

# Pandemia e Bíblia



**Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana**

**Nº 84 - 2021/2**

**Pandemia e Bíblia**

## **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**

Lauren Fernández e José Ademar Kaefer

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Julio 2021

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 Oe3-11 y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: [info@sbuecuador.org](mailto:info@sbuecuador.org)

Teléfono: (593-2) 331-7371

## Contenido

Apresentação .....	7
<i>Lauren Fernández e José Ademar Kaefer</i>	
América Latina y la Pandemia del COVID19 .....	11
<i>Félix A. Posada Rojas</i>	
El impacto de las señales y prodigios de Yavé (Ex 6:28-12:36) sobre Egipto y el faraón.....	20
<i>Mercedes L. García Bachmann</i>	
Doença, Impureza e Sociedade .....	36
<i>Marcos Paulo Bailão</i>	
Luz para as Nações! Aportes do Dêutero-Isaías em tempos pandêmicos .....	50
<i>Lília Dias Marianno</i>	
Consolo e Esperança em Tempos ee Pandemia Uma releitura a partir de Isaías 40,1-8. ....	67
<i>Suely Xavier dos Santos</i>	
Pandemia e desumanização: o descaso com vida alheia.....	78
<i>José Ademar Kaefer</i>	
A Palavra como remédio que cura.....	93
<i>Valmor da Silva</i>	
Travesseiro, cama e maca No Evangelho Segundo Marcos.....	110
<i>Matthias Grenzer</i> <i>Paulo Freitas Barros</i>	
Cuidando Uns Dos Outros: Fortes e Fracos Num Mesmo Propósito em Rm 15,1-9 .....	119
<i>Marcelo da Silva Carneiro</i>	

La Paciencia en Santiago Un estudio exegético-pastoral a la luz del Covid19.....	138
<i>Elsa Tamez</i>	
Hermenéutica Literaria: Interpretación Narrativa de las Plagas Apocalípticas.....	150
<i>Juan Esteban Londoño</i>	
“Porque misericordia quiero, no sacrificios” (Os 6,6a) En tiempos de Pandemia. Anotaciones bíblico-teológicas de la economía de Francisco .....	160
<i>Carlos Mario Vásquez Gutiérrez</i>	

## Apresentação

Falar da Pandemia do covid19 é um assunto doloroso, porque envolve perda de vidas humanas, muitas perdas. Provoca um sentimento de angústia, de desespero, de raiva... Sim, de raiva. Raiva porque muitas vidas poderiam, deveriam ter sido salvas. E não foram... Para elas, o covid19 foi a última parada. Falhamos como humanidade, falhamos como sociedade. Nossos governantes falharam.

É hora de refletir, de pensar, de colocar novamente o ser humano, sua natureza, no centro da reflexão. Sim, porque a pandemia do covid19 não só desvelou o quão somos seres frágeis, mas também o quão podemos ser egoístas, individualistas... O covid19 mostrou como podemos tornar o outro, a outra, o próximo, nosso inimigo, só porque talvez ele represente uma ameaça para mim. Mais vale a máxima do “Salve-se quem puder”! O covid19 vai ficar marcado para sempre na história da humanidade. Dessa história que nós fizemos parte, mesmo a contragosto.

É por isso que é essencial voltar à Bíblia e buscar nela elementos que nos ensinem a superar nossos egoísmos. Resgatar a mística dos povos originários, das Comunidades Eclesiais de Base, a mística da hermenêutica bíblica latino-americana. É preciso recuperar, resgatar, valorizar a mística da solidariedade, da gratuidade, a mística do martírio, a mística que ensina a dar a vida pelos outros e pelas outras. A mística que ensina a doar a vida pelas pessoas, mesmo que eu não as conheço, mesmo que sejam diferentes, mesmo que tenham opções diferentes, mesmo que pensem diferentes.

Foi com esse propósito que assumimos esta empreitada de organizar este número de RIBLA “Pandemia e Bíblia”. E não foi difícil, pois, os e as biblistas de América Latina e Caribe têm uma identificação, um carinho histórico com RIBLA. Bastou chamar e eles e elas acudiram sem titubear. Treze companheiros e companheiras se dispuseram a partilhar seus anseios, angústias, esperanças e conhecimentos neste número de RIBLA. Para que, assim, você, querido leitor e querida leitora, pudesse ter subsídios para suas atividades bíblicas e pastorais. É um trabalho sério, que envolve pesquisa, exegese, análise conjuntural e hermenêutica.

Félix Posada dá o pontapé inicial com a análise da conjuntura da América Latina. Em seu artigo “América Latina y la pandemia del covid19”, Félix reflete primeiramente sobre como a pandemia do covid19 aprofundou a desigualdade social nos nossos países. Na segunda parte Félix aprofun-

da a análise da conjuntura nacional de vários países latino-americanos e mostra o aumento crescente da desigualdade social. Dessa forma, com essa introdução está colocado o chão de onde partirão os artigos seguintes.

Mercedes Garcia Bachmann começa a sessão bíblica do Primeiro Testamento com o artigo “El impacto de las señales y prodigios de Yavé (Ex 6:28-12:36) sobre Egipto y el faraón”. Focada na unidade de Ex 6,28-12,36, Mercedes faz uma análise aprofundada de vários conceitos, no intuito de compreender o impacto dos sinais e prodígios do Êxodo sobre a vida das pessoas. Sem estabelecer uma relação imediata entre os dois fatos, pandemia e pragas, é certo que muitas vidas teriam sido poupadas, principalmente as dos mais pobres, se o faraó, assim como muitos governantes de nossos países, não colocasse os interesses pessoais acima dos interesses do povo.

Ampliando a leitura do Pentateuco, Marcos Paulo Bailão, com “Doença, impureza e sociedade” mostra como algumas doenças foram além do campo biológico para se tornarem símbolos e metáforas para descreverem outras realidades sociais. Ancorado em Lv 13, Bailão desvela a expressão tsara’at, como representação de um conjunto de enfermidades que se insere nesse grupo de moléstias que adquiriu sentido simbólico ampliado.

Lília Dias Marianno traz seu aporte com o artigo “Luz para as nações! Aportes do Dêutero-Isaías em tempos pandêmicos”. Aqui, Lília apresenta um panorama geral do Dêutero-Isaías, com o objetivo de apontar os embates ideológicos presentes no texto. Embates esses que buscam caminhos alternativos para o “retorno ao normal”.

Ainda dentro do contexto de exílio e ancorado no livro do Dêutero-Isaías, Suely Xavier dos Santos, com o artigo “Consolo e esperança em tempos de pandemia”, chama a atenção ao desafio constante de, em tempos de pandemia, manter a esperança, como requisito para a sobrevivência. Fundamentada em Is 40,1-8, Suely apresenta o grito do profeta de que o tempo do exílio chegou ao fim. Esse mesmo grito, preso em nossas gargantas, deve manter em alto a esperança para um mundo pós-pandêmico.

José Ademar Kaefer, em seu artigo “Pandemia e desumanização: o descaso com vida alheia”, mostra como, para muitos governantes, a vida do povo não importa. Para isso, Ademar estabelece um paralelo entre quatro realidades: o descaso com as vítimas do Coronavírus; o descaso com as vítimas do cerco a Jerusalém, narrado no Livro das Lamentações; o descaso com os mortos narrado no Livro de Tobias (Tobit); e a tragédia desvelada pela arqueologia, ocorrida em Meguido, por volta do ano 1000 AEC, que levou à morte grande parte da população da cidade.

Valmor da Silva encerra a sessão dos artigos do Primeiro Testamento com “A Palavra como remédio que cura”. Valmor faz uma análise exegética de quatro textos bíblicos para demonstrar a força curativa da palavra, em particular a Palavra de Deus: Sl 107; Pr 4; Sb 16; Mt 8.

A segunda parte da empreitada dessa RIBLA trata de artigos relacionados ao Segundo Testamento. Para tanto, apresentam-se quatro artigos.

O primeiro é de Mathias Grenzer e Paulo de Freitas Barros “Travesseiro, cama e maca no Evangelho segundo Marcos”. Mathias e Paulo mostram a relevância do leito no Evangelho de Marcos. Esse particular revela que no Evangelho de Marcos, Jesus está continuamente ocupado com os doentes, gesto e compromisso essenciais em tempos de pandemia.

Após a passagem pelo evangelho de Marcos, Marcelo da Silva Carneiro traz “Cuidando uns dos outros: fortes e fracos num mesmo propósito em Rm 15,1-9”. Marcelo parte do contexto atual da pandemia do covid-19, onde despontaram a intolerância e agressividade de grupos extremistas e negacionistas. Para contrapor o projeto individualista e egoísta dessa ideologia negacionista, Marcelo apresenta o projeto do apóstolo Paulo, presente em Rm 15,1-9a, que, ao contrário, prioriza o cuidado mútuo e a empatia para com o próximo.

Após a carta aos romanos, recebemos a contribuição de Elsa Tamez “La paciencia en Santiago: Un estudio exegético-pastoral a la luz del Covid19”. Elsa explora o conceito de paciência na carta de Tiago. Para tanto, Ela se apropria do verbo *ypomoneō*, que entende a paciência como uma atitude de resistência e de perseverança diante do sofrimento. Outro conceito é o verbo *makrothymeō*, que alude a uma atitude de não desespero. De maneira que, os conselhos da carta de Tiago são muito adequados para enfrentar a situação de pandemia que estamos atravessando.

Para fechar a sessão de artigos do Segundo Testamento, Juan Esteban Londoño apresenta “Hermenéutica literaria: interpretación narrativa de las plagas apocalípticas”. Juan analisa as pragas do Egito e as pragas do Apocalipse a partir da proposta de ler a Bíblia como literatura. Segundo o autor, sob esta ótica, o texto bíblico se abre a diversas formas hermenêuticas, que auxiliam na sua compreensão.

Começamos com a análise da conjuntura da América Latina, com Félix Posada, e terminamos na América Latina e Caribe, com o artigo de Carlos Mario Vásquez Gutiérrez: ““Porque misericordia quiero, no sacrificios” (Os 6,6a) en tiempos de pandemia -Anotaciones bíblico-teológicas de la economía de Francisco”. Carlos Mario apresenta a proposta econômica do Papa Francisco e faz um paralelo com as propostas sociológicas apresentadas pelos profetas Amós e Oseias. Ambas se complementam e servem de luz para um projeto de desenvolvimento que procura colocar a vida de todos e todas como centro da história.

Assim, no intuito de contribuir na reflexão sobre Bíblia e Pandemia, RIBLA coloca em suas mãos, caro leitor e cara leitora, um estudo a partir da fé e das vítimas, atualizado e provocador. Boa leitura!

Obrigado por compartilhar nossos sonhos.

Lauren Fernández e José Ademar Kaefer



## *America Latina y la Pandemia del COVID19*

### *Latin America and the Pandemic COVID19*

#### **Resumen**

Este ensayo presenta dos puntos. El primero es sobre la desigualdad en América Latina como una pandemia Letal, para ello el autor ofrece algunos datos sobre la realidad de desigualdad en varios países de América Latina. En el segundo punto el autor concluye con la realidad coyuntural de ciertos países y la llegada del Covid 19. El ensayo es de carácter introductorio para comprender mejor los artículos del presente volumen de RIBLA.

**Palabras claves:** Desigualdad social; América Latina; Pandemia; COVID-19; CEPAL.

#### **Abstract**

This essay presents two points. The first is about inequality in Latin America as a Lethal pandemic, for this the author offers some data on the reality of inequality in several Latin American countries. On the second point the author concludes with the conjunctural reality of certain countries and the arrival of Covid 19. The essay is introductory in nature to better understand the articles of this RIBLA volume.

**Keywords:** Social inequality; Latin America; Pandemic; COVID-19; CEPAL.

### **La desigualdad: una pandemia letal**

América Latina comprende los territorios que van desde el sur del Río Bravo o Grande del Norte en México hasta la Patagonia, entre Chile y Argentina. Su extensión llega a 22.200.000 kilómetros cuadrados y su población actual se estima en 630 millones de habitantes.

Según la CEPAL, Latinoamérica es la región más desigual del mundo. En efecto, el 10% de la población más rica del continente se queda con el 37% de los ingresos, mientras el 40% de la población más pobre debe

---

<sup>1</sup> Sociólogo egresado de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín; Director de CEPALC (Centro Popular Ecueménico para América Latina de Comunicación).

conformarse con el 13%. Los países más desiguales del continente son en su orden: Brasil, Honduras, Panamá, Colombia y Paraguay. Estos países, a su vez, están ubicados en la lista de los 20 países más desiguales del mundo. Otras estadísticas son aún más radicales: Afirman que el 10% más rico del continente se queda con el 54% de los ingresos de nuestros países.

El coeficiente Gini de desigualdad para América Latina es del 46,2. Este coeficiente marca la desigualdad en valores que van del cero= absoluta igualdad de ingresos a uno= extrema desigualdad.

La pandemia del COVID 19 ha empeorado las condiciones sociales de la mayoría de los latinoamericanos:

- + 16 millones de personas han caído en la pobreza extrema aumentando el total en el continente de población en extrema pobreza a 84 millones de personas.
- + Más de 33 millones de personas que se encontraban en los estratos medios han caído en la pobreza.
- + Desde que se inició la pandemia cerca de 50 millones de personas más están sufriendo el hambre. 80 millones de niños, niñas y adolescentes han dejado de recibir comidas calientes. A esto se suma que hay más de 152 millones de niños y niñas que realizan trabajo infantil.
- + Se estima que en total más de 230 millones de personas en América Latina viven en situación de pobreza al terminar el año 2020
- + Para el 2021 por cada 100 hombres jóvenes que vivan en pobreza extrema habrá 118 mujeres en la misma situación.
- + Se estima que al término del año 2020 el PIB per cápita en la región ha retrocedido 10 años y los niveles de pobreza 14 años.

Sabemos que las condiciones de pobreza y de concentración de la riqueza; de manejo plutocrático y excluyente de los Estados; de dependencia de las economías de la exportación de materias primas agrícolas y mineras (economía extractivista); de corrupción y clientelismo político en el manejo de los dineros y bienes públicos; de pérdida de credibilidad de los partidos políticos, de los medios de comunicación, de los poderes religiosos tradicionales; de la violencia y discriminación contra las mujeres, contra la población infantil, contra las minorías étnicas, religiosas, sexuales, no nacieron con la pandemia. Esas enfermedades, esas otras pandemias, vienen desde nuestra aparición en la historia europea como pueblos sometidos a la dominación colonial.

Por ejemplo, habría que considerar la historia de saqueo e imposiciones hechas por los imperios de turno. Esto comienza con la conquista española en varios países del continente y el caribe, continúa con las independencias de la colonia y la imposición del modelo de libre cambio, el liberalismo económico, como modelo para adaptar las economías latinoamericanas.

americanas a las necesidades imperialistas inglesas; el destino manifiesto de los Estados Unidos y sus repercusiones hasta el día de hoy y las luchas revolucionarias de algunos países. Esta historia es la que da razón de la actual situación en la cual llega la pandemia covid19 al continente latinoamericano y el Caribe.

Algunos datos sobre algunos países de América Latina y la llegada de la pandemia:

En la América Latina actual encontramos que, con la sola excepción de Cuba, todas las economías trabajan o funcionan dentro del sistema capitalista. Sin embargo, hay diferencias en la manera de asumir ese capitalismo, a saber:

- (i) Países con economías dominadas por una plutocracia (élite de ricos propietarios) y que aplican el recetario neoliberal en la economía a raja tabla. Aunque dicen respetar formalmente el modelo de la democracia liberal en la mayor parte de ellos la administración pública está minada por la corrupción, el clientelismo y no pocas veces por los intereses del narcotráfico. Se alinean con los intereses de Estados Unidos y las antiguas potencias capitalistas. (Honduras, Guatemala, Haití, Paraguay, Panamá, Colombia, Brasil, Perú, entre otros)

Chile ofrece una pequeña variante: Aunque el gobierno representa los intereses de la plutocracia del país, la administración pública no está corroída por la corrupción y ante las presiones sociales se ha puesto en marcha un proceso de renovación institucional.

- (ii) Países donde los Estados promueven o han establecido políticas que restringen los privilegios de los empresarios privados y en los cuales existen programas sociales de distribución de subsidios a los sectores empobrecidos. Se muestran respetuosos de la división de poderes de la democracia liberal y tienen posiciones en política internacional independientes de los intereses de los Estados Unidos (Bolivia, México, Argentina)
- (iii) Una variante de la anterior categoría: Países con una fuerte tradición histórica de respeto a los derechos humanos y donde los Estados han establecido sistemas parciales de seguridad social y que actualmente están liderados por gobiernos conservadores o de centro (Uruguay, Costa Rica)
- (iv) Países con economías que, aunque tienen fuerte presencia del Estado, el aparato estatal está sometido a los intereses corruptos de los gobernantes, de sus familias y allegados; existen políticas redistributivas de ingresos a la población empobrecida, pero muchas de ellas se quedan en el papel. Aunque siguen las formalidades de la democracia liberal, los gobernantes de estos países incurren en prácticas autoritarias desconociendo los derechos de la oposición.

