantes acerca da justiça social. Tal grupo seria composto por sábios populares, sacerdotes levíticos excluídos, grupos proféticos e, provavelmente, o povo da terra (*'am hā'āreš*). Para mais, cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 59-60.

<sup>17</sup> FERNÁNDEZ, 2007, p. 59-60.

a desigualdade e a exploração entram na sociedade israelita, põe-se em xeque não apenas a felicidade da maioria fragilizada de Israel, mas, também, a própria Lei. O caminho para esta felicidade não pode ser outro senão a justiça, cuja concretização se dá numa vida conforme a Lei, coração da sociedade israelita (cf. Dt 6,24-25).

Esta preocupação ganha força a partir de dois arranjos bem significativos do pensamento deuterônômico. O primeiro é a ligação da bênção divina com o cumprimento das leis sociais presentes no Código Deuterônômico. Em muitos casos, o Deuterônômio relaciona, diretamente, a bênção divina ao cumprimento da legislação em favor do oprimido<sup>18</sup>. Para Fernández, “se afirma, desta maneira, que não pode haver uma verdadeira adoração a YHWH sem justiça social”<sup>19</sup>. Reimer, por sua vez, observa que a bênção é condicionada à partilha dos frutos concretos da benevolência divina<sup>20</sup>. Em segundo lugar, o empobrecido é elevado à categoria de irmão (*’āh*). “Em todo o Deuterônômio a criação de uma comunidade de irmãos é uma temática central”<sup>21</sup>. Sobre esta elevação, Carrière comenta:

Quando o legislador, então, fala de “teu irmão, o pobre” ele quer fazer entender que o pobre, no estado em que se encontra, deve ser considerado igual aos outros cidadãos, um irmão. Ao justapor os dois termos, irmão e pobre, o legislador luta contra a tendência de se tratar de modo diferente os pobres, quer afirmar sua igual dignidade e, sobretudo, sua capacidade de direitos<sup>22</sup>.

Desse modo, o legislador deuterônômico atribui um vínculo de unidade que responsabiliza os israelitas pelos marginalizados de sua sociedade. Não são apenas empobrecidos, mas *irmãos*. E, como tal, devem ser tratados. Por serem irmãos, participam das mesmas promessas e possuem os mesmos direitos. Portanto, também são chamados à felicidade cotidiana (cf. Dt 6,24). Por se tratar de um ponto tão fundamental para o povo de Israel, a fraternidade não pode se restringir a meros sentimentos; antes, concretiza-se a partir do momento em que há igualdade de direitos, inclusive à subsistência.

No Deuterônômio, a ética do cuidado com o empobrecido passa, fundamentalmente, pelo reconhecimento da fraternidade e consiste em reconhecer no outro, principalmente no mais frágil, um irmão. Este reconhecimento torna-se imprescindível, pois, a fraternidade

<sup>18</sup> Cf. Dt 14,29; 15,6.10.18; 16,15; 23,21; 24,19.

<sup>19</sup> FERNÁNDEZ, 2007, p. 60.

<sup>20</sup> Cf. REIMER, Haroldo. Inclusão e resistência: Anotações a partir do Deuterônômio. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 72, 2002, p. 15.

<sup>21</sup> FERNÁNDEZ, 2007, p. 64.

<sup>22</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 57-58.

carrega consigo um forte apelo sócio-político. Ser irmão quase equivale, segundo Carrière, a ser cidadão<sup>23</sup>. Sobre o vínculo de fraternidade, o autor afirma:

A fraternidade caracteriza as relações sociais no território nacional, é uma relação interna ao país, diferente das relações com estrangeiros. Além disso, a qualidade de irmão equivale à de cidadão. O legislador estipula que o pobre é alguém da terra, que deve ser considerado irmão, um cidadão por inteiro. A noção de “irmão” especifica o objetivo da lei, a sua utopia; para que não haja mais pobres no país, é preciso primeiramente que o pobre seja considerado um irmão, quer dizer, um cidadão como os outros<sup>24</sup>.

Portanto, essa ética do cuidado se mantém pelo elemento basilar da fraternidade. A partir do momento em que se verifica a existência de empobrecidos em Israel, conclui-se que tanto a Lei quanto a fraternidade estão sendo atropeladas. Considerando sua relevância social, a ética do cuidado com o empobrecido revela-se primordial para Israel, pois visibiliza o vínculo fraterno que o torna um verdadeiro povo. Por outro lado, é também um caminho claro para se obter a bênção divina.

Nesse sentido, o Deuteronômio propõe uma sociedade fraterna e sem empobrecidos (cf. Dt 15,4), cuja característica principal seja a vida fraterna, na qual os afortunados são chamados constantemente a repetir a ação libertadora de YHWH para com o seu povo, libertando o oprimido que clama por justiça (cf. Ex 2,22-25). Portanto, “ao obedecer a lei em relação ao irmão pobre, age-se em relação a ele como YHWH age em relação ao povo”<sup>25</sup>. Desse modo, “a ação salvífica divina pode ser verificável constantemente na práxis do povo eleito”<sup>26</sup>.

Na perspectiva deuteronômica, a fidelidade a Deus passa pela superação da mentalidade opressora que induz o ser humano a levar vantagem sobre o empobrecido. É contra esse tipo de mentalidade, constatada no faraó, que YHWH se opõe ao libertar Israel do Egito. O ato libertador de Deus é, na verdade, a declaração da dignidade de Israel como nação e dos israelitas como pessoas. Do mesmo modo, o reconhecimento do empobrecido como irmão nada mais é que a restituição da dignidade que lhe fora roubada. Nesse sentido, Carrière afirma: “A ética social do Deuteronômio é uma ética da libertação, e está fundamentada na

<sup>23</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 59.

<sup>24</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 59.

<sup>25</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 61.

<sup>26</sup> KRAMER, Pedro. *Origem e Legislação do Deuteronômio*: Programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 128.

‘imitação’ dos atos de Deus a seu respeito. É uma ética, nesse sentido, cujo fundamento é teológico”<sup>27</sup>.

Desse modo, a ética do cuidado com o empobrecido tem sua origem no próprio Deus. É YHWH quem primeiro socorre o povo aflito de Israel. Sua práxis libertadora torna-se verdadeira medida para aquele que foi libertado e cuja missão será evitar que a opressão recaia, novamente, sobre os filhos de Israel. O meio para realizar tal missão é a fraternidade, concretizada na solidariedade que socorre o necessitado e cuja prática é fonte da bênção divina.

## **2.2 O Deuteronômio: Projeto em defesa do empobrecido**

Tendo em vista a existência e a exigência de uma ética do amparo ao empobrecido, apontada pelo Deuteronômio, se faz necessário ir mais a fundo, ou seja, elaborar uma leitura que permita perceber, mais claramente, a intensa preocupação social desse livro. Apesar de relevante, esse caráter social passa despercebido por muitos autores que preferem acentuar o caráter legal ou o processo redacional do Deuteronômio.

Entretanto, a proposta de Kramer, de que “o legislador deuteronômico visa criar experiências de partilha, de fraternidade/irmandade e de solidariedade através de suas leis sobre a liturgia”<sup>28</sup>, ressalta a relevância que as questões sociais têm no livro do Deuteronômio. Muitas dessas leis litúrgicas indicam a fundamental relação entre a liturgia e a vida, ou seja, entre a fé e a práxis. Mais do que estabelecer normas cúllicas e leis sociais, o Deuteronômio propõe uma sociedade que viva uma fé verdadeira e concreta, iluminada pela justiça e cujo grande sinal é a fraternidade, vínculo a ser estabelecido com todos, principalmente com os empobrecidos. Por isso, uma leitura que ignora este aspecto corre o risco de deixar de lado um dos principais elementos da teologia deuteronômica: o culto que se reflete na vida.

Por meio de uma análise crítica das estruturas sociais de seu tempo, os autores do Deuteronômio observam que a infidelidade aos preceitos divinos acarreta sérias injustiças, conduzindo muitos ao empobrecimento. Nesse sentido, é relevante o texto de Dt 15,4-5 que contém uma bênção divina, em vista de erradicar a pobreza da terra que YHWH dará a Israel. Entretanto, como é costume no Deuteronômio, esta bênção é condicionada à fidelidade aos mandamentos divinos. Portanto, se há pobreza em Israel, é devida à infidelidade ao projeto divino que, entre outras coisas, estabelece a solidariedade fraterna (cf. Dt 15,7-11).

---

<sup>27</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 63.

<sup>28</sup> KRAMER, 2006, p. 45.

A legislação deuteronomica torna-se, então, um caminho de fidelidade e de vida oferecido a Israel que deve decidir-se se quer ou não segui-lo (cf. Dt 30,15-20). Obedecer à voz divina equivale a viver e fazer viver. Na lógica da solidariedade, obedecer a voz de Deus significa não endurecer o coração para o empobrecido, portanto, emprestar na medida de sua necessidade (cf. Dt 15,7). É fundamental que se supere a opressão e o enriquecimento às custas da debilidade de alguns, pois o irmão não deve ser explorado. Para Carrière, o Deuterônomo faz ecoar a crítica profética que se levantou contra a exploração dos empobrecidos, nos séculos VIII e VII a.C.:

As tendências sociais do Deuterônomo constituem uma de suas originalidades na história do direito bíblico. A novidade da legislação deuteronomica deve-se ao fato de que ela “ouviu” a voz que falava na crítica profética, e também refletiu sobre ela, erigindo em princípio a ideia da libertação da servidão e fornecendo as dimensões política, ética, teológica da relação de cada um para com seus concidadãos<sup>29</sup>.

O Deuterônomo sustenta uma síntese teológica que engloba ética, política e teologia, que implica uma relação essencial entre a liturgia e a vida. Só há sentido no culto se este leva à vida. Contudo, essa vida não pode ser exclusividade de alguns, mas deve atingir a todos, principalmente os marginalizados da sociedade (cf. Dt 16,14). A alegria provinda da liturgia não é direito apenas dos ricos, mas de todos, pois é dom de Deus para seu povo. A liturgia torna-se, assim, um meio de superação dos abismos entre as classes sociais, possibilitando a fraternidade entre todos.

Nesse sentido, há, no livro do Deuterônomo, um desejo constante de que sejam superadas as injustiças e as desigualdades sociais em Israel. Sua linguagem e suas leis protetivas indicam, de um lado, a relevância que o assunto tem para a teologia deuteronomica; de outro, o esforço para que essa mentalidade fraterna chegue ao povo, principalmente à classe rica. Levando em consideração a debilidade das *personae miserae*, a teologia deuteronomica dá voz e visibilidade aos invisíveis da sociedade. No Deuterônomo, os fragilizados de Israel ganham um amparo essencial para sua subsistência.

Com o objetivo de transpor as barreiras impostas pela ideologia das classes sociais e garantir o sustento dos empobrecidos de Israel, o legislador deuteronomico interrelaciona as leis litúrgicas com as socioeconômicas<sup>30</sup>. A liturgia torna-se a grande promotora de fraternidade e de alegria, pois, na celebração litúrgica, todos devem participar da mesma mesa (cf. Dt 16,11.14). O vínculo de fraternidade se estabelece, entre outras coisas, com a partilha

<sup>29</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 64-65.

<sup>30</sup> Cf. KRAMER, 2006, p. 41.

dos bens. Por isso, segundo Kramer, o legislador deuteronômico, almejando eliminar a origem dos problemas socioeconômicos de Israel, propõe o caminho da partilha.

A causa promotora de exclusão e de marginalização, de empobrecimento e de opressão, é a concentração dos bens e das riquezas nas mãos de poucos, em detrimento das grandes maiorias, através da comercialização do excedente dos produtos e dos animais, bem como através dos vários tipos de tributos. Ele (legislador deuteronômico) luta sem concessões contra este mal e está convicto de que vai vencê-lo através do seu Código legal, que tem como proposta fundamental uma sociedade de fraternidade/irmandade, de partilha e de solidariedade. Por isso, no seu Código legal o excedente dos produtos agrícolas e dos animais não é mais comercializado a fim de enriquecer poucos e empobrecer muitos, mas é consumido comunitariamente diante de Iahweh no santuário central e partilhado com as pessoas sem-terra, com grupos socialmente fracos e legalmente dependentes das localidades<sup>31</sup>.

Embora não haja aqui concordância com o tom convicto e fervoroso usado pelo autor, não se pode negar a postura crítica apresentada pelo Deuteronômio ao exigir uma comunidade organizada a partir do princípio fundamental da solidariedade (cf. Dt 15,1-11). Parece plausível, também, a ideia de que o Código Deuteronômico pode ser utilizado como instrumento de superação da marginalização, pois nele concentra-se a maior parte das leis sociais presentes no Deuteronômio.

Há, no Deuteronômio, um princípio de amparo ao empobrecido, por meio do qual os legisladores deuteronômicos propõem a Israel um sistema social engajado no socorro aos marginalizados. Tal sistema tem como principais objetivos garantir a subsistência das *personae miserae* e criar mecanismos constantes de superação do ciclo vicioso de escravização que se impôs na sociedade israelita. Esses mecanismos se revelam nas chamadas leis sociais cuja inspiração provém do Código da Aliança, mas numa forma de releitura a partir das exigências do momento histórico, a fim de substituir o Código da Aliança<sup>32</sup>.

Levando em consideração o forte apelo à justiça social feito pelo Deuteronômio, é possível dizer que o cuidado com o empobrecido é, certamente, uma de suas preocupações principais. Unido às normas litúrgicas, o amparo ao empobrecido torna-se uma pilastra fundamental no edifício chamado Deuteronômio, de modo que não se pode ignorar a relevância do assunto na obra, principalmente no Código Deuteronômico. Entretanto, o leitor atento não deve perder de vista a característica programática das leis deuteronômicas, que deverão ser postas em prática na terra que o Senhor dará a Israel (cf. Dt 4,1; 5,1; 6,1.25 etc.). Contudo, nem sempre, a realidade seguiu conforme o programado.

<sup>31</sup> KRAMER, 2006, p. 43.

<sup>32</sup> CRÜSEMANN, 2002, p. 283-284.



### 2.3 As leis sociais no Código Deuteronômico.

Dá-se o nome de Código Deuteronômico ao bloco de leis presente em Dt 12–26, o qual se inspira no Código da Aliança e busca respostas para a sociedade israelita dos séculos VIII e VII a.C.<sup>33</sup>, ressaltando a necessidade da centralização do culto e de reformas sociais. Segundo Sulca e Ariza, esse contexto remete a Judá depois da queda da Samaria (722 a.C.). A derrocada do Reino do Norte conscientizou a muitos de que Judá andava pelos mesmos trilhos, por isso necessitava urgentemente de mudanças<sup>34</sup>.

A guerra siro-efraimita e a consequente destruição do Reino do Norte provocaram migração em massa, principalmente de pobres, para o reino do sul. Inspirados pelos discursos de Isaías e de Miqueias, tais pessoas acreditavam encontrar no sul uma ideologia forte em favor da luta por igualdade<sup>35</sup>. Nesse sentido, Ezequias torna-se personagem fundamental. É ele o grande precursor das reformas sociais, vistas com suspeita por muitos da corte, mas concretizadas por Josias. Sobre isso, Nakanose observa:

Na corte de Ezequias havia escribas especialistas em sabedoria e leis do Antigo Oriente, como no Egito e na Assíria (Pr 25,1). Esse grupo, que mais tarde recebe o nome de deuteronomistas, estava encarregado de legitimar as reformas. Eles acolhem com muito interesse as tradições vindas do Norte e as adaptam ao projeto da corte davídica<sup>36</sup>.

Levando em consideração o interesse dos legisladores pelas tradições vindas do Norte, é bem possível que a mentalidade reacionária contra as desigualdades sociais também os tenha influenciado. Prova disso seria a quantidade de legislações sociais presentes no Código Deuteronômico. Para Sulca e Ariza, o grupo reacionário “encontra uma forma de expressar seu descontentamento a partir dos códigos antigos da aliança entre o povo e Javé que liberta”<sup>37</sup>. Por isso, as leis sociais se tornam tão significativas em tais códigos, principalmente no Deuteronômico.

Reimer apresenta o Código Deuteronômico a partir de uma estrutura concêntrica, cujo eixo central gira em torno das questões acerca da morte e da vida a partir da Lei do talião (cf.

<sup>33</sup> Cf. CRÜSEMANN, 2002, p. 283.

<sup>34</sup> Cf. SULCA, Jose L. Verdi; ARIZA, Newell Abiud Fonseca. *Uma Lei, duas tradições e muitos interesses*. In: CARNERO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (Orgs.). *Pentateuco: Da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 244.

<sup>35</sup> Cf. SULCA; ARIZA, 2016, p. 244.

<sup>36</sup> NAKANOSE, Shigeyuki. Para entender o livro do Deuteronômio: uma lei a favor da vida?. *RIBLA*. n. 23, 1996/1, p. 181.

<sup>37</sup> Cf. SULCA; ARIZA, 2016, p. 244.

Dt 19,21b)<sup>38</sup>. Tendo como porta de entrada Dt 12,1–14,21, a estrutura segue com três molduras. A primeira é formada por Dt 14,22–29 e Dt 26,12–15 e tem por temática o dízimo. A segunda moldura trata de leis sociais e religiosas e comporta Dt 15,1–16,17 e Dt 23,15–26,11. Já a terceira apresenta a temática do direito, seja ele “público” (Dt 16,18–18,22) ou “privado” (Dt 21,10–23,14). A estrutura seria a seguinte<sup>39</sup>:

12,1–14,21: *Abertura* – Lugar de culto, santidade e idolatria

A) 14,22–29: Dízimos

B) 15,1–16,17: Leis sociais e leis religiosas

C) 16,18–18,22: “Direito público”

D) 19,1–21,9: Vida/Morte

C’) 21,10–23,14: “Direito privado” (âmbito familiar)

B’) 23,15–26,11: Leis sociais e leis religiosas

A’) 26,12–15: Dízimos

26,16–19: *Conclusão*<sup>40</sup>

A estrutura assinalada por Reimer revela no Código Deuteronômico um instrumento para a implementação de uma grande reforma realizada sob dois pontos principais: a liturgia e a sociedade. Para Kramer, a interrelação entre liturgia e realidade socioeconômica condensa o princípio fundamental da fraternidade desejado pela teologia deuteronômica<sup>41</sup>. Em última instância, é possível dizer que o Código Deuteronômico “resume o mínimo daquilo que é preciso respeitar, núcleo duro proclamado no deserto, longe da terra, mas enobrecido pelo fato de seu estatuto de lei transmitida por uma ‘comunicação direta’ da divindade”<sup>42</sup>.

### 2.3.1 Dt 12,13–28: Os vários tipos de oferendas sacrificiais

O primeiro ponto que chama atenção é a significativa frase de abertura do Código Deuteronômico: “São estes os estatutos e as normas que cuidareis de pôr em prática na terra cuja posse YHWH, Deus de teus pais, te dará, durante todos os dias que viverdes sobre a terra” (Dt 12,1). Este primeiro versículo condensa todo o conteúdo do Código Deuteronômico

<sup>38</sup> Cf. REIMER, 2002, p. 12–13.

<sup>39</sup> Cf. REIMER, 2002, p. 13.

<sup>40</sup> Embora Reimer silencie sobre esta parte da perícope, ela parece ser a conclusão deste Código de Leis.

<sup>41</sup> Cf. KRAMER, 2006, p. 44.

<sup>42</sup> ROSE, Martin. *Deuteronômio*. In. RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: História, escrita e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 273.

em duas palavras: estatutos e normas (הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים), as quais deverão ser observadas integralmente todos os dias na terra de Israel. Por isso, é possível dizer que este texto tem duas funções principais: a) conferir ao texto vindouro o *status* de lei; b) explicitar a exigência em praticá-lo constantemente.

A seguir, o Código Deuteronômico traz a chamada lei de centralização do culto (Dt 12,2-28<sup>43</sup>). Römer identifica neste intervalo três estágios de formação, sendo Dt 12,13-18 a lei original da centralização provinda do período de Josias<sup>44</sup>. Neste intervalo, vale ressaltar dois aspectos importantes para esta pesquisa. O primeiro aspecto é o da centralização do culto no lugar que YHWH tiver escolhido. Embora seja uma lei mais litúrgica que social, é necessário reconhecer que a centralização dos sacrifícios em um único lugar facilita a verificação do cumprimento ou não da lei acerca das oferendas.

O segundo aspecto parece mais significativo, pois estabelece quem deve se beneficiar com as oferendas levadas ao “lugar escolhido”. Conforme a teologia deuteronômica, além do ofertante, devem também ser beneficiados seu filho e sua filha, seu servo e sua serva, assim como o levita que habita entre eles (cf. Dt 12,18)<sup>45</sup>. Ao definir que servos e levitas participem da refeição sagrada, o Deuteronômio abre espaço para os socialmente marginalizados, já desde o início de seu Código de Leis.

Significativa, também, é a indicação de que os sacrifícios devem ser levados para o santuário central, sendo assim inseridos na lógica da refeição solidária (cf. Dt 12,17). Segundo Kramer, completaria a lista de tais sacrifícios a oferenda das primícias de Dt 26,1-11<sup>46</sup>. Isso possibilitaria uma partilha mais eficaz com os empobrecidos da sociedade, pois, diferentes das principais festas, celebradas uma vez por ano, esses sacrifícios levavam o povo diversas vezes ao Templo<sup>47</sup>.

Desse modo, já a introdução estabelece a possibilidade da participação dos marginalizados de Israel na “alegria” gerada pelo culto a YHWH. Por um lado, esta alegria é

<sup>43</sup> Embora muitos proponham a divisão do capítulo 12 em subseções, não se deve ignorar o elemento de unidade sobre o “lugar que o Senhor escolheu” que aparece no intervalo como uma espécie de refrão constante (cf. Dt 12,5.11.13.18.26). Para mais, cf. KRAMER, 2006, p. 66-68.

<sup>44</sup> Cf. RÖMER, Thomas. *A atual discussão sobre a chamada História Deuteronomista: Crítica literária e consequências teológicas*. In. CARNERO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (Orgs.). *Pentateuco: Da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 121-129.

<sup>45</sup> Para expressar o benefício experimentado pelos que comem os dons ofertados, o Deuteronômio usa o verbo “alegrar-se” (שָׂמַח). Kramer, seguindo Braulik, afirma que este verbo é usado no Deuteronômio para descrever a alegria humana. No Código Deuteronômico, é usado unicamente nas leis referentes à liturgia. Sendo assim, a alegria é o sentimento típico que brota das refeições comunitárias diante de YHWH. Para mais, cf. KRAMER, 2006, p. 52.

<sup>46</sup> Cf. KRAMER, Pedro. O novo na liturgia no Livro do Deuteronômio: Pode a centralização da liturgia ser nova e libertadora?. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 126, abr./jun., 2015, p. 210.

<sup>47</sup> Cf. KRAMER, 2015, p. 211.

fruto da fraternidade experimentada na partilha dos dons que será o elemento basilar para a sociedade proposta pelo Deuteronômio. Por outro, esta alegria não deve se restringir aos ricos e poderosos, pois YHWH é o Deus de todo o povo. Portanto:

A abundância das colheitas e a oferta dos animais não são mais um meio para enriquecer alguns e empobrecer outros, gerando assim um abismo intransponível e crescente entre as pessoas e as classes sociais, mas, pelo contrário, são um instrumento de união e de crescente comunhão entre as pessoas e as classes sociais<sup>48</sup>.

As refeições solidárias tornam-se um grande instrumento de proteção dos empobrecidos, revelando toda carga social que o culto tem para a teologia deuteronômica. Pois o culto não se expressa apenas nos sacrifícios direcionados a Deus, mas em fazer com que outros, principalmente os marginalizados, experimentem a alegria que significa sair da realidade de miséria, superar a fome e ser visto como irmão.

### **2.3.2 Dt 14,22-29 e Dt 26,12-15: As leis acerca dos dízimos**

O Código Deuteronômico apresenta sua legislação sobre o dízimo em três oportunidades. As duas primeiras surgem logo após a introdução (Dt 12,1–14,21). Inicialmente, o Código legisla sobre o chamado dízimo anual (Dt 14,22-27) que consiste na separação da décima parte do que fora semeado (cf. Dt 14,22). Mais especificamente, o Deuteronômio fala do trigo, do vinho e do azeite, dos primogênitos do gado e do rebanho (cf. Dt 14,23) indicados como produtos a serem separados.

Os produtos separados deverão ser levados ao “lugar que ele (YHWH) houver escolhido para nele fazer habitar o seu nome” (Dt 14,23). Portanto, deverão ser levados ao Templo para que lá sejam consumidos pelo ofertante numa refeição sagrada. Esta observação preceitual indicará que o ofertante teme o Senhor. Neste primeiro momento, o legislador direciona-se àqueles que residem próximo ao lugar escolhido, àqueles que podem levar as ofertas sem grandes dificuldades.

Todavia, no segundo momento do texto (cf. Dt 14,24-27), o legislador volta-se para aqueles que residem distante do Templo, os quais não podem levar seu dízimo ao lugar que o Senhor escolheu. Então, é permitido que os produtos sejam vendidos, desde que o dinheiro sirva para a aquisição de outros produtos que deverão ser consumidos no lugar escolhido pelo

---

<sup>48</sup> Cf. KRAMER, 2015, p. 212.

Senhor (cf. Dt 14,24-25). A refeição feita “na presença do Senhor” (Dt 14,26) alegrará os membros da casa do ofertante que deverão participar, também, da refeição sagrada.

Entretanto, essa alegria não se restringe aos “da casa” do ofertante, pois o Deuteronômio ordena que o levita não seja deixado de lado. O grupo de matriz sacerdotal, associado a Levi, filho de Jacó e de Lia (cf. Gn 29,34), ganha direito de usufruir das refeições associadas ao dízimo, que nada tem a ver com o privilégio sacerdotal, comum em outras culturas. Segundo Hoppe, “os levitas recebem parte do dízimo não por sua posição sacerdotal, mas por causa de sua necessidade como os que não têm posição econômica”<sup>49</sup>.

Essa imagem parece destoar daquela apresentada por Nm 18,20-32, segundo a qual “o propósito do dízimo é o pagamento do salário dos levitas, que trabalham no lugar central do culto”<sup>50</sup>. Nesta perspectiva, os levitas seriam mais privilegiados que necessitados. A solução proposta por Sulca e Ariza está num contexto diferente de elaboração dos textos. O texto Deuteronômico provém de um período mais antigo, quando os levitas necessitavam de amparo social. Já o texto de Números provém de uma época posterior, quando os levitas já estavam subordinados ao sacerdócio sadoquita, passando a ocupar um lugar de destaque no sistema político-religioso<sup>51</sup>. Ao analisar o dízimo nas duas tradições, Sulca e Ariza concluem:

O interesse do CD (Código Deuteronômico) estava na justiça, entendida sob a perspectiva da solidariedade com o marginalizado e do bem-estar da comunidade, enquanto o interesse do Projeto Sadoquita era a construção de uma teocracia, na qual Javé deveria estabelecer seu reinado em Israel<sup>52</sup>.

Assim, verifica-se a ênfase social que o Deuteronômio dá a esta lei religiosa, por meio da qual permite ao levita participar da alegria da comensalidade, na presença de YHWH. Nesse sentido, o Código Deuteronômico cria normas, garantindo que ricos e pobres compareçam e se alegrem na presença de YHWH.

Os legisladores deuteronômicos intensificam ainda mais o caráter social do dízimo no chamado dízimo trienal. Segundo Dt 14,28-29, a cada três anos o dízimo não será levado ao lugar escolhido pelo Senhor, mas será deixado na porta da cidade para que o levita, o imigrante, o órfão e a viúva se alimentem e saciem sua fome. Sua finalidade não é a realização de mais uma refeição sagrada no Templo, mas ser instrumento de solidariedade com os necessitados de cada localidade.

<sup>49</sup> HOPPE, Leslie J.. *Deuteronômio*. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J.. *Comentário Bíblico*. v. 1 – Introdução, Pentateuco e Profetas Anteriores. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 200.

<sup>50</sup> SULCA; ARIZA, 2016, p. 254.

<sup>51</sup> Cf. SULCA; ARIZA, 2016, p. 253-257.

<sup>52</sup> SULCA; ARIZA, 2016, p. 258.

Por isso, o dízimo trienal é destinado aos socialmente marginalizados. Além do levita, mencionado anteriormente, entram em cena o imigrante, o órfão e a viúva. Nessa tríade está representada a classe marginalizada de Israel, aqueles cujos direitos são deixados de lado, os quais os ricos oprimem e exploram, e com quem o Deuteronômio tem uma preocupação relevante. Portanto, o dízimo trienal deve ser reservado para alimentar os empobrecidos de Israel.

Aos marginalizados da sociedade, o Código Deuteronômico garante o direito de alimentar-se do dízimo a cada três anos (cf. Dt 14,29). Entretanto, o benefício desta lei não é unilateral, pois garante aos observantes a bênção divina: “Para que o Senhor, teu Deus, te abençoe em todas as tuas ações” (Dt 14,29). Desse modo, o dízimo trienal se revela uma via de mão dupla. Por um lado, promove a alimentação dos empobrecidos de Israel; por outro, torna-se caminho de bênção para os que observam esta lei. No fundo, a solidariedade gera o bem para todos e estreita os laços fraternos.

Por fim, o dízimo trienal é tratado uma segunda vez, em Dt 26,12-15. O relato apresenta uma declaração de observância da lei que deve ser feita pelo ofertante na presença do Senhor, ou seja, no santuário central. Através dela, o ofertante declara que seguiu à risca os mandamentos divinos e não se apropriou da parte destinada aos empobrecidos de Israel (cf. Dt 26,13-14). Após declarar inocência, suplica a bênção divina para que YHWH abençoe Israel e o solo, pedindo assim que a terra continue fértil e produtiva. Sobre o papel fraternal do dízimo, Zabatiero afirma:

No tocante à relação entre os possuidores de bens e os que passam por privação, o dízimo é expressão da solidariedade e da fraternidade que fazem com que o povo do Deus justo e libertador crie uma sociedade justa, na qual as pessoas que foram privadas dos meios de subsistência e dignidade, não permaneçam em privação, mas recebam também a bênção de Javé, por meio da “bênção” de seus irmãos e irmãs. Cumpre uma função em relação ao ofertante, à medida que o libera da dependência dos deuses cananeus, bem como da dependência dos resultados de seu trabalho. O dízimo, portanto, envolve adoração e solidariedade da parte do ofertante, diante de, e na expectativa da bênção do Deus libertador<sup>53</sup>.

Verifica-se mais uma vez a unidade fundamental entre culto e sociedade. O dízimo trienal é um exemplo claro de que a alegria experimentada nas refeições sagradas não deve ficar apenas no Templo nem se restringir aos afortunados de Israel, mas deve ser sinal de inclusão e solidariedade. Por isso, ultrapassa o santuário a ponto de tocar todas as cidades com

---

<sup>53</sup> ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Em busca de uma economia solidária: Dt 14,22–15,23: Resistência popular e identidade social. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 84, 2004, p. 14.

o objetivo de servir a todos os pobres. Desse modo, a bênção divina que providencia os produtos da terra chega tanto aos ricos quanto aos empobrecidos.

### 2.3.3 Dt 15,1-11: A remissão das dívidas a cada sete anos

Outra lei protetiva é chamada de lei da remissão das dívidas (cf. Dt 15,1-11). É, certamente, uma das mais significativas, pois exige o perdão das dívidas contraídas em Israel a cada sete anos<sup>54</sup>. A explicação desta lei pode ser vista em Dt 15,2-3. Ela determina aos donos de posses que emprestaram algo a seus irmãos que abram mão de seus direitos. Esta exigência revela-se necessária, pois era costume que os credores impusessem a escravidão aos que lhes deviam (cf. 2Rs 4,1). Desse modo, as dívidas representavam uma ameaça real à liberdade dos empobrecidos.

