

SOBRE ECONOMIA NO ANTIGO ISRAEL E NO ESPELHO DE TEXTOS DA BÍBLIA HEBRAICA

HAROLDO REIMER

Não faz muito tempo que questões de economia, relações econômico-sociais, políticas, etc. ocupavam intensamente os debates teológicos. Isso se verificava sobretudo nas discussões e práticas no contexto de teologias da libertação, sobretudo na América Latina, mas também em outros contextos. Crises políticas e sociais na década passada, relativas a crises ideológicas, aparentemente, levaram tais discussões a certo ostracismo. As reflexões e novas experiências, sobretudo no âmbito da gestação de uma “economia solidária”^[1], relacionadas com o Fórum Mundial Econômico e com a subida ao poder de governos populares, parecem reacender discussões relativas a alternativas econômicas dentro do pensamento geral de que “um outro mundo é possível”, no qual a vida para toda a criação seja um valor ético efetivamente fundamental.

“Questões de ecologia, ética e espiritualidade são recorrentes nos debates dos últimos tempos. Todas elas refletem a crise de civilização pela qual estamos passando. Todas elas também visam oferecer elementos para um novo paradigma civilizatório que está emergindo e que pode dar sentido à nova fase da humanidade, a fase planetária”.^[2] Com estas palavras, o teólogo e filósofo Leonardo Boff introduz sua discussão em torno do tema “Ética da Vida”. Este tema não é somente um tema adicional nos debates atuais, mas constitui a conteúdo central que estrutura (ou: deve estruturar) a vida das pessoas dentro do seu mundo, em suas diversas dimensões, âmbitos e níveis. Trata-se do esboço de heterotopias sociais de vida plena para toda a criação.

Questões de ética da vida e espiritualidade ecológica são temas aglutinadores de diversas outras temáticas. Vida em dignidade para todos os seres do cosmo, que por fé entendemos como criação de Deus, é tema de profunda contemporaneidade. Tem a ver com a sobrevivência de todo o mundo criado e habitado. Um dos eixos norteadores das discussões deve ser a inclusão e a vida digna dos elementos mais explorados e excluídos dentro do nosso mundo, isto é, as pessoas pobres, oprimidas e famintas e a própria natureza-criação como um todo. Há que se ouvir os “gritos dos pobres e o grito da terra” e, através da racionalidade político-econômica e muita criatividade baseada em espiritualidade, procurar dar soluções a tais demandas. Necessário se faz uma postura ética de “tolerância zero” para com as estruturas e mecanismos geradores de pobreza, fome e devastação ambiental.

Nestes debates atuais sobre ética, vida, ecologia e espiritualidade, textos sagrados da tradição judaico-cristã podem e devem ser elementos inspiradores.^[3] Afinal, a Bíblia tem sido fonte geradora de esperanças, utopias e heterotopias em meio aos tantos e diversos movimentos sociais por estas terras latino-americanas, bem como em tantos outros contextos. A Bíblia não serve somente para o reforço e a conservação de estruturas e instituições já sedimentadas, mas é sobretudo uma mina, na qual podemos “garimpar” textos de inspiração e sabedoria em questões de ética, ecologia e espiritualidade. Estamos aí diante de tradições submersas, atropeladas. É necessário resgatar tais tradições de espiritualidade judaica e cristã de crítica do poder, de ética, de espiritualidade, que deu aos despossuídos de poder a força e a coragem para seu empoderamento, para opor-se aos que abusaram e abusam tanto do poder quanto das pessoas despossuídas de poder.

Neste artigo pretende-se dar uma introdução panorâmica a questões relativas à sociedade, economia, política e cultura do antigo Israel. Metodologicamente, tomaremos acesso a esta sociedade antiga através de textos da Bíblia hebraica, subsidiando as análises com elementos da arqueologia e da etnologia relativas ao antigo Oriente Próximo. Textos bíblicos são reflexos das relações sociais; ainda que não possamos, a priori e sempre, tomar os textos bíblicos como dados históricos, eles de alguma forma espelham a sociedade e as relações por trás das palavras. Vamos trabalhar três blocos temáticos. Primeiramente trataremos de auscultar a questão dos períodos da história e as designações e conceituação mais adequada para a formação social do antigo Israel. Num segundo vamos indicar as formas mais típicas de tributações dentro de uma sociedade tributária. Num terceiro momento, vamos buscar perceber em alguns exemplos como textos bíblicos reagem a estas relações sociais e econômicas.

1. PERÍODOS E DESIGNAÇÕES

O que entendemos como sendo o Israel por trás dos textos da Bíblia hebraica é uma formação social que tem fases diversas no seu desenvolvimento. De uma forma geral, trata-se de uma economia pré-capitalista, caracterizada sobretudo como uma sociedade agrária com focos de desenvolvimento de produção artesanal concentrado nas cidades fortificadas. Aproximadamente 90% da população do antigo Israel estava concentrada no campo, enquanto que os outros 10% estavam concentrados nas cidades fortificadas, constituindo a corte, funcionários militares e religiosos e artesãos.

Em termos de tempo, devemos restringir nossas análises ao período que vai do século XIII ao século IV aC. Este é período histórico sobre o qual dispomos de maiores dados e informações além dos textos bíblicos. Sobre o período chamado de “patriarcal” dispomos de muito poucas informações históricas confiáveis; as narrativas patriarcais (Gn 12-50) carregam em si idealizações de épocas posteriores, não sendo os textos imediatamente acessíveis como documentos históricos. Assim, dentro da tradicional cronologia das fases do Israel bíblico, pode-se subdividir o período maior (séc. XIII a IV aC), em várias fases: período do tribalismo (1250 – 1000 aC), período da monarquia (1000 – 586 aC), período exílico (586- 538 aC) e período do pós-exílio (538 a 333 aC).[\[4\]](#)

Há discussões sobre a designação mais adequada para a formação social dominante neste período. A caracterização de sociedade pré-capitalista deve ser um pressuposto, haja vista que relações efetivamente capitalistas começam a existir apenas a partir do séc. XVI. Para o período inicial da história do Israel das origens (séc. XIII a X aC), há autores que sugerem a designação “sociedade segmentária”, no sentido de que com esta designação procura-se expressar as relações sociais e políticas fortemente assentadas em relações de parentesco.[\[5\]](#) Tratar-se-ia de uma sociedade acéfala, sem um poder político, militar e religioso centralizado. A força deste tipo de sociedade estaria nas relações relativamente igualitárias, estruturadas em relações do tipo tribal, sem estrutura central de estado. Quanto à formação social, tem-se chamado este período de ‘modo de produção comunitário’[\[6\]](#).