- Se presentan como líderes antiimperialistas, nacionalistas, enemigos de los intereses de los Estados Unidos (Nicaragua, Venezuela)
- (v) Países donde domina la propiedad estatal en la economía, pero están haciendo la transición hacia una economía mixta donde tenga participación la empresa privada. No se adhieren a las formas e instituciones de la democracia liberal; han creado un modelo político basado en el partido único y un sistema de poderes que representa y se nutre de las organizaciones sociales populares (Cuba)

**Brasil** perdió el liderazgo internacional que había adquirido durante los gobiernos de Lula y ahora se encuentra gobernado por un político de extrema derecha, Joao Bolsonaro, quien sacó partido de la persecución judicial emprendida contra el ex presidente Lula y del debilitamiento electoral de las fuerzas políticas de centro-izquierda. En realidad, esta persecución judicial fue producto de una gran conspiración de los sectores empresariales y de los políticos conservadores contra Lula y sus aliados. La conspiración empezó con la injusta destitución de la presidenta, Dilma Rousseff de su cargo por parte del Congreso (2016). Continuó con el encarcelamiento de Lula y de algunos de sus aliados acusados de corrupción y siguió con el surgimiento “sorpresivo” en los medios de comunicación y en la vida política brasileña de un político como Bolsonaro, quien a pesar de ser un veterano parlamentario no era muy conocido en el país. Bolsonaro, imitando el populismo de Trump en Estados Unidos, explotó con éxito odios y resentimientos de algunos sectores de la población para llegar al poder.

Su gobierno ha sido totalmente favorable a los intereses de los grandes empresarios y banqueros y ha contado con el respaldo de muchas iglesias evangélicas fundamentalistas y conservadoras, que han crecido enormemente en estos años y constituyen una significativa fuerza política. Lo irónico es que a pesar del recorte o desmonte de la mayoría de los programas sociales que redujeron años atrás la pobreza en el país, buena parte de la ciudadanía sigue apoyando en las encuestas a Bolsonaro para ganar la reelección.

El Brasil golpeado por la pandemia registra una tasa de desempleo del 13,4% y presenta el coeficiente Gini de desigualdad más alto del continente: 53,9%. La economía ha bajado el 5,8% durante este año y no menos de 60 millones de personas en el país, que aparecían como clase media, han caído en la pobreza.

**Argentina** termina este año de la pandemia con una cifra alarmante de población en la pobreza: 44%. Este, también, fue el primer año de gobierno de la fórmula peronista integrada por el presidente, Alberto Fernández y la vice presidenta, Cristina Fernández. Recibieron una herencia envenenada del anterior gobernante, el neo liberal, Mauricio Macri: Dejó el país hipotecado, de nuevo, al Fondo Monetario Internacional con una gigantesca deuda de más de 50 mil millones de dólares sumada a otras deudas con la banca

internacional que equivalen al 90,4% de todo lo que produce la economía argentina en un año; la tasa de desempleo en el 13%; la inflación disparada en un 53,5%.

Alberto Fernández prometió sacar al país de la crisis mediante la re-negociación de la deuda con el FMI; el montaje de nuevos programas de subsidios sociales a los empobrecidos; la reducción de la inflación y del desempleo. Pero la pandemia echó por tierra esas promesas: En el 2020 se han perdido 3,7 millones de empleos en el país; la economía ha tenido un bajón de 11,8%; la deuda del Estado argentino sube a más de 300 mil millones de dólares.

En **Colombia** la pandemia ha dejado un saldo neto de más de 2, 5 millones de empleos perdidos con un agravante: antes de la pandemia el 60% de los empleos pertenecían a la economía informal, del “rebusque” y se presume que este porcentaje va a aumentar. La economía decreció en un 8,2%; la tasa de desempleo se encuentra en 13,4%. El gobierno conservador de Iván Duque trató de enfrentar el saldo social crítico que está dejando la enfermedad con un programa de subsidios que ha resultado muy limitado, poco generoso con los millones de colombianos que han caído en la pobreza: 45,9% de la población está en la pobreza y el 9,5% en la miseria.

El gobierno Duque tampoco ha tenido voluntad política para impulsar las reformas sociales, como la agraria, acordadas por el Estado colombiano en el pacto de paz firmado con el grupo guerrillero FARC en 2016. Tampoco, y este es un problema compartido con el gobierno anterior, las fuerzas militares del Estado y sus agencias sociales de desarrollo pudieron copar las regiones abandonadas por las FARC y ponerse al frente de los programas educativos, de salud, de sustitución de los cultivos de coca por cultivos alternativos que necesitaban sus habitantes. Estas regiones han sido ocupadas por grupos guerrilleros, principalmente del ELN; paramilitares; mafiosos con alianzas de negocios con los carteles mexicanos de la droga. Estos grupos han venido imponiendo su ley del terror sobre las poblaciones locales asesinando sistemáticamente a líderes de organizaciones populares, indígenas, afro americanos, a defensores de derechos humanos a quienes ven como enemigos de sus muy rentables negocios del narcotráfico y la minería clandestina del oro.

El año 2021 es un año en el que empieza la campaña para elegir el sucesor de Duque en el 2022. Es muy probable que haya cambio ideológico en la administración del Estado y que el nuevo presidente sea un representante de fuerzas de centro izquierda o de izquierda. El gobierno como se vio en los finales de 2019 y en algunos episodios de 2020 tendrá que enfrentar en lo que queda de su administración fuertes protestas sociales nacidas del rechazo a sus políticas neoliberales.

En **México** el gobierno de centro izquierda de Andrés Manuel López Obrador llegó al poder a fines del 2018 generando grandes expectativas de

cambio dentro del país. López era el primer candidato que triunfaba sobre las fuerzas de los partidos políticos tradicionales, el PRI y el PAN, que se habían repartido el poder en los años anteriores. El nuevo presidente logró mayorías amplias en el congreso lo que le ha permitido gobernar sin estar sometido al desgaste de tener que negociar apoyos parciales para las propuestas legislativas con los partidos de la oposición.

El México que recibió López Obrador, era un México donde una oligarquía empresarial aliada con una clase política corrupta había dominado los principales hilos del poder estableciendo un régimen que de labios para afuera se decía comprometido con las reglas de la democracia, pero que tras bambalinas ejercía el poder con brutalidad y gozando de la mayor impunidad.

El nuevo gobierno asumió el manejo del Estado con el propósito de sanear las finanzas públicas; impulsar programas de subsidios y de ayudas a los sectores empobrecidos de la población; desarraigar el clientelismo y la corrupción de la administración pública; tratar de reducir la violencia generada por los carteles del narcotráfico sin tener que apelar a las declaraciones de guerra hechas por los pasados gobiernos de Calderón y de Peña Nieto que resultaron tan negativas para la paz del país.

Un punto que ha cumplido escrupulosamente el gobierno es el de mantener unas buenas relaciones políticas y comerciales con el gran socio y vecino de México, Estados Unidos. Para muchos pareció excesiva la “empatía” que López Obrador mostró con Trump tomando en cuenta las políticas racistas que este no dudó en aplicar contra los millones de emigrantes mexicanos ilegales que viven en Estados Unidos y que resultan un factor clave para sectores económicos de ese país tan poderosos como la agroindustria.

En México la pandemia causó una reducción del 9% en la producción de la economía. Sin embargo, las tasas de desempleo abierto no llegaron a los porcentajes que alcanzaron en otros países del área: Oscila entre el 4,5% y el 6%. El coeficiente Gini de desigualdad marca 45,4 para el país.

La popularidad del presidente ha bajado como consecuencia de los controles y privaciones que ha generado la pandemia en la economía y en la vida social, pero, también, por la marcha muy lenta de algunas de las reformas sociales prometidas al posesionarse; por la campaña de odios contra el gobierno manejada por las fuerzas de la oposición y por la continuación de la oleada de violencia promovida por los carteles del narcotráfico y otras formas de delincuencia que afectan ahora, también, a la misma capital, la ciudad de México.

**Venezuela**, que gozó de gran prosperidad en los primeros años del siglo, ahora muestra una economía en bancarrota; aumento generalizado de la pobreza y millones de nacionales sufriendo las consecuencias de un proceso migratorio traumático en países vecinos como Colombia, Ecuador, Perú, cuyas economías también se encuentran en grandes problemas. La brutal caída de los precios del petróleo en los mercados mundiales en estos

años afectó con dureza a las finanzas estatales que habían confiado en las rentas que producía la exportación del petróleo, sin haberse ocupado en las épocas de bonanza de los precios del combustible de haber diversificado la economía del país.

No solo los bajos precios del petróleo han influido en la crisis actual. También parte de la crisis debe adjudicársele al manejo corrupto y negligente de los bienes y de los dineros públicos en estos años que ha creado una pequeña clase de políticos, comerciantes y banqueros millonarios y un empobrecimiento acelerado de la antigua clase media, antes tan numerosa y célebre en América Latina por su poder consumista.

Y tampoco podemos desconocer el impacto tan negativo que ha tenido en las finanzas del país el agresivo bloqueo comercial y financiero que el gobierno Trump promovió contra Venezuela.

El presidente Nicolás Maduro, sucesor del gran líder nacionalista Hugo Chávez, ha demostrado tener mayor capacidad de manejo político y de resiliencia en el poder que las reconocidas por sus muchos críticos. Aprovechando las divisiones e inconsecuencias de la oposición se ha atornillado en la presidencia, dominando ahora el único poder que no controlaba: La Asamblea Nacional. En unas elecciones rechazadas por la oposición, realizadas a fines de 2020, logró amplias mayorías en ese cuerpo legislativo y puso en la cuerda floja el reconocimiento diplomático que 50 naciones le daban al líder opositor y presidente de la antigua asamblea nacional, Juan Guaidó.

Venezuela perdió en 2020 el 30% del producto de su economía. Desde que llegó Maduro a la presidencia la economía se ha reducido en un 70%. La inflación ha llegado a un alucinante 3.365% anual, la más alta del mundo; 79,3% de la población se encuentra en la pobreza y Venezuela se ubica, ahora, otro dato alucinante, entre las naciones más empobrecidas y más desiguales del mundo.

**Perú** ha vivido un período de alta inestabilidad política. El presidente Martin Vizcarra, de centro derecha y quien gozaba de cierta popularidad en el país por la forma como había enfrentado el chantaje que quisieron hacerle los políticos clientelistas que dominan el Congreso Nacional, se vio obligado a renunciar. Sus muchos enemigos en el Congreso aprobaron una moción que lo declaraba “moralmente incapacitado” para ejercer la presidencia al considerarlo culpable del manejo corrupto de algunos fondos públicos en contratos hechos para favorecer a algunos de sus amigos.

La ciudadanía, inconforme con esta renuncia, se indignó aún más cuando el propio Congreso aprobó para reemplazar a Vizcarra al presidente de ese cuerpo legislativo, Manuel Merino. Merino es el típico político clientelista, hábil hacedor de intrigas y de componendas dentro de ese mundo oscuro de la política tradicional. Miles de jóvenes se lanzaron a las calles de Lima y de otras ciudades a protestar contra ese nombramiento. Merino se

vio obligado a renunciar y en su reemplazo fue nombrado un político centrista, moderado, Francisco Garasti.

La principal tarea de Garasti es la de organizar las próximas elecciones presidenciales de manera limpia, transparente. En estas elecciones algunos de los candidatos son personajes de la política peruana que han sido acusados y procesados por cargos de corrupción, pero que se resisten a permitir un cambio que de nuevo aire a la política del país. Lo cierto es que los muchos problemas sociales del país, agravados por la pandemia, no dan tregua. Perú marca un desempleo del 7,8%; una reducción pronunciada de su economía del 13,9% y un coeficiente Gini de desigualdad del 42,8%.

**Chile** ha vivido un período bastante agitado de protestas sociales. El gobierno conservador de Sebastián Piñera se resistía a permitir los cambios sociales y políticos que exigía el país. El país estaba todavía sometido al viejo esquema económico neoliberal introducido por el dictador Pinochet y que tantos privilegios había entregado a una burguesía empresarial demasiado codiciosa e indiferente a los problemas que en la vida diaria padecían no solo los sectores empobrecidos sino buena parte de las capas medias.

Las protestas contra las políticas del gobierno tuvieron una significativa participación de la clase media. Piñera, viendo su gobierno tambalear, se vio obligado a negociar un acuerdo político con las fuerzas de la oposición para tratar de solucionar la crisis que estaba afectando la economía del país.

El acuerdo incluyó una consulta a la ciudadanía sobre la convocatoria a una Asamblea Constituyente que resultó aprobada por amplia mayoría. Tras este primer paso sigue la elección de los asambleístas por voto popular. Un detalle importante es que 50% han de ser mujeres, lo cual garantiza una visión de género desde sus orígenes. Los tiempos de funcionamiento de la Asamblea van a coincidir con las próximas elecciones que se realizarán en noviembre para presidente y parlamento del país en el período 2022-2026, situación que sin duda hará más compleja e intensa la coyuntura política y social del país en 2021.

La pandemia redujo el producto de la economía chilena en 6% y aumentó la tasa de desempleo al 10,9% en un país que sigue siendo uno de los países más desiguales de la región.

## Referencias

- CASTAÑEDA, Jorge. **La utopía desarmada**. Buenos Aires: Ariel, 1967.
- DEL POZO, José. **Historia de América Latina y del Caribe**. Santiago: Lom, 2009.
- DI TELLA, Torcuato S. **Historia de los partidos políticos en América Latina**. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- HALPERIN, Donghi Tulio. **Historia contemporánea de América Latina**. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- HOBSBWN, Eric. **Viva la Revolución**. Barcelona: Editorial Crítica, 2018.
- MELO, Jorge Orlando. **Colombia una historia mínima**. México: Editorial El Colegio de México Turner, 2017.
- MEYER, Lorenzo; REYNA, José Luis (coordinadores). **Los sistemas políticos en América Latina**. México: Editorial siglo XXI, 1988.
- PETRAS, James. **Clase, estado y poder en el tercer mundo**. México: FCE, 1986.
- EL TIEMPO. “La pobreza en el país afecta a unos 17,5 millones de personas”. 14 de octubre de 2020, p. 1.2.
- EL TIEMPO. “Argentina: Fernández termina su primer año con un 44% de pobreza”. 13 de diciembre de 2020, p. 1.20.
- MOSQUERA, Ricardo. . “Pandemia y desplome económico”, En: EL TIEMPO, 22 de diciembre de 2020, p. 1.16.
- MOSQUERA, Ricardo. “Algunas claves para la recuperación económica después de la pandemia”. En: EL TIEMPO, 30 de enero de 2021, p. 1.26.
- SEMANA. “¿Qué los ricos paguen más?”. 28 de febrero de 2021, p. 74-75. Sandra Nancy Mansilla /snmansilla@gmail.com

## *El impacto de las señales y prodigios de Yavé (Ex 6:28-12:36) sobre Egipto y el faraón*

### *The Impact of The Signs And Wonders Of Yahweh (Ex 6:28-12:36) On Egypt And Pharaoh*

#### **Resumen**

No hay correlación directa entre “plaga” en nuestras traducciones y los términos hebreos נגע *nega*<sup>c</sup>, דבר *deber* y מגפה *maggēpâ*, por lo que el estudio debe ampliarse a otros conceptos. Además, la catástrofe, como la salud, son conceptos culturales relacionados con la irrupción de lo extraordinario. Se examinan las unidades narrativas de Ex 6:28-12:36 preguntando por el impacto de cada uno de los “signos y portentos” sobre Egipto y sobre el faraón. Las familias más pobres son quienes más dificultades enfrentan ante las plagas, aunque con la última plaga, la muerte de los primogénitos, cada familia es golpeada. Se evidencia el androcentrismo de la narración en la total ausencia de mujeres, desde las víctimas de las plagas hasta las sanadoras. Aunque no es aconsejable una aplicación inmediata de la narración bíblica a la actual pandemia, el precio en vidas, desequilibrio ecológico y en sufrimiento que pagó Egipto hubiera sido menor si la voluntad (el corazón) del faraón hubiese estado puesta en el bienestar de su pueblo y no en preservar el *status quo* esclavizante.

**Palabras clave:** signos y portentos divinos; narrativa de las plagas; androcentrismo; costo de las plagas sobre las familias.

#### **Abstract**

There is no direct correlation between “plague” in our translations and the Hebrew terms נגע *nega*<sup>c</sup>, דבר *deber* and מגפה *maggēpâ*. Other concepts must be taken into account in comparing biblical terms to current pandemic, therefore. Furthermore, catastrophe, like health, are cultural concepts related to irruption of the extraordinary. The narrative units of Ex 6:28-12:36 are studied asking about the impact of

---

<sup>1</sup> Doctora en teología (PhD), Directora del Instituto para la Pastoral Contextual y Pastora de la Iglesia Evangélica Luterana Unida (Argentina-Uruguay), docente adjunta de Antiguo Testamento en diversas instituciones. Ha publicado dos libros, co-publicado un tercero, editado un par y escrito numerosos capítulos en obras colectivas. <mercedes.garcia.bachmann@ielu.org.ar>

each of the divine signs and wonders upon Egypt and Pharaoh. The poorest families are those who face most difficulties in the face of the plagues, even though the last plague, death of the firstborn, hit every family. The narration's androcentrism is evident in the total absence of women, from the plagues victims to the healers. Although an immediate application of the biblical narrative to the current pandemic is inadvisable, the cost in lives, in ecological disturbance, and in suffering paid by Egypt would have been leased had the Pharaoh's will (his heart) been set more on his people's well-being, rather than on maintaining the enslaving *status quo*.