Essas dívidas poderiam ser contraídas de várias formas. Desde objetos emprestados que foram perdidos e deveriam ser restituídos (cf. 2Rs 6,1-7), passando pela apropriação indevida do pasto alheio que incorria em indenização (cf. Ex 22,4) ou ainda por animais alheios que vieram a se machucar ou a morrer, enquanto não estavam sob a custódia do dono (cf. Ex 22,13-14) etc. Aqueles que não tinham condições de pagar tais dívidas eram, geralmente, escravizados. Portanto, é possível falar em um sistema que, muitas vezes, favorecia a escravização dos empobrecidos que não tinham condições de saldar suas dívidas.

Nesse sentido, Dt 15,1-11 apresenta uma das leis protetoras mais importantes de todo o Código Deuteronômico. A perícope marca a preocupação fundamental em Israel de que não se perca o espírito de solidariedade fraterna. Esse espírito fraterno é visível já na explicação sobre a lei (vv. 2-3), que explicita quem são os destinatários desta remissão: o próximo e o irmão.

O termo “próximo”, em hebraico רֵעַ (*rēa'*), designa tanto o amigo íntimo quanto o amigo ocasional, ou seja, pode ser usado para designar colegas, pessoas conhecidas por acaso e amigos próximos<sup>55</sup>. É um termo bem abrangente. Por sua vez, אָח (*'āh*) é um termo amplo que não se restringe às pessoas de genitores idênticos, mas que possuem um vínculo unitivo, quer pelo fato de terem um pai comum (cf. Dt 24,7), de pertencerem à mesma tribo (cf. Nm 16,10), ou ao mesmo povo (cf. Lv 25,46)<sup>56</sup>. Os dois termos são abrangentes, tendem a inserir,

<sup>54</sup> Este período parece ter relação com o ritmo ao qual estavam submetidos os trabalhos dos campos, conforme Ex 23,10-11.

<sup>55</sup> Cf. HARRIS, 1998, p. 1439.

<sup>56</sup> Cf. HARRIS, 1998, p. 49.

mais do que restringir, possibilitando maior alcance à lei da remissão, que não se refere apenas aos mais próximos, mas a todos.

Em seguida, vem a afirmação de que, na terra que o Senhor dará, não haverá empobrecidos, pois YHWH abençoará Israel de tal modo que a pobreza não estará presente entre os israelitas. No entanto, essa promessa aparece condicionada à escuta atenta à voz de Deus e ao cumprimento de seus mandamentos (cf. Dt 15,5). Desse modo, o Código Deuteronômico dá a entender que o aparecimento da pobreza em Israel estaria relacionado com a indiferença à voz de YHWH e à inobservância dos mandamentos; o que, de certa forma, responsabiliza o povo pelo empobrecimento constatado em seu meio.

Sabendo da existência de dois caminhos ou duas posturas humanas em face à Aliança divina (cf. Dt 30,15-18), os legisladores alertam para a possibilidade do surgimento de empobrecidos na sociedade israelita, por meio da partícula condicional *כִּי* (*kî*). Diante dessa possibilidade, a ordem divina é que os israelitas não endureçam os corações nem fechem as mãos (cf. Dt 15,7), ou seja, em face ao empobrecido, não se deve recusar o auxílio, mas emprestar conforme suas necessidades. A necessidade do empobrecido se torna o critério fundamental para o empréstimo.

Entretanto, a proximidade do ano da remissão não deve ameaçar a solidariedade fraterna, pois, muitas coisas, estão em jogo: a fidelidade ao mandamento, a bênção divina, e, principalmente, a vida de um empobrecido que é irmão. O fato de se negar a ajudar é apresentado aqui como um pecado, fazendo ecoar assim que se omitir em face à necessidade do empobrecido é um ato de transgressão à ordem divina, devendo ser evitado em Israel.

O texto aprofunda a problemática da pobreza, reconhecendo se tratar de um problema de difícil solução, com o qual Israel deve aprender a lidar, pois sempre haverá empobrecidos na terra (cf. Dt 15,11). Por isso, o v. 11 comporta um mandamento que se revelará essencial em Israel: “Abre a mão em favor do teu irmão, do teu indigente e do teu pobre em tua terra”.

O texto estabelece uma relação entre o empobrecido e seu credor. Os legisladores deuteronômicos remetem ao necessitado por meio de três substantivos precedidos pelo pronome possessivo da segunda pessoa (teu irmão, teu indigente e teu pobre). Desse modo, o Código Deuteronômico assinala a responsabilidade de todo israelita por aquele que se encontra em situação precária. O empobrecido ganha uma nova identidade, é irmão. Ao estabelecer o vínculo fraterno entre os necessitados e os não-necessitados, os legisladores



deuteronômicos parecem se remeter à responsabilidade do *go'el*<sup>57</sup>. Os não-necessitados devem ser redentores dos empobrecidos, garantindo-lhes seus direitos (cf. Lv 25,48-49).

Essa lei cria mecanismos para a defesa dos empobrecidos nas frequentes ameaças de dívidas, às quais estavam expostos todos os cidadãos israelitas. Porém, a ameaça se fazia mais grave em relação aos que não tinham como pagar suas dívidas e corriam o risco real de serem escravizados.

### 2.3.4 Dt 15,12-18: A libertação dos escravos

A legislação sobre os escravos, embora se inspire no Código da Aliança (cf. Ex 21,2-11), estabelece novidades importantes. Inicialmente, é possível listar três semelhanças claras: a) as duas leis tratam do escravo hebreu; b) o tempo de escravidão são seis anos, sendo o sétimo, o ano da libertação; c) caso o escravo queira pertencer perpetuamente a seu senhor deve ter sua orelha furada em um determinado lugar. Entretanto, em muitos aspectos, o Código deuteronômico supera o da Aliança.

A primeira novidade é que o direito à liberdade no sétimo ano não se restringe aos homens hebreus (cf. Dt 15,12), como aponta o Código da Aliança (cf. Ex 21,7), mas inclui também as mulheres. A seguir, o Deuteronômio inova mais uma vez ao identificar o escravo como “irmão” (cf. Dt 15,12). Portanto, não se trata de uma pessoa qualquer, mas de alguém com o qual se tem um dos mais preciosos vínculos em Israel: a fraternidade. A terceira novidade está na determinação de que, no ano da libertação, o irmão não deve partir de mãos vazias. O hebreu que acabou de sair de uma situação de escravidão deverá receber uma espécie de indenização com a qual recomeçará sua vida<sup>58</sup>. É uma medida para evitar que caia imediatamente na miséria. Ska aponta ainda uma quarta diferença sutil e que teria a ver com a ideologia da centralização, marcante no Deuteronômio. O autor observa que o rito do furo na orelha não é mais feito “junto de Deus” (cf. Ex 21,6), o que poderia indicar santuários locais<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Segundo Harris, a raiz *לאל* é usada em quatro situações cuja ideia é expressar o que o homem valoroso deve fazer por seus parentes em risco: a) indica o sujeito que resgatou o campo de um parente que fora vendido em tempo de dificuldade ou resgatou o próprio parente que se vendeu (cf. Lv 25,48ss); b) expressa a redenção de uma propriedade ou de animais não sacrificáveis ou impuros que deveriam ser dedicados ao Senhor (cf. Lv 27,11ss); c) indica um parente próximo responsável por vingar a morte de um parente em caso de assassinato (cf. Nm 35,12ss); d) aplicada a Deus para apresentá-lo como o Redentor de Israel (cf. Is 43,1-3). Para mais, cf. Cf. HARRIS, 1998, p. 235-236.

<sup>58</sup> Cf. SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco*: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 58.

<sup>59</sup> Cf. SKA, 2012, p. 58.

Merece destaque o cenário no qual esta legislação é desenvolvida. Tendo em vista que o assunto gira em torno da libertação de escravos, os legisladores deuterônômicos inserem nesta lei uma dimensão histórico-salvífica. Dt 15,15 liga a libertação dos irmãos escravizados à história do povo de Israel resgatado das mãos do faraó. Por isso, relembra aos cidadãos que, como povo, também eles experimentaram a dureza da escravidão.

É YHWH que põe fim a esta situação árdua, libertando Israel do Egito. Esse ato salvífico, experimentado por Israel, do qual os israelitas devem fazer memória (זִכָּר), é a inspiração para a libertação dos escravos hebreus. Assim, a libertação dos hebreus escravizados na terra de Israel é posta em paralelo com o ato libertador do Egito.

A ação salvífica de Deus é expressa em Dt 15,15 pelo verbo פָּדָה (*pādāh*), cujo sentido gira em torno de resgatar, remir e livrar<sup>60</sup>. Harris indica que “era um termo comercial, designando o pagamento de um valor exigido para a transferência da posse de alguma propriedade”<sup>61</sup>. Contudo, a partir do êxodo, o verbo ganha uma conotação religiosa, remetendo à libertação que deve ser celebrada perpetuamente por meio da consagração dos primogênitos homens e animais (cf. Ex 13,13)<sup>62</sup>. Ainda sobre o verbo, Harris observa:

O emprego de *pādāh* e seus derivados ocorre, às vezes, em paralelo com outras raízes. Deve-se destacar particularmente que *gā'al* é usado como sinônimo. As duas raízes dizem respeito à redenção mediante o pagamento de um resgate, embora seja sugerido que *gā'al* está basicamente associado a situações familiares e, dessa forma, dá a ideia da ação de um parente consanguíneo<sup>63</sup>.

A observação de Harris permite conjecturar que o texto faz referência indireta ao tema do Deus Redentor (*Go'el*). Contudo, é provável que os legisladores deuterônômicos tenham se preocupado em não restringir esta ação importante ao âmbito da consanguinidade, evitando a má interpretação da lei. YHWH é aquele que liberta Israel do Egito. Contudo, essa ação salvífica não pode ficar no passado, deve tornar-se um perene presente.

Ao pôr em paralelo os escravizados no Egito com os escravizados em Israel, a legislação deuterônômica almeja testemunhar o mesmo resultado: a libertação da escravidão. Como YHWH libertou os escravos do Egito, os israelitas devem libertar seus escravos, atualizando o êxodo não apenas na ação litúrgica (cf. Dt 16,1-8), mas no cotidiano mesmo do povo. Desse modo, os israelitas se assemelham ao Deus libertador e criam uma verdadeira fraternidade. Poder-se-ia ver no mandamento de YHWH uma pequena semente da chamada

<sup>60</sup> Cf. HARRIS, 1998, p. 1200-1202.

<sup>61</sup> HARRIS, 1998, p. 1200.

<sup>62</sup> HARRIS, 1998, p. 1200.

<sup>63</sup> HARRIS, 1998, p. 1201-1202

regra de ouro de Mateus: “Tudo aquilo que quereis que os homens façam a vós, fazei-o vós mesmos a eles” (Mt 7,12). Como Israel almejou ser libertado deve libertar, sem que isso lhe seja um peso (cf. Dt 15,18).

### 2.3.5 Dt 16,1-17: A participação nas festas de peregrinação

A secção sobre as festas pode ser dividida em três momentos: a) Festa da Páscoa (Dt 16,1-8); b) Festa das Semanas ou Pentecostes (Dt 16,9-12); c) Festa das Tendias (Dt 16,13-15), seguidos de uma síntese final (Dt 16,16-17). Basicamente, a perícópe marca as três peregrinações anuais ao santuário central. Sobre essas três festas, Thompson afirma:

Estas três festas, em cada caso, preservam algo de antigo e introduzem algo de novo. Parece que os antigos festivais agrícolas tinham sido investidos de novo significado e se tornado ocasião para comemorações históricas, i.e. antigos festivais foram historicizados. Embora fossem observados no mesmo calendário do ano agrícola, apontavam para eventos associados ao êxodo, onde Javé demonstrara sua atividade redentora e graciosa, libertando seu povo da escravidão do Egito<sup>64</sup>.

Embora, o caráter histórico da terceira festa não seja tão explícito, o autor lembra que em Lv 23,39-44, a Festa das Tendias é vista como oportunidade para recordar que os israelitas habitaram em tendias, quando da saída do Egito. Assim, é possível dizer que as três festas estão ligadas à libertação do Egito, na qual YHWH pôs fim à aflição do povo de Israel (cf. Dt 26,5-9). Portanto, o surgimento, a fixação e a celebração dessas festas têm a ver com a superação da aflição e da opressão.

A primeira é a Festa da Páscoa, descrita em Dt 16,1-8. O Código da Aliança tem um texto paralelo, Ex 23,15. Aqui, a Festa da Páscoa é apresentada rapidamente, sem grandes explicações. Por seu turno, o texto deuterônômico apresenta detalhes ausentes no Código de leis mais antigo. As mais relevantes serão apontadas a seguir:

- Segundo o texto deuterônômico os animais a serem sacrificados são: animais do gado miúdo (*š'ōn*) e do graúdo (*bāqār*)<sup>65</sup>;
- O Deuterônômio refere-se explicitamente a um lugar onde os animais deverão ser sacrificados. É uma referência ao santuário central;

<sup>64</sup> THOMPSON, John Arthur. *Deuterônômio*. Introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1982, p. 185.

<sup>65</sup> “Gado miúdo” traduz o termo צֹאן (*š'ōn*), geralmente indica animais caprinos, principalmente ovelhas e cabras, relevantes para a economia de Israel. Por sua vez, “gado graúdo” traduz o hebraico בָּקָר (*bāqār*), geralmente entendido como animais de grande porte: bois, bezerros etc. Para mais cf. HARRIS, 1998, p. 208 e 1255.

- O pão sem fermento é chamado *לֶחֶם עֲנִי* (*leḥem 'ōnî*) que significa “pão da aflição”;
- A finalidade da Páscoa é a lembrança cotidiana da saída do Egito;
- Há uma proibição para que o levedo seja mantido em casa;
- Os vv. 5-6 proíbem claramente que o sacrifício da Páscoa seja feito em qualquer cidade, legitimando o templo como único lugar possível para a realização do sacrifício.

Das diferenças indicadas acima, uma parece mais relevante para o tema do cuidado com empobrecido. Conforme a tradição deuteronomio (cf. Dt 16,3), o alimento basilar desta festa é chamado de “Pão da aflição” (*לֶחֶם עֲנִי*), cuja finalidade é lembrar ao povo sua saída do Egito. Segundo Ex 3,7, é exatamente a “aflição” (*עֲנִי*) de Israel que motiva a atitude libertadora de YHWH. Desse modo, a tradição deuteronomica resgata a aflição que se abateu sobre Israel, fazendo com que seu leitor implícito compreenda a Páscoa como superação da aflição experimentada no Egito.

Corrobora essa intuição a estranha ausência do verbo “alegrar-se” (*נִחַד*), presente tanto na Festa das Semanas (Dt 16,11) quanto na Festa das Tendas (Dt 16,14.15). O tom da Páscoa, na tradição deuteronomica, parece ainda mais sóbrio, se comparado com o tom altamente festivo daquela celebrada pelo rei Ezequias, segundo 2Cr 30,21-27. No conjunto da secção, duas ausências parecem relevantes na Festa da Páscoa, a primeira já foi indicada, o elemento da alegria. A segunda, a inclusão dos empobrecidos na refeição sagrada que os faz participar da alegria da festa celebrada.

A segunda festa de peregrinação é celebrada sete semanas após a Páscoa e, por isso, recebe o nome de Festa das Semanas<sup>66</sup>. No Código da Aliança, esta festa é mencionada rapidamente em Ex 23,16a, que apenas define sua observação, sem mais detalhes. Por seu turno, o Código Deuteronomico apresenta algumas diferenças significativas. Serão apontadas as mais relevantes:

- Para o texto deuteronomico, os dons devem ser ofertados espontaneamente, conforme aquilo que YHWH proporcionou ao ofertante;
- O Deuterômio faz uma referência explícita a respeito de para onde se deve encaminhar tais dons: o lugar que o Senhor tiver escolhido, em referência ao santuário central;

---

<sup>66</sup> Segundo a tradição veterotestamentária, a festa ainda pode receber o nome de Pentecostes, levando em consideração que era celebrada no quinquagésimo dia depois da Páscoa. Era chamada ainda de “Festa da Colheita” (cf. Ex 23,16) e “O dia das primícias” (cf. Nm 28,26). Para mais, cf. THOMPSON, 1982, p. 188.

- No santuário, o ofertante experimenta a alegria de estar na presença de YHWH, da qual participam seus filhos, escravos, o levita que reside em sua cidade, o imigrante, o órfão e a viúva, ou seja, os marginalizados da sociedade que vivem nas proximidades do ofertante;
- A festa deve lembrar ao ofertante que, no Egito, também ele experimentou a escravidão, vivendo como um marginalizado; por isso deve pôr em prática a Lei.

Possibilitar ao marginalizado a participação na alegria/refeição diante de YHWH dá um caráter profundamente social à festa que marcava a ação de graças pela colheita dos cereais<sup>67</sup>. Essa novidade faz ecoar na sociedade israelita que “o culto deve unir Israel diante de seu Deus; onde não se chega à união, sem marginalização dos mais fracos, aí o culto não cumpriu o seu sentido”<sup>68</sup>. Para Kramer, “essas refeições comunitárias, festivas e alegres diante de Javé são a realização real e simbólica da fraternidade/irmandade de todo o povo de Israel”<sup>69</sup>. O culto autêntico a YHWH realiza-se, apenas, onde não há exclusão nem opressão.

Assim, nesta festa, o ofertante reconhece e agradece os dons provindos de Deus e faz com que tais dons cheguem a todos, inclusive aos marginalizados da sociedade, por meio da partilha dos dons. O caráter social da festa é de tal modo relevante que Willi-Plein a chama de “festa da harmonia social”<sup>70</sup>.

A terceira, chamada de Festa das Tendas, é descrita ainda mais sucintamente no Código da Aliança (cf. Ex 23,16b). Já o texto Deuteronômico (cf. Dt 16,13-15), outra vez, é mais rico em detalhes. Semelhante à Festa das Semanas, tratava-se de um agradecimento pelos produtos que a benevolência de YHWH fez brotar em Israel; era a festa do outono, na qual se comemorava a colheita dos produtos da eira e do lagar<sup>71</sup>. Quanto às principais diferenças em relação ao Código da Aliança, se observa:

- O Código Deuteronômico é mais específico quanto à origem dos produtos: “da tua eira e do teu lagar” (מִן־הָעֵדָה וּמִן־הַתֵּבָה), enquanto o Código da Aliança fala em “do campo” (מִן־הַשָּׂדֶה);
- Semelhante à Festa das Semanas, aparece, também aqui, o elemento da alegria da qual devem participar os marginalizados de Israel;
- O caráter peregrino é explicitado no texto de Deuteronômio, em vista da honra de YHWH que abençoou o povo.

---

<sup>67</sup> KRAMER, 2015, p. 209.

<sup>68</sup> WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 121.

<sup>69</sup> KRAMER, 2015, p. 210.

<sup>70</sup> WILLI-PLEIN, 2001, p. 123.

<sup>71</sup> KRAMER, 2015, p. 209.

A festa que, originalmente, celebrava a colheita dos produtos do outono, com o passar do tempo, ganha também um caráter histórico, tornando-se oportunidade para recordar que, durante o êxodo, Israel habitou em tendas (cf. Lv 23,40)<sup>72</sup>. Desse modo, as três festas de peregrinação são inseridas no contexto da maior peregrinação de todas, a passagem da aflição para a liberdade, de servos do faraó para servos de YHWH.

Sobre as três festas, há ainda algumas observações dignas de notas. Primeiramente, é importante ressaltar a determinação de Dt 16,16c: “Ninguém irá ver a face de YHWH de mãos vazias”. Essa determinação sugere, ao menos, três conjecturas, em consonância com a proposta das festas: a) o rico não compareça diante YHWH sem nada para partilhar; b) o empobrecido não se aproxime de YHWH sem nada possuir; c) todos devem partilhar o que de Deus recebem a fim de que tenham algo para ofertar diante de YHWH e do irmão.

Uma segunda observação: na maioria das peregrinações, fica claro o apelo social para que os marginalizados de Israel sejam inseridos nas refeições sagradas por meio das quais se alimentam e participam da alegria diante de YHWH. Kramer insiste na relevância desses dois aspectos (alegria e comensalidade fraterna) nas Festas das Semanas e das Tendias (cf. Dt 16,9-15), nos vários sacrifícios (cf. Dt 12,13-18) e na oferta das primícias (cf. Dt 26,1-11)<sup>73</sup>. Entretanto, o autor parece não observar que, a Festa da Páscoa, não faz referência à alegria nem à comensalidade fraterna. Ao invés, há uma referência, única no Deuteronômio, ao “pão da aflição” (לֶחֶם אֲפִיָּה).

Como foi dito acima, o termo אֲפִיָּה (’*ōnî*) faz ressoar a motivação da libertação. Por ver a aflição (אֲפִיָּה) do povo e escutar seu clamor, YHWH o libertou. Parece uma tentativa de ressaltar o sofrimento de Israel no Egito. Seria este o motivo de a primeira festa relatada assinalar mais a aflição que a alegria? Ou seria a aflição o ponto de partida em contraposição à alegria, ponto de chegada, expressando a realidade de muitos empobrecidos que chegavam em tais festas em péssimas condições e se alegravam por meio da inserção fraterna na refeição sagrada? Mais ainda: não seria a verdadeira Páscoa a “passagem” da aflição para a “alegria” verificada, literariamente, no conjunto das três festas?

Embora seja difícil conjecturar a motivação para a ausência de elementos tão importantes no conjunto das celebrações no santuário central, sua ausência não pode passar despercebida. Ainda mais, em se tratando da localização desta ausência: a festa da libertação. Contudo, sobre o caráter social das festas litúrgicas no Deuteronômio, vale salientar a observação de Willi-Plein:

<sup>72</sup> Cf. THOMPSON, 1982, p. 189.

<sup>73</sup> Cf. KRAMER, 2006, p. 45-60 e KRAMER, 2015, p. 210-212.

No Israel da comunidade festiva não podia haver excluídos. A mensagem social do Deuteronômio tem como finalidade fazer os pobres participarem das riquezas da festa, realizando assim a unidade de Israel na festa diante do Deus único, YHWH, no único local e na unicidade temporal de cada festa<sup>74</sup>.

Portanto, as Festas de Peregrinação, segundo o Deuteronômio, apresentam um cunho social verificável na inserção das classes marginalizadas de Israel nas refeições sagradas. O simbolismo desta inserção revela a força ética e social da fé de Israel que se concretiza na superação dos “abismos sociais”, por meio da fraternidade que elimina a aflição do outro. Agindo como *go’el* em favor de seu irmão fragilizado, o israelita repete a ação salvífica de YHWH em seu favor quando o fez sair do Egito.

### **2.3.6 Dt 23,16-25: Leis sociais e religiosas**

O bloco de Dt 23,16-25, também, apresenta uma sequência relevante de leis protetivas, cujo caráter social não pode passar despercebido. Nele, é possível perceber uma estrutura que se organiza de forma concêntrica e aponta para a proibição de cobrar juros do irmão. Tendo como pressuposto a elevação do marginalizado à categoria de “irmão”, é claramente razoável compreender que esta proibição se refira aos necessitados de Israel, dos quais não se deve cobrar juros, pois sua pobreza não deve ser oportunidade para o lucro, mas para o exercício da solidariedade.

Dt 23,16-17 e Dt 23,25-26 formam a moldura externa da estrutura. Os textos se relacionam tematicamente por conterem leis que amparam o marginalizado em sua necessidade e cuja finalidade é a proteção da vida. No primeiro caso, é garantido ao escravo o direito à fuga, tendo em vista maus tratos e ameaças que o induziriam a deixar a casa de seu amo. Embora o israelita possa acolher o escravo, não deve oprimí-lo. Por seu turno, Dt 23,25-26, também, comporta uma lei que ampara o necessitado em sua aflição. Neste caso, a defesa é para aquele que passa por privações. Por isso, o Deuteronômio lhe garante o direito a alimentar-se da vinha e da plantação do próximo. Segundo essa lei, o necessitado pode comer à vontade, mas carregar no cesto (vinha) ou passar a foice (plantações) lhe são proibidos.

As molduras internas são formadas por Dt 23,18-19 e Dt 23,22-24 que tratam de leis religiosas. A primeira proíbe a prostituição sagrada entre os israelitas, coibindo, assim, o exercício das práticas idolátricas existentes entre os cananeus. Já Dt 23,22-24 trata da obrigatoriedade de se cumprir os votos feitos a YHWH. Além da questão religiosa, os textos

---

<sup>74</sup> WILLI-PLEIN, 2001, p. 123.

se relacionam pela carga negativa que tais práticas possuem diante do Senhor: a primeira é abominável, ao passo que a segunda é pecado.

Por fim, o centro da estrutura está em Dt 23,20-21 que proíbe a cobrança de juros por empréstimos feitos aos irmãos, independente da natureza do empréstimo. Essa concessão de dinheiro sem juros possibilitará a bênção divina àquele que praticar tal lei. Desse modo, o bloco se estrutura da seguinte forma:

A – Dt 23,16-17: O escravo fugido (Lei Protetiva)

B – Dt 23,18-19: Contra a prostituição sagrada (Lei Religiosa)

C – Dt 23,20-21: Proibição da cobrança de juros (Lei Protetiva)

B' – Dt 23,22-24: Cumprimento do voto feito ao Senhor (Lei Religiosa)

A' – Dt 23,25-26: Direito a alimentar-se do plantio do irmão (Lei Protetiva)

A primeira lei tematiza o caso de um escravo em fuga. Segundo Dt 23,16-17, um escravo em fuga que se refugia entre os israelitas não deve ser entregue a seu senhor, mas deve permanecer junto com aquele que o acolheu e mantido em segurança. Assim, a lei deuterônômica concede ao escravo “o direito irrestrito de estabelecer-se em qualquer lugar no meio do povo de Deus e começar nova vida sem ser incomodado”<sup>75</sup>. Portanto, o Deuteronômio assegura não apenas o direito à fuga como, também, o direito de asilo, tudo para o bem do escravo.

Observe-se, ainda, o uso da linguagem marcadamente deuterônômica, para assegurar o direito de escolha do escravo. Para Crüsemann, o uso do verbo בָּחַר (*bāḥar*) associado ao termo מָקוֹם (*māqôm*), resgata o tema do Deus que “escolhe um lugar” para fazer habitar o seu nome (cf. Dt 12,4.11; 14,23; 15,20 etc.)<sup>76</sup>. Segundo Crüsemann:

Livre como Deus, cada escravo pode escolher onde lhe parece bem viver. Se levarmos esta lei a sério como determinação legal, ela enfoca em termos gerais a realidade social da escravidão no povo de Israel. Quando se admite sem restrições a possibilidade de fuga e estabelecimento, o tratamento de escravos e escravas tem de mudar de tal forma que eles prefiram os vínculos sociais e as chances econômicas à fuga<sup>77</sup>.

Desse modo, o Código Deuterônômico estabelece o direito dos escravos à fuga. É provável que, também aqui, o Deuteronômio tenha se inspirado no Código da Aliança.

<sup>75</sup> CRÜSEMANN, 2002, p. 325.

<sup>76</sup> CRÜSEMANN, 2002, p. 325.

<sup>77</sup> CRÜSEMANN, 2002, p. 325.



Segundo Ex 21,26-27, lesões graves dão ao escravo o direito de liberdade como recompensa pelo que lhe fora infligido. Entretanto, enquanto o Código da Aliança determina este direito, tendo em vista maus tratos sofridos pelo escravo, o Código Deuteronômico sequer faz menção a qualquer motivo que o tenha levado a fugir. Independentemente do motivo, o escravo tem esse direito.

Mais que isso, a finalidade desta lei era que o escravo vivesse bem, ou seja, saísse da situação de exploração e de aflição na qual se encontrava antes de fugir. Tendo em vista esta finalidade, a legislação termina com uma proibição destinada àquele que acolheu um escravo: “Não oprimas o escravo que se refugia sob sua proteção” (cf. Dt 23,16). Nada adiantaria sair de uma situação de opressão e migrar para outra. Thompson destaca o caráter humanitário desta legislação israelita: “Esta lei era humanitária e protegia tais pessoas da exploração. No Código de Hamurabi a pessoa que abrigasse um escravo fugitivo deveria ser morta”<sup>78</sup>.

A segunda lei, explicitada em Dt 23,18-19, trata de uma questão religiosa. O Deuteronômio proíbe a prática da prostituição sagrada, comum nos cultos cananeus, entre os israelitas, seja ela praticada por mulheres ou por homens. A prostituição cultural era comum na cultura mesopotâmica e na cananeia. Vários santuários foram erigidos, ao longo da história, às deusas da fertilidade<sup>79</sup>.

Embora esta lei apareça de modo repentino, sua relevância não deve ser ignorada, pois corrobora a luta deuteronomista contra os falsos deuses, tão marcante para a reforma de Josias. A proibição de tais costumes, entre outras coisas, aponta para a incapacidade de o coito humano influenciar a fertilidade dos deuses, por se tratar de uma ação meramente humana. Sobre a prostituição sagrada, Hoppe declara:

A atividade sexual não pode ser mitificada em um rito quase sagrado que assegure o favor divino, em especial quanto à fertilidade. É disso que tratam os rituais de fertilidade canaanitas. A atividade sexual é atividade humana. Agir como se fosse outra coisa indica falta de fé em Deus, única fonte da fertilidade da terra<sup>80</sup>.

A terceira lei marca o eixo central da estrutura (Dt 23,20-21). Basicamente, proíbe a cobrança de juros por empréstimos feitos aos irmãos. Mais uma vez, resplandece no Deuteronômio a práxis da solidariedade fraterna. Se Dt 15,8 estabelece que o israelita abra a mão e empreste ao empobrecido na medida de sua necessidade, muitos poderiam ver nesta lei uma ocasião de lucro, acrescentando juros ao que o necessitado tomou emprestado.

<sup>78</sup> THOMPSON, 1982, p. 232.

<sup>79</sup> Cf. MCKENZIE, John L.. Prostituição. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário Bíblico*. 10 ed. São Paulo: Paulus, 2011, p. 684.

<sup>80</sup> HOPPE, 2014, p. 207.

Por isso, Dt 23,20-21 se levanta com esta importante proibição, estabelecendo o empréstimo ao irmão como um instrumento de assistência ao necessitado, não de lucro. Independentemente do que fora emprestado ao irmão, a cobrança de juros fica vetada. A razão é simples: “Tirar vantagem de parceiros na comunidade quando estão em dificuldade financeira é incompatível com a visão de comunidade do Deuteronômio”<sup>81</sup>.

Contudo, a cobrança de juros é permitida para o empréstimo ao forasteiro (נָכְרִי). Isso porque, para o Deuteronômio, o *nokrî* não faz parte da comunidade, ou seja, não é compreendido como irmão. Portanto, é possível dizer que o Deuteronômio antepõe o *nokrî* (forasteiro) ao irmão ou membro da comunidade, da qual faz parte o imigrante (*gēr*), acolhido como necessitado. Quanto ao forasteiro, Fernández conjectura:

Talvez se poderia supor que eram comerciantes que se encontravam estabelecidos em Israel para fazer riquezas e a eles o pagamento de dívidas ou interesses não os reduz à pobreza (Dt 14,21). E o termo *nokrî* contrasta com o termo *gēr* (migrante, peregrino/israelita ou estrangeiro). Esse migrante/peregrino é citado junto com o órfão, os meninos e as meninas, as viúvas e os levitas, como empobrecidos, e, portanto, também receptores da solidariedade e do cuidado da comunidade<sup>82</sup>.