Esse tipo de sociedade segmentária ou comunitária corresponderia mais ao que dentro da linha da pesquisa bíblica costuma designar-se “período do tribalismo”. Tratar-se-ia de um período de aproximadamente 200 anos em que grupos formativos diferentes compuseram o Israel das origens. Costumamos falar de grupos de migrantes semi-nômades, chamados de “grupos abraâmicos”, setores da sociedade cananéia revoltosos, chamados de “hapirus”, e grupos de fugitivos provenientes de migrações por regiões desérticas[\[7\]](#) e eventualmente outros grupos mais, compondo um “misto de gente” (Ex 12). Basicamente, trata-se de movimentos sociais em busca de alternativas de vida face às explorações dentro do contexto da sociedade cananéia, sob a decadente dominação egípcia. O Israel original constituído nas áreas montanhosas da Palestina entre 1250 a 1000 aC é um experimento social e econômico alternativo. Por causa desta ênfase, este período tem sido designado de “tribalismo igualitário”[\[8\]](#).

Com a implantação da monarquia israelita, emerge internamente em Israel o tipo de sociedade sufocada no período do tribalismo. No que tange a Israel, todo o período que vai dos inícios da monarquia até o advento da dominação grega, na segunda metade do séc. IV aC, pode ser designado de “sociedade tributária” ou “tributarismo”.[\[9\]](#)

Como “sociedade tributária” entende-se a co-existência contratual e muitas vezes conflitiva entre a estrutura do mundo camponês, base da sociedade comunitária, e uma estrutura estatal, concentrada nas cidades fortificadas em torno de algum governante com uma corte, um aparato militar e religioso, constituindo minorias dentro daquela sociedade. Típico deste tipo de sociedade tributária é a manutenção das relações de posse e propriedade da terra em nível das famílias e associações familiares ou tribais. Desde a ótica da estrutura estatal constituída, seja uma monarquia ou um *chiefdom*,[\[10\]](#) o importante é a apropriação de um *tributo* (*betsa*) como pagamento ou compensação por supostos ou reais serviços prestados à coletividade. O mais importante destes serviços era a proteção militar aos grupos camponeses diante de ameaças externas. Em

termos bíblicos, isso se verifica sobretudo com as ações de Davi (1 Sm 25). Em tempos de paz como ausência de conflitos externos, a religião centrada em alguma instituição central, como o templo de Jerusalém, servia como elemento coercitivo, justificativo e compensatório das relações entre estrutura camponesa e estrutura central-cidadina, considerada minoritária naquela formação social. “Com o tempo, as vantagens recebidas por essa minoria, a título dos serviços prestados às comunidades, vão-se transformando em obrigações que não encontram oposição. A minoria dominante passa então a explorar a maioria produtora, através do *tributo*, isto é, o “direito” de receber parte cada vez mais considerável do excedente de produção”.^[11] Isso constitui a dinâmica principal dentro do modo de produção tributário.

Eventuais ensaios e práticas de oposição aos “direitos” da estrutura central podem culminar na ruptura das relações contratuais entre minoria dominante e maioria produtora. Essa tendência constitui, na verdade, uma das matrizes da dinâmica social neste tipo de sociedade. A ruptura leva a certa estagnação das relações sociais. No campo das narrativas bíblicas, pode-se entender nesta linha a ruptura das tribos do norte com o governo de Roboão, após a morte de Salomão (1 Rs 12). Também as oposições expressas na voz de profetas radicais como Amós e Miquéias^[12] podem ser situadas nesta linha, no sentido de, com o anúncio radical da destruição da entidade central e centralizadora (capital), restituir relações comunitárias sem o ônus do tributo.

Com variações regionais e intensidade temporal, esse tipo de relação tributária permeará as relações sociais no antigo Israel até o século IV quando, sob a dominação dos gregos, inicia-se o período do escravagismo, que tem sua contrapartida fundamental em um novo conceito de relações de propriedade da terra. A terra, dentro do escravagismo, constitui propriedade dos senhores governantes e as famílias, anteriormente detentoras da posse e propriedade, passam a ser consideradas escravas na terra declarada como um latifúndio senhorial. Isso constitui a mudança fundamental em relação ao período designado de “tributarismo”. Dentro da literatura bíblica, o livro de Coélet ou Eclesiastes parece reagir a estas inovações.

Cabe ainda ressaltar que, de uma forma geral, no período que vai do séc. X ao séc. IV praticamente não existem moedas cunhadas. A prata (*kesef*) é o meio de troca, mas utilizam-se partes ou pedaços de pratas a serem pesadas em balanças especiais. A cunhagem de moedas, no caso do antigo Israel, passa a ocorrer no período persa, com a criação da província de Jehud (Judá).^[13]

2. FORMAS DE TRIBUTOS

A cobrança de tributos constitui a raiz principal de conflitos dentro da formação do antigo Israel relativa aos períodos ‘cobertos’ pela maioria dos textos da Bíblia hebraica. Tal cobrança é estabelecida em base contratual (1 Sm 8; 25), podendo incluir serviços de trabalho forçado por tempo determinado (corvéia), recrutamento de jovens para serviços especiais (domésticos ou militares) e, obviamente, pagamentos *in natura* a serem realizados pelos camponeses e remetidos à estrutura central ou seus representantes. Também regiões externas à área de domínio poderiam ser oneradas com tributos, dependendo da capacidade e voracidade na expansão militar do respectivo governante.

O pagamento de tais tributos constituía um ônus adicional para a economia agrária de sobrevivência, típica das famílias israelitas daquela época. Dependendo da situação, um exagero na tributação poderia ocasionar situações de conflito e até provocar a desagregação da ordem contratual existente (1 Rs 12). De qualquer forma, estes tributos constituem a matriz para um latente e potencial conflito entre campo e cidade. A partir da ótica da sabedoria proverbial cortesã vale uma máxima afixada em Pv 28,16: “um príncipe falto de inteligência multiplica as opressões, mas o que aborrece a avareza (tributo) viverá muitos anos”.

Este ônus adicional à economia familiar poderia ser agravado em tempos de calamidades naturais. A

falta de chuva, pragas de gafanhotos (Am 7,1-4) são exemplos de catástrofes naturais, podendo gerar situações de fome e até migrações rumo a melhores espaços de vida (Rt 1; Gn 37-50). Em muitas situações, a saída, antes da migração, poderia ser o recurso a empréstimos, o que, dependendo do tipo das relações, poderia criar outros problemas maiores como a dependência e até a servidão (Ex 21,2-11; Dt 15,12-18; 1 Rs 4,1).

