

Poder y Corrupción

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 78 - 2018/2

Poder y Corrupción

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Elsa Tamez

Artículos individuales: © los/las autores/as
Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y
Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374
Mayo 2018

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:
SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR
Juan Galíndez y Veracruz
Quito, Ecuador
E-mail: asistenciaejecutiva@sbuecuador.com
Teléfono: (593-2) 510 4101

Contenido

Presentación	7
<i>Elsa Tamez</i>	
Ninguna riqueza es inocente. Ejercicio con redes de corrupción שָׁדָה <i>Nancy Cardoso</i>	11
Poder y corrupción en el Cercano Oriente Antiguo	25
<i>Alejandro F. Botta</i>	
Conflicto y poder en la historia de José (Gn 37-50). Génesis 47,13-26 y la crítica a un proyecto de dominación	35
<i>David Castillo</i>	
Relaciones de dominación y violencia en Números 12,1-12 e 16,1-35. Abordaje a partir de los débiles y de los vencidos.....	51
<i>Vicente Artuso</i>	
La tradición profética y sapiencial contra la corrupción.....	65
<i>Elsa Tamez</i>	
Poder y corrupción del sacerdocio en el Segundo Templo.....	73
<i>Juan Jose Barreda</i>	
A la omisión de Séforis: Una estrategia de resistencia contra el poder y el honor de la dinastía herodiana	89
<i>Marlon Winedt</i>	
Codicia, corrupción, pecado estructural en la Carta a los Romanos.	103
<i>Mercedes Lopes y Carlos Mesters</i>	
Poder y corrupción en Hechos de los Apóstoles.....	113
<i>Agustín Monroy</i>	
Las bienaventuranzas como antídoto contra la dominación y la corrupción	127
<i>Ivoni Richter</i>	

Entre lo Co-Rrupto y lo Co-Rrecto. Lectura de Marcos 10,35-45	145
<i>Néstor Miguez</i>	
Criterios Bíblicos para evitar la corrupción según la literatura sapiencial.....	157
<i>Eleuterio Ruiz</i>	

Presentación

Es innegable que la corrupción es un escándalo mundial que se da en todos los niveles, y el poder es un factor que puede fácilmente acompañar y reforzar los actos de corrupción, aunque no siempre. La corrupción no puede entenderse como una cuestión aislada, normalmente es parte de un sistema en el cual entran varios elementos que Napoleón Salto Galarza explica de manera clara. Para él la corrupción

“es un sistema de comportamiento de una red en la que participan un agente (individual o social), con intereses y con poder de influencia para garantizar condiciones de impunidad, a fin de lograr que un grupo investido de capacidad de decisión de funcionarios públicos o de personas particulares realicen actos ilegítimos que violan los valores éticos de honradez, probidad y justicia, y que pueden también ser actos ilícitos que violan normas legales, para obtener beneficios económicos o de posición política o social, en perjuicio del bien común.

De acuerdo con esta definición, tenemos los siguientes elementos claves presentes en el fenómeno de la corrupción: sistema en red, interés particular, poder de influencia, impunidad, acto ilegítimo, violación de valores éticos y normas legales, beneficio particular y perjuicio del bien común. De manera que, acusar a una persona o sector de corrupto implica tomar en cuenta no solo el acto individual o grupal, sino toda la red sistémica que lo permite. Hablamos, entonces, de una corrupción institucionalizada que incluso revela lo perverso de los sistemas y organizaciones en la recurrencia de las injusticias, muchas veces veladas por discursos mentirosos, que, como decía Pablo en Romanos 1.18, “retienen la verdad en la injusticia”.

Esta edición de Ribla contiene 12 artículos, de los cuales seis se concentran en el área de la Biblia Hebrea, uno en el tiempo intertestamentario y cinco en el Nuevo Testamento. Algunos de los artículos se inclinan más por analizar el poder abusivo y presentan lecturas críticas de textos que validan el abuso del poder entre los líderes del pueblo hebreo. Otros enfatizan el tema corrupción en distintos periodos de la Biblia y en fuentes extrabíblicas del Antiguo Oriente Cercano. Finalmente, se encuentran artículos que ofrecen aspectos positivos en la Biblia de cómo superar la corrupción.

Nancy Cardoso ofrece un marco teórico para comprender la corrupción, no como un hecho aislado sino sistémico. No es tan importante centrarse en “corrupción cultural”, o identificar agentes corruptos, pues la corrupción se da a nivel macro estructural. Para ella identificar corrupciones puede ser una estrategia que ayuda a mantener los intereses de la especulación y acumulación financiera. En la Biblia encontramos redes de significados diversos, estructurados en lenguaje, en este caso como corrupción de la tierra, de los rituales, de la propiedad, etc. Conocer los sistemas del Medio Oriente ayuda a entender y calibrar el contexto de las narraciones bíblicas respecto a la corrupción.

Alejandro Bota, analiza el poder y la corrupción en el Antiguo Oriente Próximo, revisa textos de inscripciones de Nuzi y del código de Hamurabi donde claramente aparece la denuncia contra corruptos, como jueces, sacerdotes y gobernantes.

David Castillo elabora una lectura crítica al poder opresor de José, el hijo de Jacob, especialmente en Génesis 47, 13-26 cuando estaba al frente de la administración de Egipto. José se aprovecha de la hambruna en Egipto para robar a los campesinos egipcios sus bienes y someterlos al poder de Faraón.

Vicente Artuso, siguiendo la línea de la crítica al abuso de poder, hace una lectura de Nm 12,1-12 y 16,1-35 desde los vulnerables. Saca a la luz la violencia desproporcionada en la sociedad israelita bajo el mando de Moisés, en momentos de sublevación del pueblo. Una violencia tolerada en nombre de la justicia. Para Artuso, las autoridades sagradas como lo eran Moisés y Aarón no están exentas de caer en el abuso de poder.

Elsa Tamez analiza la denuncia vigente de la corrupción en las tradiciones profética y sapiencial; toma el libro del profeta Miqueas y Qohelet (Eclesiastés) como ejemplos concretos y paradigmáticos de denuncia. Asimismo, analiza las categorías de pecado y ley en Romanos como un sistema que permite ver lo perverso de la institucionalidad, permeada por la corrupción.

Juan José Barreda, en su artículo sobre el poder y la corrupción en el Segundo Templo, analiza cómo se fue creando un sistema corrupto en y desde el Templo, desde la posición de poder de los sumos sacerdotes. Todo esto debido a los conquistadores griegos, Seléucidas y Tolomeos, quienes utilizaron el templo, en especial a los sumos sacerdotes, para la recaudación de los tributos. Como es de esperarse, la población fue la más afectada. Juan José incluye en su estudio la reacción de los sacerdotes que tomaron distancia de la corrupción, documentada en 4QMMT, manuscrito conocido también como la *Carta Halákica*.

Marlon Winedt, siguiendo los paradigmas de honor y vergüenza, y echando mano de la etno-arqueología de Galilea analiza la omisión de la famosa ciudad de Séforis en los evangelios y cartas como una estrate-

gia contra el poder dominante de la dinastía herodiana. Ignorar Séforis, símbolo de grandiosidad herodiana, significaba atacar indirectamente la dinastía idumea-judía y sacar a la luz su abuso de poder.

Mercedes López y Carlos Mesters, motivados por los escándalos de la corrupción actual en el mundo, resaltan la importancia de la carta de Pablo a los Romanos para ser releída hoy. Analizan el pecado estructural en el contexto esclavista del Imperio Romano, el cual tiene como trasfondo la codicia y corrupción de la práctica imperial. Una relectura de la carta se convierte en buena noticia pues se subraya la libertad y el amor gratuito e incondicional de Dios que, a diferencia de la sociedad imperial, meritocrática del imperio, no exige méritos.

Agustín Monroy hace una lectura crítica del poder y corrupción en Hechos 1,3-26, partiendo del pensamiento descolonial. En este relato de la elección del reemplazo de Judas para reconstituir los 12, se demuestra cómo los apóstoles, incluso Pedro, también pueden caer en las trampas del poder, bajo el pretexto de llevar adelante el proyecto de Jesús.

Ivoni Richter Reimer analiza Mateo 5,1-12 como promesa y llamado a la acción transformadora. Las Bienaventuranzas son expresiones de anuncio y denuncia. Denuncia de las relaciones de opresión y discriminación, sean de tipo económico o socio-ideológico cultural, y anuncio de una nueva realidad liberadora desde la perspectiva del Reino, que para el autor, dentro del sistema de dominación violento y corrupto, puede funcionar como antídoto al poder dominante y a la corrupción.

Néstor O. Miguez se concentra en el tema del poder y juega con las palabras de lo correcto y lo corrupto. Porque el poder desde la perspectiva de las sociedades dominantes siempre está en la arena movediza de la seducción, que lleva a los límites de la corrupción, lejos de la acción correcta. Miguez analiza las luchas de poder al interior de los mismos discípulos en Marcos 10,35-45, donde se contraponen el poder de los gobernantes con el poder del servicio.

Eleuterio Ruiz recurre a los sabios del antiguo Israel para escudriñar sus consejos concretos de cómo comportarse en la vida frente a los sistemas sociales corruptos. Consejos que van dirigidos a todos, incluyendo a los pobres quienes también son presa fácil de la corrupción. A Ruiz le interesa no solo el contenido, sino las raíces profundas de las enseñanzas de dichos sabios, con su marco teológico, cuyo fundamento no es otro que Dios justo y protector de los más vulnerables. Su artículo retoma Proverbios, pero también toma en cuenta otra literatura sapiencial como Qohelet, Sabiduría y Ben Sira.

*Nenhuma riqueza é inocente.
Exercícios com redes de corrupção* שְׁרִי

*Ninguna riqueza es inocente.
Ejercicio con redes de corrupción* שְׁרִי

*No wealth is Innocent.
Exercise with Corruption Networks* שְׁרִי

*La corrupción no es un desvío del sistema capitalista global,
es parte de su funcionamiento básico.*

Resumo:

Numa perspectiva libertadora, a autocrítica é essencial para superar qualquer pressuposição da superioridade ética das igrejas cristãs no confronto à corrupção. Nós somos parte do problema. Ver a Bíblia como reserva moral e ponto para a crítica das situações contemporâneas de corrupção, é algo que apresenta vários problemas que precisam ser considerados e superados. Nesta reflexão, uma abordagem exegética para o termo שְׁרִי pode revelar as redes de significado sobre o tema e também para mostrar as contradições e conflitos presentes nas narrativas.

Palavras-chave: riqueza, corrupção, redes, שְׁרִי

Resumen:

En una perspectiva liberadora, la autocrítica es fundamental para superar cualquier presunción de superioridad ética de las iglesias cristianas en la confrontación de la corrupción. Somos parte del problema. Ver la Biblia como reserva moral y punto privilegiado para la crítica de las situaciones contemporáneas de corrupción, presenta diversos problemas que necesitan ser considerados y superados. En esta reflexión, una aproximación exegética al término שְׁרִי, puede revelar redes de significados sobre el tema y también mostrar las contradicciones y conflictos presentes en las narraciones.

Palabras-clave: riqueza, corrupción, redes, שְׁרִי

* Nancy Cardoso, Rio de Janeiro, Brasil. nancycpt@yahoo.com.br

Abstract:

In a liberating perspective, self-criticism is fundamental to overcoming any assumption of ethical superiority of Christian churches in confronting corruption. We are part of the problem. Seeing the Bible as a moral reserve and a privileged point of criticism for contemporary situations of corruption presents several problems that need to be considered and overcome. In this reflection an exegetical approach to the term $\omega\pi\tau\eta$ can reveal networks of meanings about the theme and also the contradictions and conflicts present in the narratives.

Keywords: wealth, corruption, networks, $\omega\pi\tau\eta$

Introdução

A desigualdade social é a maior evidência da existência de corrupção, roubo, suborno, exploração e crime: os oito homens mais ricos do mundo possuem tanta riqueza quanto as 3,6 bilhões de pessoas que compõem a metade mais pobre do planeta¹. O modo de organização da vida social no capitalismo se baseia na alienação sistêmica que separa quem trabalha do fruto de seu trabalho, separa as comunidades de seu território roubado na forma de matéria prima, legitima a expropriação das riquezas, recursos e possibilidades por uma minoria... e não! Nada disso é natural, normal ou explicável.

Nenhuma riqueza é inocente: toda a riqueza é alimentada por alguns... A corrupção secreta e organizada não é privilégio de país pobre, "atrasado". Porém, se pensarmos que corrupção mata - porque desvia dinheiro de hospitais, de escolas, da segurança-, então a mais homicida é a corrupção estruturada. Precisamos evitar que a necessária indignação com as micro corrupções "culturais" nos leve a ignorar a grande corrupção. É mais difícil de descobrir. Mas é ela que mata mais gente.

Eduardo Galeano²

A indignação é a motivação para a reflexão crítica e para a organização de uma prática política libertadora, mas precisa se fazer acompanhar pelo aprofundamento teórico para que não se reduza na qualidade e na quantidade do fenômeno da "corrupção" em seu caráter cultural. *Nenhuma riqueza é inocente* – repito com Galeano – querendo evitar também um "micro" caminho cultural esvaziado no uso Bíblia sobre este assunto.

¹ BBC Brasil, 16 de janeiro de 2017, in: <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-38635398> (acesso 17/1/17)

² GALEANO, <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=ES&prevlang=PT&prevprevlang=ES&prevprevprevlang=PT&prevprevprevlangref=ES&cod=36766> (acesso 12/12/16)

Notas Rápidas sobre Corrupção: necessária indignação

Compreender a corrupção como mau comportamento de funcionários públicos induzidos por vantagens materiais ou outras, ajuda a compor o entendimento sobre o tema, mas não revela todo o caráter sistêmico de estruturas a serviço de parcelas sociais e não voltadas para o bem comum. Mais do que os comportamentos uma análise sobre sistemas de corrupção exige avaliar os modos de organização da sociedade, os modos de circulação e/ou não do poder e suas formas de comunicação e participação ou a falta delas. Neste sentido uma das questões mais importantes nesta reflexão é sobre o Estado superando qualquer visão idealista do Estado como projeção do todo social, ou como um agente neutro ou de mera regulação de interesses contraditórios.

“Entre o consenso e a força situa-se a corrupção-fraude (característica de certas situações de exercício difícil da função hegemônica, apresentando o emprego da força muitos perigos) [...]”³

Para autores contemporâneos, nos marcos do capitalismo global movido por forte competição, os países e economias periféricas são envolvidos numa intensa aceleração de trocas comerciais, manutenção de taxas de lucro e acordos políticos que não podem se dar ao luxo de preservar as regras da competição mesmo.

O capitalismo globalitário avassala todas as instituições, rompe todos os limites, dispensa a democracia.⁴

Sem consenso social orgânico as elites precisam tomar o controle do Estado por meio de “golpes e rupturas” e tratam de continuar se tornando competitivas no cassino global através do acesso prioritário de recursos públicos via subsídios, financiamentos e favorecimento em licitações, isto é, a corrupção é necessária para o funcionamento do poder das elites e manutenção dos modos de subordinação. Nas palavras de Florestan Fernandes:

Essa articulação política entre os mais iguais, democrático-oligárquica em sua essência e em suas aplicações, assume, de imediato e irremediavelmente, a forma de uma cooptação sistemática e generalizada. A cooptação se dá entre grupos e facções de grupos, entre estratos e facções de estratos, entre classes e facções de classes, sempre implicando a mesma coisa: a corrupção intrínseca e inevitável do poder resultante. [...]”⁵

³ GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere, volume III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, in: <http://www.blogsintese.com.br/2016/06/sobre-corrupcao-no-contexto-do.html> (acesso 10/12/16)

⁴ OLIVEIRA, Francisco, O avesso do avesso, Piauí edição 37, 2009, in: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-avesso-do-avesso/>, (acesso 12/12/16)

⁵ Ibid.,

Nada disso justifica ou desculpa as responsabilidades pessoais, as decisões tomadas por indivíduos mesmo na defesa de interesses corporativos. No âmbito do capitalismo financeiro globalizado as decisões pessoais são fissuradas por estruturas de tomadas de decisão que seguem o critério supremo do lucro. A única opção real é a de não trabalhar no sistema, nem para o sistema.

*Lo cierto es que la corrupción ya es otro modo de acumulación de capital del neoliberalismo. Junto con la especulación financiera, la austeridad fiscal y la deuda como medio de dominio. Y se ha instalado en todo el mundo para quedarse... mientras haya capitalismo.*⁶

De certa maneira a identificação individualizada e personalizada de agentes corruptos e corruptores acaba sendo uma estratégia de manutenção dos interesses da especulação e acumulação financeira. Os modelos de apuração, investigação e criminalização continuam centrados nos modos liberais de percepção da corrupção, até mesmo esforçando-se para manter intactos os mecanismos de exploração e corrupção do capitalismo. Os modelos de endividamento público – por exemplo - são a forma mais ampla de corrupção, de comprometimento em grande escala das riquezas sociais e o deslocamento sistêmico para interesses privados.⁷

Neste sentido “corrupção” não pode ser reduzida a um tema ou assunto, mas precisa ser entendida e estudada a partir das marcações estruturais como: que tipo de sociedade? Que formatação de Estado? Que relações sociais de poder? Que ordenamento político e jurídico?

A Bíblia: cultura corruptora corrompida

A luta hoje contra a corrupção em todos os seus aspectos e em especial no aspecto sistêmico não precisa da *Bíblia*, nem parece ser muito vantajoso procurar alguma legitimidade anticorrupção na *Bíblia*. O cristianismo e seu livro foram e continuam sendo parte da estrutura de poder e de consolidação de “valores” nas sociedades latino-americanas quase sempre de modo impositivo e de acordo com as elites no poder. Neste sentido poderíamos dizer que os privilégios e acordos das hierarquias cristãs no passado e que se mantém hoje fazem parte deste esquema de corrupção sistêmica uma vez que cria uma via privilegiada de acesso a recursos da sociedade seja na forma direta seja na forma de isenções, proteções jurídicas e benesses diversas.

⁶ TAMAYO, Xavier Caño Renace el autoritarismo al servicio de los beneficios de las elites, in: , <http://www.voltairenet.org/auteur120098.html?lang=es> (acesso 14/11/16)

⁷ TAMAYO, Xavier, Auditorías ciudadanas contra la deuda pública, in: <http://www.voltairenet.org/article194044.html> (acesso 12/11/16)

Além de certas benesses feitas de auxílios e cooperações de várias ordens, inclusive financeiras e de isenção de impostos, a presença de símbolos cristãos em lugares públicos como escolas, hospitais, prisões, parlamentos e, sobretudo, em tribunais, denota que malgrado o dispositivo legal de liberdade religiosa, e de separação Igreja-Estado que vigora na maioria dos países latino-americanos, na prática há um tratamento desigual entre as religiões, com uma preferência simbólica para as religiões cristãs, o catolicismo sobretudo.⁸

A Bíblia na América Latina é muita coisa ao mesmo tempo. Como “livro” da religião imposta historicamente, a Bíblia participa da polifonia religiosa e cultural latino-americana de modo conflitivo e marcado por ambiguidades. Como religião imposta o cristianismo não tem contribuição positiva. Não há maneira de mudar esta avaliação sem comprometer os dados e as interpretações da história já conhecida por todos/as.

Después de 500 años de conquista y colonización, los pueblos indígenas de América Latina aún están vivos! Han sido fundamentalmente las religiones indígenas las que han permitido a los pueblos indígenas resistir y sobrevivir, muchas veces a pesar y en contra de la «evangelización cristiana». La Biblia, a menudo, fue utilizada como instrumento de conquista espiritual.⁹

Assim, numa perspectiva libertadora, a autocrítica é fundamental para superar qualquer pressuposição de superioridade ética das igrejas cristãs no enfrentamento sistêmico da corrupção. Somos parte do problema: *Nenhuma riqueza é inocente!* – nem a nossa. Ver a Bíblia como reserva moral e ponto de crítica privilegiado para as situações contemporâneas de corrupção apresenta diversos problemas que precisam ser considerados:

- lugar de poder e o trânsito de influência do cristianismo e da Bíblia nos modos de organização social;
- os usos abusivos da Bíblia por parte dos fundamentalismos cristãos e suas aplicações políticas nocivas;
- a distância histórica dos textos bíblicos que não podem ser aproximados mecanicamente de realidades contemporâneas;
- a distância sócio e antropológica dos textos bíblicos das formatações culturais de hoje;
- a diversidade de literaturas, narrativas, códigos e resoluções sobre “corrupção” na Bíblia o que impede qualquer tentativa de síntese;
- por ser um livro “religioso” a perspectiva da base jurídica e ética da Bíblia quase sempre busca sua legitimidade em deus, na igreja,

⁸ ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 13, n. 27, p. 281-310, June 2007. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100013&lng=en&nrm=iso>.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832007000100013> (acesso 17/12/2016)

⁹ SCHWANTES, Milton; RICHARD, Pablo, *Bíblia 500 Años: conquista o evangelización?* - Introducción, Ribla 11, Vozes/Recu, Petrópolis/Quito, 1992, <http://www.claiweb.org/ribla/ribla11/contenido.htm> (acesso 12/12/16)

no altar, no ritual e no clero o que cria uma dificuldade grande para releituras em sociedades que amadurecem a perspectiva do Estado laico.

Trabalhar a partir de um tema e isolar textos combinando-os por assunto pode oferecer uma falsa ideia de conjunto e síntese e atualizar de modo equivocado os textos bíblicos, como por exemplo esta listagem (abaixo) cheia de incorreções e deturpações. As noções de “funcionalismo público”, “polícia”, “poder judiciário”, “independência de poderes”, “poder executivo/legislativo”, “assessores”, “meio empresarial”, “sistema financeiro”, “direitos trabalhistas” não correspondem ao texto bíblico e a falta de contextualização histórica e sociológica esvazia a densidade das narrativas no seu tempo e garantem uma importância desimportante para o texto bíblico – como a tabela a seguir de uma página evangelical.¹⁰

- contra a corrupção no funcionalismo público	Lc 3.12-13
- contra a corrupção policial	Lc 3.14
- contra a corrupção no Poder Judiciário	Dt 16.19-20; Ex 23.8; Pv 17.23; Is 5.22,23; Sl 82.2-5a; Lv 19.15.
- Independência entre os poderes	Mq 7.2-3.
- contra a corrupção no Poder Executivo:	Is 1.23; Pv 29.4; Pv 16.12.
- acerca dos assessores corruptos	Pv 25.5
- contra a corrupção no Poder Legislativo	Is 10.1-4
- contra a corrupção no meio empresarial	Ez 22.12-13a; Pv 16.8; Pv 22.16.
- contra juros absurdos(?) praticados pelo Sistema Financeiro	Pv 28.8; Ez 18.5,7-9; Ex 22.25; Sl 112.4-5,9
- acerca negação dos Direitos trabalhistas	Jó 31.13-14; Ml 3.5; Cl 4.1; Lv 19.13.
- contra lucros desonestos (?)	Os 12.7; Dt 25.13-16; Pv 11.1; Pv 16.11; Mq 6.11; Lv 19.35-36

¹⁰ SOUZA Júnior, Daniel, Corrupção: aspectos sociais, bíblicos e teológicos, <http://www.ultimato.com.br/conteudo/corruptcao-aspectos-sociais-biblicos-e-teologicos> (acesso 6/1/17)

A tentativa dos setores fundamentalistas do capitalismo (religiosos, econômicos, políticos e culturais) de usar a Bíblia como reserva moral acima da sociedade e da história coloca e amplia um problema importante que exigirá de biblistas e teólogo/as comprometidos/as com os processos populares de libertação retomar a metodologia da leitura popular sem reforçar os mecanismos de cooptação/corrupção da Bíblia na cultura. Em muitos aspectos a Bíblia não tem o que dizer - nem poderia - para os afazeres da radicalização da democracia entre nós.

Corrupção na antiguidade médio-oriental

Para fugir de qualquer ranço fundamentalista é preciso entender o texto bíblico no âmbito da história antiga médio-oriental, considerando formatações estatais contextualizadas, expressões da relação do indivíduo, comunidades e Estado com o aparato jurídico e a frequente instabilidade geopolítica na região tanto na forma de guerras como de diversos mecanismos de saque e escravidão institucionalizados. Neste sentido a corrupção deixa de ser tema e passa a ser categoria importante de estruturação das realidades projetadas pelos textos e de interpretação dos discursos políticos e teológicos.

Os antigos reinos médio-orientais onde a Bíblia está imersa tem características muito diversas entre as grandezas políticas e também alguns pontos de contato que merecem ser lembrados:

- os governos dos antigos impérios são extremamente centralizados, militarizados sem vestígios de uma aristocracia independente o que foi chamado pela pesquisa europeia – na história e na filosofia política - como “despotismo oriental” ¹¹ num contraponto com a “democracia grega”; esta perspectiva teve forte influência no estudo da Bíblia nos séculos XIX e XX caracterizando os impérios vizinhos do Israel bíblico pelos aspectos de tirania e despotismo; no caso dos relatos bíblicos, o modelo de poder interpretado pela pesquisa se distinguia de todas as demais pelo caráter contratual das monarquias descritas no texto o que garantiria uma superioridade em relação aos povos vizinhos.
- os antigos sistemas políticos médio-orientais se caracterizavam por estruturas imperiais que se estendiam por territórios vizinhos e com forte disputa entre diversos núcleos de poder; esta diversidade e instabilidade de reinos diferentes em disputa teve como resultado a inviabilidade de um sistema político e legal estável. Os sistemas jurídicos foram caracterizados pela diversidade, brevidade e fragmentação não gerando um acúmulo

¹¹ MINUTI, Roland, Oriental Despotism, in: <http://ieg-ego.eu/en/threads/models-and-stereotypes/the-wild-and-the-civilized/rolando-minuti-oriental-despotism#FromOrientalDespotismtotheAsiaticmodeofproduction> (acesso 4/1/17)

de procedimentos de direitos na região neste período da história; aqui também a densidade do caráter contratual da religião bíblica vai expressar uma supremacia em relação aos demais povos.

- o que poderia ser considerado como ordenamento jurídico do Estado, tem na antiguidade médio oriental, e também na Bíblia, uma origem “sagrada”: as disposições administrativas e os contratos costumavam ser feitos no templo de um deus local, que servia como um tribunal e arquivo de registros. A legitimidade da ordem vai estar na divindade, e os profissionais dos templos muitas vezes controlavam, consolidavam e intervinham com a perspectiva de defesa do ordenamento vindo de um deus o que esvaziava a origem mesmo do processo de ordenação social e criava espaços para manobras e desvios.
- o desenvolvimento do comércio como o desenvolvimento da religião na antiguidade médio-oriental levaram ao surgimento de uma burocracia que se tornaria muito influente¹². O comércio requeria contabilidade e administração e a classe religiosa administrava o superávit e atuava como o ponto focal da sociedade. O templo administrava a coleta e a distribuição do excedente. Um sistema de medidas padrão foi desenvolvido para fins de negociação. A complexificação das sociedades teria feito surgir outras formatações de poder o que criaria condições para ações fora do controle do poder central ou fora do estabelecido nos contratos, aonde poderíamos identificar situações de corrupção; entretanto o caráter centralizador de tais estruturas não permitiriam uma aproximação direta ao fenômeno que hoje identificamos como corrupção.
- os colapsos dos impérios médio-orientais são bem valorizados na literatura bíblica com descrições teológicas e políticas dos motivos de tal colapso quase sempre passando por processos de corrupção de núcleos de poder, de desintegração pré-condicionada ou desencadeada por um estresse social agudo (insegurança, crises ambientais ou econômicas, fome) seguido por crise de sistema de governo (incompetência, perda de redes econômicas, corrupção ou crises dinásticas), guerra civil e também degradação ambiental, tal como a erosão do solo, falta de chuvas, fracasso de planos econômicos.
- As práticas agora consideradas corruptas constituíam em boa medida a base dos governos imperiais: nepotismo, venalidade e exploração de função pública para o lucro privado que eram não somente usual mas serviam também às necessidades dos impérios

¹² BURNETT, Eve, The Ancient Middle East, in: Politics, Ideology, and Religions in the Middle East, <http://view2.fdu.edu/legacy/vol4.politicsideologyandreligionsinthemiddleeast.pdf> (acesso 4/1/17).

uma vez que a legitimidade de poder não derivava de acordos sociais amplos mas sim de exploração e imposição. Mas mesmo nos impérios antigos, antes mesmo do uso ampliado do dinheiro, a corrupção era combatida e importantes tentativas de controle eram feitas¹³.

Sistemas de corrupção: secreta e organizada

Assumindo uma perspectiva histórico-sistêmica seria importante reconhecer não só o caráter estrutural da corrupção, mas também seu caráter integrado e integrador. Tomando da análise de Mary Douglas¹⁴ sobre sistemas de “impureza” podíamos dizer que a corrupção nunca é um fenômeno único, isolado; onde houver corrupção, há sistema. Ela é o subproduto de uma organização, de uma ordenação e classificação dos atributos do poder, na medida em que ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados. Os sistemas políticos se apresentam como idealidade da sociedade, como expressão objetiva de direito e legitimidade; tal idealidade mascara os interesses parciais e a precariedade dos contratos e acordos sociais que, nos momentos de crise deixam ver os modos de classificação e organização dos interesses... e seus escapes de crime, corrupção e abuso.

Assim para configurar casos de corrupção é preciso haver sido traçada uma regra, uma norma a partir de um lugar de poder e colocar toda a sociedade neste registro contratual e criar mecanismos que zelem pelo cumprimento da regra. A corrupção é justamente o avesso do contrato, o que o acordo social esconde, o que flexibiliza a idealidade das leis e acordos e revela a desigualdade de distribuição e circulação de informação e poder. Considerando a literatura bíblica seria possível identificar diferentes registros de “contrato” que não são homogêneos e revelam complexo processo de absorção, edição e consolidação de textos.

A tarefa seria a de lidar com o termo “corrupção” identificando uma proposta discursiva de totalidade, um registro de contrato que circunscreve um campo semântico específico e que cria as condições objetivas e simbólicas de compreensão da realidade que o texto quer expressar e suas relações.

A categoria de totalidade significa (...), de um lado, que a realidade objetiva é um todo coerente em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento e, de outro lado, que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligados entre si de maneiras completamente diversas, mas sempre determinadas¹⁵.

¹³HOLLAND, Thomas (ed.) Studies in Ancient Oriental Civilization n, 46, <http://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/saoc46.pdf> (acesso 10/11/16)

¹⁴ DOUGLAS, Mary, Pureza e Perigo, <https://parentescoeorg.files.wordpress.com/2010/08/pureza-e-perigo-mary-douglas.pdf> (acesso 12/12/16)

¹⁵ LUKÁCS, G. Existencialismo ou Marxismo? São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979, apud. CRUZ, M. M. Avaliação de Políticas e Programas de saúde: contribuições para o debate. In : MATTOS, R. A.; BAPTISTA, T. W. F. Caminhos para análise das políticas de saúde,

Este cuidado metodológico procura evitar que o texto bíblico seja reduzido “a um amontoado incoerente, amorfo e desarticulado de fragmentos, do qual não pode resultar qualquer processo de efetiva produção do conhecimento”¹⁶.

A “corrupção” estruturada na linguagem

O termo “corrupção” vai ser usado nos diversos registros bíblicos de modo distinto, mas sempre mantendo esta ideia de “avesso”. O termo hebraico שחַת (shachath e mishchath, mashchath, mashchith) implica primeiramente a degeneração física, desfigurado, manchado, estragado, deteriorado e também depravação moral, perda de integridade e princípio moral.

A raiz שחַת e suas variações são usadas cerca de 150 vezes na bíblia hebraica e os usos mais frequentes desta raiz são: agir corrompidamente, animal manchado, corrupto, corrompido, destruir, destruir devastar, derrubar, poluir, estragado, desperdiçado, derrubado, ir para a ruína, danificar, pôr em perigo, poluído, devastação, devastado, arruinado, sufocado, desperdício, desperdiçado e causando destruição.

Os usos verbais:

(Qal) Destruir, corromper, ir para a ruína, decadência

(Niphal) a ser prejudicado, ser estragado, ser corrompido, ser corrompido, ser ferido, ser arruinado, ser apodrecido

(Piel) Estragar, arruinar, perverter, corromper, lidar corruptamente (moralmente)

(Hiphil) Estragar, destruir, destruir, corromper (moralmente)

Destruidor (particípio)

(Hophal) estragado, arruinado (particípio)

Ocorrências de שחַת

Gênesis 14	2 Samuel 6	Lamentações 3
Êxodo 5	2 Reis 4	Ezequiel 11
Levítico 4	1 Crônicas 3	Daniel 4
Números 1	2 Crônicas 10	Oséias 3
Deuteronômio 10	Jó 3	Amós 1
Joshua 1	Salmos 7	Naum 1
Juízes 7	Provérbios 6	Sofonias 1
Ruth 1	Isaías 9	Malaquias 3
1 Samuel 6	Jeremias 22	

2011. p.181-199, <http://www.ims.uerj.br/ccaps/wp-content/uploads/2011/10/Capitulo-7.pdf> (acesso 20/12/2016)

¹⁶ CARVALHO, Edimilson, A Totalidade Como Categoria Central na Dialética Marxista, Revista Outubro, Instituto de Estudos Socialistas, n° 15, 2007, in: <http://orientacaomarxista.blogspot.com/2008/07/totalidade-como-categoria-central-da.html> (acesso 20/12/16)

Corrupção estruturada e redes de significados: alguns exercícios

1- corrupção ritual: uma das questões importantes no Levítico é a dinâmica de “contaminação”: pode ser uma ideia, uma doença, um relacionamento ou uma culpa. Para além de uma compreensão funcional e mecânica o Levítico identifica normatividades e padrões e alerta para os elementos estranhos e indesejados que podem diluir e comprometer a integridade pessoal/social desejada. Pode ser o mofo, pode ser um animal com barbatanas, pode ser uma mancha num animal, pode ser sexo incestuoso, o sangue menstrual, ou a situação de endividamento não superável: tudo isso é confusão, abominação e impureza.

Se algumas destas situações são inesperadas e não controláveis outras são frutos da decisão e da contravenção, da transgressão que geram poluição. Tudo que coloca o tecido social em distúrbio na forma de caos precisa ser identificado e excluído pelos sistemas de controle da cultura.

Tudo se comunica com tudo. Esta percepção dos registros sacerdotais/rituais de que as trocas e comunicações sociais e pessoais são suscetíveis de levar-e-trazer conteúdos não desejáveis coloca todo o sistema e sub-sistemas num lugar de vulnerabilidade que pode gerar confusão colocando as parte-e-todo em situação de distúrbio das identidades e integridades pretendidas. Este processo fora do controle gera contaminação – distúrbio: *corrupção* é aquilo que pode ameaçar a “totalidade ritual” pretendida e seus eixos de disciplina; pode significar corrupção pessoal ou corrupção da oferta.

Por exemplo:

Não cortareis o cabelo, arredondando os cantos da vossa cabeça, nem danificareis (תִּשְׁחַטְּוּ >> שְׁחַטְּוּ) as extremidades da tua barba.

Levítico 19,27

*Também da mão do estrangeiro nenhum alimento oferecereis ao vosso Deus, de todas estas coisas, pois a sua **corrupção** (שֶׁחַטְּוֹ >> שְׁחַטְּוֹ) está nelas; **defeito** (מִזְבַּח >> מִזְבַּח) nelas há; não serão aceitas em vosso favor.*

Levítico 22,25

2-corrupção da terra: outro registro de totalidade se dá na forma de “corrupção da terra” (תִּשְׁחַטְּוּ אֶת הָאָרֶץ >> שְׁחַטְּוּ) e faz parte de registro/discursos divinos de avaliação de determinada situação marcada por violência e maldade, como por exemplo:

A terra, porém, estava corrompida (שְׁחַטְּוֹ) diante da face de Deus; e encheu-se a terra de violência.

Gênesis 6,11

E viu Deus a terra, e eis que estava corrompida (שְׁחַטְּוֹ); porque toda a carne havia corrompido (שְׁחַטְּוֹ) o seu caminho sobre a terra.

Gênesis 6,12

Outra possibilidade é a de Deus mesmo ou um mensageiro ser agente de destruição (שָׂרַף) de toda a terra como no relato do dilúvio – Gênesis 6 a 9 – ou da destruição de Sodoma e Gomorra – Gênesis 18 e 19) - consideradas cidades violentas e sem justiça.

*Porque nós vamos destruir (שָׂרַף) este lugar,
porque o seu clamor tem aumentado diante da face do Senhor,
e o Senhor nos enviou a destruí-lo (שָׂרַף).
Gênesis 19,13*

Esta é uma perspectiva importante que ocupa quase que a maioria dos usos do termo hebraico שָׂרַף podendo se referir à corrupção da terra como toda a criação ou pode se referir à terra como território determinado. Aqui a compreensão de corrupção é extensiva e aponta para a violência, a injustiça e a maldade como elementos de corrupção, que destroem a totalidade da criação.

3-corrupção de propriedade:

*E quando alguém ferir o olho do seu servo, ou o olho da sua serva,
e o danificar (יִשְׂרִיף >> שָׂרַף), o deixará ir livre pelo seu olho.
Êxodo 21,26*

*Então disse o remidor: Para mim não a poderei redimir,
para que não prejudique (יִשְׂרִיף >> שָׂרַף) a minha herança;
toma para ti o meu direito de remissão, porque eu não a poderei redimir.
Rute 4, 6*

Estes dois textos trabalham com a noção de propriedade: de um servo ou de herança. Aqui a totalidade social é a do controle do meio de produção, seja na corrupção do trabalhador/servo (יִשְׂרִיף), seja no comprometimento da terra/herança (יִשְׂרִיף).

Independentemente de qualquer proteção oferecida pela Lei, a escravidão não era de modo algum um modo de vida agradável. Os escravos eram propriedade e o texto do Êxodo se ocupa da corrupção, do estrago de uma ferramenta que no caso é uma mulher. Quaisquer que fossem os regulamentos, na prática havia provavelmente pouca proteção contra maus tratos, e ocorriam abusos. Como em grande parte da Bíblia, a palavra de Deus em Êxodo não aboliu a ordem social e econômica existente, mas instituiu um pouco de justiça e compaixão.

O texto de Rute aponta também para mecanismos de proteção oferecida pela Lei para que mulheres em situação como a de Rute e Noemi pudessem ser resgatadas e tivessem acesso à terra, ao trabalho e ao pão. Também neste texto o proprietário se sente ameaçado de ter a sua herança corrompida/dividida e por isso abre mão de um direito que exigiria a

socialização da terra (remissão) para garantir a posse da terra mesmo. No livro de Rute o amor e a solidariedade vão ser os elementos que superam os limites protetivos da lei.

Conclusão: o que mata mais gente

Não há UM ensinamento bíblico sobre “corrupção”. Não há síntese possível sobre o assunto nem fórmulas a serem aplicadas. Uma aproximação exegética pode revelar redes de significados diversos sobre o tema e também as contradições e conflitos presentes nas narrativas. Mais o exercício do que o resultado.

O cristianismo deixa de ser religião imposta quando finalmente olha nos olhos do continente, nas muitas caras de muitos povos... quando aceita ser uma religião entre outras, uma possibilidade de espiritualidade entre outras. O processo de inculturação do cristianismo na América Latina exige a quebra da hegemonia dos modelos de cristandade trazidos de fora (católico e protestante), entre eles, a da superioridade da Bíblia para todo e qualquer assunto. O cristianismo pode deixar de ser religião imposta para ser religião acolhida se praticar a justiça, amar a misericórdia, e andar humildemente com Deus (Miquéias 6,8): nenhuma riqueza é inocente!

Poder e corrupção no Antigo Oriente Próximo

Poder y corrupción en el Cercano Oriente Antiguo

Power and Corruption in The Near East Orient

Resumo:

O estudo do Antigo Oriente Próximo começou antes do estudo da Bíblia. Mas ainda são escassas as fontes escritas para se aprofundar em línguas antigas, como aramaico, fenício e púnico; outras, como os hieróglifos egípcios e o cuneiforme acadiano, começaram a ser decifradas no século XIX. Embora disciplinas como assiriologia e egiptologia tenham atingido a maturidade, ainda falta concordância em traduções e interpretações. Neste breve trabalho, o autor não pretende um estudo exaustivo de todas as práticas condenadas pelos legisladores antigos ou testemunhadas em relatórios judiciais, mas sim apresentar exemplos de práticas corruptas de acordo com as diferentes classes de agentes e responsáveis.

Palavras-chave: poder, corrupção, línguas antigas, Antigo Oriente Próximo.

Resumen

El estudio del Cercano Oriente Antiguo comenzó antes que el estudio de la Biblia. Pero aún son escasas las fuentes escritas para ahondar en lenguas antiguas como el arameo, fenicio y púnico; otras como los jeroglíficos egipcios y el acadio cuneiforme recién empezaron a ser descifrados en el siglo XIX. Si bien que disciplinas como la asiriología y la egiptología han alcanzado su madurez, aún falta acuerdo en traducciones e interpretaciones. En este breve trabajo el autor no pretende un estudio exhaustivo de todas las prácticas condenadas por los legisladores antiguos o atestiguadas en informes judiciales, sino presentar ejemplos de las prácticas corruptas de acuerdo a las diferentes clases de agentes y responsables.

Palabras-clave: poder, corrupción, lenguas antiguas, Cercano Oriente Antiguo.

¹ Profesor y licenciado en Historia (Universidad de Buenos Aires), licenciado en Teología (IDED-ET), estudios de egiptología y asiriología en la Universidad de Würzburg, Alemania, Diploma de Estudios Avanzados en Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense, España, Doctor en Historia del Pueblo Judío por la Universidad Hebrea de Jerusalén. Profesor Asociado de Biblia Hebrea en la Boston University School of Theology, EE.UU.

Abstract

The study of the Ancient Near East began before the study of the Bible. But there are still few written sources to delve into ancient languages such as Aramaic, Phoenician and Punic; others, such as the Egyptian hieroglyphs and the Akkadian cuneiform, began to be deciphered in the 19th century. Although disciplines such as asiriology and Egyptology have reached maturity, there is still a lack of agreement on translations and interpretations. In this brief work the author does not intend an exhaustive study of all the practices condemned by the old legislators or attested in judicial reports, but to present examples of corrupt practices according to the different classes of agents and perpetrators.

Keywords: power, corruption, ancient languages, Ancient Near East

Introducción

El estudio académico del Cercano Oriente Antiguo² comienza mucho más recientemente que el estudio de la Biblia y ha sido condicionado por la escasez de fuentes escritas y las dificultades de las lenguas antiguas. Lenguas semíticas antiguas como el arameo, fenicio y púnico ya eran conocidas en círculos académicos, pero otras como los jeroglíficos egipcios fueron recién descifrados durante el siglo XIX a partir de los trabajos del británico Thomas Young y del francés Jean-François Champollion³. De manera similar, el desciframiento del acadio cuneiforme tuvo lugar durante el mismo período, a partir de los trabajos de Edward Hincks, Henry Rawlinson y Jules Oppert⁴. Si bien disciplinas como la asiriología y la egiptología han alcanzado ya su madurez, hay todavía cuestiones irresueltas y la falta de acuerdo en traducciones e interpretaciones es evidencia de que aún hay mucho trabajo por delante.

Por esta situación, las fuentes de información que poseemos sobre el problema de la corrupción en el Cercano Oriente Antiguo permiten sólo una visión parcial, condicionada por el reducido número y disparidad geográfica de las fuentes documentales que nos han llegado. El estudio de las colecciones de textos legales muestra que la corrupción era un problema reconocido y, en alguna medida, generalizado. Todas las prohibiciones e imposiciones de penas que encontramos en esas codificaciones antiguas

² El Cercano Oriente Antiguo se define cronológicamente a partir de las primeras fuentes escritas (alrededor del 3300 a.e.c.) hasta la conquista de Persia por parte de Alejandro Magno (330 a.e.c.). a.e.c = antes de la era común, uso académico neutro reemplazando la tradicional denominación de origen confesional "antes de Cristo".

³ Ver Roxana Flammini, (Comp.), *Aproximación al Antiguo Egipto*. Buenos Aires: EDUCA, 2004; Erik Hornung, *Introducción a la Egiptología, estados, métodos, tareas*. Madrid: Trotta, 2000; Bill Manley y Mark Collier, *Introducción a los jeroglíficos egipcios*. Madrid: Alianza, 2007.

⁴ Ver Florence Malbran-Labat y Juan Pablo Vita Barra, *Manual de lengua acadio*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2005, pp. 15-40, y la bibliografía allí citada.

proveen amplia evidencia de tales prácticas. Ya el Decreto de Urukagina (Lagash, aproximadamente 2320 a.e.c.)⁵ atestigua la ubicuidad de la corrupción y la preocupación gubernamental para erradicarla:

Desde tiempo inmemorial, desde cuando se inició la vida, el jefe de los barqueros se apropiaba de las barcas, el funcionario encargado del ganado se apropiaba de los asnos, otro de las ovejas, y el funcionario encargado de la pesca se apropiaba de los [¿pescados?].... Cuando Ningirsu, guerrero de Enlil, dio la realza a Lagash, eligiendo entre infinidad de personas, éste reformó las costumbres de los tiempos anteriores, aplicando las instrucciones que Ningirsu, su señor, le había dado. Privó al jefe barquero del (control de) las barcas, privó al funcionario encargado del ganado del (control de) los asnos y las ovejas, privó al inspector de la pesca del (control de) del tributo de lo pescado, privó al supervisor del almacén de cereales del (control de) los tributos en grano de los sacerdotes-guda, privó al funcionario (responsable) del pago (de los tributos) en plata por las ovejas blancas y los corderos jóvenes y destituyó al funcionario (responsable) de la entrega de los tributos (eligiéndole) entre los funcionarios de palacio y no entre los funcionarios del templo⁶.

En este breve trabajo no pretendemos un estudio exhaustivo de todas y cada una de las prácticas condenadas por los legisladores antiguos o atestigüadas en informes judiciales, sino más bien, presentar una serie ejemplos de tales prácticas corruptas ordenadas de acuerdo a las diferentes clases de agentes y responsables.

1. *Burócratas, militares y empleados estatales*⁷

La corrupción, enriquecimiento ilícito y el abuso de autoridad en el uso de funciones gubernamentales y religiosas está documentada ampliamente.

Durante el Reino Medio en Egipto (2050-1800 a.e.c.), el requerimiento de duplicados en listas de censos se ha interpretado como un intento de evitar casos de malversación de fondos de los escribas a cargo de la oficina de catastro⁸. El edicto del faraón Horemheb (1319-1292 a.e.c.) detalla numerosos casos de corrupción de inspectores y recaudadores de impuestos que

⁵ Ver "Las 'Reformas' de UruKagina", en Manuel Molina, *La ley más antigua, textos legales sumerios* Madrid: Trotta, 2000, pp. 45-60.

⁶ José Ramón Aja Sánchez (26 de mayo, 2009). Decreto de Urukagina. Universidad de Cantabria: <http://ocw.unican.es/humanidades/historia-del-proximo-oriente/modulo-2/decreto-de-urukagina> Acceso: 29 de abril, 2017. Ver también Molina, *op. cit.*, pp. 52-53.

⁷ Ver McGuire Gibson y Robert D. Biggs, eds. *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East* (2da ed.) Studies in Ancient Oriental Civilization 46. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. Para Egipto, Juan Carlos Moreno García (ed.), *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill, 2013.

⁸ Stephen Quirke, *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom: The Hieratic Documents*. New Malden, Surrey: SIA Publishing, 1990, p. 169; Richard Jasnov, "Middle Kingdom and Second Intermediate Period," En Raymond Westbrook (ed.) *A History of Ancient Near Eastern Law*. Leiden: Brill, 2003, p. 263.

abusaban de sus funciones apropiándose de más de lo requerido legalmente:

De la misma manera en la recolección de verduras para las cervecerías [y las cocinas del Faraón y] [se practicaba la extorsión, y los funcionarios saquearon] a los pobres, tomando lo mejor de sus verduras, diciendo: ‘Son para el impuesto [del Faraón]’⁹.

Las “instrucciones para supervisores” heteas (Reino Nuevo, aproximadamente 1300 a.e.c.) requieren que tales supervisores pregunten a los arrendatarios y líderes si “los guardas de la entrada” son corruptos y se apropian del vino que no les pertenece¹⁰.

2. *Jueces / oficiales a cargo de funciones judiciales*

Las funciones judiciales en el Cercano Oriente Antiguo eran ejercidas por ciudadanos de prestigio o autoridades civiles, ya que en la mayoría de los casos no existía un poder judicial independiente¹¹. No sorprende que el problema más común en estos casos era la aceptación de sobornos. El “Himno a Shamash”, dios babilonio de la justicia que data del segundo milenio a.e.c. señala casos de aceptación de sobornos y corrupción judicial: “Tú mismo haces que el juez injusto vaya a prisión. Tú impones castigo al que acepta soborno y comete injusticia”¹².

El faraón Horemheb, en otra de sus inscripciones (Pilon 10, Templo de Karnak) declara la pena de muerte a aquellos jueces que conspiran con recaudadores de impuestos corruptos¹³. Las leyes de Hammurapi (1792-1650 a.e.c.) implican que si un juez ha modificado su veredicto luego de la conclusión del proceso (asumiendo que tal cambio se deba a la aceptación de un soborno), “la suma de que se trataba la sentencia, la tendrá que pagar dos veces. Además, y en pública asamblea, lo echarán de su sede judicial de modo irrevocable, y nunca más podrá volver a sentarse con jueces en un proceso”¹⁴.

El manual de instrucciones para encargados/gobernadores de guardaciones fronterizas heteo instruye (partes del Reino Medio y partes del

⁹ Edición crítica de Jean-Marie Kruchten, *Le décret d’Horemheb: Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*. Brussels: Université de Bruxelles, 1981.

¹⁰ Jared L. Miller, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, No. 21, pp. 267-269.

¹¹ Por ejemplo, en Mesopotamia antigua, además de jueces designados por el rey, oficiales provinciales o incluso la asociación de mercaderes cumplían funciones. Raymond Westbrook, “Old Babylonian Period”, En Westbrook (ed.) *A History of Ancient Near Eastern Law*, pp. 366 y 367; Klaas Veenhof, “Old Assyrian Period,” *Ibidem*, pp. 439-440.

¹² Traducción castellana en Jean Lévêque, *Sabidurías de Mesopotamia*, Estella: Verbo Divino, 1996.

¹³ Kurt Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*. Heft 20-22. Berlin: Akademie Verlag, 1957.

¹⁴ Joaquín Sanmartín, *Códigos Legales de tradición babilónica*. Madrid: Trotta, 1999, p. 103.

Reino Nuevo): “No tomar decisiones judiciales por su superior, por su hermano, su esposa o su amigo. Que nadie acepte soborno”¹⁵.

En una carta del archivo comunal de Jedaniah, dirigida a “Jedaniah, Mauziah, Uriah y la guarnición” TAD A4.2: 4 (EPE B14), el remitente (su nombre no fue preservado) está informando sobre quejas y procedimientos legales en los cuales denuncia que los egipcios influenciaron el procedimiento, sobornando a los funcionarios. La palabra aramea para soborno/regalo (ܫܢܢ) está atestiguada ampliamente en el hebreo bíblico (שָׁנָן “regalo para asegurar el favor”)¹⁶, también en un contexto que implica procedimientos legales. Denuncia el profeta en Isaías 5:23 a los “que absuelven al culpable por soborno, y privan al inocente de sus derechos” (Cf. Ex 23:8; Deut 16:19; 27:25; 2Cro 19:7).

En las sociedades donde opera el principio de la reciprocidad¹⁷, sin embargo la donación era considerada parte integral para hacer negocios, como señala Michael Goldberg:

En el ámbito judicial, el principio de reciprocidad toma tres formas características: (1) se da a un juez un regalo y, a su vez, éste presta atención a su caso; (2) uno entrega al juez un regalo y luego él, por su parte, entrega un veredicto a su favor; (3) el juez entrega la decisión que uno desea, habiendo la expectativa implícita de que uno más tarde le entregará algo que él encontrará igualmente deseable¹⁸.