A seguir, mais uma vez, o Deuteronômio coloca a bênção divina como motivação para o cumprimento de uma legislação. Desse modo, novamente, os legisladores insistem que a prática das leis divinas incide, positivamente, na vida do fiel de tal modo que YHWH o abençoa em todos os seus empreendimentos devido ao cumprimento de uma lei.

O bloco prossegue com a apresentação de uma lei referente ao cumprimento de um voto feito ao Senhor. O texto deixa claro que ninguém é obrigado a prometer nada a YHWH; porém, a partir do momento em que, voluntariamente, o promete, deve cumprir, caso contrário, haveria nesta pessoa um pecado (אָפֶשֶׁת).

Para concluir o bloco, o Deuteronômio propõe mais uma lei protetiva. Desta vez, a legislação deuteronômica se ocupa em garantir o direito à subsistência. Basicamente, esta legislação estabelece a possibilidade de o necessitado alimentar-se da vinha e dos grãos de seu próximo. Apesar de o texto não explicitar o sujeito, é possível conjecturar que se dirija ao israelita em necessidade.

A partir dessa lei, é possível perceber que, em Israel, a vida humana está acima da propriedade privada. Por isso, o necessitado pode entrar no território alheio a fim de matar sua fome. Contudo, nada deve ser tirado além do necessário. Portanto, a lei ocupa-se de garantir

---

<sup>81</sup> HOPPE, 2014, p. 207.

<sup>82</sup> FERNÁNDEZ, 2007, p. 63.

ao necessitado o direito à alimentação, mas tal lei não legitima a usurpação ou o furto dos bens do próximo. Seu objetivo consiste em garantir a preservação da vida ameaçada pela fome, por isso permite que o necessitado se alimente à saciedade.

Todavia, proíbe tanto que as uvas sejam carregadas em um cesto, quanto que se passe a foice na plantação do próximo (cf. Dt 23,26). Em outras palavras: com essa resolução, o Código Deuteronômico proíbe que o necessitado recolha além de sua necessidade, pois esta concessão poderia tentar alguns a lesar o próximo, usurpando-lhe os frutos de sua colheita.

### **2.3.7 Dt 24,5–25,4: Medidas em favor dos empobrecidos**

O intervalo de Dt 24,5–25,4, também, apresenta legislações protetivas em favor das *personae miserae* de Israel. A primeira delas, em Dt 24,6, proíbe que se tome as duas mós ou mesmo uma só como penhor. A proibição se deve ao fato de o objeto estar entre os elementos de primeira necessidade em Israel. “Tomar em penhor ambas as mós ou mesmo parte delas era privar o homem de seu pão cotidiano, e equivaleria a tomar a própria vida como penhor”<sup>83</sup>.

O Deuterônomo faz ecoar mais uma vez sua forte voz contra as práticas abusivas que comprometiam a existência do empobrecido. Assegurar o que é de primeira necessidade é um traço importante da legislação deuteronômica, mais ainda quando tais elementos ameaçam a subsistência humana que, em última instância, remete ao direito de viver.

A seguir, o bloco propõe duas leis que interrompem a temática do penhor (cf. Dt 24,7-9). A primeira protege os israelitas da prática de sequestro para a exploração ou venda. Em certa medida, é possível considerá-la como uma lei protetiva, pois, dificilmente, os ricos seriam explorados ou vendidos. Embora seja apenas conjectura, é mais plausível imaginar empobrecidos e indigentes vitimados por tais práticas. A segunda lei é referente à lepra que deve ser cuidada com rigor, conforme os levitas indicarem.

Passadas as leis supracitadas, o Deuterônomo retoma o tema do empréstimo ou de seu pagamento (cf. Dt 24,10-13). Mais uma vez, a legislação deuteronômica impõe limites à prática usual do empréstimo. Agora, a proibição quer evitar que o credor adentre a casa daquele que lhe deve a fim de se apossar do penhor. Nesse sentido, se preserva a integridade e a incorruptibilidade do lar, mantendo a dignidade do devedor.

---

<sup>83</sup> THOMPSON, 1982, p. 236.

Mais importante ainda é verificar que, para o Deuteronômio, a situação muda completamente quando envolve um aflito (אֲפֵי), pois sua aflição deve sempre ser levada em conta (cf. Dt 24,12). Tendo em vista que se tratava de empobrecido, geralmente, não tinha recursos suficientes para pagar o empréstimo, por isso, acabava entregando até mesmo seu manto como penhor. Entretanto, assim como as mós (Dt 24,6), o manto é um elemento de extrema necessidade, principalmente, nas noites frias. Por isso, deveria ser devolvido antes do pôr do sol. Novamente, o Deuteronômio se levanta em favor da vida do empobrecido, ameaçada de inúmeras formas naquela sociedade.

Já a insistência em regulamentar as leis referentes ao empréstimo e à penhora apontam para uma sociedade marcada por constantes abusos neste campo. Os legisladores deuteronômicos estabelecem instrumentos de proteção que assegurem a vida dos socialmente marginalizados, vítimas constante da insegurança e da exploração. A devolução do manto, antes do pôr do sol, é de tal modo significativa que recebe o *status* de ato de justiça diante de YHWH (cf. Dt 24,13).

Em Dt 24,14-15, se encontra uma lei apodítica relevante para a proteção do empobrecido: “Não oprimirás um assalariado”. O texto proíbe a opressão dos empregados entre os israelitas. Esse trabalhador, identificado como um necessitado, ganha atenção especial do Código Deuteronômico. Vale ressaltar que esta lei aplica-se tanto ao irmão (’āh) quanto ao imigrante (*gēr*).

O assalariado, indicado como aflito (אֲפֵי) e necessitado (נִכְסֵי), deve receber o salário de seu trabalho a cada dia. Por não possuir reservas financeiras, sua existência é um desafio diário e, sem sua recompensa cotidiana, corre o grave risco de ter de enfrentar a fome. Do salário diário depende a sua vida. O Deuteronômio legisla, novamente, em favor do necessitado, preservando-lhe a vida. Sobre o texto, Hoppe afirma:

O Deuteronômio é marcado por uma preocupação especial com os que ocupam uma posição social marginal. Aqui os deuteronomistas exigem que o salário dos pobres seja pago todos os dias, pois o pouco que conseguem é a única barreira que suas famílias têm contra a fome e a necessidade. A falta de pagamento do salário dos pobres fará com que eles se voltem para o Senhor em busca de ajuda. Como Deus ouve o clamor dos pobres (Sl 69,34), a cólera do Senhor se voltará contra Israel por não considerar o bem-estar dos necessitados<sup>84</sup>.

A seriedade da situação pode gerar o grito de clamor do necessitado. Este clamor chegará a YHWH que encontrará pecado (*hēfē*) naquele que originou tal ação. Sobre este

---

<sup>84</sup> HOPPE, 2014, p. 208.

pecado, Lohfink indica que *hēfē*’ (חֵטִי) “não é um pecado qualquer, é um pecado que só pode ser expiado com a morte do pecador”<sup>85</sup>. Essa verificação alerta para a gravidade da questão para os legisladores deuteronomícos. Portanto, pôr em risco a vida de um necessitado é uma ação tão desumana e grave que ecoa nos ouvidos de Deus que defenderá o aflito. Desenvolvendo seu raciocínio sobre esta lei, Lohfink prossegue: “Parece que o deuteronomista viu a diferença entre sua sociedade e as demais não apenas na justiça própria de suas leis, mas muito mais nesta forte defesa, diariamente sancionada, contra os primeiros avanços da pobreza progressiva”<sup>86</sup>.

A seguir, o Código Deuteronomíco traz um imperativo que explicita ainda mais sua preocupação com esses grupos sociais: “Não defraudarás o direito de um imigrante e de um órfão; e, não tomarás o manto da viúva” (Dt 24,17)<sup>87</sup>. Desse modo, o Deuteronomio proíbe que o direito dos marginalizados sociais sejam descumpridos. De uma forma muito significativa, o apelo recai sobre o direito do imigrante, pois, estando fora dos domínios de sua terra e sem o amparo de seu povo, corria facilmente o risco de ser privado de qualquer direito.

Há também a proibição de se tomar o manto da viúva como penhor. Trata-se de uma lei em favor da vida de um empobrecido, cuja miséria chegou ao extremo. Não há mais como pagar sua dívida ao credor, pois nem sequer tem bens suficientes para servirem de penhor, mas apenas o manto, que é um item de primeira necessidade (cf. Dt 24,12), cuja finalidade é proteger das noites frias. Assim, o Deuteronomio proíbe uma restituição que ameace a vida do empobrecido. Sua vida está acima das dívidas, dos lucros e dos prejuízos em Israel.

Dt 24,18, mais uma vez, faz ecoar o sofrimento de Israel no Egito. Lembrar a condição antes e depois da ação divina que resgata Israel das garras de faraó é um caminho essencial para estimular a ética do cuidado com o empobrecido. Para o Deuteronomio, o resgate do Egito torna-se o elemento motivador da ação em favor dos socialmente marginalizados. Assim como YHWH, Israel não deve permitir que o fraco seja oprimido ou explorado, mas deve ser agente propagador da libertação necessária.

Após garantir o direito do imigrante, do órfão e da viúva, Dt 24,19-22 apresenta um dos direitos fundamentais desses grupos sociais, a saber, o direito à alimentação. Para isso, direciona-se ao agricultor proibindo seu retorno ao campo para recolher feixes de trigo

<sup>85</sup> LOHFINK, Norbert. ¿La utopia de un mundo sin pobres en la Biblia? *Selecciones de Teologia*. Vol. 31, n. 122, abr./jun., 1992, p. 152.

<sup>86</sup> LOHFINK, 1992, p. 153.

<sup>87</sup> Aqui o Texto Massorético fala literalmente de um “imigrante órfão”. Porém, muitas das traduções para o português optam por seguir algumas Versões e o Targum que diferencia o imigrante do órfão. É o caso da TEB, da Bíblia de Jerusalém, Bíblia Palavra-Chave etc.

esquecidos durante a colheita. Tais feixes servirão de alimento aos empobrecidos (cf. Rt 2), identificados a partir da tríade imigrante, órfão e viúva. A finalidade desta prática, mais uma vez, não é apenas o benefício dos empobrecidos; mas, que, por meio dessa atitude, também o agricultor alcance a bênção divina em todas as suas ações.

Nos vv. 20-21, o legislador proíbe que se faça uma colheita a “pente fino” nos frutos da oliveira e da vinha. Dito de outra forma, a busca pelos frutos deve ser feita apenas uma vez. O que ficar para trás nessa primeira colheita, também, servirá para o sustento dos empobrecidos, tornando-se mais um instrumento de superação da miséria, possibilitando melhor vida aos marginalizados de Israel.

No fim da perícopes, aparece novamente a motivação histórico-salvífica. Por ter sido escravo no Egito, Israel deve agir desta forma (cf. Dt 24,22). Novamente, o lucro e o proveito pessoal são deixados de lado para favorecer os empobrecidos. Desse modo, observa-se como a legislação deuteronomica age em favor dos que nada têm, para garantir-lhes o direito a uma existência que seja minimamente humana e digna. Para tanto, insiste na corresponsabilidade e na importância da ajuda fraterna nas necessidades do irmão empobrecido.

### **2.3.8 Dt 26,1-11: A oferta das primícias e a confissão de fé**

Dt 26,1-11 estabelece como deve ser a oferta das primícias no Templo do Senhor após a tomada de posse da Terra. Basicamente, devem ser separadas e ofertadas as primícias de todos os frutos do solo. É uma espécie de reconhecimento pelos dons que Deus deu a Israel, devolvendo-lhe o que ele mesmo concedeu (cf. Dt 26,10).

O ofertante deve se apresentar diante do sacerdote com as primícias de seus frutos para que sejam ofertadas diante de YHWH. A finalidade desses frutos é fazer com que os empobrecidos, mais especificamente o levita e o imigrante, participem da alegria do ofertante (cf. Dt 26,11). Observando os textos anteriores que tratavam dos sacrifícios e das refeições solidárias no Templo, é possível concluir que essa alegria tem a ver com a participação nos alimentos oferecidos.

Nesta perícopes, os filhos de Israel são convocados a recordar, constantemente, a opressão que lhes fora imposta pelo faraó no Egito. Essa aflição provocou a atitude de YHWH que ampara e liberta Israel. Da mesma forma, os israelitas devem ouvir o lamento daqueles que são assolados por tal situação. Segundo a teologia deuteronomica, os dons de Deus devem chegar a todos, principalmente os marginalizados.

É possível ver aqui mais uma lei protetiva que possibilita alimentação para os necessitados. Essa participação dos empobrecidos nos frutos da terra é um elemento imprescindível para a teologia deuteronomica, uma vez que manifesta um culto relacionado com a vida, superando o mero ritualismo e tornando-se, literalmente, fonte de vida para os mais pobres. Por isso, Kramer aponta:

Esta alegria na oferta dos sacrifícios e na celebração das festas, no entanto, só é completa quando todos os israelitas participam das refeições comunitárias diante de Javé. Assim não há mais empobrecidos e excluídos, marginalizados e oprimidos na sociedade israelita<sup>88</sup>.

Nesse sentido, a liturgia no Deuterônomo é inclusiva, integra os marginalizados na comunhão fraterna; é vivencial, não se restringindo apenas ao âmbito cútico. Para a teologia deuteronomica, o culto verdadeiro transcende as paredes do Templo, fazendo chegar à sociedade o seu poder de comunicar a vida. Esta vida não se limita a uma vida espiritual e, por vezes, romântica, mas incide diretamente na vida concreta do israelita necessitado, provendo-lhe alimentos, perdendo-lhe as dívidas e libertando-o da escravidão.

## 2.4 Retomando o percurso

Partindo de Dt 6,20-25, foi assinalado que a resposta oficial para a motivação do cumprimento dos preceitos divinos por parte dos israelitas se dá em quatro momentos: a) a situação em que YHWH encontrou o povo: “Éramos escravos de faraó no Egito” (Dt 6,21a); b) a ação salvífica de YHWH: “com mão forte, o Senhor nos fez sair do Egito” (Dt 6,21b); c) o desejo divino de cumprir a promessa feita aos pais: “Para nos fazer entrar na terra que [YHWH] prometeu com juramento a nossos pais, e para no-la dar” (Dt 6,23); d) a ordem para que os israelitas cumpram os preceitos divinos: “O Senhor ordenou que puséssemos em prática todas estas leis” (Dt 6,24). Portanto, os três primeiros momentos tornam-se o fundamento e a motivação para o cumprimento da ordem divina, cuja finalidade é proporcionar a felicidade na terra que o Senhor dará a seu povo.

Entretanto, nem sempre a fidelidade aos preceitos divinos foi total. A história revela um povo infiel que, por vezes, deixou de lado a ordem divina, causando, assim, injustiças e dores no meio do povo. Com a monarquia, a injustiça social ganha tons mais fortes. Muitos dos reis de Israel construíram uma vida luxuosa, a partir da exploração da classe empobrecida.

---

<sup>88</sup> KRAMER, 2015, p. 212.

Nesse ambiente de injustiça, emergem movimentos de resistência que se opõem à exploração das classes pobres. Um dos principais movimentos de resistência é conhecido como *'am hā'āreš* (Povo da Terra), que se tornou um grupo influente e cuja força pode ser percebida na conspiração que matou o rei Amon (cf. 2Rs21,19-25), assim como na decisão de estabelecer Josias como rei de Israel, com apenas oito anos de idade. É provável que este grupo tenha relação com a inserção, em Israel, dos valores religiosos e sociais, presentes no Código Deuterônomico, norte para a reforma de Josias.

A teologia deuterônômica estabelece dois arranjos relevantes. Por um lado, a bênção divina, várias vezes, é subordinada ao cumprimento dos preceitos de YHWH, principalmente, aqueles que se referem ao cuidado com o empobrecido (cf. Dt 14,29; 15,6.10.18; 16,15; 23,21; 24,19). Por outro, o Deuterônômio eleva o empobrecido à categoria de irmão, fazendo ecoar nos israelitas um sentimento de responsabilidade em face ao necessitado.

A ética do amparo ao empobrecido passa, necessariamente, pelo reconhecimento da dignidade fraterna do necessitado. Isso leva a reconhecer que o Deuterônômio propõe uma sociedade sem oprimidos ou excluídos, na qual os afortunados são, constantemente, chamados a repetir o gesto salvífico de YHWH: libertar o necessitado de sua aflição. Nesse sentido, em YHWH, Israel encontra a origem e o verdadeiro motivo para sua práxis libertadora.

O segundo momento deste capítulo observou o Deuterônômio como um projeto de proteção ao empobrecido. Com o objetivo de ressaltar o caráter social do Deuterônômio, se verificou uma relação fundamental entre o culto e a vida. Segundo esse modo de pensar, o verdadeiro culto proporciona uma verdadeira vida. Por isso, o culto é o lugar da fraternidade. Nele, as lutas de classes são postas de lado e a exclusão é superada.

O Deuterônômio reflete o desejo de pôr fim às injustiças e às desigualdades sociais em Israel. Para isso, relaciona as leis litúrgicas com as leis socioeconômicas, destacando a fraternidade e a alegria, frutos da partilha dos bens. Nesse sentido, se propõe uma sociedade organizada a partir da solidariedade e decidida a amparar o empobrecido. O constante apelo à justiça social revelou o cuidado com empobrecido como um tema primordial da reflexão teológica deuterônômica. Ele resgata a experiência fundante de Israel oprimido no Egito.

Por fim, no terceiro momento, foram analisadas as leis sociais presentes no Código Deuterônomico, com o intuito de evidenciar a centralidade do tema na obra. Foram analisadas tanto as leis sacrificais, quanto as leis sobre os dízimos, sobre a remissão das dívidas e sobre a libertação dos escravos, propostas como instrumentos de superação das opressões e das exclusões ocorridas em Israel.



Foram destacados os elementos da comensalidade fraterna e da participação na alegria diante de YHWH, na qual são inseridos os indigentes de Israel, presentes na maioria dos sacrifícios, sinais da superação da exclusão e da injustiça. Esses elementos são possíveis graças ao reconhecimento do empobrecido como irmão, fazendo ecoar nos israelitas a responsabilidade em face à necessidade do outro.

Muito importante, também, é a centralização do culto num santuário único, elemento facilitador da verificação do cumprimento ou não das leis de solidariedade, pois o santuário torna-se o centro da partilha fraterna. No santuário central, os empobrecidos ganham o direito de igualdade. A experiência religiosa de Israel revela um Deus que se ocupa com todos, principalmente com os marginalizados. Nesse sentido, a solidariedade promana do culto, promovendo a vida e evitando uma religião desvinculada das outras dimensões humanas, pois somente um culto que toca a vida integral do ser humano pode ser um culto autêntico.

Com isso, a fé recebe uma carga extremamente ética e social. Não se pode fazer experiência religiosa autêntica enquanto não há superação das injustiças sociais, enquanto o irmão é explorado ou falta alimento em sua mesa. A experiência religiosa do Deuteronômio, se assemelha àquela defendida pelo autor da carta de Tiago: “A religião pura e sem mácula diante de Deus, nosso Pai, consiste nisto: visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações” (Tg 1,27). Portanto, segundo o Deuteronômio, uma experiência religiosa autêntica faz transcender o egoísmo e o individualismo, levando o fiel a enxergar a necessidade do outro e a agir para que o marginalizado saia desta condição, recuperando sua dignidade de irmão e, consequentemente, seus direitos na sociedade.

Ao observar as leis protetivas do Deuteronômio, o leitor atento percebe o grau de comprometimento que essa tradição teológica estabelece com os marginalizados da sociedade. Acima do lucro e da propriedade privada está a vida do irmão necessidade, a quem os israelitas devem proteger. Há que se reconhecer que o cuidado com o empobrecido revela-se um tema central no Código Deuteronômico. Por isso, se faz necessário uma análise mais a fundo do que vem a ser a ética do cuidado com o empobrecido segundo o Deuteronômio, tema do próximo capítulo.

### **3 A ÉTICA DEUTERONÔMICA DO CUIDADO COM O EMPOBRECIDO, EM Dt 14,22–15,23**

Tendo observado a relevância dada pelo Deuteronômio ao tema do cuidado com o empobrecido e analisado as várias leis protetivas do Código Deuteronômico em favor dos mais necessitados, agora é o momento de adentrar ainda mais o alcance ético da fé deuteronômica. Para isso, se destacará a ética do cuidado com o empobrecido como elemento essencial da teologia deuteronômica.

De início, Dt 14,22–15,23 será apresentado como texto paradigmático para a ética do cuidado com o empobrecido, tendo em vista a densa dimensão social que comporta. Serão dados dois passos: a) rápida análise da estrutura do bloco e b) indicação de elementos deuteronômicos que caracterizam uma fé que opta pelo empobrecido.

A seguir, será destacado o caráter fraterno da ação em favor do empobrecido. Dt 15,1-18 e 22,1-4 servirão de inspiração, tendo em vista o uso recorrente que fazem do termo “irmão”. A partir dessas perícopes, serão apresentadas duas posturas essenciais que o Deuteronômio exige do fiel em face ao irmão necessitado.

Por fim, a relação entre o culto e a vida será indicada como característica primordial do culto no Deuteronômio. Partindo das causas de sua centralização até chegar à ideia de uma nova liturgia em favor da vida, será mostrado como o culto israelita vai além da dimensão meramente religiosa e passa a ser instrumento de superação das injustiças que ameaçam a dignidade humana em Israel.

#### **3.1 Dt 14,22-15,23: Um texto paradigmático**

A ética do cuidado com o empobrecido, no Deuteronômio, será apresentada mais detalhadamente a partir do texto paradigmático de Dt 14,22–15,23 cuja ênfase social é facilmente verificável. Não se trata de uma escolha aleatória, antes, se percebe nele uma significativa preocupação com o empobrecido, já em sua estrutura; mas, principalmente, em seu conteúdo.

### 3.1.1 A estrutura do texto

A perícopes pode ser dividida em cinco leis<sup>1</sup>: a) Dt 14,22-29 contém a lei do dízimo, que mostra como Israel deve proceder com a décima parte da colheita de cada ano (vv. 22-27) e de cada triênio (vv. 28-29); b) Dt 15,1-6 apresenta a lei da remissão e uma bênção para aquele que agir conforme esta lei; c) Dt 15,7-11 aborda a lei da solidariedade cujo objetivo consiste em fazer com que o coração dos israelitas esteja aberto às necessidades dos carentes; d) Dt 15,12-18 trata da lei da libertação dos escravos, limitando o tempo da escravidão de um hebreu ao máximo de seis anos; o texto anuncia a bênção de YHWH em tudo o que o libertador fizer (v. 18); e) Dt 15,19-23 apresenta a lei dos primogênitos dos animais a serem consagrados ao Senhor e consumidos no lugar escolhido por YHWH (Templo), ou, em caso de algum defeito da vítima, na cidade do ofertante (v. 21).

O bloco se estrutura da seguinte forma<sup>2</sup>:

A – 14,22-29: Lei do Dízimo

B – 15,1-6: Lei da Remissão

C – 15,7-11: Lei da Solidariedade

B' – 15,12-18: Lei da Libertação dos escravos e das escravas

A' – 15,19-23: Lei dos Primogênitos

O bloco está organizado de forma concêntrica, tendo por molduras externas Dt 14,22-29 e 15,19-23 que se relacionam a partir do tema da refeição cultural. As semelhanças entre os textos revelam a relação: a) A primeira aproximação é temática: os dois textos falam de uma refeição a ser realizada no Templo (cf. Dt 14,22-27 e Dt 15,19-20). b) Em seguida, ambos os textos abrem a possibilidade para que a refeição seja realizada na cidade do ofertante. No primeiro caso (cf. Dt 14,22-29), o motivo é o dízimo trienal: a cada três anos a décima parte da colheita deve alimentar os necessitados da cidade. No segundo (cf. Dt 15,19-23), a grave deficiência do primogênito animal invalida seu valor sacrificial, tornando-o impuro. O animal se torna inapto para o sacrifício cultural, devendo ser consumido na cidade. c) Um terceiro elemento de aproximação é o dado cronológico, tanto o dízimo quanto a oferta dos

<sup>1</sup> Cf. ZABATIERO, 2004, p. 9.

<sup>2</sup> Esta estrutura é proposta em ZABATIERO, 2004, p. 10. López, por sua vez, identifica a perícopes como os deveres religioso-sociais, mas propõe outra estrutura. Para mais, cf. LÓPEZ, Félix García. *O Pentateuco: Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 256-257.

primogênitos devem ser feitas anualmente<sup>3</sup>. d) Outra semelhança entre os textos é a utilização do termo *primogênito* (בְּכוֹר) que, em Dt 14,22-29 é secundário e se torna o tema central de Dt 15,19-23. Tais semelhanças corroboram a relação entre os dois textos, indicando o seu enquadramento.

A relação entre Dt 15,1-6 e 15,12-18 também pode ser verificada a partir de suas semelhanças: a) Quanto ao tema, ambos tratam da libertação das dívidas. Os vv. 1-6 tematizam o perdão da dívida contraída por algum empréstimo, ao passo que os vv. 12-18 referem-se à libertação da escravidão motivada pelo não pagamento de dívidas. b) Aqui, também, o elemento cronológico está presente: ambos os textos definem a libertação a cada sete anos. Esses textos visam a anular o ciclo vicioso de empobrecimento na sociedade israelita. Se, por um lado, existe um sistema que, constantemente, empurra o empobrecido para a situação de endividamento; por outro, há uma proposta constante de libertação, cuja finalidade é impedir a escravidão perpétua dos israelitas<sup>4</sup>. c) Os dois textos prometem a bênção para quem agir conforme a Lei, seja perdoando a dívida (Dt 15,4-5) ou libertando da escravidão (Dt 15,18c).

No coração da estrutura (Dt 15,7-11), está um alerta divino seguido de um imperativo fundamental: “Nunca deixará de haver pobres na terra; é por isso que eu te ordeno: abre a mão em favor do teu irmão, do teu indigente e do teu pobre em tua terra” (Dt 15,11). Deus convoca Israel a se colocar a favor do necessitado. Todavia, não se trata de uma simples “boa ação”, mas de um direito do empobrecido, agora elevado à categoria de irmão (cf. vv. 7.9.11) e participante da mesma promessa que os demais. Foi também libertado do poder do faraó para não ser mais escravo e não ter outros senhores.

A ação libertadora de YHWH deve ser mantida pelos membros da comunidade evitando que os marginalizados caiam em situação de pobreza extrema ou de escravidão. Os antídotos contra tais situações na sociedade israelita são o empréstimo sem usura e a libertação dos escravos. Assim, a estrutura proposta por Zabatiero revela a solidariedade como eixo central deste bloco de leis<sup>5</sup>. A solidariedade deve ser a marca da sociedade israelita e instrumento de superação do ciclo de empobrecimento, presente nas sociedades injustas.

<sup>3</sup> Essa lógica anual vale muito bem para Dt 14,22-27. Todavia, Dt 14,28-29 trata do dízimo trienal que deve ser colocado à disposição dos empobrecidos. Ao que parece, os vv. 28-29, na realidade, não chegam a ferir a cronologia anual, pois ainda trata do mesmo dízimo que é ofertado anualmente. Porém, supõe uma ocasião especial na qual a décima parte de *um* ano de colheita deve ser posta à disposição dos pobres da terra.

<sup>4</sup> Entretanto, a escravidão perpétua pode acontecer. Para isso, deve ser desejada pelo escravo (cf. Dt 15,16-17).

<sup>5</sup> Cf. ZABATIERO, 2004, p. 9-11.

Desse modo, se evidencia a relação entre as cinco leis que confluem para uma só: Não endurecer o coração em face ao empobrecido (cf. Dt 15,7). Em outras palavras, o Deuteronômio convoca Israel a estar constantemente atento às necessidades do empobrecido que, mais que necessitado, é irmão. Por isso, tem direitos que devem ser assegurados pela sociedade. Esta relação fraterna liga e compromete os israelitas com o necessitado. Ele depende diretamente do senso de justiça e de fidelidade de seus irmãos para experimentar, constantemente, a força da ação libertadora do Deus de Israel. Em última instância, o povo pode repetir a atitude do faraó e escravizar ou a atitude de seu Deus e libertar. Trata-se de uma escolha séria que manifesta, na sociedade israelita, a adesão ou não à fé proposta a Israel. Portanto, a fé no Deus de Israel requer a libertação do oprimido.

### **3.1.2 Elementos deuteronômicos de uma fé que opta pelo empobrecido**

Após verificar a estrutura de Dt 14,22–15,23, é oportuno buscar nesta perícopes elementos deuteronômicos de uma fé que opta pelo empobrecido. Neste pensamento, o ser humano compreende o necessitado como irmão, assume a ordem dada pelo Senhor de não fechar-lhe o coração, comprometendo-se a agir conforme a necessidade de quem se encontra em situação de pobreza (cf. Dt 15,8).

O ponto de partida para tal reflexão está em Dt 15,4-5, que comporta uma importante promessa divina: “Em teu meio não haverá nenhum pobre, porque YHWH vai abençoar-te”. Porém, como é comum na teologia deuteronômica, a bênção é condicionada à fidelidade aos preceitos divinos: “... com a condição de que obedeças de fato à voz de YHWH, teu Deus, cuidando de pôr em prática todos estes mandamentos que hoje te ordeno” (Dt 15,5). Nesse sentido, o Deuteronômio liga o desaparecimento da pobreza em Israel à fidelidade aos mandamentos divinos. Ora, essa afirmação leva a concluir que o surgimento da pobreza está relacionado à infidelidade a tais preceitos. Portanto, a pobreza social liga-se intrinsecamente ao fato de o povo transgredir os preceitos estabelecidos por Deus, os quais garantem inclusive o direito dos marginalizados e excluídos da sociedade.

A prática de fé deve ter relação com o desaparecimento das estruturas de injustiça que conduzem o ser humano à pobreza ou permitem sua manutenção. O Deuteronômio não isenta a sociedade de sua responsabilidade em face à pobreza, nem dá espaço para uma leitura simplista, segundo a qual a pobreza é castigo divino ou somente responsabilidade pessoal. Para o Deuteronômio, a pobreza tem a ver com o não-cumprimento daquilo que YHWH

estabeleceu como proposta para a sociedade israelita: uma nação livre e libertadora. Por trás do empobrecimento, há uma dimensão coletiva que empurra constantemente o necessitado para esta situação.

O primeiro elemento deuterônômico a se destacar a partir deste texto é a *corresponsabilidade na pobreza/aflição do outro*. Muitas vezes, o ser humano colabora para que a estrutura de injustiça seja mantida numa sociedade. Essa colaboração pode ser participação ativa em tal estrutura ou passiva (omissão), quando não se denuncia, quando nada se faz para mudá-la ou, simplesmente, quando se prefere ignorá-la. Desse modo, o empobrecido é alguém que foi tornado pobre ou inserido numa estrutura geradora de empobrecimento. Por isso, a sociedade não pode se eximir da responsabilidade pela situação de empobrecimento estabelecida no seu meio.