A interferência mais exorbitante é constituída pelos pesados tributos exigidos por dominadores externos, constituindo uma sobreposição tributária sobre a base da economia agrário-tributária local ou regional. No caso do antigo Israel, isso se torna realidade a partir da segunda metade do séc. IX aC com a dominação dos assírios, continuando com seus sucessores, os babilônios e os persas. Há vasto material histórico que documenta a imposição e as cobranças de tais tributos, muitas vezes celebrados em ‘contratos de vassalagem’. Estes tributos deveriam ser agregados ao ônus ‘normal’ da população camponesa em relação à estrutura central de seu respectivo território, no caso de Israel, seja o reino unido, o reino do norte (Israel), ou o reino do sul (Judá) ou as províncias babilônicas e persas, nos séc. VI e V aC.

Um caso especial e muito operante de tributação no modo de produção tributário é a arrecadação através da religião.^[14] Dentro do conjunto dos textos e da história de Israel, isso se verifica sobretudo no governo de Salomão. Tratar-se-ia de um tempo de paz como ausência de conflitos externos. Em tais situações sem conflitos externos, é a população interna que deveria arcar com o ônus de toda a tributação. Com Salomão associa-se a construção do templo de Jerusalém. Na história do povo hebreu, a partir daí, a instituição religiosa central passará a recolher consideráveis tributos e a justificá-los ideologicamente através do sacerdócio e suas funções religiosas e proféticas. Na Antiguidade oriental, templos e santuários estavam inseridos dentro da estrutural monárquica central (Am 7,14), e sacerdotes e profetas (*nabi*’) faziam parte desta estrutura.

O caso mais típico de tributos recolhidos por santuários é o dízimo. Na legislação mais antiga (Ex 34 e Ex 20-23), onde se trata de tributos cúlticos, fala-se da entrega das primícias ou amostras da produção (hebraico: *reshit*). Efetivamente, porém, o dízimo há de ser o tributos mais comum como dádiva para a divindade considerada promotora da bênção na forma de fertilidade do solo e dos ventres. A entrega de um dízimo é mencionada em Gn 14,18-24; 28,18-22, dois textos que tratam de sua instituição em algum tempo primordial. O primeiro parece estar ligado com Jerusalém e o segundo legitima um dízimo para o templo de Bethel, estando este último na mira da crítica do profeta Amós (Am 4,4), como sendo um tipo de tributo ‘inventado’ pelo próprio sacerdócio. De qualquer forma, vale o reconhecimento geral de que o dízimo é um tributo religioso instituído pelo sacerdócio durante o período da monarquia em Israel, transformando-se num rito religioso que, em última instância, era um tributo para a estrutura do estado.^[15] Na legislação do código deuterônômico, o dízimo é mantido como rito de regularidade anual, mas é abolido como tributo ao templo. O dízimo deverá ser recolhido fielmente a cada ano, devendo, porém, durante dois anos ser consumido pelos integrantes da unidade familiar de produção numa espécie de ‘piquenique religioso’ (Dt 14,22-29) e no terceiro ano deverá ser depositado em espaço público para servir de financiamento para os pobres da cidade ou localidade.^[16] Um texto como Malaquias 3,7, que espelha relações da época do pós-exílio, mantém claramente a entrega de um dízimo ao templo, dentro de um pensamento de uma teologia retributiva.

A múltipla exposição da família camponesa no antigo Israel a tributações poderia ser solucionada momentaneamente através do recurso a empréstimos. Se na base das relações dentro da associação familiar ou da tribo prevaleciam relações de reciprocidade e mútua ajuda, qualquer tipo de penúria circunstancial poderia ser contornada através da ativação de ajuda momentânea através de um instituto conhecido como o ‘goelato’. Um parente próximo deveria funcionar como ‘salvador’, isto é, deveria ajudar outro parente em situação de necessidade até sem expectativa de retorno da ajuda.

Empréstimos, já na Antiguidade, embora possibilitando alívios momentâneos constituíam, em geral, o foco gerador de múltiplas formas de dependência de pessoas e famílias em relação a credores, podendo levar à servidão temporária ou até vitalícia. Dentro das relações típicas em uma sociedade agrária, o momento gerador da necessidade de empréstimos em geral são colheitas frustradas aliado a deveres tributários. Diante da necessidade de pagamento de tributos à estrutura estatal central (corte e templo), e da necessidade de sobrevivência, na ausência da colheita esperada, e muitas vezes na falta de ajuda por parte da família ampliada,

o israelita comum deveria pedir empréstimo a outro israelita mais abastecido. No ato do empréstimo, em geral, era celebrado algum tipo de contrato, que podia ser verbal, com gesto simbólico de hipoteca, ou por escrito. Um gesto simbólico conhecido era a entrega da sandália (Rt 4,7; Sl 60,10) ou do cajado (Gn 38) como hipoteca pela dívida assumida. O elemento simbólico, contudo, não cobria o valor da dívida, mas era indicativo para outros bens daquele que solicitava o empréstimo. Estes ‘bens’ podiam ser filhos, filhas, a mulher, animais ou até a própria terra. Na impossibilidade do pagamento, e na ausência da solidariedade familiar-clânica, a prática comum era a escravização por tempo determinado. Neste caso, transações econômicas eram responsáveis pela extinção de unidade familiares, de produção e de reprodução no antigo Israel em particular e no Oriente próximo em geral.

Este é, grosso modo, o quadro sócio-econômico vigente dentro do contexto do Oriente Próximo no período-eixo dos séculos VIII a V aC. Sob o pano-de-fundo deste contexto há que se ler boa parte dos textos da Bíblia hebraica que se referem a este período. A seguir trataremos de evidenciar reações, avaliações e projeções a respeito desta realidade perceptíveis nos textos sagrados.

3. REAÇÕES, AVALIAÇÕES E PROJEÇÕES EM TEXTOS DA BIBLIA HEBRAICA

Todas as culturas e todos os povos tiveram e têm suas expressões religiosas. Tais ‘expressões’ são manifestações religiosas expressas na linguagem dos símbolos, dos mitos, dos ritos, de doutrinas e de modos de vida. “Aquilo que é expresso de tantas maneiras, que de fato compreende todos os registros da atividade humana, é algum tipo de *experiência* do transcendente. Como toda experiência humana, ela também tende à comunicação e à socialização. Precisa ‘ser dita’.”^[17] Os textos sagrados da tradição do antigo Israel são tais expressões privilegiadas da experiência que o *homo religiosus* fez no contexto do antigo Oriente próximo. Em perspectiva fenomenológica, isto é, na perspectiva de análise dos testemunhos (fenômenos) até sua fonte geradora e sua intencionalidade, os textos bíblicos são *testemunhos* que comunicam a experiência religiosa fundante.