El uso de regalos/sobornos en Egipto sigue un patrón similar. P. Turín 1887 (aproximadamente 1150 a.e.c., EPE A5, pp. 46-57) registra acusaciones contra varios funcionarios. En un caso, a un sacerdote a quien se le prohibió entrar al templo, pero “dio sus cosas” a un profeta (es decir, lo sobornó) y se le permitió entrar¹⁹. P. Berlín 13543 (219 a.e.c., EPE C11, 311) registra la promesa de pago a cambio de un nombramiento como Lesonis²⁰. Uno de los decretos reales heteos asocia el pago de sobornos con la explotación a los pobres²¹.

¹⁵ Jared L. Miller, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, No. 17, pp. 212-237, § 39.

¹⁶ Ex 23:8; Deut 10:17; 16:19; 27:25; 1Sam 8:3; Is 1:23; 5:23; 33:15; Ez 22:12; Miq 3:11; Sal 15:5; 26:10; Job 15:34; Prov 6:35, 17:8-23; 2Cro 19:7.

¹⁷ Ver Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (Traducción de *Essai sur le Don, Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés archaïques*, 1925) London: New York: Routledge, 2002.

¹⁸ Michael Goldberg, “The Story of the Moral: Gifts or Bribes in Deuteronomy,” *Interpretation* 38 (1984), p. 17.

¹⁹ Günter Vittmann, “Hieratic Texts,” En Bezalel Porten et.al. *The Elephantine Papyri in English* 2da. ed.= EPE. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, A5, p. 49, No. 34.

²⁰ Ver Cary J. Martin, “Demotic Texts,” EPE C11, pp. 31-311. Cf. Egipcio: *ḫḫ* gift, “soborno;” *ḥsy*; *ḥt* “soborno.” Aristide Théodoridès, “Bestechung”. En Wolfgang Helck; Eberhard Otto; Wolfhart Westendorf eds. *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1972-1992, Vol. I, p. 477.

²¹ (ܫܢܢ) Jared L. Miller, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, No. 5, pp. 122-125.

3. *Gobernadores / intendentes / alcaldes*

Uno de los casos mejor documentado es el proceso contra Kuššiharbe, alcalde/intendente de la ciudad de Nuzi, una de las ciudades más importantes de la Mesopotamia antigua, a principios del siglo XV a.e.c. Los cargos en su contra incluían la apropiación indebida de bienes de la corona, impuestos y curvea real (trabajo forzado u obligatorio), el soborno, la apropiación indebida de la propiedad privada, intimidación y acoso sexual a ciudadanos²². De acuerdo al registro de la acusación, Kuššiharbe habría utilizado obreros asignados a los campos de la corona para su uso personal, robando parte de los impuestos que debía coleccionar, utilizado madera de la corona en su residencia particular, aceptado sobornos y utilizado fondos de ciudadanos particulares para pagar los salarios de sus propios trabajadores, entre otras cosas. Los que intentaban resistir tales abusos debían lidiar con la violencia de sus matones y sicarios (cuyos nombres se registran en el juicio), que recurrían a secuestros y otras medidas de coerción. El dinero amasado por su administración deshonesto le permitió a Kuššiharbe adquirir suntuosas propiedades y permitirse una vida mucho más suntuosa que lo que su salario de empleado de la corona le permitía. En otro caso de posible corrupción, una carta neo-asiria acusa al gobernador Dur-Šarruku de haberse apropiado de diez minas de plata, mil cuatrocientas ovejas y quince bueyes del templo de los dioses Šimalu-a y Humhum²³. Una carta aramea proveniente de la colonia judía de Elefantina enviada a la autoridad persa relata:

Vuestro siervo Jedania [y sus colegas los sacerdotes y los judíos dicen así: En el mes de Tamuz] día 4, año 14 del rey Darío, cuando Arsames había partido... [entonces los sacerdotes de Khnub, el dios que está en Elefantina], la fortaleza dio plata y bienes a Vidranga, el jefe que estaba aquí, diciendo: "Removed de allí el Templo de YHW, el Dios que está en la fortaleza de Elefantina". Entonces Vidranga, el malvado, envió una carta a Na [phai] su hijo, que era comandante de guarnición en la fortaleza de Sien, diciendo: "Que demuelan [el Templo] 7 de YHW El Dios que está en la fortaleza de Elefantina". Entonces Naphaina comandó a los egipcios con las otras tropas. Llegaron a la fortaleza de Elefantina con sus armas, entraron en el Templo, lo demolieron por completo y las columnas de piedra que estaban allí las destrozaron.

²² Raymond Westbrook (ed.) *A History of Ancient Near Eastern Law*. Leiden: Brill, 2003, p. 29. Robert H. Pfeiffer y Ephraim A. Speiser, *One Hundred New Selected Nuzi Texts*, Annual of the American Schools of Oriental Research 16 (1935-1936); traslitteración, Parte I, pp. 13-19; traducción al inglés Parte II, pp. 59-74.

²³ Simo Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. Helsinki: Helsinki University Press, 1993, p. 369.

4. *Oficiales de Templos*

A finales del Reino Nuevo en Egipto, durante el reinado de Ramsés V, el Papiro Turín 1887 (ca. 1150 a.e.c.) registra diecisiete cargos contra Penauqet, sacerdote del templo del dios Khnum en la isla de Elefantina. La acusación registra ofensas contra la propiedad del templo, transgresión de prescripciones culturales, dos casos de adulterio con mujeres casadas (Mut-nemeh y Tabes), lesiones corporales y mutilaciones, intentos criminales de amordazar a su oponente²⁴. Una carta neo-asiria acusa al escultor Qurdî-Nergal de apropiarse de un plato de oro del templo del dios Assur y haber sobornado al funcionario Ṭab-šar-Sin²⁵. Las “Instrucciones para sacerdotes y personal de los templos” heteas especifican una variedad de prácticas deshonestas como apropiación de ofrendas del templo para uso personal (§4 y §7), mal empleo de animales de labranza e indebida asignación de tierras y trabajadores (§§16-17, §19)²⁶.

5. *Comerciantes*

La corrupción en las prácticas comerciales por medio de la alteración de pesos y medidas está también atestiguada ampliamente (Cf. Deut 25,13-16; Os 12,7-8; Am 8,5; Prov 11,1): “El que practica el engaño cuando sostiene la medida del maíz, que presta el maíz según la medida media y luego requiere una medida mayor (al momento de la devolución)” (Himno a Shamash)²⁷.

Las fuentes citadas ofrecen un testimonio fragmentario pero elocuente acerca de las prácticas corruptas en los ámbitos gubernamental, político, religioso, judicial, y comercial del mundo del Cercano Oriente Antiguo.

²⁴ Günter Vittmann, en Bezalel Porten et.al. *The Elephantine Papyri in English* 2da. ed.= *EPE*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, A5, p. 46. Ver también Andrea G. Mc Dowell *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medîna*. Leiden: The Netherlands Institute for the Near East, 1990, pp. 225-227.

²⁵ Simo Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. Helsinki: Helsinki University Press, 1993, p. 107.

²⁶ Jared L. Miller, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, pp. 244-266.

²⁷ Traducción castellana en Jean Lévêque, *Sabidurías de Mesopotamia*. Estella: Verbo Divino, 1996.

Bibliografía citada

- AJA SÁNCHEZ, J. R. *Decreto de Urukagina*. Consultado abril 29, 2017, en OCW Universidad de Cantabria Web (2009, mayo 26): <http://ocw.unican.es/humanidades/historia-del-proximo-oriente/modulo-2/decreto-de-urukagina>
- FLAMMINI, R. (Comp.), *Aproximación al Antiguo Egipto*. Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- GIBSON, M. y BIGGS R. D., eds. *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East* (2da ed.) Studies in Ancient Oriental Civilization 46. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- GOLDBERG, M. "The Story of the Moral: Gifts or Bribes in Deuteronomy," *Interpretation* 38 (1984), pp. 15-25.
- HORNUNG, E. *Introducción a la Egiptología, estados, métodos, tareas*. Madrid: Trotta, 2000.
- JASNOW, R. "Middle Kingdom and Second Intermediate Period". En R. WESTBROOK (ed.) *A History of Ancient Near Eastern Law*. Leiden: Brill, 2003, pp. 255-288.
- KRUCHTEN, J.-M. *Le décret d'Horemheb: Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*. Brussels: Université de Bruxelles, 1981.
- LÉVÊQUE, J. *Sabidurías de Mesopotamia*. Estella: Verbo Divino, 1996.
- MALBRAN-LABAT F. y VITA BARRA, J. P. *Manual de lengua acadia*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2005.
- MANLEY B. y COLLIER, M. *Introducción a los jeroglíficos egipcios*. Madrid: Alianza, 2007.
- MARTIN, C. J. "Demotic Texts". En B. PORTEN et.al. *The Elephantine Papyri in English* 2da. ed. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, pp. 276-384.
- MAUSS, M. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (Traducción de: *Essai sur le Don, Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés archaïques*, 1925). London; New York: Routledge, 2002.
- MC DOWELL, A. G. *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medîna*. Leiden: The Netherlands Institute for the Near East, 1990.
- MILLER, J. L. *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- MOLINA, M. *La ley más antigua, textos legales sumerios*. Madrid: Trotta, 2000.
- MORENO GARCÍA J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill, 2013.
- PARPOLA, S. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. (Helsinki: Helsinki University Press, 1993.
- PFEIFFER R. y SPEISER, E. A. *One Hundred New Selected Nuzi Texts*, Annual of the American Schools of Oriental Research 16 (1935-1936).
- QUIRKE, S. *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom: The Hieratic Documents*. New Malden, Surrey: SIA Publishing, 1990.

- SANMARTÍN, J. *Códigos Legales de tradición babilónica*. Madrid: Trotta, 1999.
- SETHE, K. *Urkunden der 18. Dynastie*. Berlin: Akademie Verlag, 1957.
- THÉODORIDÈS, A. "Bestechung," en W. HELCK; E. OTTO; W. WESTENDORF eds. *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1972-1992. vol. I, 477.
- VEENHOF, K. "Old Assyrian Period". En R. WESTBROOK (ed.) *A History of Ancient Near Eastern Law*. Leiden: Brill, 2003, pp. 431-484.
- VITTMANN, G. "Hieratic Texts". En B. PORTEN et.al. *The Elephantine Papyri in English 2da. ed.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, pp. 31-74.
- WESTBROOK, R. "Old Babylonian Period". En R. WESTBROOK (ed.) *A History of Ancient Near Eastern Law*. Leiden: Brill, 2003, pp. 361-430.

***Conflito e poder na história de José (Gn 37-50):
Gênesis 47,13-26 e a crítica a um projeto de dominação***

*Conflicto y poder en la historia de José (Gn 37-50):
Génesis 47,13-26 y la crítica a un proyecto de dominación*

*Conflict and Power in The History of Joseph (Gen 37-50):
Genesis 47,13-26 and The Criticism of a Project of Domination*

Resumo:

Este artigo explora a recepção interpretativa da história de José (Gênesis 37-50), coletando as posições diferentes em torno da leitura do personagem principal e discurso central desta tradição, a qual tem sido entendida por uma linha de crítica bíblica como argumento legitimador de um poder monárquico. A partir desta revisita se destaca o vazio em torno da análise de Gênesis 47,13-26, para propor que o resgate dessa história perigosa permite não só uma leitura mais complexa e ideologicamente conflitiva de José e sua história, mas também uma crítica dos sistemas teológicos e econômicos que promovem a escravidão e a opressão do povo.

Palavras-chave: conflito, poder, história de Joseph, livro de Gênesis.

Resumen:

El presente artículo explora la recepción interpretativa de la Historia de José (Génesis 37-50), recopilando las distintas posturas en torno a la lectura del personaje principal y al discurso central de dicha tradición, la cual ha sido entendida por una línea de la crítica bíblica como agenda legitimadora de un poder monárquico. A partir de este recuento, se señala el vacío en torno al análisis de Génesis 47,13-26, para proponer que el rescate de este peligroso relato permite no sólo una lectura más compleja e ideológicamente conflictiva de José y su historia, sino también una crítica a sistemas teológicos y económicos que promueven la esclavitud y opresión del pueblo.

Palabras clave: conflicto, poder, historia de José, Libro del Génesis.

* David Castillo. Universidad Bíblica Latinoamericana.

Abstract:

This article explores the interpretative reception of the History of Joseph (Genesis 37-50), compiling the different positions regarding the reading of the main character and the central discourse of that tradition, which has been understood by a line of criticism biblical as legitimating agenda of a monarchical power. From this recount, the gap around the analysis of Genesis 47,13-26 is pointed out, to propose that the rescue of this dangerous story allows not only a more complex and ideologically conflictive reading of Joseph and his history, but also a criticism of theological and economic systems that promote slavery and oppression of the people.

Keywords: conflict, power, history of Joseph, Book of Genesis.

Introducción

Como sucede con Caín, Adán, Eva, Moisés, Rut o David, José, el hijo de Jacob, ha llegado a ser parte del imaginario religioso y cultural de nuestro tiempo (al punto de que incluso Disney le ha dedicado una de sus “producciones”). El relato de un joven que sueña grandeza, que es vendido como esclavo por sus hermanos y que asciende de esclavo a gobernador de un imperio, es uno de los más conocidos de la tradición bíblica.

La recepción de la figura bíblica de José ha sido considerablemente positiva por la mayoría de generaciones dentro de la tradición cristiana. Este hecho se evidencia, por ejemplo, en el comentario sobre Génesis escrito por J. Skinner, en los años 30, donde el autor recuerda que en las tradiciones patriarcales José es retratado como “el hijo ideal, el hermano ideal, el siervo ideal, y el administrador ideal”¹. El narrador de Génesis 37-50 se asegura de vender la idea de que –así como se dice también sobre David (Cf. 1Sam 18,28)– “Dios estaba con José”, siendo ésta una imagen fundante que ha condicionado la interpretación del personaje y su relato por cientos de años.

Sin embargo, esta lectura “positiva” del personaje, que en muchos espacios se antoja englobante y totalizadora, debe, sin duda, ser considerada como una visión que rescata una única perspectiva de las distintas posibilidades que ofrece el relato. Una lectura más cuidadosa y detallada de Génesis 37-50 no permitiría una interpretación tan homogénea ni unívoca. El mismo hombre que es considerado “el hijo y hermano ideal” sueña con dominar a su familia; el mismo hombre que explota en llanto en el encuentro con sus hermanos, los castiga con cárcel y, finalmente, el mismo hombre que propone medidas económicas para salvar al pueblo egipcio de una fuerte hambruna, es quien les lleva a la esclavitud y les roba sus tierras.

¹ Skinner, *Genesis*, p. 440.

Cuando se lee como un relato continuo, Génesis 37-50 ofrece elementos para leer el relato de José de manera polifónica y, por ende, ofrece también herramientas para desafiar el consenso interpretativo en torno al personaje. Una cuidadosa aproximación exegética, literaria e ideológicamente más explícita permite ver, como menciona Laurence Turner, que José es retratado “ni como un completo villano, ni como un completo santo, pero como la mayoría de seres humanos, como alguien que tiene elementos de ambos”². Adentrándonos más allá de la propuesta de Turner, nos gustaría agregar que hacen parte central del relato no sólo la complejidad del personaje, sino también las dinámicas de conflicto en sí mismo y con quienes le rodean.

Para lidiar con una lectura que resalta la complejidad y conflictividad de la historia de José a niveles literario e ideológico, los cuales permiten ver las luchas de poder y las relaciones de opresión del relato, se deben contestar mínimo dos preguntas³: ¿Podemos argumentar que hay perspectivas en conflicto sobre el personaje José y su administración de poder en Génesis 37-50? Si es así, ¿cómo es que este conflicto entre perspectivas se hace evidente a través de un análisis literario de Génesis 47,13-26? Estas dos preguntas delimitan el trabajo de este artículo, la primera para comprender la imagen del personaje como alguien conflictivo y contradictorio, y la segunda para recuperar un texto silenciado dentro de la historia de José, que puede contribuir a complejizar nuestras impresiones del personaje y de la propuesta de Génesis 37-50.

Haremos este análisis en cuatro momentos. Primero, describiremos brevemente las visiones generales de la historia *interpretativa* del relato de José, la cual demuestra una disputa *interpretativa* que permite entender la tensión en los procesos de apropiación del texto. Segundo, pasaremos a las características generales que otorga la crítica bíblica a Génesis 37-50, haciendo énfasis en las ideas en torno a su composición y discursos principales. Tercero, discutiremos el texto de Génesis 47,13-26, ignorado constantemente en el análisis de la historia de José, para acercarnos a este texto y a lo que parece ser una crítica al discurso de su contexto literario. Finalmente, haremos un pequeño análisis intertextual que permite leer el relato de José como texto de crítica estructural.

1. *Tradición interpretativa de la figura de José*

Como mencionamos al inicio, la noción de un entendimiento heroico de la figura de José nos ha acompañado a lo largo de la historia. Por ejemp-

² Turner, *Announces of Plot*, p. 163.

³ Recordamos aquí que G. Yee propone que una lectura ideológica es tanto sociológica como literaria, pues es en la dimensión literaria donde los grupos sociales e ideológicos impregnan sus proyectos. Cf. YEE Gael, *Ideological Criticism: Judges 17-21 and the dismembered body*. En Yee G. (ed.), *Judges and Method*, pp. 138-160.

lo, la tradición rabínica ha legado esta recepción particular del personaje, la cual emana de los sucesos que ocurren en Génesis 37:

...cada generación tiene su José, un individuo marcadamente justo cuya vida es la encarnación perfecta de los ideales y ética de la Torá. Este es el *tsaddik* en torno a quien los manojos de las varias tribus de Israel se reúnen y subyugan, volviéndose a él para saber cómo realizar de la mejor manera el propósito de sus vidas⁴.

Esta lectura refleja la internalización de una de las propuestas ideológicas de Génesis 37-50, la cual es enfatizar que José ha sido escogido divinamente para “salvar” a un gran pueblo. José es leído como una figura caracterizada por la rectitud y la perfección, como el hombre ideal que encarna el modelo ético apropiado y como alguien a quien las personas deben someterse para ser guiadas. Si esto no es suficiente, el personaje tiene también la legitimación religiosa al ser entendido como la “encarnación” de la Torá. A través de dicho discurso su figura se convierte en un modelo positivo para la comunidad que lee su historia, silenciando la marcada dimensión de poder y dominación que sugiere la lectura.

Otro ejemplo, esta vez perteneciente a la tradición cristiana, es citado por Claus Westermann al principio de los años 70, en su comentario a Génesis 37-50. Citando a F. Delitzch, Westermann nos recuerda la lectura alegórica hecha por Pascal sobre la historia de José, diciendo:

Jesucristo es pre-figurado en José, el favorito de su padre, enviado por el padre a los hermanos, el inocente vendido por sus hermanos por veinte monedas de plata, como pasó con el Señor...ésta es la vital imagen que tiene la Iglesia de la historia de José desde tiempos inmemoriales⁵.

Esta lectura cristológica da una idea de la importancia de la figura de José dentro de la tradición cristiana. José no es otro que Jesús pre-figurado, un inocente que sufre por causa de sus hermanos. Es la víctima en medio del caos, quien sufre por quien le rodea. Esta lectura, así como la de la tradición rabínica, aunque emana de alguna información que provee el texto, no hace justicia al relato, pues escoge aspectos puntuales mientras silencia otros eventos. Al hacerlo así propone que una (única) interpretación (ocultamente) ideologizada del texto –como todas las interpretaciones– no sea otra cosa más que el texto mismo. Es en estos momentos cuando la lectura oficial y parcializada se vuelve texto canónico.

La exégesis crítica también ha tenido en alta estima a José y su historia. Von Rad propuso en su momento que José era la figura ejemplar de la

⁴ Cita de Rebbe Luvabitcher en *Parshah Summary & Commentary*. Vayeishev Gen 37:1-40:23 (Torah Reading for November 24-20-2002) disponible en www.chabad.org (consulta 18/10/2016): <file:///C:/Users/Jos%C3%A8%20Enrique%20Ramirez/Downloads/lubavitcher%20rebbe.pdf>

⁵ Westermann, *Genesis 37-50: A commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House. 1986, p. 18.

sabiduría y que su historia era usada para formar nuevos funcionarios en la corte Israelita⁶. Skinner y Pirson vieron en la respuesta de José a la hambruna de los capítulos 41 y 47 una demostración de sabiduría y habilidades administrativas⁷. En la narrativa escuchamos repetidamente que “Dios estaba con José”, aquel que fue enviado para “salvar” muchas vidas, propuesta que también parece haber sido aceptada también dentro de algunos círculos de la crítica bíblica.

Aun así, la exégesis crítica también significa disputa y conflicto, por lo que no todo trabajo en torno a José hace eco de una imagen positiva. Mark Brett junto con el académico brasileño Ivo Storniollo son dos ejemplos en esta línea, pues consideran la figura de José como sospechosa y negativa⁸. La crítica de estos autores se enfoca en las medidas económicas ejecutadas por el personaje, así como la constante legitimación religiosa de la que es objeto. Para estos autores no hay duda de que la historia de José no es otra cosa que propaganda en favor de las estructuras de poder.

Por otro lado, exégetas como Hyun Chul ofrecen una lectura donde se da una mirada a José como personaje muy complejo, construido con elementos positivos y negativos, encarnando los más altos valores humanos, en tensión con los peligros de corrupción⁹. José es el administrador corrompido por el poder. Estas ideas –que surgen de aproximaciones literarias, histórico-críticas, teológicas o sociológicas– muestran cuán complejo puede ser el personaje y su relato, coincidiendo en que Génesis 37-50 está profundamente impregnado por dinámicas de poder y opresión.

2. *La Historia de José en la exégesis crítica*

Desde la época de H. Gunkel y H. Gressmann, la sección de Génesis 37-50 ha sido leída como una *novella*¹⁰. Junto a otros textos ha sido considerado como material distinto al de los relatos patriarcales previos, y al ser *novella* se propone que no se compuso a través de la unión de distintas fuentes escritas sino, como sugería Von Rad, a través de la mano de un único autor¹¹. Para algún sector de la crítica bíblica todos, menos el capítulo 38, pertenecen al hilo narrativo de la sección, mientras que otro sector considera que únicamente Gen 37,39-45 hacen parte de la historia de José, siendo el resto añadidos a lo que se llama “Historia de Jacob”¹².

Hay diversos argumentos en torno al contexto de origen de la sección. De Vaux considera que Génesis 37-50 fue el record histórico de cortesanos

⁶ Von Rad, *Estudios Sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1976, pp. 257-261.

⁷ Ver Skinner, *Genesis*; Pirson, *The Lord of Dreams*.

⁸ Brett, *Génesis*, 131; Storniollo, “A história de Jose do Egito...”, pp. 187-191.

⁹ Hyun Chul. “Reading the Joseph Story (Genesis 37-50) as Diaspora Narrative”, in *The Catholic Biblical Quarterly* 75. 2013, pp. 220-222.

¹⁰ Conf. Westermann, *Genesis*.

¹¹ Von Rad, *Estudios*, pp. 257-261.

¹² Por ejemplo, Westermann, *Genesis 37-50*; Coats, *Genesis*.

semitas que vivieron en Egipto al finales del siglo XII e inicios del siglo XI a.e.c., siendo puestos por escrito en la época salomónica¹³. Von Rad y Westermann siguen la fecha de escritura propuesta por De Vaux, pero difieren en el propósito de la composición del texto. Mientras Von Rad considera el relato un manual para entrenamiento en sabiduría, Westermann considera que el texto refleja conflictos a nivel familiar y político¹⁴. Para este autor, la pregunta sobre las relaciones de poder, donde un hermano domina al resto, está en el centro del debate¹⁵.

G. Coats argumentó que la principal pregunta que el relato de José trata de responder era cómo los hijos de Jacob arribaron a Egipto¹⁶. Esto explicaría su rol canónico como puente entre las narrativas patriarcales y el Éxodo. Para R. Coote y I. Storniollo, el relato de José no es otra cosa que propaganda en favor de un rey, sea este Salomón o Jeroboam I, producido entre los siglos X y VIII a.e.c.¹⁷.

Otros académicos han argumentado que el relato de José es mucho más tardío. D. B Redford utiliza elementos del mundo egipcio para situar la historia en el periodo Saita egipcio (siglos VII y VI a.e.c.)¹⁸, mientras que Christoph Uelinger señala este periodo como aquel en donde las memorias en torno a José empezaron a emerger, volviendo a las teorías de las fuentes para explicar el origen del relato. Uelinger argumenta que estas memorias sobre la historia de José alcanzan su composición final al finales del periodo post-exílico¹⁹.

Mark Brett lee la historia de José en el periodo persa, argumentando que el personaje evoca la administración de Esdras. Para Brett, el relato es una crítica velada al imperio persa²⁰ y, por ende, una denuncia política a dicho sistema. Finalmente, la historia de José ha sido leída como una narrativa de la diáspora por autores como A. Meinhold y otros, siendo Hyun Chul quien resalta que la narrativa responde a las necesidades y peligros de las personas judías en el exilio en Egipto²¹.

Todas estas posturas recuerdan el largo proceso de composición que un texto bíblico pudo haber experimentado, y por ende las múltiples perspectivas –muchas en conflicto– que sus capas literarias pueden reflejar, además de que la producción textual implica en muchas ocasiones la defensa o crítica del poder.

¹³ De Vaux, *Historia Antigua de Israel I*, pp. 301-302

¹⁴ Von Rad, *Estudios*. 257; Westermann, *Genesis*, pp. 24-26.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Coats, *Genesis*, p. 261.

¹⁷ Storniollo, "A história de Jose do Egito", pp. 187-191; Robert Coote, *In Defense of Revolution*, p. 3.

¹⁸ Redford. *A study of the Biblical Story of Joseph*.

¹⁹ Uelinger, "Genesis 37-50: La Novela de José", pp. 164-166.

²⁰ Brett, *Genesis*, pp. 118-119.

²¹ Hyun Chul. "Reading the Joseph Story (Genesis 37-50) as Diaspora Narrative", pp. 219-238.

3. *Génesis 47.13-26 en la exégesis crítica*

Dentro de la inmensa producción literaria que ha sido el resultado del estudio de la historia de José, existe un gran vacío en torno al análisis específico de Génesis 47,13-26. Algunos exégetas han reconocido la presencia de este conflictivo texto, teniendo la más amplia variedad de opiniones. Von Rad, por ejemplo, considera que el texto hace parte íntegra de Génesis 37-50 y la lee como un nuevo momento en el que José muestra su sabiduría y habilidades administrativas²². Coats, por otro lado, sostiene que Gen 47,13-26 debe ser separado del contexto literario, y define dicha porción como una intrusión que no aporta ninguna contribución a la narrativa principal²³. Ambas lecturas son interesantes en dos vías: la primera, por la legitimación que hace del sistema económico que despoja y esclaviza al pueblo egipcio; la segunda porque evita lidiar con un texto de implicaciones importantes a nivel ideológico-teológico, político y económico.

Robert Coote, por otro lado, entiende Génesis 47,13-26 como una crítica al sistema tributario que según él es legitimado en el resto de la historia, mientras que Ivo Storniolo lo entiende como parte de su legitimación. Mark Brett señala que el texto es otra forma de denunciar los abusos del imperio persa, mientras que Skinner y Pirson lo ven en la misma línea que toda la historia, como eventos que demuestran las capacidades administradas y de gobierno de José. Leemos así la tensión interpretativa del texto, con sus implicaciones para las dinámicas de poder-opresión.

Hyun Chul utiliza Génesis 47,13-26 para demostrar la complejidad de un relato cuyo mensaje resalta el peligro en torno a la corrupción en la administración del poder. Finalmente, existe el ejemplo del académico A. Wenin, quien en un texto del año 2000, dedicado al estudio literario de Génesis 37-50, salta en su análisis de 47,12 a 47,27, evitando el pasaje del todo²⁴.

Los casos mencionados anteriormente dan una idea de cómo el texto ha sido leído desde distintas perspectivas, las cuáles muestran diversas dinámicas de poder. Sin duda, lo más interesante ha sido la reticencia que existe a lidiar críticamente con el texto y sus implicaciones, lo que se evidencia en el poco material desarrollado en torno al texto, así como a su lectura condicionada por la interpretación tradicional de la historia de José.

Tomando como referencia estos trabajos, y especialmente la noción de intrusión mencionada por Coats y la del texto como crítica traída por Brett y otros, proponemos leer Génesis 47,13-26 como crítica a la imagen construida en torno a José en la mayoría de capítulos previos, esa de "sabio administrador escogido por la divinidad para salvar mucha gente".

El clamor expresado en la pregunta "¿por qué moriremos delante de ti?", repetida en dos ocasiones en Génesis 47,13-26, contribuye a levantar

²² Von Rad. *Genesis*.

²³ Coats, *Genesis*, pp. 298-300.

²⁴ Wenan. *José o la construcción de la fraternidad*.

sospechas en torno al personaje José, su sabiduría y habilidades administrativas, así como al apoyo divino. Ayuda a ver al personaje como alguien más complejo y ambiguo de lo que la tradición nos ha legado. Asimismo, lleva a pensar que dicho texto podría ser una voz disonante y en tensión con el discurso de Génesis 37-50, que legitimaría la figura de José y de cualquier grupo a quien éste represente. Seguimos con una aproximación literaria a Génesis 47,13-26 que resalta las características del texto como crítica a la opresión estructural.

4. *Génesis 47,13-26 en perspectiva literaria: crítica a un sistema de opresión estructural*

Dentro de la narración de Génesis 37-50, la sección en Génesis 47,13-26 no se encuentra tan aislada como se nos ha hecho pensar. Se ha señalado que el capítulo 41 podría considerarse como un eco de ese texto. Génesis 41 introduce el motivo literario de la hambruna, y 41,56 nos dice que para resolver dicho problema José crea un impuesto a las cosechas de la población como forma de prevenir la muerte en los momentos más severos de la crisis. Cuando este momento fuerte de la hambruna llega, José “abre los graneros y vende (grano) al pueblo egipcio, debido a que la hambruna era muy severa en la tierra de Egipto”. Este verso parece ser la conclusión del evento de la hambruna, pero Génesis 47,13-26 recupera este motivo del hambre para narrar las catastróficas consecuencias que, a la larga, tuvo la política de José en la vida del pueblo egipcio.

La idea principal que puede surgir de una primera mirada al texto de Génesis 47,13-26 es que la situación no terminó con la venta del grano para “salvar” la vida del pueblo, como lo relata Gen 41. Contrario a esta imagen positiva, el texto del capítulo 47 da otra perspectiva de la política de José, resaltando que la consecuencia de la misma produjo no sólo esclavitud estructural, sino la creación de un sistema tributario a perpetuidad. Además, no sólo los eventos narrados sino el tono en que se cuentan las cosas parece ser diferente a lo que tenemos en Génesis 41. Mientras que en este relato José irrumpe como intérprete de sueños, haciendo que el faraón se llene de entusiasmo y confianza en el nuevo ordenamiento que José representa, las consecuencias de Gen 47 parecen causar desconfianza y resignación. Es a través de elementos literarios como el argumento, la estructura, la caracterización, la repetición, las palabras clave y el punto de vista, esta intuición de Génesis 47,13-26 como texto de crítica puede ser explorada.

Génesis 47,13-26 puede ser estructurado en cinco momentos. Dicha estructura muestra cómo el pueblo egipcio es sistemáticamente despojado por el Estado manejado por Jose:

- a. *Estabilidad*²⁵ (47,13): el pueblo egipcio sufre en una severa hambruna.
- b. *Inicio de la tensión* (47,14-17): el pueblo egipcio pierde *toda* la plata y el ganado.
- c. *Clímax* (47,18-22): el pueblo egipcio pierde la tierra y es esclavizado.
- d. *Fin de la tensión* (47,23-25): el pueblo egipcio es indocinado en el sistema estatal y en su discurso salvífico.
- e. *Estabilidad* (47,6): el pueblo egipcio es obligado a pagar impuesto al faraón.

Siguiendo la teoría de análisis literario de J. Walsh, encontramos un movimiento de estabilidad-tensión-estabilidad en el argumento del texto. El relato inicia con una situación de hambre, pero con un pueblo que tiene poder en sus recursos y propiedades, además de su independencia productiva. Viven una hambruna severa, pero posee ganado, plata, no está esclavizado y no paga impuestos. A medida que la trama avanza, del momento de estabilidad al momento de clímax, los intercambios entre José y el pueblo se suceden: el miedo de morir de hambre hace que el pueblo dé **todo** su dinero y entregue **todo** su ganado a cambio de pan.

El clímax o pico de tensión es alcanzado en los versículos 18-22 con un acto simbólico. En el versículo 15 el pueblo egipcio pide alimento (“¡danos pan!”), dirigiéndose a José de forma directa y sin vestigio de sumisión, porque aún son propietarios y dueños de su producción. Por el contrario, el versículo 18 nos plantea una situación distinta: el pueblo egipcio se aproxima a negociar con José, pero en vez de exigir alimento de manera directa, introduce su discurso dirigiéndose al gobernante con la palabra *שֵׁרֵף*, “señor”, la cual debería ser leída no únicamente como signo de respeto, sino, sobre todo como forma de sumisión. Tenemos aquí un vestigio de lo que sucederá en los versículos 19-21, donde el pueblo se convertirá en esclavo del Estado egipcio. Siendo esta sección la parte central de Gen 47,13-26, cuando se organiza de forma concéntrica, podemos argumentar que el narrador quiere mostrar de forma especial las mayores consecuencias de la política de José: la pérdida de tierra y la esclavitud.

El momento final del texto, cuando la conclusión del relato nos devuelve a una situación de estabilidad, agrega una consecuencia más de la política de José para el pueblo egipcio: la esclavitud y la pérdida de tierra vendrán acompañadas del pago de impuestos al faraón, en un episodio que ha hecho pensar a la crítica bíblica que todo este pasaje tiene la función etiológica, para explicar el origen del sistema tributario. El narrador, a través de la forma en que concatenan la sucesión de eventos, nos hace ver de

²⁵ La noción de estabilidad-tensión-estabilidad en el argumento de la narrativa bíblica viene de Jerome Walsh. *The Old Testament Narrative: A Guide to Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox Press. 2009, pp. 13-14.

manera clara el empobrecimiento y despojo sistemáticos del pueblo egipcio bajo el gobierno de José.

Los encuentros entre personajes, clave en el desarrollo de los eventos de la trama, permiten ver de cerca como éstos son caracterizados de forma tal que contribuyen a entender las dinámicas de dominación y poder. Por ejemplo, no hay duda de que el relato permite ver a un José caracterizado como gobernante que toma los recursos del pueblo. En el versículo 14 –su primera intervención en el relato– José toma (*lakat*) toda la plata del pueblo egipcio. Dicho comportamiento seguirá a través de todo Génesis 47,13-26, terminando con la toma perpetua del producto egipcio a través de impuestos. Éste “tomar” que caracteriza a José lo relaciona con dos sistemas claros, el tributario y el esclavista siendo, según el relato, el fundador del primero.

Poco a poco, José se va convirtiendo en un personaje problemático debido a su relación con dichos sistemas. Sus acciones demuestran un beneficio a las élites en perjuicio del pueblo, lo que cuestiona su lealtad al ser gobernador de Egipto y pariente de la cúpula religiosa. Esto lo liga a las estructuras de poder.

El pueblo egipcio es el personaje directamente afectado por las acciones de José. El pueblo da sus posesiones para evitar la muerte por hambre, y como consecuencia sufre una transformación total en su estatus económico, social y psicológico. El pueblo no es sólo esclavizado y sometido a impuestos, sino que también se convierte en una carcasa, un cuerpo sin vida espiritual²⁶. José ha tomado, literalmente, todo de él.

La situación del pueblo egipcio bajo la hambruna es extrema. En dos ocasiones –versículos 15 y 19– el narrador pone esta frase en boca de este personaje: “¿Por qué moriremos delante de ti?”. A través de dichas palabras el/la lector/a puede sentir no sólo el miedo y la desesperación humana cuando se enfrenta a una situación de dolor y muerte lenta. Junto a esto, la frase también implica una acusación/denuncia en contra de José por la situación vivida: el pueblo muere **delante de** José y, como hemos propuesto que la historia sugiere, debido a José.

El contenido de la pregunta, y el hecho de que está presente en dos ocasiones –que reflejan los encuentros entre José y el pueblo egipcio– permiten pensar que dicha repetición señala uno de los momentos y símbolos más poderosos del texto: existe un miedo de muerte ante el sistema que José representa, más precisamente debido a dicho sistema. El clamor repetido en Génesis 47,13-26 detalla el sufrimiento, mientras critica la estructura encarnada en el personaje.

El pueblo egipcio responde a los sistemas tributarios y de esclavitud con palabras chocantes: En el versículo 25 leemos cómo dice a José: “¡Nos has salvado! Hemos encontrado favor delante/ante los ojos de nuestro señor”. La frase podría leerse, sin duda, como refuerzo a la imagen de José

²⁶ Conf. Westermann, *Genesis*.

como administrador sabio y habilidoso. De hecho, esta ha sido la lectura común de este texto, el cual ha sido considerado, como ya vimos, parte del relato que nos cuenta el exitoso gobierno de José en Egipto. A pesar de esto, poco a poco el narrador ha ido mostrando –en lo que puede ser descrito como una narrativa encubierta– el sufrimiento y el despojo del que es víctima el pueblo.

Génesis 47,17 puede servir de ejemplo para esto. Ahí el narrador nombra un mínimo de 5 especies de animales que se mueven de las manos/propiedad del pueblo egipcio a las manos/propiedad del faraón. La narración permite imaginar de forma clara y gráfica el desfile de animales que el narrador presenta. La pregunta, entonces, surge: ¿por qué ser tan explícito y detallado al mostrar dicho despojo? Nuestra propuesta es que dicha estrategia narrativa es una forma que utiliza el narrador para criticar la administración de José. Como resultado, dentro de dicha lógica, la frase expresada en el versículo 25 tendría que ser vista no como palabras de agradecimiento, sino como una crítica irónica.

La palabra *היה*, “salvación o preservación de la vida”, se convierte en una llave que permite explicar dicha propuesta. Dicho término es usado en otras dos ocasiones en la historia de José. Aparece en un contexto en el cual se hace una proclamación de que todo lo sucedido al personaje, así como su poder y políticas, han sido parte de un plan divino para salvar mucha gente (Cf. 45,5 y 50,20). Es interesante que el narrador de Gen 47,13-26 retoma dicho término en el versículo 25, donde invierte su uso al implicar que dicha salvación, para el pueblo egipcio, significa esclavitud, tributo, despojo y miedo de muerte. La tensión palpable en el uso de esta palabra –que de paso muestra la tensión entre la historia de José (Génesis 37-50) y Génesis 47,13-26– se convierte en otro elemento para argumentar que la frase está cargada con ironía crítica. Si el pueblo egipcio tiene miedo de morir delante de José en los versículos 15 y 19, dicho temor es confirmado en los versículos 25-26: la salvación que les ofrece el sistema de José es una sentencia de muerte.

Habiendo notado estos detalles, proponemos que la pregunta sobre la perspectiva o punto de vista desde el cual se narra el relato está relacionada con una necesidad de criticar la administración de José y el sistema que él representa, el cual vende como “salvífica” una estructura que condena a las personas a vivir en esclavitud, con cargas tributarias, hambre y peligros de muerte.

5. *Génesis 47,13-26 en perspectiva intertextual*

Nuestra lectura ha propuesto que Génesis 47,13-26 puede ser leído como una crítica a un sistema de opresión estructural, específicamente del sistema que José representa, el monárquico-tributario. El contexto literario

inmediato, así como el lejano, contribuyen a pensar en una lectura como ésta.

Dentro del contexto inmediato podemos considerar Génesis 47,1-12 como un texto que permite ver la tensión que existe en José como personaje. Esto, debido a la manera distinta que es representado en Génesis 47,13-26 en comparación con el resto de Génesis 37-50. Génesis 47,1-12 narra la llegada de Jacob y su familia a Egipto. Los versículos 11-12 son particularmente útiles debido a que narran cómo José da a Jacob y sus hermanos no sólo “una porción de la tierra... lo mejor de la tierra”, sino que también les provee “con comida... de acuerdo con el número de personas”. Inmediatamente después de esta escena tenemos el episodio de 47,13-26 y el despojo del pueblo egipcio, que no tiene pan/comida y a quienes se les quita la tierra. El marco narrativo iniciado en el versículo 47,1 cierra en 47,27, donde el narrador recuerda que “Israel ganó posesiones, fue fructífero y se multiplicó sobre la tierra”.

Mientras que la crítica histórica ha considerado Génesis 47,13-26 como una interpolación extraña dentro del relato de Génesis 47, proponemos aquí que la inserción de este texto en el relato es un movimiento intencional para denunciar a José como personaje complejo que representa la corrupción del poder y de la administración. El texto sirve como espejo para mostrar el conflicto ideológico existente entre tradiciones en tensión a la hora de recordar a José y su historia. Génesis 47 se convierte en el primer espacio en dónde la tensión sobre la imagen de José se refleja, y como consecuencia de esto, el conflicto en torno a la recepción del proyecto que éste representa.

La principal línea discursiva de Génesis 37-50, como ya mencionamos en secciones anteriores, ha sido la de considerar dicho relato como una apología estatal, siendo su discurso central que el Estado y su sistema tributario representa una institución impuesta por lo divino y surgida para *salvar* vidas. Junto a esto queda en evidencia que el autor de la historia de José se encarga de hacer entender a su audiencia que las acciones económicas y administrativas del personaje tienen respaldo divino. De acuerdo a la narración, no sólo el éxito y la posición de poder alcanzadas por José se deben a la compañía de la divinidad (ver, por ejemplo, Gen 39 y 40), sino que su ascenso como gobernador en la corte del faraón y la “reforma agraria” que plantea para lidiar con la hambruna son resultados de poseer “sabiduría divina” (ver Gen 41). En Génesis 39 el narrador insiste en hacernos ver que “Dios estaba con José”, mientras que en 44,5 y 50,20 reitera que la presencia de José en Egipto, así como sus políticas económicas, pertenecen al plan divino para “salvar” a muchos del pueblo.

Esta idea de “salvación” ya ha sido problematizada, como mencionamos, en Génesis 47,13-26, texto que señala cómo la salvación traída por José implicaba esclavitud y cobro de impuestos. Mirando dentro de esta tensión ideológica-teológica, Génesis 47,13-26 parece resistir a las propuestas de su contexto literario.

Si Génesis 47,13-26 parece representar la tensión ideológica y estructural en la recepción de José y su sistema de gobierno, especialmente frente al discurso principal de legitimación de Génesis 37-50, también parece encontrar eco en su crítica al sistema de opresión económica en textos que compondrían su contexto literario lejano, entre los cuales el más importante puede ser 1Samuel 8,11-18.

Brevemente²⁷, en este texto encontramos un interesante paralelo con Génesis 47,13-26. Aunque pertenece al contexto literario lejano, lo cual implica un cuidadoso análisis histórico que explore las posibles conexiones entre ambas tradiciones, 1Samuel 8,11-18 tiene la característica particular de evocar –en sus dimensiones literarias– lo que sucede en Génesis 47,13-26 en términos de sistemas de extracción. Ambos textos –con similitudes muy interesantes, como el uso del verbo לקח (*lakat*, “tomar”)– describen una estructura similar en la que el pueblo ve drenados sus recursos por la maquinaria estatal. En ellos, un gobernante/rey, caracterizado por la acción de “tomar” (*lakat*), acumula plata, tierra y animales, exige tributos, impone trabajos forzados y, finalmente, esclaviza al pueblo. Ambos textos tienen también como paralelo mostrar que el sistema provoca un grito de sufrimiento del pueblo. Esto se ve en Génesis 47,13-26, que muestra el grito que evidencia el temor a morir delante de José, mientras que en 1Samuel 8,11-18 el grito expresa la necesidad de liberarse de las imposiciones del rey. Parece ser un eco del grito del pueblo del Israel esclavo de Egipto (Cf. 1Samuel 8,18).

1Samuel 8,11-18 es un texto leído tradicionalmente como una advertencia/denuncia de la justicia/manera/derecho del rey. Su interesante similitud, en términos de vocabulario y acción del personaje en el poder, así como consecuencias para el pueblo, podría contribuir a proponer que, así como en 1Samuel 8,11-18 es una advertencia, en Génesis 47,13-26 también lo es. Debido a que las acciones de José evocan la justicia/derecho del rey, dicho personaje podría ser entendido como un gobernante explotador y, por ende, el pasaje de 47,13-26 podría ser leído como una crítica al sistema que evoca. No hay duda de que los paralelos literarios que emergen de una aproximación como ésta pueden dar herramientas para proponer dicha lectura.

Conclusión

Este artículo ha buscado explorar las dimensiones en las cuales la historia de José, y particularmente Génesis 47,13-26, ofrecen elementos para lidiar con los temas de poder y opresión. Hemos trazado un recorrido que nos llevó a observar el consenso hermenéutico que, a través de los siglos, ha

²⁷ No tenemos espacio acá para explicar las discusiones en torno al contexto histórico de 1Samuel 8,11-18, así que hacemos un pequeño puente con Génesis 47,13-26 a partir de sus características literarias. Para otro escrito quedará un análisis más profundo de la cercanía ideológica, teológica e histórica entre ambas tradiciones.

considerado a José como una figura homogénea y positiva, representante de la sabiduría divina y de una correcta administración. Dicho consenso ha sido roto por un mínimo de aproximaciones las cuales, a través de lecturas más abiertamente ideológicas, y por ende evidentemente posicionadas, han desnudado la figura del personaje de José y a sus intérpretes clásicos, señalando no sólo la ambigüedad del personaje, sino el peligro que representa la legitimación religiosa de su poder y administración económica. No sólo las conclusiones hermenéuticas, sino los procesos de las que son resultado están bajo una constante tensión de poder y opresión.

Hemos seguido y apoyado dicha lectura sospechosa a través de un breve acercamiento al texto de Génesis 47,13-26. Dicho texto no sólo ha sido incómodo para los exégetas, quienes en su mayoría han evitado su análisis para mantener una lectura positiva de José y de su historia, sino que es un relato que ofrece la oportunidad de matizar el discurso ideológico de Génesis 37-50 y mostrar las distintas perspectivas ideológicas que podría reflejar. Una de dichas tensiones es estructural, y nuestra propuesta ha sido que Génesis 47,13-26 representa una voz crítica que señala al personaje José como una figura que encarna un sistema económico y teológico opresivo, el cual legitima el despojo y la esclavitud del pueblo.

Sin duda, un texto como éste no pasa desapercibido dentro de un debate en torno a sistemas de poder y opresión. El texto de Génesis 37-50 en sí, como hemos mirado, ha sido entendido como una apología al poder, una tradición que busca legitimar un gobierno monárquico cuyo discurso implica apoyo divino y extracción económica. La vida del pueblo bajo un sistema como éste se vende como salvación, aunque se experimenta la esclavitud, la opresión económica y el miedo de muerte.

La relectura de Génesis 47,13-26 desde una perspectiva liberadora nos lleva a rescatar las distintas voces en conflicto que son parte de los relatos bíblicos. Esto implica aceptar los proyectos explotadores contenidos en la Escritura, así como las luces de liberación que ofrecen. Si Génesis 37-50 es un gran relato de legitimación de la explotación de los poderes estatales, Génesis 47,13-26, con su gráfica descripción del despojo y del miedo a la muerte del pueblo a manos del Estado, puede verse como una crítica irónica a dicho sistema. Una salvación que implica muerte, hambre, esclavitud y asfixia económica, no tiene ningún vestigio salvífico. Es así como el poder hegemónico estatal utiliza el nombre de Dios para legitimar su opresión, mientras que la voz de resistencia se levanta para deslegitimar dicho discurso. Que en Génesis 47,13-26 no haya mención de la divinidad, ni se nos diga que José tiene su apoyo, es no sólo una distinción con relación a lo que sucede en Gen 37-50, donde reiteradamente José ve el respaldo de la divinidad, sino que también se convierte en un punto central para argumentar que el sistema que representa no tiene apoyo divino. Dios no está más con José.

Tradiciones como las de Génesis 47,13-26, en compañía de explícitos textos de denuncia como 1Samuel 8,11-18, se convierten en herramientas poderosas para conocer la manipulación ideológica-teológica de la que son víctimas los pueblos dominados, pero también de la posibilidad de resistir y de denunciar dichos sistemas como opresivos y contrarios a la voluntad divina. En manos del pueblo queda denunciar a José por su explotación económica y de su apropiación de la divinidad y de, liberándose de dicha ideología, reconstruir las imágenes divinas y las prácticas que permitan resistir los sistemas de muerte en busca de una realidad que fomente la dignidad y la vida.

Bibliografía

- BRETT, Mark. *Procreation and the Politics of Identity*. London and New York: Routledge. 2000.
- COATS, George. *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company. 1983.
- COOTE, Robert. *In Defense of Revolution: The Elohist History*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- DE VAUX, Roland. *Historia Antigua de Israel I: Desde los orígenes a la entrada en Canaán*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1975.
- HYUN CHUL, Paul Kim. *Reading the Joseph Story (Genesis 37-50) as Diaspora Narrative*. En *The Catholic Biblical Quarterly* 75. 2013: 219-238.
- Parshah Summary & Commentary*. Vayeishev Gen 37:1-40:23 (Torah Reading for November 24-20-2002) disponible en: www.Chabad.org, pág. 55 (consultada 18/10/2016):file:///C:/Users/Jos%C3%A8%20Enrique%20Ramirez/Downloads/lubavitcher%20rebbe.pdf.
- PIRSON. Ron. 2002. *The Lord of the Dreams: A semantic and Literary Analysis of Genesis 37-50*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- TURNER, Laurence. *Genesis*. Sheffield Academic Press: Sheffield. 2000.
- SKINNER, John. (2º Ed.) *The International Critical Commentary: Genesis*. Edinburgh: T and T Clark. 1930.
- REDFORD, Donald. *A study of the Biblical Story of Joseph*. Leiden: E. J. Brill. 1970.
- STORNIOLLO, Ivo, *A história de Jose do Egito (ou a ideologia do reino de Salomao)*. *Vida Pastoral* (Sao Paulo, Paulus), Marzo-Abril. 1996: 187-191
- TURNER, Laurence. *Announcents of Plot in Genesis*. Sheffield Academic Press: Sheffield. 1990
- UELINGER, Christoph, *Génesis 37-50: La Novela de José*. En Romer, T. y otros (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclée de Brower. 2008: 164-166.
- VON RAD, Gerhard. *Estudios Sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1976.
- _____. *Génesis*. Norwich: SCM Press. 1963.

- WALSH, Jerome. *The Old Testament Narrative: A Guide to Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox Press. 2009.
- WENAN, Andre. *José o la construcción de la fraternidad*. Bogotá: Editorial San Pablo. 2011.
- WESTERMANN, *Genesis 37-50: A commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House. 1986: 18.
- YEE G. (ed.), *Judges and Method. New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press. 138-160.

*Relações de dominação e violência em Números
12,1-12 e 16,1-35:*

Abordagem na perspectiva dos fracos e dos vencidos

*Relaciones de dominación y Violencia en Números
12,1-12 y 16,1-35:*

Abordaje a partir de los débiles y de los vencidos

*Relationships of Domination and Violence in Numbers
12,1-12 and 16,1-35:*

Approach from the weak and from the vanquished

Resumo:

O estudo comenta os textos de Nm 12,1-12 e 16, 1-35 através da ótica dos fracos e oprimidos. Se difere de autores que vêem como incontestável a autoridade dos líderes. Estes textos enaltecem o poder de Moisés e Aarão no fato de que o castigo é implacável contra os rebeldes. São situações de crise, onde as relações são marcadas por atitudes autoritárias, e o poder é legitimado pela teologia oficial da elite sacerdotal. Percebe-se que a base não é ouvida, o que contrasta com a teologia do Êxodo e da Aliança. Neste contexto se entende a enorme desproporção entre a culpa e castigo. Isso gera uma forte suspeita de uma ideologia excludente da classe popular, das mulheres, dos pobres que não são ouvidos. A narrativa do conflito de Míriam e Aarão contra Moisés é construída para legitimar a autoridade de Moisés, enquanto a narrativa da revolta de Coré, Datã e Abiram serve para legitimar a autoridade de Aarão. Isto reflete o conflito de autoridade no pós-exílio, com uma teologia que revela a imagem de Deus ao lado dos líderes e não atento aos clamores dos pobres.