Ao se assumir a responsabilidade pessoal pelo empobrecimento do irmão, torna-se urgente a necessidade de uma “*postura crítica*” contra as estruturas que o legitimam. Essa postura pode ser vista em dois momentos: o primeiro é o *amparo* que, no bloco analisado, pode ser percebido pela prática do dízimo trienal (cf. Dt 14,28-29) e a ordem do Senhor para que o povo esteja disposto a ajudar conforme a necessidade do empobrecido (cf. Dt 15,7-11). Por outro lado, aparece a *negação* das estruturas que aprisionam o ser humano, que se dá por meio do perdão das dívidas (cf. Dt 15,1-6) e da libertação dos escravos (cf. Dt 15,12-18).

A diferença estabelecida entre o dízimo anual e o trienal aparece como elemento importante para a fé de Israel. Na tradição sadoquita, o dízimo está ligado à linguagem cultural, quer dizer, é uma oferta reservada a Deus ou a seus ministros (cf. Nm 18,25-32). Mas, o Deuterônômio apresenta uma perspectiva diferente. Não se trata de uma oferta a Deus nem a seus ministros. O dízimo deve ser levado para o lugar que YHWH escolheu para fazer habitar o seu nome. Lá servirá de refeição sagrada para o ofertante, sua família e o levita que mora próximo ao ofertante (cf. Dt 14,26). Entretanto, a cada três anos essa décima parte ganha uma conotação diferente, tornando-se oferta para os necessitados, representados pela tríade clássica: o imigrante, o órfão e a viúva (cf. Dt 14,28-29). O elemento cultural torna-se instrumento de superação da fome e, por que não dizer, da indigência.

Portanto, a *religiosidade incide sobre a sociedade* colaborando na superação das estruturas de empobrecimento, na medida em que se torna um auxílio ao necessitado e voz profética que denuncia as situações de injustiça. Na sociedade israelita, não há dicotomia entre religião e sociedade. A vida de fé está em constante relação com as questões sociais. Religiosidade e sociedade são duas faces de uma mesma moeda: a vida humana. Nesse

sentido, a religião deuteronomica ocupa-se, insistentemente, das questões éticas e do bem-estar coletivo.

Outro elemento importante é o da *observação da necessidade do empobrecido*. Este é o critério usado pelos legisladores deuteronomicos para determinar a intensidade da ajuda a ser dada: “Abre-lhe a mão, emprestando o que lhe falta, na medida da sua necessidade” (Dt 15,8). Não se trata apenas de fazer o que se quer, mas o que o outro necessita. Para isso, é preciso a aproximação, conhecer a realidade e a dor do outro, mover-se de compaixão. Pode-se dizer que uma das grandes necessidades do empobrecido consiste em recobrar sua dignidade, ou seja, ter seus direitos respeitados para viver dignamente. Por isso, o Deuterônomo propõe uma identidade significativa para o empobrecido: ele é irmão (cf. Dt 15,7.9.11 etc.).

Assim, se chega a mais um elemento importante: a *fraternidade*, grande sinal da fé de quem opta pelo empobrecido. Ela consiste em reconhecer o marginalizado como irmão e, portanto, se responsabilizar por ele. Por isso, a criação de uma comunidade de irmãos se torna um tema central no Deuterônomo<sup>6</sup>. Nesse sentido, a teologia deuteronomica defende a participação do empobrecido na mesma herança dos demais, cabendo-lhe os mesmos direitos e dignidade.

O Deuterônomo propõe uma sociedade sem empobrecidos, cuja característica principal seja a vida fraterna, na qual os afortunados são chamados a repetir a ação libertadora de YHWH para com seu povo, libertando o oprimido que clama por justiça (cf. Ex 2,22-25). Desse modo, “a ação salvífica divina pode ser verificável, constantemente, na práxis do povo eleito”<sup>7</sup>.

Ao identificar o empobrecido como irmão, os legisladores deuteronomicos convocam Israel para o restabelecimento da dignidade do marginalizado. Portanto, as leis deuterônicas fazem confluír a fidelidade a Deus e a superação da mentalidade opressora que induz o ser humano a levar vantagem sobre o necessitado. Na verdade, a relação entre esses dois aspectos da religiosidade de Israel é de tal modo intensa que o primeiro não existe sem o segundo. Dito de outra forma: na perspectiva deuteronomica, a fidelidade a Deus supõe a superação da exploração. Desse modo, o reconhecimento da fraternidade do empobrecido nada mais é que a restituição de sua dignidade que lhe fora usurpada. Para Carrière, “a ética

<sup>6</sup> Cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 62. Segundo Fernández, o termo irmão (אָהַב) aparece 25 vezes no Deuterônomo com o uso concentrado no Código Deuteronomico. Para mais, cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 64.

<sup>7</sup> KRAMER, 2006, p. 128.

social do Deuteronômio é uma ética da libertação, e está fundamentada na ‘imitação’ dos atos de Deus a seu respeito. É uma ética, nesse sentido, cujo fundamento é teológico”<sup>8</sup>.

Outro elemento relevante é a *prontidão solidária*. Tal elemento é assinalado em Dt 15,7-11. Ali, os legisladores deuteronômicos instigam os israelitas a estarem constantemente atentos à realidade social a seu redor para que, ao menor sinal de empobrecimento, se disponham a erradicá-lo da terra de Israel. Essa prontidão, mais que atitude externa, deve estar enraizada no mais profundo do ser humano: no seu coração. Por isso, o apelo deuteronômico supõe corações prontos a se abrir, que não recusem o auxílio necessário ao empobrecido por reconhecerem, nele, um irmão que sofre. O auxílio desejado por Deus, segundo o Deuteronômio, é aquele que brota do coração aberto e favorável ao empobrecido, cujo objetivo é eliminar as estruturas escravizadoras da sociedade para restituir a dignidade de todos os ameaçados pela pobreza.

O Deuteronômio estabelece elementos centrais para uma autêntica expressão de fé no Deus de Israel, na tentativa de responder às urgências de uma sociedade marcada por injustiças e explorações. Merece destaque o rompimento da mentalidade de opressão e a proposta de uma sociedade justa, na qual os direitos dos empobrecidos são respeitados. Tais elementos ajudam a tecer a identidade ética de Israel, em cuja base está a preocupação com o empobrecido e o compromisso de protegê-lo. Portanto, a partir de sua própria experiência de fé, os israelitas devem se comprometer em eliminar as estruturas de empobrecimento e de escravidão que ameaçam os empobrecidos, garantindo-lhes viver com liberdade na terra de Israel. Em suma, os israelitas devem perpetuar a experiência fundante de libertação que o próprio Deus proporcionou-lhes quando eram escravos no Egito.

Tendo como horizonte a relevância do tema da fraternidade no Deuteronômio e acreditando que os legisladores deuteronômicos pensam a relação social como uma relação de fraternidade<sup>9</sup>, urge uma maior aproximação da temática. Por isso, a fraternidade será tema do próximo passo da pesquisa.

### **3.2 O teu irmão empobrecido**

Como foi dito, a fraternidade se revela um elemento central na teologia deuteronômica. Por meio desta atitude, os legisladores propõem a superação das estruturas de empobrecimento, restituindo aos necessitados sua dignidade de irmão. Embora a temática seja

---

<sup>8</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 63.

<sup>9</sup> Cf. CARRIÈRE, 2005, p. 57.



apresentada em muitos textos do Código Deuteronômico, em dois, o seu uso se revela mais intenso. Dt 15,1-18 e 22,1-4 chamam atenção porque ambos utilizam o termo *irmão* sete vezes.

Na perícope que serve de paradigma para o cuidado com o empobrecido (Dt 14,22–15,23), o elemento da fraternidade perpassa as molduras internas (Dt 15,1-6 e Dt 15,12-18) e eixo central da estrutura indicada acima (Dt 15,7-11); revelando, mais uma vez, a relevância da fraternidade para a sociedade israelita. Tendo em vista tal constatação, se verificará como a fraternidade é esboçada em Dt 15,1-18.

O ponto de partida da análise consiste em observar como são apresentadas duas leis distintas: o perdão das dívidas (cf. Dt 15,1-11) e a libertação dos escravos (cf. Dt 15,12-18). Entretanto, a distinção não rompe, necessariamente, a unidade, pois o tema da libertação é o pano de fundo dos dois textos. Carrière, porém, aponta uma diferença significativa quanto à data estabelecida para a aplicação das leis. A princípio, a determinação de Dt 15,1 sobre a remissão das dívidas faz pensar numa promulgação pública e oficial, estabelecida por uma autoridade<sup>10</sup>. Na data estabelecida, as dívidas são perdoadas, pondo fim a um ciclo de seis anos, fazendo ecoar no sétimo ano a graça do perdão das dívidas. Assim, ele chega à conclusão de que a remissão das dívidas, segundo o Deuteronômio, deve acontecer de modo oficial, com uma data conhecida por todos, a cada sete anos<sup>11</sup>.

Em contrapartida, a legislação sobre a libertação dos escravos (cf. Dt 15,12-18) propõe outra lógica. Embora o esquema 6/7 seja mantido, não há data específica para a libertação. Aliás, a indicação de que o escravo servirá a seu senhor durante seis anos faz supor que o ponto de partida para a contagem é o início de sua escravidão. Portanto, os sete anos são contados a partir da aquisição do escravo. Por isso, “qualquer ano (civil) pode ser, para um escravo, um ano de libertação”<sup>12</sup>. Nesse sentido, o Deuteronômio propõe que a libertação de escravos seja algo patente e verificável, constantemente, na sociedade israelita, sendo uma espécie de sinal “sacramental” da libertação do Egito.

O sétimo ano é, de fato, o ano da libertação. Porém, o Deuteronômio propõe dois níveis de libertação. O primeiro toca toda a comunidade e acontece numa data específica, libertando os cidadãos israelitas de suas dívidas a cada setenário. O segundo diz respeito, apenas, àqueles que caíram na escravidão, os quais prestam serviço durante seis anos e, no sétimo ano, devem ser libertados. Tendo em vista que a contagem se inicia a partir de sua

<sup>10</sup> Cf. CARRIÈRE, 2005, p. 54.

<sup>11</sup> Cf. CARRIÈRE, 2005, p. 54.

<sup>12</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 54.

aquisição, “qualquer ano pode se tornar assim ‘sabático’, a libertação torna-se, de certo modo, uma exigência”<sup>13</sup>.

Carrière chama a atenção, também, para o estilo literário do bloco (cf. Dt 15,1-18). Ele aponta uma alternância significativa entre estilo jurídico e homilético. Nesta lógica, os vv. 1-3 expressariam um estilo jurídico, enunciando a lei referente à remissão; os vv. 4-11 são elaborados num tom que lembra uma homilia. O tom jurídico reaparece nos vv. 12-13 e dá lugar, novamente, ao estilo homilético, nos vv. 14-18<sup>14</sup>. Essa observação leva a concluir que esta perícopa se organiza a partir de duas linguagens: a primeira, legislativa, é da ordem da obrigação, impondo ao ouvinte a obrigatoriedade de seu cumprimento; a segunda, homilética, é da ordem da convicção, por isso resgata o sofrimento histórico de Israel (cf. Dt 15,15) e promete a bênção divina (cf. Dt 15,10.18).

Outro aspecto importante é a passagem da utopia para o realismo, verificável em Dt 15,1-11. Após o enunciado da lei (Dt 15,1-3), em linguagem jurídica, surge uma afirmação com um tom relativamente utópico: “Em teu meio não haverá nenhum empobrecido” (Dt 15,4-6). Esta afirmação absoluta dá lugar à possibilidade da existência de empobrecidos entre os israelitas: “Quando houver um pobre em teu meio” (cf. Dt 15,7-10); surgindo, assim, uma adaptação do princípio utópico citado. Em seguida, o Deuteronômio apresenta a realidade histórico-social de Israel: “Nunca deixará de haver pobres na terra” (cf. Dt 15,11). Sobre as proposições acima destacadas, Carrière conclui:

Indicam um movimento no texto: a passagem da utopia à realidade. Melhor: a lei está escrita de modo a que o princípio da ausência dos pobres no meio de Israel possa ser conjugado com a realidade da presença dos pobres no meio do povo. É esse movimento que é interessante seguir<sup>15</sup>.

O Deuteronômio busca coadunar o projeto de uma sociedade sem empobrecidos, na qual a bênção de YHWH elimina as estruturas de injustiça, presentes na sociedade israelita, com a real existência de empobrecidos, verificável ao longo da história, não apenas de Israel, mas da humanidade. Portanto, há no Deuteronômio um caráter dual: tanto denuncia a existência de injustiças e pobreza quanto propõe a esperança de uma sociedade sem empobrecidos. Ele faz ressoar nos corações israelitas o desejo de uma nação abençoada, quer dizer, sem pobres. Evidenciam-se, assim, a sociedade real e a ideal. Uma se torna meta da outra. Contudo, a explicitação da realidade não permite que os israelitas percam de vista o

<sup>13</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 55.

<sup>14</sup> Cf. CARRIÈRE, 2005, p. 56.

<sup>15</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 56.

caminho a ser trilhado para que o objetivo seja alcançado paulatinamente. Nesse sentido, Fernández observa:

Porque o que se quer é que “não haja pobres”, ou seja, o ideal é um projeto revolucionário que leve a uma sociedade mais igualitária, onde todas as pessoas podem ter o necessário para viver uma vida digna e em fraternidade uns com os outros. Uma sociedade onde a fraternidade, a justiça e a solidariedade social tornem realidade o verdadeiro culto a YHWH<sup>16</sup>.

Mais uma vez, o caminho proposto é aquele da fraternidade. O tema ganha força a partir do insistente uso que os legisladores deuteronomícos fazem do termo *irmão* (אָח), em Dt 15,1-18 (sete vezes). Os dois primeiros usos do termo estão na parte referente ao enunciado da lei (Dt 15,1-3). O enunciado utópico não faz uso do termo (Dt 15,4-6). Já na transição entre utopia e realidade (Dt 15,7-10) ocorrem três usos. Por sua vez, na explicitação histórico-social (Dt 15,11), apenas um. Por fim, o último uso está em Dt 15,12 que já faz parte da legislação sobre a libertação dos escravos (Dt 15,12-18); interligando, assim, as duas leis tratadas no bloco.

O primeiro uso (cf. Dt 15,2) coloca em paralelo o irmão (’āḥ) e o próximo (rēa’), os quais não devem ser explorados. No segundo uso, o Deuteronomio contrapõe o *irmão* ao *estrangeiro* (nokri). Se há uma proibição clara de explorar o primeiro, o mesmo não acontece com o segundo. Na verdade, Dt 15,3 permite a “exploração do estrangeiro”, que deve ser entendida como a possibilidade de não haver remissão de suas dívidas. Entretanto, é fundamental que não se perca de vista a diferenciação entre estrangeiro (נָכְרִי) e imigrante (גֵּר), relevante para a legislação deuteronomíca. Portanto, a lei da remissão toca somente o irmão e o próximo.

Os três usos seguintes do termo estão situados na parte que trata da transição da utopia para a realidade histórica (Dt 15,7-10). Mais especificamente, o termo aparece duas vezes em Dt 15,7 e uma vez em Dt 15,9. Esses três usos têm o objetivo de identificar o empobrecido como irmão. Isso pode ser constatado na relação que os legisladores deuteronomícos estabelecem entre os dois termos. Tal relação almeja resgatar a dignidade do empobrecido, propondo que seja acolhido como os demais cidadãos.

A seguir, o Deuteronomio usa o termo “irmão” ao tematizar a realidade histórico-social (cf. Dt 15,11) da presença constante de empobrecidos na terra. A relação entre os dois termos supracitados permite constatar a difícil superação da pobreza, fazendo emergir a

---

<sup>16</sup> FERNÁNDEZ, 2007, p. 63.

necessidade constante da solidariedade em Israel, sinalizada na ordem de abrir a mão em favor do necessitado (cf. Dt 15,11).

O sétimo e último uso do termo aparece em Dt 15,12, porta de entrada para o tema da libertação dos escravos. O termo, aplicado aos hebreus e às hebreias que caíram em situação de escravidão, é muito significativo. Seu uso aqui faz ressoar a ideia de que o empobrecimento, e mesmo a escravidão, não devem usurpar a dignidade de cidadão de quem está em tal situação<sup>17</sup>. Thompson faz observações relevantes que ajudam a compreender as motivações que levaram os legisladores deuteronomícos a utilizar, aqui, o termo *hebreu*:

Originalmente este termo era usado amplamente no antigo Oriente Próximo para pessoas que ocupavam uma posição social particular. Geralmente os hebreus (*habiru*) eram estrangeiros e se envolviam em vários tipos de trabalhos assalariado. No Velho Testamento o termo nem sempre é elogioso. Na verdade, é usado com muito mais frequência para descrever os israelitas na sua condição de estrangeiros ou escravos do que desfrutando de liberdade<sup>18</sup>.

Carrière aponta a dificuldade de alguns autores em compreender a opção deuteronomíca pelo termo “hebreu”, em Dt 15,12<sup>19</sup>. Seria mais compreensível que utilizasse o termo “israelita” para se referir aos cidadãos de Israel que caíram na escravidão. Contudo, é possível não se tratar de uma referência restrita aos israelitas, mas que vá além deles, incluindo os imigrantes (*gērîm*) que caíram em tal situação. Nessa perspectiva, o uso teria um sentido mais amplo. Para Carrière:

Se o legislador quisesse realçar a nacionalidade, como fez no início da lei sobre a remissão, e indicar que ele trata unicamente do caso de um compatriota tornado escravo, deveria ter empregado o adjetivo “israelita”, ou “filho de Israel”, que corresponde melhor à época do Deuteronomio; “hebreu” é um etnônimo muito mais antigo, anacrônico no tempo do Deuteronomio<sup>20</sup>.

Esta possibilidade reforça ainda mais a proposta humanitária do Deuteronomio. Já o fato de abordar a libertação das mulheres apresenta uma evolução clara em relação ao Código da Aliança. Se é verdade que os legisladores deuteronomícos utilizam o mesmo termo (hebreu) que Ex 21,2, com uma perspectiva inclusivista, essa evolução se revela bem maior, pois faria do imigrante (*gēr*) partícipe desta lei.

A fraternidade, mais uma vez, se mostra um elemento fundamental no Deuteronomio. Se, por um lado, o ser escravo é uma condição passageira; por outro, ser irmão é dom perene.

<sup>17</sup> Cf. CARRIÈRE, 2005, p. 58-59.

<sup>18</sup> THOMPSON, 1982, p. 181-182.

<sup>19</sup> Cf. CARRIÈRE, 2005, p. 59.

<sup>20</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 59.

Os legisladores deuteronomícos insistem em garantir, por meio de uma linguagem legal, a fraternidade para com o necessitado. Contudo, ainda buscam transcender a simples lei por meio da convicção, demonstrada em gestos corporais significativos.

O apelo à convicção ocorre na transição da utopia para a realidade (cf. Dt 15,7-10), findando com a admoestação de Dt 15,11: “Abre a mão em favor do teu irmão, do teu indigente e do pobre em tua terra”. Por meio dela, o Deuteronomio busca implantar em Israel o engajamento que supere a mera obrigação legal, muitas vezes transgredida, gerando um profundo senso de responsabilidade que transcenda o estímulo primeiro que é a lei, e chegue a um nível mais profundo, convencendo que o outro é realmente “irmão”.

Da possibilidade da existência de empobrecidos no meio do povo, surge o apelo à convicção. Em face a esta situação, os israelitas são convocados a evitar duas posturas contraditórias ao senso de fraternidade: “endurecer o coração” e “fechar a mão”. Trata-se de um movimento do interior para o exterior, indicando o coração como ponto de partida para as decisões tomadas acerca do necessitado.

Neste primeiro momento, o endurecimento do coração provoca o fechamento da mão. Por ter um coração endurecido, o israelita não se deixa afetar pela situação do irmão pobre, mas age unicamente pensando em si mesmo. Abrir a mão significa desobrigar o irmão do compromisso firmado ou ainda devolver-lhe o penhor que está na posse do credor. De qualquer modo, significa deixar de lado a dívida contraída pelo necessitado devido aos momentos difíceis pelos quais passava.

O mesmo movimento impõe-se uma segunda vez (cf. Dt 15,9); mas, agora, vai do coração ao olhar. O pensamento vil no coração causa um olhar maligno, não disposto a ajudar o necessitado em sua aflição. Literalmente, o texto fala em evitar que uma “palavra de Belial” chegue ao coração. Dt 13,14 menciona os “filhos de Belial” como pessoas malignas que trasviam os vizinhos, incitando o culto a outros deuses. Zabatiero aponta 27 usos do termo Belial no Antigo Testamento, dos quais 15 estão na tradição deuteronomica-deteronomística<sup>21</sup>. E observa: “O uso deste termo aqui é único e indica que a falta de solidariedade para com o empobrecido é uma violação da harmonia e da fraternidade que deve imperar entre os membros do povo de Deus”<sup>22</sup>. Sobre esse movimento, Carrière conclui:

---

<sup>21</sup> Cf. ZABATIERO, 2004, p. 17.

<sup>22</sup> ZABATIERO, 2004, p. 17.

O trajeto que vai do coração à mão simboliza o que vai da decisão à realização: um coração endurecido impede a decisão, e a mão permanece fechada sobre a garantia. Mais ainda, a presença do pobre diante de mim comove o coração, a menos que o olho seja mau, mas uma parte da dificuldade consiste em passar desse movimento do coração em favor do pobre ao ato concreto que ele requer: desistir do direito que tenho sobre ele<sup>23</sup>.

Abrir a mão ao empobrecido significa emprestar na medida de sua necessidade (cf. Dt 15,8). A necessidade que toca sua vida se torna o parâmetro para a ajuda a ser oferecida. O Deuteronômio propõe um salto qualitativo neste empréstimo, que, às vezes, passa despercebido. Tal salto poder ser observado nos verbos utilizados para designar a ajuda ao irmão empobrecido. Em Dt 15,8, aparece o verbo עָבַט (*‘ābat*) cujo sentido identifica o auxílio como um “empréstimo” ao irmão empobrecido. Entretanto, a partir de Dt 15,9, este verbo deixa de ser utilizado e dá lugar ao verbo נָתַן (*nātan*), cujo sentido é mais expressivo que o anterior, pois faz o auxílio passar de empréstimo para uma real doação. O verbo ganha ainda mais força, se se leva em consideração a insistência no seu uso, nos versículos 9-10 (3x). Segundo Carrière:

No momento em que o empréstimo se torna uma doação em obediência à utopia da lei, é feita a menção, pelo legislador, à benção de YHWH, que é um dom gratuito (não um empréstimo)! Este é o avanço: ao obedecer à lei em relação ao irmão pobre, age-se em relação a ele *como* YHWH age em relação ao povo<sup>24</sup>.

A perspectiva social do Deuteronômio propõe, pois, a superação do nível da obrigatoriedade, imposta pela lei, para o nível da convicção. Esta toca o coração do israelita quando este compreende o necessitado como um irmão a quem deve dispensar cuidado e amparo. Nesse sentido, a fraternidade é alimentada pela solidariedade.

Outra perícopes importante para a compreensão da fraternidade na tradição deuteronômica é Dt 22,1-4. Embora não seja uma típica legislação social, se destaca pelo sêtiplo uso do termo “irmão”. A perspectiva de fraternidade apresentada em Dt 15,1-18, segundo a qual o israelita deve estar disposto a abrir a mão e ajudar o irmão em sua necessidade, é complementada pela nova perspectiva aberta em Dt 22.

Diferente de Dt 15, o capítulo 22 apresenta um aparente aglomerado de leis, muitas vezes difíceis de serem interconectadas. Contudo, Dt 22,1-4 revela sua unidade ao abordar como deve ser o comportamento de um israelita em face a algumas questões referentes às propriedades de seu irmão.

<sup>23</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 60.

<sup>24</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 61.

A primeira questão levantada pelo texto trata do comportamento de um israelita ao ver o boi ou a ovelha de seu irmão extraviados. O texto convoca o israelita a uma tomada de atitude, proíbe-o de se manter inerte e de não se envolver para que seu irmão recupere sua propriedade. O v. 2, porém, sinaliza e corrobora uma questão interessante, apontada anteriormente: a fraternidade é uma realidade ampla que não se limita à consanguinidade ou à amizade, mas vai além. Na verdade, supera até a questão do conhecimento. É significativa a observação de que o irmão pode ser alguém desconhecido, com quem não se tem vínculo estreito a não ser a própria fraternidade gratuita. Caso o irmão seja um desconhecido, o animal deverá ser guardado até que o dono seja identificado.

Os demais versículos continuam a questão de como deve agir um israelita ao se deparar com um animal extraviado. Dt 22,3 aplica a lei ao asno extraviado, porém a estende aos demais objetos, seja o manto, ou qualquer outro pertence. A primeira proibição, portanto, é a de se apossar da propriedade do próximo, independentemente do que seja e de que seu dono seja conhecido ou não.

Existe uma segunda proibição, mais significativa que a primeira. Embora essa proibição não seja uma legislação tipicamente social, merece atenção. Ela aparece três vezes em Dt 22,1-4, por meio do verbo *עָלַם* (*‘ālam*), cujo sentido expressa a ideia de esquivar-se, omitir-se ou ficar indiferente a alguma realidade. Com esse verbo, o Código Deuterônômico proíbe os israelitas de se esquivarem da necessidade do irmão empobrecido.

Para Carrière, “não se esquivar, nessas microssituações, é não fazer o papel de individualista, é positivamente ser solidário, ajudar concretamente. A fraternidade, aqui, visa a construir uma ética do comportamento, que faz do vizinho, do ‘próximo’, um ‘irmão’”<sup>25</sup>. Com isso, se assinala, mais uma vez, a concretude da ética proposta para o povo de Israel, o qual não deve apenas evitar o mal; mas, ainda, acostumar-se a fazer o bem ao irmão, mesmo que não o conheça.

Assim, são observados dois elementos centrais que marcam a fraternidade, tão cara ao Deuterônômio. O primeiro, perceptível em Dt 15,1-18, é aquele de abrir a mão em favor do irmão (cf. Dt 15,11), o que significa estar disposto a ajudá-lo em sua necessidade, emprestando-lhe o que necessita para sobreviver. Todavia, este empréstimo torna-se doação a cada sete anos, quando o empobrecido é desobrigado de suas dívidas, por ocasião do ano sabático (cf. Dt 15,1-2). O segundo elemento, presente em Dt 22,1-4, convoca o israelita a “não se esquivar” em face à necessidade do irmão, nem mesmo nas menores situações.

---

<sup>25</sup> CARRIÈRE, 2005, p. 64.

O Deuteronômio exige uma fraternidade concreta, por meio da qual os empobrecidos são acolhidos e reinseridos no contexto social como pessoas legalmente dependentes de seus “irmãos”, no sentido amplo que o termo carrega. Por isso, a fraternidade é um dos grandes temas do Deuteronômio e a grande arma na luta contra o empobrecimento. Se há pobreza, é porque a verdadeira fraternidade ainda não chegou.

### **3.3 A relação entre o culto e a vida como experiência de fraternidade**

Um dos principais caminhos para a fraternidade, proposto pelo Deuteronômio, é a relação entre a liturgia e a vida. Por isso, Kramer destaca a interferência e a relação entre as normas litúrgicas e as leis socioeconômicas<sup>26</sup>. Esta interdependência faz com que o culto em Israel transcenda o mero aspecto religioso, incidindo na esfera social. Este elemento é, de tal modo, determinante que Kramer o aponta como critério de autenticidade do culto<sup>27</sup>. Portanto, para o Deuteronômio, o verdadeiro culto deve transpor os limites da religião e tocar, concretamente, a vida do povo. Caso contrário, o culto tornar-se-á vazio.

Outra característica importante do culto deuteronômico é sua realização no santuário central, seguindo os parâmetros estabelecidos pela reforma de Josias (cf. Dt 12 e 2Rs 23). O culto, outrora realizado em santuários locais, espalhados ao longo de Israel, foi canalizado e centralizado no Templo de Jerusalém.

#### **3.3.1 As causas da centralização do culto**

A centralização em um único Templo é tema primordial na pesquisa do Deuteronômio. Por isso, envolve várias teorias, por vezes, conflitivas ou contraditórias. Fato é que a maioria dos estudiosos tende a compreendê-la com o pano de fundo dos interesses de uma monarquia que tenta se impor aos demais cidadãos.

Para o Crüsemann, do ponto de vista sócio-político, a centralização reflete uma tentativa de reafirmar a importância da cidade de Jerusalém que fora reduzida a um pequeno território por Senaquerib<sup>28</sup>. Nessa perspectiva, a centralização se torna um meio eficaz de

---

<sup>26</sup> Cf. KRAMER, 2006, p. 42.

<sup>27</sup> Cf. KRAMER, 2006, p. 44.

<sup>28</sup> Cf. CRÜSEMANN, 2002, p. 312.



canalizar não somente a vida religiosa, mas, principalmente, a vida econômica para a capital, fortalecendo a monarquia<sup>29</sup>.

Liverani, também, olha com desconfiança para o tema da centralização do culto. Esta novidade deuteronomica passa pela imposição da unicidade de Deus, do culto e do templo, estabelecidos através da valorização do templo de Jerusalém e da eliminação dos santuários locais. Sua suspeita incide, primeiramente, sobre o episódio do livro achado (cf. 2Rs 22,3-10). Em sua perspectiva, parece paradoxal que um texto “antigo” sirva de base principal para uma reforma tão inovadora. Esse fato, somado à insistência no ideal exclusivista, presente no Deuteronomio, propõem uma manobra ideológica para fundamentar a reforma a partir de um texto normativo que “Josias fez ser ‘encontrado’ no templo”<sup>30</sup>.

Merece destaque, também, o cenário político favorável ao ideal josiânico. É fato que a derrocada do império assírio possibilitou o renascimento de uma ideologia nacionalista, livre das imposições do império. Atento ao cenário ao seu redor, Josias nota o momento oportuno de se levantar contra a dominação estrangeira, reacendendo a esperança de uma política nacionalista. Para isso, substitui a fidelidade exclusiva ao soberano terreno, o imperador, pela fidelidade exclusiva ao soberano divino, YHWH<sup>31</sup> (cf. Dt 6,4-5).

Para Liverani, a reforma de Josias, fundamentada no princípio básico da unificação, disfarça a intenção política de estabelecer um “grande Israel” unificado sob a tutela da casa de Davi, mais especificamente, do próprio Josias<sup>32</sup>. No fundo, a unicidade de YHWH, defendida e propagada pelo Deuteronomio, fundamentaria a unicidade do povo de Israel sob a autoridade do rei.

Por sua vez, Römer se debruça, principalmente, sobre os aspectos religiosos dessa reforma. Inicialmente, resgata, na história do Oriente Próximo, alguns reis que impuseram reformas religiosas semelhantes à de Josias. Muitas dessas reformas refletiam o esforço do monarca em elevar uma divindade à categoria de deus principal, suplantando as demais divindades locais<sup>33</sup>.

Assim como a maioria dos pesquisadores, o autor identifica o pano de fundo da reforma no enfraquecimento da dominação assíria. O declínio assírio criou um ambiente favorável para a implantação da ideologia de reorganização política e cultural, desejada pelos conselheiros do rei. Essa reorganização embasa a evolução do culto a YHWH, assinalando o

<sup>29</sup> Cf. CRÜSEMANN, 2002, p. 313.

<sup>30</sup> LIVERANI, 2008, p. 223.

<sup>31</sup> Cf. LIVERANI, 2008, p. 222.

<sup>32</sup> Cf. LIVERANI, 2008, p. 225.

<sup>33</sup> Cf. RÖMER, 2016, p. 196.

caráter unitário de Deus, outrora cultuado sob diferentes representações<sup>34</sup>. Portanto, a centralização do culto caracteriza um passo primordial para a compreensão monoteísta de Israel.