Na origem dos testemunhos, em suas várias formas de linguagem (símbolos, mitos, ritos, doutrinas, modos de vida) está a experiência do Sagrado, entendido como um elemento de qualidade absolutamente especial, que se coloca fora de tudo aquilo que chamamos de racional, constituindo ‘algo inefável’. Este ‘algo inefável’ também é chamado pelo termo latino *numen*, isto é, a força divina manifestada na ação pessoal de uma ou outra divindade. No caso dos textos-testemunho do antigo Israel, que são uma parte de nossos textos bíblicos, a divindade manifesta e percebida é chamada por nomes variados: Elohim, El Shadday, Deus dos Pais, Senhor dos Exércitos, e sobretudo Yahveh. Esta variedade de nomes, porém, no corpo doutrinário do conjunto dos textos sagrados quer indicar para a unidade e unicidade da divindade, isso sobretudo no nível da compilação e redação dos textos da Bíblia hebraica em estágio proto-canônico ou canônico. Olhando-se para os textos-testemunho da Bíblia hebraica, fica claro que no centro dos textos-testemunho está Yahveh, o Deus entendido e adotado por aquelas gentes como o “Deus de Israel”. Vai-se, porém, reconhecendo cada vez mais que este “Deus de Israel”, no desenvolvimento e nas releituras de experiência e textos, vai assumindo contornos e características que na origem da experiência religiosa podem ter estado associados até com outras divindades.

Importante é perceber e reconhecer que os textos sagrados que nos comunicam as experiências religiosas dos antigos são produções literárias, isto é, respostas humanas a manifestações de Deus ou da Divindade. Essas respostas ou esses textos, enquanto produções-resposta, por maior que seja o aparato de suas justificativas sobre sua origem inspirada, inerrância, infalibilidade, etc., são veículos de comunicação de experiências de fé e de encontro com o Sagrado. Neste sentido, dizemos que os textos são *hierofânicos*, isto é, eles próprios manifestam a divindade em seus valores, intenções, conceitos, etc.

A Bíblia hebraica se compõe de três partes canônicas: Torá, Profetas e Escritos. Aqui queremos tecer algumas considerações sobre as reações diversas encontradas nestes textos distintos em relação ao contexto

sócio-econômico circundante, conforme foi explicitado acima. Vamos iniciar com os Profetas, seguindo por textos da Torá e pinçando alguns exemplos dos Escritos, sobretudo das porções sapienciais.

3.1. Reações proféticas

As figuras proféticas referidas na Bíblia hebraica apresentam tonalidades multicores. Contam-se aí os “profetas maiores” como Isaías, Jeremias e Ezequiel. Figuram também os “profetas menores”, destacando-se Amós, Miquéias, Habacuque e Sofonias. Mas há também aqueles e aquelas que a tradição canônica de Israel apresenta entre os “profetas anteriores” dentro da chamada Obra Historiográfica Deuteronomista (Js-2 Rs). Lembremo-nos de Miriã, Débora, Ana, Elias, Eliseu, Natã e Hulda. Apesar da diversidade de enfoque de suas mensagens, em todas estas figuras proféticas verifica-se alguma forma de relação à realidade de seu tempo. Os profetas e as profetisas dos tempos bíblicos assinalaram que a relação dos humanos com o seu ambiente tem a ver sobretudo com justiça, paz e vida digna para todos, sobretudo para as pessoas empobrecidas e famintas

Vamos destacar algumas passagens da tradição profética em que a questão de relações econômicas é tematizada. Perceber-se-á que a perspectiva é a partir das pessoas e grupos sociais mais empobrecidos dentro daquela sociedade.

- “Fostes vós que devorastes a vinha, o que roubastes do pobre está em vossas casas. Com que direito esmagais o meu povo e calcais aos pés o rosto dos pobres?” (Is 3,14-15).
- “Teus chefes são rebeldes, parceiros de ladrões. Todos gostam de suborno e correm atrás de presentes. Não fazem justiça ao órfão e a causa da viúva não chega até eles” (Is 1,23).
- “Ai dos que decretam leis injustas e editam escritos de opressão: para afastar os humildes do julgamento e privar do direito os pobres do meu povo, para fazer das viúvas suas presas e roubar os órfãos” (Is 10,1).
- “Ouvi esta palavra, vacas de Basã, que estais sobre o monte de Samaria, que oprimis os fracos, explorais os pobres e dizeis aos vossos maridos: Trazei-nos o que beber” (Am 4,1).
- “Eles odeiam quem repreende no tribunal e detestam quem fala com sinceridade. Por isso: porque oprimis o indigente e lhe cobrais um imposto de trigo, construístes casas de pedra lavrada, mas não as habitareis; plantastes esplêndidas vinhas, mas não bebereis o seu vinho. Pois conheço vossos inúmeros delitos e vossos enormes pecados” (Am 5,10-12).
- “Ai do que constrói sua casa sem justiça e seus aposentos sem direito; que faz trabalhar seu próximo de graça e não lhe paga o salário” (Jr 22,13).
- “Eles não sabem fazer o que é reto” (Am 3,10).

Olhando-se esta pequena listagem de textos, à qual poderiam ser agregados muitos outros textos, constata-se que os profetas do antigo Israel elaboraram e trabalharam um conceito ético bastante elevado, que pode ser desdobrado nos seguintes pontos:

- a) críticas ao poder (estado, corte, exército, templo) por causa de explorações e opressões relacionadas com o sistema tributário característico daquelas sociedades do antigo Oriente próximo;
- b) ênfase no respeito à ordem comunitária constituída (em hebraico chamado de *mishpat*) e na prática da justiça (*sedaqah*);

- c) respeito aos direitos dos empobrecidos como correspondente ético-moral da pertença à fé em Yahveh, o Deus de Israel.

É importante perceber a gênese de tais textos em uma perspectiva fenomenológica.

A pesquisa já tem nos informado bastante sobre os profetas como mediadores, sobre seus canais de comunicação com o Sagrado e os meios de transmissão de suas mensagens.^[18] Em toda experiência religiosa de comunicação ou percepção do Transcendente há a necessidade intrínseca da *comunicação* desta experiência. Os profetas falam de ‘ver Deus’, ‘ouvir Deus’, ‘perceber Deus em fenômenos da natureza’, etc. Quando a experiência é comunicada, esta comunicação se utiliza dos meios e mecanismos próprios da *linguagem* na respectiva cultura e época. O que era iminentemente divino passa a ser comunicado em categorias humanas, próprias da linguagem humana.