**Keywords:** divine signs and wonders; plagues narrative; androcentrism; cost of plagues on families

## Introducción

Como todo este volumen de RIBLA, la reflexión del presente artículo surge de la experiencia de la pandemia. Comenzó a escribirse durante la primera ola y terminó de plasmarse durante la segunda, más letal, ola en América Latina, India y otros países. Las discusiones diarias están teñidas no solamente de información científica y de experimentación debida a la novedad del virus, sino también a intereses políticos y económicos que, finalmente, como en la pulseada entre Yavé y el faraón, se cobra muchas vidas. La pregunta sobre quién/es pagan las consecuencias de las decisiones políticas y religiosas parece, pues, muy pertinente en este contexto.

## Plaga, pestilencia, golpe... catástrofe

La versión de Reina Valera 1995 de la Biblia usa el término "plaga" 34 veces y el plural otras 10 veces; la *New Revised Standard Version*, 36 y 3 respectivamente y la versión de la Jewish Publication Society, 97 y 12 respectivamente<sup>2</sup>. El hecho de que estos cálculos sean tan diversos ya nos adelanta que solo habrá una coincidencia parcial entre el término moderno (en castellano o inglés en estas comparaciones) y los términos hebreos que traducen. Hay tres raíces que indican algún tipo de plaga o pestilencia, mientras que también son traducidas por "plaga/s" otras expresiones con un significado básico de golpe o herida, o muerte<sup>3</sup>. Tomando como referencia RV95, los términos hebreos y algunas de las citas a considerar son:

---

<sup>2</sup> Datos según el programa de búsqueda de BibleWorks. En todos los casos, búsqueda correspondiente a la BHS.

<sup>3</sup> En Ju 7:12, RV95 traduce "como una plaga de langostas" para referirse a una multitud, pero el término hebreo es *br rōb*.

“Plaga/s” en RV 1995	(probable) significado	Término hebreo	
Ex 5:3; 9:3, 15	pestilencia	<i>deber</i>	דבר
Lv 13-14; Gn 12:17; Ex 11:1	(tocar) <sup>4</sup>	<i>nega<sup>c</sup> / nēgā’îm</i>	נע / ננעים
Ex 12:13	golpear; plaga o castigo <sup>5</sup>	<i>nega<sup>c</sup> / nēgā’îm</i>	נע / ננעים
Nm 14:37, Ex 9:14	golpe, herida	<i>maggēpâ / maggēpôt</i>	נע / ננעים
Nm 11:33, Dt 28:59, 61	golpe, herida	<i>makkâ / makkôt</i>	מכה / מכות
Ex 10:17	muerte	<i>mavet</i>	מות

Podríamos agregar términos griegos, como μάστιξ *mástix* (por ejemplo, para traducir נע *nega<sup>c</sup>* en Sal 38:11 LXX; ver también Mc 3:10) y πλῆγῆ *plegē* (por ejemplo, en Nm 25:18; Is 30:26; 53:10; Jr 19:8; 37:17; ver también Ap 3:10)<sup>6</sup>. La lectura de estos textos pone de relieve que el sujeto de la inmensa mayoría de estas plagas es Yavé, Dios de Israel, aunque su causante sea la desobediencia de Israel<sup>7</sup>. Sin embargo, algunos textos no perciben la “plaga” como castigo; por ejemplo, en Levítico 13-14, el término נע *nega<sup>c</sup>* se refiere a las erupciones de la piel y de ciertos objetos que solemos traducir por “lepra”; aquí la preocupación es con un mal pasible de producir impureza, tanto en personas como en objetos y, por ende, pertinente para permitir o negar el acceso a lo sagrado<sup>8</sup>. Por otro lado, si bien Éxodo 5-12 es una de las narraciones más largas y la más conocida involucrando plagas, en términos estadísticos no es un bloque significativo<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Según Schwienhorst, 1998, p. 203 no es una raíz semítica; aparece con el significado de “tocar” en arameo. En la Biblia tiene, según este autor (p. 207-208), tres significados: aflicción enviada por Dios/YHWH, término técnico para enfermedad (Lev 13-14) y daño corporal.

<sup>5</sup> Este es, según Preuss, 1998, p. 210 el significado más común del verbo y su derivado.

<sup>6</sup> La LXX utiliza *plgh*, por ejemplo, en Nm 25:18; 1 R 22:35; 1 Ma 3:29; Si 22:22; Is 30:26; 53:10; Jr 19:8; 37:17; pero no es el único término griego para los diversos términos hebreos.

<sup>7</sup> Preuss, p. 212 nota: “Solamente en 1 S. 4:17 y 2 S. 17:9 *maggēpâ* denota una derrota militar infringida por seres humanos sobre otros.” Meyer, 1978, p. 125 nota que, cuando se refiere a Israel, es causada por su “ruptura de la alianza divina”.

<sup>8</sup> Hay otras diferencias entre estas leyes y Números 12, como la prescripción de siete días de aislamiento, que en la ley se condiciona al “alta” médica una vez curada la persona, sin plazos predeterminados. Además, *nega<sup>c</sup>* no aparece en Números 12, sino *t[rcm mēšōra’at*.

<sup>9</sup> Por ejemplo, *rbd deber* aparece 17 veces en Jeremías y otras 12 en Ezequiel; y *nega<sup>c</sup>* aparece 61 veces en Levítico 13-14, mientras que las tres raíces hebreas aparecen en total 6 veces en Éxodo 5-12 (ver tabla, arriba).

Vale hacer una aclaración adicional. Hablaré de la “narración de las plagas” por ser la terminología popular; pero Éxodo 6:28-12:36 se autopercebe como un relato de las señales y maravillas de Yavé (אֶת-אֲתֹתַי וְאֶת-מוֹפְתָי *et-’ōtōtay wě’et-mōpētay*, 7:3) o aún de “actos de juicio” (שְׁפָאִים *šēpā’īm*, 6:6), siendo las plagas algunas de dichas señales<sup>10</sup>. Es discutible si se puede considerar castigo el que Yavé ejecute grandes señales y prodigios para mover al faraón a dejar salir a Israel.

Esa diversidad de términos (tabla) muestra la variedad de interpretaciones en las concepciones de “plaga” del hebreo bíblico, la Septuaginta y las traducciones modernas. Encontramos que la Biblia interpreta algunos fenómenos naturales como “golpes” e intenta darles una interpretación y un remedio leyéndolas a la luz de la (ruptura de la) alianza entre Yahvé e Israel. En cuanto a la connotación actual, hay que encuadrar la temática desde lo cultural. En su estudio de plagas, pestilencia y otros desastres en la Biblia, Robertson adopta una definición provista por Oliver-Smith y Hoffmann, que incluye tres componentes: 1) una pérdida o daño de algo habitual (vida, libertad, salud), 2) percibida negativamente por la sociedad afectada por dicha pérdida y 3) no tomada por la cultura como “normal” o aceptable. Por ejemplo, la matanza de ballenas o la tala de bosques pueden estar ocurriendo desde hace mucho tiempo y tener efectos devastadores en nuestro planeta, pero no se los suele tildar de “plaga”<sup>11</sup>. En términos de M. Moseley, “la cultura no flota, etérea, sobre la catástrofe.” (Moseley, 2000, p. 219, citado por Robertson, 1). La catástrofe requiere, para ser catástrofe, ser interpretada como tal por la cultura que la experimenta. Además, como nos señala Mena López, no solo la catástrofe es cultural: también lo son la salud y la enfermedad.

“Salud es un concepto que aparece implícitamente relacionado con los valores de cada cultura, referentes al bienestar y a las cualidades deseadas en las personas. La enfermedad es la forma de desvío de las normas establecidas por el grupo. Curar, a su vez, es un acto humano intermediado por Dios. En el caso de la religión patriarcal israelita, son los hombres, profetas, sacerdotes –y no las mujeres, parteras, hierbateras, curanderas populares–, los elegidos para llevar la curación o la dolencia al pueblo, en nombre de Dios. Según [Émile] Durkheim [*The Division of Labor in Society*, N. York, Free Press, 1964, 108], la mera existencia de normas sociales, significa que habrá desvíos en todas las sociedades. El concepto de dolencia aquí explicitado nos revela que él, en sí, no es un concepto científico neutro; es, en último análisis un concepto moral, que establece una evaluación de la normalidad” (Mena López, 2004, 8).

<sup>10</sup> Shupak, 2004 la titula “Oppression and Exodus Narratives”.

<sup>11</sup> Oliver-Smith y Hoffman, 2002, p. 4, citado por Robertson, p. 4-5: “un proceso/evento combinando un agente/fuerza potencialmente destructivo/a del medio natural, modificado o construido y una población en condición de vulnerabilidad producida social y económicamente, resultando en lo que se percibe como disrupción de las satisfacciones relativas habituales de individuos y las necesidades sociales de supervivencia física, orden social y significado.” Ver ROBERTSON, p. 5 n. 5 sobre la cuestión ecológica.

Nos encontramos, entonces, con la cuestión de lo “normal” y la irrupción de lo extraordinario negativo, la catástrofe. Abordaremos la narración de las plagas preguntándonos quiénes las sufren en mayor medida y cómo perciben los diferentes actores la interrupción de la normalidad por la catástrofe<sup>12</sup>. La mirada está irremediabilmente teñida por la pandemia de Covid-19 que estamos viviendo. Si bien hay experiencias en nuestros propios países de enfermedades endémicas como el dengue, la malaria, la fiebre amarilla, la lepra (¡la verdadera!) o el paludismo, nos hemos visto afectados como países con una crisis de magnitud inusual y aparentemente incontenible. No es este el lugar para evaluar las medidas sanitarias y políticas que cada país ha ido tomando en términos de aislamiento y vacunación. En cambio, sí es el lugar para buscar un mensaje esperanzador aunque a la vez crítico, frente a interpretaciones religiosas nocivas que, lamentablemente, tampoco han faltado.

## La narración de las plagas

Según Knapp, 2008, la narración de las plagas se extiende de Ex 6:28 a 12:36 y está compuesta por catorce unidades narrativas:

- i. introducción (6:28-7:7),
- ii. bastón a culebra (7:8-13),
- iii. agua a sangre (7:14-25),
- iv. ranas (7:26-8:11),
- v. mosquitos o piojos (8:12-15),
- vi. tábanos u otros insectos (8:16-28),
- vii. pestilencia en el ganado (9:1-7),
- viii. llagas (9:8-12),
- ix. tormenta (9:13-35),
- x. langostas (10:1-20),
- xi. oscuridad (10:21-29),
- xii. amenaza de muerte de primogénitos (11:1-10),
- xiii. institución de los festivales (12:1-28) y
- xiv. muerte de los primogénitos (12:29-36)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> En este estudio no nos adentraremos en cuestiones histórico-críticas, como el alcance de cada una de las fuentes propuestas, ni sobre cuestiones y especulaciones en cuanto a la extensión de estas en nuestro texto y, por ende, su hipotético estado independiente o no (¿fuente o redacción?) previo al plasmado en la narración canónica. Ver Lemmelijn, 2002.

<sup>13</sup> La delimitación de las fuentes, de las escenas narrativas y más en general la delimitación de toda la narración de las plagas ha sido objeto de innumerables propuestas y discusiones, que no podemos reproducir aquí. También hay varias propuestas de estructuración de las plagas mismas. Andiñach, 2006, p. 207 las estructura en cinco estamentos; el bastón de Aarón, tres grupos de tres plagas cada uno, una temprano a la mañana, una ante el faraón y una breve e imprevista (plagas, primera a novena) y la décima plaga antepuesta y seguida por regulaciones rituales y legales. Rendsburg, 2016, p. 114 nota que hay elementos que ayudan a unir las plagas en pares: las dos primeras relacionadas con el Nilo, las siguientes con insectos, la quinta y sexta con enfermedades, el siguiente par está unido por “una calamidad que se origina en el cielo y devora los cultivos; y, finalmente, las dos últimas plagas están conectadas por la oscuridad”.

Todas las unidades comienzan con una iniciativa divina. Excepto en las unidades narrativas segunda, decimotercera y decimocuarta, dicha iniciativa es una palabra de Yahvé a Moisés. En las dos primeras de éstas (II y XIII), esa palabra está dirigida a Moisés y Aarón (7:8; 12:1). Y la última unidad narrativa reporta, sin diálogo, la ejecución de la amenaza: a mitad de la noche Yahvé golpeó a cada primogénito (12:29). En la tabla arriba he indicado en qué versículos aparece algún término del campo semántico de las plagas: los cuatro términos son utilizados en distintas unidades narrativas y por distintos personajes. En Ex 9:3 el/la narrador/a declara que la mano de Yahvé trajo pestilencia (דבר *deber*) contra todas las bestias del campo; en 9:14-15 Yahvé advierte al faraón que enviará todas sus plagas (מגפות *maggēpōt*) contra él, sus siervos y su pueblo, para que sepa que no hay como Yavé; porque podría haberlo borrado de la tierra con pestilencia (דבר *deber*) pero ha preferido dejarlo vivir; en 11:1 Yavé indica a Moisés que enviará una última plaga (נֵגַע *nega*<sup>c</sup>) y después de eso Israel será expulsado. Y en 12:13 Yavé explica a Israel que durante la muerte de los primogénitos la plaga (נֶגֶפַע *negep*) no afectaría a Israel (como tampoco las anteriores lo han hecho). A esta lista podemos agregar Éxodo 5, donde Moisés y Aarón hablan con el faraón por primera vez. Aquí Moisés introduce al “Dios de Israel” pidiendo que les deje salir para celebrar una fiesta en el desierto (v. 1), para después hablar del “Dios de los hebreos” y de sacrificios a tres días de camino en el desierto “no sea que [Yavé] nos salga al encuentro con pestilencia (דבר *deber*) y con espada” (v. 3)<sup>14</sup>. Como resultado de este requerimiento, el faraón los echa de su presencia y dará órdenes a sus capataces de endurecer las condiciones laborales de sus esclavos y esclavas hebreos/as. Será necesario hacer muchas más señales, prodigios y juicios hasta que el faraón, todo su pueblo e Israel reconozcan el poder y la gloria de Yahvé. Esta es realmente el propósito de toda esta interrupción de la “normalidad” en Egipto: la problemática del capítulo 5 explica la necesidad de las plagas ante el endurecimiento de la voluntad del faraón contra la de Yahvé. El centro de esta narración no son las plagas en sí, sino la necesidad de establecer la preponderancia del Dios de Israel sobre el Dios de Egipto. Las plagas son uno de los instrumentos a tal fin, así como lo habrían sido los anuncios previos, de haberlos escuchado el faraón.

## ¿Quién sufre las consecuencias de esta contienda?

Abordaremos la narración de las plagas preguntándonos quiénes sufren sus consecuencias y cómo perciben Egipto y el faraón la interrupción de la normalidad por la catástrofe.

<sup>14</sup> Spero, 2010, 93 razona que el faraón no entendía por qué Israel (hasta entonces, un grupo de clanes con un ancestro común) debía salir al desierto a hacer una fiesta a un Dios propio. Esto se aclara cuando Moisés identifica al pueblo con los hebreos. Las primeras en ser caracterizadas como hebreas en Éxodo son las parteras, como nota Meyers, 2005, 37.

En la unidad narrativa I (Introducción, Ex 6:28-7:7) Yahvé anuncia a Moisés que provocará una gran interrupción en el *status quo* egipcio cuando el faraón deje salir de su país al pueblo israelita. Como por el momento es solo anuncio a Moisés, no hay percepción de parte egipcia de esta crisis inminente. Un cambio, posiblemente solo perceptible para sus actores, se da en la relación entre Moisés y Aarón, ya que éste se convierte en profeta de Moisés ante el faraón.

En la unidad narrativa II (bastón a culebra, Ex 7:8-13) no hay ninguna interrupción de la normalidad por una catástrofe. Se trata de una competencia entre los sabios y adivinos del faraón y de Moisés. Ambos bandos producen el mismo signo. La única diferencia es que la serpiente de Aarón se devora a las otras, pero en una competencia entre magos este parece un resultado natural. Es cierto que al faraón le hubiera convenido que sus funcionarios religiosos (*ḥartummîm*) ganasen esta competencia, pero no hay interrupción del *status quo* por una catástrofe<sup>15</sup>.

En la unidad narrativa III (agua a sangre, Ex 7:14-25), finalmente hay una interrupción de la vida diaria del pueblo egipcio, cuando el agua del Nilo y todos sus afluentes (v. 19: sus arroyos, canales, estanques y depósitos de agua) se convierten en sangre. Sin embargo, como los magos egipcios lograron imitar el prodigio, el faraón pudo todavía volverse a su palacio y pretender que no habría consecuencias de su negativa a dejar salir a Israel a adorar a su Dios en el desierto<sup>16</sup>. Quienes se ven más afectadas por la catástrofe son las personas que dependen del agua, que no tienen recursos para conseguirla fácilmente, desde los varones que deben cavar pozos profundos (v. 24) hasta las mujeres que deben buscar medios alternativos de alimentar y dar de beber a sus familias, ya que con la sangre perdieron el agua y los peces de los ríos.

En la unidad narrativa IV (ranas, Ex 7:26-8:11), el faraón mismo por primera vez reconoce la aflicción que esta plaga les causa a él, su casa y todo el país y pide a Moisés y a Aarón que intercedan ante Yahvé para que finalice. Cuando la plaga llega a su fin al día siguiente, las ranas son juntadas y la tierra apesta; sin embargo, el faraón se desdice de su promesa de dejar salir a Israel en cuanto ve un respiro a la situación. A la muerte de los peces en la plaga anterior se suma ahora la muerte de las ranas.