Com isso, Römer conclui que o Deuterônomo primitivo comporta duas negações principais: a) nega a pluralidade de lugares de culto; b) nega a pluralidade de manifestações do divino. Essas negações exigem um amor exclusivo e excludente pela divindade, cuja tônica nada tem a ver com sentimentalismos idealistas, mas com um compromisso concreto de lealdade absoluta a YHWH<sup>35</sup>. Os legisladores deuteronomícos expressam essa lealdade com o reconhecimento de YHWH como único suserano legítimo de Israel, desbancando o imperador assírio. Esta manobra pode ser verificada na constatação de que Dt 6,4-5, inspirado nos tratados de vassalagem assírios, transfere a fidelidade absoluta ao imperador para YHWH, compreendido como único soberano legítimo de Israel.

Em consonância com a maioria dos pesquisadores, Nakanose levanta críticas agudas contra a centralização do culto. Em sua perspectiva, por trás da legitimação do culto centralizado, esconde-se uma manobra da elite de Jerusalém para monopolizar as atividades socioeconômicas de Israel<sup>36</sup>. A manobra camufla, ainda, a imposição do javismo oficial como uma forma de controlar, religiosa e ideologicamente, os cidadãos de Israel, principalmente, a população rural. Do ponto de vista religioso, a reforma aponta para a participação dos sacerdotes sadoquitas, cujo objetivo seria controlar os sacerdotes levitas do interior e os não-israelitas. Para o autor, “a reforma de Josias representou um ataque à população rural e, em muitos aspectos, à sua vida social”<sup>37</sup>.

Essas observações, embora sintéticas, refletem o olhar desconfiado que a maioria dos pesquisadores assume em face à centralização do culto. A tendência é compreendê-la como imposição do rei, ou de seus conselheiros, a fim de inculcar seus ideais, sejam eles políticos ou religiosos, na mente dos israelitas. A forma mais plausível de lograr êxito foi eliminar o pluralismo, político, social e religioso, implantando uma ideologia da unicidade que, partindo de YHWH, o Deus um, chegasse a Israel como um só povo.

Por sua vez, Kramer reconhece limites de uma centralização que se impôs ao cotidiano dos israelitas, que rompeu com os costumes culturais e religiosos do povo, habituado aos cultos nos santuários locais, marcados por seus próprios ritos e costumes. Porém, o autor

<sup>34</sup> Cf. RÖMER, 2016, p. 196-197.

<sup>35</sup> Cf. RÖMER, 2016, p. 198.

<sup>36</sup> Cf. NAKANOSE, Shigeyuki. *Uma história para contar: A Páscoa de Josias: Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 227.

<sup>37</sup> NAKANOSE, 2000, p. 226.

aponta alguns indícios de que essa centralização não foi de todo negativa<sup>38</sup>. Ele destaca a situação política do fim do século VIII a.C.<sup>39</sup>. Este contexto remonta à época de Ezequias (725-697 a.C.), rei de Judá, e ao avanço do império assírio por meio de investidas bélicas sobre os países vizinhos.

A iminência de um ataque assírio a Israel gerou insegurança e obrigou o rei a estabelecer uma estratégia de defesa. A estratégia escolhida por Ezequias consistiu em evitar um confronto direto, em campo aberto, com o poderoso exército inimigo. Para isso, determinou a fortificação de cidades nas quais os israelitas poderiam se refugiar em caso de ataques do exército assírio. Kramer, influenciado por Braulik, afirma:

Essa política do rei iria provocar um rompimento profundo do clã com sua propriedade rural e com o culto aos seus antepassados. Por isso, para favorecer a política de concentração da população rural em cidades fortificadas, o rei centraliza o culto no templo de Jerusalém<sup>40</sup>.

A centralização da liturgia aparece como um caminho para o objetivo real. Por isso, Ezequias, a fim de favorecer e legitimar o processo de concentração dos camponeses no ambiente urbano das cidades fortificadas, centraliza a liturgia e promove a destruição dos santuários do interior<sup>41</sup> (cf. 2Rs 23). Para Kramer, essa estratégia de concentrar e proteger a população rural parece corresponder à verdade histórica dos fatos da época de Ezequias<sup>42</sup>.

Conforme Kramer, os anais de Senaquerib, rei da Assíria, relatam a conquista de quarenta e seis cidades fortificadas e afirmam que Ezequias ficou em Jerusalém como “pássaro na gaiola”<sup>43</sup>, refém dentro dos muros de Jerusalém. Tendo em vista esse contexto sócio-político, ele acredita que “a situação histórica no final do século VIII a.C., com a redução do Reino de Judá ao território da Cidade-Estado de Jerusalém, favoreceu a centralização de tudo, especialmente, do calendário litúrgico, no templo de Jerusalém”<sup>44</sup>.

A este período, o estudioso atribui o surgimento do chamado Deuteronômio original. Kramer defende a ideia que, em seu primeiro estágio, o Deuteronômio era composto por leis litúrgicas, organizadas a partir de Ex 34,10-26, e algumas leis sociais, provindas do Código da

<sup>38</sup> Cf. KRAMER, 2015, p. 200-205.

<sup>39</sup> Cf. KRAMER, 2015, p. 200.

<sup>40</sup> KRAMER, 2006, p. 18.

<sup>41</sup> KRAMER, 2015, p. 200.

<sup>42</sup> Cf. KRAMER, 2015, p. 201.

<sup>43</sup> Cf. KRAMER, 2015, p. 201.

<sup>44</sup> KRAMER, 2015, p. 202.

Aliança (Ex 21–23)<sup>45</sup>. O Deuteronômio, no período de Ezequias, provavelmente, teria seu início com a profissão de fé de Dt 6,4-5 e seu fim com as bênçãos e maldições de Dt 28.

Uma segunda motivação importante para a centralização do culto, principalmente da liturgia, está no contexto da ascensão de Josias ao trono. Amon, pai de Josias, foi assassinado, vítima de uma conspiração palaciana (cf. 2Rs 21,19-26). Tendo eliminado os conspiradores, o *'am hā'āreš* declarou Josias como rei de Judá, aos oito anos de idade. Entretanto, essa atitude do *'am hā'āreš* não deve ser vista apenas como benevolência ou fidelidade à casa real. Segundo Kramer:

É evidente que esse grupo de agricultores queria governar por conta própria, durante os anos da minoridade de Josias, assessorado por peritos em política, em religião e em leis. É o retorno à política nacional israelita e, principalmente, a conversão ao Deus Javé. Esta tomada de decisão significa o rompimento do atrelamento à política de submissão aos assírios e seus deuses bem como a opção única e exclusiva por Javé<sup>46</sup>.

Esse ímpeto nacionalista do *'am hā'āreš* e o enfraquecimento da dominação assíria, se tornam fatores determinantes para que a reforma de Josias aconteça. Uma das principais características dessa reforma é a luta contra os cultos alternativos, taxados de idolátricos, que, mais uma vez, se instalaram em Judá, provavelmente, em consequência da dominação estrangeira.

A reforma de Josias incluía, também, a reforma do templo, durante a qual fora encontrado o chamado “Livro da Lei” (cf. 2Rs 22,8). Segundo Kramer, este livro “é identificado pelos biblistas com o Deuteronômio original, composto no tempo de Ezequias, no final do século VIII a.C.”<sup>47</sup>. Munido do Deuteronômio original, Josias promove sua reforma, resguardando os princípios básicos do texto e da experiência religiosa verificados no “Livro da Lei”, agora chamado de “Livro da Aliança” (cf. 2Rs 23,3). Sobre a relevância dessa reforma e a consequente renovação da Aliança entre Israel e YHWH, Kramer conclui:

Esta renovação da Aliança, baseada no texto do Deuteronômio original, é a mais nítida declaração da independência dos israelitas da Assíria, em nível econômico, social, político, religioso e cultural. É o grito de liberdade da dominação e exploração dos assírios durante mais de cem anos. Esta declaração da independência foi explicitada através da celebração da Páscoa israelita. Esta celebração sempre recorda a libertação original dos hebreus da escravidão egípcia. A sua comemoração agora festeja a libertação dos israelitas da escravidão dos assírios<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> KRAMER, 2015, p. 202.

<sup>46</sup> KRAMER, 2015, p. 203-204.

<sup>47</sup> KRAMER, 2015, p. 204.

<sup>48</sup> KRAMER, 2015, p. 205.

Assim, o rei declara sua libertação do poder estrangeiro. Contudo, superar a mentalidade, que foi sendo gerada ao longo do tempo, não seria tarefa fácil. A dominação assíria deixou marcas em muitos aspectos da sociedade israelita. A religião, certamente, foi um dos âmbitos influenciados pelos assírios. É muito provável que o sincretismo religioso do período de Manassés e de Amon reflita tal influência. Nesse sentido, Otto destaca a centralização do culto como um mecanismo importante de superação do sincretismo religioso, apoiado pelos monarcas supracitados. Mais que isso, o estudioso parece supor que a centralização se inspira no culto assírio:

Os autores do Deuteronômio não querem ficar para trás em relação à religião assíria, pois também na Assíria a veneração cültica do deus Assur estava centrada na cidade homônima. (...) Dessa forma, animados pelas medidas da reforma do rei Josias em Jerusalém, os autores do Deuteronômio decretaram a centralização dos sacrifícios em Judá. Para eles, o programa de centralização dos sacrifícios de YHWH em Jerusalém era plausível também porque os santuários locais poderiam estar impuros devido à atuação dos assírios durante a campanha contra Ezequias. Jerusalém, por sua vez, estava excluída disso, já que a cidade não fora conquistada<sup>49</sup>.

Agora, o templo de Jerusalém torna-se o centro da sociedade israelita para o qual tudo converge. A destruição dos lugares altos provocou a necessidade de o povo sair de suas respectivas cidades a fim de oferecer seus sacrifícios no único lugar possível. Desse modo, o templo se torna o destino certo para sacrifícios, dízimos, primícias e uma gama de alimentos a serem consumidos “no lugar que o Senhor escolheu”. A nova configuração do culto requer, então, mudança de hábitos por parte dos israelitas.

Desse modo, a centralização do culto comporta elementos positivos e negativos, estes bem mais sobressalientes que aqueles. Uma análise crítica da centralização revela finalidades políticas que devem ser notadas. Ela não se limitou a estabelecer o Templo como único lugar de culto, mas insistiu na ideia de Jerusalém como lugar escolhido por YHWH. Desse modo, reacendeu a força política e econômica da cidade, legitimou o fim dos santuários locais, sob o argumento da fidelidade a YHWH, e obrigou os israelitas a se reunirem ao redor do poder político e religioso nos moldes da monarquia e da compreensão deuteronômica.

### **3.3.2 Uma nova liturgia a favor da vida**

A centralização do culto provocou clara ruptura dos costumes do povo de Israel, principalmente daqueles que habitavam nas regiões rurais e frequentavam os santuários

---

<sup>49</sup> OTTO, 2011, p. 135-136.

locais. Todavia, na perspectiva deuteronomica, ela se impõe como necessária para restabelecer a fidelidade dos israelitas a YHWH e eliminar os cultos alternativos. Por isso, a teologia deuteronomica insiste na relevância do tema da unicidade (do culto, de Deus, do Templo, do povo etc.). Entre outras coisas, esta centralização expressa a libertação de Israel da dominação assíria e estabelece YHWH como Deus nacional<sup>50</sup>. Contudo, sua implementação requer algumas novidades litúrgicas.

A primeira grande novidade da liturgia centralizada foi a necessidade de sair do lugar de origem e ir em direção ao coração da vida religiosa de Israel, o Templo. Esse ritual é, de tal modo, relevante que aparece nas quatorze leis de centralização, caracterizando assim a nova liturgia proposta pelos autores deuteronomicos<sup>51</sup>.

Influenciado por Lohfink, Kramer destaca um “esquema de romaria”, verificado nas leis da centralização do culto. O esquema ajuda a compreender o “passo a passo” das peregrinações ao Templo. Geralmente, comporta quatro momentos. De início, há a *preparação* que ocorre no lugar de origem, seguida pela *viagem* rumo ao santuário central onde acontece o ritual ou a *ação*, cujo ponto alto é a alegria, e finaliza com o *retorno para casa*<sup>52</sup>. Este novo costume implica não apenas questões culturais, mas também sociais. Kramer observa:

Enquanto que, no tempo dos reis Manassés e Amon, a romaria dirigia-se para a [cidade] central dos assírios, que era a capital Nínive, para onde os tributos, como sinal de submissão e de dependência, eram levados, agora os dízimos e o material dos sacrifícios e das oferendas são conduzidos para a [cidade] central dos israelitas, a capital Jerusalém<sup>53</sup>.

Os israelitas, agora, destinam parte de sua produção não mais ao imperador assírio, mas ao templo de YHWH, decretado pela teologia deuteronomica como único soberano de Israel. É para o lugar escolhido por YHWH que Israel conduzirá seus animais, produtos e riquezas, a fim de serem instrumentos de fraternidade. Esta é a segunda grande novidade desse novo tipo de liturgia. A partir de agora, o culto não se restringe à adoração a YHWH, mas deverá ser também sinal constante da fraternidade desejada pelo Deus de Israel. O culto torna-se lugar de fraternidade. No pensamento deuteronomico, os dízimos, sacrifícios,

<sup>50</sup> Cf. KRAMER, 2015, p. 205.

<sup>51</sup> Segundo Kramer, o exegeta alemão N. Lohfink reconhece 14 leis de centralização no Dt (12,4-7.8-12.13-19.20-28; 14,22-27; 15,19-23; 16,1-8.9-12.13-15.16-17; 17,8-13; 18,1-8; 26,1-11; 31,10-13), caracterizadas pela “fórmula de centralização”, presente 21 vezes nessas leis. Para mais, cf. KRAMER, 2006, p. 61-66 e KRAMER, 2015, p. 206-208.

<sup>52</sup> Os quatro momentos não costumam aparecer em um único intervalo. O autor assinala Dt 12,20-28; 16,12-15; 17,8-13; 26,1-11 etc., como exemplos de ocorrência do esquema. Para mais, cf. KRAMER, 2006, p. 61-66.

<sup>53</sup> KRAMER, 2015, p. 206.

holocaustos etc., não são destinados a YHWH nem aos sacerdotes, mas para refeições comunitárias, das quais devem fazer parte os empobrecidos<sup>54</sup>.

Agora o culto israelita intensifica ainda mais sua dimensão social, tornando-se lugar de partilha e de comensalidade. É a comensalidade no Templo que faz todos iguais. Dela, participam ricos e pobres, israelitas e imigrantes, senhores e escravos. Desse modo, o Deuteronômio revela um novo aspecto do sacrifício, outrora ofertado e queimado em honra de YHWH. Na perspectiva deuteronômica, essa oferta é “devolvida” ao ofertante para se tornar refeição festiva com os empobrecidos e os socialmente dependentes<sup>55</sup>.

A liturgia torna-se, literalmente, uma fonte de vida. Dos sacrifícios e oferendas destinados ao Templo, provém o mínimo de segurança alimentar que os necessitados poderiam ter. Vale lembrar que a destruição dos santuários locais está, diretamente, relacionada com esta nova finalidade das oferendas. Agora não há mais a necessidade de manter o funcionamento de vários santuários ou mesmo inúmeros “funcionários do sagrado”<sup>56</sup>. Tudo ganha nova finalidade: alimentar o empobrecido e fazê-lo participar da alegria experimentada no Templo.

Os autores deuteronômicos proclamam um culto alicerçado na ética do cuidado com o empobrecido, o qual só tem sentido se rompe as cadeias da opressão e da miséria, possibilitando uma vida, minimamente, digna aos empobrecidos do povo. A teologia deuteronômica propõe a superação do culto exclusivamente vertical, caracterizado pela relação intimista entre o humano e o divino. Para isso, recomenda que a dimensão vertical do culto seja complementada por uma dimensão horizontal, consolidada no estabelecimento da fraternidade. Em última instância, o culto deuteronômico se concretiza no reconhecimento da fraternidade, principalmente, dos mais necessitados. No pensamento deuteronômico, essas duas dimensões parecem inseparáveis. Por isso, se fala na presença de um *ethos fraternal* no Deuteronômio<sup>57</sup>, o qual tenta solucionar os problemas da ética baseada na solidariedade mais restrita, aquela de cunho familiar<sup>58</sup>. Sobre esta questão, Otto declara:

---

<sup>54</sup> Cf. KRAMER, 2006, p. 71.

<sup>55</sup> Cf. KRAMER, 2006, p. 71-72.

<sup>56</sup> Cf. KRAMER, 2006, p. 74.

<sup>57</sup> OTTO, 2011, p. 132.

<sup>58</sup> Com a destruição de muitas das grandes famílias no século VII a. C., atestada pela mudança de sepulcros coletivos para individuais e o consequente enfraquecimento do vínculo da ancestralidade, o *ethos* familiar entra em crise. Para mais, cf. OTTO, 2011, p. 138.

Os autores do Deuteronômio viram a solução numa sacralização da ética da vida cotidiana que tinha se tornado profana, e esta solução declarou todos os judaítas irmãos e irmãs. Para isso, eles esboçaram uma imagem ideal de Judá como comunidade de YHWH que se reunia em torno do santuário central e se constituía como comunidade nas grandes festas de peregrinação por meio da liturgia (Dt 16,1-7). A religião de YHWH foi desvinculada da legitimação do governante e, dessa maneira, do Estado, ao prever a dedicação da lealdade absoluta não ao soberano, mas a YHWH<sup>59</sup>.

Em vista do estabelecimento dessa nova ética fraternal, o Deuteronômio insiste na unificação social que comporta cinco eixos principais: um Deus, um povo, uma terra, um santuário e uma lei<sup>60</sup>. Por isso, Braulik compreende esse livro como uma “resposta teológica a uma crise de identidade de Judá enquanto sociedade de Javé”<sup>61</sup>. Reorganizando a identidade da fé javista, o Deuteronômio redimensiona tanto os aspectos éticos quanto os litúrgicos.

Nesse sentido, merece destaque a forma como o dízimo é encarado na tradição deuteronômica. Diferente da tradição sadoquita (cf. Nm 18,20-32) que utiliza o dízimo como recompensa financeira pelo serviço levítico (cf. Nm 18,21), a tradição deuteronômica compreende-o como instrumento de superação da fome dos legalmente dependentes, a saber: o imigrante, o órfão, a viúva e o levita (cf. Dt 14,27.28-29). Essa finalidade do dízimo é tão importante que requer uma declaração, diante de YHWH, por parte daquele que a cumpriu (cf. Dt 26,12-15). Mais uma vez, o Deuteronômio sinaliza que o culto verdadeiro gera vida, estabelece a fraternidade e rompe com as injustiças e as desigualdades sociais.

O Deuteronômio defende uma liturgia intimamente ligada à vida real da sociedade israelita. Em seu ideal não há ruptura ou dicotomia entre fé e vida. Na verdade, são duas faces essenciais da existência humana. Portanto, a religião apresentada no Deuteronômio é, necessariamente, uma religião ética. Seu principal mecanismo é o reconhecimento de que todos são irmãos, principalmente os mais pobres. Otto assinala tal questão ao afirmar:

O Deuteronômio esboça uma sociedade que está efetivamente consciente de grupos marginais em seu meio, mas que coloca todo o peso do argumento teológico na exigência de que a comunidade, que tem seu centro no templo em seu meio, deve sustentar estes grupos, na medida de suas forças, porque eles são membros desta comunidade. Este programa se emancipa do Estado e do dever de cuidar do bem-estar, que na Assíria estava vinculado ao rei, e aposta em vez disso num compromisso espontâneo aceito com o *ethos* fraternal que é considerado a vontade de Deus<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> OTTO, 2011, p. 136.

<sup>60</sup> Cf. MATEOS, Manuel Díaz. Teu irmão pobre (Dt 15,7). *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: FAJE, v. 25, n. 66, maio/ago., 1993, p. 139.

<sup>61</sup> BRAULIK, Georg. *O livro do Deuteronômio*. ZENGER, Erich [et al]. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 108.

<sup>62</sup> OTTO, 2011, p. 139.



O Deuteronômio propõe um culto que promove a vida, cuja característica principal é a fraternidade concretizada nas refeições sagradas, feitas no lugar escolhido por YHWH e com a presença dos empobrecidos do povo (cf. Dt 16,11.14), a fim de participarem da alegria emanada desse culto. Nesse sentido, a teologia deuteronômica aponta para uma sociedade fundamentada na solidariedade, cujos empobrecidos são, constantemente, assistidos por meio de vários mecanismos fraternais indicados no livro.

A relevância dada ao tema do cuidado com o empobrecido, porém, não deve ofuscar o leitor atento quanto a um limite relevante que o Deuteronômio comporta. Embora proponha, constantemente, uma sociedade sem excluídos e sem empobrecidos, falta-lhe mecanismos que embasem uma reforma social desde a base. Seus textos, muitas vezes, se limitam a garantir a assistência aos necessitados, mas sem romper totalmente com as estruturas de injustiças erigidas na sociedade israelita.

Apesar dos limites, o livro sintetizou de tal modo a fé javista que se tornou um dos principais nortes para a tradição posterior. Por isso, se atribui à teologia deuteronômica um papel relevante e fundamental no desenvolvimento da fé bíblica, influenciando vários livros proféticos e sapienciais<sup>63</sup>. De fato, sua influência na religiosidade judaica não pode ser ignorada, assim como na tradição cristã.

Um exemplo disso é a observação de Fernández que coloca o Deuteronômio como terceiro livro do Antigo Testamento mais citado no Novo, perdendo apenas para Isaías e Salmos<sup>64</sup>. Esta influência pode ser constatada, por exemplo, pelo uso que Jesus faz de Dt 6,5 para explicitar qual o maior de todos os mandamentos (cf. Mt 22,37). Ou ainda, os dois caminhos apresentados por Jesus que remontam a Dt 30,15. Ou também, as respostas dadas ao tentador no deserto, uma vez que, na narrativa lucana (cf. Lc 4,1-13), tais respostas são citações literais do Deuteronômio (cf. Dt 6,13.16; 8,3). O Deuteronômio mostra-se, assim, um texto fundamental não apenas para o javismo e o judaísmo, mas também para o cristianismo nascente.

### **3.4 Retomando o percurso**

O ponto de partida deste terceiro capítulo consistiu em apresentar Dt 14,22–15,23 como texto paradigmático para a ética do cuidado com o empobrecido. Tendo analisado a

---

<sup>63</sup> Cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 58.

<sup>64</sup> Fernández identifica 83 usos do Deuteronômio no Novo Testamento. Para mais, cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 58.

estrutura do texto, se verificou uma estrutura simétrica concêntrica, sendo a Lei do Dízimo (Dt 14,22-29) e a Lei dos Primogênitos (Dt 15,19-23) as molduras externas; a Lei da Remissão (Dt 15,1-6) e a Lei da Libertação dos Escravos e das Escravas (Dt 15,12-18) as molduras internas; e, a Lei da Solidariedade (Dt 15,7-11) o centro da estrutura.

Tendo analisado a estrutura do bloco proposto, foram encontrados seis elementos que caracterizam a fé que opta pelo empobrecido: a corresponsabilidade na pobreza/aflição do outro; a postura crítica em face ao empobrecimento; a religiosidade que incide na sociedade; a observação da necessidade do irmão; a fraternidade; e, a prontidão solidária. Entre esses, foram destacadas a fraternidade e a religiosidade que incidem na sociedade, explanadas posteriormente.

O segundo momento deste capítulo foi intitulado “O teu irmão empobrecido”. Este ponto foi elaborado a partir de dois textos que destacam o elemento da fraternidade: Dt 15,1-18 e Dt 22,1-4. O destaque se dá pelo fato de ambas as perícopes usarem sete vezes o termo “irmão”, sinalizando a fraternidade como tema relevante.

A primeira perícope (Dt 15,1-18) foi dividida em duas leis distintas: o perdão das dívidas (Dt 15,1-11) e a libertação dos escravos (15,12-18). Seguindo o pensamento de Carrière, se observou que o perdão das dívidas supõe uma data reconhecida por todos, ao término de sete anos. Entretanto, apesar de o esquema 6/7 ser mantido na libertação dos escravos, não parece haver uma data específica para o evento. O fundamental é que o escravo sirva por seis anos. Isso leva a crer que o escravo poderia ser libertado em qualquer ano, desde que cumprisse seus seis anos de servidão. Verificou-se dois níveis de libertação. A primeira toca toda a sociedade: numa data marcada e conhecida por todos, os cidadãos israelitas têm suas dívidas perdoadas. A segunda toca apenas aqueles que caíram na escravidão, podendo acontecer em qualquer ano.

A segunda perícope analisada foi Dt 22,1-4. Destacou-se uma proibição relevante que aparece três vezes no texto e se caracteriza pelo uso do verbo *אָלַם* (*‘ālam*), cujo sentido expressa a ideia de esquivar-se, omitir-se ou ficar indiferente a alguma realidade. A fraternidade se concretiza por meio de uma ética comportamental em favor dos mais necessitados que se impõe em Israel.

De forma simples, o Deuteronômio assinala dois elementos centrais da fraternidade. Em Dt 15,1-18, o israelita é motivado a abrir a mão em favor do irmão (cf. Dt 15,11), ao passo que, em Dt 22,1-4, o povo é convocado a não se esquivar ou se omitir em face à necessidade do irmão, nem mesmo nas menores ocasiões.

A terceira parte deste capítulo foi intitulada “A relação entre o culto e a vida como experiência de fraternidade”, tendo sido dividida em dois momentos: “As causas da centralização do culto” e “Uma nova liturgia em favor da vida”. Destacou-se a relação entre as normas litúrgicas e as normas socioeconômicas, por meio das quais o Deuteronômio indica um culto que não se limita ao ambiente litúrgico, mas toca a concretude da vida humana.

No que tange à centralização do culto, foram indicadas algumas teorias que tentam explicá-la. A maioria dos pesquisadores olham-na com suspeita, devido à sua carga impositiva e a dimensão política que essa centralização comporta. Apesar de o Deuteronômio assumir uma visão muito positiva a seu respeito, é necessário reconhecer que esta reforma não se impôs sem constrangimentos, principalmente por parte da população campesina. Esta, teve que romper com os cultos e os costumes ancestrais, e se adaptar ao novo que se impôs. Inspirada no Deuteronômio original, a reforma josiânica elimina os santuários locais, impondo a necessidade de “peregrinações” até o lugar que o Senhor escolheu.

Esta centralização demanda uma nova liturgia. A primeira mudança está na necessidade de deixar o lugar de origem e se direcionar ao único templo. Tal atitude pode ser vista no chamado “esquema de romaria”, composto por quatro “passos”: preparação, viagem, ação e retorno para casa.

Por um lado, romper com o império assírio significou se libertar da pesada carga tributária imposta a Israel. Por outro lado, centralizar o culto acarretou no fim dos santuários locais e na canalização de bens para a capital, Jerusalém. Agora, a produção israelita ganha um novo rumo: o Templo. Na perspectiva deuteronômica, as oferendas deixam de ser queimadas em honra a YHWH e tornam-se instrumentos de fraternidade a serem consumidas por todos, principalmente os mais necessitados. Os sacrifícios levados ao Templo se tornam mecanismos de superação das desigualdades e das opressões, sendo uma garantia de que os empobrecidos, compreendidos como irmãos, terão alimento cotidianamente.

Nesse sentido, o Deuteronômio propaga um culto alicerçado no cuidado com o empobrecido, cujo caminho para Deus passa, necessariamente, pelo compromisso com o outro que é irmão. Por isso, fala-se de uma liturgia intimamente ligada à vida, cuja marca principal é um *ethos fraternal* que constitui todos irmãos.

O livro do Deuteronômio realizou uma síntese tão profunda do javismo que se tornou base para os elementos centrais dessa religião. Prova disso é que sua influência perpassa vários livros do Antigo Testamento até chegar a Jesus Cristo, que se utilizou de elementos desse livro em sua pregação, e à Igreja primitiva. Como se verá a seguir.

## **4 EM TEU MEIO NÃO HAVERÁ NENHUM EMPOBRECIDO**

Tendo verificado o lugar sobressaliente que o cuidado com o empobrecido recebe na teologia deuteronomica, vale a pena indagar sobre a incidência do tema na vida e na pregação de Jesus e da Igreja. Os evangelhos relatam vários encontros de Jesus com marginalizados da sociedade e da religião de sua época. Sem a pretensão de análises exaustivas, este capítulo busca, por um lado, assinalar a influência deuteronomica nos evangelhos, pontuando alguns textos que refletem essa teologia veterotestamentária. Por outro lado, reconhece o cuidado com o empobrecido como uma questão de primeira importância para a Igreja de Jesus e o propõe como horizonte constante da reflexão e da práxis eclesial.

Este quarto e último capítulo organiza-se da seguinte forma: a princípio, serão indicados, rapidamente, alguns usos do Deuteronomio nos evangelhos e sua influência na Igreja primitiva. A seguir, será analisada a incidência do tema na modernidade, a partir da Doutrina Social da Igreja. Por fim, recordando o jubileu da Conferência de Medellín, se fará ressoar novamente o apelo profético de uma Igreja Pobre para pobres, assinalando a opção pelos pobres como uma realidade trinitária.

### **4.1 O Deuteronomio e o cuidado com o empobrecido no Cristianismo Nascente**

A indicação de Dt 15,4, “Em teu meio não haverá nenhum empobrecido”, entendida como um grito profético, ressoa o apelo eterno de Deus por uma sociedade sem pobres e excluídos. Em contrapartida, em Betânia, Jesus parte em defesa da mulher que o ungira afirmando a existência perene de pobres no mundo: “Sempre tereis pobres convosco” (Mc 14,7). Seriam essas duas observações contraditórias? Em que medida essa afirmação de Jesus diminui a responsabilidade de seus discípulos em face aos empobrecidos? Para responder a esses questionamentos, serão assinalados alguns usos que os Evangelhos fazem do Deuteronomio, sinalizando sua influência no pensamento de Jesus e da Igreja primitiva.

#### **4.1.1 O uso do Deuteronomio nos evangelhos**

A fé cristã é fruto de uma experiência religiosa que lhe é anterior: o judaísmo, que aguardava a vinda, nos últimos tempos, de um profeta que comunicaria a vontade divina (cf. Dt 18,18). O cristianismo encontra o cumprimento desta promessa em Jesus (cf. Mt 11,2-6;

Lc 7,18-23). Em vista disso, muitos elementos do judaísmo se tornaram fontes para o cristianismo, como é o caso de seus textos sagrados.

Dentre eles, o Deuteronômio tem um lugar de destaque, em ambas as tradições. Nele, por exemplo, a tradição judaica encontra o texto do *shemá* (cf. Dt 6,4), famosa oração cotidiana dos judeus. Mais que isso, é um dos principais fundamentos para o monoteísmo judaico. O Deuteronômio é, de tal modo, relevante que os sinóticos citam-no para identificar o maior de todos os mandamentos (cf. Mt 22,34-40 e par.).

O “Deuteronômio é, junto com Isaías e Salmos, um dos livros do Antigo Testamento mais citados” nos textos neotestamentários<sup>1</sup>. A motivação parece ser clara: seu espírito humanístico e pedagógico, assim como sua ênfase profética na solidariedade e na justiça, desempenharam um papel relevante no desenvolvimento da fé bíblica<sup>2</sup>. A título de informação, serão apresentados alguns textos dos evangelhos, cujo pano de fundo é o Deuteronômio, sem a pretensão de uma análise detalhada e exaustiva, mas apenas para ilustrar seu uso na tradição cristã.