Neste momento da comunicação, entram em jogo as *intencionalidades* da própria comunicação intrínsecas à linguagem. Neste processo articulam-se momentos distintos na produção do relato ou da comunicação. No caso dos profetas, por exemplo, sabemos que os ditos proféticos estão constituídos de duas partes fundamentais: a *denúncia* e o *anúncio*. No nível literário, as duas partes constituem uma unidade. No processo de surgimento da comunicação do dito profético, contudo, é muito provável que a origem do dito tenha sido alguma ‘visão’ ou ‘audição’ de Yahveh, que se expressa como um anúncio de uma ação (negativa ou positiva) prometida por Deus. O anúncio é eminentemente fala divina comunicada pelo profeta. Esta, contudo, provavelmente, é ampliada através de uma *fundamentação* no sentido de agregar-se elementos de denúncia provindos da própria observação da realidade.^[19] As denúncias proféticas são *flashes* da realidade advindos da interpretação da dinâmica e dos mecanismos sociais, a partir de setores distintos da sociedade, sobretudo a partir do setores empobrecidos. No nível da construção literária do relato profético, estas fundamentações são agregadas aos anúncios, recebendo, neste momento, a chancela divina. “Como motivo para a inserção de uma fundamentação no dito profético constatamos o *desejo de tornar compreensível ao povo* a prometida ação de Deus (...) A diversidade de maneiras com que isto pode ocorrer depende (...) do grau de compreensão do ouvinte. (...) Mas em uma escala ainda maior depende de sua própria *habilidade artística* ...”.^[20]

A construção literária do dito profético, seja no nível da tradição oral seja na literatura escrita, pressupõe a dimensão da intencionalidade comunicativa. No caso dos profetas ‘radicais’ do século VIII aC (Amós, Isaías, Oséias, Miquéias), vale a constatação geral na pesquisa de que, desde as origens até a chamada profecia clássica, houve um processo de “afastamento progressivo da corte com a aproximação cada vez maior do povo”^[21]. Com isso, também a intencionalidade crítica de suas comunicações se tornam mais acentuadas. Num interessante estudo sobre “Profecia e organização”, Milton Schwantes constatou, a exemplo de Am 2,6-16, que neste dito profético há nos vv.6-8 uma lista ampliada de denúncias que não provém todas elas necessariamente da experiência própria do profeta, mas “sucederam com diferentes pessoas, em circunstâncias específicas. Como tais experiências de pessoas distintas, emergem para dentro de nosso texto”. “Neste sentido, podemos dizer que a denúncia dos vv.6b-8 reflete uma *experiência coletiva de opressão*. Portanto, a existência de uma listagem de sofrimentos pressupõe a existência de uma organização dos sofrendores e injustiçados”.^[22] Nesta perspectiva, o processo de surgimento de uma comunicação profética é um *evento coletivo*, que pressupõe a participação intencional de vários atores sociais. Portanto, “na base da memória que sedimenta e da escrita que fixa os panfletos proféticos existe o *fenômeno da organização*”.^[23]

Olhando-se a origem dos textos proféticos sob este prisma da organização comunitária ou coletiva, pode-se entender melhor toda a dinâmica de *releituras* de textos. Isto é, textos básicos do próprio profeta ou de discípulos de profetas são apropriados coletivamente, relidos, colecionados e aplicados a novas situações.^[24] Tais grupos têm sido chamados de ‘grupos de suporte’, evidenciando-se, assim, uma relação entre a profecia e a sociedade no próprio processo de surgimento dos textos. Neste processo de releitura reside a própria dimensão hierofânica destes textos ampliados.

Um caso interessante e exemplar de crítica profética relacionada com transações econômicas encontra-se em Am 8,4-7. Aí pode-se ler a crítica de que israelitas credores estariam usando balanças adulteradas na hora da entrega do cereal e na hora da pesagem da prata para o pagamento (Am 8,4-7), isto é, por ocasião em que israelitas em situação de necessidade estariam fazendo os empréstimos de cereal e víveres necessários para a sobrevivência e para o encaminhamento da produção do ano seguinte. A medida para o cereal era uma medida oca, chamado de *efa* (correspondente a 40 ou 45 litros); a medida para a pesagem da prata era o *siclo* (correspondente a aprox. 11 gramas de prata). Aí é veiculada a informação de por ocasião de tais transações haveria o recurso a meios fraudulentos para a obtenção de lucros ilícitos. Sobre as ações aí criticadas, pode-se dizer:

“Diferente do que hoje, o cereal é medido, a moeda é pesada. Ao diminuïrem, pois, o efá, os comerciantes sonegam cereal aos compradores. Ao aumentarem o siclo, recebem mais prata por um suposto valor. E aí ganham duplamente. Entregam menos cereal em troca de mais prata. Se ainda falsificam a balança, destinada a pesar a prata, a fraude se triplica. Ao peso adulterado, soma-se agora o ganho na balança, provavelmente entortada. Mesmo com o siclo correto, o comerciante já sairia ganhando numa balança torta. Agora ganha (mais) duas vezes ao pesar a prata”. [\[25\]](#)

Os responsáveis (credores) pelas transações aqui denunciadas muitas vezes são chamados de “comerciantes” ou até “cananeus”, expressando-se com isso já uma avaliação negativa dentro da perspectiva bíblica. No período-eixo dos séculos VIII-V aC, não havia ainda o uso de moedas cunhadas como meio de troca. Utilizavam-se porções de prata (= *keseff*), cujo valor deveria justamente ser pesado em balanças.

Por ocasião de tais empréstimos, muitas vezes, eram celebrados contratos verbais (com ação simbólica) ou escritos. Dentro do ambiente antigo Oriente, contratos escritos eram uma prática comum. Há notícias até de contratos que prevêm a cobrança de juros, com taxas exorbitantes de até 30 a 60% ao ano.

As situações de necessidade sociais criadas em consequência de tais transações econômicas são tomadas pelos profetas bíblicos como ponto de partida para as suas críticas sociais e os seus anúncios. Deve ficar claro que as comunicações proféticas originam-se sob o pano de fundo do quadro político, econômico e social dentro do tributarismo, conforme acima assinalado. Os profetas são os porta-vozes de pessoas e grupos atingidos negativamente dentro de tal contexto tributário. Havendo ligação da voz profética com movimentos e organização sociais da época, deve-se postular as suas críticas tenham desembocado em formas de acordos dentro da lógica da aliança (*berit*) típica do antigo Israel. Os profetas com suas críticas advindas da realidade dentro do tributarismo são os preparadores e influenciadores de legislações no Israel antigo.

3.2. Reações e proposições em textos legais da Torá

Esse processo de surgimento dos textos indicado para o caso de textos proféticos também pode ser estendido para outros gêneros de textos dentro da Bíblia hebraica. Isso vale para o caso de textos legais ou jurídicos condensados na Torá.

De uma geral, a Torá, ou o Pentateuco, constitui a lei de Deus para o povo hebreu. Basicamente, a Torá é apresentada na estrutura de uma lei revelada ao povo no monte Sinai, tendo a figura de Moisés como mediador. Numa leitura sincrônica dos textos da Torá, torna-se necessária a dedução de que as leis aí contidas são de idade elevada, consideradas, pois, do ‘tempo mosaico’. Numa perspectiva diacrônica, isto é, com o estudo do perfil histórico-social dos textos jurídicos, é opinião comum na pesquisa que dentro da Torá existem vários conjuntos e códigos de leis, que surgiram em épocas distintas e que foram alocadas mitico-literariamente junto ao Sinai por ocasião da composição da Torá como obra histórica e teológica representativa da comunidade

judaica pós-exílica, aproximadamente em torno do ano 400 aC.^[26] É importante, porém, dar-se conta de que dentro da Torá encontra-se material literário de outros gêneros além dos textos estritamente legais.