Palavras-chave: Moisés, liderança, dominação, conflito.

Resumen

El estudio comenta los textos de Num 12,1-12 y 16,1-35 desde la óptica de los débiles y oprimidos. Se diferencia de autores que ven la autoridad de los líderes como incontestable. Estos textos exaltan el poder de Moisés y de

¹ Professor do mestrado e doutorado em Teologia da PUCPR, Curitiba.

Aarón en el hecho de que el castigo es implacable contra los rebeldes. Son situaciones de crisis, donde las relaciones están marcadas por actitudes autoritarias, y el poder es legitimado por la teología oficial de la élite sacerdotal. Se percibe que la base no es escuchada, lo que contrasta con la teología del éxodo y de la alianza. En ese contexto se entiende la desproporción enorme entre la culpa y el castigo. Eso levanta una fuerte sospecha de una ideología excluyente de la clase popular, de las mujeres, de los pobres que no son escuchados. La narración del conflicto de Miriam y Aarón contra Moisés es construida para legitimar la autoridad de Moisés, mientras que la narración de la revuelta de Coré, Datán y Abiram sirve para legitimar la autoridad de Aarón. Esto refleja el conflicto de autoridad en el post-exilio, con una teología que revela la imagen de Dios al lado de los líderes, y no atento al clamor de los pobres.

Palabras-clave: Moisés, liderazgo, dominación, conflicto.

Abstract

The study comments on the texts of Num 12,1-12 and 16,1-35 from the perspective of the weak and oppressed. It differs from authors who see the authority of leaders as incontestable. These texts exalt the power of Moses and Aaron in the fact that the punishment is implacable against the rebels. They are situations of crisis, where relations are marked by authoritarian attitudes, and power is legitimized by the official theology of the priestly elite. It is perceived that the base is not heard, which contrasts with the theology of the exodus and the alliance. In this context we understand the enormous disproportion between guilt and punishment. That raises a strong suspicion of an exclusive ideology of the popular class, of women, of the poor who are not listened to. The narration of the conflict between Miriam and Aaron against Moses is constructed to legitimize the authority of Moses, while the narration of the revolt of Korah, Dathan and Abiran serves to legitimize the authority of Aaron. This reflects the conflict of authority in the post-exile, with a theology that reveals the image of God beside the leaders, and not attentive to the cry of the poor.

Keywords: Moses, leadership, domination, conflict.

Introdução

O vocabulário em torno da corrupção é bem evidente nas denúncias proféticas: denuncia dos que torcem (*`akeshi*) o que é reto e detestam o direito (Mq 3,9), do que esmaga no pó a cabeça dos fracos e torna torto (*yatheth*) o caminho dos pobres (Am 2,7), o que absolve o ímpio mediante presente (suborno) (Is 5,23). A Corrupção nasce da ganância seguida da exploração dos fracos.

O campo semântico em torno do pecado e corrupção se amplia com outros termos: (*peshá'*) delito, crime; *hatta't*, pecado (*'awel*), depravação, falsidade (*'awon*) perversão, delito. Esse vocabulário não é comum em textos narrativos do pentateuco, e muito raro no livro dos Números. Porém há narrativas que espelham uma situação de injustiça, se lidas na ótica do pobre e do oprimido, á luz da teologia do êxodo e da aliança.

O presente estudo se ocupa de alguns textos do livro dos Números nos quais o uso do poder para dominar parece prática normal. São textos escritos na ótica dos vencedores que detêm o poder. Nesse sentido os leitores que se identificam com os vencidos irão questionar: “Deus está conosco ou está contra nós”? (cf. Westermann Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento; Pecado, culpa in: Alexander e D.Baker. Diccionario del Antiguo Testamento. Pentateuco, p.609ss).

A ótica de leitura a partir dos fracos e oprimidos permite constatar os contrastes com a teologia da aliança baseada na solidariedade e misericórdia. Os relatos espelham uma cultura com leis e costumes que agridem a integridade e dignidade humanas. Nos textos de conflito de lideranças as relações são por vezes marcadas por atitudes autoritárias quando não legitimadas pela teologia oficial da elite sacerdotal no poder. Assim a corrosão das relações entre lideranças e povo é marcada pelas injustiças que penalizam os fracos que não tem voz.

O livro dos Números teve uma composição complexa, reunindo diferentes tradições, algumas bem antigas, pré-exílicas, outras em grande parte oriundas da tradição sacerdotal do final do período persa e até do início do período grego (cf. Enzo Appella, 2013, p.234) Não é nossa intenção discutir a composição do livro, tomamos o texto como produto histórico-social no período pós-exílico quando os sacerdotes, chamados “aronitas” se estabeleceram no poder. Na verdade grupos vindos do exílio tentaram ocupar a liderança sobre o povo, não raro à custa de violência e com apoio da teologia por eles produzida. Do ponto de vista teológico essa imagem de Deus que houve os poderosos e ignora o clamor do povo, é contrastante com o Deus do Êxodo que escuta o clamor do pobre e desce para libertar. Há um distanciamento do ideal de uma sociedade igualitária, sem violência e dominação. Os textos a ser analisados apresentam indícios claros da ideologia do grupo aronita que usurpando o direito dos levitas se apossaram da liderança. Esse contexto indica o distanciamento da religião que agrada a Deus. O que Deus pede é “o amor da misericórdia” (Mq 6,6) “cessar de praticar o mal, fazer o bem, buscar o direito, fazer justiça ao órfão, defender a viúva”, (Is 1,16-17).

A ótica profética a partir dos vencidos não é considerada por comentadores dos textos. Em Nm 16-17, segundo De Vaux (1972, p.189) se encontra uma completa teologia do sacerdócio: a sua origem divina, o seu caráter sacro, o seu papel litúrgico, mas acima de tudo a sua função expiatória, pois

as teologias do pecado e do sacerdócio estão intimamente ligadas”. O autor não suspeita da ideologia que estaria por trás do conteúdo violento dos relatos e não se pergunta por que a ira do Senhor pode levar ao extermínio os revoltosos. Igualmente Enzo Appella (p.14), seguindo A. Scharf (1990, p. 223) explica que a reação de Deus com o castigo, é simplesmente sinal que as murmurações são graves e ofensivas a ponto de provocar a mais drástica punição de todo o Êxodo. “Se Deus agiu dessa forma é porque está diante de uma rebelião mais ofensiva de todas, mais que aquela do bezerro de ouro (Ex 32) e ainda mais do que aquela que colocou ao descrédito a terra de Canaã após a prova de sua abundância (Nm 13)” (RIVKIN, 1988, 580 apud APPELLA, p.14). Nenhum desses autores ousa questionar porque o castigo é tão desproporcional, uma vez que não se afastam da interpretação tradicional de que essas narrativas foram escritas para trazer uma teologia do sacerdócio, cujo poder é incontestável. Assim Timothy Ashley (295) “O ponto central desses capítulos é a relação do sacerdócio aronita com o resto dos levitas. Este é o problema subjacente na revolta de Coré em Nm 16. Essas histórias assumem material já conhecido do Pentateuco (Ex 28-29; Lv 8-10) para tornar clara a escolha divina de Aarão e sua família para o sacerdócio”. Mais adiante o autor qualifica os motivos da revolta apenas por ambição de poder dos revoltosos e não questiona os líderes! Outro autor, Gordon J. Wenham, qualifica Coré como um protótipo de herege, porque esse levita afirma a santidade da congregação, negando a santidade dos líderes (pg. 141). Wenham sequer pergunta sobre a legitimidade da reclamação com base em Nm 15,40. A nossa interpretação é de que Coré não coloca em questão a santidade de Moisés e Aarão, mas o exercício da autoridade no fato de se colocar acima da assembleia (Nm 16,3). Pretendemos mostrar que a base teológica de que toda a congregação é santa (Nm 16,3) não deixa de ser legítima e propõe uma organização mais participativa. Leigos e sacerdotes são povo santo de Deus antes de tudo.

1. *A fala de Mirian e Aarão contra Moisés (Nm 12,1-16)*

A redação final de Números foi realizada depois do exílio da Babilônia. Encontra-se nele vários elementos que mostram situações de conflitos. Em Nm 12,1 temos a fala de Mirian e Aarão contra Moisés porque ele havia tomado uma mulher cuchita, uma estrangeira. Alguns têm interpretado a fala de Aarão e Mirian como uma reprovação racista contra Moisés por ter se unido a mulher estrangeira. Nesse caso ela se situa no contexto do projeto da raça pura do período das reformas de Esdras e Neemias. O povo de Israel, raça escolhida e nação santa, não deve se misturar com os estrangeiros. “As proibições de mistura e casamentos com estrangeiros agiam como recordações diárias de que Deus havia separado Israel das nações para ser um povo de sua propriedade exclusiva (WENHAN, 1985, p. 34). Nesse caso Aarão e Mirian com sua fala contra Moisés representariam o grupo em de-

fesa da raça pura do período de Esdras e Neemias. Porém segundo Mary Douglas (1993, p. 264) apenas essas falas não explicam a severidade da punição desproporcional ao castigo recebido por Miriam. O castigo está antes ligado à contestação da autoridade única de Moisés. É o que veremos. Outra característica da época pós-exílica é a afirmação da religião extremamente ligada ao templo e a figura do sacerdote indispensável para preservar a saúde espiritual da nação. Buscava-se restaurar aquilo que foi perdido no exílio, isto é o ideal de “caminhar juntos com o Senhor como povo sacerdotal, nação santa”. Os relatos especialmente na segunda parte de Números “servem para que situações vividas no segundo templo recebam raízes antigas e legitimadoras” (GALLAZZI, 1996). Essa era uma prática constante: quando se queria legitimar algo, se buscava afirmar como verdadeiro o que já era praticado desde a antiguidade. Assim certas práticas são justificadas como projeto a ser realizado em vista da raça pura e um governo sacerdotal centralizado. A ideologia do poder centralizado pode ser identificada em alguns textos escritos na ótica dos vencedores sem atender às reclamações do povo humilde.

1.1 A liderança de Miriam

Miriam é mencionada em uma genealogia, e junto com os irmãos Moisés e Aarão: “O nome da mulher de Amram era Jocabed, filha de Levi, que nasceu no Egito. Ela deu a Amram os filhos Aarão, Moisés e Miriam, a irmã deles” (Nm 26,59). O que tudo indica ela aparece, mas não é mencionado seu nome em Ex 2,1-10 sendo apresentada como irmã mais velha de Moisés (Ex 2,4,7). Nesse relato ela vê o cesto com o menino Moisés e, no momento que a filha do Faraó ao ver o menino sentiu compaixão (Ex 2,6), usou a esperteza para mediar a salvação. Falou com a filha do Faraó que imediatamente autorizou procurar uma mulher para criar e educar Moisés. Após a travessia do mar em Ex 15,20-21, ela é chamada de profetisa Miriam, irmã de Aarão. Nessa ocasião ela exerceu sua liderança ao cantar um hino de vitória, seguida por todas as mulheres que celebravam a libertação entre toques de tamborins e dança. Ela convida o povo a cantar: “cantai ao Senhor, porque atuou com grandeza: cavalo e cavaleiro lançou no mar” (Ex 15,20-21). Também o profeta Miquéias inclui a participação de Miriam como líder, quando apresenta o Senhor com as seguintes palavras: “Eu te fiz subir da terra do Egito, da casa dos escravos te libertei. Enviei a tua frente Moisés, Aarão e Miriam” (Mq 6,4) (Grenzer, 2004, p.135-136). Portanto Miriam aparece em momentos chaves da história da libertação do povo: No início agiu para salvar a vida de Moisés (Ex 2,1-10) depois da travessia do mar liderou a celebração da libertação (Ex 15,21-22) e também no deserto foi ousada a criticar a autoridade de Moisés. Todas essas informações conferem grande autoridade à tradição de Miriam (cf. LUISE SCHOTTROFF; SILVIA SCHROER; MARIE-THERES WACKER, 2008, p.67).

1.2. O conflito com Moisés e castigo

Detemos-nos em um texto chave (Nm 12,1-12), em que Miriam é personagem de destaque. Nesse texto é citada sete vezes (Nm 12,1.4.5.10.15). Ela e o irmão Aarão falam a Moisés: "... falou o Senhor somente por meio de Moisés? Não falou também por meio de nós?". O narrador acrescenta: "e o Senhor ouviu" (12,2). Faz-se então um intervalo narrativo, o questionamento fica no ar, pois Moisés não responde. Então o narrador toma a palavra. "O homem Moisés era muito humilde, mais que todo o ser humano que está sobre a superfície do solo" (Nm 12,3). Esta informação sobre Moisés, após as queixas de Miriam e Aarão prepara e até antecipa o discurso positivo do Senhor em favor de Moisés.

O Senhor faz uma convocação dos três: Moisés, Aarão e Miriam na tenda do encontro (Nm 12,4). Porém a Palavra do Senhor em defesa de Moisés é dirigida somente a Aarão e Miriam: "Se houver um profeta dentre vós, eu o Senhor, em uma visão a ele me darei a conhecer. Em sonho a ele falarei. Não é assim, com meu servo Moisés. Em toda minha casa ele é fiel. Boca a boca, falo com ele e em visão, não em enigmas. Ele contempla a figura do Senhor. Então, porque não temeis de falar contra o meu servo, contra Moisés?" (Nm 12,6-8). E o narrador acrescenta: "E se acendeu a ira do Senhor contra eles" (Aarão e Miriam). O texto claramente destaca as qualidades e privilégios de Moisés: muito humilde, mais que todos (12,3), ele é fiel (12,7), é profeta com quem o Senhor fala boca a boca, fala em visão, não em enigmas, contempla a figura do Senhor (12,8). A apologia é aumentada e o motivo parece ser a queixa dos dois por causa da liderança única de Moisés. A apologia revela que a liderança de Moisés era protegida ciosamente. Parece não haver motivo à primeira vista, sendo que os três estão no mesmo nível e comparecem diante da tenda onde o Senhor se comunica. De qualquer forma o discurso de Deus sinaliza um conflito de autoridade de Moisés como líder. Seu poder parece inquestionável, dada a extensão do discurso do Senhor em favor de Moisés, e a ira do Senhor como reação ao questionamento de Miriam e Aarão. Outro fato é destacado como reação à fala de Miriam e Aarão: "A nuvem se desviou de cima da tenda". Porém somente Miriam ficou desprotegida, pois "tornou-se leprosa, branca como a neve" (Nm 12,10). Aqui observa-se uma diferença abissal entre uma possível ofensa a Moisés e o castigo sobre Miriam. Se os três tinham participação da tenda, como profetas, dois reclamaram com Moisés, e um, fora punido de forma tão desproporcional? Porque o autor relata o castigo apenas sobre Miriam? O texto sinaliza exclusão e preconceito contra os mais fracos e a exaltação da autoridade de Moisés. Fato semelhante ocorreu na montanha do Senhor, quando o povo foi punido duramente e morreram muitos, por causa da adoração do bezerro de ouro, enquanto Aarão que havia liderado a campanha da fabricação do bezerro, não foi castigado e sequer foi repreendido (Ex 32). Como também em Nm 12, nada se diz dos efeitos da ira do

Senhor sobre Aarão. Não bastasse a lepra de Miriam, ela foi excluída do acampamento por sete dias conforme a lei (Nm 5,1-3). Além do mais segundo R.G. Branch, o Senhor confirmou a justiça do castigo de Miriam e o comparou com a impureza de uma cusparada de um pai no rosto de sua filha! Vemos como num crescendo a narrativa exalta Moisés o mais humilde e humilha expõe à vergonha a irmã, líder e profetiza Miriam. Ela morreu em Cades e ali foi sepultada (Nm 20,1). O texto não menciona o pranto e luto de trinta dias como ocorreu na morte de Aarão (Nm 20,29) e Moisés (Dt 34,8).

2. *A revolta e castigo do grupo de Coré (Nm 16,1-35)*

Outro relato em favor da autoridade de Moisés e Aarão é a história da revolta de Coré, Datã e Abiram em Nm 16, 1-35. Ele é situado no contexto da parada em Cades ocasião de muitos conflitos e murmurações contra os líderes. Desta vez é Moisés que defende a autoridade de Aarão diante dos revoltosos: “Quem é Aarão para que murmureis contra ele”? (Nm 16,11b). O texto é escrito na ótica dos vencedores, e espelha uma imagem de Deus que dialoga com Moisés, mas não ouve as reclamações do povo. A história mostra que o amotinar-se contra a autoridade é revoltar-se contra Deus (Nm 16,11a). Como consequência todos os revoltosos foram aniquilados pela ira divina sem poder de defesa. Também aqui é infligido um castigo desproporcional com o suposto pecado da revolta contra a autoridade de Moisés e Aarão. Essa cena contrasta com o relato do Êxodo (Ex 1-15) no qual Deus escuta o clamor do povo, desce para libertar. Veremos a legitimidade dessas reclamações e o cunho ideológico do texto escrito na ótica dos vencedores. A revolta não é contra Deus, mas contra Moisés e Aarão. No entanto o texto apresenta a imagem de Deus irado por causa da revolta contra a liderança principal. São textos que revelam intolerância com qualquer oposição a autoridade como se observou em Nm 12,1-12. Isso sinaliza uma corrosão das relações do povo com os líderes, com acusações de ambas as partes. Os líderes se colocam acima da assembleia do povo (Nm 16,3) e não escutam suas críticas e clamores por causa do poder. Esta história contrasta com Nm 11,24-30, que espelha o ideal de uma comunidade profética e participativa: “oxalá todo o povo fosse profeta”! Ou ainda Ex 18,1-37, a bela história de diálogo e escuta de Moisés receptivo dos conselhos de Jetro seu sogro.

2.1. *Autoridade dos líderes*

Nossa abordagem será na ótica dos oprimidos por isso tratamos dos personagens que se revoltaram contra Moisés e Aarão e foram castigados. O texto relata que Coré, Datã e Abiram com cento e cinquenta homens de nome, chefes do povo, se levantaram contra Moisés e Aarão. Quais os motivos dessa revolta? Qual o motivo dessa terrível história de castigo?

2.2. Coré

O autor descreve sua origem como descendente de Levi, da mesma forma como Moisés e Aarão, em Ex 6,16-26, são descendentes de Levi. Conforme Ex 6,21-24, Coré é descendente de Levi e primo de Moisés e Aarão. A tradição de Coré como levita é bem documentada (cf. Ex 6,21-24; 1Cr 6,7; 6,23). Coré é apresentado como filho de Isaar, filho de Cata, filho de Levi (cf. Ex 6,16-21). Cata, filho de Levi (cf. Gn 46,11; Ex 6,16; Nm 3,17; 1Cr.5,17), deu origem ao clã caatita (Nm 3,27), uma divisão de levitas encarregados do serviço do santuário (Nm 3,28). Coré fazia parte da família de Isaar, um dos filhos de Caat (Nm 3,19; Ex 6,18). Todos esses grupos de levitas acampavam no lado Sul da habitação (Nm 3,29) (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1951, 875.895-896).

O parentesco levítico de Coré, em Nm 16,1a, e também o parentesco levítico de Moisés e Aarão (cf. Ex 6,16-21) preanunciam conflitos entre levitas de grupos diferentes. Dentre o grupo dos levitas, os caatitas, na pessoa de Coré, contestaram o sacerdócio dos aronitas. O pai de Coré, Isaar, era irmão do pai de Moisés e Aarão: Amram (Ex 6,18.20; Nm 3,19). A esta luta entre primos se poderia acrescentar o fato de que Moisés havia colocado como chefe dos caatitas, Elisafan (Nm 3,30), filho de Oziel, última família de Caat (Nm 3,27), o grupo com menos direitos (BOSCHI, 1976, p. 141). Isto também deve ter dado motivo para a revolta e uma disputa mais acirrada por melhores posições ou encargos na hierarquia. Esse é o contexto dos discursos de Moisés dirigidos a Coré e à sua congregação (v.5a.8a), composta também dos filhos de Levi (v.7e.8a-b.10a) (cf. ARTUSO, 2008, p. 60-61).

2.3. Datã e Abiram

Na tradição bíblica, os nomes Datã e Abiram são citados sempre juntos (cf. Dt 11,6; Nm 26,9; Sl 106,17). Conforme mostram os textos, eles são rubenitas, pois Eliab e Felet (“Falu”) eram filhos de Ruben (Nm 26,5.8). Historicamente, podem ter se sentido desprezados. A tribo de Ruben havia perdido o direito de primogenitura (cf. Gn 49,2-4; Gn 29,32), e certamente aspirava uma função maior na nação (ASHLEY, 1993, p. 303). Conforme o livro dos Números (Nm 2,10; 3,29), os dois grupos acampavam um ao lado do outro no lado Sul da habitação, e também marchavam um na frente do outro. “Pela proximidade se explica o envolvimento mútuo e seu destino comum” (WENHAN, 1985, p. 141). Tinham eles ampla oportunidade de condoer-se de suas perdas mútuas de poder e influência. Esse passado histórico de classes relegadas, e também a proximidade geográfica, propiciou a união entre eles para formar a revolta.

2.4. Outros grupos

Vemos, nas falas diretas de Moisés, como o autor introduz outros grupos em conflito de autoridade, que não aparecem no v.1-3a. O grupo de

Coré vai além dos duzentos e cinquenta líderes leigos. Compõe-se também de levitas. Além do grupo de Coré, na mesma época, outros grupos haviam se rebelado². O texto apresenta a procedência e o status social dos duzentos e cinquenta que se somaram a Coré e seus companheiros. No v. 2a, são homens dentre os filhos de Israel, são membros das tribos leigas de Israel, em oposição aos levitas (cf. Nm 1,2. 47). Os duzentos e cinquenta são homens “dentre os filhos de Israel”. No v. 2b, é dito que são “homens de nome”; portanto, eram conhecidos e de boa fama. Estes eram os chefes de família conhecidos por suas proezas também como guerreiros. No mesmo versículo, são conhecidos como “chefes da congregação”. Em Nm 4,34; 31,13; 32,2, são mencionados sempre muito próximos de Moisés ou Eleazar para realizar certos trabalhos importantes (cf. ARTUSO, 2008, p. 63-64).

2.5. A revolta

Em Nm 16,1-3 a revolta se inicia envolvendo todos os líderes: Coré, Datã, Abiram, On e os duzentos e cinquenta notáveis que “reuniram-se contra...” (Nm 16,3a). No decorrer do texto, irão aparecer outros personagens que também tinham papel importante. Do lado de Moisés, os anciãos (Nm 16,25), do lado dos que se revoltaram, se associam também os levitas (Nm 16,7.-7.10). A Deus caberá decidir em favor de quem vai acontecer o desfecho da história. Portanto esta revolta se trata de uma ação, que não depende de um, mas de um grupo que se reúne. Em Nm 16,3 o verbo reunir-se é seguido da preposição adversativa (“contra”), Em outras partes do Pentateuco, este verbo encontra-se em contexto de forte revolta contra a liderança de Moisés e Aarão (Nm 20,1) ou contra Aarão apenas (Ex 32,1). Todos juntos disseram a Moisés e Aarão (16,3): “Basta, se toda a congregação é santa porque vos elevais acima da assembleia do Senhor”? A expressão “basta” (hebraico “rab lachen”) usada elipticamente, pode-se traduzir: “você foram longe demais”³. Em Ez 45,9 e Dt 1,6; 3,26, na boca de Deus, expressa também indignação pelo que aconteceu. Teria sido, nos tempos primitivos, o slogan preferido dos rebeldes para rejeitar os privilégios de Moisés e Aarão⁴. O motivo da queixa não parece ser ambição dos revoltosos, ou ciúme, apenas. Moisés e Aarão são acusados de se colocarem “acima da assembleia”, o que é suspeita de poder de dominação. O grupo dos revoltosos se organiza contra e tem coragem de falar. Estão no limite e desabafam “Basta”. O narra-

² Conforme Nm 27,3, Salfaad, um manassita, não pertenceu ao grupo de Coré, mas morreu no deserto por causa do seu pecado. Isso indica que outros grupos se rebelaram. Estes não eram do grupo de Coré, mas morreram também por causa do seu pecado.

³ Hebraico “rab-lakem”, “é muito para vós”, “é demais”. É uma expressão de desabafo. Tradução da Revised Standard Version (“You have gone too far”). Outras traduções: “o suficiente para vossas pretensões” “basta” (cf. GRAY, B. G. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, p. 197), “você se excederam” (BUDD, P. J. *Numbers*. p. 186; NOTH, M. *Numbers*, p. 123).

⁴ Para DE VAULX (1972, p.191), esses acontecimentos seriam da época da organização do culto, ou aquela da reação anti-levítica de Jeroboão (cf. 1Rs 12,31). Para outros, é a época a partir do segundo templo que reflete o conflito entre levitas e aronitas (Gray, Wenham, Budd).

dor mostra que o grupo fez valer seus direitos de povo libertado. “Em vez de resignação e silêncio, aproveita a liberdade que o Êxodo lhes forneceu” (GRENZER, 2000, p.123), para manifestar em comunidade seus problemas e exigir dos seus líderes uma solução. São reclamações legítimas e fundadas no princípio que toda a congregação é santa, “reino de sacerdotes e nação consagrada” (Ex 19,6). A santidade não significa apenas um status de povo separado, mas o status de ser “povo de Deus”, são os que observam os mandamentos e guardam a aliança (Ex 19,5; Nm 15,40). Um povo sacerdotal é um povo com uma organização mais democrática, participativa. Quando também levitas se juntaram a revolta a reação de Moisés é defender o irmão: “E Aarão que é ele, para que murmureis contra ele?” (v. 11b). Porém quando Datã e Abiram são convocados por causa da revolta e se recusam, o texto narra que “Moisés ficou muito irado” (Nm 16,5). A glória de Deus, em 16,19b, apareceu no momento decisivo do enredo, como sinal de sua presença julgadora. Era uma necessidade, pois Moisés já havia invocado YHWH contra os revoltosos: “Não voltes para a oferta deles” (16,15c)! (cf. ARTUSO, 2008, pg. 54.66-70).

2.6. Castigo: “A ira de Deus aniquilou os revoltosos”

Moisés propõe uma ação ao grupo de Coré: fazer uma oferenda de incenso no dia seguinte (v. 6-7). Trata-se de um ordálio, uma espécie de teste. A prova consiste na apresentação de uma oferta restrita aos sacerdotes, por pessoas não autorizadas, para mostrar quem é santo. Conforme Martin Noth, trata-se de um julgamento divino ao qual eles devem submeter-se. YHWH, pelo modo que recebe esta oferenda, tornará conhecida sua escolha e decidirá a questão da santidade (Numbers, 1966, p. 124). Como a revolta contra Moisés e Aarão foi considerada uma revolta contra Deus (v. 11a), o ordálio torna-se uma prova judiciária com objetivo de determinar a culpabilidade dos acusados, ao submetê-los a um risco: a sanção terrível vinda do próprio Deus.

O enredo mostra que o julgamento de Deus será em favor de um grupo sagrado cuja posição é intangível. Nesse sentido, a proposta ao grupo de Coré, de um oferecimento de incenso, pode ser interpretada também como *reductio ad absurdum* do clamor pela santidade de todos no v. 3 (NOTH, 1966, p.124). É tão certo quem “será o homem que o Senhor escolher, o santo será ele” (v. 7c-d), Aarão. Assim é certo que um oferecimento de incenso, por pessoas não credenciadas, acarreta o castigo inevitável do Deus (cf. Lv 10,1-2). Após o castigo ninguém sobreviverá dos duzentos e cinquenta líderes. “Um fogo da parte do Senhor saiu e consumiu os duzentos e cinquenta homens que ofereciam incenso” (Nm 16,35), restando Moisés e Aarão na entrada da tenda. Somente Aarão será credenciado para o oferecimento do incenso. Será ele a estancar a praga da doença que caiu sobre o povo no dia seguinte por causa de outra revolta contra Moisés e Aarão (Nm 17,6-15).

Quanto ao grupo de Datã e Abiram tão logo os filhos de Israel se separaram deles, a terra abriu sua boca a seus pés e foram engolidos juntamente com suas famílias e tudo o que possuíam (Nm 16,30-33). Ocorreu uma descida ao *sheol* de forma incomum, ainda com vida o grupo foi engolido pela terra. Foi de fato uma forma particularmente terrível do castigo. Primeiro são citados os culpados e as casas deles (v. 32b), quem são os familiares, e depois todos os seus pertences. Pelo fato do castigo vir por culpa de Coré, Datã e Abiram, seus familiares e pertences também tornaram-se objeto de castigo. A descida ao *sheol* é a descida ao sepulcro, pois a terra cobriu-os e pereceram desaparecendo do meio da assembleia. Nenhum vestígio restou da ruína, nem de seus pertences, nem do lugar onde estavam⁵. A terra cobriu sobre eles, como a tampa do sepulcro (cf. Is 26,21). A forma do julgamento como descida ao *sheol* marca então a separação definitiva da congregação. Os três verbos juntos (descer, cobrir, desaparecer) colocam ênfase na destruição definitiva sem possibilidade de retorno. Assim como o fogo da parte do Senhor queimou totalmente os duzentos e cinquenta líderes, que ousaram oferecer um incenso irregular.

Conclusão

As murmurações fortes do povo são frequentes na caminhada no deserto, antes do Sinai (Ex 15,22-25; 16,1-36; 17,1-7) e depois do Sinai (Nm 11,2; 12,2; 14,2; 15,24; 16,2. 17, 6-7; 21,4-9) (cf. SCHAT, 1990, p. 47-49). Em nossos textos mais que falas (Nm 12,1-2) ou murmurações, aparecem também revoltas contra a autoridade de Moisés e Aarão (Nm 16,3.13-14). Algumas particularidades sinalizam que os textos foram escritos para legitimar os líderes no poder, a qualquer custo. A narrativa do conflito de Miriam e Aarão contra Moisés é construída para legitimar a autoridade de Moisés. Assim a repreensão dura do Senhor em Miriam, além da humilhação e lepra, revela o quanto são criminalizadas as pessoas que se levantam contra as autoridades constituídas. Nesse caso, o texto não se refere à revolta, mas apenas à fala dos dois irmãos ao criticar Moisés. Essa desproporção entre o que se poderia chamar de pecado, com o castigo que segue choca nossa

⁵ A retribuição como castigo coletivo da conduta do indivíduo era um dado comum no Antigo Testamento. Assim, por causa do rapto de Sara, também a casa dos culpados é castigada (Gn 12,17; 20,7); é o caso de: Coré e seu grupo (Nm 16,20-30), Eli (1Sm 2,31), Davi (2Sm 12,10), Jero-boão (1Rs 14,10). Com a monarquia, a retribuição coletiva, aos poucos, perdeu sua razão de ser, pois acabou a independência própria dos clãs, tribos e famílias. Assim, em 2Rs 14,6 e na lei de Dt 24,16, proíbe-se a aplicação da retribuição coletiva. A mentalidade do povo muito lentamente foi mudando. Nos salmos (Sl 34,28.38; 109,9-14) e na literatura sapiencial (Sb 3,12; 4,3-6; Eclo 41,5-7), encontram-se ainda resquícios do espírito antigo (cf. NELIS, Retribuição. In: VAN DEN BORN, A. (Org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, col. 1317). Essa retribuição a Datã e Abiram parecia exagerada aos próprios rabinos. No Talmud, temos um trecho em que “Ana reza por eles”. Assim como Aarão intercedeu por Miriam. Esta é a opinião de Rabbi Iehoshua Ben Levi. Então rabi disse em nome do rabi Jossi: “Assim afundou a tribo de Coré para baixo até que Ana apareceu, rezou por eles e disse: O Senhor mata e faz viver. Leva para o sheol e eleva novamente (cf. 1 Sm 2,6; J. Sanherin 10,1) (Os textos são citados in: STAUBLI, T. *Leviticus, Numeri*, p. 267).

cultura. Revela uma sociedade onde a violência era tolerada em nome da justiça para reprimir revoltas. Pensava-se que eliminado o pecador eliminava-se o mal. Na perspectiva profética Deus não quer a morte do pecador e sim que viva. (Ez 18,23). Na narrativa da revolta de Coré, Datã e Abiram com os duzentos e cinquenta líderes, a desproporção entre pecado-transgressão é mais abissal. Todos os revoltosos foram castigados e aniquilados sem trégua. Esses corajosos grupos se levantaram contra Moisés e Aarão e disseram: Basta! Se toda a congregação é santa, porque vos elevais acima da assembleia do Senhor? (Nm 16,1-3). Essa revolta se espalhou em meio à comunidade toda que após o castigo do grupo de Coré, Datã e Abiram, no dia seguinte murmurou contra Moisés e Aarão: vocês fizeram “morrer o povo do Senhor” (Nm 17,6). O resultado dessa queixa foi uma praga que aniquilou 14.700 pessoas do povo (Nm 17,14). Então o rito do incenso de Aarão fez cessar a praga. Assim esse texto visa legitimar a autoridade de Aarão, e seu monopólio sobre o culto.

A abordagem desses textos na ótica de gênero denuncia relações de opressão, violência. Trata-se de uma visão mais crítica a partir dos oprimidos, para dar visibilidade, às classes sofredoras do povo, às mulheres (Mirian) aos fracos e não aos vencedores. Nosso estudo revela que esses textos são escritos na ótica dos vencedores, projetando a culpa para os fracos. Assim “Datã e Abiram” são considerados “homens ímpios” (Nm 16,26). Também as murmurações dos levitas liderados por Coré contra Aarão foram consideradas ofensas contra Deus (Nm 16,11). Portanto é importante perceber o lado ideológico dos textos. Nosso estudo denunciou estruturas de poder e discurso que legitima a inferioridade das classes oprimidas como é Nm 12 e 16. É patente que alguns textos espelham uma situação de opressão visível que alguns estudiosos não suspeitam, até mesmo diante das evidências. Tentam fazer teologia em narrativas cujo conteúdo contrasta com a revelação de Deus no êxodo. Damos um exemplo “Nesses capítulos se encontra uma completa teologia do sacerdócio: a sua origem divina, o seu caráter sacro, o seu papel litúrgico, mas acima de tudo a sua função expiatória” (De Vaux, 1972). O autor omite de criticar a moldura do texto, mesmo que possua elementos da teologia do sacerdócio. O Deus do êxodo está do lado dos fracos, daqueles abaixo das condições mínimas de vida, dos vencidos. A ânsia de poder conduz a uma situação de injustiça: que penaliza os fracos em favor dos fortes. Juvenal bem expressava. “Censura dat veniam corvis sed vexat columbas” (A censura dá o perdão aos corvos mas castiga as pombas). Portanto, numa sociedade de ricos e poderosos, quando estes são sujeitos de juízo, é mais provável que os pobres e fracos sejam punidos, enquanto os culpados distorcem a lei a seu favor e acabam inocentados.

Referências

- APPELLA, Enzo. **Autorità contestata e confermata. Ambizione umana e progetto divino nella storia di Core, Datan e Abiram (Nm 16)**. Gruppo editoriale Il Pozzo di Giacobbe, 2013.
- ARTUS, O. **Etudes sur le livre des Nombres** : récit, histoire et Loi en Nb 13,1-20,13. Fribourg: Universitaires, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- ARTUSO, Vicente. **A revolta de Coré, Datã e Abiram. Análise Estilístico-Narrativa e interpretação**. São Paulo: Paulinas, 2008
- ASHLEY, T. **The book of Numbers**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1993.
- DE VAUX, J. **Les Nombres**. Paris: J. Gabalda Editeurs, 1972.
- BOSCI, B. G. **Numeri**. Roma: Paoline, 1976. 260p. (Nuovissima versione della Bibbia, 4).
- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. 6. ed. Based on the Lexicon of William Gesenius. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- BUDD, P. J. **Numbers**. Waco & Texas: General Editors, Word Books, 1984. 409p. (Word Biblical Commentary, 5)
- DOUGLAS, M. **Nel Deserto**: La dottrina della contaminazione nel libro dei Numeri. Traduzione Alfredo Damanti. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2001.
- GALLAZZI, A. **A Teocracia Sadocita: sua história e ideologia**. Macapá: Biblioteca de Estudos Bíblicos, 2002. 274p.
- GALLAZZI, A. A sociedade perfeita segundo os sadocitas. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis & São Leopoldo, n. 23, p.161-175, 1996.
- GRAY, G. B. **A critical and exegetical commentary on Numbers**. 3. ed. Edinburgh: T. Clark Limited, 1956. 489p.
- GRENZER, M. Sede em Massa e Meriba (Ex 17,1-7). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 33, p.123-134, 2000.
- LUISE SCHOTTROFF; SILVIA SCHROER; MARIE-THERES WACKER. **Exegese Feminista. Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres**. São Leopoldo: Editora Sinodal; EST e CEBI, 2008.
- NOTH, M. **Numbers**. Translated by James D. Martin. London: SCM Press, 1968. 258p.
- RIVKIN, E. The story of Koah's Rebellion: Key to the formation of the Pentateuch. **Seminars papers**. Atlanta, p. 574-581, 1988
- SCHART, A. **Mose und Israel im konflikt**: eine redaktionsgeschichtliche. Freiburg: Universitätsverlag Schweiz Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. (Orbis Biblicus et Orientalis, 98).
- STAUBLI, T. **Die Bücher Levitikus Numeri**. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1996. 550p.

- VAN DEN BORN, A. (Org.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. 3. ed. Tradução Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1971.
- WENHAM, G. J. **Números: Introdução e Comentário**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova & Associação Religiosa Editora Mundo Cristão, 1985.

A tradição profética e sapiencial contra a corrupção

La tradición profética y sapiencial contra la corrupción¹

Sapiential and Prophetic Tradition against Corruption

Resumo:

Neste artigo, a autora analisa a validade dos discursos profético e sapiencial, utilizando Miquéias e Coélet como exemplos concretos de ataques à corrupção. Na terceira parte, a autora analisa as categorias do pecado e da lei em Romanos, como plataformas propícias que explicam a recorrência e a autovalidação da corrupção legalizada.

Palavras-chave: corrupção, Miquéias, Coélet, pecado, lei.

Resumen:

En este artículo la autora analiza la vigencia de los discursos proféticos y sapienciales, utilizando a Miqueas y al Qohélet como ejemplos concretos de ataques a la corrupción. En una tercera parte, la autora analiza las categorías de pecado y de ley en Romanos, como plataformas propicias que explican la recurrencia y autovalidación de la corrupción legalizada.

Palabras claves: corrupción, Miqueas, Qohélet, pecado, ley.

Abstract:

In this article the author analyzes the importance of the prophetic and sapiential discourses on power and corruption. She studies Micah and Qohélet as concrete examples that attack power and corruption. In the last part of her article the author reread sin and law in Romans as suitable platforms that explain the recurrence and self-validation of legalized corruption.

Keywords: corruption, Micah, Qohélet, sin, law.

¹ Esta es una parte del artículo publicado por Concilium, bajo el título de “La vigencia de la tradición profética y sapiencial contra la corrupción, y el problema del pecado estructural”, Eds. Regina Ammicht Quinn, Lisa Sowle Cahill y Luis Carlos Susin, Concilium (2014) v. 5.

Introducción

La corrupción, según Napoleón Saltos Galarza,

Es un sistema de comportamiento de una red en la que participan un agente (individual o social) con intereses particulares y con poder de influencia para garantizar condiciones de impunidad, a fin de lograr que un grupo investido de capacidad de decisión de funcionarios públicos o de personas particulares realicen actos ilegítimos que violan los valores éticos de honorabilidad, ^{probidad y justicia}, y que pueden también ser actos ilícitos que violan normas legales, para obtener beneficios económicos o de posición política o social, en perjuicio del bien común².

En la biblia hebrea encontramos varias tradiciones que atacan la corrupción. Entre ellas las más recurrentes son la profética y la sapiencial; la tradición sacerdotal, con sus leyes, también la prohíbe al legislar contra el soborno (Ex 23.8). Lo hacen de manera diferente y en distintos momentos históricos. En el Nuevo Testamento los evangelios retoman, sobre todo, la tradición profética para denunciar las injusticias, las cuales siempre van acompañadas de enriquecimiento ilícito, como veremos abajo. La Carta de Santiago sigue la línea de la tradición sapiencial para denunciar la codicia, sin dejar de lado la tradición profética.

Pero la corrupción no es un acto aislado de una persona mal intencionada. La corrupción requiere de un contexto específico favorable, donde las instituciones y las leyes se presten para llevarla a cabo³. Pablo, en Romanos, logra captar la realidad compleja y las prácticas humanas de injusticia que proceden de la codicia. Éstas construyen un sistema pecaminoso que se vuelve contra el mismo ser humano, colocándolo en un callejón sin salida, donde sólo el régimen de la gracia y la justicia de Dios son vistos como una alternativa para un nuevo orden.

En este artículo analizaremos algunos elementos de las tradiciones profética y sapiencial, con el fin de ver su vigencia para la lucha contra la corrupción que se ha convertido en una epidemia hoy. Los casos concretos los tomamos de Miqueas y Qohélet. Posteriormente analizaremos en la carta a los Romanos las categorías paulinas de pecado estructural y ley como plataformas propicias para la corrupción.

1. *El ataque de los profetas a la corrupción*

El profetismo bíblico surge con la monarquía, pero no a un lado de ella, sino desde una perspectiva crítica. Los gobernantes buscaban el apoyo de los profetas para legitimar sus acciones, pero es evidente que los pro-

² Ética y corrupción. Estudio de casos. Informe final del proyecto Ética y corrupción. Proyecto Responsabilidad / Anticorrupción en las Américas, 1989, p. 42. El subrayado es nuestro.

³ *Ibidem*, p. 46.

fetas enviados por Dios, que se contraponen ellos mismos a los llamados “falsos profetas”, tuvieron siempre una posición crítica y libre ante las autoridades, y vivieron en permanente tensión con las instituciones políticas y religiosas⁴. Uno de los problemas mayores que atacaron los profetas fue la corrupción entre los gobernantes, jueces, sacerdotes, profetas asalariados y los ricos. Los elementos recurrentes que intervienen en la denuncia son justamente los subrayados en la definición de corrupción con la que iniciamos este artículo: líderes con influencia y poder, que se dejan guiar por intereses propios para obtener beneficios económicos y se alejan de los valores éticos como la honradez y la justicia; sus actos son ilegítimos porque violan las normas. Al final, para los profetas, quienes salen afectados son generalmente los pobres.

Miqueas, profeta del siglo VIII, contemporáneo de Amós, Oseas e Isaías. En 3.11 exclama:

Sus jefes juzgan por soborno, sus sacerdotes enseñan por salario, sus profetas vaticinan por dinero, y se apoyan en Yahveh diciendo: «¿No está Yahveh en medio de nosotros? ¡No vendrá sobre nosotros ningún mal!» (Miq 3.11BJ)

La codicia del dinero lleva fácilmente a la corrupción. Se espera que los dirigentes practiquen justicia, misericordia y humildad (6.8), pero lo que hacen es obtener riqueza mal habida (6.10), porque usan pesas falsas y balanzas adulteradas (6.11). Los corruptos son los que engañan y mienten (6.12, Sal 101.7). En Miq 7.3 se observa la red en este comportamiento corrupto. El texto hebreo presenta dificultades, pero el sentido de perversión de valores es claro⁵. Las autoridades, como los jefes y los jueces, no hacen lo que les corresponde, es decir actuar con justicia, sino que piden sobornos (schlum), y las personas ricas y poderosas les dicen a las autoridades lo que su “alma” (nefesh) desea, y así todos juntos tejen para que se haga lo que los poderosos quieren. El profeta inicia el verso con un sarcasmo: “Son expertos en hacer el mal” (lit: Sus dos manos están adiestradas para hacer el mal). En Miq 3.9, el profeta utiliza el término akash para denunciar la desviación de las autoridades. El término implica distorsión, perversión, falta de integridad en cualquier cosa que se hace o se piensa⁶. Alude al corrupto que actúa de manera fraudulenta y deshonesto, que contrapone la corrupción a la justicia (mishpat) en el sentido de “derecho”, término que, a menudo, es intercambiable con tsedek, justicia desde la perspectiva ética. Con duras palabras dice que las autoridades detestan la justicia (mishpat) y pervierten

⁴ Carlos Mesters y equipo de la CRB, *La lectura profética de la historia*, Dabar, México, D.F. 1997, p. 22 (trad. del portugués por José Ma. Hernández, “A leitura profética da historia”, Loyola, São Paulo, 1992).

⁵ En hebreo, la primera parte del versículo está inconclusa, sólo dice que el oficial o príncipe pide y el juez pide soborno. De allí que varias versiones traduzcan que el príncipe y el juez piden soborno o recompensa.

⁶ Reinier de Blois, *Towards a New Semantic Dictionary of Biblical Hebrew*, UBS, 2000.

lo justo (yashar). Los profetas le echan en cara a las autoridades que se han apartado de la alianza. El derecho en la torah prohíbe el soborno: “No recibas regalos (en el sentido de sobornos, shohad); porque el regalo ciega a los perspicaces y pervierte las causas justas (tsadikim)” (Ex 23.8). Pareciera que el movimiento que lleva al desastre y donde la corrupción tiene un rol fundamental es así: gente con poder, que codicia y después acepta sobornos y, en consecuencia, tuerce el derecho.

En Miqueas, las autoridades y las personas con influencia son las que codician tierras y casas, las roban y se las apropian con violencia y de manera ilegal (Miq 2.2; Cf. 1Sam 8.3.), como en el caso del rey Acáz que se apropió de la viña de Nabot por medios ilegales, con causas y testigos falsos que llevaron a Nabot a la pena de muerte (1Re 21.1-16). Las consecuencias del soborno recaen generalmente en los pobres y sin poder. En Isaías 1.23 leemos: “Tus jefes, revoltosos y aliados con bandidos. Cada cual ama el soborno y va tras los regalos. Al huérfano no hacen justicia, y el pleito de la viuda no llega hasta ellos”. Lo mismo observamos en Ezequiel 22.12. Miqueas escribe también contra los representantes de la religión, como los sacerdotes y los profetas asalariados, pues éstos no fueron capaces de enfrentar al Estado ni a las demás instituciones, ni a los ricos⁷. Profetizaban lo que ellos querían oír. Decían ¡Todo está bien! Tenemos paz y Dios está con nosotros (3.5-11). Él, en cambio, siente el llamado de Dios y la fuerza de su espíritu para denunciar abiertamente y con valentía la opresión y la perversión del derecho (3.8-9). Su arma es el uso de la palabra; su trinchera son unos poemas llenos de metáforas apasionadas contra las injusticias y el fraude (Véase Miq 3.2-3). Miqueas, como todos los profetas, arriesgó la vida por confrontar directamente a las autoridades.

En la tradición profética los corruptos son los malos a quienes Dios va castigar y las víctimas de la corrupción son los pobres, de quienes Dios tiene compasión. ¿Es este discurso vigente hoy? o es un discurso anacrónico, propio de las luchas revolucionarias de los 70s y 80s. Veamos la posición del sabio Qohélet (Eclesiastés).

2. *El discurso sapiencial de Qohélet frente a la corrupción*

Para las nuevas generaciones postmodernas pareciera que el discurso de Qohélet es más atractivo que el de los profetas que denuncian la corrupción a quemarropa. Qohélet, sin darle la espalda a la maldad del mundo, llama a afirmar la vida en la cotidianidad. El sabio no oculta la inversión de valores de su sociedad, le repugna que el mundo “bajo el sol” esté invertido, pues en los tribunales, en lugar de dictar sentencia justa (mishpat), se tuerce la justicia (tsedek) (Qoh 3.16). Observa la perversidad de quienes ostentan el poder y oprimen con violencia, y está consciente del llanto de los oprimidos

⁷ Edesio Sánchez, Esteban Voth, Marlon Winedt, *Denuncias de ayer que incomodan hoy. El mensaje del profeta Miqueas*, Miami, SBU, 2008, p. 12.

que no tienen quién les consuele (4.1-2). También sabe que hay una red de complicidad corrupta entre las mismas autoridades, causantes de la opresión; en 5.8 afirma: “Si en la región ves la opresión del pobre y la violación del derecho (mishpat) y de la justicia (tsedek), no te asombres por eso. Se te dirá que una dignidad vigila sobre otra dignidad, y otra más digna sobre ambas”. La mentira es que todo eso se hace invocando el interés común y el servicio al rey (5.8). El amor al dinero es el problema fundamental porque nunca hay un hasta aquí (5.9). La impunidad agrava la situación cuando se da largas al asunto; en 8.10-11 señala que es un absurdo el “que no se ejecute en seguida la sentencia de la conducta del malo, con lo que el corazón de los humanos se llena de ganas de hacer el mal”.

Pero Qohélet no denuncia la injusticia ni la corrupción al estilo de los profetas. Su tiempo es otro, sin alternativas cercanas; los tiempos pasados y futuros están cerrados (7.10; 6.12;8.7). Solo insta a vivir el presente; un presente que lo clasifica como absurdo (hebel)⁸.

El sabio debe saber cómo moverse en ese mundo invertido, donde al malo le va bien y al bueno mal (8.14). Debe saber cómo y cuándo actuar, “porque todo asunto tiene su cuándo y su cómo. Pues es grande el peligro que acecha al ser humano” (8.6). Para Qohélet no es el mejor tiempo para hablar contra los gobernantes porque por todas partes hay espías (10.20). Por eso aconseja actuar sabiamente, con cuidado (11.6-7), sin andar solos (4.9-12); no hay que irse a los extremos: no ser demasiado honrado ni demasiado sabio, ni muy malo, ¿por qué morir antes de tiempo? (7.16,17). Y al mismo tiempo hay que disfrutar bien de la vida cuando se puede, comiendo, bebiendo, pasándola bien con la persona que se ama (9.7-9; Cf. 3.12-13, 22; 5.18), pues eso es bien merecido por el trabajo esclavizante (amal) que se hace; la vida es un don de Dios que se debe disfrutar. En esos momentos donde no se conoce el futuro (8.7), ni se recomienda volver al pasado (7.10), no vale la pena luchar contracorriente. Pareciera que lo único seguro es confiar en la gracia de Dios mientras se hace bien lo que se puede (7.18-20), con sabiduría, a la espera de tiempos mejores. Porque todo tiene su tiempo y su hora (3.1-8). Al sabio le toca discernir los tiempos, para soportar lo absurdo de lo que sucede bajo el sol y sobrevivir con dignidad.

La clave para entender estos textos, tanto el de Miqueas como el de Eclesiastés la da el contexto sociopolítico y económico en las cuales surge⁹. De manera que su vigencia actual depende también de las circunstancias

⁸ Otro significado transferido que envuelve una decepción en extremo puede ser “porquería”. Elsa Tamez, *Cuando los horizontes se cierran. Relectura de Eclesiastés o Qohélet*, San José, DEL, 1990, p. 20. (Traducción del inglés, “When the Horizons Close. Rereading Ecclesiastes”, 2000).

⁹ Miqueas profetiza entre del 725 a 701, durante el reinado de Ezequías. Denuncia la corrupción de los gobernantes, tanto del reino del Norte como del Sur. A nivel internacional, Salmanasar V, del imperio asirio, había arrasado con Samaria (2Re 17.1-6; 18.9-11), y Judá se había convertido en un satélite de Asiria, pagando tributos. E. Sánchez... *Ibidem*, 11. Qohélet surge en el siglo III, durante el reinado de los tolomeos en Alejandría; ocurre durante un cambio de época en la cual la novedad está presente en todos los niveles. Elsa Tamez, *ibidem*, p. 31s.

propias del contexto en el cual se vive. Para algunos será más efectiva la tradición profética, para otros la sapiencial, propia de Qohélet.