Um dos primeiros momentos narrados da vida de Jesus, nos sinóticos, é seu batismo no rio Jordão (cf. Mt 3,13-17 e par.). Nele, Jesus é revelado como Filho amado. Após o batismo, advém a narrativa de sua tentação no deserto<sup>3</sup>, mencionada nos três sinóticos. Mc relata-a, de forma sucinta, em apenas dois versículos. Já Mt e Lc estendem-na pela inserção de um diálogo entre Jesus e o diabo.

A tentação de Jesus mostra-se relevante para esta pesquisa, a partir da observação de que Jesus rebate as tentações, usando textos do Deuteronômio. A narrativa mateana contém duas citações literais do Deuteronômio (cf. Dt 8,3 e Dt 6,16). Já na narrativa lucana, este o livro é citado, literalmente, em todas as respostas de Jesus (cf. Dt 8,3; 6,13; 6,16). Assim, o Deuteronômio se revela um solo seguro, através do qual Jesus pode transitar sem ser confundido pelo tentador. Portanto, já no início do ministério de Jesus, o Deuteronômio mostra sua força.

Na narrativa mateana, o chamado Sermão da Montanha (Mt 5–7), é a fala de Jesus, mostrando a seus discípulos uma nova compreensão da Lei e indicando uma nova perspectiva de justiça que os compromete ainda mais. Mt 5,20-48 destaca seis preceitos da Lei de Moisés, retirados dos três códigos legais do Pentateuco, dentre os quais está o Código Deuteronômico (cf. Dt 12–26).

---

<sup>1</sup> Cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 58.

<sup>2</sup> Cf. FERNÁNDEZ, 2007, p. 58.

<sup>3</sup> Mt e Mc apresentam a tentação imediatamente depois do batismo (Mt 4,1-11 e Mc 1,12-13), ao passo que Lc insere a genealogia de Jesus (Lc 3,23-38) entre as duas narrativas (Lc 3,21-22 e Lc 4,1-13).

O Deuteronômio, mais uma vez, é atestado no Novo Testamento, seja por meio de citações literais (cf. Mt 5,21.27.38) ou por referências indiretas (cf. Mt 5,31.33). A tradição antiga, e dentro dela o Deuteronômio, deve ser reinterpretada, pois o tempo messiânico exige uma justiça que ultrapasse o sentido literal da Lei. Os versículos, aqui referidos, assinalam a relevância dada pela tradição judaica ao Deuteronômio, ao condensar os principais aspectos da Lei de Moisés e ajudar a forjar as grandes linhas da identidade religiosa de Israel.

O Sermão da Montanha revela a influência deuteronômica em outra oportunidade. Em Mt 6,22-23, Jesus indica o olho como a luz que ilumina todo o corpo. Este texto está localizado entre a perícope sobre o verdadeiro tesouro (cf. Mt 6,19-21) e um dito sapiencial que contrapõe o serviço a Deus e o serviço ao dinheiro (cf. Mt 6,24). Embora este texto não seja uma citação literal, uma aproximação mais atenta revela a inspiração deuteronômica.

O texto de Mateus, parece evocar a chamada lei da solidariedade (cf. Dt 15,7-11). As motivações para a relação começam no fato de que tanto Dt 15,7-11 quanto Mt 6,19-24, advertem seus leitores a não reterem/acumularem bens materiais (cf. Dt 15,11 e Mt 6,19). No Deuteronômio, embora o elemento não apareça claramente, a necessidade do empobrecido é motivo para evitar o acúmulo de bens. Em Mateus, o motivo é a perecibilidade dos bens terrenos. É preferível ajuntar tesouros no céu.

Outro indicador de um pano de fundo deuteronômico é o uso dos termos coração e olho, os quais têm um papel relevante no texto veterotestamentário (cf. Dt 15,7-11). Uma diferença, porém, é notada. No Deuteronômio, o coração é o ponto de partida. Um coração fechado provoca um olhar mau que impede a mão de abrir-se ao empobrecido (cf. Dt 15,9). No caso de Mateus, o olho é o órgão principal que ilumina todo o corpo (cf. Mt 6,22). Contudo, o “olhar mau” (cf. Dt 15,9) aproxima-se de “olhar doente” (cf. Mt 6,23). Ambos alertam para o olho como um órgão importante que está diretamente relacionado com o comportamento em face à realidade. O olhar torna-se um elemento de discernimento.

O texto mateano alerta, ainda, para a impossibilidade de colocar Deus e o dinheiro no mesmo patamar (cf. Mt 6,24c). No fundo, o texto convida o discípulo a relativizar as riquezas materiais, a fim de ganhar a verdadeira riqueza que não passa. No Deuteronômio, os bens devem ser relativizados para que a fraternidade aconteça e, por meio desta, o empobrecido tenha como se manter na sociedade (cf. Dt 15,11b). Assim, parece plausível acreditar numa influência deuteronômica, também, para este texto de Mateus.

Também o envio dos discípulos de João Batista a Jesus, narrado por Mt e Lc, revelam a influência do Deuteronômio. João manda que seus discípulos interroguem Jesus: “És tu

aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?” (Mt 11,3; Lc 7,19). O que João Batista quer dizer com isso? Ao que parece, a pergunta se remete a textos da Escritura Hebraica que anunciam a vinda do Messias, dentre os quais se destaca Dt 18,18: “Vou suscitar para eles um profeta como tu”. Aqui, YHWH promete suscitar um profeta como Moisés, em cuja boca estarão suas palavras<sup>4</sup>. Em Marcos, também, é possível identificar o uso do Deuteronômio. Na narrativa do homem rico (cf. Mc 10,17-22), por exemplo, os mandamentos explicitados por Jesus provêm do Decálogo (cf. Ex 20,12-16; Dt 5,16-20).

Jesus, concordando com a tradição judaica, encontra o maior de todos os mandamentos no texto deuteronômico. O tema aparece em todos os evangelhos sinóticos (cf. Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28). Nos três casos, os autores recorreram a Dt 6,4-5, texto basilar da tradição deuteronômica, seguido do texto de Lv 19,18. Sobre o uso de Dt 6,4-5 em Marcos, Barbaglio afirma:

Jesus responde ao escriba antes de tudo relatando ao pé da letra a profissão de fé no Deus único; todo bom judeu iniciava seu dia com esta profissão de fé, chamada *shemá* (ouve), conforme palavra inicial. Segundo a concepção bíblica, a profissão de fé no Deus único acarreta imediatamente um compromisso operativo e prático: o homem é ligado a Deus, na totalidade de sua pessoa e existência, por um pacto de obediência, dedicação e fidelidade. Na tradição deuteronômica, à qual pertence o texto inicial de *shemá* (Dt 6,4), este compromisso fundamental é resumido na palavra “amar”<sup>5</sup>.

Desse modo, o Deuteronômio expressa o elemento central da fé de Israel que consiste em crer em YHWH como único Deus e amá-lo integralmente, sem reservas. Por seu turno, Jesus sinaliza que este amor não pode ser vivido numa relação intimista com Deus, mas se concretiza por meio do amor ao irmão. Por isso, de modo inovador, une Deuteronômio e Levítico, a fim de criar um segundo mandamento: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18).

A narrativa mateana enquadra a pergunta sobre o maior mandamento em um quadro de polêmica entre Jesus e os fariseus (cf. Mt 22,34-35). Duas observações são relevantes em Mateus: a) o mandamento do amor ao próximo, citado em segundo lugar, tem igual importância que o mandamento do amor a Deus<sup>6</sup>; b) “desses dois mandamentos dependem a Lei e os Profetas” (Mt 22,40), quer dizer, esses mandamentos são os eixos fundamentais em torno dos quais gira toda a revelação bíblica.

<sup>4</sup> É provável que o autor tenha em vista ainda outros textos (cf. Gn 49,10; Sl 118,26; Mt 3,1-3 etc.). Para mais, cf. BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (I)*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p.190.

<sup>5</sup> BARBAGLIO, 1990, p. 566.

<sup>6</sup> Cf. BARBAGLIO, 1990, p. 332.

A unção de Betânia, narrada em Mt, Mc e Jo, também faz uso da tradição deuteronômica. Segundo a narrativa, uma mulher, seja ela anônima (cf. Mt 26,6 e Mc 14,3) ou identificada (cf. Jo 12,3), se aproxima de Jesus para ungir-lhe a cabeça (cf. Mt 26,7 e Mc 14,3) ou os pés (cf. Jo 12,3). Apesar das diferenças, os evangelhos são unânimes em evocar Dt 15,11 na resposta de Jesus. Ao se deparar com o questionamento dos discípulos sobre o ato da mulher, Jesus recorda a existência perene de pobres na terra, indicada por Dt 15,11.

Porém, essa resposta de Jesus pode gerar mal entendidos. Às vezes, se diz que tenha relativizado a existência e a necessidade do cuidado com o empobrecido ou reconhecido a pobreza como uma realidade querida por Deus. A expressão, encontrada em Mc 14,7: “Quando quiserdes”, seria sinal dessa relativização. No entanto, essas conclusões não encontram respaldo na vida de Jesus que, em vários momentos, agiu em favor dos excluídos e dos marginalizados.

É provável que a expressão “quando quiserdes”, presente na tradição marcana, pode ter gerado mal entendidos já na Igreja nascente, necessitando ser corrigida. Isso explicaria sua supressão tanto em Mt quanto em Jo. Mais que legitimar o descaso com os pobres, o texto parece ressaltar o iminente sofrimento do Messias, caro à teologia marcana. A prioridade do momento é testemunhar a paixão do Mestre, mas chegará o momento em que o Cristo será tirado e a Igreja deverá continuar sua obra que tem a ver com os pobres (cf. Lc 4,18-19). Para Fernandes:

A interpretação dada por Jesus ao gesto da mulher, que cumpre as exigências do duplo mandamento (cf. Mc 12,28-34), permite que se faça uma distinção. O tempo da Igreja não é o tempo de Jesus. Enquanto ele deverá partir, a Igreja deverá continuar o seu caminho, preocupada com ele, preocupando-se com os pobres, seguindo seu exemplo<sup>7</sup>.

Desse modo, é possível assinalar o Deuteronômio como texto relevante para a teologia neotestamentária, principalmente para atestar a fidelidade ao Deus de Israel, identificado como único. Para ressaltar ainda mais a relação do Deuteronômio com o ambiente do Novo Testamento, é importante observar que o cuidado com o empobrecido, tema relevante no Deuteronômio, se torna uma realidade que caracteriza a Igreja primitiva.

---

<sup>7</sup> FERNANDES, Leonardo Agostini. “*Pobres sempre tereis convosco*”: Ação da Igreja à luz da *Gaudium et spes*. In: \_\_\_\_\_(org.). *Gaudium et spes*: reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 49.



#### 4.1.2 A práxis do cuidado com o empobrecido na Igreja primitiva

Durante sua existência, Jesus organizou ao redor de si um grupo de pessoas, as quais chamou de discípulos (cf. Mc 3,13-19). Seu objetivo era o de continuar a missão do mestre, levando adiante seus ensinamentos. O conteúdo principal dessa pregação era a chegada do Reino de Deus, visibilizado na vida de Jesus que evidencia a irrupção do tempo messiânico.

Desde o início de seu ministério, Jesus, colocou-se ao lado dos empobrecidos e dos marginalizados (cf. Lc 4,18), indicando o norte para seus seguidores. Ao revelar o olhar misericordioso do Pai que se direciona ao empobrecido (cf. Is 66,2), inaugura o tempo messiânico (cf. Mt 11,5). Segundo Velasco:

A irrupção de seu Reino é uma boa notícia diretamente para os pobres: a notícia de que sua situação vai mudar pela raiz, não para torná-los ricos, mas para inaugurar uma nova forma de sociedade em que seja possível a autêntica felicidade almejada pelo homem, a felicidade compartilhada, a felicidade na mesa dos irmãos<sup>8</sup>.

Verificado na práxis de Jesus, o cuidado com o empobrecido tornou-se ponto basilar da fé cristã. Os Atos dos Apóstolos atestam essa preocupação já na Igreja nascente. Em At 6,1-7 a práxis eclesial é apresentada sob duas ações principais, complementares e necessárias, o serviço da Palavra e o serviço às mesas. A primeira indica o anúncio do Evangelho como grande prioridade para a Igreja e responsabilidade dos apóstolos. A segunda tem a ver com o cuidado com os empobrecidos, nesta perícopes representados pelas viúvas helenistas. A narrativa lucana relata a instituição de sete homens, repletos do Espírito e de sabedoria, responsáveis por fazer valer o direito das viúvas de origem helenista (cf. At 6,1), garantindo-lhes a participação na distribuição diária de alimentos.

A relevância do tema se impõe uma segunda vez, em Gl 2,1-10. A perícopes narra o chamado Concílio de Jerusalém. Para resolver o impasse sobre a evangelização dos gentios, Paulo se dirige a Jerusalém, a fim de receber o aval e manter a comunhão com Tiago, Cefas e João, chamados de colunas da Igreja (cf. Gl 2,1-2). A solução foi estabelecer os três para a evangelização dos cristãos oriundos do judaísmo, enquanto Paulo se dedicaria aos cristãos oriundos do mundo gentio. Uma só exigência foi feita: cuidar dos pobres (cf. Gl 2,10).

Outros textos neotestamentários reforçam a relevância do tema. É o caso da síntese que a carta de Tiago faz da religião autêntica: “Religião pura e sem mancha diante do Deus e Pai é esta: assistir os órfãos e as viúvas em suas dificuldades e guardar-se livre da corrupção

<sup>8</sup> VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: Processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 28.

do mundo” (Tg 1,26). Assim como a exigência por uma fé concreta caracterizada pelo socorro aos necessitados, apresentada por Mateus (cf. Mt 25,31-46). Em síntese, vários textos do Novo Testamento indicam a preocupação com o empobrecido como elemento constituinte da fé cristã.

Esta postura, contudo, não deve ser extrínseca ao cristão. Não se trata, apenas, de ocupar-se da pobreza alheia. Inspirando-se em Jesus, o cristão deve optar, também, por ser pobre. “Para pertencer ao grupo de Jesus é preciso ser pobre, ou tornar-se pobre”<sup>9</sup>. Com isso, a pobreza ganha uma nova conotação, não é mais sinal do castigo divino, mas condição essencial para a vivência salutar do Reino. Segundo Velasco:

... na dinâmica do reino de Deus, isto (pobreza) se converte numa *escolha*; opta-se por ser pobre para optar pelos pobres, pela libertação dos pobres que é uma exigência do reino de Deus que vem. (...). Escolher ser pobre é o primeiro passo que se deve dar para entrar na totalidade das promessas de Jesus<sup>10</sup>.

A opção pela pobreza e pelos empobrecidos torna-se uma importante exigência na vida do discípulo de Jesus. Tal qual o mestre, o discípulo deve tornar-se pobre para comprometer-se com os pobres (cf. 2 Cor 8,9). Contudo, esta opção não deve tornar-se um simples pauperismo. Mas, uma postura que conduza o cristão ao desprendimento dos bens materiais, para colaborar com a libertação dos marginalizados e excluídos da sociedade.

Esta preocupação torna-se uma constante no pensamento cristão primitivo. Já a Didaqué<sup>11</sup> aponta a questão. O primeiro capítulo, à semelhança de Dt 30,15-20 e Mt 7,13-14, indica dois caminhos antagônicos: um para a vida e outro para a morte. Entre as normas que fazem parte do caminho para a vida, encontra-se o imperativo: “Dá a todo aquele que te pedir, sem exigir devolução” (I,5). Este imperativo faz ecoar o apelo de Dt 15,7-11 (Lei da Solidariedade), atestando-o nas comunidades cristãs dos primeiros séculos.

Em seu quarto capítulo, a Didaqué encoraja os cristãos a se disporem para a doação de seus bens. A doação feita aos necessitados tem a força de reparar os pecados cometidos: “Se possuíres algo, graças ao trabalho de tuas mãos, dá-o em reparação por teus pecados” (IV,6). A murmuração, contudo, permaneça distante de seus corações (cf. IV,7). E mais, aqueles que recebem doações, também, devem dispor-se a dar: “Não terás as mãos sempre estendidas para receber, retirando-as quando se trata de dar” (IV,5).

<sup>9</sup> VELASCO, 1996, p. 31.

<sup>10</sup> VELASCO, 1996, p. 31.

<sup>11</sup> Compilação mais antiga dos ensinamentos cristãos de que se tem notícias até o momento. Geralmente datada no final do primeiro século da era cristã.

Em IV,8, a Didaqué estabelece que os cristãos não rechacem os indigentes. Antes, assistam-nos com seus bens. Tal como no Deuteronômio (Dt 15,1-11), o empobrecido ganha a identidade de irmão, tornando-se destinatário do olhar favorável, caracterizado pela divisão tanto dos bens corruptíveis como dos bens incorruptíveis.

Ao longo do período patrístico, o cuidado com o empobrecido mostrou-se relevante. Assistir os indigentes em suas necessidades tornou-se a grande expressão da virtude da caridade e caminho seguro para a justificação eterna. Sua força é, de tal modo, reconhecida que Leão Magno a coloca em paralelo com o batismo: “Vós sabeis que, além do batismo da regeneração, no qual foram lavadas as manchas do pecado, nos foi divinamente concedido este remédio para a fraqueza humana: qualquer culpa contraída durante a permanência terrestre é apagada pelas esmolas”<sup>12</sup>.

A caridade torna-se remédio contra as faltas cometidas e o acúmulo. Cuidar dos pobres deve tornar-se ocupação contínua dos ricos, pois Deus concede os bens para o serviço aos outros<sup>13</sup>. Por meio das obras de caridade, os cristãos ricos se desvencilham do excesso material e colaboram na superação das injustiças. Nessa perspectiva, Leão Magno adverte: “Aquele que alimenta o Cristo presente no pobre, constrói seu tesouro no céu”<sup>14</sup>.

No cristianismo, a única pobreza aceitável é aquela que é sinal da plenitude escatológica. Ela se dá com a decisão de apartar-se dos bens terrenos, tendo apenas o necessário para sobreviver. Muitos foram aqueles que, ao longo da história da Igreja, abandonaram suas riquezas para tornar-se livres em Deus. Mara sintetiza, da seguinte forma, a questão da preocupação com os pobres no período patrístico:

Nos escritos patrísticos são constantes: uma avaliação negativa da indigência e mesmo da pobreza sofrida por injustiça, não escolhida livremente pela força da *sequela Christi*; a exortação às comunidades cristãs a repartirem, a darem generosamente a fim de criar estruturas concretas capazes de sanar situações de necessidade<sup>15</sup>.

Tendo Jesus como norte, a Igreja nascente assume a pobreza sob dois aspectos: negativo, quando nasce da injustiça e acarreta a exploração dos mais fracos; positivo, quando assumida, voluntariamente, tendo em vista o julgamento escatológico. Esta postura faz da

<sup>12</sup> LEÃO MAGNO, *Sermão VII*.

<sup>13</sup> Cf. CLEMENTE AOS CORINTIOS 38,2

<sup>14</sup> LEÃO MAGNO, *Sermão VI*.

<sup>15</sup> MARA, Maria Grazia. Pobres – Pobreza. In. BERARDINO, Angelo Di. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes; Paulus, 2002, p. 1174.

pobreza uma grande virtude, tornando bem-aventurados os de coração pobre (cf. Mt 5,3; Lc 6,20b).

Em vista disso, os cristãos são incentivados a abraçar a pobreza e lutar para estabelecer a justiça em favor dos necessitados. No século quarto, por exemplo, o espírito caritativo ganha força, tornando-se visível por meio de várias instituições. Knowles aponta, neste período, a criação de hospícios, hospitais, hospedarias e vários órgãos com finalidade caritativa<sup>16</sup>. Neste período, “a esmola, reconhecida como um dos deveres essenciais do cristão, atinge as dimensões de um serviço público”<sup>17</sup>.

Mara indica, resumidamente, o pensamento de alguns santos padres sobre o cuidado com o pobre. Segundo ela, Tertuliano e Aristide consideram a partilha um dever cristão; Clemente de Alexandria compreende a comunhão dos bens como um mandamento; Minúcio Félix defende que Cristo está presente nos pobres e necessitados; Cipriano insiste na exigência da esmola para restabelecer uma situação de igualdade entre ricos e pobres<sup>18</sup>.

As obras de caridade, cada vez mais, ganham força no cenário cristão, tornando-se um caminho seguro para cumprir a vontade divina. O auxílio aos necessitados, verificado na Igreja, revelou-se tão importante que serviu de inspiração para as instituições de assistência pública nos séculos posteriores. Nesse sentido, o cuidado com o empobrecido não é algo novo na Igreja, mas um aspecto primordial do seguimento a Cristo. Conforme Aquino Júnior:

Mesmo que não tenha sido sempre e em toda parte a preocupação central da Igreja, mesmo que tenha se dado muitas vezes de maneira ambígua e até contraditória e mesmo que tenha desempenhado um papel secundário ou irrelevante na reflexão teológica-dogmática, a preocupação com os pobres sempre foi um aspecto importante da vida da Igreja. Pelo menos, nunca desapareceu por completo nem foi negada de modo explícito e radical<sup>19</sup>.

No século passado, houve um verdadeiro grito profético dentro da Igreja: o Concílio Vaticano II. Este se propôs a atualizar a vida eclesial, a partir de um movimento de volta às fontes, a fim de resgatar elementos relevantes que foram sendo esquecidos ao longo do tempo. Este movimento não provocou apenas um olhar ao passado, mas resgatou a esperança de uma

<sup>16</sup> ROGIER, Jacobus.; AUBERT, Roger; KNOWLES, David. (Orgs.). *Desenvolvimento das instituições de caridade*. In: \_\_\_\_\_. *Nova História da Igreja*. Dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 331-333.

<sup>17</sup> ROGIER; AUBERT; KNOWLES, 1966, p. 332.

<sup>18</sup> MARA, 2002, p. 1174.

<sup>19</sup> AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “Uma Igreja pobre e para pobres”. In: \_\_\_\_\_. *Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 52.

Igreja viva e vivificante, proporcionando novos horizontes teológicos e eclesiais<sup>20</sup>. Por meio do Concílio, o cuidado com o empobrecido retornou à pauta das discussões, reanimando a chamada Doutrina Social da Igreja.

#### 4.2 O amparo ao empobrecido na modernidade: A Doutrina Social da Igreja

Na modernidade, o tema do cuidado com o empobrecido manteve sua relevância para o cristianismo. Já no século XIX surge a primeira Encíclica sobre o tema. A *Rerum Novarum* (1891) é considerada o primeiro documento da Doutrina Social da Igreja<sup>21</sup> e fonte de inspiração para outros documentos posteriores<sup>22</sup>. Por meio dela, a Igreja moderna encaminha sua reflexão para as principais questões sociais da época:

Ela examina a condição dos trabalhadores assalariados, particularmente penosa para os operários das indústrias, afligidos por uma indigna miséria. A *questão operária* é tratada segundo a sua real amplitude: é explorada em todas as suas articulações sociais e políticas, para ser adequadamente avaliada à luz dos princípios doutrinários baseados na Revelação, na lei e na moral natural<sup>23</sup>.

A Encíclica indica, também, vários erros que conduzem às mazelas sociais verificáveis na sociedade da época. Nela, a Igreja se opõe à possibilidade do socialismo como remédio para os problemas encontrados. Antes, propõe e atualiza a doutrina católica sobre temas como trabalho, direito de propriedade, direito dos fracos etc.<sup>24</sup>:

Os socialistas, para curar este mal (desigualdades sociais), instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens dum indivíduo qualquer devem ser comuns a todos e que sua administração deve voltar para os municípios ou para os estados. Mediante esta transladação das propriedades e das comodidades que elas proporcionam entre os cidadãos, lisonjeiam-se de aplicar um remédio eficaz aos males presentes. Mas semelhante teoria, longe de ser capaz de pôr termo ao conflito, prejudicaria o operário, se fosse posta em prática. Outrossim, é sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão completa do edifício social<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja na América Latina e a “recepção criativa” do Concílio Vaticano II*. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Utopias do Vaticano II: Que sociedade queremos?*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 232-233.

<sup>21</sup> Cf. CAMACHO, Ildefonso. *Doutrina social da Igreja: Abordagem histórica*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 51.

<sup>22</sup> É o caso da *Quadragesimo anno*, *Mater et Magister*, *Octagesima adveniens*, *Laborem exercens* e *Centesimus annus*. Para mais, cf. CAMACHO, 1995, p. 51-74.

<sup>23</sup> COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA, 89. Esta obra será referenciada pela abreviação CDSI.

<sup>24</sup> Cf. CDSI, 89.

<sup>25</sup> *Rerum Novarum*, 3. In: MINETTE DE TILLESSE, Caetano. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 17-35.

Na primeira metade do século XX, Pio XI cunha a expressão *Doutrina Social*, a fim de expressar o conjunto doutrinal referente às questões sociais a partir da Encíclica *Rerum Novarum*<sup>26</sup>. Ela não se torna apenas o ponto de partida, mas uma referência constante para as demais reflexões de cunho social no seio do catolicismo, tornando-se a “Magna Carta” em que se deve basear, como em sólido fundamento, toda a atividade cristã<sup>27</sup>.

Em 1931, por ocasião dos quarenta anos da *Rerum Novarum*, Pio XI publica a Encíclica *Quadragesimo anno*, na qual atualiza a reflexão social da Igreja à luz dos problemas enfrentados no momento, dentre os quais, vale ressaltar, o período pós-guerra (1914-1918) e a grave crise econômica de 1929.

Seguindo a lógica da *Rerum Novarum*, a *Quadragesimo anno* aborda temas como o direito de associação, o princípio de solidariedade, o digno sustento dos operários e de seus familiares, a restauração da ordem social etc. Tais temas apontam para uma Igreja que se insere, cada vez mais intensamente, nas questões sociais de seu contexto, sinalizando que o Reino de paz e de justiça deve ser experimentado já na sociedade terrena. Embora reconheça suas limitações quanto às questões econômicas, a Igreja defende sua autoridade no campo da moral, no qual se insere, também, a ordem social:

Antes de entrarmos neste assunto, devemos supor, o que já provou abundantemente Leão XIII, que julgar das questões sociais e econômicas é dever e direito da nossa suprema autoridade. Não foi, é certo, confiada à Igreja a missão de encaminhar os homens à conquista de uma felicidade transitória e caduca, mas da eterna; antes, a Igreja crê não dever intrometer-se sem motivo nos negócios terrenos. O que não pode é renunciar ao ofício de que Deus a investiu, de interpor a sua autoridade, não em assuntos técnicos, para os quais lhe faltam a competência e meios, mas em tudo o que se refere à moral. Dentro deste campo, o depósito da verdade que Deus nos confiou e o gravíssimo encargo de divulgar toda lei moral, interpretá-la e urgir o seu cumprimento oportuna e inoportunamente, sujeitam e subordinam ao nosso juízo a ordem social e as mesmas questões econômicas<sup>28</sup>.

Em 1937, Pio XI publica três documentos relevantes para os desafios da época. O primeiro, *Mit brennender Sorge* (14/03), aborda o regime nazista. Os outros, *Divini Redemptoris* (19/03) e *Firmissimam constantiam* (28/03), tratam do comunismo. Esses documentos “representam uma chamada de atenção ao mundo inteiro sobre os perigos que encerram essas ideologias, as quais invocam a eficácia para justificar o totalitarismo”<sup>29</sup>. Essas intervenções assinalam o reconhecimento da missão transformadora dos cristãos.

<sup>26</sup> Cf. CDSI, 87.

<sup>27</sup> Cf. PIO XI, *Quadragesimo anno*, 39. In: MINETTE DE TILLESSE. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 36-76.

<sup>28</sup> *Quadragesimo anno*, 41.

<sup>29</sup> CAMACHO, 1995, p. 127.

Para celebrar os cinquenta anos da *Rerum Novarum*, Pio XII, em 1941, por meio de radiomensagem, evoca a importância da Encíclica. O pontífice recorda que é dever da Igreja “pronunciar uma palavra autorizada sobre as questões sociais”<sup>30</sup>. Temas como a Igreja e a ordem social, o uso dos bens materiais, o Estado e a pessoa humana, o trabalho etc., fazem parte do seu conteúdo. Por fim, é importante ressaltar o seu comovente apelo final:

... Guardai a nobre chama do espírito social fraterno, ateadado, há meio século, nos corações de vossos pais, pelo facho luminoso e iluminante da palavra de Leão XIII. Não deixeis, nem consintais que lhe falte o alimento e, cintilando com as vossas homenagens comemorativas, morra, apagada por uma ignara, cautelosa, esquiva indiferença para com as necessidades dos mais pobres de nossos irmãos, ou revolta no lodo, pelo turbilhão do espírito anti-cristão ou não cristão. Alimentai esta chama, espevitai-a, erguei-a, dilatai-a. Levai-a em toda a parte onde ouvis um gemido de aflição, um lamento de miséria, um grito de dor...<sup>31</sup>.

De tal modo, o pontífice incentiva o mundo católico a se posicionar contra as realidades e ideologias que ameaçam a dignidade humana. A chama, acesa por Leão XIII, deve permanecer no coração dos fiéis, a fim de colaborar na supressão das misérias e das injustiças presentes na sociedade. A Doutrina Social da Igreja vai, aos poucos, sendo robustecida.

Para celebrar o septuagésimo aniversário da *Rerum Novarum*, João XXIII, em 1961, publica a Encíclica *Mater et Magistra*. A Encíclica, considerada de transição<sup>32</sup>, aborda questões bem relevantes para o contexto do Pós-Guerra. Sua mensagem social pode ser sintetizada em cinco princípios básicos: a) O trabalho não é uma mercadoria; b) A propriedade privada é um direito natural; c) O Estado deve vigiar sobre as condições de vida dos trabalhadores; d) Há um “direito natural” dos trabalhadores em formar associações; e) As relações entre trabalhadores e empresários devem ser fundamentadas nos princípios de solidariedade humana e fraternidade cristã<sup>33</sup>.

Muito importante para a Doutrina Social da Igreja será o tema da *desigualdade*, observada tanto em escala nacional quanto mundial. A primeira é verificável no interior dos países industrializados e caracterizada pelo desenvolvimento que marginaliza alguns setores e regiões<sup>34</sup>. A segunda, ainda mais grave, distancia, cada vez mais, os países pobres dos ricos, criando abismos intransponíveis. Superar tais distâncias é um dos grandes desafios dessa

<sup>30</sup> Pio XII, Radiomensagem, 1941, 3. In: MINETTE DE TILLESSE, Caetano. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 100-106.

<sup>31</sup> Pio XII, 1941, 17.

<sup>32</sup> Cf. CAMACHO, 1995, p. 183.

<sup>33</sup> Cf. CAMACHO, 1995, p. 190.

<sup>34</sup> Cf. CAMACHO, 1995, p. 192.

sociedade. Compreender-se como *comunidade de povos* é fundamental para chegar ao objetivo. Nessa perspectiva, o documento alerta:

O progresso social deve acompanhar e igualar o desenvolvimento econômico, de modo que todas as categorias sociais tenham parte nos produtos obtidos em maior quantidade. É preciso, pois, vigiar com atenção e trabalhar eficazmente para que os desequilíbrios econômicos e sociais não cresçam; antes, quanto possível se vão atenuando<sup>35</sup>.

Às portas do Concílio Vaticano II, a Igreja, principalmente na América Latina, estava bem inserida nas questões sociais de seu tempo. Significativa é a mensagem de João XXIII um mês antes da abertura do Concílio (11/09/1962). O Sumo Pontífice afirma: “Frente aos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta tal como é e quer ser, como a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres”<sup>36</sup>. João XXIII sinaliza uma Igreja engajada e comprometida com os pobres, fomentando a esperança de que o tema seja discutido no Concílio que se aproxima.