---

<sup>15</sup> El término ~ymjrx *ḥartummîm* aparece 11 veces en la biblia hebrea, de las cuales 9 están relacionadas con Egipto. Siempre es plural masculino y en todos los casos indica una expectativa (que se frustra) adivinatoria de sueños o de manipulación de poderes extraordinarios (llamarlos "mágicos" es adentrarse en una discusión muy larga sobre qué es magia y quién la define); ver, por ej., Gén 41:8; Dan 2:2. Según Sarna, 1991, p. 37, deriva de un título egipcio de "sacerdote lector principal". No indica si incluye mujeres, aunque sí hay referencias antiguas a mujeres portando en procesión a Osiris y adorando a Isis. Andíach, p. 145 nota que el faraón "no parece darse cuenta del símbolo que hay en el hecho de que sus serpientes sean vencidas por la de Aarón", dada la connotación política de la serpiente como símbolo de la monarquía faraónica.

<sup>16</sup> Croatto, 1983, p. 79 afirma: "Del faraón se dice normalmente que 'deja/no deja salir' (*šallej*), nunca que debe 'sacar' a los israelitas! Este vocablo está reservado al Dios de Israel ([Ex 6,]6 y 7,5) o a Moisés por mandato suyo (3,10.11.12)."

En la unidad narrativa V (mosquitos o piojos, Ex 8:12-15), el faraón no es mencionado. La plaga afecta por primera vez a las personas egipcias y a sus animales. Crece el prestigio del Dios de Israel y disminuye el del Dios de Egipto, cuyos funcionarios, incapaces de reproducir el prodigio, lo atribuyen al dedo de los dioses o de Dios (אֵצְבַע אֱלֹהִים *'ešba' 'ēlōhîm*)<sup>17</sup>. Indudablemente, la interrupción en su vida diaria que produce esta plaga no pasó desapercibida ni al faraón ni a su pueblo.

En la unidad narrativa VI (tábanos, Ex 8:16-28), se repite una escena muy parecida a la de los mosquitos: cuando la plaga de tábanos asola toda la tierra de Egipto (menos la de Gosén, donde habita Israel), el faraón ruega a Moisés y Aarón que intercedan ante Yahvé y promete dejar ir al pueblo; incluso pide que rueguen por él a Yahvé. En esta plaga son mencionados el faraón, sus siervos (¿quiénes son estos siervos: sus dignatarios o sus esclavos?) y su pueblo. La mención de su pueblo no deja dudas de que varones, mujeres e infantes de todas las edades estarían incluidos entre estas víctimas. No hay mención de la casa del faraón, de su familia; tampoco es individualizada ninguna mujer.

En la unidad narrativa VII (pestitencia en el ganado, Ex 9:1-7), las víctimas de la peste son todo tipo de animales del campo, útiles al estado y al pueblo egipcio: caballos, mulas, camellos, ganado vacuno y lanar. La plaga afectaría en mayor medida a quienes más dependieran de sus animales para leche o carne y quienes más dificultades tuvieran en reponerse de dichas pérdidas, como las familias más pobres. Una vez más hay una diferencia entre las familias egipcias, que sufren estas catástrofes, y las familias israelitas, que no pierden un solo animal.

En la unidad narrativa VIII (llagas, Ex 9:8-12), no hay mención explícita de cómo pueden haber afectado las llagas al faraón y su familia. Podemos suponer que, dado que estas llegan con el hollín que vuela de los hornos y es muy difícil evitar que el polvo se filtre por todos lados, tocaron la vida en el palacio. Las úlceras afectaron “a humano y a bestia” (בְּבַהֲמָה בָאָדָם *bā'ādām ubabb'ēhēmâ*, v. 10), causando al menos una interrupción considerable en la vida social, política y económica del país. Hasta los agentes religiosos egipcios, los *ḥartummîm* (que no volverán a ser mencionados) ven impedida su participación en esta competencia entre dos divinidades y sus profetas, por estar afectados por la misma plaga de las úlceras<sup>18</sup>. La vida doméstica, el ámbito de la mayoría de las mujeres y las personas menores, enfermas y ancianas tiene que haberse visto afectada tanto como la vida política en la corte del faraón. Sin embargo, no tenemos muchos elementos

<sup>17</sup> La expresión *~yhla 'ešba' 'ēlōhîm* aparece solamente en nuestro texto y en Ex 31:18 y Dt 9:10, donde alude a la herramienta del grabado de las tablas del pacto. [bca *'ešba'* aparece 31 veces en total, en diversos libros bíblicos.

<sup>18</sup> Vailattl, 2016, p. 72-73 nota que después de 400 años en Egipto muchas prácticas culturales israelitas no se diferenciarían de las egipcias.

para discernir cómo pudieron percibir la interrupción de sus vidas normales producida por estas catástrofes.

En la unidad narrativa IX (Ex 9:13-35), la tormenta de granizo, lluvia y rayos no cae indiscriminadamente sobre toda la población, sino que sus víctimas son los grupos más vulnerables de la sociedad egipcia, a merced de sus respectivos patrones. Aquellos siervos del faraón (¿todos varones?) que creyeron en la advertencia de Moisés y temieron a Yahvé pusieron a sus propios esclavos y esclavas y sus animales a resguardo y les salvaron la vida del granizo y los rayos. Pero ni el faraón ni otros de sus siervos quisieron creerle, siendo heridas en el campo personas, bestias y plantas, incluidas la cebada y el lino<sup>19</sup>. También aquí se salvó la región de Gosén, por ser el territorio habitado por Israel (y el trigo y la espelta, por ser más tardíos... y para que las langostas que vendrán a continuación tuvieran qué consumir)<sup>20</sup>. Esta es una de las unidades más largas, incluyendo la advertencia de parte de Yahvé, el pedido de dejar salir a Israel, la ejecución misma de la tormenta, el reconocimiento del faraón de su culpa, su promesa de dejar salir a Israel, la cesación de la tormenta y el nuevo endurecimiento del corazón del faraón. En los vs. 14-16 encontramos, como parte de la advertencia, que Yahvé enviará todas sus plagas (מַגְגְּפֹתַי *maggēpōtay*) contra el faraón; y que si hasta el momento no lo ha destruido con la peste (דֵבֶר *deber*) como podría haberlo hecho de desearlo, es para que el faraón, sus siervos y su pueblo reconozcan que no hay Dios como Yahvé, para que sea reconocida su gloria y para que sea celebrado el nombre de Yahvé en toda la tierra. En esta unidad narrativa se introduce un elemento nuevo y único, que es la posibilidad de que otro grupo de personas oprimidas, los y las esclavos/as de los siervos del faraón, puedan salvar sus vidas, si sus amos le creen a una divinidad no solamente extranjera, sino una divinidad guerrera que claramente toma partido por un pueblo esclavo<sup>21</sup>.

En la unidad narrativa X (langostas, Ex 10:1-20), la calamidad se cierne sobre todo Egipto (no hay mención de Israel), devorando lo poco que había quedado de verde sobre la tierra. En esta unidad narrativa el grupo de los siervos del faraón toma la palabra para pedir al faraón que ceda ante la advertencia de la plaga: “¿Hasta cuándo será este una trampa para nosotros? Envía a los varones y que den culto a Yahvé su Dios. ¿No sabes todavía que perece Egipto?” (v. 7, traducción propia). Sin embargo, la negociación entre el faraón y Moisés y Aarón no prospera porque ninguna de las partes está dispuesta a ceder, de modo que Yahvé procede a traer langostas como

<sup>19</sup> El verbo usado es *hkn*, *NKH*, que tiene tanto la connotación de herir como de matar.

<sup>20</sup> Knapp, 2008, p. 379-380 nota que el sufrimiento de la naturaleza es uno de los ejes transversales de las unidades narrativas, además de completar la devastación después de la efímera esperanza egipcia cuando el trigo se salvó del granizo.

<sup>21</sup> Grossman, 2014 nota una doble estructuración de las plagas: las siete primeras están dirigidas a que Egipto reconozca a Yahvé, mientras las últimas tres están destinadas a que Israel reconozca a Yahvé y se anime a confiar en su poder.

nunca se había visto. Como en las unidades anteriores, el faraón reconoce su culpa ante Yahvé, pero cambia de parecer cuando la plaga desaparece.

En esta unidad hay un componente nuevo, que es el anuncio de que el propósito de este evento es contar a las próximas generaciones (“tu hijo y tu nieto”) cómo juguetó Yahvé con Egipto haciendo las señales que hizo (v. 2). Sigue siendo una competencia entre dos divinidades que no se reconocen mutuamente; la lucha es para mantener esclavo o lograr la liberación de Israel<sup>22</sup>. El precio lo paga todo Egipto, que en palabras de los siervos del faraón, está pereciendo; y, dentro de Egipto, lo pagan en primer lugar las familias que menos medios tienen para resistir una peste como la langosta y probablemente, en estas familias, las personas de menor rango (mujeres, menores, esclavos/as) que tradicionalmente tienen menos acceso a la comida que los varones adultos. Es lógico, pues, que fueran los esclavos quienes más interés tuvieran en hacer entrar en razón al faraón.

En la unidad narrativa XI (oscuridad, Ex 10:21-29) no hay advertencia previa. Una densa oscuridad se cierne tres días sobre todas las casas egipcias, sumiéndolas en una inactividad total, de modo que “nadie se levantó de su sitio” (v. 23). Moss y Stackert nos recuerdan que sus víctimas no hubieran sabido ni cuánto duraría, ni cuándo sería noche o día y vivirían una discapacidad total, mientras a los y las israelitas les serviría para recuperar el aliento después de la creciente opresión de parte del faraón (Moss y Stackert, 2012). Tras esta interrupción radical de la vida diaria de cada familia, el faraón está dispuesto a permitir que todo el pueblo salga al desierto a adorar a Yahvé, pero dejando sus animales en Egipto. Moisés rechazará esta oferta y será expulsado por última vez de ante el faraón.

Un efecto indeseado e indeseable de la reclusión forzosa impuesta por la actual pandemia es el confinamiento común de adultos violentos (mayormente varones) y las personas objeto de su violencia y control (mayormente, mujeres y menores): “El confinamiento ha sido una solución para evitar un mayor número de contagios, pero el aislamiento en un espacio que debería proporcionar seguridad, estabilidad y contención emocional se convierte para algunos miembros de una familia en un lugar propicio para la violencia como agresiones físicas, financieras, psicológicas y/o sexuales.” (Sánchez Ramírez y Gómez Macfarland, 2020, p. 2; Mlambo-Ngcuka, 2020; Morales Carrero, 2021). La reclusión aumentó también la carga laboral sobre las mujeres, particularmente en lo que hace a la labor doméstica y de cuidado de otras personas. Aunque las familias son muy diversas, tanto en un mismo período histórico como entre épocas distintas y por lo tanto no

---

<sup>22</sup> Rashkow, 2000, p. 61-67 afirma que se trata de una divinidad masculina, Yavé, desplazando a una divinidad femenina de la fertilidad, Isis, utilizando los símbolos fálicos del bastón y la serpiente (!ynt *tannîn*) y castrando simbólicamente a sus funcionarios. FRIEDMAN, 2015, p. 9 “discute pasajes [...] que pueden ser asociados rápidamente con el culto egipcio a la diosa de la guerra, la peste y la pestilencia, Sekhmet; y sugiere que Dios usó a esta deidad como foco de Su derrota de las divinidades egipcias”; ver también Blumenthal, 2012.

deben ser comparadas sin un estudio cuidadoso, podemos imaginarnos que tres días de densa oscuridad sin un final previsible deben de haber significado una fuente adicional de tensiones y de violencia dentro de las casas egipcias, además de la pérdida económica que tal inactividad significaría para el estado egipcio.

En la unidad narrativa XII (amenaza de muerte de primogénitos, Ex 11:1-10), como en la introducción, Yahvé anuncia a Moisés: “Aún una plaga traeré contra el faraón y contra Egipto”, después de la cual Israel será expulsado. Esta narración introduce algunos elementos notables, como el informe de situación de la opinión favorable del pueblo egipcio para con Moisés y con su pueblo (¡a pesar de las plagas!) y el mandato de que Moisés se dirigiera a Israel para instruirlo en cuanto a llevarse cuantos objetos de oro y plata sus vecinos y vecinas egipcios/as les dieran<sup>23</sup>. La unidad se subdivide en tres escenas: los vs. 1-3, donde Yahvé instruye a Moisés en lo relativo a Israel. La última vez que Israel había aparecido como sujeto fue antes de la narrativa de las señales y prodigios, cuando Moisés les había anunciado su pronta liberación, pero “no lo escucharon a causa de la impaciencia (lit., brevedad) de su espíritu y de la cruel faena” (6:9). La segunda escena se desarrolla en los vs. 4-8, donde Moisés le anuncia al faraón la inminente muerte de todo primogénito. Falta una introducción a la narración y hay que leer casi hasta el final para saber a quién se dirige Moisés. En esta unidad la figura del faraón y su poder están muy diluidos. Moisés anuncia que, frente a las inminentes muertes, serán los siervos del faraón quienes suplicarán a Israel que se vaya: el faraón no tiene ninguna agencia excepto, como se constata en los vs. 9-10, en seguir endureciendo su voluntad contra la liberación de Israel<sup>24</sup>.

La unidad narrativa XIII (institución de los festivales, Ex 12:1-28) interrumpe el flujo de la acción con dos largos discursos. El primero (vs. 2-20) son instrucciones de Yahvé a Moisés y Aarón acerca del sacrificio del cordero pascual y los panes ácidos; el segundo (vs. 21-27e) son instrucciones de Moisés sobre el festival de los panes ácidos y la promesa de la Pascua de Yahvé en medio de Israel para esa noche. A pesar de que el destinatario es el grupo de “los ancianos de Israel”, al finalizar las instrucciones “el pueblo” se arrodilla e inclina y obedece las instrucciones (v. 28 f-g). Egipto y el faraón son referentes ausentes, mientras que por primera vez Israel está presente.

En la unidad narrativa XIV, la última (Ex 12:29-36), se produce la muerte de los primogénitos de cada familia egipcia, desde la más

---

<sup>23</sup> Knapp, 322 afirma que “En cada caso en que previamente hubo comentarios suplementarios como este, sirven una función de proveer algo del trasfondo para un desarrollo posterior de la historia. Este ejemplo no es la excepción.”

<sup>24</sup> Fretheim, 2014 muestra cómo a lo largo de los capítulos 1-15 de Éxodo va variando el modo en que Dios elige actuar (así como varían los énfasis en los distintos comentarios a estos textos) y, por lo tanto, varían los sujetos de las acciones, desde la acción única de Yahvé hasta las del viento o las langostas o aún los magos egipcios.

encumbrada, la del faraón, hasta la más baja en la escala social (desde el punto de vista de la narración), la del que habita en la cárcel (בית הבור *bêt habbôr*, v. 30) y el primogénito de cada animal. Dozeman la llama “la epifanía de la oscuridad” y nota que Moisés no tiene ya lugar ni en la muerte de los primogénitos ni en la aniquilación del ejército egipcio que será necesaria antes de que el pueblo de Israel sea libre: se trata del Guerrero Divino actuando (Dozeman, 1996, 19).

Sube al cielo un enorme clamor, el de cada familia que llora a su primogénito. Obvia decir que hay una percepción inmediata de la interrupción de la vida normal, “porque no había casa donde no hubiera un muerto” (v. 30c)<sup>25</sup>. Después de esto, tanto el faraón como todo el pueblo egipcio echan a Moisés y a todo Israel; se cumple así la promesa de Yahvé de liberar a su pueblo esclavo—al costo de innumerables muertes inocentes<sup>26</sup>. La última acción de esta unidad narrativa es el despojo de las familias egipcias de mantos y objetos de oro<sup>27</sup>.

Si bien el dolor ante la muerte de un hijo o hija no es privativo de su madre, la cultura patriarcal en que están inmersas tanto la Biblia como nuestras sociedades latinoamericanas actuales atribuye características de género diferenciales al padre y a la madre. Llama la atención la total ausencia de mujeres en esta narración, puesto que incluso los primogénitos son mencionados en referencia a sus padres, desde el faraón, que se sienta en su trono hasta el que vive en la fosa y no en referencia a las madres que los parieron y ahora los ven morir<sup>28</sup>. “Protegidos o matados, los varones están en el centro de la narración” (Scholz, 2000, 31). Tampoco hay ninguna referencia al importante rol femenino en asegurar la salud (o la enfermedad) de

<sup>25</sup> Ver Nm 33:3-4, Sal 78:51; 105:36; 135:8; 136:10, donde ha quedado memoria de la muerte de los primogénitos de Egipto.