No obstante, nuestro mundo globalizado exige un análisis más profundo, que toque lo sistémico en la manifestación de la corrupción. Jorge R. Etkin analiza la perversidad de los sistemas y la corrupción institucionalizada. Para él, el estudio de la perversidad en los sistemas y organizaciones consiste en “descorrer el velo que oculta a la injusticia y la desigualdad detrás de la ideología, el dogma, la hipocresía, el doble discurso, la persuasión o la mentira institucional”¹⁰, porque, señala, las injusticias cometidas y los actos de corrupción no son hechos transitorios ni aislados, sino recurrentes, que se refuerzan y auto convalidan; además se prestan para ver la trama de lo perverso y su racionalidad destructiva. Para Etkin, “ésta es algo que se construye internamente, no como un determinismo natural o externo a la organización”¹¹. Los círculos viciosos, la impunidad de los actos perversos y el desamparo de las víctimas confirman esa racionalidad desviada. No hay una voluntad expresa de hacer daño, sino que, como Etkin mismo lo expresa, la misma trama hace posible “la mentira de la verdad” y “lo malo de lo bueno”¹². La corrupción encuentra terreno fértil en la misma organización, cuyos mecanismos de funcionamiento pueden fácilmente desviarse legalmente. Los casos de corrupción denunciados, o incluso las sanciones públicas a los corruptos, no permiten ver que, a menudo, el problema está en el mismo funcionamiento de las instituciones, como desviaciones o deformaciones de lo estructural. Siempre hay “espacios o brechas” que son cubiertos por procesos desviados o perversos¹³. El análisis de Etkin permite ingresar a Romanos desde la óptica de lo perverso, lo cual ayuda a ir más allá de los casos concretos denunciados por los profetas.

3. *El pecado y la ley en Pablo*

Hay una diferencia entre la crítica de los profetas y la crítica de Pablo a la realidad corrupta. Pareciera ser que para los profetas la situación puede cambiar si se controla la codicia que surge del corazón, si hay un volverse a Dios, o si se cumple a cabalidad con la ley mosaica. Para Pablo, en Romanos, esto no es suficiente. Hay una realidad dominada por un poder sistémico que potencializa esa condición humana que se expresa en la codicia. Pablo llama pecado a ese poder sistémico. Para que funcione el sistema pecaminoso necesita de una ley, porque a través de ella funciona legítimamente,

¹⁰ *La doble moral de las organizaciones. Los sistemas perversos y la corrupción institucionalizada*, McGraw Hill, Madrid, p. xix.

¹¹ *Ibidem*, p. xx.

¹² *Ibidem*, p. 5.

¹³ *Ibidem*, p. 253.

sin remordimiento de culpa¹⁴. Antes de analizar el concepto de pecado y ley desde la perspectiva de sistemas corruptos, vale aclarar que lo que estamos haciendo es una relectura desde la perspectiva del sistema corrupto; hoy no tenemos el problema de la ley mosaica ni de la circuncisión, aspectos centrales en las disputas teológicas que tenía Pablo con los judaizantes. Pero Romanos puede ser releído a la luz de otros problemas actuales, como la codicia, la corrupción y la inversión de los valores éticos.

El tema central en Romanos no es el pecado, sino la justicia de Dios (dikaio syne tou deou) (1.16-17), pero antes de hablar de ella Pablo se ve obligado a analizar la razón por la cual se manifiesta la justicia de Dios. Esa razón son las prácticas de injusticia (adikia) que producen el pecado (amartia). De esta situación previa a la revelación de la justicia de Dios, que libera de la ley, del pecado y de la muerte (8.2), nos concentramos en esta sección del artículo.

El pecado es una realidad invertida producida por la misma práctica de injusticias de los seres humanos. Por eso Pablo no habla de pecado, sino hasta el capítulo 3.9. Y lo menciona en singular (amartia), habla del pecado y no de los pecados. Este hecho lleva a ver el pecado como un poder que esclaviza al mismo ser humano, quien es víctima y cómplice. En 1.18 lo anuncia como una realidad invertida que Dios rechaza: “La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia (adikia) de los seres humanos que detienen con injusticia (adikia) la verdad”. El versículo repite dos veces el término “injusticia”, y lo hace en sentido ético. Son las prácticas de injusticia las que retienen (katejontōn) la verdad (alētheian). En otras palabras, a la injusticia se le llama justicia; a la mentira, verdad. Los dos capítulos primeros de Romanos se dirigen a todos los pueblos (judíos y gentiles) como los causantes de la inversión de valores a través de las prácticas de injusticia. Tres veces menciona que, en lugar de hacer esto..., ellos hicieron aquello..., por eso Dios los dejó a merced de sus actos (Rom 1.23-28). Insiste en que todos han pecado, sin excepción, incluso aquellos que se dejan guiar por la ley buena (2).

El contenido del pecado lo da en 1.29-32 y 3.10-18 cuando habla de que todos “están llenos de toda clase de injusticia, perversidad, avaricia y maldad... (1.29)”, y que no hay ni un justo, ni aún uno (3.10). Obviamente había personas buenas y honradas, pero dentro de un sistema corrupto, dominado por el pecado, todos son arrastrados por la lógica pecaminosa; las buenas intenciones y las leyes buenas quedan impotentes.

En Romanos no se puede hablar de pecado sin hablar de ley, pues como Pablo mismo dice, el pecado está muerto sin la ley, el pecado cobra vida por la ley (7.8b). Por eso Pablo no tiene reparos en afirmar que el poder del pecado está en la ley. El capítulo 7 lo dedica a la participación de la ley

¹⁴ Partes de esta sección las presenté en mi ponencia: *Poverty: Unrestricted Greed and Structural Sin*, dictada en el congreso sobre Biblia y Justicia en la St. Ambrose University, en Iowa, USA mayo, 2013 (St. Ambrose Conference on Bible and Justice, May 2013).

en la manifestación del pecado. Allí observamos que el problema no es de la ley en sí; ella es justa (7.12), ha sido dada para que los humanos puedan convivir sin que se maten. El problema es la relación funesta del pecado y la ley. En 7.10-11 Pablo escribe: “Y hallé que el mismo mandamiento que era para vida, a mí me resultó para muerte, porque el pecado, aprovechándose del mandamiento, me engañó, y por él me mató”. Bajo un sistema pecaminoso, en el momento en que la persona se somete a la ley, su yo se aliena porque no interviene el discernimiento sino simplemente el cumplimiento ciego de la ley. Por eso dice Pablo que, bajo la ley sometida al pecado, se hace lo que no se quiere hacer, sino lo que se odia (7.15). Los versículos 7,7-13 explican la relación funesta entre pecado y ley, así como la consecuente aniquilación de la conciencia del sujeto. Pero hay más, los versículos 7,14-24 exponen la relación desafortunada entre el pecado y el ser humano o mejor la condición humana. Obsérvese que en ambos casos el problema fundamental no es ni la ley ni el ser humano, sino el pecado estructural (amartia) que convierte a la ley y a los deseos humanos en sus mecanismos para ser efectivo y mostrar su poder destructor y mortífero.

Al presentar el pecado como un sistema pecaminoso que se aprovecha de la ley y de la condición humana, la conversión del corazón del individuo para frenar la corrupción no basta; la única salida es la intervención de otra lógica diferente que oriente la mente y las prácticas. Se trata de otra justicia diferente, independientemente de la ley. El la llama justicia de Dios (3.21), que es la justicia de la fe o la justicia de la gracia. Propone una nueva creación que exige morir al pecado (al sistema pecaminoso) y orientar la vida, no siguiendo las exigencias de la ley absorbida por el pecado, sino el régimen de la gracia, donde prima la misericordia y el discernimiento que favorece la vida de las personas. En esta otra manera de vivir la ley, las instituciones, las tradiciones, toda lógica de ley estaría al servicio de la vida y no al revés. En concreto, la invitación no es sólo a frenar la codicia que lleva a la corrupción y seguir en la misma lógica del dominio del pecado (6.1-2), sino a salir de esa lógica que produce la codicia sin límites, donde la corrupción permea las instituciones y las relaciones; y a desarticular lo negativo de esa trama perversa. La gracia y la misericordia serían los criterios básicos para salir de la lógica perversa del dominio de lo que Pablo llama pecado. Aún más, en un mundo invertido como el descrito por Pablo, habría que dar un paso más allá y vestir la armadura de la fe descrita en Efesios 6.10-18, para atacar la epidemia de la corrupción, y dar fe de la existencia de otra manera de vivir, honesta y transparente, que no se hace cómplice con el silencio.

Poder e corrupção do sacerdócio do Segundo Templo

Poder y corrupción del sacerdocio del Segundo Templo

Power and Corruption of The Second Temple Priesthood

Resumo:

No período do Segundo Templo, os reinos ptolomeus e selêucidas envolveram o templo num sistema de tributos que gerou a distorção da função do sumo-sacerdócio. Facilitou a corrupção da função, a busca de riquezas e poder abusivo sobre a população que foi despojada de seus bens e desencorajada em sua fé. Este artigo tenta narrar sinteticamente tais eventos com base em 1 e 2 Macabeus e Flávio Josefo. A esta narração se soma uma breve análise de 4QMMT, um documento apresentando a interpelação de um grupo de sacerdotes, aqueles que estão ministrando de forma corrupta no templo.

Palavras-chave: Templo, sacerdote, corrupção, poder, crise.

Resumen:

En el período del Segundo Templo los reinos ptolomeos y seléucidas involucraron al templo en el sistema de tributos que generó la distorsión de la labor del sumo sacerdocio. Facilitó la corrupción de la labor por la búsqueda de riquezas y poder abusivo sobre la población que fue despojada de sus bienes y desalentada en su fe. El presente artículo intenta narrar sintéticamente dichos acontecimientos basándose en 1 y 2 de Macabeos, y Flavio Josefo. A esta narración se suma un breve análisis de 4QMMT, un documento que presenta la interpelación de un grupo de sacerdotes a aquellos que están ministrando de forma corrupta en el templo.

Palabras-Clave: Templo, Sumo Sacerdote, corrupción, poder, crisis.

Abstract:

In the period of the Second Temple the Ptolemaic and Seleucid kingdoms involved the temple in the system of tributes that generated the distortion of the ministry of the High Priesthood. Facilitated the corruption of the Priesthood by the search of wealth and abusive power over the population that was stripped of its property and discouraged in its faith. The present article attempts to narrate these events synthetically based on 1 and 2 Maccabees, and Flavius Josephus. To this narration is added a brief analysis of 4QMMT,

a document that presents the interpellation of a group of priests to those who are ministering in a corrupted way in the temple.

Keywords: Temple, High Priest, Corruption, Power, Crisis.

1. *Conquista griega y el sumo sacerdocio*

Cuando Alejandro murió en el 323 a.C., sus generales se dividieron el imperio griego. Inicialmente Israel quedó bajo el dominio del rey Ptolomeo. Bajo los nuevos gobernantes la autonomía política y religiosa de la comunidad judía fue mayor que con los persas, pero ya tenían la pesada carga del pago de tributos. En Israel, categorizada por los persas como un Estado-Templo, el Sumo Sacerdote quedó en la práctica como el representante político del pueblo, claro está, bajo la supervisión de un gobernador persa (SCHWARTZ, 1994, p. 160). Los persas se encargaron del establecimiento de ciertas familias sacerdotales que se ocuparían de la administración del Templo, y fueron los mismos persas quienes consolidaron la construcción del templo como política imperial para ganarse la buena voluntad de los retornados y de la población que habitaba Israel (HORSLEY, 2007, pp. 16-22).

El mismo Sumo Sacerdote fue el encargado del pago de los tributos a los persas. La forma y la fuente de donde conseguiría el dinero quedaron también bajo su responsabilidad (REICKE, 1965, pp. 34-36; SCHAPER, 1995, pp. 528-539). En el proceso de recaudación de impuestos las élites sociales estuvieron involucradas, por lo que debían de haber participado también de ciertas ganancias (ROSTOVITZEFF, 1967, pp. 346-349). En tiempos de los ptolomeos, y más en los de los selúcidas, el cargo de Sumo Sacerdote –a pesar de ser hereditario– fue cambiando de mano en mano, de acuerdo a las urgencias de bienes de los reyes griegos. Ante esta situación, algunas familias de las élites sacerdotales vieron la obtención del cargo como una oportunidad de enriquecimiento bajo la autoridad.

En este período de la historia, Israel fue grandemente influenciada por el helenismo, como bien lo señala 2Macabeos (Cf. PASTOR, 2000, pp. 366s). Este fenómeno se dio en todas las áreas de la vida social, y aconteció especialmente entre las élites sociales y sacerdotales, dueñas de los medios de producción económica y grandes influyentes en las creencias y perspectivas del pueblo en torno al templo. Las necesidades de la vida cotidiana, por otro lado, hicieron indispensable que muchos en la población aprendieran elementalmente el idioma griego. La construcción de nuevas ciudades al estilo griego, con colonos militares, no sólo sirvió para la defensa del imperio, sino que fueron básicamente un centro de influencia de la cultura griega sobre las otras ciudades.

2. *El reinado de Antíoco IV, el sumo sacerdocio y el Templo*

2.1 *Onías III y Jasón*

Antíoco IV, hijo de Antíoco III, el Grande, ascendió al trono seléucida en el año 175 a.C. El reinado de Antíoco IV estuvo lleno de contrariedades por los avances del imperio romano al cual le debía grandes sumas de dinero. Una de las medidas que tomó el rey para pagar sus deudas fue el incremento de los tributos a sus súbditos. En su insaciable necesidad de riquezas tomó las riquezas de los templos que estaban dentro de su dominio, incluyendo el pequeño templo de Jerusalén. Con relación a este hecho, Antíoco IV depuso del cargo al entonces Sumo Sacerdote Onías III (Josefo, *Antigüedades*, XX 10,3), y en su lugar puso a su hermano, que se hizo llamar “Jasón”, versión helenizada del nombre hebreo Jesús o Josué. Jasón, un pro seléucida confeso, compró el cargo por una elevada suma de riqueza y prometió aumentar el canon anual que los judíos entregaban al tesoro de Siria (2Mac 3,1ss; 4,1-8; Cf. Josefo, *Antigüedades*, XII 160ss). La deposición y suplantación de Onías III fue de gran impacto en quienes veían en la institución del sacerdocio y del templo una instancia a través de la cual lograban el favor divino. En diferentes fuentes puede percibirse el aprecio hacia este Sumo Sacerdote, tanto por sus cualidades personales, pero más aún por su derecho truncado a través de la traición de su propio hermano. 2Mac 4,2 describe a Onías III como “defensor celoso de sus compatriotas y observante celoso de la Ley” (Cf. Dn 9,25, “el líder ungido”; y 11,22, “líder de la Alianza”).

No debe olvidarse que la ideología detrás de la recaudación de tributos fue que el rey gobernante era el dueño absoluto de todas las tierras conquistadas, y esto, con el aval de sus dioses. Este parece haber sido el argumento que los reyes ptolomeos y seléucidas adoptaron, siguiendo las creencias de los pueblos de Oriente (HENGEL, 1974, pp. 18-32). Viéndolo de esta manera, este pago fue visto como un “tributo”, un acto de veneración y de respeto al rey protector y dueño de la tierra. Que se involucrara a los Sumos Sacerdotes en esta actividad tenía claras intenciones políticas para hacer mella en la fe y la moral de la población que veía a sus líderes religioso-sociales involucrados sumisa, y/o de forma deshonesto, en las acciones del imperio conquistador y sus dioses. Este tributo negaba, de alguna manera, la soberanía del Dios de Israel sobre esta tierra, así como también la adjudicación de la misma a su pueblo.

Si los Sumos Sacerdotes anteriores pudieron explicar su proceder hacia la obtención de los bienes del pueblo, con la excusa de la imposición de los reyes invasores, Jasón dejó en claro que su motivación fue acceder al poder, que lo hizo de forma corrupta, y que dicho poder le significaría, entre otras cosas, la obtención de grandes riquezas para él y sus allegados. Si el pueblo en general estaba o no al tanto de esto no se puede saber con seguridad, aunque es probable que los seguidores del depuesto Onías III hicieran correr su versión de la situación. El cargo se había convertido en una oportunidad

de enriquecerse y lograr el poder político con el apoyo de los invasores. La adaptación al sistema imperial ya no era una mera imposición, sino una opción de crear una vida “cómoda” para algunos sectores privilegiados de la población, en detrimento de las grandes mayorías. Por lo que expresa 2Mac 4,8, Jasón propuso pagar un tributo anual de 360 talentos, más un adicional de 150 talentos para tener el permiso de establecer un “gimnasio” en Jerusalén. Con este Sumo Sacerdote, la imagen de tal oficio sagrado cayó de su estima, y aún pudo haber quienes rechazaron el sumo sacerdocio y el servicio en el templo del todo. Las “aguas se dividieron” entre quienes re-elaboraron sus creencias bajo la influencia de la cultura helénica y quienes se resistieron, o bien salieron del sistema creando comunidades que les permitieran ser leales a Dios de acuerdo a su comprensión de la Ley (por ejemplo, comunidades esenias y, particularmente, la comunidad de Qumrán).

El uso de tal posición de poder le brindó a Jasón la oportunidad de imponer sus perspectivas haciendo de Jerusalén una ciudad cada vez más helénica. Por 2Mac 4,9 se sabe que un grupo de pobladores de las élites sociales de Jerusalén lograron ser ciudadanos de Antioquía, es decir gozar de muchos de los derechos y privilegios de los ciudadanos griegos libres del imperio seléucida (Cf. MORKHOLM, 1989, pp. 279s). Con la construcción del gimnasio se alistaron muchos jóvenes judíos que absorbieron la cultura helénica (1Mac 1,14-15). Detrás de esta medida también hay razones económicas: quieren convertir a Jerusalén en una ruta comercial en el imperio (GALLAZZI y RUBEAU, 2015, p. 15). En su deseo de asemejarse a los griegos, estos jóvenes disimularon su circuncisión, haciendo a un lado el signo patriarcal de la alianza. Esta atracción hacia el gimnasio la tuvieron también algunos de los sacerdotes del templo, quienes se apuraban en su servicio –cuando no lo abandonaban– para apreciar los deportes (2Mac 4,14s). Hay que recordar que el gimnasio era un centro de deportes, de formación militar, de educación griega, así como también un medio social y sede de las cofradías religiosas. Estos centros permanecían cerrados a quienes no eran griegos o helenizados; de allí que los jóvenes y sacerdotes mencionados debieron ser abiertos seguidores de la cultura griega. Cabe mencionarse, con todo, que esta información y sus énfasis respondan al carácter anti-helénico que refleja 2Macabeos. Si bien es cierto que algunos sacerdotes del templo participaban en las actividades helénicas, no significa que éstos quisieran abandonar su fe israelita. Más que una desertión, se trataba de una tendencia sincretista que algunos miembros del grupo sacerdotal fueron asumiendo (Cf. BICKERMAN, 1971, pp. 24-31).

Según las perspectivas de 2Macabeos, fueron los judíos helenistas quienes buscaron la helenización de Jerusalén, accediendo entusiastamente a las imposiciones culturales que el reino seléucida venía proponiendo (Cf. BRINGMANN, 1983, pp. 66-74). Es importante no caer en generalizaciones

que distorsionen la noción de la realidad. Si bien es cierto, las fuentes con las que se cuentan no son muchas, cabe observar que los sectores más involucrados, aunque no exclusivamente, con el helenismo fueron las élites sociales que se vieron beneficiados con tal acercamiento (obsérvese el viejo estudio de TCHERIKOVER, 1959, pp. 186-203; Cf. HORSLEY, 1999, pp. 10-13). La mayoría de la población, el campesinado y los pequeños artesanos, debieron experimentar su vinculación con los conquistadores griegos desde la expropiación de sus bienes, en el pago de tributos, la captación de mano de obra barata, la expropiación de sus tierras por las deudas, entre otros. Estas nuevas condiciones de vida debieron construir su imaginario sobre el helenismo, además, claro está, de los hechos suscitados por el sacerdocio y otras organizaciones de liderazgo de la nación.

2.2 Menelao

Tres años después de la toma del cargo de Sumo Sacerdote (172 a.C.), Jasón fue depuesto para ser reemplazado por Menelao, quién ofreció una suma mayor para ocupar el cargo (2Mac 4,23ss). El monto que diera hacía cuatro años atrás se había duplicado con la nueva propuesta. Definitivamente, el sumo sacerdocio había perdido su santidad y estaba siendo usado para ostentar el poder y alcanzar los privilegios que con éste venían. Se puede pensar que para gran parte de la población, al tanto de estas situaciones, el sumo sacerdocio y la administración del templo se convirtieron en un centro de corrupción, un ejercicio sacrílego desde el cual se realizaban las mayores injusticias, la profanación de las fiestas religiosas y el despojo de los bienes y de las libertades de la población.

Si la destitución de Onías III había sido irregular, la instauración de Menelao rompió todos los cánones, puesto que no pertenecía a una familia sadoquita; y quizá ni siquiera fuese de alguna familia sacerdotal. Es posible que, ante esta nueva situación, ciertos sectores religiosos eligieran ponerse a lado de Jasón quien, al menos, pertenecía a una familia sadoquita (MORKHOLM, 1989, pp. 280s).

2.3 Intervención directa de la administración de Antíoco IV

En el año 169 a.C., en vista a sus grandes apremios económicos, Antíoco IV saqueó el Templo de Jerusalén con la ayuda de Menelao (2Mac 5,15-18). El rey seléucida retornó a Antioquía con 1800 talentos, un poco menos que el equivalente a tres años de tributos, de acuerdo a lo estipulado con el nuevo Sumo Sacerdote. En una segunda campaña de Antíoco IV en Egipto (168 a.C.), Jasón se levantó contra algunas disposiciones y funcionarios del rey seléucida. Éste volvió y arrasó con Jerusalén, que sufrió la muerte de mucha gente y el saqueo (2Mac 5,11-14). Tras estos sucesos, Antíoco decidió poner fin a todos los inconvenientes con el puesto de Menelao y envió a un delegado con medidas administrativas que afectaron

el estatus del Templo. Parte de la población huyó al desierto donde no pudo ser alcanzada por las medidas seléucidas (HENGEL, 1974, p. 281; Cf. HORSLEY, 1999, pp. 15s). Que Jerusalén fuese considerada una ciudad griega tuvo una fuerte repercusión en la población. Significó que la vida no se legislaría principalmente por la Ley judía, que tenía aún gran influencia en la vida "civil". Esto también implicó que los judíos fueran desposeídos de su centro espiritual. Algunos investigadores ven la posibilidad de que en este tiempo se haya cambiado el antiguo calendario cultural de 364 días, adoptando el helenístico común (VANDERKAM, 1981, pp. 1-23; DAVIES, 1983, pp. 80-89).

Una segunda medida fue la imposición de un nuevo método de tasación de tributos. El tributo anual, que consistía en un monto determinado, sin mayores especificaciones en la forma de obtenerse, fue reemplazado por un impuesto proporcional a la tierra, recaudado directamente de la producción agrícola por agentes reales. Mientras que las élites sociales perdían sus privilegios y eran despojados de buena parte de sus riquezas, fue el pequeño campesinado quien sufrió aún más duramente las consecuencias de estas nuevas medidas. Es indudable que estos impuestos directos fueron más opresivos que los anteriores. Al parecer, llegaron a significar el treinta por ciento de la producción de grano (MORKHOLM, 1989, p. 285). Esta medida respondía en buena parte al fracaso de Menelao de juntar el monto que había prometido a los seléucidas. La corrupción de las autoridades del pueblo tenía, cada vez más, peores repercusiones en la población.

Poco tiempo después, otro golpe fue dado a los judíos piadosos. Un ateniense, Gerontas, llegó a Jerusalén enviado por Antíoco con un decreto real que tenía medidas muy duras para la vida religiosa y social de los habitantes de Judea (1Mac 1,41-53; 2Mac 6,1). Dichas regulaciones buscaban que todos formaran un único pueblo y abandonaran sus peculiares costumbres. Se suprimieron en el santuario holocaustos, sacrificios y libaciones; se prohibieron la circuncisión de los niños, la observación del sábado y de las fiestas; se confiscaron los rollos de la Ley, para luego ser quemados; se mancilló el santuario, ofreciéndose animales impuros; se obligó también a ofrecerse la celebración mensual del nacimiento del rey con un banquete sacrificial. Posteriormente se erigió un nuevo altar sobre el altar de los holocaustos y en el mismo se ofreció en sacrificio una cerda. Esta es la "abominación de la desolación" de la que habla el libro de Daniel. El cumplimiento de estas ordenanzas las ejecutaría una autoridad designada por Antíoco con el apoyo del Sumo Sacerdote Menelao.

Mientras que unos se sometieron a las imposiciones seléucidas, otros muchos judíos piadosos se fueron a regiones apartadas de las montañas o al desierto de Judea, prefiriendo dejar sus hogares que caer en la obediencia al decreto real (1Mac 2,29). Miles huyeron a los países limítrofes, estableciéndose en ellos y fundando comunidades para asegurar la relación

social entre los emigrantes y hacer posible en aquellas regiones paganas una conducta piadosa, conforme a la Ley. Este acto seguramente fue visto por las autoridades como una especie de rebelión, puesto que la huida de los campesinos significaba sencillamente que la tierra era dejada sin dueño y sin mano de obra y, por lo tanto, resultaba en una disminución de los ingresos reales por los tributos.

Los pequeños propietarios campesinos tuvieron que vender sus propiedades en vista de no poder cumplir con los impuestos. Los colonizadores griegos, inmediatamente después de adquirir sus haciendas, compraron esclavos y/o contrataron jornaleros para que las trabajasen, gran parte de éstos fueron judíos (Cf. 2Mac 8,11; 3,41). Lo mismo debió suceder entre los propietarios judíos, puesto que esta práctica era atractiva por los grandes dividendos que traía. Esta realidad hizo que la gran masa de la población comenzara a tomar acciones y posturas, algunos poniendo una resistencia pacífica, no por ello menos efectiva (1Mac 1,62-63; 2Mac 6,18-7,42), y otros en lo que sería más tarde la rebelión macabea, apoyada en buena manera por campesinos y aquellos jasidim que no siguieron más con su actitud pasiva inicial (Cf. GALLAZI, 1991, pp. 55-66; HORSLEY, 1999, p. 20).

3. *Insurrección macabea*

3.1 **Matatías**

Todo comenzó en el pueblo de Modín, al noroeste de Jerusalén, donde un anciano sacerdote de la orden de Joarib, llamado Matatías, vivía con sus cinco hijos (1Mac 2,1ss). Cuando un oficial del rey fue a ese pueblo a obligarle a ofrecer sacrificios, Matatías no sólo se rehusó a hacerlo, sino que también indignado mató a un judío que obedeció a la autoridad real, huyendo posteriormente con sus hijos y todos aquellos que bajo su convocatoria querían permanecer en la observancia de la Ley del Dios de Israel (1Mac 2,15-28; Josefo, *Antigüedades*, XII 265; 268-271). Muy pronto se unieron a sus filas los denominados jasidim (1Mac 2,42). Mientras que 2Mac 14,6 sostiene que éstos se unieron a los macabeos desde el principio, lo más probable es que haya sucedido como lo describe 1Mac 2,42. Éstos se consideraron "leales" a la alianza del Señor. Fue un movimiento que pregonó la conversión y obediencia radical a la Ley. Procedían principalmente de los sectores más pobres y de distintos lugares del país, pero en sus filas se contaba con algunas personas de familias prominentes.

El apoyo posterior de parte de los jasidim expresa de alguna forma las tensiones que sufrían los diferentes grupos del pueblo judío. Para los que optaron por la resistencia pacífica, el levantamiento de Matatías quizás fue considerado un acto en contra de la soberanía de Dios (VAN DER LINGEN, 1990, p. 183). Sin embargo, no ha de perderse de vista que la insurrección

surgía en medio de tensiones entre dos bandos de la élite judía que, a final de cuentas, parecían mostrar poco interés en el pueblo y sí en mantener fuertes vínculos con los griegos y sus métodos. Por otro lado, Matatías no era sacerdote sadoquita y no había pasado suficiente tiempo para conocer sus intenciones con la insurrección.

3.2 Judas

En el año 166/165 a.C., un tiempo después de su levantamiento, Matatías murió, convirtiéndose en un héroe nacional. Lo sucedió su hijo Judas, apodado “macabeo”, como comandante del ejército, y su otro hijo, Simón, como asesor (1Mac 2,49-70; Josefo, *Antigüedades*, XII 279-286). En el año 164 a.C., tres años después de las medidas tomadas por Antíoco, Judas consiguió tomar Jerusalén, y el templo fue purificado y dedicado nuevamente bajo el liderazgo de Judas (1Mac 4,36 y ss.; 2 Mac 10,1-7; Josefo, *Antigüedades*, XII 316-326). En ese mismo año (164 a.C.) murió también Antíoco IV, mientras realizaba una campaña en Persia (1Mac 6,1-13). Lisias se autoproclamó protector del heredero Antíoco V quedando él, en la práctica, como soberano del reino seléucida (1Mac 6,14-17; Josefo, *Antigüedades*, XII 360-361).

Tras un petitorio de los judíos helenistas que se quejaban de los abusos de Judas, Lisias organizó un poderoso ejército para enfrentarlo (1Mac 6,18-30; Josefo, *Antigüedades*, XII 364-366); después de una serie de enfrentamientos, en el año 162 a.C. Judas fue derrotado y su hermano Eleazar asesinado. El avance de Lisias fue hasta las mismas murallas de Jerusalén (1Mac 6,28-48; 2Mac 13,15-17; Josefo, *Antigüedades*, XII 369-375; *Guerra*, I 41-46). Cuando parecía que todo estaba perdido, un enfrentamiento interno obligó a Lisias a retirarse de Jerusalén y hacer las paces con Judas. En esta ocasión le concedió los derechos que los judíos ejercieran libremente su religión (1Mac 6,55-62; 2Mac 13,23-26; Josefo, *Antigüedades*, XII 379-383). Esta concesión nunca fue revocada por los reyes griegos que tuvieron dominio sobre Israel. En este acontecimiento muchos vieron colmados los objetivos primeros de la insurrección macabea. A consecuencia de estos sucesos, los helenizantes de Judea perdieron la dirección de los asuntos públicos. Sin embargo, los conflictos que siguieron respondieron a la búsqueda del control del pueblo judío entre las facciones más tradicionalistas y las pro-griegas.

3.3 Jonatán

Una serie de acontecimientos marcó la época y el liderazgo de la familia macabea. Nuevamente un rey seléucida nombró a un Sumo Sacerdote que respondiera a sus intereses, llamado Alcimo (1Mac 7,5-9; 2Mac 14,3-10; Josefo, *Antigüedades*, XII 391-393). Hubo algunos que vieron en este nombramiento una vuelta a la “normalidad”, puesto que Alcimo procedía de la familia sadoquita, aunque no de la familia oníadas. Tras

la muerte de Judas, lo sucedió su hermano Jonatán (1Mac 9,28-31; Josefo, *Antigüedades*, XIII 5-6). Este nuevo líder estableció un gobierno paralelo al del Sanedrín oficial de Jerusalén. Esta organización se convirtió, de forma paulatina, en la fuerza principal del país con la consecuente persecución de los sectores helenistas (1Mac 9,73).

Con el apoyo del pretendiente al trono seléucida Alejandro Balas, Jonatán asumió el cargo de Sumo Sacerdote el año 153 a.C. (1Mac 10,15-21; Josefo, *Antigüedades*, XIII 43-46). El libro de 1Macabeos no hace ninguna crítica ante tal irregularidad mostrando su simpatía por esta familia. No se conoce bien cuál fue la reacción inicial de la población. Lo cierto es que las familias más tradicionales y vinculadas a sacerdocio sadoquita debieron estar disconformes con esta elección. Con todo, y una vez más, el sumo sacerdocio estaba vinculado a una decisión seléucida. Mientras que por decenios las familias sadoquitas habían monopolizado ese cargo tan influyente (Cf. LE MOYNE, 1972, pp. 63-93), ahora este grupo quedaba excluido de sus privilegios y del centro físico de influencia sobre el pueblo, que les confería grandes privilegios con los reyes extranjeros de turno. Por otro lado, el cargo de Sumo Sacerdote concedido a Jonatán consolidó, al menos por un tiempo, la causa macabea en el poder. Al obtener el cargo político-religioso, el líder macabeo institucionalizó su influencia sobre el pueblo y sobre sus enemigos internos, fortaleciendo sus vínculos con las naciones extranjeras.

3.4 Simón

En el año 143 a.C., Jonatán fue tomado prisionero, por una traición de Trifón general del rey Antíoco VI, y ejecutado en Bascama (1Mac 12,39-53; Josefo, *Antigüedades*, VI 203-212). Este líder judío había logrado consolidar de gran manera la causa macabea, y el territorio judío alcanzó una gran extensión. Simón, que era el único superviviente de los cinco hermanos macabeos, se hizo cargo de la jefatura. Por una serie de eventos ajenos, en el año 142 a.C., Simón logró cierta autonomía política. En consecuencia, a partir de ese mismo año los judíos comenzaron a usar su propia cronología (1Mac 13,33-42; Cf. 14,27 y Josefo, *Antigüedades*, XIII 43-46). Finalmente, también fue tomada la ciudadela de Jerusalén, transformándola en un palacio (1Mac 13,51). Se trataba de un acto muy significativo, que marcaba la total independencia del poder seléucida en la capital de los judíos.

4. Los reyes asmoneos

Debido a la extensión de este artículo, no nos podemos alargar demasiado en este período. Vale decir que con la independencia política de Israel comenzó la llamada era "asmonea". El 140 a.C., en una reunión de la asamblea popular de los judíos, se decretó en consideración a las hazañas

patrióticas de Simón y sus hermanos, que éste fuese oficialmente nombrado comandante en jefe del ejército, etnarca o gobernador de la nación y sumo sacerdote. Simón había tomado de Jonatán, juntamente con la jefatura de las funciones civiles y militares, el sumo sacerdocio que Alejandro Balas le había conferido a su hermano. Pero no era aceptable que el Sumo Sacerdote de una nación libre mantuviera la sagrada dignidad conferida por un monarca extranjero, y además dicho cargo había sido tomado en una situación coyuntural de gran adversidad y en la que se precisaba de un líder religioso y militar. 1Mac 14,25-49 expresa su gran admiración por este líder y cuenta de una votación popular en la que Simón fue ratificado en sus cargos, entre ellos el de Sumo Sacerdote. Estos cargos serían “para siempre”, es decir hereditarios. Sin embargo, a pesar del gran consenso del pueblo, es más que seguro que hubo sectores que rechazaron tales designaciones, en particular la del sumo sacerdocio. Sobre todo, las familias sacerdotales o grupos religiosos (jasidim, fariseos, sadoquitas y la comunidad de Qumrán) que querían conservar las tradiciones veterotestamentarias que legitimaban a las familias sadoquitas, como aquellas que habían sido designadas para tal función (Cf. 1Mac 14,27-49). Los acontecimientos que siguieron estuvieron marcados por idas y vueltas en torno al liderazgo en el templo, expresiones de exceso o mal uso del poder que distorsionó, al menos ante los ojos de algunos sectores de la población, lo que los macabeos habían iniciado. Todo había sido muy rápido, y tras el historial de pugnas por el poder, de hechos corruptos para obtener el sumo sacerdocio y aun en la obtención de los tributos, la ascunción de Simón y sus sucesores al liderazgo, más tarde reinado, y al sumo sacerdocio devino en nuevos actos de corrupción, en la postergación de los intereses de las mayorías, y en la toma de privilegios para una familia que ostentaría por varias décadas el poder.

5. 4QMMT (“algunos de los preceptos de la Torá”)

Este documento nos ilustra las luchas de poder y casos de corrupción entre facciones sacerdotales relacionadas al Templo de Jerusalén. Esto a manera de ilustración de una de los muchos enfrentamientos y razones para ellos que debieron darse en este período. Llamada también “Carta Halálica”, se trata de un documento enviado inicialmente al Sumo Sacerdote (Cf. “para ti y para tu pueblo...” 4QMMT 113. Cf. QIMRON y STRUGNELL, 1994, pp. 117-118 y 121)¹ y/o a un grupo de sacerdotes (SCHIFFMAN, 2000, p. 558) que siguieron ministrando en el templo mientras que los autores aparentemente decidieron salir de dichas funciones en vista de las impurezas que se estaban cometiendo. En términos generales se trata de un escrito que contiene en

¹ Seguimos la reconstrucción del texto y la traducción de F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta, 1992, pp. 127-130, y el texto hebreo de F. García Martínez y Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Leiden: Brill, 1997, pp. 790-804, salvo se señale alguna modificación.

su cuerpo central disposiciones respecto a las ofrendas, la pureza y temas afines, que son presentados en términos de discrepancia con las prácticas actuales que eran consideradas impuras. En el epílogo del documento está el llamado a un líder a enmendarse, mientras le sea posible, en base al juicio de Dios que llegará de forma inminente.

Las posibles identificaciones de los autores son diversas. En parte la complejidad se debe a que el documento actual, en sus cinco copias, refleja un largo proceso de composición. Así, hay secciones donde el autor habla en primera persona en singular (yo), y otras en la que lo hace en plural (nosotros). También respecto a los destinatarios, hay partes en la que se dirige a una persona en singular (tu) y otras en plural (ustedes). La identificación de estos sujetos es motivo de discusión. Los documentos en su estado actual reflejan trabajos de edición que comprenden un período de cerca de 100 años, es decir entre los años 150 y 50 a.C. (WEISSENBURG, 2006, pp. 16-25). Para el tema que se está tratando aquí nos interesa que se hable claramente de dos grupos de sacerdotes que están enfrentados en sus perspectivas respecto a la pureza y la correcta ministración de los rituales en el templo. Este sencillo análisis nos servirá de ilustración de un caso, de los muchos que debieron darse, de disputas teológicas, prácticas adaptadas a las ideologías de los nuevos poderes extranjeros y autóctonos, así como también a la forma como se concibió la lealtad a Dios en esas circunstancias.

En 4QMMT 92 se dice explícitamente: “Y ustedes saben que *nos hemos separado* de la mayoría del pueblo... de mezclarnos en estos asuntos”. Esto es dicho en el contexto en el que se están señalando los errores en los que caen los sacerdotes del templo. No se describe en este texto que la salida de los autores haya sido violenta, pero por la tensión reflejada en el texto, la separación no fue voluntaria. Lo que sí está claro es que estos sacerdotes se han separado de sus labores del templo, mientras que dirigen sus observaciones a quienes permanecieron o bien los han sustituido (4QMMT 82b-85).

1. El primer tema que se menciona como discordante y motivo de la separación de los autores del escrito es “el calendario”. Quienes suscriben este documento observan un calendario solar correspondiente a 364 días, un calendario basado en el sábado (Cf. GARCIA MARTINEZ, 2004, pp. 157-175; VANDERKAM, 1991, pp. 52-74). Como se puede apreciar en 2Mac 6, el calendario tradicional judío había sido modificado de tal manera que se priorizaron las celebraciones de los reyes y dioses griegos. No se sabe bien cuáles fueron, con precisión, tales modificaciones, pero debieron afectar la cronología que hacía que ciertas festividades no se superpusieran al sábado, que los ciclos de servicio sacerdotal en el templo tuvieran una armonía en la secuencia de los turnos, así como también que el inicio de la temporada climatológica coincidiera con el tiempo de la siembra y la cosecha. El cambio del calendario no fue un hecho menor. La noción del Dios de Israel

como quien ha creado el universo y ha organizado todo armoniosamente es una creencia muy importante en el período del Segundo Templo (GARCIA MARTINEZ, 2004b, pp. 157-175). Especialmente en tiempos de tanto “caos”, de cambios rotundos de dirección de la vida, la fidelidad al calendario litúrgico sirvió de apoyo para el encuentro con un Dios que tenía control de su creación, más allá de las acciones humanas. Las discrepancias en torno al calendario posiblemente se dieron por la adaptación de las fiestas sagradas y en los rituales según las disposiciones seléucidas que pretendieron instalar su lógica de la vida y del mundo, basados en las creencias en sus dioses (ver arriba).

2. Otro tema llamativo es presentado en 4QMMT 6-16a. En el texto se pueden observar varios actores diferentes: “tú” (tácito), “nosotros”, “los gentiles”, “ellos”, “sacerdotes” e “hijos de Aarón”. En la línea 6-7 (Cf. líneas 9, 11, 13) se habla de “ellos”. En algunos casos es más claro que se refiere a los gentiles, pero en otros parece referirse tanto a los gentiles como a los sacerdotes que oficiaban para ellos. Siendo que se trata del sacrificio, podría pensarse que se trata de los sacerdotes, sin embargo, a ellos se les identifica como tales “sacerdotes” (Cf. línea 15) y, por otro lado, la referencia alude al acto de impureza que trae consigo el aceptar el cereal de los gentiles dentro del Templo (“y lo tocas [...] y lo profa[nan]: no lo comeréis”). En el mismo hilo de prácticas erradas está el permitir a los gentiles ofrecer sacrificios, es decir poner la mano sobre la cabeza del animal (Cf. Lev 1 y 4). La reconstrucción de Vermes (2004, pp. 224-225) incluye en una laguna “[nosotros decimos que ellos sacrifican] 12 [*a los ídolos ...*]”. Esta última frase no aparece en la traducción y reconstrucción de García Martínez-Tigheelaar, pero nos señala que este investigador ve en el texto una alusión negativa al acceso de los gentiles al sacrificio.

Evidentemente, la práctica de gentiles entregando ofrendas y ofreciendo sacrificios ya sucede en el templo (2Mac 3,32-35; Cf. M. Sheqalim 1,5). Esta práctica no puede ser muy antigua, puesto que se presenta como motivo de separación. Las perspectivas etnocéntricas en la comunidad de Qumrán no son exclusivas de ella; en otros escritos intertestamentarios pueden percibirse, por ejemplo, en el libro de Jubileos, que tuvo un carácter normativo para varios grupos de la época. Vistas en el contexto, puede pensarse que el ingreso de ofrendas por parte de gentiles estaba ligada también a cambios realizados como expresión de apertura a los gentiles y si no a todos, a aquellos vinculados al poder.

3. En la misma dirección puede citarse 4QMMT 90b-92. El texto sigue a Deut 12,2; 7,26 y 12,31 (obsérvese el uso de terminología en común). El término «abominación» refiere precisamente al ingreso de ídolos en el templo (Cf. WEISSENBERG, 2009, pp. 191-201). La “violencia” y la “fornicación” mencionadas están relacionados, por otro lado, a la unión de los sacerdotes, “la simiente santa” (línea 82) con mujeres extranjeras. Este texto señala las

prácticas actuales del sacerdocio del templo como “abominaciones” en vista a las faltas que se comenten, a la impureza de quienes realizan los rituales y posiblemente a una suerte de prácticas sincretistas que incluyen elementos ajenos a las viejas tradiciones y prescripciones referentes a la santidad del templo y de quienes oficiaban en él. Una vez más sucede que el sacerdocio vinculado al templo está corrompiendo viejas enseñanzas que les podría permitir convivir en armonía con los gentiles vinculados al poder de turno, pero que a los ojos de los autores del documento, los hace cometer abominaciones que contaminan el templo de Dios y del pueblo de Dios.

4. Un último aspecto que se puede observar en este documento, con relación a la corrupción del templo, está en 4QMMT 103-112a. La alusión a las bendiciones y maldiciones ya se han mencionado arriba. Sin embargo, llama aquí la atención la mención a varios reyes del linaje davídico que cometieron errores y a que fueron castigados por ellos. La frase: “...para ti y para tu pueblo...” puede aludir a una figura de poder en Israel, quizás un rey asmoneo, o bien un Sumo Sacerdote. El texto señala la importancia que tiene las decisiones y la pureza que tenga ese líder, no solamente para el bien de su persona, sino y, sobre todo, para el pueblo. Ese mismo sentir se ha expresado respecto al actuar de los sacerdotes. Se dice que ellos en sus errores “inducen al pueblo en culpa” (línea 16a). Desde las perspectivas del autor/es del documento, la responsabilidad de reyes y sacerdotes del templo es grande, porque tuercen las enseñanzas recibidas, y por su influencia sobre la población entera los llevan hacia el pecado. Así, la corrupción y el mal manejo del poder es visto como un mal social al que ellos llaman a enmendarse. Su llamado incluye tanto el corregir sus prácticas erradas, como el hacer a un lado a quienes enseñan el error.

En 4QMMT 115-116 se dice: “...y aleje de ti la maquinación malvada y el consejo de Belial, de manera que puedas alegrarte al final del tiempo en el descubrimiento de que algunas de nuestras palabras son verdaderas”. El dirigirse a un líder le concede libertades que personas en otras situaciones no pueden tener. Es importante advertir que la demanda a alejarse de la maldad es sugerida por un grupo de personas que ha corrido riesgos por hacerlo. La radicalidad de su llamado a la pureza, por lo que sabemos de la comunidad de Qumrán, está estrechamente vinculada a las opciones de vida radicales asumidas por los autores. Si bien es cierto estas acciones no fueron las únicas tomadas por quienes quisieron ser fieles a la Ley, y por ella al Dios de Israel, es de resaltar que su radicalidad consistió en la toma de conciencia de los perversos efectos de la corrupción del liderazgo del templo en la población, así como también tales reclamos surge de quienes han asumido los riesgos de no participar de dicha corrupción y de generar, como se puede saber por los textos de Qumrán, de un grupo de personas que buscó vivir voluntariamente fiel a los preceptos divinos en términos de santidad, justicia, pobreza, vida comunitaria, entre otros.

A manera de síntesis

Algunos puntos que valen resaltarse a manera de repaso son:

1. El sistema de tributos ptomoleo y selúcida puso su base en la institución del templo de Jerusalén, bajo la responsabilidad del Sumo Sacerdote, tal cual lo hicieron antes los persas. Estratégicamente esto causó la vinculación del poder invasor con una organización religiosa de alta influencia en la población, llevó al desprestigio a esta última, y con ello generó un clima de gran ambigüedad, división y descontento en la población israelita. Es un error mirar la corrupción del sumo sacerdocio y el templo como un hecho “personal” e interno del pueblo israelita. No se puede explicar su existencia y alcance sin la intervención y apoyo de los conquistadores.
2. En la metodología inicial de recaudación de tributos estuvo darle “libertad” a los Sumo Sacerdotes y allegados sobre la metodología y criterios de recaudación. Esta arbitrariedad hizo que recaiga en éstos la responsabilidad de tales expropiaciones, lo cual llevó al desprestigio del sumo sacerdocio y del templo. La recaudación muy probablemente fue mayor a la exigida y sirvió a modo de enriquecimiento a estas castas sociales.
3. La corrupción del sumo sacerdocio y el templo fue creciendo en estrecho vínculo con los acontecimientos militares, políticos y culturales suscitados por los reinos invasores. Con el tiempo, de forma interna, las familias de las élites sociales y religiosas se pelearon, literalmente, por el puesto de Sumo Sacerdote y el apoyo del poder invasor. Llegaron a niveles de corrupción tales que aumentaron las ofertas de tributo, siendo que esto significaba mayor expropiación, injusticia y miseria para el pueblo.
4. Esta imagen tan negativa de los hechos en torno al templo de Jerusalén deben matizarse con las nuevas búsquedas de lealtad a Dios por parte de quienes decidieron separarse de esa institución antes que corromperse –ejemplo, el grupo detrás de 4QMMT– o bien rebelarse como lo hicieron los macabeos. Muchos grupos y movimientos religiosos surgieron en este período de invasión griega, algunos bastante distanciados del templo y del sumo sacerdocio, por ejemplo, el movimiento enóquico (1Enoc 89,72-90,17 y la crítica a los “pastores”, refiriéndose a los sacerdotes del templo).
5. El levantamiento de los macabeos y el reinado de los asmoneos reorganizaron por un tiempo la vida del pueblo bajo los preceptos de la Ley que abogaba por el bienestar común. Sin embargo, especialmente en este segundo período, volvieron a corromperse los líderes del pueblo usando mecanismos similares a aquellos

usados por los invasores. Todo parece indicar que los mecanismos donde había acumulación de poder en una persona o un pequeño grupo conllevaba la corrupción de las instituciones, tanto religiosas como políticas. Con todo, el surgimiento de movimientos que salieron del sistema corrupto, fue criticado y combatido, lo que señala el hecho que la “denuncia” no era suficiente si no se daba con la construcción de nuevas realidades.

Bibliografía citada

- BICKERMAN, Elias (1979). *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*. Leiden, Brill.
- BRINGMANN, Klaus (1983). *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v. Chr.)*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DAVIES, Philip (1983). “Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam’s Theory” *Catholic Biblical Quarterly* 45, pp. 80-89.
- GALLAZZI, Sandro (1991). „Es mejor morir en batalla que ver la desgracia de nuestro pueblo. El ejército popular en 1 Macabeos“. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 8, pp. 55-66.
- _____ Y F. RUBEAU (2013). *Primeiro Livro dos Macabeus*. Sao Paulo: Fonte Editorial.
- GARCIA MARTINEZ, Francisco (Ed. y Trad). (1992). *Textos de Qumrán*, Trotta: Madrid.
- _____ y E. J. C. TIGCHELAAR (Eds. y Trads). (1997). *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 vols. Leiden: Brill.
- _____ (2004). “Literatura jurídico-religiosa de Qumrán”, en *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*. Edit. J. Trebolle Barrera. Madrid: Trotta, pp. 155-179.
- _____ (2004b). “Calendario de Qumrán”, en *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*. Ed. J. Vázquez. Navarra: Verbo Divino, pp. 157-175.
- HENGEL, Martin (1974). *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine*, Vol I. Londres: Fortress Press.
- HORSLEY, Richard (1999). *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*. Pensilvania: Trinity Press International.
- _____ (2007). *Scribes, Visionaries and the Politics of Second Temple Judea*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- LE MOYNE, Jean (1972). *Les Sadducéens*. París: Librairie Lecoffrea.
- LINGEN, Anton van der (1990). *Les Guerres de Yahvé. L’implication de YHWH dans les guerres d’Israël selon les livres historiques de l’Ancien Testament*. París: Cerf.

- MORKHOLM, Otto (1989). "Antiochus IV", en *The Cambridge History of Judaism*, Vol. II, edits. D. Davies y L. Finkelstein. Cambridge: University Press, pp. 278-291.
- PASTOR JULIAN, V. (2000). „Historia helenística: los Libros de los Macabeos“, en *Introducción al Estudio de la Biblia 3b: Historia, narrativa, apocalíptica*. Eds. A. González Lamadrid y otros. Navarra: Verbo Divino.
- QIMRON, E. y STRUGNELL, J. (1994). *Miqsat Ma'ase ha-Torah*, Discoveries of the Judean Desert 10: Qumran Cave 4.V, Oxford: Clarendon Press.
- REICKE, Bo (1965). *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Berlín: Alfred Töpelmann.
- ROSTOVITZEFF, M. (1967). *Historia social y económica del mundo helenístico*, Vol. I. Madrid: Editorial Espasa - Calpe.
- SCHAPER, J. (1995). "The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration", *Vetus Testamentum* 45, pp. 528-539.
- SCHIFFMAN, Lawrence (2000). "Miqtsat Ma'asei Ha-Torah", en *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol 2. Edits. L. Schiffman y J. VanderKam. Oxford: University Press, pp. 558-560.
- SCHWARTZ, Seth (1994), "On the Autonomy of Judaea in the Fourth and Third Centuries B.C.E", *Journal of Jewish Studies* 45, pp. 157-168.
- VANDERKAM, James (1981). "2 Mace 6 7a and Calendrical Change in Jerusalem," *Journal for the Study of the Judaism* 12, pp. 1-23.
- VERMES, Geza (2004). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 4th ed. Londres: Penguin Books.
- WEISSENBERG, Hanne von (2009). *4QMMT. Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue*. Leiden: Brill.

*A omissão de Séforis: Uma estratégia de resistência
contra o poder e a honra da dinastia herodiana¹*

*La omisión de Séforis: Una estrategia de resistencia
contra el poder y el honor de la dinastía herodiana*

*The Omission of Séforis: A Strategy of Resistance Against
The Power and Honor of The Herodian Dynasty*

Resumo:

Nos anais da igreja primitiva não aparece Séforis, cidade majestosa, construída pelo rei-cliente de Roma, Herodes Antipas. Não aparece nos quatro evangelhos, nem nos atos dos Apóstolos, nem em outros escritos da coleção canônica. Séforis era uma continuação dos grandes projectos de construção de Herodes o Grande, seu pai. Se localizarmos as construções herodianas dentro do paradigma sócio-cultural de honra-vergonha, do mundo greco-romano e culturas mediterrâneas, podemos ver que espaços públicos assumem importância na identidade coletiva dos povos, como uma expressão material e palpável de honra da elite. A omissão desta cidade, a 5 km da Nazaré, nos quatro Evangelhos e em todas as fontes orais e escritas, indica que a igreja primitiva continuou a atitude profética e desafiadora de Jesus frente ao poder herodiano. Ignorar uma cidade judaica como Séforis, embora com forte influência greco-romana, era ignorar um símbolo importante do poder e fama herodiana. Equivalia a censurar com dureza a dinastia idumea-judáica, e ao mesmo tempo denunciar o abuso de poder.