Dentro das porções legais da Torá distingue-se coleções menores de leis como por exemplo o decálogo ético (Ex 20,1-17; Dt 5), o decálogo cívico (Ex 34,10-26) ou o decálogo siquemita (Dt 27,15-26), surgidos em momentos históricos distintos. Em termos de códigos de leis, distingue-se em primeiramente o código de aliança (Ex 20,22-23,19), o código deuteronomico (Dt 12-26) e o código da santidade (Lv 17-26).

O código da aliança constitui o código de leis mais antigos na legislação do antigo Israel. Sua composição pode ser melhor atribuída ao final do século VIII aC.^[27] Neste código estão reunidas leis distintas, sociais, culturais e éticas, dispostas dentro de uma composição concêntrica. O centro teológico do código é a adoração exclusiva a Yahveh (Ex 22,19). Neste código, o povo de Israel formula pela primeira a estrutura geral da Torá, que consiste em uma idéia central de aliança entre os direitos dos pobres e os direitos e obrigações dos ricos dentro do intrincado das relações sociais e econômicas no período.

No conjunto das leis deste código, pode-se destacar algumas leis que tangem diretamente a dimensão das relações econômicas. Primeiramente cabe destacar as leis de libertação de escravos no sétimo ano (Ex 21,2-11). Trata-se aí de israelitas empobrecidos que, em consequência de dívidas, passaram ao poder de credores mais ricos, também israelitas. O tempo de servidão, que antes do século VIII aC provavelmente era indeterminado, passa a ser determinado em seis anos, devendo no sétimo ano acontecer a soltura ou libertação. A libertação, contudo, não inclui as mulheres tornadas servas.^[28]

Várias leis do código também regulam as relações entre israelitas livres, proprietários de terras e animais de trabalho (sobretudo bois). Entre as leis mais diretamente ‘econômicas’ situa-se uma lei que proíbe estritamente a cobrança de juros por ocasião de empréstimos e relações de dívidas (Ex 22,25). Os israelitas melhor aquinhoados deveriam emprestar aos mais necessitados; o não-cumprimento da lei não prescreve uma sanção legal, mas no texto há uma argumentação de ordem teológica, no sentido de que o Deus Yahveh, considerado como o sustentáculo transcendental das leis deste código, haverá de agir historicamente como o Deus do êxodo, isto é, a favor dos oprimidos e explorados e contra os seus algozes.

Um exemplo de interferência (religiosa) no ritmo da atividade econômica era a proposta de um ano sabático da terra (Ex 23,10-11).^[29] Propõe-se estender o descanso sabático semanal para o calendário agrícola, de modo que cada sétimo ano deveria dar um ano de pousio para a terra. Isso se recomenda para as culturas anuais, mas também as culturas perenes como os olivais e as vinhas (‘agricultura nobre’) deveriam aí ser incluídas. Numa perspectiva heterotópica, a produção espontânea no sétimo ano deveria ser destinado aos pobres em Israel, mas também os animais do campo são contemplados dentro da lei. O mais interessante na lei é que a própria terra passa a ser sujeito de direitos. Os humanos podem, justificadamente, retirar da terra os frutos anualmente, mas a terra deverá poder Ter um descanso. Esta lei é um exemplo de pensamento antigo, ecológico, em que a própria natureza é incluída dentro da circularidade econômica.

Sobre o código deuteronomico (Dt 12-26) há um certo consenso na pesquisa de que sua composição decisiva deve ser alocada na segunda metade do século VIII aC., em ligação com as reformas promovidas pelo rei Josias. A lei deuteronomica possivelmente foi expressão destas reformas, servindo como uma espécie de ‘pequena constituição’ do governo de Josias. Em termos de história da tradição, o núcleo de várias leis isoladas aí condensadas há de ser mais antigo, remontando a tempos anteriores.^[30] Sobretudo, porém, a lei deuteronomica é uma adaptação ampliada do código da aliança.^[31] Leis mais antigas recebem nova sistematização, tendo na adoração exclusiva a Yahveh e na centralização do culto em Jerusalém seus temas teológicos norteadores (Dt 12-14). Também este código segue a estrutura de aliança típica da mentalidade hebraica. Busca-se balancear interesses de grupos distintos na sociedade. De uma forma geral, contudo, o código está sistematizado numa linha de *inclusão* das pessoas social e economicamente mais necessitadas, nos moldes da estrutura de bênção com a qual opera o Deuteronomio.^[32]

Segundo o pensamento deuteronômico, a posse da terra e as vantagens daí decorrentes são tidas como bênçãos concretas e cotidianamente recebidas das mãos do Deus Yahveh. Bênção é algo palpável e capaz de dar sentido ao cotidiano da vida e das relações. Assim, por exemplo, ter em casa as vasilhas e os instrumentos para preparar a comida é bênção. Sobretudo, porém, a posse tranquila da terra é a bênção maior. Esta bênção é recebida da forma incondicional pelos israelitas. A manutenção da bênção, contudo, é pensada de forma condicional. Há todo um conjunto de leis que prevêm explicitamente a inclusão das pessoas menos favorecidas dentro da circularidade da bênção. A observância destas leis e a concreta prática de ações de solidariedade e inclusão são condições para a manutenção da bênção maior, que é o favor de Yahveh por Israel. Ao final das leis econômico-sociais mais importantes no Deuteronômio é corrente a fórmula estereotipada: “para que Yahveh, teu Deus, te abençoe em toda obra de tuas mãos” (Dt 14,29; 15,6; 15,18; 16,15; 23,20; 24,19). Dentre estas leis vamos fazer alguns destaques.

Em Dt 14,22-29 projeta-se a proposição legal de que o dízimo, a instituição econômica mais forte para a manutenção dos templos e da monarquia na antiguidade, seja recolhido fielmente a cada ano. O produto, contudo, ao invés de ser canalizado para a instituição central, deverá ser consumido pela comunidade diante das portas do santuário numa espécie de ‘piquenique religioso’. Dessa atividade de *congraçamento* devem participar as típicas *personae miserae* na antiguidade hebraica: pobres, viúvas, órfãos e levitas. A cada três anos, o dízimo deverá ser revertido para o financiamento dos pobres dentro da área da aldeia ou da cidade. Assim, além, de sua subsistência ordinária, terão a cada três anos acesso a uma parcela do dízimo de todos os produtos agropecuários recolhidos pelos israelitas proprietários de terra.