<sup>26</sup> Aunque Éxodo usa solamente el término masculino *rwkb bēkôr*, podemos preguntarnos si las muertes se aplicarían también a las primogénitas, sobre todo en los casos en que fuera la única descendiente de una familia; lamentablemente, el texto no lo aclara. El término femenino *rykb bēkîr* aparece solamente en tres textos: las de las hijas anónimas de Lot y las hijas de Labán, Lía y Raquel (Gn 19:30-38; 29:26) son familias sin hijos; el caso de las hijas de Saúl, Merab y Mical es un poco distinto porque hay hijos, Jonatán, Isú y Malquisúa y porque la mención se da en una genealogía que también incluye a la esposa de Saúl y a su tío Abner, jefe de su ejército (1 S 14:49-52). En cuanto a las genealogías, por diversas razones se interpreta que todos los nombres propios que aparecen como “su *rwkb bēkôr*” como masculinos (Gn 25:15, 1 Cr 1-9), pero a menudo los nombres son únicos y no tenemos forma de distinguir uno masculino de uno femenino (nótese, por ej., que uno de los ancestros del rey Saúl es Bekôrat, 1 S 9:1, que podría indicar una forma femenina en constructo del sustantivo, ahora perdida). Números 3 y 8 estipulan la conmutación de la vida de los primogénitos de cada familia por los levitas; de nuevo la presuposición es que todos estos primogénitos eran varones; sin embargo, 1 Cr 25 reconoce a las hijas de Hemán entre las cantoras del templo y sabemos de otros grupos de funcionarias.

<sup>27</sup> Childs, 2003, 195-197; Langston, 2006, 116-119; Meyers, 2005, 60 nota la tensión entre la acción voluntaria egipcia de donar sus joyas y la caracterización de dicha acción como despojo.

<sup>28</sup> Meyers, 2013, 81-102 discute Gn 3:16 a la luz de la situación de las familias y sobre todo las mujeres y niñas/os del campesinado del Hierro y muestra que el anuncio en Gén 3:16 de que las mujeres paren con dolor tiene una connotación mucho mayor que el dolor físico del parto, incluyendo ver morir a la prole por enfermedades, guerras y otros males (como se comprueba ya en el siguiente capítulo bíblico).

las personas de la comunidad, como “curanderas”, herboristeras, parteras y aún hechiceras. La narración es, como ya dijimos, una competencia entre dos divinidades masculinas y sus respectivos profetas y mensajeros, masculinos. Aunque afecta la vida diaria, no se dirime en los patios de las casas sino en el Nilo o en casa del faraón. Faltan otras caras de esta pandemia, las que muestran las circunstancias particulares frente a la catástrofe y los sentimientos de las mujeres, las personas menores y ancianas y las personas que no conforman las categorías tradicionales binarias de “masculino y femenino”<sup>29</sup>.

## Y todo este despliegue ¿con qué fin?

Los primeros capítulos de Éxodo enuncian una y otra vez que la razón de los signos y portentos es doble: en primer lugar, que Egipto y su faraón reconozcan a Yahvé como un Dios superior a ellos y, por ende, con derecho a demandar la liberación de Israel para adorarlo en libertad. Esta es la demanda más inmediata, puesto que es el faraón quien tiene el poder militar de liberar o mantener esclavizado a Israel. Y hay un segundo objetivo: el reconocimiento del propio Israel de la voluntad de Yahvé de liberarlos/as de la esclavitud y darles una vida plena en su propia tierra. Por razones de espacio he priorizado el primero de estos objetivos, sin adentrarme en el segundo objetivo, aunque es el más importante a los efectos didácticos de la narración bíblica (Berge, 2008).

## Conclusión

Aunque hoy la pandemia puede ser explicada por razones biológicas y políticas y un diálogo entre este argumento bíblico y la actual situación pandémica requiere de una buena mediación hermenéutica, queda la pregunta sobre la ética de políticas que llevan a sacrificar a una gran parte de la población por una lucha patriarcal entre divinidades que no se reconocen mutuamente.<sup>30</sup> En todo caso, de la narración de Éxodo podemos aprender

---

<sup>29</sup> Es notable que un libro tan impactado por la guerra, la destrucción, la peste, el hambre, la sed y la muerte como Lamentaciones no use ninguno de los términos discutidos aquí, ni como verbo ni como sustantivo.

<sup>30</sup> Zelig Aster, 2017, 129 discute la re-significación, ante la perspectiva de la invasión asiria en tiempos de Isaías, de estas referencias a Egipto reconociendo a Yahvé: “Solo en Ex 14, ante el Mar Rojo, se dice específicamente que Egipto (no el Faraón) logró el conocimiento de YHWH. Este conocimiento se predice en 14:4, 18 y por fin se logra en 14:25. Aparte de su mención de Israel “invocando al Señor” [...] en el versículo 10 (en paralelo a Isa 19:20) y su mención de YHWH “librando” a Israel en el versículo 30 (también paralelo a Isa 19:20), Ex 14 contiene, así, las únicas referencias explícitas a que Egipto conociera a YHWH. Además de agrupar tres frases que aparecen en Isa 19:20b–21, Ex también sirve de trasfondo conceptual para la conversión de Egipto: Egipto es golpeado por las plagas, pero solamente cuando Israel es finalmente liberado, ante el Mar Rojo, Egipto logra el conocimiento de YHWH. En Isa 19:20b–21 Egipto es tanto liberado como golpeado, pero es específicamente el proceso de liberación el que parece anunciar que Egipto lograra el conocimiento de YHWH.”

a no culpar a las víctimas. Egipto llegó finalmente al conocimiento de Yavé, mientras que el faraón, con sus marchas y contramarchas, terminó muriendo con su ejército, tragado por las aguas del mar. El precio de este reconocimiento fue muy alto en vidas humanas, animales, equilibrio ecológico y en sufrimiento y se hubiera evitado si la voluntad (el corazón) del faraón hubiese estado puesta en el bienestar de su pueblo y no en preservar el *status quo* esclavizante<sup>31</sup>.

## Referencias

- ANDIÑACH, P. A. **El Libro del Éxodo**. Salamanca: Sígueme, 2006.
- BERGE, K. Didacticism in Exodus? Elements of Didactic Genre in Exodus 1-15, **Scandinavian Journal of the Old Testament** 22, p 3-28, 2008.
- BLUMENTHAL, F. The Ten Plagues: Debunking Egyptian Polytheism. **Jewish Bible Quarterly** 40, p. 255-258, 2012.
- CHILDS, B. S. **El libro del Éxodo. Comentario bíblico y teológico**. Estella: Verbo Divino, 2003.
- CROATTO, J. S. "Sabréis que Yo Soy Yavé". Análisis literario y teología de Ex. 6, un proyecto de liberación. **Revista Bíblica**, año 45, p. 77-94, 1983.
- DOZEMAN, T. B. **God at War: A Study of Power in the Exodus Tradition**. N. York, Oxford University Press, 1996.
- FRETHEIM, T. E. Issues of Agency in Exodus. In: DOZEMAN, T. B., EVANS, C. A. y LOHR, J. N. (Eds.) **The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation**. Leiden: Brill, 2014, 591-609.
- FRIEDMAN, I. "And Upon all the Gods of Egypt I Will Execute Judgment": The Egyptian Deity in the Ten Plagues. **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought** Vol. 48, No. 1, p. 8-18, Spring 2015.
- GROSSMAN, J. The Structural Paradigm of the Ten Plagues Narrative and the Hardening of Pharaoh's Heart. **Vetus Testamentum** Vol. 64, Fasc. 4, pp. 588-610, 2014.
- KNAPP, S. A. **Mapping the Exodus Plague Narratives: Applying the Poetics of Robert Funk**. 2008. 489 p. Disertación (Ph.D.) – Lutheran School of Theology at Chicago, Chicago, Illinois, EEUU.
- LANGSTON, S. M. **Exodus through the Centuries**. Malden: Blackwell, 2006.
- LEMMELIJN, B. The So-Called "Priestly" Layer in Exod 7,14-11,10: "Source" and/or/nor "Redaction"? **Revue Biblique** v. 109, p. 481-511, 2002.
- MENA LÓPEZ, Maricel. Religión, dolencia y sanación. Una aproximación a las plagas de Egipto (Éxodo 7-11). **RIBLA** 49, p. 7-16, 2004.
- MEYER, G. דִּבְרֵי *debher*. In: BOTTERWECK, J. y RINGGREN, H. (Eds.) **Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)** v. 3. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 125-128.

<sup>31</sup> Esto, sin embargo, reconociendo, con SHUPAK, 2004 que una voluntad firme no es de por sí una cualidad negativa en un/a gobernante.

- MEYERS, C. **Exodus**. New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Rediscovering Eve**. New York: Oxford University Press, 2013.
- MLAMBO-NGCUKA, P. Violencia contra las mujeres: la pandemia en la sombra. Disponible en: <<https://www.unwomen.org/es/news/stories/2020/4/statement-ed-phumzile-violence-against-women-during-pandemic>>. Visitado el: 1 abr. 2021.
- MORALES CARRERO, J. Violencia familiar. Un problema de salud pública en tiempos de pandemia. **Interamerican Journal of Medicine and Health** 4, 2021. Disponible en: <<https://doi.org/10.31005/iajmh.v4i.176>>. Visitado el: 1 abr. 2021.
- MOSELEY, M. E. Confronting Natural Disasters. In: BAWDEN G. y REY-CRAFT, R. M. (Eds.) **Environmental Disaster and the Archaeology of Human Response**. Albuquerque: University of New Mexico, 2000, p. 219-223.
- MOSS, C. R. y STACKERT, J. The Devastation of Darkness: Disability in Exodus 10:21–23, 27, and Intensification in the Plagues. **The Journal of Religion** 92, p. 362-372, 2012.
- OLIVER-SMITH, A. y HOFFMAN, S. M. (Eds.) **Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster**. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 2002.
- PREUSS, H. D. נָגַף' *nāḡap*; נֶגַע *neḡep*; מַגְגֵּפָא *magḡēpā*. In: G. J. BOTTERWECK G. J. y RINGGREN, H. (Eds.) **Theological Dictionary of the Old Testament** v. 9. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 210-213.
- RASHKOW, I. Oedipus Wrecks: Moses and God's Rod. In: BRENNER-IDAN, A. (Ed.) **A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p. 59-74.
- RENDSBURG, G. A. The Literary Unity of the Exodus Narrative. In: HOFFMEIER, J. K., MILLARD, A. R. y RENDSBURG, G. A. (Eds.) **Did I Not Bring Israel Out of Egypt? Biblical, Archaeological, and Egyptological Perspectives on the Exodus Narratives**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2016, p. 113-132.
- ROBERTSON, W. C. **Drought, famine, plague and pestilence: Ancient Israel's understandings of and responses to natural catastrophes**. Piscataway: Gorgias Press, 2010.
- SÁNCHEZ RAMÍREZ, M. C. y GÓMEZ MACFARLAND. C. A. Violencia intrafamiliar, una visión internacional ante la pandemia por Covid-19. Disponible en: <<http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/handle/123456789/4942>>. Visitado el: 1 abr. 2021.
- SARNA, N. M. **Exodus**. JPS Torah Commentary. Philadelphia: JPS, 5751/199.
- SCHOLZ, S. The Complexities of "His" Liberation Talk: A Literary Feminist Reading of the Book of Exodus. In: Athalya Brenner-Idan, ed. **Exodus to Deuteronomy. Feminist Companion to the Bible (Second Series)**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p. 20-40.

- SCHWIENHORST, L. נָגַע *nāga*<sup>c</sup>; נֶגַע *nega*<sup>c</sup>. In: BOTTERWECK, J. G., RINGGREN, H. y FABRY, H.-J. (Eds.) **Theological Dictionary of the Old Testament** v. 9. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 203-210.
- SHUPAK, N. הִזְק, *kbd*, קָשָׁה *lēb*: The Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4:1-15:21 - Seen Negatively in the Bible but Favorably in Egyptian Sources. In: KNOPPERS, G. N. y HIRSCH, A. (Eds.) **Egypt, Israel, and The Ancient Mediterranean World**: Studies in Honor of Donald B. Redford. Leiden: Brill, 2004, p. 389-403.
- SPERO, S. Pharaoh's Three Offers, Moses' Rejection, and the Issues They Foreshadowed. **Jewish Bible Quarterly** 38.1, p. 93-96, 2010.
- VAILATTI, C. A. **Um olhar sobre o simbolismo mágico-religioso no livro de Êxodo**. 2016, 289 p. Tesis doctora, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Depto. Letras Orientales, Programa Posgraduação em Estudos Judaicos y Árabes, Universidad de São Paulo, São Paulo. Disponible en: <[www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br)>. Visitado el: 12 feb. 2021.
- ZELIG ASTER, S. **Reflections of Empire in Isaiah 1–39**: Responses to Assyrian Ideology. Atlanta: SBL Press. 2017.

## *Doença, Impureza e Sociedade*

### *Disease, Impurity And Society*

#### **Resumo**

As doenças fazem parte da história da humanidade e a acompanham desde os tempos mais remotos até o dia de hoje. Algumas delas expandiram o seu alcance, indo além do campo da medicina e alcançaram significados em outros campos que não o da biologia. Tornaram-se símbolos e metáforas. Independentemente de sua gravidade, formas de contágio ou sua infectividade, elas alcançaram representar outras realidades da sociedade. Na Bíblia, frequentemente aparece um conjunto de enfermidades (*tsara'at*) e que se insere nesse grupo de moléstias com expressão simbólica. Em Levítico ela é causadora de impureza. Neste artigo observamos *tsara'at* a partir de Lv 13 e outros textos, na busca pelo seu significado na sociedade de Judá.

**Palavras-chave:** doença; pureza/impureza; lepra; metáfora; pós-exílio.

#### **Abstract**

Diseases are part of the history of mankind and accompany it from the most remote times to the present day. Some of them have expanded their realm, going beyond the field of physic, and have reached meanings in fields other than biology. They have become symbols and metaphors. Regardless of their severity, forms of contagion or their infectivity, they heve managed to represent other realities of society. In the Bible, a set of illness (*tsara'at*) often appears and falls within that group of diseases with symbolic expression. In Leviticus it causes impurity. In this article we look at *tsara'at* from Lev 13 and other texts, in the search for its meaning in the society of Judah.

**Keywords:** disease; purity/impurity; leper; metaphor; post-exile.

A imagem dos caminhões militares, carregados de urnas funerárias, lentamente percorrendo as ruas vazias numa procissão silenciosa e fúnebre assustavam a todos que a assistiam em qualquer parte do mundo. Era a morte se espalhando num ritmo frenético e incontrolável. Era a imagem de

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutor em Ciências da religião pela UMESP, é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e professor da Faculdade de Teologia de São Paulo desta denominação e da Universidade Metropolitana de Santos.

uma guerra mundial contra um inimigo invisível e a qual se estava perdendo. Esta e outras imagens demonstram que as doenças podem extrapolar os limites do campo sanitário e se tornam símbolos, metáforas. Elas têm o poder de remeter a outras realidades, a outros universos.

Embora o mundo bíblico conhecesse grande número de enfermidades, uma doença (ou conjunto de doenças) se destaca tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Ela é *tsara'at*, chamada de lepra em muitas das traduções. Outras enfermidades eram, no mínimo, tão letais ou tão contagiosas (embora essas duas condições não sejam especificamente mencionadas em nenhuma passagem) e não provocaram qualquer repercussão nas escrituras.

A repercussão que *tsara'at* na Bíblia não se deve à sua periculosidade, mas ao seu caráter simbólico, à realidade a que ela se refere. Embora ela seja mencionada em diversos textos de ambos os testamentos, há um texto de particular importância pois descreve detalhadamente as evidências relacionadas a essas doenças.

## Levítico 13

Em Lv 13 encontramos uma detalhada descrição da doença *tsara'at*, conforme era percebida e tratada em um determinado momento da história de Judá, o qual abordaremos mais a frente. A observação desse texto nos traz importantes informações sobre a enfermidade e sobre o impacto que ela exercia sobre as pessoas de seu tempo.

Todo o capítulo 13 de Levítico trata de *tsara'at*. Este capítulo está dividido em onze parágrafos: primeiro (v.1), segundo (v.2-8), terceiro (v.9-17), quarto (v.18-23), quinto (v.24-28), sexto (v.29-37), sétimo (v.38-39), oitavo (v.40-44), nono (v.45-46), décimo (v.47-58), e décimo-primeiro (v.59). Os v.1 (primeiro parágrafo) e v. 59 (último parágrafo) são uma espécie de moldura que enquadram o texto. Os parágrafos segundo a oitavo versam sobre sete variantes da enfermidade em pessoas e o décimo parágrafo trata da ocorrência em roupas, tecidos e peles.

O nono parágrafo funciona como uma espécie de conclusão acerca da enfermidade em pessoas, o que demonstra clareza na divisão entre os casos de *tsara'at* em pessoas, em roupas e nas casas.

Lv 13 está localizado no centro da coletânea das instruções acerca de pureza apresentadas em Lv 11-15. Os casos de impureza ali relatados estão relacionados com impedimentos e tabus relativos a animais que não podem ser ingeridos, o parto e emissões de fluídos corporais. Todos os casos apresentados, de uma forma ou de outra, estão relacionados ao corpo humano, seja em casos de anomalias (doenças de pele, corrimentos), como em situações naturais (alimentação, parto etc.).

Esta coleção de instruções, reúne-se a outra referente aos sacrifícios (Lv 1-7) e outros textos, para formar o que é chamada de Torá Sacerdotal

(Lv 1-16). Embora possa conter tradições mais antigas, a Torá Sacerdotal foi reunida já no período persa como uma espécie de fechamento para a redação sacerdotal do Pentateuco. Ela tem a função de estabelecer as normas de sacrifício e pureza para a nação santa, Israel<sup>2</sup>. São normas precisas daquilo que deve ser guardado e praticado a fim de preservar a santidade da nação. Essas regras pressupõe o governo de sumos sacerdotes e da autoridade do templo para definir a identidade nacional. Assim devemos situar Lv 13 historicamente no contexto da dominação persa, possivelmente a partir de meados do século V, após a reconstrução dos muros de Jerusalém.