Palavras-chave: Herodes Antipas, honra e vergonha, Séforis, cultura greco-romana, arqueologia da Galileia, teologia lucana.

Resumen:

En los anales de la iglesia primitiva no aparece Séforis, ciudad majestuosa, construida por el rey clientelar de Roma, Herodes Antipas. No aparece ni en los cuatro evangelios, ni en Hechos de los Apóstoles, ni en otros escritos de la colección canónica. Séforis era una continuación de los grandes proyectos de construcción de Herodes el Grande, su padre. Si ubicamos las construcciones herodianas dentro del paradigma sociocultural honor-vergüenza,

¹ Éste es una adaptación de un artículo publicado digitalmente en traducción de la Biblia.org de las Sociedades Bíblicas Unidas: "Jesús y la Ciudad de Séforis en Galilea: Cuando el silencio es un mensaje profético" en http://www.traducciondelabiblia.org/articulos_recientes/articulo_2/.

del mundo greco-romano y de las culturas mediterráneas, vemos que los espacios públicos cobran significado en la identidad colectiva de los pueblos, como expresión material y palpable del honor de la elite. La omisión de esta ciudad, a 5 km de Nazaret, en los cuatros evangelios y en todas las fuentes orales y escritas, indica que la iglesia primitiva continuó la actitud profética y desafiante de Jesús frente al poder herodiano. Ignorar una ciudad judía como Séforis, aunque con fuerte influencia greco-romana, era ignorar un importante símbolo del poder y fama herodiana. Equivalía a censurar con dureza la dinastía idumea-judía, y señalar asimismo su abuso de poder.

Palabras Claves: Herodes Antipas, Honor y Vergüenza, Séforis, Cultura Greco-romana, Arqueología de Galilea, Teología Lucana.

Abstract:

The city Sepphoris does not appear in the early annals of the primitive church, neither in the four gospels nor in Acts of the Apostles or in the early documents that constituted the canonical collection. The great and majestic city built by the client king Herod Antipas was a continuation of the great construction projects of the father, Herod the Great. The Herodian buildings must be located within the framework of honor-shame of the Greco-Roman world and Mediterranean cultures. In this sociocultural context, public spaces take on an important meaning in the collective identity of peoples and as a tangible and intangible expressions of the honor of the elite. The omission of the city of Sepphoris, 5 km from Nazareth, in the four gospels, in all oral and written sources of these writings, emphasizes that the early church continued the prophetic and defiant attitude of Jesus in front of the Herodian power. To ignore Sepphoris an important Jewish city, though with strong Hellenistic influence, was to ignore an important symbol of Herodian power and fame; it was equivalent to humiliating the Idumean-Jewish dynasty and singling out its abuse of power.

Keyword: Herodes Antipas, honor and shame, Sepphoris, Greco-Roman culture, arqueology of Galilee, Lucan theology.

1. *Introducción*

La cultura mediterránea de los tiempos antiguos ha sido definida como una cultura que se rige bajo el esquema de honor y vergüenza². Es decir, es una cultura donde la opinión colectiva, del grupo o la comunidad, impera sobre un acercamiento más individualista como en nuestro mundo moderno occidentalizado. La mujer es custodia del honor de la familia dentro del espacio interior, el espacio doméstico y con su propia pureza sexual, que representa el honor de la familia y de los hombres. Los hombres son

² Hemos basado nuestra ponencia en el trabajo, entre otros, de Malinas (2001), Malinas y Rohrbach (1996) y Neyrey (2005).

custodios del honor hacia afuera, en el espacio público donde se puede ganar o perder el honor y hay que defenderlo.

En este artículo partimos de la hipótesis de que el concepto del honor y su contrapartida, el deshonor, la humillación, la vergüenza o el vituperio, dominó las relaciones humanas en todos los campos de la vida. Las personas eran encajadas en una red de honor, y el honor como producto cultural era y es limitado. No se podía compartir en forma ilimitada. El honor del rabino no se puede compartir con el honor del artesano, y viceversa. Ese honor podría ser un honor atributivo, que viene de la descendencia de familia, ciudad u oficio³; o podía ser honor ganado por medio de actos, por ejemplo, la victoria en la guerra, triunfar en un debate público o recibir visiones y revelaciones místicas.

Ciudades y pueblos también compartían ese concepto de honor. Una ciudad como Roma, y todos lo que estaban vinculados con ella directa o indirectamente, gozaba de cierto nivel de honor, respeto y autoridad. Jerusalén y otras ciudades que eran centros de grupos religiosos gozaban de esa reverencia por su ubicación en el mapa socio-religioso. Los nombres de las ciudades, los templos que se dedicaban a los dioses y su alineación cultural eran parte de esa búsqueda incesante para subir en la escala de honor.

El movimiento de Jesús no elimina esa tendencia cultural, pero la invierte, otorgando el honor al marginado, al débil, a quién busca a Dios y forma parte de un nuevo sistema de honor proveniente del Nazareo Jesús. En este artículo aplicamos este concepto de honor a la relación del movimiento de Jesús con el poder herodiano. Veremos que la opresión de los campesinos de Galilea venía, muchas veces, del poder herodiano en su búsqueda del elogio de parte de la elite romana por sus construcciones de edificios y ciudades ostentosas.

Ese mecanismo de opresión campesina se basaba en un sistema de impuestos y de latifundio que la élite herodiana utilizó para establecer su reino e imitar la opulencia de los grandes de Roma. En ese sentido podemos hacer un vínculo entre la urbanidad como centro de intercambio de ideas, de poder y honor político-religioso con su función de opresora directa de las comunidades no urbanas, las cuales existían para suplir las necesidades de la urbe. Es interesante ver la “urbanidad del galileo Jesús de Nazaret” y la forma en la cual los evangelios han representado la tensa relación entre Jesús y los centros urbanos de su época.

³ Neyrey (2005:17): “«Honor» es el término generalizado que se refiere al mérito o valor de las personas ante sus propios ojos y a los ojos de su pueblo o vecindario. El honor (timé) puede referirse al valor de un objeto, es decir su precio o coste, tanto como al papel y al estatus público... El honor tiene que ver básicamente con la evaluación y la percepción social: ¿qué piensa la gente de esta persona? ¿Cómo es evaluada, positiva o negativamente? Por lo tanto, también significa reputación, renombre y fama, lo que podría expresarse con un sinónimo como «gloria» o «buen nombre» de la persona”.

Después de analizar la información arqueológica⁴ relevante, tocante a la Galilea del primero siglo de nuestra era, veremos cómo en el evangelio de Lucas se maneja la combinación ciudad-pueblo, y el mensaje implícito, lo cual nos da una interesante mezcla de factores⁵. Ante la corrupción y la opresión herodiana vemos a un Jesús de Nazaret que se veía dentro del marco de una red de poder y de valores culturales como el “elogio y vituperio” que manejaba la sociedad greco-romana. La presentación de Jesús que nos da específicamente el relato lucano⁶ es, entre otras, la de un profeta campesino o artesano que se opone en forma de sagas, alternando sutilidad de discurso y acción, con confrontación directa y visible, en contra de la élite corrupta y del abuso a los campesinos. Como parte de esa presentación de Jesús sobresale el contexto del honor y la vergüenza como un esquema normativo. Incluye un sistema de honor alternativo, pero también la omisión palpable de uno de los grandes centros de honor y de poder herodiano: la ciudad de Séforis. En Lucas-Hechos vemos a un narrador consumado, que por un lado deja huecos para quien quiera conocer más detalles históricos en cuanto a la vida de Jesús o a los acontecimientos post resurrección⁷; pero, por otro lado, nos da de forma exacta su intención literaria en los detalles que sí ofrece explícitamente y en su enfoque narrativo literario. Así, nos da a entender que la omisión de Séforis no es al azar, pero que es parte del legado de las fuentes que utilizó para armar su relato (Lc 1,1-4), como el evangelio de Marcos o un texto semejante a ese evangelio (los textos que tiene en común con Mateo, como la fuente Q y el material propio del autor). Además, por la forma coherente con la cual nos narra el autor “ordenadamente” (Lc 1,3) los acontecimientos de la historia de salvación en Lucas-Hechos nos hace pensar que la omisión, en este caso, es también parte de una intencionalidad autoral⁸.

⁴ Nuestra información está basada en el trabajo de Reed (2002).

⁵ Conn (2004) provee un excelente sumario del uso de polis en Lucas.

⁶ Véase Ireland (1992: 140); Marshall (1978: 401); Fitzmyer (1981-1985: 825). Van Unnik (1973: 134). Ellos han señalado correctamente que cuando uno compara a Lucas con otros historiadores de la antigüedad, la carencia de detalles no es tan excepcional. Hay que tener eso en mente antes de postular, como lo hizo Bultmann (1972:363), que la sección narrativa es una composición completamente libre de Lucas. Siendo un excelente narrador, Lucas estaba restringido por las fuentes que utiliza, como Marcos, el material que tiene en común con Mateo (Q) y el material sin paralelos en los otros evangelios (L). Y aun así es exitoso en aplicar el material auténtico de la tradición primitiva dentro de su brillante esquema narrativo con el propósito de presentar a Jesús como maestro, profeta y Mesías (Ellis 1974: 48).

⁷ Véase Ireland (1992: 140); Marshall (1978: 401); Fitzmyer (1981-1985: 825). Van Unnik (1973) ha señalado correctamente que cuando uno compara a Lucas con otros historiadores de la antigüedad, la carencia de detalles no es tan excepcional. Hay que tener eso en mente antes de postular, como lo hizo Bultmann (1972: 363), que la sección narrativa es una composición completamente libre de Lucas.

⁸ Siendo un excelente narrador, Lucas estaba restringido por las fuentes que utiliza como Marcos, el material que tiene en común con Mateo (Q) y el material sin paralelos en los otros evangelios (L). Y aun así es exitoso en aplicar el material auténtico de la tradición primitiva dentro de su brillante esquema narrativo con el propósito de presentar a Jesús como maestro, profeta y Mesías (Ellis 1974: 48).

2. *Etno-aqueología de Galilea: Ciudades y Pueblos*

Estudios arqueológicos de los últimos años han arrojado luz sobre la división espacial-demográfica de Israel, específicamente de la región de Galilea. Se ha hecho un importante análisis de la funcionalidad de las construcciones y conglomeraciones urbanas y su conflictiva relación con las áreas más rurales. No se trata de que Jesús no conociera los centros urbanos y que fuera simplemente un campesino que desafió a la elite de Jerusalén, o que evitó los centros urbanos helénicos como pretenden algunos. El asunto es más complejo. Galilea tenía diferentes centros urbanos de peso, que eran parte de la red de poder de los herodianos. Jesús se veía y se presentaba como una antítesis de ese poder “mundano”, y en ese sentido reflejaba un elemento de “identidad rural consciente” como parte de su presentación profética. No es que el movimiento de Jesús no estuviera interesado en las ciudades. La proclamación acerca del gobierno de Dios estaba dirigida a todos y para todos los lugares. Por ejemplo, en las ciudades se podría alcanzar a los poderosos de la tierra, quienes tenían una enorme influencia en la vida de la mayoría. La única forma en la cual los poderosos podían construir sus grandes mansiones, ciudades y templos era explotando a los más pobres de la sociedad, principalmente a la gente campesina.

Uno de los más disputados temas de la investigación histórica de la Galilea del siglo primero de nuestra era, es si la provincia tenía tanta influencia helenística como han pensado muchos estudiosos, con el transcurrir de los siglos. Tradicionalmente se ha interpretado la frase “Galilea de los gentiles” —y su cercanía a la región de las diez ciudades griegas en la Decápolis— como una señal del dominio de la cultura greco-romana en comparación con el sur, es decir Judea. Freyne (1988), Horsely (1955), y más recientemente Reed (2006), han demostrado que la población de Galilea era esencialmente judía. Esta población, sin embargo, tenía una actitud muy crítica respecto al templo de Jerusalén. Esta actitud venía desde tiempos antiguos y, en ese sentido, los evangelios presentan a un Jesús que sigue la tradición de los profetas del norte, como Elías y Eliseo, profetas que confrontaron al dominio espiritual y socio-económico de los nobles y de los sacerdotes de Jerusalén. Reed (2006, 46) comenta:

En cualquier caso, están claras las implicaciones [de la identidad judía de la población] para el Jesús histórico: los galileos eran judíos y, como tales, uno de sus más poderosos y entrañables símbolos religiosos era el Templo de Jerusalén. Aparte de las funciones sociopolíticas que pudieran corresponder al aparato del Templo en las relaciones de Jerusalén con Galilea, lo cierto es que los galileos veían en Jerusalén y su Templo una especie de *axis mundi* y la peregrinación era una práctica frecuente. La crítica de la institución cabía ciertamente dentro de lo posible, como demostraron los antiguos profetas israelitas, pero esto se debía a un sentimiento de explotación o a los notorios fallos del sistema, no al lugar central que ocupaba Jerusalén.

El reto de descubrir la realidad socio-étnica de Galilea yace en la ambigüedad de las fuentes escritas. La evidencia del libro de los Macabeos es muy estilizada y con notoria influencia de la agenda “davídico-céntrica”, por lo que el material no necesariamente refleja la realidad histórica de la demografía. Flavio Josefo, el gran historiador judío, no es totalmente confiable en cuanto a sus datos, ya que su uso de la palabra “galileos” se presta para múltiples interpretaciones. En algunos casos se refiere a grupos de personas con quien simpatizaba, y en otras ocasiones hace una referencia geográfica a la región al norte de Judea⁹. Todas las tradiciones que constituyen el testimonio bíblico testifican el origen galileo del ministerio de Jesús. Sin embargo, esos testimonios no ofrecen ningún enfoque respecto al aspecto étnico. Hay una relación conflictiva entre Jesús y la elite de Judea, pero podría considerarse una “lucha desde adentro”, y no tanto una polémica entre dos bandos completamente opuestos o heterogéneos. El asunto se complica aún más por el hecho —reconocido por estudiosos de diferentes corrientes— de que los evangelios reflejan también una relectura de los acontecimientos históricos en cuanto a Jesús por la iglesia del primer siglo.

Los escritos rabínicos tienen limitaciones serias, pues si bien Galilea era el domicilio de importantes tradiciones rabínicas posteriores al primer siglo, se puede decir que hay una retro-proyección de la actitud negativa de la tradición rabínica en siglos posteriores con respecto a la situación, en parte, de la provincia romana, *Coele-Syria*, (toda Siria), llamada *Palestina* en los primeros siglos de nuestra era. Es en Galilea donde se redacta la edición final de la Misná y del Talmud. La actitud negativa de los rabinos urbanos posteriormente, en contra de los ‘*ammei ha-’arets* (“pueblo de la tierra”) no necesariamente refleja la situación demográfica en tiempos de Jesús. Como veremos, Galilea no era una región rural “atrasada”, más bien poseía dos grandes centros urbanos como son Tiberias (o “Tiberiades”) y “la joya de Galilea”, Séforis.

3. *Los Galileos: Su demografía, según la etno-arqueología*

La investigación moderna ha determinado la identidad de los galileos en el primer siglo de nuestra era, con evidencia arqueológica que es irrefutable (Reed 2006, 75-76; Chancey 2002, 22-27). Las excavaciones arqueológicas demuestran que en los tiempos anteriores al gobierno asmoneo, en los siglos 1-2 a.C., no hubo muchos centros de población en esta región, después de la conquista asiria en el siglo 8 a.C. En otras palabras, después de que Galilea se convirtiera en provincia asiria el 734 a.C. (Shanks 1999, 171-172), hasta la sublevación asmonea en el siglo primero a.C., no hay registro de una población numerosa en esta región. Los asirios practicaron

⁹ Por lo general en *Bellum Judaicarum* (*Guerras Judías*), Josefo parece considerar galileos a quienes lucharon a su lado contra los romanos, pero en su segunda obra, *Antiquitates Judaicae* (*Antigüedades Judías*), usa “galileos” para referirse a la población del norte.

la política de exiliar a los habitantes de la nación conquistada y la “purificación étnica” (Chancey 2002, 30-32). El incremento de la población de Galilea ocurrió después de la conquista asmonea, y se dio a causa de la migración de los judíos provenientes del sur.

Argumentos en contra la postulación de una demografía helénica dominante.

Los elementos clave de la cultura material de Galilea son los mismos que en Judea:

- a. Las piletas escalonadas, llamadas *miqwaoth* (singular *mikweh*) — que se utilizaban para la purificación ritual— fueron encontradas a lo largo y ancho de Galilea, con similar distribución y número como en Judea. El dato interesante es que hay una importante cantidad de recipientes que no concuerdan con las regulaciones rabínicas que tenemos posteriormente en el tratado de la *Misná Miqwa’ot*.
- b. Otro dato que delata la similitud poblacional de Galilea y Judea es la forma de enterrar a los muertos y de tratar sus restos: “poniendo “osarios” (pequeñas cajas de piedra para guardar los huesos) dentro de *kokhim* o *loculi* (tumbas) familiares excavadas horizontalmente. Esta costumbre era típica de los judíos del tiempo del segundo templo” (Reed 2006, 76).
- c. Otro indicador de la similitud de población entre ambas regiones es la ausencia de restos de cerdo en la dieta de la mayoría de los galileos de ese tiempo (Reed 2006, 72).
- d. La presencia abrumadora de tinajas de piedra de diferentes tipos en Galilea es una señal de que los habitantes cumplían con los requisitos rituales de la fe judía, como sus vecinos del sur. Era un requerimiento religioso usar tinajas de piedra para uso ritual, en vez de tinajas de cerámica. Este tipo de tinaja fue paulatinamente desapareciendo después del primer siglo.

En conclusión, podríamos decir que los galileos eran judíos que habían emigrado desde el sur o que eran descendientes de los mismos. La explosión demográfica que se nota a partir del siglo primero a.C. hasta el siglo segundo d.C., viene de un desplazamiento migratorio del sur. Claro que, por otro lado, dada su cercanía con la región de Decápolis, Galilea tuvo una importante influencia helenística, como era común en el mundo greco-romano, principalmente en las ciudades.

La información que se encuentra en muchas Biblias de Estudio o materiales bíblicos de diversa índole, donde se afirma que Galilea tenía una población gentil o greco-romana, no concuerda con la realidad histórica según los datos arqueológicos. Por lo tanto, no se puede interpretar la relación

de Jesús con las ciudades de Galilea como la relación de un judío piadoso frente a la influencia pagana helénica de la *polis*. Como tampoco se puede interpretar la relación con Jerusalén solamente como la de un campesino de Galilea, que ataca ese centro político-religioso urbano de Judea. Se trata de relaciones de poder, honor y vergüenza dentro del marco de la reverencia judía y específicamente herodiana, vinculadas con una identificación visceral con Jerusalén como eje de la espiritualidad del pueblo, más allá de lo netamente político-religioso y socio-económico.

En realidad, el famoso dicho “Galilea de los gentiles” no es tan frecuente ni en la Biblia ni en el material extra-bíblico, como por ejemplo el de los rabinos. En la Biblia hebrea solo aparece en Isaías 8,23; 9,1 (de las 6 veces que se menciona a Galilea), y en la Septuaginta (*Galilaia ton ethnon*) aparece tres veces (de las 27 menciones). Y es precisamente la frase de Isaías 8,23 la que cita Mateo 4,15-16. La cita de Mateo —usada como las otras en este evangelio que funcionan como confirmación de que Jesús es el cumplimiento de “lo dicho por los profetas”— es la responsable de que muchos biblistas concluyeran que la principal población de Galilea haya sido gentil o extranjera, es decir no-judía. Lo que no se tomaba en cuenta era que la situación demográfica en tiempos de Isaías no era la misma que en la época del Nuevo Testamento. El escritor de Mateo no ofrece, con su cita de Isaías, una información demográfica de la Galilea en su tiempo, sino más bien toma el texto de un profeta importante de la antigüedad para anticipar el universalismo del proyecto mesiánico de Jesús de Nazaret, quien no es tan sólo el Mesías judío, sino también el Salvador de los gentiles (Cf. 2,1-12; 10,6; 15,24; 28,16). Además, la cita refleja la posición inferior de honor que tenía la región del norte en comparación con Judea, con Jerusalén, con el eje del judaísmo. En tiempos neo testamentarios era también muy lógico extrapolar la presencia e influencias de la Decápolis con sus gentiles a toda la región del norte.

4. *La distribución rural-urbana de Galilea*

Los estudiosos han denominado al imperio greco-romano como una comunidad rural, donde tanto la posesión de la tierra como su cultivo determinaban el puesto de los miembros de esa sociedad. Los terratenientes, los latifundistas, eran quienes dominaban a la sociedad. Como dice Malina (2001, 19):

Esas sociedad rural era una sociedad donde los grandes terratenientes dominaban la agenda del imperio tomando como base sus propias preocupaciones e intereses...Más del 98 por ciento de la población de la *oikoumene* romana vivía en el campo¹⁰.

Galilea tenía importancia por su producción agrícola, pero también

¹⁰ Véase también Ferguson (2003: 43-45).

poseía, gracia a Herodes, dos centros urbanos muy importantes. Y es exactamente la presencia de estos dos centros urbanos los que le dan un significado importante al ministerio de Jesús, pues su desarrollo y mantenimiento provocaban la opresión económica (¡impuestos!) de los cultivadores de la tierra. La necesidad de las grandes ciudades ¡amuralladas! de una elevada cantidad de productos alimenticios conducía a una monopolización del flujo de productos, que resultaba en escasez para los campesinos. Estos últimos trabajaban, por lo general, para los dueños ausentes; no es casualidad que Jesús hiciera referencia a este tipo de relaciones de trabajo en varias de sus parábolas (Mt 20,1ss; Lc 19,11ss; 20,9ss).

Por consiguiente, más que la pluralidad étnica, el fenómeno de la urbanización es el marco de referencia socio-cultural que permite entender las relaciones humanas de la Galilea del primer siglo de la era cristiana. El uso del espacio público y del espacio privado son determinados por este marco de referencia. Y estos espacios físicos son empapados de sentimientos de honor o de deshonor, o mejor dicho de más o menos honor. La descendencia geográfica o el vínculo con grandes ciudades como Roma, Antioquia, Éfeso, o para los judíos con Jerusalén, les daba cierto honor atributivo a las aldeas más pequeñas o a las ciudades que no tenían un lugar protagónico. Por eso, también vemos como las ciudades construyeron templos dedicados a los dioses patronos de otras ciudades de honor o a sus héroes o semidioses, como el emperador de Roma, para así empotrarse en un rango más alto en la escalera de honor.

5. *Séforis*

Una de las ciudades más conocidas en el mundo antiguo, y muy excavada en nuestros tiempos, es la ciudad de Séforis¹¹. Josefo la denominó “la joya de Galilea” (Antigüedades 18,27). En cierto momento, durante la guerra en contra de los romanos en el siglo primero, se adoptó el nombre de *Diocesarea* (Zeus imperial) para expresar sus tendencias pacifistas. Esto se debe a que en el primer siglo antes de Cristo, a la muerte de Herodes el Grande, fundador de la dinastía herodiana, esta ciudad se rebeló contra Roma y fue completamente destruida por el legado romano Varo, según nos narra Flavio Josefo (Antigüedades 17, 280-290; Guerras 2, 68-271). Entonces se convirtió en un punto negativo, de vergüenza, también en el pensamiento greco-romano y en las relaciones clientelares del imperio.

Después Herodes Antipas, un apasionado promotor de mega-proyectos y uno de los hijos de Herodes el Grande, reconstruyó la ciudad, que se convirtió en el centro del gobierno. De esta manera la incorporó en su red de ciudades de honor: honor al César y honor a los herodianos. Era una maravilla arquitectónica que imitaba las costumbres helénicas de entonces. De

¹¹ Para la información sobre Séforis, véase Reed 2006, cap. 4; Miller 1992 y Mitchell 2007.

esta forma, simboliza la continuidad o tal vez la restauración de la honra de su padre, Herodes el Grande, como *Meleg HaYehudayim* (rey de los judíos) en la tradición asmonea, pero paradójicamente, según el paradigma de los reyes helénicos. Hay que recalcar que mientras Judea era gobernada en forma directa por Roma, Galilea se había convertido en vasallo, con la dinastía idumea establecida por el Herodes *Pater*, es decir Herodes el Grande. Después de algunos años, Herodes Antipas construyó Tiberias (cuyo nombre expresa honor al emperador Tiberio), en la costa del mar de Galilea, como su nuevo centro. Pero Séforis siguió siendo una ciudad muy importante. Fue allí donde siglos más tarde, el tercero para ser exacto, que las escuelas rabínicas redactaron la tradición oral y las costumbres. Además, no se puede subestimar la importancia política que tuvo Séforis en el siglo primero d.C. dentro de la red de ciudades regionales, como parte del sistema de reinos clientelares, patronaje y de cohesión socio-cultural de honor y vergüenza.

Esta omisión de Séforis en el material bíblico ha sido motivo de muchas discusiones a lo largo del tiempo. Era imposible que Jesús y sus familiares o discípulos no hubieran ido a esta gran ciudad, a 5 kilómetros de Nazaret. De hecho, en la antigüedad ciudades más grandes estaban rodeadas por pequeñas conglomeraciones que pertenecían a la red económica y de poder de las mismas. En ese sentido, Nazaret era un “satélite urbano” de Séforis. Por ejemplo, para ir a Caná o Sidón, más al norte, tenían que pasar por ese camino. La reconstrucción de la ciudad requirió muchos artesanos. Y siendo Jesús “carpintero”, como tradicionalmente se refiere al oficio de Jesús —aunque la palabra griega *tektôn* se refiere a un tipo de albañil que trabaja tanto en madera como en piedra—, es muy probable que él y José hubiesen trabajado en Séforis, como lo hicieron muchos artesanos de las aldeas de la región de Galilea. De hecho, hay una tradición posterior, en el material apócrifo del *Protoevangelio de Santiago*, que afirma que los padres de María, Ana y Joaquín, eran de Séforis. Al margen de la historicidad de esta tradición, queda vigente el hecho de que tanto desde el aspecto geográfico, como político-económico, la familia de Jesús y el movimiento de Jesús tuvieron que haber sido afectados, de una forma u otra, por los grandes proyectos de Herodes Antipas, como también lo fue la construcción del puerto de Tiberias junto al lago de Galilea. El honor de los elitistas se pagaba con el sudor y el dolor de los campesinos, trabajadores y artesanos. Entonces, no es nada extraño que en los discursos y acciones de Jesús y sus seguidores se vea que el vituperio en contra de los mismos elitistas se hace manifiesto en mil y una forma, escogiendo el camino de la resistencia no violenta.

Reiteremos que las investigaciones arqueológicas comprueban que Séforis era una ciudad de gran importancia, y no una ciudad puramente helénica como algunos pensaban en el pasado. Esta ciudad, como muchas ciudades importantes en el mundo greco-romano, sería mucho más heleenizada que las pequeñas aldeas en la zona rural. Pero no se trataba de una

ciudad helénica como las ciudades de la región de Decápolis. Reed (2006: 159-161) comparte los mismos indicadores de la presencia judía en Galilea que hemos presentado —tinajas de piedra, tumbas judías, *miqwaot*. Séforis sobresale más por la condición social, que por su identidad étnica. Se trata de una ciudad rica, que forma parte importante del complejo socio-económico de las masas campesinas y fuente de trabajo para los artesanos. En ese sentido simbolizaba la brecha entre los pobres y los ricos. Aunque entre los seguidores de Jesús también vemos alguna gente de la clase más alta —por ejemplo, Juana, la esposa de Cusa, un oficial de ¡Herodes! (Lc 8,1-3). Generalmente, en el evangelio de Lucas Jesús sale en defensa de los oprimidos y predica contra la riqueza, por su ausencia de piedad y convivencia con los pobres. Esto concuerda con el gran programa mesiánico de Jesús (Lc 4), que incluye una restauración de los marginados desde diversos ángulos: económico, género y religión —la gente del pueblo vis a vis con los líderes religiosos. La salvación que trae Jesús es espiritual, pero también incluye un nuevo orden de justicia entre sus discípulos, y para “el pueblo de la tierra”. En efecto, el *euangelion* en Lucas va en contra del honor imperial y herodiano, al enfocar un nuevo sistema de honor que establece el movimiento de Jesús.

Pero, regresemos a la pregunta inicial: ¿Por qué la omisión de Séforis en los documentos del Nuevo Testamento? Tiene que ver exactamente con la función de Séforis como símbolo del poder y honor de los herodianos y, a su vez, como fuente indirecta de opresión contra los trabajadores. Ese poder y honor era una corrupción, una perversión de lo que un buen rey o gobernante tenía que simbolizar en sus actos de gobernación. El uso del patronazgo, el sistema de ser rey vasallo de Roma, intermediario benefactor, era lo normativo culturalmente, pero no el abuso de ese poder, a costa del pueblo.

Es erróneo argumentar que Jesús evitaba ir a los centros de poder herodiano, como Séforis y Tiberias, para evitar el mismo destino que sufrió Juan Bautista en manos del rey idumeo. Esto no concuerda con el carácter y la misión de Jesús que comunican los evangelistas¹². Por un lado, el motivo de evitar esos grandes centros urbanos pudo haber sido la decisión consciente de no exponerse a ser ejecutado en una de esas ciudades, en razón de su proyectado “éxodo desde Jerusalén” (Lc 9,31), pues el profeta tenía que morir en Jerusalén, eje del honor religioso y espiritual judío (Lc 13,31-33, RV95).

En verdad, el honor del profeta que muere no está vinculado con los centros de poder herodiano, sino con Jerusalén, la antigua ciudad de David, ciudad que no obstante su posición como centro del poder político-religioso, corrompido por parte de la elite de Judea, seguía siendo la “ciudad de Dios”.

¹² Contra Reed 2006: 176-177.

No podemos entender el mensaje espiritual de Jesús, la esencia de su kerigma, sin entender las realidades socio-culturales y las dinámicas de poder en el imperio romano, dentro del marco de la particular idiosincrasia del pueblo judío. Todas las construcciones y la infraestructura que simbolizan el honor de los pueblos o de los reyes clientelares en el imperio romano y en Israel, se dan a costa de los marginados. Los mega-proyectos, a menudo, son símbolos de una corrupción de recursos, de una corrupción del ideal de un buen rey que cuida a sus súbditos, tanto en el sentido de la teología deuteronomista del AT (Dt 17,14-20; 1Sam 8,10-18; 1Re 11,1-13; 16,30-33), como en el sentido greco-romano de un rey como *euergétēs* (hacedor de buenas obras). Irónicamente, es exactamente esta combinación de roles la que se había otorgado el padre Herodes el Grande cuando asumió el trono de la nación judía y por medio del matrimonio se vinculó con la familia sacerdotal de Jerusalén. Él había creado cierta prosperidad para la élite de Judea en su tiempo e incluso había reducido los impuestos en algún momento. Pero claro, ser un buen manipulador de relaciones clientelares con Roma y otros reyes clientelares o con la élite religiosa de Jerusalén no significaba automáticamente ser un buen rey desde el sentido deuteronomista y, por ende, según la crítica profética anti-monárquica¹³, cuyos herederos eran Juan Bautista y Jesús de Nazaret.

La omisión de lugares como Séforis y Tiberias se puede ver, entonces, como parte del mensaje que se quiere comunicar. Es una omisión no esperada, clara y elocuente. No sólo se comunica lo que Jesús hacía y decía, sino que por la investigación histórica y arqueológica tenemos un reencuentro con el mensaje de su enseñanza en lo que no hacía: en el Reino de Dios, el poder se maneja en forma diferente a la de los reyes y señores del mundo (Lc 22,24-27). ¡Los servidores tienen más poder que los opresores! La gran Séforis es ignorada, mientras que la insignificante Cafarnaúm es protagonista principal en una cultura de honor y vergüenza, donde las ciudades y los centros de población son expresiones del honor de la élite, en cuanto a su nombre y su lugar en la red de honor. Es importante ver que Séforis confirmaba el lugar de honor que el padre Herodes el Grande ya había establecido por vía de sus grandes construcciones como el Herodión, Masada y el templo de Jerusalén. Su omisión en los anales de la iglesia primitiva es un gran vituperio.

6. Cafarnaúm

La omisión de Séforis (y en parte de Tiberias), o mejor dicho el hecho de que Jesús en su ministerio público evitara identificarse con esos centros de poder herodiano, cobra mayor significado cuando vemos que Cafar-

13 No en el sentido de ser contra la monarquía como tal, pero en contra de la perversión de la monarquía, que no personifica o aspira a ser como el rey ideal, según las pautas de la Berith (la alianza) dada en el libro del Deuteronomio.

naúm era la base de Jesús (Lc 4,23; 7,1; Mc 2,1; 9,33; Jn 6,17,59). Cafarnaúm era un pequeño pueblo que el Nuevo Testamento a veces llama *polis*, probablemente por su importancia en el ministerio de Jesús, pero que no tenía ninguna importancia política o socio-económico como Séforis o Tiberias. Los datos arqueológicos demuestran que no era un centro urbano grande. Algunos estudiosos piensan que su localidad, a la periferia del territorio de Antipas, en las cercanías del territorio de su hermano Felipe, proveía más protección a Jesús¹⁴.

Es interesante que en Cafarnaúm no había señales de gran prosperidad material: no había edificios públicos ni casas privadas lujosas como en las grandes ciudades (Reed 2006, 195-197). Esto concuerda con la identificación de Jesús con los marginados. Jesús no quiso ponerse bajo el patronazgo de los herodianos. Honor es una comodidad limitada, restringida y frágil; en la transmisión del kerigma primitivo, elevar a pueblecitos como Belén y Cafarnaúm equivalía a vituperar la ciudad predilecta y conocida de Herodes Antipas¹⁵. Y esa vituperación constituía una queja profética y absoluta contra la corrupción y el abuso de poder de los poderosos herodianos, antiguos y modernos. La *buena noticia* de Jesús siempre honra a los marginados y censura con severidad el honor de los orgullosos, quien quiera que sea y donde quiera que esté.

Bibliografía

- BULTMANN, R. *Historia de la tradición sinóptica*. Sígueme, Salamanca, 2000.
- BOCK, Darell L., *Luke*. BECNT Vol 1 (1,1-9,50), 2 (9,51-24,53). Baker Books, Grand Rapids, 1994-1996.
- CHANCEY, Mark A. *The Myth of a Gentile Galilee*. SNT. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- CONN, Harvie M (1985). *Lucan, Perspectives and the City*. En: *Missiology: An International Review*. Vol XIII. No 4, 1985.
- ELLIS, E. Earle. *The Gospel according to St. Luke*. NCB. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1974.

¹⁴ Recordemos que el emperador Augusto dividió el reino de Herodes Magno entre sus tres hijos: Arquelao gobernó en Judea, Samaria e Idumea; Felipe en Iturea y Traconítide; Antipas en Galilea y Perea.

¹⁵ La omisión de Séforis es claramente deliberada a nivel literario, es decir desde la perspectiva del autor del Evangelio de Lucas. Claro, esto es cierto de todos los evangelistas, pero en el caso de Lucas, la omisión cobra más significado por el papel cardinal que tienen las «ciudades» en su obra en dos volúmenes: Lucas-Hechos. Jesús, en el evangelio enfoca su atención y movimiento hacia la santa ciudad de Jerusalén (9:51; 9:52-56; 10:38-42; 13:31-32; 17:11; 19:44). Las aldeas alrededor de Jerusalén (la *polis* por excelencia desde la perspectiva profética y espiritual), también se «convierten» en ciudades (19:41; 22:10; 23:19, 24:49; véase también Hch 7:58; 12:10). En Hechos de los Apóstoles se confirma la importancia de Jerusalén, Roma y otras ciudades en el movimiento del Camino (por ejemplo, Hch 11:5; 14:6; 16:14; 7:8).

- FITZMYER, J. *The Gospel According to Luke*. Vol 1-2. (I IX, X-XXIV). The Anchor Bible. Doubleday & Co, Garden City, New York, 1981-1985.
- FERGUSON, Everett (2003). *Backgrounds of Early Christianity*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids.
- FREYNE, Seán. *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*. Fortress Press, Philadelphia, 1988.
- HORSELY, Richard 1995. *Galilee: History, Politics, People*. Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania, 1995.
- IRELAND, Dennis J. *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13*. E. J. Brill, Leiden, New York and Koln, 1992.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalén en los tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.
- MALINA, Bruce J. *The Social Gospel of Jesus*. Fortress Press, Minneapolis, 2001.
- MALINA, Bruce y ROHRBAUGH, L. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I: Comentario desde las ciencias sociales*. Editorial Verbo Divino, Estella, 1996.
- MILLER, Stuart S. *Sepphoris, the Well remembered City*. En *Biblical Archeology*, 55.02, pp. 74-93, 1992.
- MITCHELL, Bill. *Jesús, Séforis y los años ocultos*, 2005.
- NEYREY, Jerome H. *Honor y vergüenza: Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.
- REED, Jonathan L. *El Jesús de Galilea: aportaciones desde la arqueología*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
- RICHARDSON, Peter. *Towards a Typology of Levantine/Palestine house*. *Journal of the Study of the New Testament*. 27:1 pp. 47-68, 2004.
- SHANKS, Hershel. *Ancient Israel: From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*. Prentice Hall, 1999.
- VAN UNNIK, W.C., 'Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writing (Luke 1.1-4)'. En *Sparsa Collecta: The Collected Essays of W.C. van Unnik* (Leiden: E.J. Brill, 1973).
- WINEDT, Marlon. "Jesús y la Ciudad de Séforis en Galilea: Cuando el silencio es un mensaje profético". En <http://traduccióndelabiblia.org>.

*Ganância, corrupção, pecado estrutural
na Carta aos Romanos*

*Codicia, corrupción, pecado estructural
en la Carta a los Romanos*

*Greed, Corruption, Structural sin
in The Letter to The Romans*

Resumo

Este artigo se inicia com a apresentação do pecado estrutural, como está configurado no mundo de hoje, mostrando a importância da pessoa de Paulo, autor da Carta aos Romanos, na expansão geográfica do cristianismo, na abertura cultural que libera das normas e na percepção da importância da Boa Nova para a vida humana. Na sequência relaciona-se o sistema escravista como o pecado estrutural e se mostra como “a verdade se torna prisioneira da injustiça”, devido à ganância e corrupção estimuladas e mantidas pelo principado. Conclui-se afirmando que Paulo fortalece as comunidades cristãs neste momento de crise, assegurando o amor livre e incondicional de Deus.

Palavras-chave: ganância, corrupção, pecado estrutural, Carta aos Romanos.

Resumen

Este artículo inicia con la presentación del pecado estructural, tal como se configura en el mundo de hoy, mostrando la importancia de la persona de Pablo, autor de la Carta a los Romanos, en la expansión geográfica del cristianismo, en la apertura cultural que libera de las normas y en la percepción de la importancia de la Buena Nueva para la vida humana. En seguida, se relaciona el sistema esclavista como el pecado estructural y se muestra como la “verdad se vuelve prisionera de la injusticia” debido a la codicia y la corrupción estimuladas y mantenidas por el principado. Se concluye afirmando que Pablo fortalece las comunidades cristianas en este momento de crisis, afianzando el amor gratuito e incondicional de Dios.

Palabras-Clave: codicia, corrupción, pecado estructural, Carta a los Romanos.

Abstract

This article begins with the presentation of structural sin, as configured in today's world, showing the importance of Paul, author of the Letter to the Romans, in the geographical expansion of Christianity, cultural openness which liberates from rules, and perception of the significance of the Good News for human life. It then relates the system of slavery to structural sin and shows how "truth becomes prisoner of injustice" through the greed and corruption promoted and maintained by the principality. It concludes affirming that Paul strengthens the Christian communities at that moment of crisis reassuring them of God's gratuitous and unconditional love.

Keywords: greed, corruption, structural sin, Letter to the Romans.

1^a O pecado estrutural hoje

Diante de escândalos de corrupção, difundidos pela mídia de maneira sensacionalista, nos perguntamos o que leva uma pessoa pública que tem mais do que o necessário para viver a arriscar-se pelo intrincado e complexo caminho da mentira, gerando empresas que têm linguagem cifrada, justamente para encobrir seus crimes. Talvez esta pergunta nos ajude a entender melhor o significado da expressão pecado estrutural e como a cobiça entorpece as pessoas, impedindo-as de perceber as consequências de suas ações.

Esta é uma questão que Jung Mo Sung ajuda-nos a elucidar: "a noção de pecado estrutural indica que, na dinâmica social, as boas ou más intenções não são suficientes para determinar as consequências das ações individuais e sociais. Existe uma estrutura social dominante que limita e condiciona as possibilidades e as consequências das nossas ações."¹ Essa estrutura pecaminosa tem sempre raízes profundas no passado, na história da humanidade obsecada pela cobiça e disposta a percorrer os caminhos complicados da corrupção para alcançar seus objetivos.

Já faz tempo que jornalistas investigativos apresentam pesquisas sérias sobre a corrupção no Brasil, mostrando como, pela ganância criminosa, pessoas e empresas que desviam dinheiro público e o aplicam em outros países,² onde este é lavado e aplicado em paraísos fiscais e Bancos de Países Desenvolvidos. Os roubos e os impostos que estas pessoas deixam de pagar têm que ser compensados por taxas mais altas sobre as rendas do povo em geral, causando cada vez mais dificuldades para os países

¹ Jung Mo Sung, "Pecado estrutural e as boas intenções", <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=28977>

² Entre outros jornalistas investigativos, cito Amaury Ribeiro JR: "Não é simples entender este processo complexo, intrincado, num emaranhado de empresas cujos donos são os mesmos e a linguagem das operações parece cifrada, justamente para encobrir os crimes", em Pirataria Tucana, São Paulo: Geração Editorial, 7^a Edição, 2015, Coleção História Agora.

pobres responderem às demandas da população em educação, saúde e infraestrutura.

Este é um contexto que está por trás do texto da Carta aos Romanos e que nem sempre foi percebido. Com os olhos abertos pela realidade atual e com a ajuda do método histórico crítico consegue-se captar a situação complexa e as injustiças geradas pela cobiça, que são denunciadas nesta carta. A ambição desmedida constrói um sistema pecaminoso que se volta contra o próprio ser humano, colocando-o em um beco sem saída, onde só o regime da graça e da justiça de Deus é visto como alternativa de mudança, afirma Elsa Tamez³.

2ª *A importância da pessoa de Paulo*

Natural de Tarso, capital da Cilícia, Paulo recebeu uma formação baseada na Lei e na espiritualidade judaicas. Tarso era uma grande cidade do império romano e por ali passava muita gente com suas diferentes experiências. Diversas correntes espirituais e filosóficas da época circulavam com as pessoas que ali chegavam. Certamente Paulo ouvia comentários sobre esta diversidade de visões religiosas e políticas. Além disso, ele teve oportunidade de estudar e de conhecer diferentes realidades e assim conviver com a diversidade cultural e religiosa própria das grandes cidades do império romano.

Em Jerusalém, Paulo foi educado por Gamaliel (Atos 22,1-3), o que dava grande confiabilidade à sua pregação nas sinagogas da época. Paulo era tão radical na sua fidelidade à tradição dos seus antepassados que chegou a ser cúmplice do assassinato de Estevão, cujo discurso liga a memória história do povo judeu com a morte e ressurreição de Jesus, o “justo” (At 7,58; Gl 1,13-14). Mas, depois do seu encontro com Jesus Ressuscitado no caminho de Damasco, Paulo dedica tempo e procura ajuda para entender sua surpreendente experiência. O encontro inesperado e o envio para anunciar a Boa Nova aos gentios abrem os olhos e a mente de Paulo. Ele inicia um longo processo de conversão, relacionando a Lei judaica com a gratuita entrega de Cristo na Cruz para a justificação de todas as pessoas que acolhem a graça através da fé (Rm 10,4).

Para realizar a missão recebida ele toma consciência de que precisa romper com a corrente conservadora do judaísmo à qual pertence e, até mesmo, com seus familiares. Compreende que a adesão a Jesus Cristo provocará uma grande mudança em sua vida, embora continue fiel ao Deus do seu povo. Foi justamente a vontade de ser fiel ao seu povo que o levou

³ Veja mais em Elsa Tamez, “Romanos frente a la crisis económica neoliberal y el diálogo intercultural”, in RIBLA n° 62, Quito: RECU, p. 86-95. O mesmo tema está desenvolvido no artigo de Elsa Tamez “¿Cómo entender la Carta a los Romanos?”, in RIBLA n° 20, Costa Rica: DEL, p.75-98.

a aceitar Jesus como Messias. Para penetrar neste inesperado chamado que muda totalmente sua vida, Paulo fica treze anos em silêncio!⁴

1. *Na expansão geográfica do cristianismo*

Através de contínua oração e discernimento, Paulo compreendeu a mudança que precisava ser realizada nas comunidades cristãs para que estas se abrissem à participação de pessoas de diferentes tradições religiosas e culturais. Sua postura determinada em favor da acolhida de gentios sem circuncidar-se, nem praticar a lei mosaica trouxeram-lhe muito sofrimento e perseguição que representavam um verdadeiro pesadelo em sua vida de apóstolo dos gentios. Mas, foi justamente esta sua abertura que manteve viva e apaixonante a Boa Nova de Jesus no Ocidente, abrindo pequenos espaços para reflexão e celebrações litúrgicas em grandes cidades da Ásia Menor, Macedônia, Grécia, Roma, com perspectiva de chegar até a Espanha. Estas pequenas comunidades eram espaços abertos a uma participação igualitária de pessoas empobrecidas e escravizadas, com diferentes idades; mulheres e homens de distintas etnias. Poucas eram as pessoas de um estrato social mais elevado que participavam dessas comunidades cristãs (1Cor 1,26).

Com a mesma paixão com que defendeu a vivência autêntica do judaísmo, Paulo anuncia nas grandes cidades a Boa Nova de Deus vivenciada e anunciada por Jesus de Nazaré, no interior da Palestina. No contato com pessoas que conviveram com Jesus e foram testemunhas da sua vida, prisão, morte e ressurreição, Paulo interioriza o evangelho e o transmite em uma linguagem que pode ser compreendida pelas diferentes culturas com as quais entrou em contato, em suas longas e exaustivas viagens. Para isso, usa comparações tiradas do ambiente urbano, como o da construção civil. Com a parábola da construção de um prédio e da importância do seu alicerce Paulo consegue falar sobre a ação de Deus na vida das pessoas de fé e sobre a qualidade da adesão a Jesus Cristo, cuja consistência será comprovada pelo fogo (1Cor 3,10-17).

Para animar as comunidades cristãs a viverem o projeto de Jesus e a assumir uma disciplina de vida que as leve a atingir este objetivo, ele faz uma comparação com os jogos olímpicos (1Cor 9,24-27). Também usa o exemplo da compra e resgate de escravos no mercado para afirmar a liberdade e dignidade da pessoa que foi resgatada por Jesus Cristo (1Cor 6,20; 7,23).

⁴ Veja mais em Carlos Mesters, *Paulo Apóstolo um trabalhador que anuncia o Evangelho*, São Paulo: Paulus, 6ª Edição, 2001, p.27.

2. *Na abertura cultural libertando das normas*

Usando esta linguagem inculturada, Paulo anuncia a Boa Nova de Jesus, reconhecendo nele o cumprimento das promessas de Deus ao povo judeu. Embora tenha ainda muito presente o estudo das Escrituras que fez no passado, agora seus olhos se abrem para uma dimensão que já estava presente nos textos bíblicos do Primeiro Testamento: o universalismo da salvação. Uma abertura que caracterizava a vivência cotidiana da fé, nas comunidades do interior de Judá, como transparece nos escritos proféticos (Is 2,2-4; Mq 4,1-3; Jr 12,15-16; Sf 3,9-10). Mas, os fariseus radicalizaram a separação, afirmando que somente o cumprimento da lei de Moisés e dos costumes judeus eram caminhos seguros para a salvação. Com clareza e determinação, Paulo anuncia a salvação gratuita oferecida por Deus a todas as pessoas que se deixam guiar pelo Espírito (Rm 8,1-17).

3. *Na percepção da importância da Boa Nova para a vida humana*

É importante observar a coragem com que Paulo resgata um dos aspectos fundamentais da prática de Jesus que é a igualdade básica de todas as pessoas, sejam escravos ou livres, mulheres ou homens, judeus ou gentios. Depois de batizados, todos têm a mesma dignidade e os mesmos direitos. Essa vivência do discipulado de iguais é uma característica fundamental das comunidades cristãs e um compromisso assumido através do batismo (Rm 6,4; 8, 14s; 10,12; 13,14; cf. Gl 3,26-28;). Paulo insiste nesse ponto, porque as relações de igualdade entre participantes das comunidades cristãs mostram de maneira convincente como o Reino de Deus está acontecendo na história.

1ª PARTE: *Contexto da carta aos Romanos*

1. *Época*

A Carta aos Romanos foi escrita em Corinto, por volta do ano 56-57, quando Nero era o imperador de Roma (54-68). Paulo ainda não conhecia Roma e tinha grande desejo de ir até lá para obter ajuda na concretização do seu projeto de anunciar o evangelho na Espanha, o extremo do mundo naquele tempo. Paulo já havia fundado comunidades cristãs na Ásia Menor, Macedônia e Grécia. Tinha visitado essas comunidades e escrito cartas amigas de orientação e incentivo na fé. Acabava de realizar uma coleta para as comunidades empobrecidas de Jerusalém e estava decidido a ir entregar esta coleta pessoalmente, embora estivesse preocupado com a conflitividade criada entre a sua postura de abertura aos pagãos e a visão mais fechada dos dirigentes das comunidades cristãs de Jerusalém. Ao escrever a carta aos romanos está consciente desta dificuldade e espera encontrar compreensão e apoio das comunidades cristãs de Roma.

2. Situação da cidade de Roma e a cultura do império

A situação conflitiva e conflitante da cidade de Roma transparece em linguagem religiosa na Carta aos romanos, como veremos mais adiante. Sabemos que Roma era nessa época o centro de um império em grande expansão, de onde saíam decisões administrativas, militares, econômicas e judiciais para todo o império. Para este centro afluíam numerosas pessoas em busca de vida. Esta população de migrantes vivia em situação de insegurança e insalubridade, em conjuntos de prédios feitos de madeira, com permanentes incêndios e desabamentos, tanto na região do Trastevere como na Via Apia. Estes eram os lugares mais pobres da cidade, onde se formaram as primeiras comunidades cristãs de Roma.

O poderio e a expansão do império romano geraram a exploração, o empobrecimento, a exclusão e a repressão do povo. A sociedade romana estava dividida entre poucos que eram considerados *dignos* por sua origem nobre, riqueza ou cargo político e a grande maioria dos escravos e escravas, em um regime escravagista. O estigma da escravidão não podia ser apagado nem mesmo quando uma pessoa conseguia, com muito esforço, comprar sua alforria. Os plebeus eram formados por pequenos comerciantes, artesãos e artesãos, trabalhadores do campo, etc. Todos excluídos totalmente do direito à participação cidadã.

3. Escravagismo como pilastra do sistema imperial romano

O modo de produção escravagista era a pilastra principal da sociedade formada pelo império romano. Durante o auge da economia imperial, a produção de riquezas dependia fortemente do vasto número de escravos que trabalhavam tanto no campo, como nas casas e até mesmo no comércio e na administração dos bens dos seus amos.