O código deuteronômico apresenta também uma versão modificada da lei de libertação de escravos no sétimo ano (Dt 15,12-18).^[33] Uma das modificações toca em questões de relações de gênero, afirmando que também as mulheres tornadas escravas deverão ser incluídas na libertação (Dt 15,12-18).^[34] Além disso, a lei prescreve que os endividados-empobrecidos terão direito a receber uma indenização ao final do seu tempo de servidão. A justificativa para isso é que durante o tempo de servidão trabalharam pela metade do que teria direito a receber um diarista.

Em lugar de um ano sabático da terra, o código deuteronômico prevê a prática do perdão de dívidas no sétimo ano (Dt 15,1-11). A lei é dirigida a um ‘tu’, o qual na estrutura social do antigo Israel correspondia ao *pater familias*, o chefe da unidade familiar de produção e reprodução e, como tal, proprietário livre de terras. Propõe-se nesta lei intervir na vida econômica justamente aí onde relações de dívidas e dependência social e econômica são geradas, isto é, por ocasião de empréstimos. A lei propõe uma *remissão das dívidas* ‘ao final do sétimo ano’. O termo remissão (hebraico *shemittah*) supõe o ‘abrir mão’ de receitas econômicas por parte dos israelitas ricos para que os endividados tenham a chance de poder recomeçar a sua sem o excessivo ônus de dívidas. A lei recebe pinceladas teológicas, no sentido de que não há sanções legais contra quem não pratica a remissão, há uma indicação de somente agindo assim a divindade Yahveh poderá continuar concedendo as suas bênçãos. Neste sentido, perdoar dívidas econômicas é manter a bênção recebida participando assim no projeto inclusivo proposto no texto de que “não haja pobres no meio de ti” (Dt 15,4).

Em Dt 23,19-20 encontramos mais uma lei que se refere diretamente a relações econômicas. Trata-se de uma proposta de ética intra-comunitária que prevê a não-cobrança de juros ao “teu irmão”, isto é a outros israelitas. Entre a usura e a bênção há aqui uma contradição. Juros, porém, podem ser cobrados de pessoas de outros povos (hebraico: *nokri*).

Poderíamos ainda aumentar os exemplos de leis da Torá que prevêm interferências nas relações sociais e econômicas. Os exemplos, contudo, iriam no sentido de que a legislação hebraica antiga condensada nos códigos de leis relativos ao período do século VIII a VII claramente apresentam uma tendência de frear o livre fluxo das relações econômicas que geram dependência e perda do *status* de pessoa livre e proprietária. *Leis da Torá são um freio para as relações econômicas exorbitantes*. Muitas destas leis são propostas de *resistência* face a processos de exclusão e marginalização acelerados pela economia tributária. As leis não constituem uma

‘revolução’ dentro do sistema, devendo antes ser consideradas como ‘reformistas’, pois as instituições sociais e econômicas básicas são mantidas, porém dentro de certos parâmetros projetados pelas leis.

3.3. Reflexões sapienciais

Também no caso de textos sapienciais, pode-se supor um processo similar quanto à origem e desenvolvimento deste gênero da literatura sagrada. Na origem da literatura sapiencial, condensada de modo especial no livro de Provérbios, há sobretudo provérbios curtos. Antes de serem ‘textos de revelação’, os provérbios são um “duro esforço de observação e reflexão”^[35]. Neste sentido, na origem, tais provérbios são profanos, no sentido de que as observações sobre a ordem e a desordem do mundo não precisam necessariamente estar vinculadas ou atreladas a alguma divindade. A teologização dos provérbios é um passo secundário no processo de transmissão e constituição deste gênero da literatura sagrada hebraica.

Importante é dar-se conta de que também a literatura sagrada do gênero sapiencial é fruto e projeção teórica a partir do mesmo conjunto de relações sociais pressuposto pelos profetas e projetado em intentos reformistas em textos legais da Torá. Exemplo muito claro para isso é Pv 22,7: “o rico domina sobre o pobre, e o que toma emprestado é servo daquele

empresta”.

Dentro do livro de Provérbios há uma série de provérbios em que se exalta o trabalho e a dedicação com vistas a obtenção de prosperidade econômica e social. Há alguns exemplos neste sentido: “Todo trabalho gera abundância, a tagarelice só traz indigência” (Pv 14,23); “Quem cultiva a terra será saciado de pão, quem persegue quimeras é um insensato” (Pv 12,11; 28,19). Tais indicações têm sido utilizadas para compor algo como uma “teologia da prosperidade”, em que a busca da riqueza estaria ressaltada. “Em Provérbios encontramos esta prosperidade, mas sempre como consequência de ações de justiça”.^[36] A sociedade pressuposta por este tipo de reflexões proverbiais é uma economia relativamente estável, em que as desigualdades são percebidas, mas onde não se vivencia perturbações externas demasiadamente fortes. Ainda que o ideal dos ensinamentos proverbiais seja a constituição de uma situação de bem-estar e prosperidade, esta sempre tem na prática da justiça o eixo ético norteador. “A prosperidade econômica injustamente alcançada não é prosperidade”.^[37] A prática da justiça, neste caso, significa a vivência eticamente regrada segundo os costumes e as normas comunitárias. Neste sentido, por exemplo, a cobrança de juros é algo a ser evitado.

4. CONCLUINDO

Neste estudo procuramos indicar algumas questões fundamentais no que tange à economia na vida do povo do antigo Israel. Destacamos que exceto a experiência do Israel tribal (1250- 1000 aC), os demais períodos da história do povo hebreu devem ser alocados dentro de uma sociedade tributária. Em tal sociedade agrária, o tributo a ser pago a uma instância central minoritária pela maioria produtiva constitui uma relação contratual. Em caso de abusos tributários, a maioria produtiva, que detém a posse da terra, pode imprimir uma dinâmica em que os direitos da instância central são questionados e até suprimidos.

Ao lado dos tributos oficiais, também religiosos, as relações de empréstimos e dívidas constituem um foco de tensão, podendo, em virtude de pesados ônus de juros, fazer com que devedores devam passar para a situação de escravidão temporária. Tais transações muitas vezes estavam permeadas de ‘maracutaias’, originando críticas proféticas. Com eco da palavra profética, as leis registradas na Torá, em seus vários códigos, buscam solucionar os problemas econômicos e sociais originados por tributos e dívidas. Isso se dá

dentro de um espírito de alinça (*berit*), em que os interesses das partes em conflitos são resolvidas através de pactos sociais. Isso confere às leis um caráter mais reformista em comparação com as vozes proféticas, que são muito mais radicais. Na perspectiva sapiencial, o mesmo tipo de relações sociais e econômicas no tributarismo devem ser pressupostas. A literatura sapiencial, sobretudo a mais antiga, busca fazer um convite à sensatez em meio às contradições e desigualdade econômicas no Israel antigo. A prática da justiça é apresentada como o elemento norteador da vivência das pessoas e da sociedade.