## Doenças de pele

A doença chamada de *tsara'at* no hebraico é traduzida para *lepra* no grego. Todavia ela não pode ser identificada com a moléstia que hoje se denomina assim, também chamada de hanseníase, por alguns motivos.

O primeiro é que as doenças modernas são diagnosticadas pelas suas causas. A hanseníase é uma doença infecciosa provocada por uma bactéria. A enfermidade apresentada em Lv 13 é caracterizada por sinais visíveis na pele como manchas, pústulas, inchaços etc. O texto não apresenta nenhuma referência a respeito da causa ou causas dessas enfermidades.

O segundo motivo, igualmente importante, é que Levítico conscientemente descreve mais que uma única moléstia, mas um grupo de doenças de pele. Há diferentes evidências que são observadas de modo distinto, embora o procedimento de observação seja similar nos diferentes casos. O próprio texto, conforme demonstramos acima, dividido em parágrafos, apresenta diferentes moléstias.

E ainda há de se considerar que o sintoma mais característico da hanseníase moderna é a perda da sensibilidade tátil em parte do corpo, normalmente nas extremidades. O doente deixa de sentir o toque ou a temperatura no contato com sua pele. E esse indício típico não é citado no texto bíblico.

Importante destacar que todas as evidências das doenças listadas em Lv 13 são de visualmente perceptíveis: mudança na coloração, manchas, pústulas, inchaço etc. Não há no texto indicação da percepção de outros sintomas invisíveis como dor, mal cheiro ou febre, por exemplo.

Tais argumentos nos remetem à impossibilidade de relacionar *tsara'at* com qualquer enfermidade diagnosticada e classificada pela medicina moderna.

---

<sup>2</sup> Para maior detalhamento acerca da Torá Sacerdotal e da composição do Pentateuco, de um modo geral. Veja: RÖMMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel & NIHAN, Christophe (orgs.) *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. 2ª. ed., São Paulo, Loyola, 2015, especialmente pp. 85-143.

## Doença e punição divina

Uma leitura tradicional dos textos que tratam de *tsara'at* na Bíblia aborda essa doença como uma punição divina em consequência de algum pecado. Essa ideia vem desde tempos antigos. Como Baden e Moss indicam, Josefo, Filo e outros antigos rabis trabalharam a ideia de que esta enfermidade era uma espécie de manifestação simbólica do pecado (BADEN & MOSS, 2011, p. 653 e 654).

Entre os comentaristas da atualidade esta ideia ainda persiste. Um dos seus defensores é Milgrom. Dentre os argumentos que ele usa para isso é a palavra hebraica *nega'*, cujo sentido básico é um golpe, um ataque. Essa palavra é utilizada 47 vezes em Lv 13 e é traduzida como “praga”, “ferida” ou “chaga”. Milgrom afirma que “na Bíblia Deus é sempre o autor de *nega'*.... Ela é invariavelmente uma punição divina” (Milgrom, 1991, p. 776). Gerstenberger pergunta se a enfermidade seria algum tipo punição, embora afirme que ela é imposta por Yahweh (Gerstenberger, 1996, p. 166). E Hartley diz que as manifestações na pele representaram a maldição do pecado, morte e alienação de Deus (Hartley, 1992, p. 199).

Há de se considerar que dois textos, Nm 12 e 2Cr 26,16-21, tratam claramente de casos em que *tsara'at* foi colocada por Deus sobre alguém como castigo por um pecado. Em Nm 12, Miriam é castigada com a enfermidade por questionar o fato de ser Moisés aquele que recebia a palavra de Yahweh com maior clareza<sup>3</sup>. O questionamento é feito tanto por ela quanto por Aarão, mas somente ela é castigada. Como consequência da *tsara'at* Miriam é isolada por sete dias até ser curada, como prescreve Lv 13. Porém o argumento divino para o seu isolamento não é a lei sacerdotal de Levítico, mas a vergonha e impureza causadas como que pela rejeição paterna (Nm 12,14).

O texto de 2Cr 26,16-21 narra como o rei Uzias ficou leproso como castigo por queimar incenso, ele mesmo, não respeitando a exclusividade dos sacerdotes na execução desta tarefa cúltica<sup>4</sup>. Em decorrência da sua doença, ele foi morar em uma casa em separado e seu filho Jotão reinou em seu lugar.

Esses dois textos têm em comum, além de apontar a doença como castigo de Yahweh, o fato de que em ambos o pecado cometido envolve o desafio a autoridades religiosas e a tentativa de usurpar suas funções.

---

<sup>3</sup> Nm 12 é um texto com nuances que precisariam ser analisadas com mais cuidado do que podemos fazer aqui. Basta perceber a dupla motivação para o questionamento a Moisés: o casamento com a mulher cuxita e a primazia na recepção da palavra de Yahweh. Além disso, não se pode deixar de considerar a possibilidade de que os três irmãos representem três importantes instituições da religião judaico-israelita: Moisés (escribas), Aarão (sacerdotes) e Miriam (profetas). Para nosso propósito neste artigo, bastam as considerações que aqui fazemos.

<sup>4</sup> Em 2Rs 15,5 há a informação de que Uzias ficou leproso porque Yahweh o feriu, mas não existe qualquer referência ao episódio envolvendo o incenso do altar.

Existem outros textos da Bíblia em que *tsara'at* não está associada a nenhum tipo de punição divina<sup>5</sup>. Um desses textos é 2Rs 5. Nele são contados dois casos da doença. Na primeira Naamã, general siro é curado da doença por Eliseu. Nela não há qualquer menção à causa da enfermidade, muito menos que ele tenha sido castigado por Yahweh com ela. No segundo caso, Geazi, servo de Eliseu recebe a praga como castigo decretado pelo profeta por ter pedido recompensa a Naamã pela sua cura. Mesmo nesse caso, a doença não pode ser entendida como um exemplo de castigo divino por causa de algum pecado. Geazi recebe *tsara'at* apenas porque esta era a doença de Naamã sobre a qual ele pretendeu tirar vantagem.

Yahweh também é a origem de *tsara'at* em Êx 4,6-7 em que torna a mão de Moisés leprosa. Mas também aqui não pode ser considerada um castigo, mas a demonstração do poder divino. E em 2Re 7 há uma narrativa simpática a quatro leprosos que salvam a cidade da fome.

Em Lv 13, especificamente, embora a palavra *nega'* seja recorrente, como já afirmado acima, não há qualquer indício textual da ação de Yahweh em fazer recair a doença sobre qualquer pessoa. Nesse texto, Deus não é o autor da praga.

Em Lv 14 é descrito o ritual de purificação e dele faz parte um sacrifício igual ao sacrifício pelo perdão dos pecados. Isso pode fazer alguém pensar que a cura dependia do perdão. Porém, no caso da purificação de *tsara'at*, o sacrifício é oferecido após a cura, depois que ela acontece e não para a cura, com o objetivo de que ela venha a acontecer depois que o pecado for perdoado.

Desse modo verificamos que a *tsara'at* no Antigo Testamento não é entendida como uma punição divina por conta de algum pecado. Há dois textos em que essa punição, de fato, ocorre. Esses casos, entretanto, não devem ser considerados uma regra, visto que há outras passagens em que a sua origem é outra. A norma, o comum é considerar *tsara'at* como um fato da vida.

## Pecado e impureza

Esta enfermidade não é um castigo e nem provoca culpa ou qualquer consequência que o pecado pudesse trazer sobre a vida de uma pessoa. Em Lv 13, texto de tradição sacerdotal, a presença de *tsara'at* em um ser humano

---

<sup>5</sup> Baden e Moss fazem uma importante argumentação de que só se pode considerar se um texto pressupõe a punição divina como a causa de *tsara'at* comparando com outros textos da mesma linha de tradição (BADEN & MOSS, 2011). Segundo esses autores, as diferentes linhas de tradição podem conceber diferentes origens para esta enfermidade. Esses autores chegam a separar os textos da tradição sacerdotal narrativa dos da tradição sacerdotal legal. Embora haja razão em supor que diferentes tradições possam ter opiniões distintas sobre um assunto, é lícito também pensar que as tradições não existam isoladamente umas das outras, mas há uma influência entre elas, de modo a existirem interações entre diferentes tradições. Além do mais, há muita dificuldade em determinar a linha de tradição de alguns textos.

produz impureza. Pureza e impureza são condições que, na tradição sacerdotal, estão relacionadas ao culto e às prescrições dos seus rituais, não ao exercício da justiça ou ao cumprimento de mandamentos divinos.

O pecado se refere à transgressão de alguma norma moral, a produção de algum tipo de ofensa a Deus, de iniquidade ou quebra do direito de alguém. O contrário de pecado é justiça, honestidade. A impureza está relacionada à poluição, sujeira, à incorreta prática dos rituais prescritos para o culto e adoração à divindade. O puro é algo comum, limpo, que preserva as características da espécie ou do grupo a que pertence.

Quando houvesse suspeita de que alguém tivesse ficado doente de *tsara'at* seria levado a um sacerdote, não a um juiz ou ao conselho de anciãos. O sacerdote não o declararia pecador ou culpado, mas impuro. A pessoa sobre quem recaísse a doença não precisaria reparar alguém ou pedir perdão a Deus, mas se purificar.

As categorias de sujeira e limpeza, como também pureza e impureza fazem parte do universo simbólico, portanto social e culturalmente construídas. Elas não são categorias isoladas, mas estão inseridas num sistema de representações. Há coisas e atitudes que são consideradas impuras ou sujas em uma cultura e tratadas como perfeitamente normais em outras. Como escreveu Mary Douglas:

“Sujeira, então, não é nunca um acontecimento único, isolado. Onde há sujeira há sistema. Sujeira é um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados. Esta ideia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólicos de pureza.” (Douglas, 1976, p. 50)

Douglas considera a impureza como relacionada à desordem, ao que está fora de lugar, fora do padrão (Douglas, 1976, p.57-74). Ela afirma: “Impureza ou sujeira é aquilo que não pode ser incluído, se se quiser manter um padrão” (p. 55-56). Ela analisa os animais de Lv 11 e mostra que aqueles que são considerados impuros são aqueles que apresentam algumas características diferentes do que é comum em sua espécie. Um exemplo disso é que os peixes (considerando peixe uma classificação antiga, muito mais ampla do que a estabelecida pela zoologia atual) que não têm escama são considerados impuros, pois é característico dos peixes terem escamas.

As doenças elencadas em Lv 13 possuem um caráter claro de diferença, de desordem. São todas manchas, colorações, inchaços, úlceras que aparecem na pele das pessoas destoando do que é característico no conjunto do corpo humano. Elas são impureza porque são marcas de diferença. Um caso específico reforça essa ideia. Em Lv 13,9-13 é descrito que a pessoa que tem manchas brancas na pele se torna impura. Porém, se as manchas cobrem a totalidade do corpo, ou seja, o branco deixa de ser a diferença para ser o que é característico, então a pessoa se torna pura novamente. Fica, então, claro

que as doenças elencadas com *tsara'at* são consideradas impureza por causa da diferença que elas provocam no corpo das pessoas enfermas.

### **Exclusão, contágio e isolamento**

Os v. 45-46 de Lv 13 determinam uma série de atitudes que se deveria tomar para com o doente de *tsara'at*. Essas medidas eram rasgar suas roupas, desalinhar os cabelos, cobrir a boca, gritar: "Imundo! Imundo!" e, principalmente ir morar fora da aldeia ou da cidade, ou seja, isolado da comunidade.

Essas medidas foram consideradas, por muito tempo, como indicação de que os doentes deveriam ser excluídos da comunidade e isolados a fim de evitar o contágio e propagação de *tsara'at* no meio do povo. Seriam medidas sanitárias que tinham por fim a preservação da saúde do grupo social.

O problema dessa interpretação é que Lv 13 não traz nenhum tipo de indicação de possível transmissão ou contágio por *tsara'at*. Ao contrário de outros casos de impureza, não se tem nenhuma afirmação de que quem tocasse o doente também ficaria interdito como ele, à semelhança do que ocorre em outras situações de impureza desse mesmo grupo como em Lv 12,4 ou 15,4-12. Pode-se considerar que nos evangelhos haja o pressuposto de que o tocar o doente produza impureza (Mt 8,1-4), mas esta é uma referência muito tardia em relação a Lv 13.

Uma pergunta pertinente é se o isolamento social, a imposição de que o doente vá viver fora do arraial, era uma prática regular ou apenas um ideal proposto pelo texto. E qual o alcance geográfico do isolamento decorrente da impureza. Acerca desta última questão, uma possibilidade é que o isolamento estaria restrito ao templo. Esta proposta tem como base o contexto literário de Lv 1-16. Este trecho do Pentateuco trata de normas relativos ao culto, como a normatização dos sacrifícios. Ela também está embasada na tradição sacerdotal, onde se situa o universo da pureza e impureza.

Gerstenberger (1996,168) considera de outra forma, afirmando que o texto não indica um isolamento do templo e das atividades cúlticas, mas da comunidade, do arraial. O medo decorrente dessa enfermidade teria seu lugar na casa e não no templo. Para ele, o diagnóstico promovido pelo sacerdote é apenas um meio para a proteção da casa e da comunidade à sua volta. A indicação de que alguém percebia algumas evidências e, então, conduzia o suposto doente ao sacerdote para ser examinado mais acuradamente e depois diagnosticado demonstra claramente que a doença era primeiramente percebida na casa e ali se constituía o seu lugar de preocupação. De fato, embora o contexto literário e traditivo possa apontar o templo e o culto, não há dúvida que o lugar que se pode deduzir a partir de Lv 13 é a casa.

Uma leitura inicial do texto sugere que o doente fosse isolado, indo viver fora da cidade ou da aldeia. Essa mesma determinação está também

em Nm 5,1-4. É preciso conferir se essa indicação expressa a realidade da época ou se é apenas um ideal expresso em Levítico. Podemos verificar isso observando os outros textos bíblicos que fazem referência a enfermos desta moléstia.

A narrativa de Nm 12, segundo a qual Miriam foi castigada com *tsara'at* por questionar a liderança de Moisés, claramente expressa que ela foi colocada fora do arraial enquanto esteve doente. Mas esse texto parece ser exceção.

Em 2Rs 15, 5-6 e 2Cr 26,16-21 constam as narrativas do rei Uzias (ou Azarias), que ficou leproso. Nas duas há a citação expressa de que ele, após a lepra foi morar numa "casa separada". Não há indicação de que esta casa separada ficasse fora da cidade. De igual modo, a narrativa a respeito de Naamã não sugere que ele estivesse a parte de sua família e do grupo social. Ao contrário, as cenas descritas indicam o seu relacionamento com a menina israelita, com sua mulher e com os soldados que o acompanharam até o encontro com Eliseu, pelo menos. E o relato a respeito dos homens que salvaram Samaria (2Re 7,3-10) indica que eles estavam à porta da cidade e até poderiam nela entrar. Portanto, não estavam totalmente excluídos do convívio social.

Referindo-se a outro contexto histórico e literário (os evangelhos) Shinall Jr. (2018) afirma não haver nesses quatro livros qualquer indicação de que naquele tempo houvesse a exclusão e isolamento dos que neles são chamados de leprosos.

Desse modo, é justo pensar que o isolamento proposto tanto em Lv 13 quanto em Nm 5 deva ser considerado como algo circunscrito a algumas esferas, como, por exemplo, ao templo. E que os doentes, embora sofressem restrições, não estavam totalmente isolados da sociedade em geral.

## **Isolamento e cura**

Gerstenberger (1996, p. 166) afirma, com razão, que nos v. 45-46 se encontra o propósito da série de orientações para o diagnóstico de *tsara'at* contidas em Lv 13. A finalidade de reconhecer *tsara'at* adequadamente era isolar, ainda que não totalmente, o doente, rasgar suas roupas, desarrumar seu cabelo, cobrir sua boca. Assim como as evidências da enfermidade são todas de caráter visual, também de caráter visual são as consequências sobre os enfermos.

O tirar a pessoa de seu lugar, rasgar suas roupas, cobrir a boca e despentear o cabelo são todas medidas que estão relacionadas à mudança de aparência e ambiente, à desorganização do contexto do doente. Não são medidas curativas, no sentido que não tratam das causas físicas da enfermidade. Também não são medidas sanitárias, pois que a questão do contágio não é citada em nenhum trecho do texto. A exclusão e isolamento não são medidas punitivas.

Essas medidas pretendem desorganizar o lugar onde apareceu a doença, a fim de desestruturar a enfermidade em si e, com isso, fazer com que ela vá embora e, desse modo, promover a cura. Medida similar a que se tomou em tempos passados de mudar de ares o doente de tuberculose. No início do séc. XX não se tinha claro a necessidade de um clima específico, o importante era mudar o paciente de ambiente. Ou, como se fazia em regiões do Brasil, quando uma criança contraía sarampo e se pintava as paredes do seu quarto de vermelho. Assim, a exclusão e o desfigurar o doente não é punição, nem medida sanitária. É tentativa de desorganização do universo da doença e, conseqüentemente, a cura e reintegração da pessoa.