No século I da era cristã, apenas 25% da população do império era formada por cidadãos. Desses 25%, mais da metade eram cidadãos libertos, isto é, pessoas que nasceram como escravas e que conseguiam comprar sua liberdade ou alforria, já que muitos deles tinham capacidade intelectual bastante elevada e recebiam *peculia* para administrar os negócios de seus donos. Além do comércio de escravos nos mercados de todas as grandes cidades do império, o próprio trabalho escravo trazia uma renda bastante substancial para o sistema do principado.

Depois de suas guerras de conquista, o exército romano trazia como escravos homens e mulheres que eram utilizados nas grandes propriedades e que se tornaram responsáveis pelo abastecimento da sociedade romana, sobretudo pelo luxo da corte. Historiadores narram que, ao terminar a guerra das Gálias, Julio César havia sujeitado milhares de escravos. Comentários, retirados de suas próprias memórias, narram que 300 tribos foram submetidas; um milhão de gauleses foram reduzidos à escravatura e

cerca de três milhões (entre gauleses, germanos e belgas) tinham tombado nos campos de batalha.⁵

4. Presença e influência dos Judeus na cidade de Roma

Depois de tomar a Judéia, em 63 a.C., Pompeu levou judeus para Roma como prisioneiros de guerra. Mais tarde, alguns deles foram libertados, mas ficaram em Roma e reuniram-se com outros judeus que ali viviam, obtendo *status* legal, como agrupamento religioso.

Alguns autores afirmam que cerca de 20.000 ou até 50.000 judeus habitavam em Roma, na primeira metade do século I.⁶ Os Atos dos Apóstolos informam que o imperador Claudio expulsou os judeus de Roma, por volta do ano 49 ou 50. Uma informação possivelmente recebida de Priscila e Áquila, companheiros de Paulo no trabalho e na missão (At 18,2-3). Mas, a pesquisa atual pondera que a expulsão de Claudio pode ter afetado apenas algumas sinagogas, já que não se encontram relatos deste fato em documentos judaicos como algo que tenha atingido todos os judeus de Roma.

Os judeus de Roma sempre mantiveram relações com os judeus de Jerusalém. Embora as comunidades cristãs de Roma fossem constituídas de uma maioria de gentios, desde sua fundação, havia influência das posturas e opiniões dos coordenadores das comunidades cristãs de Jerusalém sobre as comunidades cristãs de Roma.

5. A intenção da carta (Rm 1,8-17)

Paulo deseja obter o apoio das comunidades cristãs de Roma para levar adiante seu projeto de anunciar a Boa Nova de Cristo a todos os povos da terra. Obtém notícias de que as comunidades cristãs de lá eram formadas por uma grande maioria de tementes a Deus. Por isso, um tema transversal de sua carta é a afirmação de que o evangelho de Jesus Cristo é dom gratuito, que deve ser acolhido pela fé e não merecido pela prática da lei.

Diante dos problemas de não aceitação por parte dos dirigentes das comunidades cristãs de Jerusalém, que estavam mais identificados com as tradições judaicas do que com a Boa Notícia da salvação gratuita de Deus, Paulo busca um diálogo sobre o assunto. Através da *diatribe* abre uma discussão sobre um tema já abordado na Carta aos Gálatas: a gratuidade da salvação, através da fé (Gl 6,13-14; Rm 3,27-31). Seu objetivo pode ser resumido na frase: “o evangelho é força de Deus para todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego” (Rm 1,16).

⁵ http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/BEC42/23_Jose_Varandas.pdf

⁶ Jerome Murphy-O'Connor, OP. *Paulo Biografia Crítica*, São Paulo: Loyola, 2000, p.337.

2ª PARTE: Cobiça e Corrupção na cidade de Roma

1. A verdade prisioneira da injustiça (1,18-31)

Paulo utiliza palavras usadas na linguagem cotidiana do povo para falar sobre o imperador romano, como fé, salvador, filho de Deus, senhor, evangelho para transmitir a Boa Nova da salvação gratuita de Deus, através da fé em Jesus Cristo.⁷ Além da linguagem, as moedas da época eram cunhadas com a expressão “Justiça e fé”⁸, o que desvela como a linguagem religiosa era utilizada pelo império para manter a cobiça, a corrupção e o pecado estrutural.

Com refinada intuição, Paulo utiliza todos estes termos dando-lhes novo conteúdo. Aquela consigna de “justiça e fé”, cunhada nas moedas, torna-se sua própria consigna para denunciar o pecado estrutural. Dessa maneira, ele constrói uma teologia libertadora em linguagem conhecida pelo povo, que reconhece imediatamente o que está por trás de suas palavras. Utilizando um método parecido com a *diatribe*, Paulo cria um diálogo em que ele mesmo faz as perguntas e as responde. Com esta metodologia, Paulo não somente anuncia um poder maior que o do imperador. Ele faz uma crítica contundente ao comparar a justiça de Deus com a justiça do império, já que esta é oferecida gratuitamente a todas as pessoas que a desejam e acolhem e não somente aos ‘notáveis’, àqueles que tinham méritos.

Como um profeta, Paulo garante que “a ira de Deus se manifesta contra os homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça” (1,18; 2,2-5; Mq 7,9); denuncia a corrupção realizada em seus próprios corpos pelos judeus e também gentios que se entregam a paixões aviltantes (1,26), desumanizando-se e tornando-se incapazes de discernir e de julgar com lucidez para agir conforme o projeto de Deus (1,28). Usando uma lista de vícios, já bastante conhecida, Paulo denuncia a conduta de quem não se deixa conduzir por Deus (1,29-31).

2. Pecado estrutural

O pecado é estrutural, gerado pela ideologia do império em um movimento excessivo de expansão. A cobiça do império se concretiza também no comportamento e nas ações dos cidadãos (2,1-11), mas não é apenas uma questão de moral pessoal. Provém de uma organização socioeconômica construída sobre o poder de dominar, através de um exército extremamente organizado e capaz de massacrar qualquer levantamento. A cobiça do poder imperial se materializa no cotidiano do povo. Um exemplo disso é a exploração dos possuidores de vivendas em Trastevere e na Via Apia. A cobiça leva-os a construir prédios de madeira com inseguras, minúsculas

⁷ Elsa Tamez, RIBLA 62, Quito: RECU, Petrópolis: Vozes, 2009, p. 91.

⁸ Nestor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza. Ideología y estrategia del cristianismo paulino en la gentilidad. Lectura Socio-política de la primera carta de Pablo a los tesalonicenses*. Tesis doctoral inédita, ISEDET, Buenos Aires, 1989.

e insalubres habitações para aluga-las aos migrantes que chegam a Roma. Tais vivendas representam não somente desconforto, mas um risco de vida para os pobres que nelas residem. Para seus donos, no entanto, são alta fonte de renda.

Quando Paulo usa a expressão *amartia*, ele está se referindo ao pecado estrutural. É o que se desvenda na expressão: “Porque tanto os judeus como os gregos estão sob o pecado” (Rm 3,9). Em seguida, citando o Primeiro Testamento, busca descrever o pecado: “Não há homem justo, não há um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus. Todos se transviaram, todos juntos se corromperam...” (3,10-12; Salmo 14,1-3). “Seus pés são velozes para derramar sangue; há destruição e desgraça em seus caminhos. Desconheceram o caminho da paz não há temor de Deus diante dos seus olhos” (3,15-17; Is 59,7-8).

O pecado estrutural é gerado pela cobiça e se manifesta na corrupção, competição, exploração, dominação, morte. Faz parte do sistema do império. Toda a unidade que vai de 1,18-3,20 manifesta a universalidade do pecado. A boa nova transmitida por Paulo na Carta aos Romanos é que a salvação é também universal e, além disso, gratuita (3,21-5,21). Para alcançar esta salvação é suficiente assumir decididamente a fé em Jesus Cristo, que sustenta a esperança dos pobres em meio à insegurança e à falta de alternativas (5,2).

3ª PARTE: Libertação pelo amor

Além da busca de encontrar apoio para a missão evangelizadora na Espanha, Paulo deseja fortalecer as comunidades cristãs de Roma. Ele carrega em si mesmo uma experiência profunda do amor de Cristo Crucificado por ele e pelo universo (Gl 2,20). Esta experiência ilumina seu olhar para descobrir a presença de Deus junto às pessoas mais vulneráveis dentro de um sistema estruturado a partir do pecado social.

“O primeiro sinal de vida é o redescobrimto da imagem de Deus na humanidade afogada pelo pecado, ali onde a morte está em expectativa, através da fome e da insignificância. Trata-se de sentir a pulsação de Deus “nos infernos” e de experimentar a graça no lixo”.⁹ É o olhar do amor que descobre a transparência do amor de Deus em tudo. Batizados em Cristo precisam viver no amor e mergulhar na graça para que possam conquistar uma “vida nova” (6,1-4). Com este olhar iluminado pela luz do Ressuscitado, Paulo contempla não somente Deus presente na humanidade submetida pelo pecado estrutural. Escuta também os gemidos da criação inteira que espera ansiosamente a libertação dos seres humanos, filhos e filhas de Deus. Ele afirma que “a criação guarda a esperança de ser libertada da escravidão

⁹ Elza Tamez. *Contra toda Condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, Costa Rica/San José: DEI, 2ª edição, 1993, p.149.

da corrupção a que foi submetida, para entrar na liberdade dos filhos e filhas de Deus” (8,20-21).

Esta visão de Paulo ajuda as comunidades de Roma a relativizarem os sofrimentos do momento presente (8,18), sem alienar-se e nem evadir-se no espiritualismo, porque a esperança de conquistar aquilo que ainda não se vê não permite cruzar os braços: “Se esperamos o que não vemos é na esperança que o aguardamos” (8,25). E esperar com esperança só é possível se a pessoa e a comunidade têm a experiência profunda de ser gratuitamente amada. E este amor gratuito e incondicional de Deus foi manifestado em Cristo Jesus. Por isso, “em tudo somos mais que vencedores, graças àquele que nos amou” (8,37) e do qual nem os anjos, nem o poder avassalador do principado ou pessoa alguma poderá nos separar (8,31-19).

Considerações finais

No contexto atual em que a complexidade das grandes metrópoles desafia nossa capacidade de evangelização, precisamos resgatar não somente a metodologia usada por Paulo para anunciar o Evangelho nas grandes cidades, mas também sua entrega apaixonada, vivenciada em uma contínua busca de conversão; em longos diálogos e debates; em incansáveis viagens; na organização de solidárias partilhas; em permanente construção de pontes, através de encontros pessoais e redes sociais. Tudo isso realizado através de um afetuoso e efetivo trabalho de equipe, com a participação de mulheres e homens de esperança (Rm 16,1-16; 4,18s).

Poder e corrupção nos Atos dos Apóstolos

Poder y corrupción en Hechos de los Apóstoles

Power and Corruption in The Acts of The Apostles

Resumo

O autor aborda os conceitos de poder e corrupção a partir de uma perspectiva crítica latino-americana, expressa na teoria do “pensamento descolonial”. Seguindo esta teoria, o autor analisa Atos 1,3-26, para demonstrar que, na gênese das igrejas cristãs, os primeiros líderes, tiveram que lidar com as tentações do poder, usando estratégias, às vezes corruptas, com o argumento de salvaguardar o projeto de Jesus. Com profunda admiração, respeito e devoção à figura de Pedro, sua decisão de substituir Judas, de recompor o grupo dos Doze, é equivocada e evidencia traços de poder e corrupção.

Palavras-chave: Atos dos Apóstolos, colonialidade de poder e cultura, Espírito Santo, restauração.

Resumen

El autor aborda los conceptos de poder y corrupción desde una mirada crítica latinoamericana, expresada en la teoría del “pensamiento descolonial”. Siguiendo esta teoría, el autor analiza Hch 1,3-26, para demostrar que, en la génesis de las iglesias cristianas, los primeros líderes y lideresas, tuvieron que lidiar con las tentaciones propias del poder, utilizando estrategias, en ocasiones corruptas, con el argumento de salvaguardar el proyecto de Jesús. Con profunda admiración, respeto y devoción por la figura de Pedro, su decisión de reemplazar a Judas, para recomponer el grupo de los Doce, es equivocada y evidencia rasgos de poder y corrupción.

Palabras-Clave: Hechos de los Apóstoles, colonialidad de poder y cultural, Espíritu Santo, restaurar.

Abstract

The author addresses the concepts of power and corruption from a critical Latin American perspective, expressed in the theory of “decolonial thought.” Following this theory, the author analyses Acts 1,3-26, to demonstrate that, in the beginning of the Christian churches, the first leaders, will have to deal with the temptations of power, using strategies, sometimes corrupt, for the

purpose of safeguarding the work of Jesus. With deep admiration, respect and devotion, for the figure of Peter, his decision to replace Judas, to reconstitute the twelve apostles, is mistaken and characteristic evidence of power and corruption.

Keywords: Book of Acts, coloniality of power and culture, Holy Spirit, restore.

No voy a referirme a la generalidad de los conceptos ‘poder’ y ‘corrupción’, porque ya fueron tratados en un artículo introductorio. Quiero hacerlo desde una perspectiva latinoamericana.

Entre las diversas miradas críticas latinoamericanas al complejo mundo de las relaciones sociales de dominación, amparadas en el poder y la corrupción, quiero destacar la denominada “colonialidad de poder”, un concepto que surge a principios de los años noventa, dando origen a la teoría del “Pensamiento descolonial”¹, desarrollada en el proyecto Modernidad/Colonialidad (M/C).

La Modernidad, según la concepción tradicional, nace a partir de la Ilustración y la Revolución Industrial. Dussel (2000, p. 46), plantea en cambio: la modernidad nace con el descubrimiento y colonización de América, cuando Europa logra un lugar central en el sistema mundo moderno².

“Colonialidad” es diferente a colonialismo. Este último se refiere a un periodo en el cual una nación o naciones con poder, ejercieron dominio territorial, militar, económico, político y cultural, sobre una o varias naciones, en un territorio determinado. En América Latina, el colonialismo llegó a su fin con las guerras de independencia y la formación de Estados-Nación, sin embargo, en la realidad, los grupos dominantes continuaron con el dominio y el control político, económico y cultural de sus antiguas colonias. Así, con la independencia terminó la colonización, pero no la colonialidad.

Colonialidad se entiende como un patrón de poder global del sistema-mundo moderno, eurocéntrico, capitalista, originado en el siglo XVI con la conquista europea de América, inicialmente con España y Portugal, posteriormente con los imperios francés y holandés en el siglo XVIII, el imperio inglés en el siglo XIX y en los últimos tiempos, por el imperialismo estadounidense.

La “Colonialidad de poder” es uno de los conceptos claves en el “pensamiento descolonial”. Con este concepto se pretende señalar una “matriz

¹ En palabras de Escobar (2003), el pensamiento descolonial “es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos” (p. 53).

² Categoría introducida por el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein (1992, p. 583). Walter Mignolo (2000, p. 34), retoma el concepto dentro del pensamiento descolonial y lo complementa como sistema mundo moderno colonial.

de poder colonial”, que sustenta su dominio en un discurso racial, étnico y economicista, donde la raza blanca, europea, civilizada y desarrollada, se considera superior y, por lo tanto, destinada a dominar y controlar la sociedad, mientras las otras razas son, por naturaleza, inferiores, subdesarrolladas y destinadas a ser dominadas. Esta concepción étnico-racial determina todas las relaciones sociales cotidianas: género, espiritualidad, sexo, epistemologías, división del trabajo, etc.

1. *Colonialidad cultural en la historia de Israel y del cristianismo*

La lucha contra el poder de dominio y la corrupción tiene varios frentes, uno de ellos es la tarea de descontaminar la conciencia alienada del pueblo, que se deja alienar por el dominador con el imaginario del “sueño americano”. Es lo que Quijano (1992, pp. 12-13), llama “colonialidad cultural”.

Entonces, la cultura europea se convirtió además en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar del poder colonial. Pero también podría servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos, para conquistar la naturaleza.

La “colonialidad cultural”, en el marco de la “Colonialidad de poder”, se concibe como la estrategia del dominador para “colonizar” la mente, la conciencia y el imaginario del dominado. El dominador sabe que para perpetuar su poder debe combinar todas las formas de represión, incluyendo la manipulación de las conciencias. El dominador “inyecta” en la interioridad del dominado, conocimientos, significaciones y sueños que alienan su conciencia, hasta el punto que no sólo justifica y legitima el modelo opresor del dominador, sino que convierte en obsesión el sueño de poder “ascender” y vivir con los privilegios de éste. Los dominadores activan y renuevan día a día las estrategias para convertir la colonialidad cultural del pueblo, expresada en múltiples alienaciones, en una especie de “prisión perpetua”.

La “colonialidad cultural” cristiana se evidencia en la intención del poder dominante de introducir en los líderes religiosos y en el imaginario del pueblo en general, ideas que revestidas con sofisticadas estrategias legitiman y justifican los modelos dominantes, como si fueran voluntad de Dios. También se dan casos de alianzas entre el poder dominante y las autoridades religiosas, para domesticar la conciencia del pueblo creyente a cambio de privilegios de poder. El Apocalipsis describe claramente esta situación, llamando al poder de dominio “bestia”, y al pueblo alienado “habitantes de la tierra” (Ap 13,11-14).

Si bien la teoría del “pensamiento descolonial”, ubica la “colonialidad de poder” y por tanto la “colonialidad cultural”, en un marco histórico que

comienza con la conquista de América, en la historia “sagrada” de Israel y del cristianismo, podemos evidenciar una larga historia de “colonialidad de poder”, donde los imperios externos, pero también las monarquías y autoridades religiosas, apoyadas en muchas ocasiones por el mismo pueblo, actuaron consciente o inconscientemente, con la lógica del poder de dominio y hasta de la corrupción, manifestando un interior “infectado” de “colonialidad cultural”.

Esta afirmación es perfectamente comprobable al hacer una breve y rápida mirada en la historia israelita y cristiana. Es interesante comprobar que en todos los comienzos o génesis de las principales etapas de la historia de la salvación judeo-cristiana, hay evidencias claras de colonialidad de poder.

La primera evidencia la encontramos en los once primeros capítulos del Génesis, que son algo así como la génesis “prehistórica” e introductoria de toda la Biblia. Adán y Eva (Gen 3,1-24), no están satisfechos con tenerlo todo, sino que aspiran a dominarlo todo, por esto les estorba Dios y deciden intentar ocupar su lugar. La corrupción o engaño atribuida a la serpiente, simboliza la tentación presente en el corazón de Adán y Eva. El mito introduce la tentación de poder de dominio, contra la voluntad de Dios, que marcará la historia de Israel.

En la génesis del nacimiento de la nueva fe en Yahvé, en el período patriarcal y matriarcal, encontramos a Abraham y Sara intentando eliminar a Agar para asumir el poder total de la bendición y de la descendencia. Dios en cambio, protege y bendice a la descendencia de Agar, a través de su hijo Ismael (Gen 16,1-16).

En la génesis del nacimiento de Israel como pueblo, en el período de la esclavitud y de la liberación de Egipto, el paso por el desierto es un tiempo establecido por Dios para cambiar la conciencia del pueblo que, a pesar de haber sido liberado de la esclavitud de Egipto, mantiene, cada uno de ellos y ellas, el sueño de un estilo de vida egipcio. En otras palabras, un pequeño faraón en cada corazón (Ex 14,12; 16,3). Dios no quiere que los vicios de poder faraónico entren a la tierra prometida. Dios convierte el desierto en tiempo de catequesis para cambiar el corazón del “sueño faraónico”, en uno lleno de valores del proyecto de Dios; mientras el poder del faraón esclavizaba para acumular riqueza, el relato del maná es la enseñanza de no acumular y tener lo necesario, de acuerdo a las necesidades de cada familia (Ex 16,16). El mismo Moisés, como un pequeño “faraón”, quiere decidirlo todo. Su suegro Jetró le advierte que es necesario compartir el gobierno, de manera democrática, con líderes inteligentes, respetuosos de Dios, sinceros e incorruptibles (Ex 18,21). Los “cuarenta” años en el desierto no fueron suficientes para cambiar el corazón y la conciencia de la primera generación salida de Egipto. Quedaban todavía sueños de poder faraónico, la prueba es que ninguno, ni siquiera Moisés, pudieron entrar a la tierra prometida.

En la génesis del nacimiento de la monarquía³ de Israel, el pueblo busca un modelo de gobierno donde el poder no esté en manos de Dios sino de un rey (1Sam 8,7) que les proporcione poderío, esplendor y gloria. Los tres primeros reyes simbolizan las tres estructuras de poder sobre las que sostenía el poder de dominio del faraón en Egipto: Saúl representa el poder militar, David el poder político administrativo centralizado en Jerusalén y Salomón el poder religioso con la construcción y control del templo. Los reyes de Israel terminaron “haciendo lo malo a los ojos de Dios” (1Re 11,6; 2Re 3,2; 13,2.11; 14,24; 15,9; 17,2; 21,2.16.20; 23,32.37; 24,9.19, etc.).

En la génesis del modelo socio-religioso denominado “judaísmo”, implementado al regreso del exilio en Babilonia, y atribuido a Esdras y Nehemías, se impone una estructura religiosa construida sobre la triada Ley, Templo y Etnocentrismo, que termina justificando la propuesta de quienes consideran que reconstruir el templo y cumplir estrictamente la ley era más importante que reconstruir la vida de los pobres (Is 61,1-3). El Dios incluyente y de los pobres, es reemplazado por una teología que encierra a Dios en un templo para ser fácilmente manipulable, un Dios controlado a través de una ley con muchas prescripciones y con poco Espíritu, un Dios de todos los pueblos que pasa a ser oficialmente israelita. Las autoridades judías pudieron implementar este proyecto gracias a su alianza con el imperio persa. Neh 5,1-5 deja constancia de que los pobres sufrieron las consecuencias de las decisiones equivocadas. Años más tarde, Jesús de Nazaret será un duro crítico del modelo religioso judío basado en la ley, el templo y el etnocentrismo, por no ajustarse a la renovada propuesta de Reino de Dios.

Es claro que los imperios extranjeros causaron esclavitud y sufrimiento a Israel, pero también, las autoridades políticas y religiosas de Israel fueron cómplices de esta colonialidad de poder, o también objeto de una colonialidad cultural que favorecía los intereses imperiales en detrimento del pueblo pobre y excluido.

La colonialidad de poder y la colonialidad cultural también están presentes en los evangelios. El relato de las tentaciones de Jesús en el desierto (Mt 4,1-11), son un ejemplo e indicador de que el poder de dominio es una tentación que deberán soportar y superar todos los que quieren adherirse al proyecto del Reino (Cf. Lc 22,31-32). Jesús, como “goel” de los pobres (Lc 4,18-18), denuncia la colonialidad de poder, tanto del imperio romano como de las autoridades judías (Lc 22,25; Mc 12,38-39). También denuncia la colonialidad cultural de las autoridades religiosas judías quienes, creyendo en la inminente restauración de un rey para Israel, a través de un mesías de la estirpe de David, interpretan la ley equivocadamente (Mc 2,1-3,6) y establecen alianzas con el poder político para eliminar a sus opositores (Mc 3,1-6; 15,1; Lc 20,9-19, etc.).

³ Monarquía significa “gobierno de uno solo”.

Los primeros discípulos y discípulas no pudieron despojarse de la colonialidad cultural adquirida en su formación judía, cayendo en la tentación de confundir el Reino de Dios anunciado por Jesús, con la restauración del reino de Israel, mesiánico, real y davídico. No entienden a Jesús como misionero del Reino sino como liberador político (Lc 24,21). Sueñan con llegar a ser nombrados “príncipes” en la corte del rey Jesús. Es lo que pide la madre de los hijos del Zebedeo: “deja que cuando reines estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda” (Mt 21). Esta mentalidad o colonialidad cultural mesiánica nacionalista despierta en Pedro el afán de impedir que Jesús vaya a Jerusalén, lugar de tortura, crucifixión y muerte (Lc 9,28-36.44-48; 22,49-51; Mt 16,21-23, etc.). Es inaceptable un mesías-rey crucificado. La colonialidad cultural clavada en la conciencia de los discípulos y discípulas, alimentada con un poco de colonialidad de poder, les impide entender el Reino, no desde el poder de dominio, sino desde la aparente derrota de la cruz; no desde el “León de la tribu de Judá”, sino desde “el Cordero degollado, pero de pie” (Ap 5,5-6).

Siguiendo esta teoría de “colonialidad de poder” y “colonialidad cultural”, pretendo acercarme al tema de poder y la corrupción en el libro de Hechos de los Apóstoles. En este libro hay casos emblemáticos de poder y corrupción, como el relato del fraude de Ananías y Safira (Hch 5,1-11) o el de Simón el mago⁴, que pretendió comprar el Espíritu Santo (Hch 8,18-19). Sin embargo, voy a tomar sólo el primer capítulo de los Hechos para demostrar que, en la génesis de las iglesias cristianas, el fantasma de la colonialidad cultural y de poder estuvo presente. Los primeros líderes y lideresas cristianas, representados en la persona de Pedro, tendrán que lidiar con las tentaciones propias del poder, utilizando estrategias, en ocasiones corruptas, con la pretensión de salvaguardar el proyecto de Jesús.

Esto es importante porque nos ayuda a entender que los cristianos, en la lucha por el Reino, tenemos siempre tres frentes de trabajo. El primero, de resistencia contra la colonialidad de poder “civil”; el segundo, contra la colonialidad de poder “eclesial”; el tercero, de concientización de las bases sociales y eclesiales para ir borrando, con Evangelio y Reino, las mentiras de la “colonialidad cultural” que corrompen la conciencia y destruyen la vida del pueblo.

2. *La elección del reemplazo de Judas, un acto de poder y de corrupción en los orígenes de las iglesias cristianas (Hch 1,15-26)*

¿Por qué Pedro consideró necesario y urgente reemplazar a Judas para completar el grupo de los Doce? Si era así, ¿por qué no lo hizo el mismo Jesús? ¿Por qué no esperó el Espíritu Santo para tomar esta decisión? ¿Cuál es la verdadera intención de Pedro?

⁴ Este episodio marcó tan profundamente a la Iglesia que desde entonces se le llama “simonía” a la acción de negociar con cosas espirituales o religiosas.

Con profunda admiración, respeto y devoción por la figura de Pedro⁵, quiero demostrar que su decisión de reemplazar a Judas, para recomponer el grupo de los Doce, fue equivocada y con evidencia rasgos de poder y corrupción, en el marco de lo que hemos llamado “colonialidad de poder y colonialidad cultural”, y que podemos comprobar los siguientes propósitos del apóstol:

- Considerar el mesianismo de Jesús en un marco nacionalista, monárquico, davídico, militar, poderoso y triunfalista, constituido por las doce tribus de Israel y actualizado en los doce apóstoles. Un reino en el que Pedro se siente “juez de Israel”, o parte de la corte real de Jesús rey.
- Impedir, con dudosos argumentos, que los hermanos de Jesús, aduciendo su parentesco con el Mesías y revestidos del Espíritu Santo, le disputen el poder, reclamando puestos de honor en el grupo de los Doce y en la dirección del reino de Israel.
- Excluir al Espíritu Santo en la decisión de reemplazar a Judas, a pesar de que Jesús les dijo con claridad que no hicieran nada hasta la venida del mismo.
- Implementar un dudoso procedimiento para la elección del nuevo apóstol, contrario a toda la tradición del Antiguo y el Nuevo Testamento. Por ejemplo, la elección de los discípulos fue una acción de Jesús a través del Espíritu Santo (1,2), mientras que la elección de Matías fue a la suerte.
- Evitar que el proyecto de Jesús deje de ser exclusivo y controlado por el judaísmo y se convierta en un proyecto de carácter universal.

Esto nos permite plantear dos cosas. La primera, evidenciar rasgos de poder y corrupción en los líderes del cristianismo naciente; coincido con la opinión de mantener una mirada crítica ante la “aureola de santidad e infalibilidad” que la tradición atribuye a los líderes y lideresas cristianos de las primeras generaciones (Rius-Camps y Read-Heimerdinger, 2009, p. 36). En segundo lugar, que la lucha contra la colonialidad de poder y la colonialidad cultural, no sólo hay que librarlas en el campo social y político, sino también al interior de nuestra comunidad eclesial.

3. *Análisis de Hch 1,3-26 desde un acercamiento de colonialidad cultural y de poder*

En el análisis del texto iré planteando ideas que evidencian los propósitos y despropósitos de Pedro.

⁵ Cuando me refiero a Pedro incluyo al resto de discípulos y discípulas que lo acompañaron. Pedro tiene el carácter de sujeto colectivo.

Lucas es el único que habla de 40⁶ días entre la resurrección y la ascensión (1,3). Tiempo que Jesús utiliza para probar que está vivo y para instruir a los apóstoles sobre el Reino de Dios. Son cuarenta días para reiterarles que el falso modelo nacionalista, mesiánico y davídico que estaba en sus mentes (Lc 24, 21), ciertamente había fracasado⁷, pero que su resurrección era prueba del triunfo del Reino de Dios.

No creo que en 1,4-5, los pronombres “ellos” y “ustedes”, en un contexto de comida y por la mención al Espíritu Santo siempre incluyente, puedan referirse exclusivamente a los “once”, sino a los discípulos y discípulas que también son mencionados en Lc 24,33.36 y en Hch 1,14-15. Un paralelo entre Hch 1,3-12 y el capítulo 24 de Lucas refuerza este argumento.

La orden de Jesús es clara y contundente: “no alejarse de Jerusalén hasta no recibir la promesa del Espíritu Santo” (1,4). En otras palabras, no hacer nada, estar quietos. Según Fitzmyer (2003, p. 258) “El Espíritu se convierte en el motor de la historia lucana de los Hechos. El Espíritu está detrás de todo lo que los testigos harán o proclamarán”.

Lucas utiliza dos formas griegas para referirse a Jerusalén (Rius-Camps, Read-Heimerdinger, 2009, p. 67). *ierousalem*, con sentido teológico (centro religioso, ciudad santa, Templo, autoridades religiosas), y *ierosolúmon* [de *ierosóluma*], con sentido neutro, para referirse a la ciudad geográfica y pagana. En 1,4 utiliza *ierosolúmon*, en sentido neutro, que parece sugerir que toma distancia de Jerusalén como institucionalidad judía. Se trata de permanecer en Jerusalén, pero sin tener nada que ver con la institución religiosa.

Pedro, previendo la partida definitiva de Jesús, se atreve a preguntarle sobre el momento de la “restauración del reino de Israel” (1,6). En la mente de Pedro está el recuerdo de los profetas que anunciaban que la restauración de las doce tribus se daba con la llegada del mesías-rey de la estirpe de David. También las palabras de Jesús en Lc 22,29-30⁸. Pedro cree que, para no perder la promesa, necesita recomponer el grupo de los Doce como “jueces de las doce tribus de Israel” (Lc 22,30). El problema es que no esperaron al Espíritu que en Pentecostés les diría, que el nuevo pueblo de Dios no se reestablecería desde los Doce, sino desde todos y todas.

En 1,6-8, Jesús no responde directamente a la pregunta de los discípulos y discípulas, más bien, aprovecha para dejar claras tres cosas:

⁶ Cuarenta, el mismo tiempo, en días, que pasó Jesús en el desierto y en años, el que pasó Israel en el desierto, antes de entrar en la tierra prometida. El número cuarenta, indica un tiempo pedagógico para tomar conciencia y decidirse por o contra el proyecto de Dios. En Lc 24,1, todo ocurre en un día.

⁷ El anuncio del fracaso a este modelo mesiánico nacionalista no es algo nuevo (Cf. 24,25-27.32.44-46) ya había sido anunciado varias veces

⁸ Pedro interpreta equivocadamente Lc 22,24-30, donde está claro que reinar y juzgar no pueden entenderse desde la lógica del poder de dominio, sino desde el servicio. Por esto, el Reino de Dios no es el mismo que el reino de Israel.

- El tiempo es un asunto de Dios; ellos no tienen que estar preocupados por planificar el futuro, lo único que deben hacer es estar quietos, esperando al Espíritu Santo.
- Ya no se trata del reino de Israel, sino del Reino de Dios, orientado directamente por el Espíritu Santo. Jesús sabe que sólo el huracán y el fuego del Espíritu (Hch 1,8) podrá “descolonializar” en los discípulos la colonialidad de poder monárquico-davídico y la colonialidad de poder judío.
- La propuesta del Reino de Dios, abierto a todas las naciones de la tierra, no se hará con la fuerza del poder de dominio, con violencia y con corrupción, sino con la fuerza del testimonio (Rius-Camps, 1989, p. 30).

La referencia a cuatro lugares geográficos (1,8), apunta a una misión que comienza en Jerusalén, centro de colonialidad del poder judío, y llegará hasta Roma, centro de la colonialidad de poder político. No hay, entonces, cabida para los nacionalismos, los etnocentrismos o las posturas excluyentes.

La afirmación “volverá de la misma manera que lo han visto marchar al cielo” (1,11), es otro intento pedagógico por desmontar las expectativas de un mesías-rey, glorioso, poderoso y victorioso, que vendrá en carro de fuego y con ejército. La “venida” o parusía no hay que entenderla como el “retorno de un Jesús ausente, sino como la manifestación gloriosa de un Jesús que siempre ha estado presente en la comunidad” (Richard, 14).

La ascensión (1,9-11) tiene lugar fuera de Jerusalén, reiterando que deben tomar distancia de la institucionalidad judía (Rius-Camps, 1989, p. 33). Sin embargo, el regreso se hace a la Jerusalén (*ierousalem*) en sentido judaizante (1,11), que el texto confirma con la mención del “camino sabático” (1,12) y de “la subida a una estancia superior”⁹ (1,13). El mismo sentido judaizante tiene el paralelo de Lc 24,52-53, cuando regresan a Jerusalén y se congregan en el Templo. Esto sugiere un grupo que no logra liberar su mente de la institucionalidad judía¹⁰. El orden de la lista de los apóstoles elegidos (Hch 1,13) difiere con la de Lc 6,14-16, y parece tener un criterio jerárquico (Cf. Lc 8,51; 9,28).

El grupo que permanece unido y en oración está compuesto por los once, unas mujeres, la madre de Jesús y sus hermanos (1,14). Hasta ahora, los hermanos de Jesús habían sido presentados como opositores a su misión (Lc 8,19-21; Mt 13,55-56). No estuvieron presentes en la misión, en la muerte, en la resurrección, en las apariciones o en la ascensión. Sin embargo, ahora que Jesús ya no está presente físicamente aparecen en el grupo de discipu-

⁹ En el templo había una “estancia superior”, que según las autoridades religiosas era el lugar más adecuado para la oración y las reuniones religiosas.

¹⁰ Recordar que la ruptura final de Jesús con el templo, símbolo de la institucionalidad religiosa judía, se produce cuando, al momento de su muerte, se rompió en dos el velo del santuario, simbolizando una nueva manera de entrar en la presencia de Dios.

los. No vuelven a mencionarse en Hechos, sólo se alude individualmente a Santiago como líder de la iglesia de Jerusalén (Hch 12,17; 15,13; 21,18). Entonces, ¿por qué Lucas decide incluir a los hermanos de Jesús en este grupo?

Inmediatamente después de que son mencionados los “hermanos” de Jesús, Pedro se pone de pie para anunciar la necesidad de elegir el reemplazo de Judas (1,15). La acción de ponerse de pie está en contraste con la orden dada por Jesús de “esperar, aguardar”. Es probable que Pedro esté preocupado porque Jesús no completó el grupo de los Doce, ni restauró el reino de Israel, de acuerdo a sus expectativas nacionalistas. Pedro cree que, a falta de un testamento claro dejado por Jesús, la aparición de sus hermanos puede convertirse en una amenaza, en caso que, aduciendo su parentesco con el Mesías, pretendan reclamar su superioridad sobre el grupo de los apóstoles. Pedro siente que el grupo de los once son los legítimos herederos del proyecto de Jesús. Por lo tanto, deben ser ellos mismos los únicos en decidir y dirigir su continuidad. El número 120, que según la tradición judía legitima un consejo local para tomar decisiones, confirma el marco judaizante en el que se mueve la mentalidad de Pedro.

Pedro justifica su propuesta en las Escrituras, donde el Espíritu Santo, a través de David, predijo lo de Judas (1,16). Curiosamente, Pedro se muestra solícito al Espíritu ligado a David, pero indiferente al Espíritu Santo anunciado por Jesús. En la mente de Pedro sigue la idea de restaurar el orden político y nacionalista davídico.

A pesar de estar hablando ante 120 hermanos, Pedro alude específicamente a “uno de los nuestros y obtuvo un puesto en este ministerio” (Hch 1,17), reduciendo el protagonismo del discurso a los once, excluyendo a todos y todas, incluidos los hermanos de Jesús.

Los textos de la Escritura corresponden a la fusión de dos salmos en una única cita (Sal 69,25 y 109,8)¹¹, que no predicen o anuncian nada claro con respecto a Judas. Algunos ven en esta fusión libre de Lucas la disyuntiva de los once: dejar desierta la vacante u ocuparla de nuevo. Pedro asume la segunda. Por no esperar el bautismo del Espíritu Santo, sigue reinando la confusión o el afán de justificar lo injustificable.

La expresión “es preciso o necesario” (1,21) responde al plan de Pedro, no al de Jesús. Si Jesús hubiera sentido la necesidad, Él mismo había buscado y elegido el reemplazo de Judas.

Los criterios para elegir el número doce son totalmente excluyentes (1,21-22):

- El primero, ser un *andron* (varón). Quedan excluidas las mujeres presentes, a pesar que muchas de ellas fueron discípulas desde el primer momento.

¹¹ No es extraño ver a Lucas retomando citas de la Escritura con suma libertad, introduciendo o eliminando palabras o versículos, juntando o dividiendo citas, etc. (Rius-Camps, 1989, 529)

- El segundo, haber estado todo el tiempo con Jesús, desde el bautismo hasta su ascensión. Excluye a los hermanos de Jesús porque no estuvieron en los primeros momentos, pero también a otros discípulos como Pablo y todos los que llegaron después. Si somos estrictos con este criterio, ninguno podría serlo, ni siquiera los once, porque ninguno había sido llamado al momento del bautismo de Jesús. La intención es, sobre todo, excluir a los hermanos de Jesús.
- El tercero, ser testigos de la resurrección. Es un criterio ambiguo, porque ninguno fue testigo de la resurrección, ni siquiera creían en ella. Fueron más bien testigos de las apariciones de Jesús. Otro aspecto que llama la atención es el sentido restringido que Pedro le da al concepto “testigos”. En Hch 1,8 Jesús les había pedido ser testigos en sentido activo, misionero y universal, aquí, Pedro restringe el concepto a un sentido pasivo-ocular. Este argumento será largamente rebatido por el Espíritu Santo y por el mismo Pablo (1Cor 15,4-8).

En el análisis del proceso de elección del reemplazo de Judas (1,23-26), podemos deducir que los presentes fueron convencidos por Pedro de involucrarse en una decisión, a todas luces irregular. La comunidad participa pasivamente de la colonialidad cultural y de la colonialidad de poder de Pedro.

De Matías no se suministra ninguna información. Además, nunca más se habla de él en el Nuevo Testamento. El otro candidato es “José, llamado Barsabás¹², por sobrenombre Justo” (1,23), en latín, *ioustos*, que lo identifica como judío helenista (Hch 18,7). La elección es entre Matías, un judío palestinese, al igual que los once, y José, un judío helenista. El elegido es Matías, quizá porque la mayoría dudaba que un judío de la diáspora, helenista¹³, tuviera las competencias para ser un verdadero representante de Israel. Sigue pesando la visión judía exclusiva y excluyente, en detrimento de la apertura universal.

La oración de los 120 es breve (1,24), a diferencia de la de Jesús, que fue de toda la noche (Lc 6,12). Jesús elige con la presencia del Espíritu Santo (1,2), los 120, en cambio, lo hace a través de una oración a Dios (1,24). Jesús llama y elige personalmente, los 120 lo hacen “echando suertes”¹⁴. Por esta razón, nunca se dirá que Matías fue elegido, sino “agregado, cooptado, añadido o enumerado” a los “once apóstoles” (1,26).

¹² Según el Códice Beza, el segundo nombre no sería *Barsaban* sino “Bernabé”, que según Hch 4,36 significa “hijo del consuelo o de la exhortación” y natural de Chipre, que indica su origen judeo-helenista. (Rius-Camps, 1989, 55)

¹³ Ver el conflicto entre hebreos y helenistas en Hch 6,1.

¹⁴ Este procedimiento, según algunos especialistas, no tiene el sentido de “azar” como en el Antiguo Testamento (1Cro 25,8; 26,13.14; Neh 10,34; Est 3,7; Jon 1,7; Is 34,17) “Azar”, donde no hay de por medio ninguna elección personal. En este caso tiene el “sentido de emitir algo que necesita un escrutinio de los votos. (Rius-Camps, 1989, 57). Este procedimiento nunca más será utilizado en Hechos (cf. 6,3-6; 13,2-3)

Las conclusiones las tomo del texto de Pentecostés (Hch 2,1-13), donde será el mismo Espíritu Santo quien desestime las intenciones de poder de dominio contenidas en el desespero por elegir al reemplazo de Judas.

- Mientras Pedro está preocupado en la exclusividad del grupo de los Doce, el relato de Pentecostés tiene como hilo conductor el adjetivo “todos” o expresiones que guardan la misma idea: “estaban todos reunidos” (2,1); “llenó toda la casa donde se encontraban” (2,2); “se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos” (2,3); “se llenaron todos del Espíritu Santo” (2,4); “venidos de todas las naciones (2,6); “porque cada uno (todos) le oía hablar en su propia lengua” (2,6); “¿es que no son galileos todos estos que están hablando? (2,7); ¿cómo cada uno de nosotros (todos) les oímos en nuestra propia lengua nativa” (2,8); etc. El Espíritu Santo deja claro que no son los Doce, sino “todos y todas” los llamados y enviados a ser testigos del Reino de Dios, en todos los pueblos.
- Es tan fuerte la resistencia de Pedro a descolonizar su esquema mental nacionalista, mesiánico, davídico y excluyente, que al Espíritu Santo le toca llegar de “repente” y con la violencia necesaria (ruido, huracán, fuego) para revestirlo de una mentalidad incluyente, misionera y universal. Igual ocurre en la segunda venida del Espíritu Santo (Hch 4,31). En cambio, cuando el Espíritu Santo baja sobre Cornelio y su familia, de origen pagano y helenista, lo hace sin ruido ni violencia (Hch 10,44-45).
- El Espíritu Santo repite en tres ocasiones (Hch 2,6.8.11), que todos los pueblos, sin perder su cultura, su lengua, su nacionalidad, pueden entender el lenguaje del Reino de Dios. El Espíritu transforma la mentalidad exclusiva y excluyente en una misión intercultural.
- Los presentes “fueron llenados”¹⁵ del Espíritu Santo (2,4). Esto significa que estaban vacíos del Espíritu, lo que explicaría la falta de buen discernimiento en las decisiones tomadas anteriormente. En contraste, de Jesús se dice que ya estaba lleno del Espíritu Santo (Lc 4,1), igual que Esteban (Hch 6,5.8) y que Bernabé (Hch 11,24).

Que la fuerza del Espíritu nos permita avanzar en los procesos de descolonialidad del poder cultural en la sociedad y en las iglesias latinoamericanas.

¹⁵ El verbo *evph,sqhsan*) es un aoristo pasivo tercera del plural, que se traduce por “fueron llenados”.

Referencias

- DUSSEL, E. 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* pp. 24-33. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- ESCOBAR, A. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo": el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
- FITZMYER, J.A. (2003). *Los Hechos de los Apóstoles. Traducción, introducción y comentario (1,1-8,40)*. Salamanca, España: Sígueme.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Perú Indígena* N° 13 (29), pp. 11-20. Recuperado: <https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf>
- RICHARD, P. *El Movimiento de Jesús después de su resurrección y antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. Recuperado: <http://servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?bibl01> p. 13.
- RIUS-CAMP, J. (1989). *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético de Hch 1-12*. Córdoba, España: El Almenro.
- RIUS-CAMP, J. y READ-HEIMERDINGER J. (2009). *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza. Una comparación con la tradición Alejandrina. De Jerusalén a la Iglesia de Antioquía: Hechos 1-12*. Estella, España: Verbo Divino.
- QUIJANO, A. y WALLERSTEIN, I. (1992) La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. 134, pp. 583-591. Recuperado: <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000928/092855so.pdf>
- MIGNOLO W. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 34-52. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

*As bem-aventuranças como antídoto
contra a dominação e corrupção*

*Las bienaventuranzas como antídoto
contra la dominación y la corrupción*

*Bienaventuranzas as an Antidote
Against Domination and Corruption*

Resumo

Mateus 5,1-12 é parte das tradições sapienciais-apocalípticas judaicas e está inserido no Sermão da Montanha, sendo conhecido como as bem-aventuranças. Como herança, estes foram ressignificados por Jesus e seu movimento e pelas comunidades cristãs. Como preparação, no seu contexto literário e histórico, expressam declarações denunciando relações assimétricas sócio-econômicas e ideológico-culturais discriminatórias e dominantes. Anunciam, simultaneamente, possibilidades de transformação dessas relações a partir da perspectiva do Reino dos Céus, enunciada e vivida por Jesus, tanto em palavras como em ações. Elas podem ser interpretadas como um antídoto contra as realidades e práticas sistemáticas de dominação patriarcal, das quais a violência e a corrupção são duas de suas expressões. A partir da ótica e da ética do Reino de Deus, a sensibilidade observada na dor dos que sofrem sob essa regra, o questionamento de valores e subversão de suas manifestações reais podem impactar a vida de quem precisa terra, água, justiça, libertação, consolação e paz. Contudo, as propostas dessa felicidade escatológica, presente e futura, excluem aqueles que agem contrariamente à vontade de Deus. As bem-aventuranças são uma promessa, uma realidade e um chamado à ação transformadora.

Palavras-chave: beatitudes/ bem-aventuranças, Mateus 5, exegese, hermenêutica, história.

Resumen

Mateo 5,1-12 hace parte de las tradiciones sapienciales-apocalípticas judías y está inserto en el Sermón del Monte, siendo conocido como Las Bienaventuranzas. Como herencia, éstas fueron ressignificadas por Jesús y su movimiento y por las comunidades cristianas. Como elaboración, en su contex-

to literario e histórico, ellas expresan enunciados que denuncian relaciones socio-económicas asimétricas, así como ideológico-culturales que son discriminatorias y dominantes. Anuncian, simultáneamente, posibilidades de transformación de esas relaciones a partir de la perspectiva del Reino de los Cielos, enunciado y vivido por Jesús, tanto en palabras como acciones. Ellas pueden ser interpretadas como antídoto contra las realidades y prácticas sistemáticas de dominación patriarcal, de las cuales, violencia y corrupción son dos de sus expresiones. A partir de la óptica y de la ética del Reino de Dios, la sensibilidad que se observa en el dolor de quien sufre bajo esa dominación, el cuestionamiento de los valores y la subversión de sus manifestaciones reales, pueden impactar en la vida de quien necesita tierra, agua, justicia, liberación, consuelo y paz. Con todo, las propuestas de esta felicidad escatológica, presente y futura, excluyen a quien actúa de forma contraria a la voluntad de Dios. Las Bienaventuranzas son promesa, realidad y llamado a la acción transformadora.

Palabras-clave: bienaventuranzas, Mateo 5, exégesis, hermenéutica, historia.

Abstract

Matthew 5,1-12 is part of traditions of Jewish wisdom apocalyptic and is inserted in the sermon on the mount, being named the Beatitudes. As an inheritance, they were re-signified by Jesus, his movement and Christian communities. As preparation, in its literary and historical contexts, they denounce asymmetric socio-economic relations, as well as ideological cultural and dominant relations. But at the same time, announce possibilities of transformation of these relations from the perspective of the Kingdom of heaven, delivered and experienced by Jesus in words and actions. They can be interpreted as an antidote to realities of systemic practices of patriarchal domination, where violence and corruption are expressions of this kind of domination. From the perspective and ethics of the Kingdom of heaven, the sensitivities that observe the pain of those who suffer, the questioning of values and the subversion of their actual manifestations can impact in the life of people who need land, water, justice, liberation, relief and peace. However, the proposals of this eschatological happiness --present and future-exclude those who acts contrary to the will of God. The Beatitudes are promise, reality and call to action for transformation.

Keywords: beatitudes, Matthew 5, exegesis, hermeneutics, history.

Introdução

Há muito sofrimento e dor nas realidades de nossas vidas, inseridas num contexto maior de crises generalizadas. As bem-aventuranças, lidas a partir e para dentro dessa situação, revelam-se como fonte de força, esperança e novas perspectivas de vida. Pois elas nos mostram um jeito especial

de Deus se manifestar, de agir e de se fazer presente nesse nosso mundo. [...] Jesus chama de felizes justamente aquelas pessoas despossuídas de poder que sofrem várias formas de violência e opressão, e as que buscam reagir, praticando resistência solidária, mas não aquelas que praticam a violência e a opressão.

Foi com estas palavras que, há 25 anos, comecei a escrever um auxílio homilético sobre Mt 5,1-12.¹ Elas parecem manter uma significação atual no que se refere às experiências de crises, violência, opressão e sofrimento, bem como em relação à energia espiritual que pode emanar do texto em questão, motivando resistência e empoderando para solidariedade na luta contra violência e corrupção. No centro permanecem as bem-aventuranças proferidas por Jesus, recebidas e interpretadas por comunidades, representando pessoas que sofrem e também aquelas que estão em condições e com vontade de reagir e proagir. A questão igualmente atual é a pergunta, que se desdobra em várias outras: por que - após milênios de cristianismo, de conquistas e realizações parciais de sonhos e convicções, de atuação política institucional de homens e mulheres cristãos² - permanecem e se rearquitetam problemas tão antigos, como empobrecimento, machismo, fome, sede/seca, guerras, violências e injustiças, geralmente causados por desemprego, escravidão, endividamento e perda de terra e bens necessários para a produção de alimentos e renda e para a preservação da liberdade e da dignidade? Em que medida as Bem-Aventuranças podem 'funcionar' como antídoto para as práticas de dominação, corrupção e ilegalidades, das quais se originam tantos males e por causa das quais continua sendo necessário clamar por justiça, misericórdia e paz, fazendo-se porta voz de denúncia profética? Como lidar com este texto e tradição tão antigos em relação a experiências igualmente tão velhas e, parece, cada vez mais sofisticadas? Será que eles conseguem se tornar 'poder' para transformar pessoas e sistemas dentro dos quais são gestados e realizados os mecanismos de corrupção? Ou seja: este texto, que fundamenta parte da ética cristã, é capaz de inverter lógicas intrínsecas aos sistemas de dominação, e em que medida os gestores e atores desses sistemas - sendo cristãos - estariam interessados nisso? As experiências histórico-sistêmicas mostram que não. Então: de onde vem a mudança? Qual é o confronto necessário? Quem está sendo interpelado pelas Bem-Aventuranças?

¹ Ver Richter Reimer (1992, p. 64). Em parte, aproveito parte da pesquisa lexicológica feita na época, até porque pouco material inédito tem sido publicado.

² A menção de pessoas cristãs não é discriminatória. Pelo contrário. Trata-se de interpelação dessa gente que se reporta a Jesus, o Cristo, e que deveria viver de acordo com a ótica e a ética do Reino dos Céus/de Deus. Contudo, apesar de todo desenvolvimento de ciência e tecnologia, também nas sociedades cristãs, questiono o desenvolvimento humano nesses milênios. Por que será que políticos e empresariado insistem no desenvolvimento econômico, igualmente importante, mas não tratam conjuntamente as questões éticas e do cuidado global e local? Qual é o testemunho concreto que se está imprimindo nessa geração?

Nesta abertura de construção da análise do texto, teço algumas considerações histórico-hermenêuticas. Antes de haver escrito aquelas minhas palavras, Schüssler Fiorenza (1988 [inglês] = 1992) destacou a importância da revisão histórica para a interpretação de textos bíblicos e da história interpretativa dos mesmos, o que ela aprofundou em suas obras posteriores³. Para uma teoria histórica científico-reconstrutiva não basta ‘contextualizar’ um texto literária e historicamente, muito menos apenas ‘atualizá-lo’. Faz-se necessário constante e renovadamente destacar tempos e espaços, línguas e narrativas que possibilitem reconhecer as experiências contidas, inerentes ou subjacentes ao texto, bem como melhor compreender as experiências hodiernas. Tampouco basta descrever ‘fatos’ e ‘dados’, credibilizar fontes e documentos; é necessário relacioná-los com valores, comportamentos, imaginários e concepções de mundo presentes nos textos que se tornam inteligíveis via interpretação (GADAMER, 2005)⁴, os quais obviamente podem ser reconstruídos.