Iniciado o Concílio, em consonância com este “ponto luminoso” do discurso pontifício, o cardeal Lercaro, no fim da primeira sessão conciliar, fez uma intervenção em favor da “Igreja dos Pobres” que ficou famosa por sua ressonância<sup>37</sup>. Beozzo afirma que, na perspectiva do cardeal, deixar de lado o tema da evangelização dos pobres seria fugir das mais profundas exigências da época<sup>38</sup>. Por isso, Lercaro afirma: “O tema do Concílio é a Igreja na medida em que ela é sobretudo a Igreja dos pobres”<sup>39</sup>.

A intervenção do cardeal de Bolonha animou muitos que tinham ideias semelhantes, principalmente os bispos da América Latina. Em consonância com o famoso discurso de Lercaro surgiu um importante grupo, chamado de “Igreja dos Pobres”. Seu objetivo era assegurar uma Igreja comprometida para os pobres e sua evangelização.

Em favor dos empobrecidos ecoava, vez por outra, as vozes proféticas que recordavam a necessidade urgente de uma Igreja pobre para os pobres. Contudo, as ressonâncias no Concílio não foram as desejadas pelo grupo da Igreja dos pobres. Como afirmara Libanio:

<sup>35</sup> *Mater et Magistra*, 70. In: MINETTE DE TILLESSE. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 111-160.

<sup>36</sup> JOÃO XXIII, Mensagem de 11/09/1962. Apud. BEOZZO, José Oscar (Org.). *O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 29.

<sup>37</sup> Cf. BEOZZO, José Oscar (Org.). *O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 31.

<sup>38</sup> Cf. BEOZZO, 1985, p. 31.

<sup>39</sup> BEOZZO, 1985, p. 31.



“No enorme acervo de documentos (conciliares) as pepitas de ouro sobre os pobres se perdem”<sup>40</sup>. Já no início da *Gaudium et spes* é possível encontrar uma dessas pepitas:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não há realidade alguma, verdadeiramente humana, que não encontre eco no seu coração<sup>41</sup>.

Desse modo, o Vaticano II requer dos discípulos de Cristo um posicionamento em favor dos que sofrem. Para Fernandes, “o destaque ‘dos pobres e de todos aqueles que sofrem’, imprime um ritmo e uma direção no exercício pastoral para toda a Igreja”<sup>42</sup>. Reconhecer que todos esses sentimentos encontram eco no coração de Jesus é fundamental para que a Igreja permaneça firme em sua luta a favor dos mais pobres.

A *Gaudium et spes* chama atenção para a rápida evolução, processada desordenadamente, que aumenta as tensões e os desequilíbrios na sociedade moderna<sup>43</sup>. Essas desigualdades geram conflitos cada vez mais acirrados e marcas mais profundas na sociedade. Para Fernandes, “se o ser humano é protagonista dessas desigualdades, também pode ser da sua reversão. Erradicar a condição de pobre e a situação de pobreza são duas ações que podem e devem se tornar um projeto de vida”<sup>44</sup>.

Embora sua relevância tenha sido reconhecida ao longo do Concílio, o tema da evangelização dos pobres não foi abordado em toda a sua riqueza e a sua relevância, mas acendeu-se, ainda mais, o sinal de alerta. A Igreja não pode mais ignorar as desigualdades e opressões que incidem sobre o povo de Deus. Recobrar a prática libertadora de Jesus se torna uma urgência cada dia maior. Embora o objetivo do tema não tenha sido alcançado, a Igreja do mundo inteiro viu reacender uma chama em favor dos pobres, verificada na Escritura, mas esquecida por boa parte da Igreja.

A insistência no assunto, porém, resultou na promessa de Paulo VI de que trataria o tema em uma encíclica posterior<sup>45</sup>. Embora o grupo da Igreja dos Pobres tenha saído, de certo modo, frustrado pela forma como o relevante tema fora tratado, um gesto bem significativo marcou o fim do Concílio: o “Pacto das Catacumbas”. Tratava-se de um pacto feito entre

<sup>40</sup> LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo, Loyola, 2005, p. 201.

<sup>41</sup> *Gaudium et spes* 1. In: MINETTE DE TILLESSE, Caetano. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 195-238.

<sup>42</sup> FERNANDES, 2016, p. 41.

<sup>43</sup> Cf. *Gaudium et spes* 8.

<sup>44</sup> Cf. FERNANDES, 2016, p. 51.

<sup>45</sup> Cf. MARQUES, Luiz Carlos Luz. Igreja dos Pobres. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 448.

alguns dos Padres Conciliares, em 16/11/1965, com o intuito de propagar em suas dioceses uma Igreja pobre para os pobres<sup>46</sup>.

Muitos bispos voltaram para suas dioceses com o propósito de estabelecer em seus territórios uma Igreja engajada com a defesa e a libertação do oprimido. Prometeram “... levar uma vida em tudo igual à dos pobres, renunciando aos sinais exteriores de riqueza e comprometendo-se a dedicar especial atenção apostólica e pastoral aos mais pobres e esquecidos”<sup>47</sup>. No Brasil, nomes como os de D. Antônio Fragoso, D. José Maria Pires e, principalmente, D. Helder Câmara se tornaram símbolos desse compromisso firmado nas catacumbas de Santa Domitila.

Encerrado o Concílio, continuavam os desafios. A pobreza, certamente, era uma das questões mais relevantes. A fim de cumprir a promessa de voltar ao tema após o Concílio, Paulo VI escreve, em 1967, a encíclica *Populorum Progressio*. Já em sua introdução, a encíclica assinala a urgência e a gravidade da situação:

Depois do segundo Concílio ecumênico do Vaticano, uma renovada conscientização das exigências traz à Igreja a obrigação de se pôr ao serviço dos homens, para os ajudar a aprofundarem todas as dimensões de tão grave problema e para os convencer da urgência de uma ação solidária neste virar decisivo da história da humanidade<sup>48</sup>.

Nesta encíclica, o Sumo Pontífice aprofunda aspectos sociais relevantes que aparecem na *Gaudium et spes*, entre os quais se destaca o desenvolvimento integral e solidário. O objetivo transcende o aspecto meramente doutrinal, a fim de aguçar no coração humano a busca por ações práticas que levem à superação do desequilíbrio crescente<sup>49</sup>.

Um desenvolvimento organizado e universal requer um número cada vez maior de sábios, refletindo profundamente, em busca de um humanismo novo que possibilite a superação das desigualdades e misérias sociais<sup>50</sup>. A encíclica propõe uma escala de valores superiores que viabilizam este desenvolvimento: amor, amizade, oração e contemplação, são alguns dos valores mencionados.

Para Camacho, a concepção cristã de desenvolvimento se orienta por meio de uma antropologia dinâmica, observada numa “visão global do ser humano, concebida como uma

<sup>46</sup> Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Igreja dos Pobres: Do Vaticano a Medellín e aos dias atuais*. Fortaleza: Adital, [2011?], p. 5.

<sup>47</sup> BEOZZO, 1985, p. 10.

<sup>48</sup> *Populorum Progressio* 1. In: MINETTE DE TILLESSE, Caetano. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 249-276.

<sup>49</sup> Cf. *Populorum Progressio* 8.

<sup>50</sup> Cf. *Populorum Progressio* 20.

vocação de Deus, que convida cada pessoa a caminhar em direção a seu próprio progresso”<sup>51</sup>. Para determinar o conteúdo concreto desse desenvolvimento integral, Camacho aponta quatro passos verificáveis na encíclica.

Inicialmente, é importante reconhecer que “o desenvolvimento não se reduz ao simples crescimento econômico”<sup>52</sup>. O esquema de renda nacional ou *per capita* não significa, necessariamente, desenvolvimento real e humanitário; ao contrário, às vezes, aumenta o nível de desigualdade. A seguir, recorda que o desenvolvimento, “para ser autêntico, deve ser integral, isto é, promover todos os homens e o homem todo”<sup>53</sup>, quer dizer, abranger os vários aspectos da realidade humana, inclusive o espiritual. O terceiro passo consiste em reconhecer que “ter mais não é o fim último”<sup>54</sup>. Isto vale tanto para os povos quanto para as pessoas, pois, muitas vezes, a ânsia pelo ter mais ameaça a capacidade de enxergar o outro. Por fim, “o verdadeiro desenvolvimento (...) é a passagem, para cada um e para todos, de condições de vida menos humanas a condições mais humanas”<sup>55</sup>.

O tema do pobre e sua evangelização se tornava uma realidade cada vez mais urgente, principalmente nos países subdesenvolvidos. As inspirações do Concílio, associadas ao compromisso firmado nas catacumbas de Domitila conduziram a Igreja da América Latina na recepção e implementação das diretrizes conciliares em solo latino-americano.

O principal mecanismo de recepção do Concílio, na América Latina, foi a Conferência de Medellín (1968), cujo objetivo era “aplicar o Vaticano II à realidade da América Latina”<sup>56</sup>. Em Medellín, a Igreja latino-americana reivindica para si a inspiração profética acerca de uma “Igreja dos Pobres”, optando pela causa do oprimido e construindo sua identidade própria. Para Suess, “Medellín marca um grande esforço da Igreja latino-americana para ver-se a si mesma com os próprios olhos”<sup>57</sup>.

### 4.3 Uma “Igreja Pobre” para pobres

Medellín é, certamente, um eco profético do apelo de João XXIII por uma Igreja pobre. Nesta Conferência, a Igreja da América Latina estabeleceu ricos traços que endossaram

---

<sup>51</sup> CAMACHO, 1995, p. 324.

<sup>52</sup> *Populorum Progressio* 14.

<sup>53</sup> *Populorum Progressio* 14.

<sup>54</sup> *Populorum Progressio* 19.

<sup>55</sup> *Populorum Progressio* 20.

<sup>56</sup> CAMACHO, 1995, p. 459.

<sup>57</sup> SUESS, Paulo. Medellín e os Sinais dos Tempos: Recuperar perspectivas de esperança a partir da realidade dos pobres. *Convergência*. Ano 36, n. 347, novembro, 2001, p. 541.

sua identidade como Igreja particular e indicaram uma renovada prática pastoral e teológica. O principal objetivo era aplicar as novidades conciliares na Igreja do Continente, tendo a libertação do oprimido como alavanca principal do seu fazer teologia e de sua prática pastoral.

Este ponto está organizado em três momentos que buscam reavivar o apelo feito em Medellín, aproveitando a comemoração de seus cinquenta anos. De início, se reconhece sua relevância como instrumento de recepção criativa do Vaticano II. A seguir, seu apelo essencial por uma Igreja pobre será reapresentado e reafirmado. Por fim, em vista de seu jubileu, serão apresentados desafios que ainda persistem na sociedade latino-americana.

#### **4.3.1 Medellín: a recepção criativa**

Se rumores do Concílio ecoavam e geravam esperança para o mundo todo, para os que estavam diretamente envolvidos o sentimento era ainda mais forte. Em meio às várias questões a serem resolvidas, por ocasião da nona reunião anual do CELAM, celebrada em Roma, durante o Concílio (1965), surgiu uma ideia de convocar a conferência de Medellín. A proposta foi apresentada a Paulo VI que a acolheu de bom grado<sup>58</sup>. Com o Concílio em andamento, deram-se início aos trabalhos em busca das ressonâncias do Vaticano II para a América Latina.

A décima reunião, realizada no ano seguinte em Mar del Plata, é um dos momentos significativos para a preparação de Medellín. “Depois de um amplo e cuidadoso estudo do momento, a assembleia faz uma clara e decidida opção pelo desenvolvimento integral do continente”<sup>59</sup>.

Esta análise concreta e crítica da realidade torna-se um elemento característico, não só de Medellín, mas do método teológico assumido pela Igreja da América Latina. Inspirados na categoria de “sinais dos tempos”, presente na Igreja desde a encíclica *Pacem in terris* (1963), os bispos e teólogos do Continente reconhecem a necessidade de se pensar a partir da realidade vivenciada. A fé contextualizada ou encarnada torna-se uma exigência cada vez maior.

Em Medellín, é perceptível uma Igreja que toma como ponto de partida “a realidade do povo e dos países latino-americanos lida como sinais do tempo, onde a voz de Deus se faz ouvir e se torna interpelação premente que exige a resposta generosa da ação pastoral e

---

<sup>58</sup> Cf. CAMACHO, 1995, p. 459.

<sup>59</sup> CAMACHO, 1995, p. 459-460.

social”<sup>60</sup>. Nesse sentido, a análise crítica dos vários âmbitos da sociedade constitui uma marca fundamental para a teologia encarnada, originada na América Latina. A recepção do Concílio na Igreja da América Latina foi a principal pauta que orientou esta conferência. Entretanto, o mais importante não eram as questões do Concílio, mas sua aplicação a partir do sujeito histórico presente nesta Igreja local. Sobre essa recepção, Aquino Júnior afirma:

Medellín não apenas recolheu e devolveu a riqueza e as potencialidades do Concílio na América Latina, mas, ao fazê-lo, pôs em marcha um movimento teológico-ecclesial que acabou revelando os limites do próprio Concílio: “um concílio universal, mas na perspectiva dos países ricos e da chamada cultura ocidental” (Ellacuría) e, por isso mesmo, um Concílio pouco profético (Comblin) e um Concílio que acabou nos legando “uma Igreja de classe média” (Aloísio Lorscheider)<sup>61</sup>.

Sinal relevante dessa recepção é a preocupação pastoral. O Vaticano II surpreendeu a muitos por sua natureza. Diferente dos demais concílios ao longo da história, marcados por condenações e discussões dogmáticas, este se propôs a ser um Concílio de diálogo e abertura ao mundo moderno. Essa abertura se daria por meio de um *aggiornamento* da realidade eclesial. Nesse sentido, a dimensão pastoral se sobrepõe à dogmática.

Em Medellín, a pastoralidade não só é perceptível na maioria dos documentos, como se torna a chave de leitura para cada um deles<sup>62</sup>. Esta observação indica a concretude das propostas de Medellín. Não se trata de simples discussões teóricas, mas da busca por ações que colaborem com a transformação do Continente Latino-Americano, desde os pobres e marginalizados.

A colegialidade foi outra proposta conciliar bem vivenciada pelos bispos em Medellín. Segundo Beozzo, este evento “representou, num grau singular, a aplicação do princípio da colegialidade episcopal”<sup>63</sup>. A Igreja do Continente uniu-se com um objetivo comum: libertar o empobrecido das cadeias impostas pela sociedade moderna, tornando-se, assim, um sinal profético para a Igreja do mundo todo.

O evento latino-americano foi, ainda, palco da superação de uma Igreja hierarquizada e clericalista. Remetendo à compreensão conciliar de que o “Povo de Deus” antecede a constituição hierárquica da Igreja, Medellín abre espaço para que peritos, presbíteros,

<sup>60</sup> BEOZZO, José Oscar. Medellín: Inspirações e raízes. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Fasc. 232, dezembro, 1998, p. 833.

<sup>61</sup> AQUINO JÚNIOR, [2011?], p. 11.

<sup>62</sup> BEOZZO, 1998, p. 830.

<sup>63</sup> BEOZZO, 1998, p. 831.

religiosos e religiosas, leigos e leigas e observadores não-católicos colaborassem, a seu modo, para se alcançar o objetivo comum<sup>64</sup>.

Contudo, a grande colaboração de Medellín se deu por meio de sua abordagem inovadora e decisiva sobre o tema dos pobres. Em sua mensagem, um mês antes da abertura do Concílio, João XXIII revelara três grandes temas propostos para o Concílio: abertura ao mundo moderno, unidade dos cristãos e Igreja dos pobres<sup>65</sup>. Porém, apenas os dois primeiros encontraram lugar relevante nas discussões e nos escritos do Concílio.

No Vaticano II, a Igreja dos pobres encontrou pouca abertura, esteve presente de modo marginal, mas ecoou “como um clamor que irrompia dos países pobres e do mundo operário dos países ricos e provocava/desafiava profeticamente a Igreja”<sup>66</sup>. Medellín deu volume à voz dos oprimidos, timidamente ouvida no Concílio, mas assumida e propagada na Conferência latino-americana como seu tema principal<sup>67</sup>.

#### 4.3.2 A Pobreza da Igreja

Gustavo Gutiérrez, ao comentar a famosa frase de João XXIII: “A Igreja se apresenta e quer realmente ser a Igreja de todos, em particular, a Igreja dos pobres”, considera a Igreja como realidade processual. Para o teólogo, “a Igreja ainda não é tudo o que deveria ser, há um trajeto histórico a empreender”<sup>68</sup>. Medellín é um passo determinante para que a Igreja da América Latina se torne Igreja dos pobres.

O tema da pobreza da Igreja é abordado no documento 14. Desde o início, é perceptível o desejo de superação das injustiças sociais e a convocação para que o episcopado latino-americano não permaneça indiferente, em face às injustiças verificadas no Continente. Em Medellín, a Igreja é convocada a tomar parte na superação das injustiças que aprisionam boa parte do povo numa dolorosa pobreza. “O Episcopado Latino-americano não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser uma miséria desumana”<sup>69</sup>.

A Igreja reconhece tanto a necessidade de assumir uma vida pobre, quanto a luta em favor das pessoas marginalizadas. O povo de Deus queixava-se da forma como a hierarquia eclesial vivia e se mantinha próxima aos ricos, seja na vida que levava ou nas ideias que

<sup>64</sup> Cf. BEOZZO, 1998, p. 833.

<sup>65</sup> AQUINO JUNIOR, [2011?], p. 7.

<sup>66</sup> AQUINO JUNIOR, [2011?], p. 7.

<sup>67</sup> Cf. BEOZZO, 1985, p. 43.

<sup>68</sup> BEOZZO, 1985, p. 30.

<sup>69</sup> Conclusões de Medellín 14,1

defendia. Havia uma clara insatisfação do povo com seus pastores. Seu modo de viver estava distante da vida de pobreza que muitos eram obrigados a suportar<sup>70</sup>.

A realidade dos milhões de pobres que viviam cercados de incertezas e de necessidades foi contraposta à segurança e à vida confortável de muitos bispos, padres e religiosos. O modo de viver de tais clérigos causava escândalo e dava a sensação de uma Igreja rica e distante do empobrecido. O documento 14 reafirmou o compromisso da Igreja com a pobreza em dois eixos: assumir a pobreza evangélica e rechaçar a pobreza fruto da injustiça. Para isso, distingue três tipos de pobreza.

O primeiro tipo de pobreza é visto como um mal em si, pois expressa a carência dos bens deste mundo. Ela manifesta a falta dos bens necessários para a vida, sendo, muitas vezes, denunciada nos textos proféticos<sup>71</sup>. O segundo tem a ver com uma atitude espiritual de desprendimento das riquezas terrenas e abertura a Deus, por meio da qual o Reino de Deus se torna o bem supremo. Por fim, Medellín fala de uma pobreza como compromisso assumido voluntariamente em favor dos pobres do mundo. Cristo é o grande modelo deste compromisso (cf. Fl 2).

Foram estabelecidas três posturas relevantes para uma Igreja pobre: a) denunciar a carência injusta dos bens materiais e o pecado nela envolvido; b) pregar e viver a pobreza espiritual; c) comprometer-se com a pobreza material. As ações indicadas, visam a reconduzir a Igreja ao seu compromisso com o pobre. Toda a Igreja é chamada a viver este compromisso. Eximir-se não deve ser uma opção.

Por isso, se percebe o clamor por uma coerência de vida, tanto dos pastores como do povo de Deus. Não se deve dissociar a teoria da prática! Porém, a pobreza, sempre exigida ao longo da história da Igreja, foi, por vezes, esquecida. Retornar à vida de pobreza é uma urgência percebida e assumida em Medellín.

Ao analisar o documento 14, Aquino Júnior destaca a metodologia “ver-julgar-agir”, verificável em todos os demais documentos. O texto inicia-se verificando a realidade latino-americana e a analisa pelo viés da “motivação doutrinal”, na qual se distinguem os três tipos de pobreza citados acima. Por fim, propõe o agir pastoral, ou seja, soluções práticas que colaborem para a superação da pobreza no Continente. Neste último momento, o documento indica três aspectos inter-relacionados entre si: “preferência e solidariedade”, “testemunho” e “serviço”<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Conclusões de Medellín 14,2.

<sup>71</sup> Cf. Is 10,1-2; Mq 2,1-5; Hab 2,5-10 etc..

<sup>72</sup> Cf. AQUINO JÚNIOR, [2011?], p. 13-14.

Esses aspectos, inseparáveis e irredutíveis, são caminhos para que a proposta não se torne, meramente, teórica. “Preferência e solidariedade”<sup>73</sup> remetem à práxis de Jesus que tem a ver com a libertação e a evangelização dos pobres (cf. Lc 4,18-19). O “testemunho”<sup>74</sup> exige um estilo de vida pobre dos pastores e da Igreja de forma geral. É necessário que a vida da Igreja e de seus pastores corresponda à vida pobre do povo de Deus. O “serviço”<sup>75</sup>, principalmente aos mais pobres, é meta da Igreja, chamada a ser servidora de todos os homens<sup>76</sup>. “Tudo isso está na base do que depois se formulou e se consolidou como *opção preferencial pelos pobres*”<sup>77</sup>.

Além de encarnar, em seu modo de viver, a pobreza proposta por Jesus, é meta da Igreja colaborar com a superação das injustiças que marginalizam e oprimem o empobrecido. A denúncia profética é, certamente, um meio essencial para que esta superação ocorra. Tomar para si a luta do pobre e do oprimido é uma urgência que se impõe à Igreja. Contudo, a grande aposta do documento está na chamada “Promoção humana”, assumida como linha de ação em favor do pobre<sup>78</sup>.

Esta “Promoção humana” consiste em colaborar para que o ser humano seja, ele mesmo, sujeito de sua história, ensinando-o a ajudar-se. Opção pelos pobres significa fazer o pobre sujeito de sua própria libertação<sup>79</sup>. Ela consiste em colaborar para que todos sejam vistos como pessoas e tenham seus direitos garantidos, vivendo dignamente. A este desejo, os bispos, reunidos em Medellín, chamaram de desenvolvimento integral, contraposto ao desenvolvimento parcial verificado, muitas vezes, na sociedade moderna concentrado em áreas específicas, principalmente a econômica. Mas o desenvolvimento deve tocar todos os seres humanos em todas as suas dimensões. Conforme Trigo:

O desenvolvimento integral que propõem os bispos é, antes de tudo, um desenvolvimento humano. Requer, sem dúvida, a satisfação das necessidades básicas e para isso o desenvolvimento das forças produtivas; mas nada tem a ver com uma civilização do consumo que, para os bispos, é desumanizante<sup>80</sup>.

---

<sup>73</sup> Conclusões de Medellín 14,8

<sup>74</sup> Conclusões de Medellín 14,9

<sup>75</sup> Conclusões de Medellín 14,10

<sup>76</sup> Cf. AQUINO JUNIOR, [2011?], p. 14.

<sup>77</sup> AQUINO JUNIOR, [2011?], p. 14.

<sup>78</sup> Cf. Conclusões de Medellín 14,8

<sup>79</sup> Cf. BRIGHENTI. O Documento de Medellín: uma ousadia que continua fazendo caminho. *Espaços*. vol. 16/2, 2008, p. 139.

<sup>80</sup> TRIGO, Pedro. Leer a Medellín hoy. In: COMBLIN, José [et al]. *A Esperança dos pobres vive: Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 690.



No fundo, não se trata apenas de desenvolvimento econômico. Antes, se almeja a humanização que passa, necessariamente, pelo reconhecimento da dignidade da pessoa humana. A Igreja latino-americana, quiçá mundial, deve colaborar na construção de uma sociedade que supere essas debilidades do mundo moderno, a fim de construir uma sociedade justa, sem marginalizados e oprimidos.

Assumir a vida de pobreza torna-se um compromisso cada vez mais urgente. Essa pobreza não deve ser apenas externa ou material, mas consiste, também, numa postura crítica e profética contra as estruturas que corroboram as injustiças presentes no mundo. Mais que uma opção política, esta opção se revela teológica. Foi Deus mesmo que optou pela causa do pobre e do oprimido, como revelam muitos textos bíblicos, entre os quais se destaca muitos textos deuteronomicos<sup>81</sup>.

Lutar pela causa do empobrecido tornou-se marca relevante da Igreja da América Latina. Em meio a tantas lutas, muitos sofreram ameaças, outros tantos perderam a liberdade e outros a vida. No entanto, a Igreja latino-americana não se intimidou e nem cruzou os braços, mas se manteve firme na denúncia das estruturas desumanas que escravizam, oprimem e exploram milhões de homens e mulheres.

Em consonância com a tradição teológica latino-americana, o papa Francisco tem posto “no centro de seu ministério pastoral o desafio de uma ‘Igreja pobre e para os pobres’”<sup>82</sup>, propondo-o para toda a Igreja. Por isso, recordou que os pobres ocupam um lugar preferencial no coração de Deus<sup>83</sup>.

Inspirando-se no discurso de Bento XVI, na Conferência de Aparecida, Francisco recobrou o aspecto cristológico da opção pelos pobres<sup>84</sup>; e a reconheceu como constitutiva da fé cristã<sup>85</sup>. Por isso, essa opção se revela ainda mais necessária. Reconhecer o vínculo indissolúvel entre a fé cristã e os pobres é uma das urgências pastorais da atualidade. Porém, este reconhecimento não deve ser reduzido ao aspecto teórico.

Para explicitar a praticidade desta opção, Aquino Júnior sinaliza quatro aspectos ou exigências verificáveis no pensamento de Francisco. Eles se revelam um itinerário pedagógico no compromisso com os empobrecidos. O primeiro deles é “a proximidade física dos pobres e o esforço por socorrê-los em suas necessidades”. A seguir, aparece “o cuidado espiritual com os pobres”. O terceiro é “a vivência e o fortalecimento de uma cultura de

<sup>81</sup> Cf. Ex 3,7; Dt 6,20-25; Dt 15,1-11.12-18; Dt 26,1-11; Is 66,2; 1Sm 2,8 etc.

<sup>82</sup> AQUINO JÚNIOR, 2017, p. 52.

<sup>83</sup> Cf. *Evangelii Gaudium*, 197.

<sup>84</sup> Cf. *Evangelii Gaudium*, 198.

<sup>85</sup> Cf. *Evangelii Gaudium*, 48.

solidariedade”. Por fim, “o enfrentamento das causas estruturais da pobreza e da injustiça no mundo”<sup>86</sup>. Francisco tem assinalado não apenas a relevância e a centralidade do tema para a fé cristã, mas, também, evidenciado sua urgência para o mundo de hoje.

#### 4.3.3 O desafio continua: 50 anos de Medellín

A Conferência de Medellín foi um marco essencial para a eclesiologia latino-americana. Com o objetivo de aplicar as propostas conciliares ao contexto próprio, os bispos do Continente ouviram o clamor de milhões de homens e mulheres, povo de Deus, que viviam oprimidos e marginalizados. Profeticamente, a Igreja da América Latina entende-se responsável pela libertação desse povo, assim como Deus fez com Israel (cf. Ex 12).

Medellín é a segunda Conferência do episcopado latino-americano. A primeira ocorreu no Rio de Janeiro, em 1955. Uma década depois de Medellín, a Igreja latino-americana se organiza para a terceira Conferência, sediada em Puebla, em 1979. No início da década de 1990, realizou-se a quarta Conferência na cidade de Santo Domingo (1992). A quinta e última, ocorreu em 2007, na cidade de Aparecida.

De forma sucinta, todas buscaram iluminar o caminho da Igreja na América Latina, embora umas tenham brilhado mais que outras. Libanio oferece um ponto de vista crítico à Conferência de Puebla, cujas opções “não tiveram a clareza e o profetismo de Medellín”<sup>87</sup>. Ele verificou, em Puebla, um misto de conservadorismo teológico e opções que retomam Medellín<sup>88</sup>.

A quarta Conferência, realizada em meio a suspeitas e desconfianças de parte da Igreja, deslocou o eixo principal da discussão. Tendo em vista os 500 anos de evangelização, a questão cultural tornou-se um dos grandes temas. A inculturação com a valorização das culturas afro-ameríndias ganhou espaço nas discussões, possibilitando o reconhecimento dos erros passados e abusos da primeira evangelização. Isso provocou não só um pedido oficial de perdão aos indígenas e aos negros, mas também a necessidade de uma “nova evangelização”<sup>89</sup>.

Por sua vez, a Conferência de Aparecida (2007) reafirmou, não sem tensão, a opção preferencial pelos pobres. Se, por um lado, a Igreja é chamada a se comprometer e a trabalhar

<sup>86</sup> Cf. AQUINO JÚNIOR, 2017, p. 69-72.

<sup>87</sup> LIBANIO, João Batista. *Conferências Gerais do episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 30.

<sup>88</sup> LIBANIO, 2007, p. 30.

<sup>89</sup> Cf. LIBANIO, 2007, p. 32-34.

em favor dos mais pobres, assumindo o risco do martírio<sup>90</sup>, por outro, há o receio de que esta opção preferencial pelos pobres seja exclusiva e excludente<sup>91</sup>. Muito relevante é o reconhecimento dessa opção como uma das peculiaridades da Igreja latino-americana<sup>92</sup>, implícita na fé em Cristo<sup>93</sup>. Nesse sentido, “Aparecida significa uma ratificação da linha teológico-pastoral assumida nas últimas décadas nos encontros continentais precedentes”<sup>94</sup>.

Essas Conferências indicam o esforço contínuo da Igreja em responder às exigências de cada tempo. Mesmo que o progresso, nem sempre, seja constante, vale lembrar que a Igreja tem refletido sobre os meios para não deixar que a opção preferencial pelos pobres se torne apenas teórica ou saia de seu horizonte teológico.

Passado meio século, a Igreja no Continente Latino-Americano continua sua luta para que a opção pelos pobres seja mantida como princípio evangélico fundamental. Embora o cenário seja diferente daquele da década de 60, quando se redescobriu a urgente necessidade de uma Igreja em favor dos empobrecidos, o desafio continua.

A data celebrativa é uma oportunidade de revisitar o evento Medellín, redescobrir aquele espírito que impulsionou a Igreja em busca de um testemunho real e profético em favor dos pobres. É momento de rever os objetivos, as metas alcançadas e as que ainda estão por alcançar. Superar a inércia que tem afetado boa parte da Igreja do Continente e reassumir a opção preferencial pelo pobre, não apenas em nível teórico, mas em nível existencial, tanto pessoal quanto comunitariamente é um desafio constante.

Talvez, o grande desafio consista em despertar as novas gerações para a relevância da opção pelos pobres. Esta necessidade passa pela superação da inverdade que se tem instalado nos meios eclesiais, ao tratá-la como “opção política” de pessoas que querem fazer do evangelho uma cartilha de sindicato. É preciso relembrar que esta opção é, antes de tudo, teológica. É Deus quem primeiro ouve a voz do oprimido e liberta-o (cf. Ex 3,7-8). Posteriormente, revela-se como cristológica, pois o próprio Cristo se faz pobre em favor dos pobres (cf. 2 Cor 8,9). É pneumatológica, pois é o Espírito quem gera o pobre na pobre de Nazaré (cf. Lc 1,26-37). Portanto, a opção pelos pobres é, fundamentalmente, trinitária e, por isso, se torna eclesial. A partir do momento em que Cristo foi entregue à morte, cuidar dos empobrecidos da terra tornou-se uma das prioridades da Igreja (cf. Mt 26,6-13 e Jo 12,1-11).