## Doença como metáfora

Em Lv 13, como em outras passagens da Bíblia, *tsara'at* é apresentada como doença causadora de impureza. Impureza não está ligada necessariamente a qualquer julgamento ético ou comportamento moral. Impureza está ligada ao universo simbólico. Um importante componente do universo simbólico das culturas em geral são as metáforas. Elas são formas de tratar uma realidade utilizando-se outra realidade para isso<sup>6</sup>. Uma metáfora presente em muitas culturas, antigas ou modernas, é a do corpo como símbolo da sociedade. Como já apontou Mary Douglas:

“Ainda mais direto é o simbolismo que opera sobre o corpo humano. O corpo é um modelo que pode significar qualquer sistema limitado. Seus limites podem representar quaisquer limites que estejam precários ou ameaçados. O corpo é uma estrutura complexa. As funções de suas diferentes partes e suas relações proporcionam uma fonte de símbolos para outras estruturas complexas. Não podemos, possivelmente, interpretar rituais concernentes a excrementos, leite de peito, saliva e tudo o mais a menos que estejamos preparados para ver no corpo um símbolo da sociedade, e os poderes e perigos creditados à estrutura social reproduzidos em miniatura no corpo humano.” (Douglas, 1976, p.142)

Eilberg-Schwartz ainda vai além:

“Além de refletir os poderes e perigos da estrutura social, o corpo serve como um espaço para uma completa gama de representações sociais. Nesse sentido, o corpo é o *prime locus* para a articulação de amplos complexos de significados que constituem um sistema cultural. As regulações do corpo amarram juntos temas abstratos da preocupação social com as práticas concretas da vida diária e dessa forma, dá às ideias uma realidade prática que afeta a própria relação de uma pessoa com seu corpo. O corpo, assim, é um dos lugares no qual cultura e psicologia se encontram.” (Eilberg-Schwartz, 1990, p.178)

---

<sup>6</sup>Sobre a teoria da metáfora, conf.: RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. 3ª. ed., São Paulo, Loyola, 2015.

Textos como Ez 37,1-14 e 1Co 12, dentre outros, demonstram que o corpo como metáfora da sociedade, seja ela o povo de Israel e Judá ou a igreja, era conhecida dos círculos em torno dos quais se formou a Bíblia.

Das inúmeras possibilidades de relações simbólicas entre corpo e sociedade, uma especificamente, nos é particularmente interessante. Susan Sontag demonstra que algumas doenças vão além da questão sanitária e se tornam metáforas de condições sociais (SONTAG, 1990). Ela trata especificamente da tuberculose, do câncer e da Aids como metáforas de diferentes qualidades situações da sociedade.

Analisando o significado da impureza relativa aos animais apresentada em Lv 11 e Dt 14,4-21, Milgrom (1991, p.718-736) retoma uma proposta de Douglas (1976, p. 57-74) que, por sua vez, é baseada na teoria de Durkheim segunda a qual a classificação de animais reflete valores da sociedade. Conforme Milgrom, os animais na tradição sacerdotal do antigo Israel e Judá eram classificados como sagrados (aqueles utilizados para o sacrifício), comestíveis (aqueles permitidos para a alimentação) e os comuns (a totalidade dos animais criados). Essa divisão tripartite correspondia à mesma divisão da humanidade segundo o relacionamento com Deus: a casta sacerdotal, sagrada, israelitas e judaítas, puros, e o gênero humano em geral. Assim, o sistema de pureza e impureza relativo à dieta alimentar seria uma representação da sociedade humana.

Dado o caráter simbólico que *tsara'at* demonstra ter em Lv 13 e em outros textos da tradição sacerdotal, também ela deve ser lida como uma metáfora. Considerando que o corpo é muito utilizado como metáfora da sociedade, não é indevido pensar que doenças de pele, que produziam alterações visuais na epiderme das pessoas se tornassem metáfora da sociedade que deu origem a esse texto e suas diferenciações internas.

Situamos Lv 13 no contexto da redação do livro de Levítico, em especial dos cp.1-16, no Judá sob a dominação persa, embora não possamos descartar tradições mais antigas a respeito dessa enfermidade. Podemos, então, lançar os olhos para a sociedade desse período buscando entender a que realidade *tsara'at* representava.

## **Tempo de conflitos e busca por identidade**

O longo período de dominação persa, quase trezentos anos, apresentou diferentes etapas na configuração política e social. Inicialmente, a queda de Babilônia e ascensão de Ciro permitiu a reconstrução do templo de Jerusalém e o retorno dos exilados à Palestina. A permissão de regresso não significava, todavia, obrigatoriedade e inicialmente poucos se dispuseram a migrar para a Palestina. Até porque, passadas sete décadas, a maioria dos que se diziam judaítas era composta por pessoas nascidas no exílio e os que tinham nascido em Judá tinham sido levados para lá ainda muito pequenos. A missão de reconstrução do templo, segundo o livro de Ageu, fora coman-

dada por Zorobabel, neto de Joaquim, rei de Judá levado ainda muito jovem para o exílio.

E os que voltaram não encontraram uma terra vazia. A maior parte da população de Judá permaneceu na Palestina e durante todo esse tempo havia reconstruído sua vida, recuperado os campos tomados pela elite durante séculos de dominação, reorganizado sua sociedade em moldes tribais e estabelecido uma teia de relacionamentos sociais, econômicos e religiosos. Inclusive com os povos que habitavam as regiões vizinhas e com os quais houve contínuos conflitos no período monárquico.

Essa reconstrução se deu independente ao que acontecia aos exilados. Esses também desenvolveram sua fé e sua identidade nacional e religiosa de modo alheio ao que acontecia na Palestina. Ou seja, as diferenças que existiam antes do exílio entre a elite jersalemita e o povo camponês se intensificaram e adquiriram diferentes contornos quando o primeiro grupo foi exilado e o segundo permaneceu na terra. É claro que nem todos os que foram exilados pertenciam à elite urbana e nem todos os que permaneceram na terra eram camponeses, mas essa era a configuração da maioria.

O encontro desses dois grupos (os que voltavam do exílio e os que tinham permanecido na terra) gerou um contínuo de conflitos e disputas em que economia, política, religião e identidade nacional estavam intrinsecamente interligadas<sup>7</sup>. Num primeiro momento, com a chegada à região em torno de Jerusalém de pequenos grupos de migrantes, estes se incorporaram com mais facilidade à sociedade estabelecida. Porém, quando as levadas de migrantes da Babilônia e da Pérsia se tornaram maiores e mais constantes, emergiram as disputas em torno da posse da terra e da forma de vida social.

Os conflitos se agravam a partir das missões de Esdras e Neemias que vinham para Jerusalém com propósito claramente separatista. Uma nota em Ed 6,19-21 acerca da celebração da Páscoa demonstra o propósito deste grupo. Nesse trecho se dá ênfase de que somente aqueles que voltaram do exílio e os que se uniram a eles celebraram a festa. Os demais foram excluídos.

Não eram excluídos somente os camponeses que não se adaptaram às regras impostas pelos que vieram do exílio. Mulheres, estrangeiros, mutilados e portadores de qualquer sinal de impureza estavam impedidos de ampla participação no culto e atividades do templo. O projeto político, religioso e econômico desse grupo tinha por princípio a separação entre os que, segundo eles, detinham a identidade judaica e os outros. A alteridade é uma forma de marcar os limites da própria identidade.

---

<sup>7</sup> Não cabe aqui discutir a vasta literatura produzida em torno do tema das disputas pela identidade nacional no período persa. Remeto a apenas duas coletâneas nas quais esse assunto é amplamente discutido: Lipschits, Oded & Oeming, Manfred (ed.). *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2006; Knoppers, Gary & RISTAU, Kenneth A. *Community Identity in Judean Historiography: biblical and comparative perspectives*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2009.

Lendo a doença como metáfora, pode-se perceber a imagem do corpo como representação da sociedade e as doenças de pele, que demonstravam diferenças do conjunto da pessoa, como aqueles que não se harmonizavam com o conjunto da comunidade. A pele, como limite do corpo, é uma imagem potencial das fronteiras sociais. Ou seja, o corpo simboliza a sociedade, a pele representa suas fronteiras e as manchas destoantes apontam para aqueles que não se integravam na comunidade.

Embora nenhuma metáfora corresponda integralmente à realidade que ela representa, as associações acima indicadas estão dentro dos parâmetros da plausibilidade para a referida figura de linguagem. Assim, entendemos *tsara'at* como metáfora dos grupos destoantes, que não se integravam ao corpo da sociedade judaíta no fim do período de dominação persa.

A alteridade é uma via de duas mãos. Ao mesmo tempo que demarca um grupo, delimita outro também. Os que não pertencem a esta comunidade são os que pertencem àquela outra. Os que não são judeus, são estrangeiros; os que não são puros para essa categoria, são puros para outra. Aqueles que estiveram cativos na Babilônia criaram lá os símbolos e critérios de pureza da sua comunidade. Já aqueles que ficaram na Palestina também estabeleceram os seus parâmetros para serem considerados puros ou não. E os critérios de um não eram os mesmos critérios do outro. Os que não são puros vindos da Babilônia, são os puros que ficaram na terra.

Cabe, então a pergunta sobre que grupo desenvolveu a metáfora acerca de *tsara'at* como símbolo da desintegração social. Ou seria a elite, referindo-se aos camponeses que ficaram na terra e não aderiam ao modo de vida adquirido no exílio, ou seria o grupo camponês, observando os que migravam do oriente e não se integravam ao modo de vida construído durante as décadas em que eles estiveram no estrangeiro.

É importante perceber que nenhuma das formas de impureza relacionadas em Lv 11-15, dentre as quais está *tsara'at*, aparece nos livros de Esdras e Neemias. Neles as questões mais importantes são o casamento com mulheres estrangeiras e guarda do sábado.

As impurezas de Lv 11-15 estão relacionadas à vida cotidiana: alimentação, parto, enfermidades. Embora inseridos no conjunto de tradições sacerdotais, na referência aos sacerdotes como árbitros da impureza das doenças de pele e na indicação de sacrifícios para purificação em alguns casos, a ligação com o templo não é inequívoca. Outros tipos de purificação não têm relação com o templo: banhos, lavagem de roupas, passagem de tempo. Esses são ritos praticados na casa. Mesmo a apresentação ao sacerdote e os sacrifícios indicados não deveriam ser praticados no templo de Jerusalém, por impossibilidade prática, mas em santuários locais. São impurezas ligadas à casa. As doenças relacionadas ao título *tsara'at* eram, então, o símbolo visual da resistência à incorporação no modo de vida do grupo social camponês.

## Conclusão

As disputas pela identidade judaica se tornaram intensas durante o período de dominação persa, principalmente após a reconstrução dos muros de Jerusalém e a migração do grupo que veio com Neemias e Esdras. Esse grupo havia desenvolvido no exílio uma forma de vida e símbolos de pureza próprios. Características que tentaram impor aos camponeses descendentes dos que haviam permanecido na Palestina.

Estes, por sua vez, também haviam desenvolvido uma identidade própria, diferente daquela dos que viveram na Babilônia e na Pérsia. Eles também identificavam aqueles que não se conformavam a ela como impuros.

As doenças de pele elencadas sob a denominação de *tsara'at* eram a expressão visual de partes do corpo que se tornavam destoantes do conjunto. Elas simbolizavam os grupos que não se incorporavam ao modo de vida e identidade dos camponeses judaítas.

O isolamento e a desfiguração dos enfermos não eram punição e nem medida sanitária, mas a busca pela cura através da confusão do universo da doença. A cura significava a integração ao corpo social.

Desse modo, lemos *tsara'at* não somente como um fenômeno sanitário, mas como uma metáfora da sociedade judaíta pós-exílica em sua busca por identidade e integridade.

## Referências

- BADEN, Joel S. & MOSS, Candida R. The Origin and Interpretation of *sâra'at* in Leviticus 13-14. In: *Journal of Biblical Literature* [v.130, n.4:643-662], Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Leviticus as literature*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
- FEDER, Yitzhaq. Contagion and Cognition: Bodily Experience and the Conceptualization of Pollution (*tum'ah*) in the Hebrew Bible. In: *Journal of Near Eastern Studies* [v.72, n.2:151-167], Chicago, The University of Chicago Press, 2013.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Leviticus: a commentary*. The Old Testament Library. Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- HARTLEY, John E. *Leviticus*. Dallas, Word Books. Word Biblical Commentary v.4. 1992.
- KNOPPERS, Gary & RISTAU, Kenneth A. *Community Identity in Judean Historiography: biblical and comparative perspectives*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2009
- LIPSCHITS, Oded & OEMING, Manfred (ed.). *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2006
- MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16. A new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible. New York, Doubleday, 1991.
- NOTH, Martin. *Leviticus: a commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia, The Westminster Press, ed. rev., 1977.
- RICOEUR, Paulo. *A metáfora viva*. 3ª. ed., São Paulo, Loyola, 2015
- RÖMMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel & NIHAN, Christophe (orgs.) *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. 2ª. ed., São Paulo, Loyola, 2015
- SHINALL JR., Myrick. The Social Condition of Lepers in the Gospels. In: *Journal of Biblical Literature* [v.137, n.4:915-934], Atlanta, Society of Biblical Literature, 2018.
- SONTAG, Susan. *Illness as metaphor and Aids and its metaphors*. 1a. ed. conjunta, New York, Doubleday, 1990.
- WENHAM, Gordon J. *The Book of Leviticus*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1979.

*Luz Para As Nações!*  
**Aportes do Dêutero-Isaías em tempos pandêmicos**  
*Light to the Nations!*  
Deutero-Isaiah Contributions in Pandemic Times

**Resumo**

O objetivo deste estudo é apresentar algumas ideologias fecundas em contextos de crise bem como os caminhos alternativos a partir destas ideologias. Falaremos da composição do Dêutero Isaías, contexto, disputas retóricas entre profetas, quando estas ideologias encontram adesão ou são refutadas e quando são fecundadas nos corações de pessoas confinadas a lugares de não-pertencimento. Finalizaremos com expectativas de retorno ao “novo normal” que podemos aprender a partir da missão de ser luz para as nações.

**Palavras-chave:** Dêutero-Isaías; Exílio; Bíblia Hebraica; Ideologia; Pandemia.

**Abstract**

This essay introduces some fertile ideologies raised from crisis contexts also the alternative paths that those ideologies offer us. We will talk about Dêutero-Isaiah composition, rhetoric competition between different prophets, when this ideology finds acceptance, when they are repealed and when they flourish in the inner heart of people confined to places of non-belonging. At the end we will talk about general expectation about some return to the “new normal” of a post-pandemic world, what is possible to learn about the mission to be a “light to the nations”.

**Keywords:** Deutero-Isaiah; Exile; Hebrew Bible; Ideology; Pandemic.

---

<sup>1</sup> Doutora em Epistemologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (*Summa cum laude*), Mestre em Teologia Bíblica pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Pensamento Processual e Estudos Whiteheadianos na América Latina (CNPQ), Fellow Researcher no Center for Process Studies, integra o staff board do International Process Network (IPN), Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB), Membro da Sociedade Brasileira de Gestão do Conhecimento (SBGC) e da Comissão de Justiça Econômica, Racial e de Gênero da Baptist World Alliance (BWA). Dirige a Eagle Gestão do Conhecimento e a Pós-Graduação em Exegese Bíblica da mesma organização.

## Introdução

Nossa exposição apresenta-se com o seguinte roteiro: apresentação da distinção entre as correntes interpretativas sobre a composição redacional do livro de Isaías, descreveremos sumariamente o contexto sociohistórico de surgimento da profecia do Dêutero-Isaías, a disputa retórica entre os profetas que atuaram na mesma época, adentraremos o imaginário dos deportados em confinamento num lugar de não-pertencimento, a fermentação de propósitos para um “retorno à normalidade”, isto é, para a volta ao ajuntamento e ao senso de pertencimento a uma nação. Ao final refletiremos sobre o modo como estas experiências do passado nos servem de sinais nestes tempos de afastamento forçado pela pandemia e de crescimento das expectativas de “retorno à normalidade”, normalidade que não será mais a mesma pois, durante nosso exílio, fomos subtraídos de tantos amigos e familiares que não voltaremos a ver neste “novo normal”.

### 1. O Dêutero-Isaías como unidade literária

Os textos isaiaônicos ocupam um papel de centralidade na teologia cristã e na do judaísmo messiânico e de grande relevância no judaísmo de modo geral, especialmente o progressista. Percebemos que o número de pesquisadores interessados na exegese bíblica tem aumentado. Muitos migram de uma exegese tradicional confessional para uma exegese mais crítica e cientificamente embasada, mas nesta migração, percebemos ausência de sistematização teórico-metodológica sobre a nova abordagem exegética adotada. Por isto consideramos necessário recuperar alguns princípios elementares sobre estas abordagens para que o leitor consiga dizer em qual delas ele se inscreve. Para leitores e leitoras mais antigos de RIBLA esta fundamentação pode parecer óbvia e desnecessária, mas considero que na realidade brasileira e de outros países latino-americanos, o crescimento de evangélicos de matriz fundamentalista é muito veloz, e tópicos da exegese crítica não são nada óbvios. Peço então sua paciência para os poucos parágrafos de delineamento metodológico nesta parte introdutória.