Devido aos mecanismos subjetivos inerentes à arte da interpretação e à seletividade de fontes para a análise, torna-se eticamente necessário continuamente reconhecer esse procedimento analítico das fontes e dos dados como elemento fundamental dentro de uma determinada perspectiva teórico-hermenêutica, que organiza suas informações, elucidando seu significado histórico e sentido político-cultural no passado e no presente (SCHOTTROFF, 2008). Assim, na Teologia e na História é fundamental reconhecer a dinâmica de efeitos recíprocos entre as informações obtidas via interpretação das fontes e as perspectivas/visões de quem as interpreta (SCHÜSSLER FIORENZA, 1988, p. 152). Tornar o passado compreensível e significativo por meio de um texto/imagem que pode ser sempre de novo inteligível não baseia apenas em ‘evidências’, mas também em dinâmicas argumentativas, atos de ‘re-criação intelectual’ que ultrapassam os acontecimentos em questão e captam a significação que pode ser re-imaginada e re-experimentada.

As bem-aventuranças jesuânicas, registradas como significação e memória, experiência e saudade por comunidades mateanas e lucanas (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23. 24-26) estarão sendo interpretadas, aqui, como um discurso inteligível em contextos de dominação e de corrupção, no passado e no presente.⁵ A perspectiva da abordagem é feminista e abrange várias áreas de conhecimento e vários níveis de relações humanas: exegese, hermenêutica, teologia, história, cultura, relações sociais, econômicas e políticas... O objetivo é buscar compreender este discurso jesuânico no contexto histórico de

³ Ver, p.ex., Schüssler Fiorenza (1992, 2005 e 2009).

⁴ Ver também Gadamer (2010), com vários textos, e a apresentação deles feita por Casanova (2010), destacando - com base na ‘fusão entre horizontes’, na ‘universalidade hermenêutica’, na ‘abertura para interpretação de imagens’, na ‘interação de representação e apresentação’, na ‘experiência e preconceito’, na ‘finitude da compreensão’, na ‘relação entre simbólico e memória’ - que a relevância hermenêutica não consiste em explicar algo ou relacioná-lo “com uma finalidade significativa que precisa ser resgatada intelectualmente, mas reter a sua significação em si” (p. XVII).

⁵ Uma introdução ao Evangelho de Mateus, em perspectiva feminista, ver Gnadt (2012).

memórias e ressignificações, por meio das quais o texto articula experiências múltiplas e de distintos grupos de pessoas, entre elas: as que sofrem, as que reagem/proagem e as que causam sofrimentos. Nessa dinâmica, o próprio discurso figura como ação e, na construção deste artigo, fui desafiada a perceber possibilidades que possam ser chamadas de ‘antídoto’ à *hybris* da corrupção e da violência.

Adentrando o Texto

Em Mateus, as Bem-Aventuranças situam-se na segunda parte da estrutura geral deste evangelho, nomeada, por Richard (1997, p. 12), de “Revelación de Jesús, rechazo de los dirigentes de Israel y construcción de la Iglesia: 4,17-16,20”, que é seu contexto literário maior. Nele, o sub-item “Práctica de Jesús, práctica de la Iglesia – 4,17-9,35” contém o primeiro grande discurso em Mateus, o Sermão do Monte (5,1-7,29[8,1]), que é introduzido pela perícope em questão. Este grande discurso em Mateus tem a justiça de Deus como eixo central e norteador da práxis de Jesus e da Igreja.

Mateus, assim como Lucas, assume, da Fonte Q⁶, as bem-aventuranças das pessoas empobrecidas, famintas e que choram (Mt 5,3.4.6; Lc 6,20b.21a.21b) e lhes acrescenta mais outras cinco (Mt 5,5.7.8.9.10); em comum, com algumas diferenças, ambos também têm a bem-aventurança de quem é ou for perseguido(a), odiado(a), injuriado(a) por causa de Jesus/Filho do Homem (Mt 5,11; Lc 6,22) e a conclamação à alegria por causa da promessa de herdar o céu, em semelhança aos profetas (Mt 5,12; Lc 6,23). Mateus modifica o texto transmitido da Fonte Q, ampliando suas significações e, portanto, também endereçados, como no caso de 5,3a: “pobres em espírito / *ptochói pnéumati*”, sendo que em Lc 6,20b consta apenas “pobres / *ptochói*”, o que, contudo, não significa uma ‘espiritualização’ da realidade, mas uma percepção e abertura criativas em relação a outras situações, em que a pobreza material também afeta a alma das pessoas, ou em que a pobreza da alma afeta a vida toda⁷.

Pode-se perceber que Mateus construiu o Sermão do Monte simetricamente em torno do centro, que é o Pai Nosso (6,9-13), sendo que há correspondência entre as unidades antes e depois desse centro: 5,1-2; 7,28-8,1 – localização e reação; 5,3-16; 7,13-27 - introdução e conclusão do Sermão; 5,17-20; 7,12 - introdução e conclusão da parte principal; 5,21-48; 6,19-7,1 - parte principal; 6,1-8; 6,14-18 - justiça (diante) de Deus.

O gênero literário Bem-Aventurança, com a utilização do termo *makáριοι* “felizes/bem-aventurados(as)”, não é uso exclusivo de Jesus e das co-

⁶ Considero, aqui, os ditos da Fonte Quelle (Q), como sendo os transmitidos por Lucas 6,20b-21, retrabalhadas por Mateus no contexto de sua comunidade. Ver Richard e Lockmann (1997). Aqui, neste artigo, não tive como abordar o material exclusivo de Lucas 6,24-26, o que será feito em outra ocasião.

⁷ Discussão desta questão, ver Luz (1985), no comentário específico, e Richter Reimer (1992).

munidades cristãs, mas, nesse contexto, originalmente foi transmitido pela Fonte Q⁸. No contexto judaico, especificamente na parênese sapiencial, ele servia para expressar relações de causa-efeito, tipo ‘se és justo/escolhido, receberás recompensa’⁹, mas foi recebendo pinceladas apocalípticas por causa da necessidade da esperança escatológica, como também testemunham textos como Tg 1,12 ou Ap 14,13. Podemos entender que Jesus e seu movimento, bem como as comunidades cristãs, foram influenciados por este movimento sapiencial-apocalíptico judaico. A diferença fundamental está na lista organizada de várias bem-aventuranças e, principalmente, no fato de elas exatamente contemplarem as pessoas e as situações, das quais não se esperava serem bem-aventuradas: as pessoas desqualificadas, sofredoras e que se opõem às práticas de injustiça e violência. Há, portanto, uma inversão de perspectiva! Também neste sentido, as Bem-Aventuranças podem servir de ‘antídoto’ ideológico na luta não violenta contra as violências do Reino do Mundo.

Em Mateus, há uma lista de nove bem-aventuranças. Oito são endereçadas a pessoas tidas por “os que/as que”, em consonância com a tradição judaica, que formula as bem-aventuranças na terceira pessoa, portanto, sem endereçados específicos. A exceção consta na última (v. 11), que se dirige, na segunda pessoa plural, a pessoas da própria comunidade, ou, nas palavras de Luz (1985, p. 214), aos discípulos. Como parte constitutiva do texto escrito, considero, porém, que o “vós” não se dirige apenas aos discípulos e discípulas (!) de Jesus, mas também às pessoas cristãs da(s) comunidade(s) mateana(s). Com isto, não se escreve e reflete apenas sobre a história de Jesus e seu movimento, mas também sobre a história e as modificadas realidades eclesiais no final do século I.¹⁰

Assim como a parte conclusiva do Sermão do Monte (7,13-27) indica para as dificuldades no caminho do discipulado fiel, na práxis da palavra/ensino de Jesus, a introdução do Sermão, ou seja, as Bem-Aventuranças, indica para o eixo norteador e as exigências no caminho e na realização dessa práxis: a justiça. Vejamos isto em partes.

Analizando alguns conteúdos básicos para compreensão do texto

A introdução e a conclusão do Sermão do Monte oferece os elementos necessários para caracterizar 5,1-12 como ensino (*didásco/didaché*: v. 5,2; 7,28-29), que conclui com um imperativo/*apódosis* de sentido escatológico (v.12), cujo objetivo é animar e encorajar para a vivência da práxis da justi-

⁸ De acordo com Luz (1985, p. 200), a versão lucana é a mais antiga (Lc 6,20b.21a.21b), sendo que o conteúdo da Fonte Q, devido aos acréscimos feitos em Mateus, foi ‘atualizada’ para dentro do contexto das comunidades mateanas.

⁹ Na literatura apócrifa do Antigo Testamento, este gênero era amplamente utilizado. Ver Luz (1985, p. 201-202).

¹⁰ A respeito da construção de texto como história de quem escreve e sobre quem se escreve, ver Richter Reimer (2012).

ça. Este ensino é palavra que sai da boca de Jesus (5,2), que, em posição de mestre, assenta-se para ensinar. As multidões (óchloi¹¹) que seguiram Jesus e seu grupo (4,23-25) podem ser entendidas também como receptoras deste ensino, junto com os(as) discípulos(as) (*mathetai*), a partir de dois indícios textuais: os termos plurais óchlus e *mathetai* (v.2) podem estar subsumidos no pronome plural das bem-aventuranças, o que é corroborado, ao final, com o destaque do termo óchloi vinculado com o ensino que acontece no e a partir do monte (7,28.29). Mesmo que o grupo discipular esteja mais próximo de Jesus (5,1b), a multidão não está excluída do ensino de Jesus, portanto, também do chamado para o seguimento na práxis da justiça. Qual é o conteúdo deste ensino?

Antídoto 1: Reino dos Céus, Terra e Justiça

Em primeiro lugar, constata-se que Mateus, diferente de Lucas, utiliza o termo *hé basiléia tón uranôn* “o Reino dos Céus”, e isto é exclusivo de Mateus, portanto, sem paralelo em Marcos e Lucas¹², e com vários significados. Elenco, aqui, todas as passagens em que o mesmo aparece, de acordo com seu conteúdo:

3,2; 4,17; 10,7 (sua chegada); 5,3.10; 19,14 (o Reino é dos pobres e das crianças); 5,19; 11,11; 18,1.4 (grande e pequeno no Reino – causa e efeito do que se faz na Terra); 5,20; 7,21; 18,3; 19,23 (entrar no Reino – critério da justiça/vontade de Deus); 8,11; 11,12 (tomar posse do Reino, com ancestrais); 13,11.24.31.33.44.45.47.52; 20.1, 22,2; 25,1 (conhecer mistérios do Reino); 16,19; 23,13 (chaves do Reino; deixar ou não entrar); 19,12 (renúncias por causa do Reino).

Mesmo que Mateus também utilize, em outras passagens, o termo *hé basiléia tu Theú* (“Reino de Deus”: 12,28; 19,24; 21,31.43), comum em Marcos e Lucas, e *hé basiléia tu patrós* (“Reino do Pai”: 6,10.33; 13,43; 26,29), em paralelo com Lucas, ele não o faz nas passagens acima apresentadas, inclusive nas Bem-Aventuranças.

Além disto, também é relevante, para a interpretação do evangelho, perceber que Mateus utiliza, em paralelo com Marcos e Lucas, o termo opositivo ao Reino dos Céus/de Deus, ou seja, o Reino do Mundo/mundo secular (*hé basiléia tu kósmu*) (4,8; 12,25; 24,7), caracterizado por guerras, fome,

¹¹ Apresentação, discussão e análise dos termos referentes à pobreza, nos textos bíblicos, ver Richter Reimer e Reimer (2011). Especificamente, óchloi é utilizado para representar gente empobrecida. Ver também Bietenhard (p. 1744) que afirma que essas pessoas “nada têm em especial para contribuir [...]. O contraste com elas é formado pelas classes dominantes”. Jesus e sua práxis atraem e acolhem, dando inclusive de comer, multidões pobres e desprezadas pela sua condição econômico-social, ‘ignorante e maldita’, equivalendo ao *am-ha-ares* (Mt 9,33; 14,19).

¹² A antiga Concordância Manual (Handkonkordanz) para o Novo Testamento Grego, de Schmoller (1973) foi publicada pela primeira vez em 1938, sem os recursos técnicos e informáticos atualmente existentes, continua sendo um bom e útil material de consulta. É nesta que aqui me baseio.

desastres, concorrências e divisões, que figuram, na boca do Diabo (Mt 4,8), como sua glória, ou seja, a ‘glória do mundo’.

É possível perceber, no contexto temático e na comparação com textos sagrados judaicos que utilizam a língua grega, que o uso de *hé basiléia tôn uranôn* tem sua justificativa e influência em tradições linguístico-teológicas oriundas do Judaísmo tardio, especificamente intertestamentário.¹³ É nelas, ressignificadas por Jesus Cristo, que a comunidade mateana busca alento e fortalecimento.

Esta panorâmica semântica em si só já é relevante, pois evidencia que o evangelho desmascara a existência de relações de forças e interesses conflitantes e em oposição, na época de sua escrita e transmissão oral. Isto tem importância para a análise das Bem-Aventuranças, na perspectiva enunciada no título deste nosso artigo.

Mateus caracteriza, portanto, o Reino do Mundo/o governo secular como o anti-Reino dos Céus/de Deus. A ‘glória’ do Reino do Mundo é apresentada e oferecida a Jesus pelo Diabo, na tentação (4,8-10), que, junto com 12,25 e 24,7, é conhecida por meio de assimetrias sociais, econômicas, políticas e ideológicas que produzem as elites, de um lado, e as maiorias empobrecidas, oprimidas, exploradas e discriminadas, por outro. A ‘glória’ do Reino do Mundo é a glória das elites, de seus comparsas e de todas pessoas coniventes e omissas.¹⁴ O “Estado divinizado, siendo el emperador objeto de este culto” (LOCKMANN,1997, p. 52), faz parte desta ‘glória’ que se encontra em oposição ao Reino dos Céus/de Deus. As Bem-Aventuranças refletem, portanto, bem mais do que conflitos sociais e econômicos como causa da existência de pessoas empobrecidas, que estão enlutadas, que tem falta de água e de terra, e sofrem toda forma de doenças e violências. Elas também tecem a percepção da profunda face religiosa que impera por meio das forças e dos poderes de Roma e de quem os representa e defende: o imperativo do culto ao imperador, o *divus* César/ Augustus¹⁵, por causa do qual pessoas cristãs também sofrem discriminação e perseguição¹⁶ (5,11-12).

No que consiste a promessa do Reino dos Céus, que também indica para o conteúdo de sua glória? O elemento e critério centrais são a prática da justiça e da vontade de Deus. Se, por um lado, a promessa remete para tempos escatológicos, por outro, trata-se simultaneamente do presente de novas relações em comunidade, ensinadas e vividas por Jesus (3,2; 4,17; 10,7): resistir ao mal, cuidar de pessoas doentes, libertar do jugo demoníaco/opressor, viver humildemente, emprestar sem cobrar, perdoar, amar, ter

¹³ Outras informações em Zabatiero (2000).

¹⁴ A respeito da interdependência entre os diversos fatores e elementos das relações de poder existentes no Império Romano, ver Wengst (1991), Horsley (2004), Míguez (1998) e Richter Reimer (2006).

¹⁵ Sobre aspectos históricos, culturais e rituais da divinização do César, como a *consecratio* e a *apotheosis*, ver Richter Reimer, Guerra e Oliveira (2016).

¹⁶ Acerca dos processos e procedimentos das discriminações e a discussão a respeito das perseguições, ver Stegemann e Stegemann (2004) e Stegemann (2012).

terra para nela plantar e colher em abundância para a vida! A glória deste Reino consiste em se viver e propagar a inversão e a superação das relações do Reino do Mundo, que a Boa Nova de e em Jesus Cristo causam, motivam e exigem: pessoas mortas são ressuscitadas, presas são libertas, doentes são curadas e às pobres e crianças é dado o Reino dos Céus! Ali, onde o Reino do Mundo diz “vergonha, desonra...”, o Reino dos Céus afirma: “Bem-Aventurança”! Ali, onde o Reino do Mundo coloca preço e *status*, o Reino dos Céus concede gratuidade! O Reino dos Céus é ‘o outro mundo possível’ e urgentemente necessário, que fermenta e se torna pão a partir do reverso, a partir dos pequenos/as desta terra (Mt 11,25-27). Contudo, para que isto se faça é preciso ‘colocar as mãos na massa’...

Este é o antídoto que faz mal ao Reino do Mundo, porque ele o combate a partir do próprio veneno mortífero que este Reino do Mundo mesmo produz: pobres, violências, sofrimentos e misérias. O antídoto interpela o Reino do Mundo e seus agentes, questionando-o profundamente, em suas bases, em qualquer tempo, lugar e cultura. Este antídoto é perigoso para ‘este mundo’, pois pode empoderar as pessoas rejeitadas e desprezadas¹⁷, que servem apenas como elemento desfigurativo para servir às benesses corruptas e corruptoras das elites e seus amasiados. Este antídoto gratuito e questionador pode restaurar/ reafirmar a dignidade roubada das pessoas, das quais são tiradas a força de trabalho e os impostos dele decorrentes, a saúde e a alegria de viver. O Reino dos Céus se configura como restauração das condições de vida das pessoas empobrecidas e as que com elas são solidárias, que consistem em terra, trabalho digno, salário justo, casa e liberdade, responsabilidade e gratidão. Isto também é tematizado no Pai Nosso (6,9-13) e, de acordo com Lutero, a petição que oramos diária ou dominicalmente - “O Pão Nosso de cada dia” - pede por tudo aquilo que precisamos para bem-viver, do pão de cada dia até um governo democraticamente eleito e justo, que vive para o bem-viver de todo o povo...

É no contexto de violências e de assimetrias sócio-culturais que o discurso das Bem-Aventuranças se articula. A terra-sem-males está distante, talvez seja utopia com pequenos sinais heterotópicos¹⁸, mas é nela e a partir dela que se desenha também o Reino dos Céus, que conclama à ação com base em princípios éticos de tradições judaicas, interpretadas e vividas por Jesus e seu movimento. O Reino dos Céus é realidade a partir da terra herdada gratuitamente e que serve para o bem-viver, a paz por meio da justiça.

¹⁷ Acerca do desprezo em relação às pessoas dos estratos inferiores das sociedades ocidentais antigas, ver Cícero em suas manifestações acerca de cidadãos e ‘os demais’, em Richter Reimer (2006).

¹⁸ A heterotopia como construção de outros lugares e experiências que se fazem a partir de vislumbres utópicos, na concreticidade cotidiana, foi elaborada por Foucault (2009) e pode ser apropriada como referencial teórico na interpretação também de literaturas sagradas (GUERRA, 2015).

Antídoto 2: Misericórdia e Construção da Paz por Justiça

Sendo o Reino dos Céus promessa e realização por meio dos sinais vividos por Jesus e no discipulado, as Bem-Aventuranças, que abrem e fecham com a promessa do Reino dos Céus (v. 3 e 10), anunciam a forma, o conteúdo e o jeito como este Reino se apresenta e quer tornar-se realidade. Elas igualmente denunciam os motivos do sofrimento das pessoas (luto, violência, injustiças, perseguição) e anunciam a cura desses males: consolo, receber terra, vivência da justiça e misericórdia que transforma, paz!

Para as pessoas enlutadas é declarado consolo (*oi penthúntes. paraklethésontai* v. 4). Trata-se de pessoas que sofreram perdas humanas em situações violentas. Os termos remetem à tradição histórico-teológica judaica de ocupação da terra por sistemas político-ideológicos, bem como ao desejo profundo de reversão desta condição.¹⁹ Assim o anunciara Isaías 61,2 (LXX: *parakalésai pántas tus penthuntas*), no contexto da dominação estrangeira, o que Lc 4,16-21 ressignificou para a práxis e o ensino de Jesus, rememorado aqui, em Mt 5,4: é o Espírito do Senhor/Deus Altíssimo que realiza, autoriza, legítima e empodera para consolo e transformação! Especificamente, pode se tratar de uma referência ao povo judeu e cristão morto durante a Grande Guerra dos anos 69-70, e das decorrências da mesma, entre elas a terra ocupada e a vida controlada pelos romanos.²⁰

O consolo se dá por meio da ação do Espírito de Deus, manifesto no apoio pessoal e comunitário, reagrupando e fortalecendo pessoas e sonhos. Isto pressupõe a práxis não-violenta de Jesus, vivida por meio de gente que, assim como Jesus, não resignam nem se acomodam ao *status* dominante, mas que vivem diferente sem cometer violências: estas pessoas são as ‘mansas’, melhor traduzido por “não violentas” (v. 5: *praîs*). Também aqui o trabalho semântico, com base na Concordância, é relevante: evidencia que o termo *praîs* é utilizado apenas por Mateus (5,5; 11,29; 21,5) e por 1Pedro 3,4, no sentido de não cometer violência e viver em simplicidade e humildade²¹, como Jesus o foi e fez! Há uma tradição profético-sapiencial que sustenta este uso em Mt 5,5, presente no Sl 37,11 (LXX = 36,11), mas Mateus também utiliza a tradição legal da promessa da terra (Dt 4,38 no contexto), invocando a ação que Deus realizou junto aos e às ancestrais da fé, bem como a

¹⁹ Luz (p. 208) faz menção ao esforço mateano de ‘eticizar’ heranças e experiências para as realidades e demandas em seu contexto, o que pode ajudar como mola propulsora em ações diferenciadas e transformadoras dessas realidades.

²⁰ Acerca disto, ver Wengst (1991) e Horsley (2004) e Stegemann (2012).

²¹ Humildade não é o mesmo que aceitar humilhações ideológico-sociais, ou violência simbólica. Trata-se de atitude diferenciável e de resistência como forma de protesto contra um mundo de aparências e ostentações, produzido pela máquina do *marketing* e das ‘demandas’ dos mercados. Viver em humildade, de acordo com a práxis mariana e jesuânica (Mt 11,29; 18,3-4; 23,12; Lc 1,48.52), é opor-se às artimanhas e ao desperdício das ‘leis do mercado de consumo’ e concentrar-se naquilo que realmente é necessário e importante; o termo *praîs* é usado sinonimicamente com *tapeínós/tapéinosis* “humilde/humildade”.

prática da vontade de Deus para viver digna e pacificamente na terra por ele concedida.

A promessa de que estas pessoas herdarão a terra, no contexto de violências sociais e institucionais, faz parte do ‘direito divino’²² que declara a terra como propriedade de Deus, concedida gratuitamente para a vida em dignidade. Esta bem-aventurança conclama a uma ação diferenciada, não violenta e, portanto, também em oposição às políticas e ideologias que criam, sustentam e legitimam toda e qualquer forma de violência, que gera, por exemplo, luto e perda da terra. Declarar bem-aventuradas estas pessoas não violentas é uma perspectiva e uma dinâmica que se encontra no contrafluxo de todas as ideologias econômicas e mercadológicas que tiram a terra dos pequenos(as), inclusive por meio da (re)apropriação ou guerras violentas, para gerar grandes negócios e acúmulos que interessam ao grande capital de qualquer tempo e lugar, mas não sustentam a vida de todo o povo. Na perspectiva dessa estratégia, espera-se que as pessoas que sofrem as perdas reajam com luta armada e com violência. A bem-aventurança às pessoas não violentas inverte e aniquila esta perspectiva e expectativa, de quem quer que seja. Portanto, na ótica e na ética do Reino dos Céus, estes negócios e planos das elites são insustentáveis. Declarar, com a promessa de terra, bem-aventuradas as pessoas não violentas é declarar que o futuro escatológico é realizável já agora, porque a “terra é de Deus” (Sl 24,1; Lv 25,23; 1Co 10,26), e o Reino dos Céus se faz realidade aqui-e-agora, no ‘aquém’ e não apenas numa transferência para o ‘além’.

Inspirada em Isaías 55, esta bem-aventurança que tem a justiça como referência e centro (5,6), utiliza a metáfora ‘ter fome e sede’ e, com isso, aponta para a dura realidade de não ter água nem comida, bastante comum no contexto do século I, em Israel. A resignificação imaginária desta realidade em transformação para “fartura” indica transformações desejadas e necessárias. Quem almeja e precisa da ‘fartura da justiça’ são aquelas pessoas que sofrem injustiça e também aquelas que sofrem por causa da injustiça sofrida por aquelas pessoas. Trata-se de vítimas de práticas e sistemas que desestabilizam a vida boa e digna criada por Deus (Gn 1,31) e também de pessoas sensibilizadas e solidárias com as vítimas: os dois grupos querem e precisam fartar-se com experiências e realidades da justiça que corra como um rio! A justiça é antídoto poderoso contra realidades e práticas que geram e alimentam a falta de comida, de água, portanto, geradoras de injustiça. Aquilo que foi construído por ganância e corrupção será desvelado e revertido a partir do mal que ele próprio construiu: o que não gera e constrói justiça como sustentação da vida boa e digna para todo o povo não faz parte do Reino dos Céus, não é bem-aventurado!

²² Acerca das realidades sociais e suas expressões na literatura sagrada judaica, ver Crüsemann (2009).

A misericórdia e a sua práxis é, na parênese judaico-cristã, a suma das obras do amor, o que também está na gênese da práxis curadora e cuidadora de Jesus.²³ Praticar obras de misericórdia é fazer o que é possível para diminuir e evitar as dores e os sofrimentos de pessoas que vivem os impactos de um mundo com estruturas que (re)produzem injustiça e violência; nesse sentido, ser misericordioso(a) é praticar bondade que se revela como justiça. Em Mateus, a práxis da misericórdia corresponde, para Jesus, à prática da vontade de Deus (9,13; 15,32; 21,34).

Para a piedade judaico-cristã, “ter coração puro” (5,8) corresponde a estar totalmente em conformidade com e em obediência à vontade de Deus. No contexto judaico-cristão, a metáfora do coração era usada para se referir ao centro da vontade, dos planos e das decisões humanos. A pureza de coração, portanto, não se refere, em princípio, à pureza cultural, mas abrange a totalidade das relações humanas, no sentido de não agir com segundas ou más intenções, de ser indivisível em relação a Deus e na relação que se estabelece, a partir disto, com as pessoas. A pureza de coração e a promessa de “ver Deus” não conduzem a um isolamento em relação às coisas do mundo ou a uma espiritualidade individualizante, etérea ou alienante, mas se concretizam como obediência a Deus no mundo e como esperança profunda por um novo céu e uma nova terra. Esta esperança vai se tornando realidade por meio de experiências na realização da vontade de Deus, que se expressa como paz que brota da justiça (5,12.48; 6,1.33). A promessa de “ver Deus”, expressão única em Mateus²⁴, já se faz realidade por meio de ações não violentas e que restauram a vida digna de pessoas que sofrem as consequências da injustiça. Deus se deixa ver nestas relações humanas de amor e cuidado, e não na alienação religiosa autossuficiente (LUZ, 1985, p. 213). É assim que esta bem-aventurança faz parte de uma escatologia presente, aberta também para o futuro (Ap 22,3-4).

O clamor e o trabalho por justiça culminam na construção da paz (5,9). No Novo Testamento, o termo substantivado *eirenopoioi* “as pessoas que fazem paz” também é de uso exclusivo mateano, mas era usado na parênese sapiencial e rabínica, que articula a esperança futura a partir dos sofrimentos e das experiências presentes.²⁵ Era conhecida, portanto, a ação pacificadora de gente que, no contexto de guerra, dominação e abuso de poder, não temia enfrentar discriminação, perseguição e morte por meio de intervenção e proação não violentas. Esta práxis pacificadora é contracul-

²³ Nas intervenções de Jesus, por meio de cura e acolhida, por exemplo, a compaixão/misericórdia era o elemento subjetivo que alavancava a objetividade da práxis transformadora. Ver, com vasta bibliografia, Richter Reimer (2011).

²⁴ Em João, a expressão corresponde a ‘ver Jesus’ (14,6-15); ser perseverante e não fazer mal a ninguém (1Jo 3,2.6; 4,20-21; 3Jo 11). Aqui, a expressão “ver Deus” contempla também “ver o irmão”, o que se realiza na profundidade do amor. Somente verá a Deus quem ama o próximo.

²⁵ Além disto, o verbo *eirenopoiein* é usado apenas em 1Cl 1,20, referindo-se ao escopo cósmico da reconciliação de Deus, em Cristo, por ter feito a paz pelo sangue de Jesus na cruz. A este respeito, ver Beck e Brown (especialmente p. 1594-95; 1598).

tural, pois não responde com as mesmas armas que causam morte e sofrimento, mas (cor)responde ao ensino e à convocação de Jesus ao serviço do amor e do cuidado, que pressupõe as ações governamentais e empresariais do contexto, contrárias à proposta de Jesus e do Reino dos Céus: “Vocês sabem que os governantes dos povos os dominam e que os grandes os maltratam. Entre vós não é assim” (20,25). A diaconia, a exemplo de Jesus, tem na misericórdia sua força propulsora e na justiça do Reino dos Céus, seu horizonte.

O trabalho de “fazer paz”, contudo, não é fácil, nem ingênuo. Sendo ‘Jesus a nossa paz’, é preciso ouvir sua palavra: Esta paz é cortante como a espada que divide (Mt 10,34), porque desvenda as coisas injustas e corruptas que causam sofrimento, miséria e opressão. Quem trabalha por esta paz corre muito risco, em todos os tempos e lugares, e de muitas maneiras... Por isto, é relevante perceber que, em Mateus, o termo *eiréne* “paz” aparece explicitamente apenas duas vezes, em 10,13.34, portanto, no capítulo que trata da escolha e das admoestações feitas por Jesus ao grupo mais próximo dele: os Doze, indicando as dificuldades e a radicalidade exigidas no serviço ao Reino dos Céus (5,19-20; 6,24; 20,25-28; 23,11).

O trabalho pela paz contempla a integridade da vida de todas as criaturas, e paz significa a totalidade da salvação. Jesus enfrentou a morte de cruz no difícil trabalho de ser e fazer a paz. No discipulado, essas trilhas não foram e nem serão diferentes. Tornar-se filho e filha de Deus faz parte do árduo trabalho no e pelo Reino dos Céus, e pressupõe fidelidade e fé, perseverança, alegria, gratuidade, gratidão e retidão. É recriação que nasce do caos; é esforço em combater o mal, representado também pela corrupção. Nessa recriação, ressignifica-se inclusive vestes e formas que remetem a contextos de guerra e abusos de autoridade, como o escudo e a armadura dos soldados romanos, que Paulo, por exemplo, usou para representar, contracultural e ideologicamente, a fé e o amor, a paz que brota da justiça e a misericórdia de Deus, que geram transformação/salvação (1Ts 5,9-11). O consolo que brota desta esperança é comunitária e edificante.

Este antídoto da paz pela justiça e misericórdia não agrada aos que dominam e maltratam, que abusam de sua autoridade em prejuízo do povo, do qual somos parte! De acordo com as Bem-Aventuranças, o movimento de Jesus e as comunidades de Mateus e Lucas conheciam esta realidade. Ambos conheciam também a realidade da reação das autoridades às iniciativas antídotas: mais repressão, violência e perseguição, expresso nas palavras no final da lista mateana das Bem-Aventuranças: “Bem-aventurados são os(as) que são perseguidos por causa da justiça [...]. Bem-aventurados(as) sois, quando, por minha causa, vos injuriarem e vos perseguirem...” (5,10-11). O vírus da corrupção e do abuso de poder busca tornar-se mais forte... e cria novas estratégias e táticas; o crime não deixa de existir. E o antídoto também precisa ser reavaliado...

Ações antidotas precisam ser reavaliadas, até porque o ‘veneno’ que causa assimetrias econômico-sociais por meio de corrupção e abuso de poder também usa o ‘nome de Deus’ para argumentar, justificar e legitimar suas ações. Seus atores ousam até dizer que são perseguidos... ideológica e politicamente. Como distinguir ‘alhos de bugalhos’? Os versículos 11 e 12 apresentam recursos indicativos para este discernimento: injúria, mentira e perseguição são reações de quem sofre as ações antidotas praticadas por quem quer viver e agir de acordo com a palavra e a práxis de Jesus. Assim, estes indicativos iluminam o interesse ético-ideológico da lista de Bem-Aventuranças organizada por Mateus: não é qualquer perseguição que recebe uma promessa de bem-aventurança, mas apenas a que ocorre “por minha causa”, isto é, por causa de Jesus Cristo, sendo resultante do trabalho pela construção da paz que brota da justiça.

Em brilhante trabalho literário que forma uma coesão textual, o v.12 interpreta, conclusivamente, as bem-aventuranças, expressando seu significado: alegria e regozijo que se sobrepõem às atrocidades vividas. Só se alegra em meio às violências e sofrimentos quem tem coração puro e centrado no imperativo do Reino dos Céus: fazer a paz com justiça, em humildade e sem violência. Também esta alegria se manifesta em humildade, sem barulhos, *shows* e gastos desnecessários, pois não se trata da alegria em aparência, mas da alma, da subjetividade que alimenta e fortalece a energia vital. O motivo desta alegria – parafraseando Luz (1985, p. 215) – está na mudança das relações, já ocorrida e que haverá de acontecer: o “salário” / “a recompensa” pode estar no futuro da mesma forma como o Reino dos Céus já está para o presente.

Conclusão

Este artigo resultou de uma releitura das Bem-Aventuranças mateanas, perguntando se e em que medida elas podem contribuir com ações que buscam reverter realidades de dominação, violência e corrupção que ocasionam diversas formas de sofrimento.

Para exegese e interpretação do texto, adentrei com referenciais teóricos de hermenêutica e história que ajudam a descortinar conteúdos para dentro de contextos antigos e atuais. No segundo momento, analisei o texto, mais uma vez, agora focada no objetivo expresso no título: entender os enunciados como elemento empoderador para ações que transformem as ações corruptas, corruptoras e violentas, bem como os resultados dessas ações, de maneira que as Bem-Aventuranças não podem ser entendidas como mantenedoras de situações por meio de enunciados interpretativos como transferência de felicidade para o ‘além’.

Sem, contudo, fechar as portas do futuro, compreendi os enunciados como declaração e anúncio de felicidade para o hoje, na medida em que pessoas, sofrendo dominação, violência e corrupção, não resignam nem se

deixam contaminar pelas mesmas, mas proativamente criam intervenções qualitativamente distintas daquelas: por meio da simplicidade, humildade questionadora, não violência, construção da paz que brota da justiça, fidelidade e obediência à vontade de Deus, em comunidade. Estas intervenções são entendidas como ações antídotas, no sentido de atuarem a partir do resultado do 'veneno' utilizado pelas elites e que causa pobreza, luto, fome e sede, injustiças, sofrimentos, guerras e discórdias, perseguições, calúnias e morte..., e que podem reverter estas ações. Este 'veneno' está na raiz dos males denunciados em Mt 5,-3-12: ganância, poder e autoridade patriarcal que se expressam em várias formas de violência e corrupção. Motivando, empoderando e perscrutando possibilidades e horizontes de ações transformadoras, as Bem-Aventuranças são enunciados que se tornam palavra viva, dinâmica e transformadora das situações e da própria vida e subjetividade das pessoas cristãs, a quem estão direcionadas, sem, contudo, excluir quem quiser viver nesse espírito.

A referência e o ponto de chegada para as ações antídotas são a práxis de Jesus e a promessa do Reino dos Céus, em perspectiva escatológica presente e futura, para pessoas e comunidades. Nessa articulação literária em forma de discurso de denúncia e anúncio, Mateus elabora uma importante contribuição para a eticização pragmática: em jogo está não apenas a oposição dos Reino dos Céus/Reino do Mundo, mas a opção ética de não agir da mesma forma como age 'o mundo'.

Desta forma, também são perceptíveis relações textuais oriundas de outras comunidades daquela época, como Tg 3,18: "O fruto da justiça semeia-se em paz para as pessoas que fazem a paz" (minha tradução). Várias vozes e experiências vão se somando para compor textualidades antídotas que possam contribuir – e contribuíram – para, em sinais, criar um 'mundo outro' em que utopias podem ser experimentadas, revistas e reinventadas, heterotopicamente.

Estes antigos desafios continuam vivos, porque vivos e fortes continuam os sofrimentos e a indignação oriundos do 'veneno' da ganância e da corrupção. Rever caminhadas e proposições, ter atitudes proativas pessoalmente, em comunidade e em movimentos, não resignar nem compactuar são enunciados centrais para a atualidade, com base nas Bem-Aventuranças, nas quais também podemos estar incluídos(as). E no centro permanece o Reino dos Céus e a sua justiça!

Referências

- BECK, H.; BROWN, C. Paz. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Eds.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. 2. p.1592-1598.
- BIETENHARD, H. Povo/Óchlos. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Eds.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed.

- Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. 2. p. 1743-1744.
- CASANOVA, Marco Antônio. Apresentação à edição brasileira. In: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Seleção e tradução de Marco A. Casanova. São Paulo: MartinsFontes, 2010. p. VIII- XVII.
- CRÜSEMANN, Frank. *Cânon e História Social: ensaios sobre o Antigo Testamento*. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Tradução de Inês A.D.Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Seleção e tradução de Marco A. Casanova. São Paulo: MartinsFontes, 2010.
- _____. *Verdade e Método*. Tradução de Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. da EDUSF, 2005.
- GNADT, Martina S. Gospel of Matthew: Jewish-Christian Churches in Opposition to the Pax Romana. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Eds.). *Feminist Biblical Interpretation: a Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. Translated by Lisa E.Dahill et al. Cambridge: Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 2012. p. 607-625.
- GUERRA, Danilo Dourado. *O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides L.Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.
- LUZ, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus*. 1. Bd. Zürich; Einsiedeln, Köln: Neukirchener Verlag, 1985.
- MÍGUEZ, Néstor O. Cristianismos originarios: Galacia, el Ponto y Bitinia. Comunidades humildes, solidarias y esperanzadas. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, v. 29, p. 84-105, 1998.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da História. In: MARCHINI NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Orgs.). *A Idade Média: entre história e historiografia*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012. p. 235-252.
- _____. *El milagro de las manos: sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural*. Traducción de Lauren Fernández. Estela (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2011. [2008]
- _____. (Org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.
- _____. Estudo Homilético sobre Mt 5.1-12. *Proclamar Liberdade*. v. 18. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 64-68.
- _____; GUERRA, Danilo Durado; OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. Ave César: A Deificação do Imperador como Teatro de Poder no Império Romano. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 7, n. 2, p. 78-93,

2016. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/index>
- _____; REIMER, Haroldo. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. *Estudos de Religião*, São Bernardo dos Campos, v. 25, n. 40, p. 181-197, jan./jun. 2011. Disponível em: www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2376/2560.
- SCHMOLLER, Alfred. *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*. 15.ed. rev. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1973.
- SCHOTTROFF, Luise. A caminho para uma reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo. In: _____. SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008 [1995]. p. 161-225.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à Interpretação Bíblica Feminista*. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: NhandutiEditora, 2009 [2001].
- _____. *Jesus e a política da interpretação*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005 [2000].
- _____. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992. [1988]
- STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.
- WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.
- ZABATIERO, Júlio Paulo T. Rei: o emprego de *basileia* no NT. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Eds.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. 2. p. 2034-2054.

*Entre o Co-Rrupto e o Co-Rreto.
Leitura de Marcos 10, 35-45*

*Entre lo Co-Rrupto y lo Co-Rrecto.
Lectura de Marcos 10, 35-45*

*Between The Co-Rrupt and The Co-Rrect.
Reading of Mark 10, 35-45*

Resumo

Este artigo explora a relación entre o correto e o corrupto nas relacións de poder. Ele parte da análise da resposta de Jesus aos fillos de Zebedeu, quando eles pedem lugares de privilegio no Reino, uma resposta com a qual Jesus faz um contraste entre o poder dos governantes e o poder do servizo. Destaca a diferenca entre “poder” como un substantivo e “poder” como un verbo. Em seguida, considera-se as aporias entre o correto e o corrupto no uso do poder na micro e macro política e na esfera das relacións sociais e culturais.

Palavras-chave: poder, corrupção, servizo, relacións sociais, cultura.

Resumen

Este artículo incursiona en la relación entre lo correcto y lo corrupto en las relaciones de poder. Parte del análisis de la respuesta de Jesús a los hijos de Zebedeo, cuando éstos le piden lugares de privilegio en el Reino, respuesta con la que Jesús hace un contraste entre el poder de los gobernantes y el poder del servicio. Destaca la diferencia entre “el poder” como sustantivo y “poder” en tanto verbo. Luego considera las aporías entre lo correcto y lo corrupto en el uso del poder en la micro y macro política y en la esfera de las relaciones sociales y culturales.

Palabras-clave: poder, corrupción, servicio, relaciones sociales, cultura.

Abstract

This article moves into the relationship between what is correct and what is corrupt in power relationships. Based on an analysis of Jesus’ answer to the demand of the sons of Zebedee when they asked for places of privilege in the Kingdom, and Jesus puts the power of the rulers in contrast with the power of service. The article highlights the difference between “the powers”

as noun and “to be able” as verbal stem. Then considers the paradoxes between the correct and the corrupt use of power in micro and macro politics and in the area of social and cultural relations.

Keywords: power, corruption, service, social relations, culture.

Entonces Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, se le acercaron diciendo: “Maestro, querríamos que nos hagas lo que pidiéremos”. Él les dijo: “¿Qué quieren que les haga?”. Ellos le dijeron: “Concédenos que en tu gloria nos sentemos el uno a tu derecha, y el otro a tu izquierda”. Entonces Jesús les dijo: “No saben lo que piden. ¿Pueden beber del vaso que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?”. Ellos dijeron: “Podemos”. Jesús les dijo: “A la verdad, del vaso que yo bebo, beberán, y con el bautismo con que yo soy bautizado, serán bautizados; pero el sentarse a mi derecha y a mi izquierda, no es mío darlo, sino a aquellos para quienes está preparado”. Cuando lo oyeron los diez, comenzaron a enojarse contra Santiago y contra Juan. Mas Jesús, llamándolos, les dijo: “Saben que los que son tenidos por gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen sobre ellas potestad. Pero no será así entre ustedes, sino que el que quiera hacerse grande entre ustedes será el servidor, y el que de ustedes quiera ser el primero, será siervo de todos. Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos”.

Algunos aportes exegéticos¹

Este diálogo/enseñanza/disputa entre Jesús y sus seguidores, y también de los discípulos entre ellos, se ubica en el camino hacia Jerusalén, antes de llegar a Jericó. Se especula con la idea de que la cercanía a Jerusalén hacía pensar a estos discípulos que ya pronto se instalaría el Reino mesiánico, y por lo tanto quieren asegurarse los lugares de privilegio en él mismo. De alguna manera, sin embargo, el evangelista busca mostrar, a su vez, la incomprensión de los Zebedeos (y de los otros discípulos) de la naturaleza del Reino que Jesús ha de inaugurar. No tanto un contraste entre lo material y lo espiritual, sino en los modos en que se entiende y se ejerce el poder en el reino mesiánico, es decir, entre lo corrupto y lo correcto.

En el evangelio de Marcos los episodios anteriores van como delineando el camino que se plasmará en la última fase de esta perícopa. Le anteceden el relato de Jesús recibiendo y bendiciendo a los niños (Mc 10,13-16), el diálogo con el hombre rico que quería “heredar la vida eterna” (Mc 10,17-25), la vida del discípulo que lo deja todo por seguir a Jesús y que cul-

¹ Evitamos aquí entrar en la multitud de detalles exegéticos e histórico-críticos que pueblan este pasaje, para concentrarnos en los puntos que hacen referencia a nuestra temática. Para un estudio cuidadoso de este pasaje y su influjo nos remitimos a Gnilk, J., *El Evangelio según San Marcos*. Salamanca: Sígueme, 1993, Vol. II, pp. 113-124.

mina con la inversión entre primeros y últimos (Mc 10,26-31) y, finalmente, el anuncio de Jesús acerca de su propia muerte a manos de la confabulación entre el sacerdocio y el imperio (Mc 10,32-34). El contexto literario se completa con la llegada a Jericó y la curación de Bartimeo, el ciego (Mc 10,46-52); éste proclama a Jesús Rey Mesías (v. 47 – Hijo de David tiene ese sentido), pero Jesús se ubica como su sirviente (“qué quieres que haga por ti” – v. 51).

Es decir, si miramos el contexto que le da el evangelista, tanto en los relatos que le anteceden como en el siguiente (al que habría que agregar la entrada en Jerusalén), nos encontramos con relatos de fuerte contraste entre poder y no-poder. Los niños rechazados por los discípulos son aceptados y bendecidos por Jesús, mientras que el poderoso rico no puede obtener la vida eterna que busca por apegarse a su riqueza. Por el contrario, los que dejan todo son recompensados, y el propio Jesús es entregado a la muerte por los representantes máximos del poder religioso y político, con el cual se confronta. En la perícopa siguiente, un marginal reclama la atención del Mesías, y éste se pone a su servicio y le permite decir su propia palabra al que habían mandado a callar, y le da valor a la fe del despreciado. Son relatos de inversión como queda claro en el v. 31. De alguna manera este diálogo, objeto de nuestro estudio en este artículo, se inserta como uno más de esos relatos en el cual poder y servicio se complementan en forma inversa a como es propuesto por la cultura hegemónica de entonces y de hoy.

El contexto que le da Mateo es ligeramente diferente. También le antecede lo dicho sobre la inversión (Mt 20,16), aunque en este caso aparece como la culminación de una parábola sobre la justicia económica, y el anuncio de su muerte. También le sigue un relato similar en cuanto a la curación, en este caso de dos ciegos, aunque este relato no nos brinda sus nombres, y la curación proviene de Jesús y no de la participación de los ciegos. En cuanto al texto mismo (Mt 20,20-28) hay una diferencia: mientras en Marcos son los mismos discípulos, Juan y Santiago quienes piden los lugares privilegiados, en Mateo será su madre la que hace tal petición.

Lucas también tiene el episodio y su máxima central (Lc 22,25-26), pero le da un contexto totalmente diferente, ya que no aparece la petición explícita de los Zebedeos, sino una discusión generalizada en el marco de la última cena. Ese es también el marco que le da Juan, aunque allí no aparecen las palabras de Jesús de la misma manera, sino que aparece una acción de Jesús: el lavado de los pies de los discípulos, a lo que sigue la exhortación al servicio (Jn 13,4-17). En este caso, como Jesús mismo lo afirma, más que una instrucción es una acción parabólica, que va acompañada de un mandato y de su correspondiente indicación de inversión (vv. 14-17).

Volviendo ahora al relato que nos ofrece Marcos, éste comienza con una demanda abstracta encabezada por una conjunción de finalidad (hyna): “que nos hagamos lo que te pedimos”. Es de notar a la vez la similitud y contraste con el relato siguiente, donde Jesús es reconocido como Rey Mesías

(también lo hacen Juan y Santiago, cuando le piden ocupar lugares junto al trono de gloria), a lo que Jesús responde: “¿Qué quieres que haga por ti?”. Pero mientras el ciego le pide una sanidad: que le devuelva la posibilidad de una vida digna en medio de su pueblo, estos discípulos le piden ponerse por encima de su pueblo.

La respuesta de Jesús es llamativa: “Ustedes no saben lo que piden”. Y luego señala dos “pruebas” que deben asumir: beber de la misma copa y ser bautizados del mismo bautismo. No deja de llamar la atención que estas menciones coincidan con los que serán luego los símbolos (o sacramentos, según las diversas tradiciones) aceptados casi universalmente en el cristianismo: el bautismo y la santa Cena o Eucaristía, que llevan su peso como identificación con el Cristo (somos bautizados para su nombre, conformamos su cuerpo).

Los dos discípulos afirman, con cierto atrevimiento, que sí han de participar de su copa y bautismo. Cosas a las que Jesús explícitamente asiente. La tradición hermenéutica luego debatirá si son referencias a la realidad sacramental o anuncios proféticos de los padecimientos de los discípulos que seguirán a los que Jesús acaba de anunciar para sí mismo. En ese sentido, la identificación del Maestro con sus discípulos es reforzada.

Pero la respuesta de Jesús deja un enigma: hay quienes ya tienen asignados esos puestos de privilegio. En términos de nuestro estudio, donde el eje está puesto en la relación entre poder y corrupción, podemos adelantar que esta petición supone en el orden de la gloria una conducta similar al orden de la política mundana, que será la que Jesús pone en contraste en su respuesta final. Hay algo “corrupto” en lo que piden Juan y Santiago, un privilegio a partir de cierta cercanía con el que sustenta y otorga el poder. La respuesta de Jesús corre por otro lado: “Yo no soy el que toma esas decisiones”. Jesús no es el mandante que dispone, sino quien ha sido enviado y cumple con lo que le toca, y lo que le toca no es distribuir poder, sino servir (v. 45).

La indignación de los otros discípulos no procede, probablemente, de querer preservar a Jesús de esos pedidos, sino de que también ellos ambicionaban lo mismo. La respuesta de Jesús nos permite ver que eso es lo que él percibe. Claramente plantea su enseñanza en contraposición a la dinámica política dominante. Notoriamente señala el vínculo entre el poder y el autoritarismo. El poder aparece como la capacidad de imponer y no de hacer. Hay un poder que hace; de hecho, desde el punto de vista gramatical, en griego tanto como en nuestro idioma, el verbo “poder” exige un infinitivo como objeto. Poder es siempre “poder hacer”, la capacidad para actuar (o dejar de actuar). Pero, cuando se hace sustantivo la Real Academia lo define, en primer lugar, como “dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo”. Ya no es una capacidad de hacer, sino una fuerza para “hacer hacer”, supone lo que el actor tiene po-

sibilidad de realizar, pero además lo que le permite hacer (o prohibir) que otros realicen.

Las palabras que usa Jesús, “enseñorearse” (de la raíz *kyrios* = señor, dueño, patrón) y “poner bajo potestad” (*katexousiazō* = poner bajo su exousia, autoridad, fuerza, principio, poder), aparecen precedidas por un “los que parecen gobernar”. Su poder de dominio es una apariencia, algo que ellos mismos se creen y que por su actitud hacen creer a los demás. Su verdadero poder nace de que los otros creen que lo tiene. La primera marca de la corrupción aparece justamente en que los que se enseñorean y dominan tienen esa apariencia de poder, y logran imponerla en otros.

Pero el verdadero poder no es el sustantivo, sino el verbo. Será la capacidad de servir la que da la verdadera grandeza (v. 44). Lo “co-rrecto”, en lugar de lo “co-rrupto” radica en que el poder como cosa es desenmascarado en su apariencia para ser sustituido por el poder como capacidad, y capacidad de bien hacia los otros. El poder hacer responde a la pregunta “qué quieren que haga por ustedes”, cuando lo que se pide es ser digno, y no cuando lo que se pide es un privilegio.

Hacia una hermenéutica ética

Comencemos por ver el sentido y uso de las palabras puestas en contraste:

Corrupto:

1. Adj. Que se deja o ha dejado sobornar, pervertir o viciar. 2. Adj. Dañado, perverso, torcido.

Etimología: Corrupto se forma con la preposición *cum*, más el verbo latino *rumpo*, *-is, -ere, -rupi, ruptum*, que significa “romper, separar, quebrar” y en sentido figurativo “violar, sobornar, separar”. Alguna teoría indica, en cambio, que vendría de *cor-rumpo*, “corazón dañado o torcido”, lo cual es muy atractivo, pero esto aparece como improbable y desmentido por los lingüistas más reconocidos.

Correcto:

1. Adj. Dicho del lenguaje, del estilo, del dibujo, etc.: libre de errores o defectos, conforme a las reglas. 2. Adj. Dicho de una persona: de conducta irreprochable.

Etimología: Proviene de *correctus*, *correcta*, *correctum*, participio del verbo *corrigo*, *corrigere*, *correxī*, *correctum*, cuyo significado es “enderezar, levantar, enmendar, corregir”. Este vocablo está formado por *cum*, que significa con y el verbo *rego*, *regere*, *rexī*, *rectum*, “dirigir, guiar, conducir”. De este modo, puede considerarse como su concepto etimológico: “el que endereza, levanta, corrige”.