<sup>90</sup> Cf. Documento de Aparecida, 396.

<sup>91</sup> Cf. Documento de Aparecida, 392.

<sup>92</sup> Cf. Documento de Aparecida, 391.

<sup>93</sup> Cf. Documento de Aparecida, 392.

<sup>94</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *Aparecida: a opção preferencial pelo pobre*. In: VV.AA. *V Conferência de Aparecida: Renascer de uma esperança*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 123-137, p. 124.

Esta prioridade, reassumida em Medellín e reafirmada nas demais conferências episcopais, principalmente Aparecida, tem sido ameaçada. Em parte, este fenômeno se deve ao retorno do clericalismo que tem encontrado lugar entre os novos presbíteros e leigos clericalizados<sup>95</sup>. Tem se tornado cada vez mais escasso o número de teólogos das novas gerações que assumem a opção preferencial pelos pobres como eixo fundamental de suas pesquisas. Se tem sido difícil encontrar quem faça esta opção do ponto de vista teórico, muito mais o é encontrar os que o assumem na vida. Sobre esta opção, Aquino Júnior alerta:

O ser “dos pobres” aparece, aqui, como um aspecto “essencial e primordial” do “mistério de Cristo e da Igreja” (cardeal Lercaro), um dos “traços” essenciais da Igreja (Marie-Dominique Chenu), “uma nota constitutiva e configurativa de toda a Igreja” (Ignácio Ellacuría), uma dimensão “essencial da ‘verdade’ da Igreja” (Álvaro Barreiro). Trata-se, portanto, de uma questão dogmática, de uma verdade fundamental da revelação e da fé cristãs, de uma questão de ortopraxis eclesial e ortodoxia teológica, sem a qual uma “Igreja” pode ser tudo, menos Igreja de Jesus Cristo<sup>96</sup>.

Portanto, reassumir a opção pelos empobrecidos revela-se uma urgência teológico-pastoral dos dias atuais. O Reino de Deus não pode ser desvinculado da justiça<sup>97</sup>, antes, a manifesta e concretiza. Denunciar injustiças e opressões faz parte da dimensão profética do anúncio do Evangelho. Por isso, não pode ser negligenciado. A voz profética da Igreja precisa ser ouvida novamente, pois não é só voz da Igreja, mas de milhões de homens e mulheres que vivem à margem da sociedade.

Os desafios continuam! No Brasil, por exemplo, tem havido um esforço de boa parte dos deputados e senadores para eliminar direitos conseguidos pela classe trabalhadora, provocando claro retrocesso no que tange às leis trabalhistas e previdenciárias. Em consonância com esta grave situação, o índice de desemprego tem sido cada vez mais elevado, assim como o mapa da pobreza se alarga progressivamente. Em face a estas constatações, surge a indagação: Em que medida a Igreja do Brasil tem denunciado esses abusos governamentais?

Outro dado preocupante tem sido o da violência, que cresce exponencialmente em todos os Estados do país. O Brasil tem sido palco de grandes chacinas, muitas organizadas desde de dentro das grandes penitenciárias. Jovens perdem a vida, cada vez mais cedo. Em alguns casos, a vida é ceifada já no útero da mãe. Os pobres são as primeiras vítimas da

<sup>95</sup> Cf. BRIGHENTI, Agenor. *Desafios e horizontes de Medellín*: para a configuração e reorganização da Igreja hoje. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; GODOY, Manuel. *50 anos de Medellín*: revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: Paulus, 2017, p. 310.

<sup>96</sup> AQUINO JÚNIOR, 2017, p. 63.

<sup>97</sup> AQUINO JÚNIOR, 2017, p. 62.

violência. Por um lado, vivem em periferias dominadas pelo crime organizado, espalhado em todo o país; por outro, são, muitas vezes, confundidos com bandidos, humilhados e presos, simplesmente, por trazerem os “estigmas das favelas” (cor, trajes, costumes etc.).

Em meio a todo este caos, a pastoral de manutenção ainda figura, em muitas paróquias, como meio privilegiado de “evangelização”. Embora a Igreja, reunida em Aparecida, tenha convocado o povo a uma pastoral realmente missionária<sup>98</sup> e o papa Francisco tenha insistido em uma “Igreja em saída”<sup>99</sup>, há que se reconhecer que, em boa parte do mundo, o paradigma da pastoral de manutenção continua.

As realidades supracitadas não são “privilégios” do Brasil. Vez por outra, a crise bate à porta de um dos países da América Latina. Seja na interminável crise econômica que tem afetado a Argentina nos últimos anos, com índices assustadores como uma inflação anual de 60% e uma desvalorização da moeda em 40%<sup>100</sup>. Ou ainda, a crise humanitária que tem se agravado na Venezuela, desde 2015, provocando uma verdadeira diáspora moderna, na qual milhares de pessoas fogem da fome e da inflação. Em entrevista ao jornal El País, o sociólogo Tomás Páez denuncia o empobrecimento de 82% da população venezuelana<sup>101</sup>. Ou ainda, a violência generalizada que tomou conta do Rio de Janeiro, com imagens chocantes de cidadãos jogando-se em meio aos carros e às muretas de proteção, para se livrar das balas perdidas.

Em suma, a América Latina é um Continente com graves problemas sociais. A exploração de mão de obra, a má distribuição de renda, as injustiças sociais, o narcotráfico e a violência são alguns dos mais relevantes. Contudo, merece destaque o crescimento significativo da pobreza e a fuga devido à fome que tem gerado contínuas diásporas na Venezuela e potencializado problemas econômicos e demográficos em outros países.

Porém, o mais estranho é perceber, em face a todos esses problemas gravíssimos, a tímida ou quase nula denúncia profética, por parte da Igreja. Recobrar a ênfase e a denúncia profética na Igreja da América Latina parece uma forma coerente de celebrar o jubileu de Medellín. Fazer memória é reviver! E, no caso de Medellín, significa reassumir a opção profética feita há meio século.

<sup>98</sup> Cf. Documento de Aparecida, 370.

<sup>99</sup> Cf. *Evangelii Gaudium*, 20-23. In: FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. A alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014. (Documentos do Magistério).

<sup>100</sup> Cf. DYNIEWICZ, Luciana. *Economia argentina piora com Macri e país vive sob expectativa de 2017*. In: <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2016/05/1773596-economia-argentina-piora-com-macri-e-pais-vive-sob-expectativa-de-2017.shtml>. Acesso em 07/03/2018 às 10:10.

<sup>101</sup> Cf. SINGER, Florantonia. *Emigrar da Venezuela sem nada no bolso*. In: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/17/internacional/1518894793\\_735287.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/17/internacional/1518894793_735287.html). Acesso em 07/03/2018 às 10:25.

#### 4.4 Retomando o percurso

O quarto capítulo começou estabelecendo relações entre o Deuteronômio e o Cristianismo Nascente. Com este intuito, apontou algumas narrativas dos evangelhos que remetem ao Deuteronômio. As citações deuteronômicas nos evangelhos revelam a influência e a relevância desta teologia para Jesus e para a Igreja Nascente.

Em seguida, se recordou a práxis de Jesus e da Igreja primitiva em favor do empobrecido. At 6,1-7 e Gl 2,1-10 indicaram a preocupação com o empobrecido como uma realidade testemunhada na Tradição cristã incipiente. A Didaqué e alguns Padres da Igreja sinalizaram na mesma direção, levando à conclusão de que esta era uma das questões fundamentais entre os primeiros seguidores de Jesus.

Num segundo momento, foi dado um sobrevoo rápido na forma como o amparo ao empobrecido é tratado na Igreja moderna. Mais especificamente, foram apresentados alguns documentos da Doutrina Social da Igreja e seu pensamento sobre a problemática. Iniciando com a *Rerum Novarum*, passando pela *Quadragesimo anno*, *Mater et Magistra* e outras, chegou-se ao Concílio Vaticano II. Iluminados pela mensagem pontifícia sobre uma Igreja pobre para os pobres, muitos se encheram de esperanças, acreditando que seria este o grande tema do Concílio. Contudo, não foi assim que aconteceu.

O grupo da Igreja dos Pobres, porém, saiu fortalecido pelo chamado Pacto das Catacumbas, no qual alguns padres conciliares prometeram abraçar e propor ideais de uma Igreja pobre em suas dioceses. A esperança nascida com o discurso de João XXIII ganhou corpo em 1968, com a Conferência de Medellín. Com o intuito de aplicar o Vaticano II à realidade latino-americana, Medellín tornou-se uma voz profética em favor dos mais pobres, ressoando o apelo pontifício e do povo por uma Igreja pobre para pobres. Este apelo foi o tema do terceiro momento da reflexão.

Depois de reconhecer Medellín como instrumento de uma autêntica e criativa recepção do Vaticano II em solo latino-americano, recordou-se o tema da pobreza da Igreja. A partir do documento 14, foram pontuados três tipos de pobreza: como um mal em si, uma atitude espiritual e um compromisso voluntário, assumido em favor dos pobres do mundo. Nesse sentido, Medellín propôs três posturas a serem assumidas por uma Igreja pobre: a) denunciar a carência injusta dos bens materiais e o pecado nela envolvido; b) pregar e viver a pobreza espiritual; c) comprometer-se com a pobreza material. Essas posturas visam a reconduzir a Igreja ao seu compromisso com os pobres.

Com reflexões claras e objetivas, o papa Francisco tem sinalizado a centralidade da opção pelos pobres na Igreja. Para isso, recordou as inspirações cristológicas dessa opção<sup>102</sup>. Nesse sentido, tem indicado caminhos para que ela aconteça de forma integral na Igreja. Ser povo de Deus, implica, necessariamente, em um compromisso com os empobrecidos e excluídos da sociedade.

Por fim, para fazer memória aos 50 anos de Medellín, foram apresentadas algumas das urgências atuais que refletem a necessidade de se renovar a opção pelos pobres entendida, como opção trinitária e, também, eclesial. É Deus quem primeiro opta pelo empobrecido, ao ouvir sua voz e libertá-lo da aflição (cf. Ex 3,7-8). Também Cristo opta pelo pobre, se faz pobre para enriquecer os pobres (cf. 2 Cor 8,9). Por fim, o Espírito, gerando o pobre na pobre de Nazaré (cf. Lc 1,26-37), exaltou o pobre humilhado.

Nesse sentido, é preciso reconhecer que os desafios da Igreja latino-americana continuam. O alerta profético promana da voz insistente de Deus que manda abrir o coração e a mão em favor dos pobres da terra (cf. Dt 15,11). Essa voz grita constantemente: “Nunca deixará de haver pobres em teu meio”, evocando a necessidade de uma opção constante pelos pobres do mundo.

---

<sup>102</sup> Cf. *Evangelii Gaudium*, 20-23.

## CONCLUSÃO

Compreendendo a pobreza como um mal cujas consequências assolam a humanidade há muitos séculos, nos propusemos a analisar alguns dos “antídotos” elaborados, ao longo da história, para diminuir ou sanar seus efeitos. Entre as várias propostas, dentro e fora da tradição bíblica, chamou nossa atenção a forma como a teologia deuteronomica lida com este grave problema.

Tendo como objetivo principal analisar o cuidado com o empobrecido no livro do Deuterônomo e perceber as grandes linhas de seu projeto de proteção ao empobrecido, a pesquisa foi elaborada em quatro capítulos. Através dela, observamos tanto seu provável germen inspirador quanto sua influência no pensamento judaico-cristão. Desse modo, verificamos a importância que o tema encontra na tradição deuteronomica.

O primeiro capítulo foi intitulado “*O empobrecido no Antigo Oriente*”. Seu conteúdo, foi organizado em três momentos: a) O Empobrecido no Antigo Oriente; b) Os fundamentos histórico-teológicos para o amparo ao empobrecido em Israel; c) As leis protetivas do Código da Aliança. Chegamos às seguintes conclusões: a preocupação com a justiça social é uma realidade muito mais antiga que o direito bíblico; há indícios da influência de legislações sociais da Mesopotâmia e do Egito sobre o pensamento social em Israel; a teologia deuteronomica encontra, na história de Israel, os grandes fundamentos para sua práxis social; a preocupação com os mais necessitados está no horizonte normativo de Israel desde seu primeiro código de leis.

O segundo capítulo, “*O Deuterônomo como projeto de proteção ao empobrecido, em Dt 14,22–15,23*”, também foi estruturado em tríade: a) A origem da ética de amparo ao empobrecido; b) O Deuterônomo: Projeto em defesa do empobrecido; c) As leis sociais no Código Deuteronomico. Neste segundo momento, notamos que, para a teologia deuteronomica, a ética do amparo ao empobrecido tem sua origem no próprio Deus, portanto, é teológica; a práxis libertadora de YHWH é a medida e a inspiração para o agir de Israel; o reconhecimento/estabelecimento da fraternidade é o principal meio para que o amparo ao empobrecido aconteça; o Deuterônomo tem um forte apelo social que revela a ética do cuidado com o empobrecido como um de seus principais temas; o Código Deuteronomico possui um número significativo de leis sociais que, geralmente, relacionam liturgia e cuidado com o empobrecido.



O capítulo seguinte examinou “*A ética deuteronomica do cuidado com o empobrecido*”. Com ele, adentramos mais especificamente a forma como o cuidado com o empobrecido é tratado no Deuteronômio. Abordamos o conteúdo da seguinte forma: a) Dt 14,22–15,23: Um texto paradigmático; b) O teu irmão empobrecido; c) A relação entre o culto e a vida como experiência de fraternidade. Concluimos que Dt 14,22–15,23 revela uma estrutura simétrica cujo eixo central é a solidariedade; a perícope revela alguns elementos característicos da fé que opta pelo empobrecido; o Deuteronômio requer uma fraternidade concreta, por meio da qual os empobrecidos são acolhidos e reinseridos no contexto social como pessoas legalmente dependentes e reconhecidas como “irmãos”; há uma forte relação entre culto e justiça social; a centralização do culto acarretou uma nova liturgia, na qual os sacrifícios são instrumentos para a superação da fome e o estabelecimento da fraternidade.

No último capítulo intitulado “*Em teu meio não haverá nenhum empobrecido*”, apontamos o ideal deuteronomico que motiva o povo a ficar, constantemente, atento aos sinais de pobreza na sociedade. Propondo uma atualização do tema que explicitasse sua urgência e sua relevância para nossos dias, o analisamos em três etapas: a) O Deuteronômio e o cuidado com o empobrecido no cristianismo nascente; b) O amparo ao empobrecido na modernidade: A Doutrina Social da Igreja; c) Uma “Igreja Pobre” para pobres. Neste capítulo verificamos que, em várias passagens, os evangelhos são influenciados pelo Deuteronômio; a preocupação com o empobrecido é uma das principais questões para a Igreja nascente (cf. At 6,1-7 e Gl 2,1-10); essa relevância continua ao longo da história, embora, tenha sido atenuada em alguns momentos; a Igreja Católica reconheceu e retomou a relevância do tema ao estabelecer a chamada Doutrina Social da Igreja; antes de ser política ou eclesial, a opção pelos empobrecidos é teológica e trinitária; o discurso de João XXIII sobre a Igreja dos pobres ressaltou ainda mais o tema, fazendo-o ecoar no Concílio, no qual não encontrou tanta abertura; Medellín mostrou-se o grande eco para o tema na Igreja da América Latina; em Medellín, a Igreja foi convocada a assumir a luta dos pobres e a testemunhar uma vida de pobreza. Por fim, notamos que, embora tenhamos passado cinquenta anos de Medellín, ainda há muito a ser feito.

Após analisarmos a ética do cuidado com o empobrecido no livro do Deuteronômio, indicando suas inspirações e suas provocações, reconhecemos a primazia do tema não apenas nesta tradição teológica. Fora da Bíblia, ele aparece como tema relevante desde as antigas civilizações mesopotâmicas e egípcias. No campo bíblico, observamos se tratar de uma das

principais questões para a Igreja nascente, visto que a missão messiânica de Jesus consistia, entre outras coisas, em evangelizar e libertar os oprimidos (cf. Lc 4,18-19).

No entanto, soa estranho que, embora seja um dos principais temas do Deuteronômio, constitua parte relevante da missão messiânica de Jesus e a Igreja primitiva o identifique como uma das principais questões de seu modo de proceder, o cuidado com o empobrecido encontre tanta resistência por parte de muitos cristãos.

O mundo moderno e suas tecnologias têm diminuído a capacidade de afeto das pessoas. Temos testemunhado uma multidão de “universos paralelos” que não se encontram e não se afetam mutuamente. Esses “universos paralelos”, indivíduos ou pessoas, escondem-se em seus perfis nas redes sociais, se perdem em suas *playlists*, estabelecem vínculos virtuais, enquanto os reais são friamente executados.

A complexidade das relações sociais, somada a tantas outras questões do mundo atual, tem ameaçado a capacidade divino-humana de “ouvir a voz do aflito” (cf. Dt 26,7). O homem atual tem se isolado e evitado o comunitário. Em nome de uma psêudo-privacidade, recua e não se abre ao diferente. Infelizmente, desta constatação não estão ausentes os cristãos. Na verdade, notamos a tendência individualista invadindo nossas igrejas. Muitos, para arrebanhar multidões, investem numa “espiritualidade” etérea, caracterizada por uma relação intimista com Deus. Em seus discursos, pregam um Deus pronto a recompensar a “fidelidade” humana com bênçãos de toda sorte.

Em consonância com esta situação, notamos a diminuição do interesse pelo tema da justiça social e da opção pelos pobres nas novas gerações cristãs. Grande parte daqueles que se dedicam à questão ainda são impulsionados pelas experiências da segunda metade do século XX. Torna-se, cada vez mais, evidente a necessidade de novas pessoas para assumir e reanimar a reflexão teológica sobre esse tema.

Nesse sentido, os cinquenta anos de Medellín é, certamente, uma ocasião importante para celebrarmos o protagonismo assumido pela Igreja latino-americana em sua opção pelos pobres. Para nós, este momento histórico deve ser, também, oportunidade de revisitar a tradição bíblica, mais especificamente a deuteronômica, a fim de encontrar as principais fontes judaico-cristãs sobre a ética cuidado com o empobrecido.

É essencial termos em mente que a opção pelos pobres e excluídos foi feita, primeiramente, por Deus. Ele ouviu o clamor de Israel e o libertou. Segundo a teologia deuteronômica, ele estabeleceu normas sociais, a fim de engendrar a fraternidade entre os israelitas, restituindo a dignidade e a identidade de irmãos aos marginalizados. Nossa

sociedade também exclui e marginaliza a muitos. Pessoas sem rosto, sem voz, nem vez. Analfabetos, imigrantes, desempregados, moradores de rua e tantos outros. Invisíveis aos olhos da sociedade individualista, parecem não existir.

À luz da ética do cuidado com o empobrecido, é possível concluir que esta marginalização é fruto, também, da omissão de muitos cristãos, de um povo que abafou as vozes proféticas. Nesse sentido, é preciso reacender a chama que levou a Igreja a assumir a opção pelos pobres. Chama cuja origem não é Medellín, nem o evento Conciliar, mas o próprio Deus.

Ainda hoje ressoa, no Continente Latino-Americano, o clamor de milhares de homens e mulheres, vítimas da opressão e da exploração. Pessoas que convivem com a fome, com a miséria, a falta de políticas públicas em favor dos mais fracos etc. Reassumir o compromisso com os mais pobres é necessário e urgente para o cristianismo.

Inspirados no Deuteronômio, devemos assumir como meta de nossa missão profética, uma sociedade sem empobrecidos (cf. Dt 15,4). Embora tenhamos consciência da difícil concretização desta meta, acreditamos que, se essa inspiração for o combustível de nossa missão profética, não descansaremos enquanto o problema não for superado. Parafraseando Isaías, podemos dizer que, em Medellín, uma luz raiou sobre os que habitavam em uma terra sombria (cf. Is 9,1). Contudo, ainda esperamos ansiosos o momento desta luz ser consolidada, instaurando sobre todo o povo de Deus a justiça e o direito (cf. Is 9,6).

Reconhecer o vínculo indissolúvel entre a fé cristã e os pobres é uma urgência pastoral de nosso tempo. Por isso, é primordial ouvirmos o apelo divino: “Não endureçam vossos corações aos irmãos empobrecidos” (cf. Dt 15,7)! O forte apelo ético que o Deuteronômio comporta resgata, em nós, esse compromisso essencial com os empobrecidos e marginalizados de nossa sociedade. Em todos os tempos e lugares, ressoa o alerta divino para que ouçamos a sua voz forte na voz agonizante dos marginalizados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) Bíblias

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampli. 3 impr. São Paulo: Paulus, 2004.

A BÍBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BÍBLIA de Estudo Palavras-Chave: Hebraico e Grego. 4. ed. Tradução: João Ferreira de Almeida. rev. e cor., Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

### b) Dicionários

COKER, William B. פָּדָה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1200-1202.

COPPES, Leonard J.. קָוָה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1330-1331.

HARRIS, R. Laird. עָנָה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1438-1439.

MARA, Maria Grazia. Pobres – Pobreza. In: BERARDINO, Angelo Di. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes; Paulus, 2002, p. 1173-1174.

MARQUES, Luiz Carlos Luz. Igreja dos Pobres. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 448.

MCKENZIE, John L.. Prostituição. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário Bíblico*. 10 ed. São Paulo: Paulus, 2011, p. 684-685.

WOLF, Herbert. נָח. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 49-51.

### **c) A pobreza no Antigo Oriente e na Bíblia**

#### ***Livros:***

ANDIÑACH, Pablo R., *O livro do Êxodo: um comentário exegetico-teológico*. São Leopoldo: Sinodal; Est, 2010.

BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (I)*. São Paulo: Edições Loyola, 1990. (Bíblica Loyola – 1).

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1976.

BUNSON, Margaret. *Enciclopedia dell'antico Egitto*. Genova: Fratelli Melita editori, 1995.

EPSZTEIN, Léon. *A justiça social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. (Bíblia e Sociologia).

GABRIEL, Moisés Nascimento. *Deus e os pobres: De Jó à Teologia da Libertação: um percurso de solidariedade divina com os marginalizados*. 2006. 195p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2006.

KESSLER, Rainer. *História Social do Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2009. (Cultura Bíblica).

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2008.

NAKANOSE, Shigeyuki. *Uma história para contar: A Páscoa de Josias: Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1–23,30*. São Paulo: Paulinas, 2000.

NARDONI, Enrique. *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 1997.

PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos pobres*. 11 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2013.

RÖMER, Thomas. *A Origem de Javé: O Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016.

SICRE, José Luís. *Com os pobres da terra: a justiça social nos profetas de Israel*. Santo André – SP: Academia Cristã; Paulus, 2011.

WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001. (Bíblica Loyola – 34).

#### **Artigos:**

REIMER, Haroldo. Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica. *Estudos Bíblicos*. n. 69, p. 9-18, 2001.

REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 40, jan./jun., p. 181-197, 2011.

#### **d) Estudos sobre o Deuteronômio**

##### ***Livros, dissertações ou teses:***

CARRIÈRE, Jean-Marie. *O livro do Deuteronômio: Escolher a vida*. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo testamento interlinear: Hebraico-Português*. v.1 – Pentateuco. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

KRAMER, Pedro. *Origem e Legislação do Deuteronômio: Programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012. (Bíblica Loyola – 37).

THOMPSON, John Arthur. *Deuteronômio*. Introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1982.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Adoração e Solidariedade: A Reorganização econômica de Judá*. 1995. São Leopoldo: IEPG, 1995. Dissertação não publicada.

\_\_\_\_\_. *Tempo e espaço sagrados em Dt 12,1–17,13: uma leitura semio-discursiva*. 2001. 322p. São Leopoldo: IEPG, 2001. Tese doutoral não publicada.

##### ***Artigos e capítulos de livros:***

BRAULIK, Georg. *O livro do Deuteronômio*. In: ZENGER, Erich [et al]. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 96-113. (Bíblica Loyola – 36).

CRÜSEMANN, Frank. *Deuteronômio: a formulação mais influente*. In: \_\_\_\_\_. *A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 283-382.

FERNÁNDEZ, Paulo Julio Triana. *Un proyecto de solidaridad, justicia social y resistencia. Un estudio a partir de Deuteronomio 15,1-18*. In: KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi (Orgs.). *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 53-67.

HOPPE, Lesle J.. *Deuteronômio*. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J.. *Comentário Bíblico*. v. 1 – Introdução, Pentateuco e Profetas Anteriores. 8. ed. São Paulo: Loyola, p. 187-213, 2014.

KRAMER, Pedro. O amor de Deus pelos estrangeiros: “Yahweh ama o estrangeiro, dando-lhe pão e roupa” (Dt 10,18). *Estudos Bíblicos*, vol. 34, n. 134, p. 107-119, abr./jun., 2017.

\_\_\_\_\_. O novo na liturgia no Livro do Deuteronômio: Pode a centralização da liturgia ser nova e libertadora?. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 126, p. 198-215, abr./jun., 2015.

\_\_\_\_\_. O órfão e a viúva no livro do Deuteronômio. *Estudos Bíblicos*, n. 27, p. 20-28, 1990.

LOHFINK, Norbert. ¿La utopia de un mundo sin pobres en la Biblia? *Selecciones de Teología*. Vol. 31, n. 122, p. 147-156, abr./jun., 1992.

\_\_\_\_\_. Biblia y opción por los pobres. Vol. 26, n. 104, p. 273-284, oct./dic., 1987.

LOPEZ, Félix García. O Livro do Deuteronômio. \_\_\_\_\_. *O Pentateuco: Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2004, p. 228-270.

MARTORELL, Julián Ruiz. O ano sabático no Deuteronômio. In: TORRALBA, Juan Guillén (org.). *O Ano da Graça do Senhor*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 29-42. (Resenha Bíblica).



MATEOS, Manuel Díaz. Teu irmão pobre (Dt 15,7). *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: FAJE, v. 25, n. 66, p. 137-148, maio/ago., 1993.

NAKANOSE, Shigeyuki. Para entender o livro do Deuteronômio: uma lei a favor da vida?. *RIBLA*. n. 23, 1996/1, p. 176-193.

OTTO, Eckart. Da lei reformataria ao esboço constitucional do Novo Israel depois do exílio – A história literária e legal do Deuteronômio e de suas fontes. In. \_\_\_\_\_. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, p. 121-149, 2011.

PINZETA, Inácio. Um projeto em defesa aos estrangeiros: a proposta do deuteronômio. *Estudos Bíblicos*, n. 27, p. 29-37, 1990.

REIMER, Haroldo. Inclusão e resistência: Anotações a partir do Deuteronômio. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 72, p. 11-20, 2002.

RÖMER, Thomas. A atual discussão sobre a chamada História Deuteronomista: Crítica literária e consequências teológicas. In. CARNERO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (Orgs.). *Pentateuco: Da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas, p. 109-133, 2016.

ROSE, Martin. *Deuteronômio*. In. RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento: História, escrita e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 260-279.

SULCA, Jose L. Verdi; ARIZA, Newell Abiud Fonseca. *Uma Lei, duas tradições e muitos interesses*. In. CARNERO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (Orgs.). *Pentateuco: Da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas, p. 235-259, 2016.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Em busca de uma economia solidária: Dt 14,22–15,23: Resistência popular e identidade social. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 84, p. 9-21, 2004.

#### **e) A Igreja e os pobres**

##### ***Livros:***

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Igreja dos Pobres: Do Vaticano a Medellín e aos dias atuais*. Fortaleza: Adital, [2011?].

BEOZZO, José Oscar (Org.). *O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

CAMACHO, Ildefonso. *Doutrina social da Igreja: Abordagem histórica*. São Paulo: Loyola, 1995.

LEÃO MAGNO. *Sermões*. São Paulo: Paulus, 1996. (Patrística – 6).

DIDAQUÉ: Catecismo dos primeiros cristãos. Prefácio, tradução do original grego e comentário de Urbano Zilles. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

LIBANIO, João Batista. *Conferências Gerais do episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007. (Temas de atualidade).

\_\_\_\_\_. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo, Loyola, 2005.

VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: Processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1996.

**Artigos e capítulos de livros:**

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “Uma Igreja pobre e para pobres”. In: \_\_\_\_\_. *Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 51-77.

BEOZZO, José Oscar. Medellín: Inspirações e raízes. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Fasc. 232, dezembro, 1998, p. 822-850.

BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja na América Latina e a “recepção criativa” do Concílio Vaticano II*. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Utopias do Vaticano II: Que sociedade queremos?*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 229-255. (Coleção revisitar o Concílio).

\_\_\_\_\_. *Desafios e horizontes de Medellín: para a configuração e reorganização da Igreja hoje*. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; GODOY, Manuel. *50 anos de Medellín: revisitando os textos, retomando o caminho*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 306-331.

\_\_\_\_\_. O Documento de Medellín: uma ousadia que continua fazendo caminho. *Espaços*. vol. 16/2, 2008, p. 129-146.

CLEMENTE DE ROMA. *Primeira carta aos Coríntios*. In: \_\_\_\_\_. [et al]. *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 23-70. (Patrística – 1).

FERNANDES, Leonardo Agostini. “Pobres sempre tereis convosco”: Ação da Igreja à luz da *Gaudium et spes*. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Gaudium et spes em questão: Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 41-64.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Aparecida: a opção preferencial pelo pobre*. In: \_\_\_\_\_. [et al]. *V Conferência de Aparecida: Renascer de uma esperança*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 123-137.

\_\_\_\_\_. Itinerário eclesial: de Medellín a Puebla. *Revista de Ciências Morales*. vol. 4, n. 13-14, 1982, p. 52-66.

ROGIER, Jacobus.; AUBERT, Roger; KNOWLES, David (Orgs.). *Desenvolvimento das instituições de caridade*. In: \_\_\_\_\_. *Nova História da Igreja*. Dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 331-336.

SUESS, Paulo. Medellín e os Sinais dos Tempos: Recuperar perspectivas de esperança a partir da realidade dos pobres. *Convergência*. Ano 36, n. 347, novembro, 2001, p. 531-547.

TRIGO, Pedro. *Leer a Medellín hoy*. In: \_\_\_\_\_ [et al]. *A Esperança dos pobres vive: Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 685-700.

### ***Documentos da Igreja:***

CONCLUSÕES DE MEDELLÍN. São Paulo: Paulinas, 1970.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: Textos conclusivos da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2007.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. A alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014. (Documentos do Magistério).

GAUDIUM ET SPES. In: MINETTE DE TILLESSE. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 195-238.

MATER ET MAGISTRA. In: MINETTE DE TILLESSE. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 111-160.

PIO XI, Papa. *Quadragesimo anno*. In: MINETTE DE TILLESSE. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 36-76.

PIO XII, Papa. *Radiomensagem* (1941). In: MINETTE DE TILLESSE. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 100-106.

PONTIFÍCIO CONSELHO DE “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

POPULORUM PROGRESSIO. In: MINETTE DE TILLESSE. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 249-276.

RERUM NOVARUM. In: MINETTE DE TILLESSE. *A Doutrina Social da Igreja*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1991, p. 17-35.

**f) Sites:**

DYNIEWICZ, Luciana. *Economia argentina piora com Macri e país vive sob expectativa de 2017*. In: <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2016/05/1773596-economia-argentina-piora-com-macri-e-pais-vive-sob-expectativa-de-2017.shtml>. Acesso em 07/03/2018 às 10:10.

SINGER, Florantonia. *Emigrar da Venezuela sem nada no bolso*. In: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/17/internacional/1518894793\\_735287.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/17/internacional/1518894793_735287.html). Acesso em 07/03/2018 às 10:25.