Texto publicado em:

RICHTER REIMER, Ivoni (Ed.). *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: Sinodal; Cebi, 2006, p. 7-32.

[1] Marcos ARRUDA, *Humanizar o infra-humano*. Petrópolis: Vozes, 2003.

[2] Leonardo BOFF, *Ética da Vida*. Brasília, Letraviva, 1999, p.21.

[3] Sobre exigências éticas na Bíblia, ver o volume 77 da revista Estudos Bíblicos (Petrópolis: Vozes, 2003). Sobre a ética nos profetas bíblicos, ver meu artigo Sobre a ética nos profetas bíblicos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 77, p.29-40, 2003.

[4] Sobre isso, ver Jorge PIXLEY, *História de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1985; Herbert DONNER, *História de Israel e dos povos vizinhos*. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 1997.

[5] Frank CRUSEMANN, *Der Widerstand gegen das Koenigtum*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978, p.194-222.

[6] Carlos Artur DREHER, Escravos no Antigo Testamento. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 18, p.9-26, 1988.

[7] Ver SCHWANTES, *Historia de los origenes de Israel*. Aprender de pueblos en marcha y alianza. Quito: Verbo Divino, 1998.

[8] Norman K. GOTTWALD, *As tribos de Iahweh*. Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250- 1050 aC . São Paulo: Paulinas, 1986. Ver também Carlos Artur DREHER, A formação social do Israel pré-estatal. Uma tentativa de reconstrução histórica, a partir do Cântico de Débora (Jz 5), *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 26, p.167-201, 1986.

[9] Ver François HOUTART, *Religião e modos de produção pré-capitalistas*. São Paulo: Paulus, 1982; L. KRADER, *The Asiatic mode of production*, Assen, 1975; R. BARTRA, *El modo de producción asiático*. México: Era, 1969; Maurice GODELIER, Hipóteses sobre a natureza e as leis de evolução do modo de produção asiático. IN: GEBRAN, Philomena (ed.). *Conceito de modo de produção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p.73-77; DREHER, Escravos no Antigo Testamento, p.9-26; Haroldo REIMER, *Richtet auf das Recht!*. Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1992, p. 235-240 (= excusro: Formação social e modelos explicativos).

[10] Rainer KESSLER, Chieftdom oder Staat? Zur Sozialgeschichte der fruehen Monarchie. In: HARDMEIER, C. et. Al. (eds.). *Freiheit und Recht*. Festschrift fuer Frank Cruesemann zum 65. Geburtstag. Gutersloh: Chr. Kaiser; Gutersloher Verlagshaus, 2003, p.121-140.

[11] DREHER, Escravos no Antigo Testamento, p.12.

[12] Ver Haroldo REIMER, Ruína e reorganização. O conflito campo-cidade em Miquéias. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 26, p.99-109, 1997.

[13] Cf. Roland de VAUX, *As instituições do Antigo Israel*. São Paulo: Paulus; Teológica, 2002.

[14] Frank CRUSEMANN, Religiose Abgaben und ihre Kritik im Alten Testament. IN: LIENEMANN, W. (ed.). *Die Finanzen der Kirche*. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Oekonomie. Munique, 1989, p. 485-524.

- [15] Sobre isso, ver Frank CRUSEMANN, *Der Zehnte in der israelitischen Konigszeti. Wort und Dienst*, Bielefeld, nova série v.18, p. 21-48, 1989.
- [16] Sobre isso, ver Haroldo REIMER, *Inclusão e resistência. Anotações a partir do Deuteronômio. Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 72, p.11-20, 2002.
- [17] José Severino CROATTO, *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2000, p.9.
- [18] Sobre isso, pode-se ler extensamente em José Luís SICRE, *Profetismo em Israel. Os profetas, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996, p.93-202.
- [19] Isso foi bem demonstrado por Hans Walter WOLFF, no seu estudo “As fundamentações dos ditos proféticos de salvação e de desgraça”, de 1933, in: *Profetismo*, Coletânea de estudos. São Leopoldo, Sinodal, 1985, p.19-44.
- [20] WOLFF, *As fundamentações dos ditos proféticos*, p.31.
- [21] José Luís SICRE, *Introdução ao Antigo Testamento*, Petrópolis, Vozes, 1995, p.227.
- [22] Milton SCHWANTES, *Profecia e organização. Anotações à luz de um texto (Am 2,6-16)*, *Estudos Bíblicos*, n.5, Petrópolis, São Leopoldo, 1985, p. ... (citado p.33. Grifo nosso).
- [23] SCHWANTES, *Profecia e organização*, p.37. Grifo nosso.
- [24] Sobre esse processo, vale a pena a leitura do texto de J. Severino CROATTO, *A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do corpus profético. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 35/36, Petrópolis, São Leopoldo, 2000, p. 7-27.
- [25] Carlos Artur DREHER, *Amós 8,4-7*. In: *Proclamar libertação*, São Leopoldo: Sinodal, 1997, v. 23, p.181-188 (cit. p.183).
- [26] Sobre isso, ver REIMER; RICHTER REIMER, *Tempos de graça*, p.31-37. De forma mais aprofundada, ver CRUSEMANN, *A Torá*, p. 449-500.
- [27] Ver CRUESEMANN, *A Torá*, p. 159-282.
- [28] Ver Haroldo Reimer, *Leis e relações de gênero. Apontamentos sobre Exodo 21,2-11 e Deuteronômio 15,12-18*, *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, v.37, p.126-138, 2000.
- [29] REIMER; RICHTER REIMER, *Tempos de graça*, p. 57-64.
- [30] Shigeyuiki NAKANOSE, *Para entender o livro de Deuteronômio. Uma lei a favor da vida?* *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 23, p.176-193, 1996.
- [31] CRUSEMANN, *A Torá*, p.283-448.
- [32] Sobre isso, Haroldo REIMER, *Bênção e solidariedade*, *Revista da Bíblia*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 26, p. 22-26, 2002; REIMER, *Inclusão e resistência*, p.11-20.
- [33] Sobre o texto, ver REIMER / RICHTER REIMER, *Tempos de graça*, p. 66-80.
- [34] Sobre isso, Haroldo REIMER, *Leis e relações de gênero*, p.126-128.
- [35] SICRE, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 272.
- [36] Elza TAMEZ, *A teologia do êxito num mundo desigual. Releitura de Provérbios*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 30, p.28-38, 1998 (cit. p. 33).
- [37] TAMEZ, *A teologia do êxito*, p.34.