Este contraste nos lleva a considerar una serie de paradojas y aporías que se desprenden del texto que hemos estudiado. Me propongo enunciarlas e invitar a que sean profundizadas en los diferentes contextos en que vivimos.

Las paradojas del servicio y del poder

Este texto de Marcos (o sus paralelos) suele ser citado cada vez que debemos reflexionar sobre el poder, el uso del poder, lo correcto y lo corrupto en la actividad social y política. Las actitudes del poder despótico y la actitud de dominación y clientelismo que se describen como propias de gobernantes y autoridades son puestas en contraste con el propio ministerio de Cristo y su mandato a sus seguidores. El texto describe lo que conocemos y sigue siendo la realidad: que los poderes políticos se nutren de autoritarismo, viven en un ensimismamiento en su fuerza (aun aquellos que se inician con otros postulados y mandatos). El paralelo en Lucas (22,24) destaca como aun quienes oprimen y sojuzgan gustan verse a sí mismos como gente buena y correcta, y ser nombrados como benefactores.

Por otro lado, señala el contraste con los que han de seguir a Jesús: "No ha de ser así entre ustedes". E introduce el paradigma del servicio. Sin embargo, comienza a despuntar la paradoja: por qué ese servicio no anula ciertas apetencias: sigue hablando de "quien quiera hacerse grande", de "quien quiera ser el primero", de actitudes que trasuntan el deseo de algún modo de prestigio y poder. Por cierto, adquirido y empleado de maneras distintas a las enunciadas antes, pero poder, al fin y al cabo.

De esta manera se da inicio a una serie de paradojas, tensiones, aporías, que van enunciando y matizando esta relación entre poder y servicio. Por cierto, ciertas expresiones comunes tratan de limar los aspectos más duros de este contraste. Así, se suele decir que debemos "poner el poder al servicio de los más humildes" o "ver el poder como un servicio" o "buscar el poder para servir a la justicia", etc. Pero, por bien intencionados que sean quienes dicen esto, la paradoja subsiste, porque el poder, especialmente en su dimensión política y social y también, por supuesto y supremamente, en su dimensión económica, implica asimetrías, desigualdades, capacidades de obrar e influir que suelen reproducirse e incrementarse en su ejercicio, aunque sea un ejercicio servicial del mismo. Por otro lado, no se puede "servir" sin ciertas capacidades, saberes, recursos, que implican una forma u otra de poder. Para plantearlo en los términos que usamos antes, el poder, en tanto verbo, suele generar el poder, en tanto sustantivo. Esta dimensión paradójica, esta tensión, acompañará siempre la relación entre servicio y poder, entre lo correcto y lo corrupto.

La paradoja de las dimensiones

La primera de las tensiones se manifiesta ya en las dimensiones de los poderes que entran en juego. Por un lado, están "los que gobiernan las naciones" (los reyes, en Lucas) y, por el otro, "entre ustedes". Aquí aparece el contraste en los espacios macro políticos y los espacios micro sociales. El poder es visto en el plano de las grandes entidades, lo que hoy llamaríamos

como la dimensión “macro” de lo social y político: las naciones, los que son grandes. El servicio es visto en la dimensión de las relaciones personalizadas: entre ustedes. El ejemplo que aparece en el evangelio de Juan, en una figura paralela, es una ceremonia doméstica: el lavatorio de los pies.

Así, pareciera que el poder se ejerce en el mundo de las instituciones y de la política, en el ámbito de lo público, mientras que el servicio se limita al ámbito de lo privado, a las relaciones interpersonales, a los ámbitos comunitarios más restringidos, dónde se afirma la simpatía, el conocimiento de la situación local y concreta. En forma directa o indirecta, muchas veces se han planteado las cosas así: hay una práctica del poder que se manifiesta y justifica en las instituciones y en la esfera de lo público (que tiende a lo corrupto), y por otro lado una ética del amor servicial que se reclama en la dimensión personalizada; estoy tentado a decir asistencial. En su variante extrema (ayer y hoy) se resume que “la política es mala (corrupta), la caridad es buena (correcta)”.

Sin embargo, el hecho de que ambas dimensiones sean puestas en contraste, pero a la vez en paralelo, marca que, de alguna manera, se influyen mutuamente. Los poderes mundanos y mundiales, hoy diríamos mundializados o globalizados, generan las condiciones de pobreza, exclusión, violencia, que hoy reclaman nuestro servicio. Por otro lado, en el ejercicio concreto del servicio cristiano, muchas veces vemos como las macro estructuras políticas se reproducen en pequeño en los ámbitos más domésticos. Por cierto, también los eclesiales. La familia, el barrio, la iglesia tiende a reproducir y naturalizar también conductas autoritarias, clientelares, ilícitas, es decir que dañan, que son corruptas. De alguna manera se delinean como espacios de “aprendizaje”, de prácticas que después incidirán en las configuraciones políticas mayores.

Pero también hay que reconocer que en la práctica del servicio se generan y proponen alternativas a estos poderes que tienen, por cierto, sus límites, si no asumen el desafío de comprometerse en las luchas más abarcadoras del espacio nacional y global. A los poderes del imperio se los combate con prácticas de humildad, pero si se busca verdaderamente incidir en las condiciones de vida de los pueblos, esa humildad tiene que estar dispuesta a confrontar a los poderes más violentos y diabólicos. El desafío del poder alcanza al servicio, el desafío del servicio reconfigura el poder. Sin esta tensión paradójica sólo se propicia un inmovilismo social, con los cristianos muy correctos limpiando su conciencia con algunas obras de buena voluntad, pero resultando ineficaces en su poder transformador y su ministerio profético frente a los hechos mayores de la corrupción.

La paradoja del Evangelio: el poder de la cruz

La tensión y complementariedad entre los problemas macro y micro estructurales nos revelan además otros problemas en la perspectiva de com-

promiso social y de la acción de servicio relacionada. El Evangelio nunca puede evitar una particular relación entre cultura, política y praxis. En tanto participamos de la misma copa y del mismo bautismo de Jesús, somos testigos de la Palabra encarnada en una cultura, situación y contexto determinado. La Palabra encarnada de Dios puede conocerse sólo –y puede expresarse sólo– en un escenario humano concreto y por agentes humanos que inevitablemente llevan las particularidades de su situación y contexto. La paradoja es que la presencia trascendente de Dios sólo puede comunicarse en la experiencia humana estrechamente localizada, cubierta con todos sus prejuicios y limitaciones. Lo que es servicio y correcto en un lugar y circunstancia puede ser autoritarismo y corrupción en otro. Más aún cuando nos confrontamos con un medio multicultural, cargado de símbolos y prácticas de poder. La coincidencia de evangelización y conquista en la mayoría del Tercer Mundo es un ejemplo dramático de esto.

En el caso particular de la fe cristiana se produce otra paradoja: la Palabra de Dios no sólo se encarna en un ser humano, sino en alguien que “da su vida”. No debemos olvidar que nuestro texto aparece después del anuncio de Jesús de que ha de ser entregado (en Mateo y Marcos) o en el contexto de la despedida de Jesús antes de su crucifixión (en Lucas y Juan).

Pablo también vincula servicio, humildad y entrega en un contexto similar, en Filipos, donde evidentemente hay luchas por figurar e imponerse en la comunidad. En este caso, Pablo responde con un pasaje muy citado en estos temas: el himno crístico de Filipenses 2,5-11. La encarnación se produce en un esclavo, un servidor que experimenta la muerte de un esclavo rebelde: la cruz (Flp 2,5-8). Esta es la paradoja de la cruz que reúne la experiencia humana de la debilidad extrema y de la muerte con una transcendencia cosmológica de «el nombre» (Flp 2,9-11). Si hay algún «modelo» de relación entre servicio y poder, es este: «sean de la misma mente de Cristo Jesús». En Corinto recurre a la misma idea: la fe y práctica cristianas, en breve, deben identificarse con el débil, el humilde, el despreciado: «Dios ha escogido las cosas tontas del mundo para avergonzar a los sabios, y Dios ha escogido lo débil del mundo para avergonzar a los fuertes, y las cosas bajas y lo despreciado del mundo ha escogido Dios, las cosas que no son, para que Dios pueda anular las cosas que son» (1Cor 1,27-28). En cambio, quienes se creen con poder lo corrompen por su ignorancia: “sabiduría que ninguno de los gobernantes de este mundo conoció, porque si la hubieran conocido nunca habrían crucificado al Señor de la gloria” (1Cor 2,8).

Pero esta no ha sido la manera en que la misión cristiana fue mayormente experimentada, por lo menos en nuestra parte del mundo. La cristiandad construida en el occidente europeo se exportó a todas partes, con la expansión de los poderes occidentales, con un enlace fuerte con los poderes mundanos. Y así es como ha sido conocido el mensaje cristiano en el Tercer Mundo. La paradoja entre poder y servicio se resolvió disolviéndola, y el

misterio del Evangelio fue cancelado. La cristiandad se ha construido históricamente, nos guste o no, y con algunas honrosas pero minoritarias excepciones, desde la corrupción del mensaje del servicio, ignorando este texto. Ha tomado un compromiso social, sí, pero con los gobernantes del mundo occidental y su política de conquista, expansión y dominación.

De esta manera, lo que se ha corrompido no son sólo las personas, sino el mismo mensaje. Si el misterio del Evangelio, como el amor salvador de Dios, ha de ser afirmado de nuevo, superando la función ideológica a la que se redujo principalmente por su política de poder, por su corrupción (desvío, daño), debe construirse otra forma de compromiso social. Lejos de propiciar la inversión anunciada en el texto, se ha reforzado el sentido del poder como capacidad de imponer. Es que la tensión entre lo correcto y lo corrupto no es sólo una cuestión de moral individual o de integridad ética: lo que Jesús denuncia es que esa perversión descansa en el sistema mismo que crea esas apariencias de poder.

Para lograr “rectificar” un sistema corrupto, debemos percibir la necesidad de beneficios concretos y cambios para los pobres, para los de capacidades diferentes, y si vamos a superar el sexismo y los prejuicios raciales, la comunidad y el mensaje cristiano necesitan tratar con los problemas del poder; necesitan mostrarse eficaces y capaces. Esta tensión no puede evitarse, está integrada en la paradoja del Evangelio. El mismo Jesús, que era un obrero, usó el milagro poderoso cuando curó al enfermo y alimentó al hambriento, debiendo superar los prejuicios, incluso los suyos. Pero resultó, al mismo tiempo, completamente indefenso delante de los poderes que lo crucificaron, a él y a otros. Cualquier perspectiva de una visión cristiana comprometida que se quiere involucrar con las estructuras opresivas del mundo, con su corrupción, más allá del servicio asistencialista (y a veces aun en éste), vivirá permanentemente esta tensión, es la cosa difícil de esta paradoja entre la necesidad de expresar un cierto poder como capacidad y eficacia, y a la vez padecer en la indefensión y la debilidad. Entre el anhelo de ser “el mayor” y la necesidad de servir.

La paradoja de la crítica cultural

Permítaseme avanzar un poco en la aplicación de este texto a otros ámbitos. Nos encontramos en sociedades complejas. En el servicio nos damos cuenta de la importancia de las diferencias culturales y de la existencia de diversas subculturas conformadas por mitos, hábitos, simbólicas diferentes en sectores y clases. En ese sentido se vuelve imprescindible considerar el problema de la inculturación, especialmente en ámbitos donde se da la transculturalidad, como en las regiones con población provenientes de los pueblos originarios. Pero, en último análisis, la Iglesia (las iglesias) tiene miedo de soltar el poder acerca del resultado de la inculturación del Evangelio, por el temor de que acabe en el sincretismo (lo que a su entender sería

la corrupción del Evangelio). La diferencia es muy sutil y yo, brevemente, lo pondría esta manera: «Si nosotros lo hacemos y nosotros podemos integrarlo, es inculturación. Si ellos lo hacen y desafían nuestra teología y prácticas (a veces las “liberadoras y progresistas”) eso es sincretismo». Lo nuestro es lo correcto, lo de ellos es lo que corrompe. El problema es que lo correcto y lo corrupto no es lo mismo para diferentes culturas o espacios culturales.

Pero, como las culturas no son homogéneas, y conllevan los dispositivos hegemónicos de su sociedad, inculturación o sincretismo no pueden ser procesos neutros sin más, uno bueno y el otro malo –elija cada cual como adjetiva. Más aún, en esta era de la globalización que provoca lo que se ha llamado «las culturas híbridas», las características culturales tradicionales de la sociedad han sido cooptadas por los poderes globales, a veces bajo el fingimiento posmoderno de «contar con las diferencias», para perpetuar las prácticas autoritarias, reforzar la desigualdad económica o justificar su ethos sacrificial. El contexto en que Marcos pone este pasaje es el anuncio y camino a la cruz. La diferencia entre lo correcto y lo corrupto no puede hacerse sin una referencia al significado del mensaje de la cruz y resurrección de Jesús para cada sociedad o sector social particular, por lo que se refiere al amor de Dios hacia el humilde, el débil, el despreciado. Y en toda cultura y sociedad, en unas más que en otras, se encuentran asimetrías de poder. Entonces el Evangelio no puede simplemente inculturarse en cualquier cultura o subcultura dada sin, al mismo tiempo, producir una crítica a esa cultura. Si no fuera así, sería simplemente otro grupo religioso que disputa el mundo simbólico de esa sociedad, de un sistema metafísico contra otros. Y eso sería, otra vez, nada más que una jactancia intrusa de los poderes establecidos.

Pero, de nuevo, esto nos pone frente a otro dilema: como el mensaje cristiano no puede evitar ser identificado con una estructura de poder –que en verdad lo es– cualquier crítica a una cultura o práctica puede leerse como imposición, como la jactancia del mismo orgullo cristiano. Por otro lado, el Evangelio no puede comunicarse sin un compromiso profundo con la lucha por la justicia, la solidaridad, la búsqueda de nuevas prácticas que superen toda discriminación, opresión o violencia social; es decir, con la necesidad de criticar la cultura y estructuras de poder en cada sociedad y esforzarse por el cambio. Una vez más nos enfrentamos con una polaridad que no puede evitarse sin desconocer al Jesús de la historia: por un lado la necesidad de respetar las diferencias e identidades culturales, la validez de las diferentes simbólicas dadoras de sentido en cada mundo y cultura, y por el otro la de anunciar un Evangelio que es crítico de toda cultura, que opera como un rasero al interior de toda sociedad, frente a las distintas formas de corrupción, prejuicio, discriminación y opresión que en ellas se dan.

Hemos señalado algunas de las paradojas que la fe cristiana encuentra cuando considera su disposición al servicio: la necesidad de entender

y ejercer una crítica de cómo trabaja una sociedad, cómo se construyen y operan sus poderes macro sociales. Pero, al mismo tiempo, cómo opera en medio de ella en las dimensiones micro sociales, con perspectivas de cambio y eficacia; la encarnación necesaria de la Palabra en una sociedad y cultura dadas y, al mismo tiempo, expresar la transcendencia de la Palabra a cualquiera, más allá del condicionamiento social y cultural; la necesidad de diferenciarnos claramente del matrimonio de fe cristiana con los imperios occidentales como corrupción del mensaje, pero reconociendo el hecho que somos hijos de ese matrimonio; la necesidad de identificarse con los más débiles y sin poder, pero también la necesidad de esforzarse para contar con el poder de producir cambios; la necesidad de discernir y afirmar lo que nosotros consideramos el centro del mensaje de fe cristiana, mientras reconocemos la validez de las imágenes sincréticas que cada cultura construye en su apropiación de ese mensaje; la necesidad de afirmar el valor de cada cultura e identidad, mientras guardamos vivo, al mismo tiempo, el filo cortante del Evangelio, ese rasero que desafía a todas y cada una de las formas de discriminación culturalmente inscritas, de injusticia y de opresión, en una palabra, lo corrupto.

El texto que estudiamos nos orienta, pero a la vez nos pone delante de la paradoja: la justicia no siempre se condice con la pureza, lo corrupto y lo correcto se entrecruzan e intercambian más de lo que quisiéramos. “El que quiera ser el mayor, que sirva”. No dice que no debe querer ser el mayor, no anula totalmente la facultad y la búsqueda del poder: le da un sentido distinto. El poder como verbo debe superar al poder como sustantivo. Es decir, el poder de actuar en el servicio da valor al poder que se manifiesta en los espacios mayores. Allí parece descansar la diferencia entre lo corrupto y lo correcto.

***Critérios Bíblicos para evitar a corrupção
de acordo com a literatura sapiencial***

*Criterios Bíblicos para evitar la corrupción
según la literatura sapiencial*

*Biblical Criteria to Prevent Corruption
According to Sapiencial Literature*

Resumo

Para os sábios de Israel, a sabedoria não é meramente intelectual, mas está direcionada para a vida, especificamente para a prática da justiça, particularmente no que diz respeito aos pobres e necessitados. Essa dimensão ética da sabedoria leva por seu próprio dinamismo a uma dimensão religiosa. Assim, a sabedoria de Israel é profundamente teológica e, por essa razão, é profética e libertadora. O estudo recolhe alguns dos ensinamentos dos sábios da Bíblia sobre como viver a justiça e evitar a corrupção que gera a morte, tornando possível abrir novos caminhos de vida.

Palavras-chave: justiça, corrupção, sabedoria, poderosos, pobres.

Resumen

Para los sabios de Israel, la sabiduría no es algo meramente intelectual, sino que está orientada a la vida, concretamente a la práctica de la justicia, en particular respecto de los pobres y necesitados. Esta dimensión ética de la sabiduría desemboca por su propio dinamismo en una dimensión religiosa. Así, la sabiduría de Israel es profundamente teológica y por eso es profética y liberadora. El estudio recoge algunas de las enseñanzas de los sabios de la Biblia sobre cómo vivir la justicia y evitar la corrupción que genera muerte, posibilitando abrir nuevos caminos de vida.

Palabras clave: justicia, corrupción, sabiduría, poderosos, pobres.

Abstract

For Israel's sages, wisdom is not merely intellectual, but is oriented to life, specifically to the practice of justice, particularly regarding the poor and needy. This ethical dimension of wisdom flows by its own dynamism into a religious dimension. Thus the wisdom of Israel is deeply theological and therefore prophetic and liberating. The study collects some of the teachings

of Bible sages on how to live justice and avoid corruption that generates death, making it possible to open new paths of life.

Keywords: justice, corruption, wisdom, powerful, poor.

Los sabios del antiguo Israel tenían una mirada muy realista sobre la vida y conocían a fondo las consecuencias de un sistema social corrupto, que afectaba en lo concreto la vida de las personas. Corrupción que se vuelve también tentación para los pobres, porque muchas veces la búsqueda de encontrar justicia y vida, a falta de otras perspectivas, lleva a intentar caminos oscuros que prometen soluciones fáciles, pero que sólo sirven para perpetuar e incrementar los mismos mecanismos que les oprimen. Buscaremos en las siguientes páginas no sólo el contenido, sino también las raíces profundas de las enseñanzas que los maestros de sabiduría nos han legado.

La denuncia

Vale la pena repasar brevemente algunas de las denuncias que se encuentran en los textos sapienciales, para reconocer que los sabios no son personas alejadas de la realidad, ni que se contentan con repetir recetas de felicidad que no responden a lo que sucede en el mundo. Por el contrario, ellos conocen y sufren las injusticias y son capaces de identificar sus causas¹.

En primer lugar, los sabios denuncian un sistema injusto que oprime a los pobres. Así, por ejemplo, en Prov 28,15-16 se llama león rugiente y oso hambriento al malvado que oprime a los pobres, y más adelante agrega: “¡Gente con dientes como espadas y mandíbulas como cuchillos, para devorar a los pobres del país y a los necesitados de entre los hombres!” (30,14). Prov 13,23 denuncia que, por más que el campo del pobre produzca mucho alimento, la injusticia hace que su cosecha sea arrebatada². Job 24 hace una larga descripción de las vejaciones a las que son sometidos los más frágiles de la sociedad, los pobres, las viudas, los huérfanos... Qohélet expresa su compasión con la situación de los oprimidos que supera en cierta forma a las denuncias proféticas: “...las lágrimas de los oprimidos, sin nadie que los consuele; y la fuerza en mano de sus opresores... sin nadie que los consuele” (4,1). Más tarde el Ben Sira da por sentado que los pobres son presa de los ricos, como los asnos salvajes lo son de los leones (Sir 13,19).

¹ Van Leeuwen, “Wealth and Poverty”, 30: “Muchos proverbios [...] contienen breves locuciones que revelan una aguda conciencia del problema de los justos pobres y los malvados ricos”.

² Fox, *Proverbs*, 570, siguiendo una corrección común en la vocalización del hebreo, traduce el primer estico todavía con más contundencia: “El grande devora el cultivo del pobre”.

Esta opresión está sostenida por un sistema que favorece el soborno (Cf. Prov 17,23; 18,16; 21,14), a través del cual se doblega la justicia (Cf. Prov 17,15) y se desnaturalizan las instituciones sociales: Qohélet denuncia que “en la sede del derecho, allí está la iniquidad; y en el sitio del justo, allí el impío” (3,16). La institución judicial está manchada de injusticia por la corrupción imperante. Más adelante califica como calamidad haber visto “la necesidad elevada a grandes dignidades, mientras ricos se sentaban abajo... siervos a caballo y príncipes que iban a pie, como los siervos” (Qoh 10,6-7)³.

Que la corrupción está institucionalizada, aparece como en ningún otro texto en Qoh 5,7-8, una síntesis cargada de ironía y atravesada por la impotencia:

*Si en la tierra ves la opresión del pobre
y la violación del derecho y de la justicia,
no te asombres por eso.
Porque una altura vigila sobre otra altura,
y otras más altas sobre ambas.
Hay una ganancia para la tierra en todo esto:
un rey para una tierra cultivada / un rey servido por la tierra.*

El sabio alude irónicamente⁴ al sistema de control instituido bajo la dominación tolemaica⁵, que servía, en realidad, para garantizar la corrupción a distintos niveles. El mismo rey que se presentaba como “ganancia” para la tierra porque la debería proteger, era quien en realidad se servía del producto de la tierra para su provecho (la última frase hebrea permite las dos lecturas). De modo que de ninguna manera se ocuparía de defender a los pobres de sus opresores, que eran los que le servían a él. Ya Proverbios advertía:

*Con justicia, el rey fortalece el país
quien lo abruma con impuestos lo destruye (29,4).*

La frase traducida como “abrumar con impuestos” podría hacer alusión a la recepción de “tributos” (soborno). Sea de este modo, o por el cobro de impuestos excesivos, se utiliza el poder político para explotar al pueblo. Frente a este sistema injusto, el pobre también se tiente con la opresión y la injusticia como camino para lograr un mejor pasar. Así, los sabios constatan que,

³ Por lo visto, esta situación se verificaba en otros países también, como lo muestran por ejemplo las admoniciones de *Ipu-wer referidas a Egipto*. Cf. Schoors, *Ecclesiastes*, p. 721.

⁴ Es ironía y no un error de apreciación de Qohélet, como sugiere Vélchez Líndez, *Ecclesiastés*, p. 281, ya que queda claro por 4,1-3 que él conoce bien la situación lamentable del pueblo pobre.

⁵ Cf. Rostovtzeff, *Hellenistic World I*, p. 279; Tamez, *Qohélet*; Id., “Ecclesiastes”, pp. 254-256. El historiador Flavio Josefo cuenta en *Antigüedades 12.160-185 una anécdota sobre José, que hace degollar a quienes se resisten a pagar sus impuestos*.

*Un pobre que oprime a otros pobres
es lluvia devastadora que no deja comida (Prov 28,3).*

Qohélet también observa una realidad absurda en el comportamiento humano:

*He visto que todo afán y todo éxito en una obra excita la envidia del uno
contra el otro (Qoh 4,4).*

En el contexto se entiende que los mismos oprimidos del v. 1 entran en la dinámica del “sálvese quien pueda”, y terminan dividiéndose en vez de ayudarse, como propondrá el sabio luego (Cf. 4,7-13).

La propuesta

Una vez establecida la conciencia de los sabios respecto a las inequidades y a la situación de injusticia institucionalizada que propicia la corrupción en la sociedad, podemos plantear cuáles son las orientaciones que dan para salir de esa especie de círculo vicioso.

Vamos a presentar aquí la enseñanza de los sabios siguiendo la distinción que establece Sicre entre enseñanzas asertivas, propuestas de conducta y marco teológico⁶. La distinción se revela en la práctica un tanto artificial, porque muchas veces se mezclan estas categorías en un mismo proverbio, pero resulta útil para organizar estas enseñanzas.

1. Enseñanzas asertivas

En primer lugar hay que decir que la sabiduría tradicional de Israel tiene una visión fundamentalmente optimista del ser humano: cree en su capacidad de crecer, de buscar el bien⁷. Si bien conoce la tendencia al mal y la capacidad de generarlo que tienen las personas, cree que si logran ver la conveniencia de la práctica del bien serán capaces de elegir el buen camino⁸. Esto explica la insistencia en formulaciones que muchas veces son consideradas ingenuas o idealistas, que no pretenden negar las contradicciones de la realidad, sino que ofrecen un marco de “normalidad” que sirve como referencia, para poder orientarse en un mundo complejo y contradictorio.

⁶ Cf. Sicre, *Justicia y sabiduría*, p. 64. El autor las enumera como “verdades generales, normas de recta conducta y una correcta idea de Dios”, aunque sólo desarrolla la tercera categoría, y en parte la segunda.

⁷ Para Van Leeuwen, “Wealth and Poverty”, p. 26, Proverbios “supone la bondad de la creación”.

⁸ “A pesar del bienestar y las riquezas del hombre injusto, los proverbios combaten por la justicia. Lo hacen repitiendo incansablemente que la justicia libra del reino de la muerte. Los proverbios tienden a crear la firme convicción según la cual la solidaridad es camino directo hacia una vida plena y satisfactoria”, Jüngling, “Proverbio”, p. 53, citado en Mancuello, *La lección*, p. 167 [traducción propia].

En primer lugar, sobre las autoridades superiores recae la mayor responsabilidad. Por eso, para afirmar el valor esencial de la justicia como principio ordenador de la sociedad, el sabio afirma:

*Abominación de los reyes son las malas acciones⁹;
pues la justicia mantiene firme un trono (Prov 16,12).*

*Lealtad y honestidad preservan al rey;
su trono se sostiene con la fidelidad (Prov 20,28).*

*Si el rey juzga con verdad a los pobres,
su trono estará firme por siempre (Prov 29,14).*

El rey es el primer responsable de mantener la justicia y el derecho –especialmente en favor de los pobres–, evitando que la corrupción socave el orden social; en el lenguaje de la época, mantener firme el trono. Este principio naturalmente sigue siendo válido para las autoridades modernas en los Estados democráticos.

En un texto que –con el vocabulario de la época– habla directamente de la corrupción, los sabios enseñan:

*Si un país es corrupto, hay muchos gobernantes;
con un inteligente y sabio habrá larga estabilidad (Prov 28,2).*

Pareciera referirse a la inestabilidad social y política de un país dominado por la corrupción (en hebreo, *peša'* significa normalmente transgresión) y se lo contrasta con un gobierno sabio que favorece la estabilidad. La corrupción no sólo daña a las personas, sino también al mismo orden institucional. Los sabios pretenden mostrar las ventajas de una conducta honesta, ventajas que benefician a todos.

Una de las funciones importantes del rey era la judicial. Por eso se insiste en la importancia de su juicio para ahuyentar el mal social:

*Un rey sentado en su trono de juez,
discierne con su mirada toda maldad¹⁰ (Prov 20,8).*

*El rey sabio avienta a los malvados
y hace girar sobre ellos la rueda (Prov 20,26).*

Se trata de la rueda de la cosechadora que separa el grano del rastrojo. Todo esto acentúa la importancia de la función judicial en un ordenamiento social que impide el crecimiento de la corrupción. Si hay jueces

⁹ El estico es ambiguo en hebreo: ¿se trata de lo que abominan los reyes o de lo que es abominable en ellos (si lo hacen)? Quizás la ambigüedad sea intencional, para indicar lo que un rey debería aborrecer, en sí mismo y en los demás, para que su trono se sostenga.

¹⁰ Probablemente en este proverbio el rey sea una metáfora para hablar del rol del justo en la sociedad (Cf. vv. 6-7), pero la misma imagen supone que el rol del rey era éste.

sabios y honestos es mucho más probable que la justicia pueda florecer en la sociedad, y todo esto será fuente de prosperidad para el pueblo¹¹.

Si hay algo que se espera de un juez es que sea imparcial, que no se deje llevar por intereses ajenos a la causa. Así, en una de las colecciones menores de Proverbios se enseña:

*Hacer acepción de personas en el juicio no está bien.
A quien declara inocente al culpable
lo maldecirán pueblos, lo aborrecerán naciones.
A quienes lo sancionan les irá bien,
bajará sobre ellos una lluvia de bendición (Prov 24,23b-25).*

En este caso, se trata del caso de un culpable que es declarado inocente, probablemente por tratarse de una persona poderosa y conocida¹². Se invoca como motivación el principio de retribución, en este caso a través del funcionamiento de la “justicia conectiva”¹³: habrá una condena social para el juez inicuo. Por el contrario, el juez que asume la carga de sancionar al culpable, aunque sea alguien “importante”, recibirá bendiciones del pueblo o incluso –más probablemente– de Dios.

En esta misma línea, aunque pasando de los jueces a los testigos del juicio, se insiste en la importancia del testimonio fidedigno para que se pueda garantizar una justicia que sirva al bien del pueblo:

*Un testigo veraz salva a otros la vida;
quien profiere falsedades es mentiroso (Prov 14,25).*

Es una afirmación de hecho, pero que lleva a valorar la influencia fundamental de la verdad en la defensa de la vida humana. La vida de los pobres muchas veces depende de que haya testigos leales.

Cuando al inicio de la primera colección salomónica se enseña que los “tesoros mal habidos no dan provecho, pero la justicia libra de la muerte” (Prov 10,2), se está no sólo denunciando la injusticia de la riqueza mal habida. A partir del principio ordenador, llamado “doctrina de la retribución”, que tal vez podemos llamar mejor de “opción de vida y sus consecuencias”¹⁴, se establece en realidad la superioridad de la justicia en cuanto que es dadora de vida y protectora.

¹¹ Véase, por ejemplo, 16,15, donde el favor del rey es comparado con la nube de lluvia temprana, que trae fecundidad a la tierra. Más allá de una probable ideología real subyacente, hay una relación directa entre la promoción de la justicia y la prosperidad del país (Cf. Sal 72).

¹² La expresión hebrea para la acepción de personas en el v. 23b es “reconocer el rostro”. Implica que la persona juzgada es conocida, tiene peso social.

¹³ Cf. Janowski, “Tat”, pp. 258-259.

¹⁴ Remito una vez más a Van Leeuwen, “Wealth and Poverty”, p. 27, especialmente los nn. 10 y 11. El problema de la terminología “acción-consecuencia” es que para los sabios no se trata de una acción aislada, sino de la orientación total de la vida.

Esto mismo vale para la afirmación que contrapone la avaricia usurera a la generosidad:

*Quien aumenta su riqueza con usura e interés,
amontona para el compasivo con los pobres (Prov 28,8).*

Si bien la riqueza es considerada algo deseable (Cf. Prov 10,15; 13,8a; 14,20), esto es relativizado según sea el origen de esa riqueza. Al presentar una consecuencia negativa –la pérdida de lo que amontonó– está afirmando un valor superior, que es la compasión y la generosidad con los pobres. Algo semejante está implicado en esta enseñanza:

*El que oprime al pobre para prosperar
da al rico y termina en privaciones (Prov 22,16).*

La frase se puede entender como la ilustración de un sistema injusto en el que el más poderoso termina apropiándose del “pequeño opresor”. O como afirmación de las consecuencias de una opción de vida basada en la opresión, para subrayar el sinsentido de la conducta opresora, que sólo produce “privaciones” en el pobre y en sí mismo, que se priva, por lo pronto, de una vida honesta y muchas veces termina perdiendo todo en manos de otro más poderoso¹⁵.

Se trata, pues, de producir un cambio de mentalidad en las nuevas generaciones, mostrándoles que los principios que generan acumulación de bienes a costa del sufrimiento de otros, en realidad no producen felicidad ni vida. Son un “mal negocio”.

Pero sobre esto quien más nos puede enseñar es probablemente el crítico Qohélet. Este sabio, muchas veces considerado escéptico –porque critica la interpretación automática y universal de la doctrina de la retribución–, muestra que la acumulación de bienes no siempre es sinónimo de felicidad:

*Quien ama el dinero, no se saciará con él,
y para quien ama riquezas, no hay ganancia.
También esto es vanidad (Qoh 5,9).*

Se puede entender que el dinero no sacia en sentido material (¡no se come!) o en sentido figurado, porque vuelve a la persona como adicta, sin tener nunca lo suficiente¹⁶. La segunda afirmación indica que esto no es ganancia, es inútil. O –si se traduce como hacen muchos: “no bastan ganancias”–, repetiría la idea de lo insaciable. Más adelante afirma:

¹⁵ Fox, *Proverbs 10–31*, p. 704, lo considera un caso de proverbio paradójico, Cf. pp. 541-543. Alonso Schökel, *Proverbios*, p. 422, considera que detrás del empobrecimiento del rico opresor está el Señor cambiando las suertes. Si es así, esa presencia divina está muy escondida...

¹⁶ Cf. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, pp. 327-328.

Hay otro mal que he visto bajo el sol, y que pesa sobre el ser humano: un hombre a quien Dios da tesoros, riquezas y honores; nada le falta de lo que desea su apetito, pero Dios no le deja comer de ello, porque un extraño lo consume. Esto es vanidad y gran desgracia (Qoh 6,1-2).

Más allá de a qué se refiere con el extraño que consume su riqueza –¿el gobierno con sus impuestos, una enfermedad, algún mal negocio?–, la referencia a Dios¹⁷ supone un elemento imponderable que escapa a las posibilidades humanas y ratifica que el ser humano no puede comprar ni garantizar la felicidad con la mera acumulación de riqueza.

Sin duda, las enseñanzas más conocidas en esta categoría son los proverbios valorativos que sirven para establecer una escala de valores, muchas veces contraria a lo que se esperaría debido a ciertas condiciones que modifican el valor habitual. Así, si bien la riqueza es preferible a la pobreza, hay situaciones en que la situación se invierte, gracias a un “elemento cualificante”¹⁸ añadido. Muchas veces este elemento añadido es la justicia:

*Más vale poco con justicia
que muchas ganancias deshonestas (Prov 16,8).*

*Es mejor el pobre que camina en su integridad
que el de caminos tortuosos y rico (Prov 28,6).*

2. Propuestas de conducta

Los sabios no se limitan a realizar afirmaciones generales, indicando una escala de valores ordenadora de la realidad, sino que como verdaderos formadores de discípulos utilizan un lenguaje exhortativo y admonitorio que invita a comprometerse con los valores propuestos, asumiendo ciertas actitudes acordes y rechazando otras.

La primera y más importante línea de propuestas se refiere a los gobernantes y autoridades, tal vez porque de ellos depende, en primer lugar, el funcionamiento de la justicia y la ausencia o no de corrupción.

Así, al comienzo del libro de la Sabiduría, se aconseja a los gobernantes:

*Amen la justicia, los que juzgan la tierra¹⁹,
Consideren al Señor con rectitud,
Búsquenlo con sinceridad de corazón (Sab 1,1).*

¹⁷ Se ha querido aligerar esta referencia a Dios invocando que era un pecador (Targum) o avaro (Jerónimo, Rashi), o poniéndolo en paralelo con Sir 30,19-20 y pensando en alguna deficiencia en el rico (Schwienhorst-Schönberger, *Kohélet*, p. 346). Pero el texto es claro: Dios no se lo permite. Así, Schoors, *Ecclesiastes*, p. 462.

¹⁸ Cf. Bryce, “Better-Proverbs”, pp. 349-350, donde llama “qualifying elements or middle terms” a estos elementos que permiten explicar la paradoja.

¹⁹ La mirada está puesta en toda la tierra, no sólo el país de Israel, y piensa en todos los que la gobiernan, especialmente en los romanos, Cf. Vílchez Líndez, *Sabiduría*, pp. 134-135.

En un texto muy significativo (Prov 31,1-9), una reina madre idealizada instruye a su hijo para que cumpla las funciones de un rey “como debe ser”. Allí lo exhorta a evitar el vino, que podría llevarlo a fallar en su deber de proteger a los pobres:

*No es de los reyes, Lemuel,
No es de los reyes beber vino
Ni para magistrados es el licor.
no sea que beba y olvide lo decretado
y cambie el derecho de todos los oprimidos (Prov 31,4-5).*

No se trata, como se ve, de una cuestión meramente personal o de hábitos alimentarios. Se supone que el vino, normalmente bebido en exceso por la noche, haría que el rey no estuviese en condiciones de juzgar rectamente por la mañana²⁰. Como se espera que el rey defienda a los pobres, ellos son los que están más en riesgo por una falta de moderación por parte del monarca. El principio general sería que la conducta privada de un funcionario público afecta sus funciones y puede perjudicar a los más débiles. Por eso debe cuidar su conducta.

Más adelante, la madre dice:

*Abre tu boca por el mudo,
por el derecho de todos los transeúntes.
Abre tu boca, juzga con justicia,
Defiende al pobre y al miserable (Prov 31,8-9).*

El rey, y toda persona que detente el poder, debe defender en primer lugar a los más indefensos. El mudo representa a quien, por no poder hablar, no tenía cómo defenderse en un juicio²¹. La autoridad debe ser quien hable por él, quien se preocupe de sus derechos. Los “transeúntes” serían los que van de un lado a otro, muchas veces por necesidad, y se encuentran a merced de la buena o mala voluntad de quienes los reciben. Hoy pensamos en los inmigrantes forzados, en los refugiados... Es que la debilidad es un lugar propicio para el crecimiento de la corrupción. Por eso los sabios aconsejan a los gobernantes que se ocupen de cuidar a los más débiles. El juicio justo significa que se los defienda, que se los proteja de quienes se aprovechan de su condición de desventaja.

Anteriormente, en Proverbios, en la colección conocida como “dichos de los sabios” (Prov 22,1-23,14), se previene contra la opresión del pobre en el ámbito judicial por parte de los poderosos:

²⁰ Cf. Mancuello, *La lección*, pp. 93-99; Fox, *Proverbs 10–31*, p. 887.

²¹ Para algunos como Fox, *Proverbs 10–31*, p. 888; Cimosá, *Proverbi*, p. 287, el “mudo” es una imagen para hablar del pobre, que no es capaz de defender sus propios derechos, dada su condición y la prepotencia de los poderosos.

*No despojes al indigente por ser indigente
ni aplastes al pobre en la puerta de la ciudad;
porque el Señor defenderá su causa,
a quienes le arrebatan les arrebatará la vida (22,22-23).*

La puerta es la de la ciudad, donde tenían lugar los procesos judiciales. Es, por lo tanto, también lugar de opresión del pobre por parte de los poderosos, muchas veces utilizando el soborno a los jueces o “comprando” testigos falsos. Los sabios muestran su concepción del sistema judicial como destinado a defender la vida, especialmente proteger a los más frágiles de sus saqueadores. La motivación que dan para evitar el comportamiento injusto es teológica y se inscribe en la llamada doctrina de la retribución: el Señor aparece aquí como el defensor de los débiles, el que garantizará la justicia en favor de los pobres, y el castigo para los que los oprimen²². Esta advertencia tiene una finalidad persuasiva, pero va delineando también un perfil teológico que pondremos en evidencia en el próximo apartado.

Si hablamos de testigos falsos –toda una institución que forma parte de un sistema corrupto–, los sabios exhortan a abstenerse de ser uno de ellos:

*No atestigües contra tu prójimo sin motivo
¿Piensas engañar con tus labios? (Prov 24,28).*

Atestiguar “sin motivo” apunta probablemente a la falsedad del testimonio presentado²³, como interpreta la traducción griega y lo reafirma el segundo estico, que habla de “engañar” con los labios.

Siempre dentro del tema de la justicia, en una exhortación abierta, los sabios llaman a comprometerse con los condenados a muerte, probablemente en un juicio injusto:

*Salva a los que son llevados a la muerte;
Libra a quienes van tambaleantes al degüello (Prov 24,11).*

El texto no aclara si se trata de un juicio injusto, pero lo supone²⁴; y llama inmediatamente a involucrarse, a no mantenerse pasivos frente a la injusticia: “Aunque digas: ‘no lo sabíamos’, ¿no va a darse cuenta el que escruta los corazones?” (v. 12). Sobre el modo de salvar al inocente condenado, se puede pensar en una intervención como la de Daniel (Dn

²² Cimosá, *Proverbi*, p. 225, sintetiza: “Los opresores despojan al pobre de su derecho a la vida, pero Dios les quita a los prepotentes la vida misma, haciéndolos morir prematuramente”.

²³ Así, por ej., Whybray, *Proverbs*, p. 355.

²⁴ Cf. Alonso Schökel, *Proverbios*, p. 439. Una interpretación distinta se encuentra en Fox, *Proverbs* 10–31, p. 747. Suponiendo que no se obviaría la mención a la inocencia, propone que la situación del que “es llevado a la muerte” se refiere a cualquiera que está expuesto a la muerte, por ejemplo, a manos de ladrones.

13,34-61) o de una redención a cambio de la propia vida (Cf. 1 Re 20,35-43). La *Torá* preveía ciudades de refugio para el homicida involuntario (Cf. Deut 19,2-6)²⁵.

Otro aspecto que los sabios reclaman como expresión de la justicia social es el respeto por el derecho de propiedad de los huérfanos:

*No desplaces el lindero de siempre
y no entres en campo de huérfanos;
pues su defensor es fuerte,
y defenderá su causa contra ti (Prov 23,10-11).*

Los linderos o mojones delimitaban la propiedad familiar de los israelitas, que se consideraba algo permanente (“de siempre”) porque había sido dada por Dios y por los antepasados (Cf. Deut 19,14). Desplazar el lindero o “entrar” (para apoderarse de él) en el campo del huérfano es considerado una afrenta a ese derecho de familia.

Una afrenta como esta es reivindicada por el “*gō’ēl*”, el defensor, uno de los parientes que se encargaba de proteger los derechos del individuo o del grupo familiar (Cf. Lev 25,23-28). En este texto de Proverbios no se dice quién es el *gō’ēl* del huérfano, pero por el contexto de la colección (véase el texto comentado arriba de Prov 22,22-23) se entiende que está hablando del Señor (Cf. Sal 68,6). Una vez más, el Señor es el garante de la justicia y el defensor del más débil.

3. *Marco teológico*

Los últimos ejemplos nos fueron introduciendo a este último aspecto que es inseparable de los anteriores y, en cierto sentido, es su fundamento. En efecto, la visión que tienen los sabios de una sociedad justa está basada en su idea de un Dios que es el Justo por excelencia (Cf. Sir 18,2). Y su justicia se manifiesta especialmente protegiendo a los más débiles.

Mencionemos apenas algunos ejemplos que se podrían fácilmente multiplicar²⁶:

*Quien oprime al pobre, afrenta a su Creador;
lo honra quien se compadece del necesitado (Prov 14,31; Cf. 17,5).*

El Señor está tan cerca del oprimido que una afrenta a éste es una ofensa a Dios. Es inevitable pensar aquí en la sentencia de Jesús: “Cada vez que lo hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron” (Mt 25,40)²⁷.

²⁵ Véase, para toda esta sección, Mancuello, *La lección*, p. 178.

²⁶ Cf. por ejemplo, Sicre, “Justicia y sabiduría”, pp. 64-67.

²⁷ Cf. Alonso Schökel, *Proverbios*, p. 324.

Entre las siete cosas que abomina el Señor, leemos:

*Ojos altaneros, lengua mentirosa,
manos que derraman sangre inocente...* (Prov 6,17).

o también:

*Absolver al malvado y condenar al justo;
ambas cosas aborrece el Señor* (Prov 17,15).

*Balanzas falsas aborrece el Señor;
en el peso justo se complace* (Prov 11,1).

El tema de lo que Dios aborrece o lo que lo agrada tiene que ver con la necesidad del ser humano de estar en buena relación con la divinidad. Esa función tenía especialmente el sacrificio: restablecer la comunión con la divinidad. Pues bien, así como lo dicen tantas veces los profetas, también los sabios afirman que Dios prefiere la justicia al sacrificio:

*Practicar la justicia y el derecho
vale más para el Señor que un sacrificio* (Prov 21,3).

Mucho más contundente es el Ben Sira, cuando afirma que

*Sacrifica un hijo delante de su padre
quien ofrece sacrificios de cosas tomadas a los pobres* (Sir 34,20).

Aquí la imagen²⁸ del sacrificio funciona como metáfora de la muerte que causa la injusticia y la explotación del pobre. Aunque de ese dinero se hagan ofrendas a Dios, en realidad el Señor no está mirando la ofrenda, sino el sufrimiento de sus hijos, los pobres. Al mismo tiempo, la imagen del padre y el hijo muestran una relación muy estrecha de Dios con los pobres, que el explotador suele ignorar; y el pobre corre el riesgo de olvidar...

La ofrenda aceptable a Dios es la que va acompañada de la justicia. De otra manera sería como querer sobornar al mismo Dios: ¡llevar la corrupción al mismísimo altar!

*“No trates de sobornar(lo)
porque no lo aceptará.
Y no te confíes en un sacrificio de opresión.
Porque él es un Dios de justicia,
y no hace acepción de personas.
No es parcial en contra del pobre
y escucha las súplicas del oprimido* (Sir 34,14-16 Ms B).

²⁸ Esta imagen tan cruel podría haber venido de 2Re 25,6-7, el castigo dado a Sedecías, degollando a sus hijos delante de él. Cf. Skehan, *Wisdom of Ben Sira*, p. 417.

El que oprime al pobre hará bien en cuidarse, porque su grito que clama al cielo es escuchado:

*El grito del pobre atraviesa las nubes
y hasta que no llega (a Dios) no descansa.
No abandona hasta que Dios lo atiende
y el juez justo le hace justicia (Sir 34,21 Ms B).*

Conclusión

En el libro de los Proverbios, el redactor del prólogo sintetiza los objetivos del libro diciendo que sirve para adquirir sabiduría, realidad que luego caracteriza con una tríada muy significativa: justicia, derecho y rectitud (1,3). Es decir, la sabiduría para los sabios de Israel no es algo teórico o meramente intelectual, sino que está orientada a la vida, a la práctica de la justicia. Puede haber astucia en el mal, pero no verdadera sabiduría. Y sin sabiduría no hay posibilidad de encontrar la felicidad.

Si la sabiduría implica la práctica de la justicia, el sabio es quien mejor (re) conoce el derecho de los pobres (Cf. Prov 28,5; 29,7), que son los más afectados por un sistema injusto. Y, al mismo tiempo, es quien mejor puede relacionarse con Dios (Cf. Prov 2,5). Es decir, la dimensión ética de la sabiduría desemboca en una dimensión religiosa. El sabio logra descubrir una conexión entre la fragilidad humana –representada por la condición del pobre– y la grandeza divina. De esta manera la ética sapiencial es profundamente teológica y por eso es profética y liberadora. Lejos de significar un pragmatismo eudemonista, propone un camino de acceso al corazón del mensaje del Dios de Israel que, por eso mismo, sigue siendo válido para todo ser humano de todos los tiempos.

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL, L.; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Proverbios*, NBE, Madrid, Cristiandad, 1984.
- BRYCE, G.E., *Better-Proverbs: An Historical and Structural Study*, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 108 (1972), pp. 343-354.
- CIMOSA, M., *Proverbi. Nuova versione, introduzione e commento*, I libri biblici. Primo Testamento 22, Milano, Paoline, 2007.
- FOX, M. V., *Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18A, New York, Doubleday, 2000.
- , *Proverbs 10-31. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18B, New Haven, Yale University Press, 2009.
- JANOWSKI, B., "Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des 'Tun-Ergehen-Zusammenhangs'", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994) pp. 247-271.

- MANCUELLO, W., *La lección de una madre hebrea. Exégesis de Prov 31,1-9*, Roma 2016 [Disertación para doctorado].
- ROSTOVITZEFF, M., *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, I, Oxford, Clarendon Press, 1941.
- SCHOORS, A., *Ecclesiastes*, HCOT, Leuven, Peeters, 2013.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Kohelet*, HThKAT, Freiburg, Herder, 20112.
- SICRE DÍAZ, J. L., *Justicia y sabiduría. Los sabios de Israel y la justicia*, *Revista Latinoamericana de Teología* 32 (2015), pp. 49-67.
- SKEHAN, P. W.; A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes by P. W. Skehan. Introduction and Commentary by A. A. Di Lella*, AncB 39, New York, Doubleday, 1987.
- TAMEZ, E., *Ecclesiastes: A Reading from the Periphery Interpretation* 55 (2001) pp. 250-259.
- , *Qohelet ovvero il dubbio radicale*, *Piccola biblioteca teologica* 67, Torino, Claudiana, 2005.
- VAN LEEUWEN, R. C., *Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs*, *Hebrew Studies* 33 (1992) pp. 25-36.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J., *Sabiduría*, NBE, Sapienciales V, Estella, Verbo Divino, 1990.
- , *Ecclesiastés o Qohélet*, NBE, Sapienciales III, Estella, Verbo Divino, 1994.
- WHYBRAY, R. N., *Proverbs. Based on the Revised Standard Version*, NCBC, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apostólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares
TCP
Av. Calchaqui 1027
CP 1879 Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./ Fax (54) (011) 4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
CBE. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
cbiblicoecumenico@sinectis.com.
arTelf. (54) (011) 4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacú 282

1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: runynei@yahoo.com.ar
libreriaricciardi@yahoo.com.ar
(54) (011) 4632-5030/ 4613-5827
Fax 4633-2825

Hno. Uwe Heisterhoff, SVD
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail: uwesvd@yahoo.com
Telf. (591) (04) 4 281-371

Vicaría de la Zona Sur
7ª avenida, 1247, San Miguel,
Santiago
CHILE
Telf. (56) (2) 521 64 21
E-mail: formacionzsur@iglesia.cl

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf.(506) 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CEDEBI
Calle 41 N° 13-41
Bogotá
COLOMBIA
Tel/ Fax (57) (1) 232 3901
E-mail: cedebi@etb.net.co

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad / Avenida 28 N° 37-45
Bogotá
COLOMBIA

E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57) (1) 268 6664
Fax (57) (1) 368 8109

Maricel Mena López
Pontificia Universidad Javeriana,
Carrera 7 N.40-62 ed. Pedro
Arrupe
Bogotá
Colombia
E-mail: mmena@javeriana.edu.co
Telf. (571) 3208320 ext. 5645

P. Agustín Monroy
Carrera N° 53-18 Piso 7
Medellín
COLOMBIA
E-mail: provincialcoloc@une.net.co

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593) (2) 320-2406
Fax (593) (2) 256-6150

María Engracia Robles
Apartado 8
C. Postal 28 450
Comala, Col.
MEXICO
Telf. 01-312-31-5-54-78
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Blanca Cortes Robles
CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
Nicaragua
E-mail: feet@cieets.org.ni

Giuseppe Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. (51-1) 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Aguas Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Josefa Aguirre Gordo
Red Ecuménica Bíblica
Dominicana
Apdo. 2388
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail:franklin.pimentel@msscc.org

Centro Bartolomé de Las Casas
4º calle Oriente #23
Centro Histórico 01116
San Salvador,
EI SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 21 51 91
Fax (503) 22 22 71 76
coordinacion@controlcasas.org
centro.lascasas@navegante.com.sv

Comunidad Padres Pasionistas
Apdo. 2030
San Salvador,
EI SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 82 31 58 / 79 01 38 08
E-mail: mairopi@gmail.com
tiliguacu@yahoo.com

Mario Gazzola OMI
Calle San José, 982
80100 Libertad
URUGUAY
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf./ Fax (598) 2 345 2051

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./ Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Gerardo Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Telf./ Fax 58 21 23730506
Cel. 58-4166209270