A interpretação teológica de matriz evangélica no Brasil, aplicada a qualquer livro bíblico, é orientada geralmente por alguns pilares, a saber: a) coerência teológica de toda a Bíblia – reforça-se o conceito de “inerrância” nas Escrituras; b) o sentido do texto bíblico deve ser o mais literal possível; c) todo o propósito bíblico é evidenciar a revelação de Deus na história humana por isso a perspectiva de leitura deve ser sincrônica; d) o objetivo é salvacionista proselitista, visando a redenção da humanidade.

Nesta linha interpretativa, o livro de Isaías é inequivocamente uma unidade literária, sem subdivisões internas, cuja autoria foi do Isaías histórico, mesmo naqueles oráculos onde o exílio é indubitavelmente percebido. A linguagem dos Cânticos do Servo é interpretada como descritiva do sofrimento vicário de Cristo. Sobre as contradições entre as diferentes possibili-

lidades de “servo sofredor” existentes no livro, argumenta-se que Deus em sua pré-ciência revelou ao profeta Isaías o cenário do exílio e o sacrifício de Cristo. Quando Ciro é mencionado nominalmente, ele é tratado como um “convertido a YHWH”. Este foi o discurso sobre o livro de Isaías que ouvi por toda a vida em meu segmento religioso.

Esta forma de leitura nutre a maioria dos segmentos evangélicos no Brasil, reformados, protestantes de missão, pentecostais e neopentecostais. Ela nos foi ensinada num sistema catequético rígido e difícil de desapegar, pois provoca sentimento de culpa sobre qualquer abertura de sentido. Ela continua nutrindo o crescimento dos pentecostais e neopentecostais bem como as opções políticas mais recentes que estes grupos tem feito, orientando os rumos políticos que o Brasil vem tomando.

Esta tradição combate qualquer possibilidade de um “complexo isaiânico”, já que esta teoria brota a partir do estudo diacrônico e sociohistórico, abordagem acusada de contradizer os princípios de unicidade, inerrância e personificação irrefutável do Cristo nos cânticos do Servo, o que não é verdade em termos práticos.

As teorias histórico-críticas e sociohistóricas consideram as perícopes bíblicas como unidades autônomas. Elas tratam o livro de Isaías como um compêndio literário de muitas perícopes proféticas, ordenadas por data de atuação dos diferentes profetas e embutidas no compêndio. Nesta vertente nos referimos ao complexo isaiânico de perícopes bíblicas ordenados em três volumes e compilado por estes redatores, a saber: Proto-Isaías 1-39; Dêutero-Isaías 40 – 55; Trito-Isaías 56 – 66. Esta divisão não é moderna, ela foi introduzida por B. Duhm em 1892 que sugeriu o livro de Isaías inicialmente dividido em duas partes sendo a segunda parte mais coesa entre os capítulos 40-55 e menos coesa entre os capítulos 56-66 (JÜNGLING, In: Zenger *et al*, 2003, p. 380).

O Proto-Isaías recebe o nome do Isaías histórico, narra eventos e oráculos proferidos em Judá nos anos no entorno da invasão Assíria (século VIII AEC). O Dêutero-Isaías é atribuído ao profeta anônimo ou grupo de profetas anônimos que atuaram em Babilônia a partir da segunda metade do período de exílio involuntário dos judaítas, entre 597 e 538 como veremos mais detalhadamente partir do próximo tópico. O Trito-Isaías compreende oráculos proferidos no pós-exílio, não mais em Babilônia, mas em Judá e conclamam o povo à revisão de sua ética especialmente entre os grupos vulneráveis.

Em exegese histórico-social é imprescindível selecionarmos uma perícopa bíblica para a análise exegética sob a perspectiva diacrônica. Entretanto, escolhemos trabalhar com o conjunto literário denominado Dêutero-Isaías pelo modo como os oráculos deste profeta semeiam esperanças num contexto de crise. O ultimato de abertura do livro diz: “Consolai, consolai o meu povo!” (Is 40,1) e seus capítulos são pontilhados de palavras de consolação, tanto que ficou apelidado como “Livro da Consolação”.

A terceira vertente interpretativa significativamente importante e, infelizmente, grande parte das vezes ignorada (e até depreciada por muitos estudiosos) é a da hermenêutica rabínica. A hermenêutica rabínica dá um salto em distância tanto da literalidade da primeira vertente quando da restrição aos aspectos composicionais da segunda vertente. Qualquer exegeta familiarizado com a leitura judaica há de confirmar que ao judaísmo interessam as implicações éticas de todos os ensinamentos da Bíblia Hebraica, isto é, de que forma os textos bíblicos nos fazem refletir sobre o nosso modo de nos relacionarmos no mundo e nos propõem caminhos de avanços criativos nestas formas de relações. A hermenêutica judaica não se detém na discussão se o livro de Isaías é uma unidade ou se é uma composição de livros, embora caminhem com muita leveza na segunda perspectiva, importa mais o que está sendo dito e como podemos aplicar estes ensinamentos nos dias atuais. Enfatizo que mais que nunca os exegetas histórico-sociais precisam dialogar com a leitura rabínica das Escrituras a fim de não tornarmos a leitura bíblica estéril, sem criatividade e confinada ao estruturalismo da abordagem crítica. É preciso resgatar sua mensagem, a hermenêutica rabínica nos ajuda neste sentido.

## **2. O contexto sociohistórico**

Babilônia exerceu domínio imperial na Antiguidade entre os anos 626 a 538 AEC, o período exílico (597-538 AEC) faz parte deste intervalo. Os eventos destes sessenta anos impactaram profundamente a vida dos judeus. O monoteísmo judaico, como o conhecemos hoje, nasceu a partir desta experiência de exílio.

Nabucodonosor sitiou Jerusalém em 597 levando a maior parte das elites da cidade para a capital imperial. Dez anos depois ele voltou com seus exércitos devastando Jerusalém (587/6 AEC). Nesta ocasião ele deportou o restante dos habitantes de Jerusalém para Babilônia e espalhando os camponeses no território provincial de Judá com a finalidade de cultivarem as terras locais e cuidarem do patrimônio imperial.

Uma leitura desatenta sobre a deportação nos faz imaginar uma emigração massiva de judeus e a desertificação do território judaíta, mas isto não corresponde aos fatos. Em 2 Rs o número de exilados é registrado de maneira ambígua. Em 2 Rs 24,14 fala-se de 10.000 e no v. 16 fala-se de 8.000 deportados. Jeremias 52,28-30 diminui este quantitativo ainda mais, falando de 4.600 judeus deportados. Supondo que as contagens fossem de grupos diferentes, grosso modo, teremos no máximo 20.000 deportados ao soma-los. A arqueologia bíblica conseguiu documentar a população em Judá antes de 587 AEC em aproximadamente 75.000 habitantes. Jerusalém tinha uma população inferior a 20% deste contingente, o que significa que estamos falando de uma população provincial de cerca de 15.000 habitantes na cidade e cerca de 15.000 nos aldeamentos mais próximos à capital, além

de aproximadamente 45.000 no restante da província. “mesmo se aceitarmos os números mais elevados possíveis para os exilados – 20 mil – eles parecem compreender, no máximo,  $\frac{1}{4}$  da população do Estado de Judá; isso significaria que pelo menos 75% da população permaneceu na terra judaica.” (FINKELSTEIN, 2003, p. 410).

Quando a Pérsia ganhou protagonismo imperial ela herdou da Babilônia um território gigantesco com uma administração impraticável sem os recursos da modernidade. As terras eram longínquas demais, os povos diversificados demais, as culturas, religiões e idiomas também. O caminho de controle encontrado pelos governantes aquemênidas foi o de devolver as populações estrangeiras que estavam cativas em Babilônia aos seus territórios originais. Os persas incentivaram o resgate das estruturas religiosas originais, pois poderiam transformar os templos destas nações em unidades centralizadoras de arrecadação de tributos para as satrapias espalhadas por toda a extensão do território imperial. Neste contexto o Aramaico se tornou a língua oficial na região do Levante e acabou substituindo o hebraico (GUNNEWEG, 2005, p. 222).

Durante os anos seguintes a terra tornou-se propriedade dos governantes e as famílias possuidoras de terras tornavam-se escravas no latifúndio dos senhores do Império. Para os judaítas que permaneceram em Judá a vida ficou muito difícil. O trabalho forçado e a pesada tributação drenavam todos os recursos dos autóctones tornando a vida miserável. Os templos realmente se tornaram locais de arrecadação de tributo. O dízimo deixou de ser uma oferta voluntária e adquiriu o caráter de obrigação tributária. Os que não dizimavam passaram a ser reprováveis pelas lideranças por intensificarem a vigilância opressiva dos senhores do Império e suas punições sobre a vida de toda a comunidade local. “Um texto como Malaquias 3,7 que espelha relações da época do Pós-Exílio, mantém claramente a entrega de um dízimo ao templo, dentro de um pensamento de uma teologia retributiva” (REIMER, 2006, p. 15).

Em Babilônia os deportados viviam uma realidade substancialmente diferente. Eles também foram obrigados a cultivar as terras “do rei” de seus assentamentos. Além destes que trabalhavam como agricultores, o Salmo 137 nos dá pistas de que um grupo significativo, possivelmente daqueles sacerdotes deportados, parece ter sido destinado à prestação de serviço nos templos de Ishtar e de Marduque. A semântica deste salmo nos revela cantores (ofício dos levitas em Jerusalém), instrumentistas de harpas, em locais nos quais se pediam que replicassem seus cânticos cantados na terra natal, em ambientes junto às águas e com salgueiros, plantas que crescem para baixo em direção às águas. Este cenário é a descrição precisa dos jardins suspensos de Babilônia plantados nos terraços dos zigurates, os pagodes suntuosos construídos em honra das divindades mesopotâmicas. Os autores deste salmo não estão no mesmo contexto territorial dos demais assentados nas regiões agrícolas, portanto mais provavelmente os sacerdotes

deportados foram aproveitados na religião de Babilônia para ofícios afins (MARIANNO, 2011).

Além daqueles envolvidos com a agricultura e com os serviços religiosos uma parte significativa prosperou bastante. Há documentos arqueológicos que indicam que os judaítas deportados estiveram intensamente envolvidos com o comércio e nas origens da criação do sistema bancário em Babilônia.

Sabemos de uma firma bancária, Murashu e Filhos, que funcionou no século V AEC em Nippur, ao sudeste da cidade da Babilônia. Em seu arquivo comercial, registrado em tábuas de argila descobertas no século XIX, encontravam-se vários nomes hebraicos. Esse é um sinal seguro da participação ativa de judaítas no comércio. No entanto, a instituição bancária como tal provavelmente é uma invenção babilônica e não judaica. Ainda em Ez 16,29 e 17, 4 a Babilônia é chamada, de modo pejorativo, um país de merceeiros, e uma cidade de comerciantes. Entretanto, essa opinião pode não ter sido consenso. Um dos dois grandes bancos do século VII, a Casa Egibi, deve ter estado em mãos israelita-judaicas, porque seu fundador se chamava Jacó. (Gunneweg, 2005, p. 211)

O contraste entre realidades socioeconômicas dos dois grupos de judaítas, autóctones e deportados é indiscutível. Em Judá estavam confinados à “própria casa”, mas numa realidade miserável e de empobrecimento continuado. Sem profetas e sem templo, restou o esforço de finalização da OHD. Em Babilônia estavam confinados ao exílio, mas numa realidade de progresso e consolidação da identidade religiosa. O esforço literário dirigiu-se à coleção dos escritos que viriam a compor a Torá.

Num contexto multicultural, se um grupo étnico não afirma sua identidade ele desaparece em processos de assimilação cultural. Os deportados dependiam desta afirmação de identidade para preservar seu senso de pertença. Foi justamente a prática de leitura dos textos sagrados que manteve a comunidade unida, tornando-se eixo central na vida dos deportados. Elementos importantes da liturgia e da religiosidade de Israel como a guarda do sábado, a circuncisão e a leitura da lei ganharam força normativa para os judaítas a partir deste contexto, mas em Babilônia, não em Judá. O espaço do encontro religioso tornou-se espaço para afirmação desta identidade nacional.

Quando o Edito de Ciro foi promulgado, os judaítas deportados se viram diante de um grande dilema: voltar para uma terra miserável ou permanecer em Babilônia onde estavam progredindo. Babilônia representava o que havia de mais avançado no desenvolvimento socioeconômico daquela época. Mal comparando, o Edito ordenava que os deportados assentados numa potência do “primeiro mundo” de sua época voltassem à vida difícil “do sertão” árido do Levante. Decidir ficar em Babilônia era o mais lógico para quem estava progredindo. Só uma proclamação ideológica muito bem

equipada de propósito conseguiria convencer os deportados a fazerem um caminho contrário ao do progresso material. Este foi o cenário da pregação do Dêutero-Isaías. Havia por ali o profeta Ezequiel, em Judá também havia Jeremias, mas a partir da ascensão de Ciro, foi ele o profeta que encorajou o retorno dos deportados.

### 3. As disputas retóricas dos profetas daquela época

O convencimento ao retorno não foi simples nem rápido. Deu trabalho, conseguiu poucos adeptos e só aconteceu porque houve uma construção ideológica bem consistente a respeito do regresso.

Os profetas do período exílico que mencionamos Jeremias em Judá, Ezequiel e o Dêutero-Isaías em Babilônia, tinham pregações ora convergentes, ora concorrentes. Os pontos convergentes eram: Israel pecou, foi castigado, perdeu sua terra, o exílio era o castigo. Os três concordavam sobre o cenário negativo subjacente à tragédia da destruição de Jerusalém e da deportação, variavam apenas em pequenos aspectos da interpretação específica destes fatos, mas no geral concordavam.

As divergências eram mais sutis e residiam em seus grupos de suporte já que o estudo do movimento profético no Antigo Israel evidencia os profetas como representantes de grupos sociais distintos. Enquanto Jeremias representava os círculos camponeses judaítas que permaneceram na terra, Ezequiel representava os sacerdotes deportados, mas a identidade do Dêutero-Isaías é mais difícil de afirmar. Sequer podemos dizer que se trata de um único profeta, mas pode ter sido uma composição literária de um grupo de levitas, baixo clero, dentro da estrutura sacerdotal da religião de Jerusalém.

O Dêutero-Isaías, o mais recente dos três profetas, traz uma pregação com uma visão muito própria dele e que motiva estes judaítas acomodados em Babilônia para um “novo êxodo” de volta à Judá, sua terra prometida. Mas o contexto agora é outro, não há uma escravidão cruel e opressiva como a do Egito para impelir uma fuga de Babilônia. A proclamação deste profeta precisou ser mais elaborada, sutil, com uma ideologia convincente para tirar os judaítas de sua zona de conforto. É aqui que acontecem, de maneira imbricada. A fusão dos conceitos de “resto santo e fiel”, “Servo sofredor” e “meu escolhido”. Vejamos como se dá este entrelaçamento.

#### 3.a. O “Resto santo e fiel”

O conceito de “resto santo” era visto de modo distinto conforme a geografia e o profeta que detinha o discurso. O conceito aparece nos três profetas do exílio. Duas palavras são usadas para definir “resto” em Jr, Ez e 2 Is, a saber: *she'erit* e *yatar*.

A palavra *she'erit* define-se como: aquilo que foi deixado, que sobreviveu a uma destruição, a um juízo ou a uma catástrofe, a um processo prévio de eliminação (COHEN, In: HARRIS, 1998, p. 689-690). A outra palavra,

*yatar* e sua derivação *yeter* aparecem duzentas e vinte e sete vezes no Primeiro Testamento e traduz-se como: deixar para trás, abandonar, fazer sobrar, resto e remanescente. Hartley acrescenta: “a palavra refere-se a uma porção de algo que foi dividido. Em geral é a porção menor e às vezes é a porção de menor qualidade. Pode referir-se à porção de menor qualidade, mas de maior quantidade” (Hartley, In: Harris, 1998, p.9-10). De uma antologia de textos sobre o conceito de “resto” no Primeiro Testamento apresentada por Reimer (1999) é possível concluir que a expressão teve, grande parte das vezes, conotação pejorativa e era usada para se referir a algo desprezível, um expurgo, algo que não era bom o bastante, cuja qualidade era reprovável.

Jeremias usa o termo “resto” para referir-se ao povo pobre do campo, tratado com injustiça pelas lideranças de Judá, com os quais o próprio Jeremias se identificava. Este “resto” não estava refletido nas lideranças jerusalimitas que não eram leais à Aliança com YHWH (SIQUEIRA, 1999). Mas Croatto (2000) identifica certa dissonância sobre a noção de “resto” ao longo do próprio livro de Jeremia. Explica que esta dissonância se deve ao processo de composição redacional realizado em diferentes etapas e recebendo retoques de diferentes mãos. Em algumas camadas evidencia-se que em Judá encontrava-se o “resto santo e fiel” que acolhia as esperanças de reconstrução. Mas noutras camadas este mesmo “resto” é comparado a um cesto de figos ruins de modo que “figos bons” seriam os deportados e “figos ruins” o remanescente em Judá, resto desprezível, que não poderia ser chamado de “santo e fiel” (Jr 24,1-10).

A noção de “resto santo e fiel” em Ezequiel também não é homogênea. O primeiro “resto santo” para Ezequiel estava em Jerusalém, entre os autóctones. Representava um pequeno remanescente, fraco demais para realizar algo significativo, mas fiel. O segundo “resto santo” estava no exílio ou espalhado pelas nações. Não era necessariamente santo e fiel, mas precisava se converter para vir a ser. Era com a salvação deste segundo resto que Ezequiel estava preocupado. Em termos numéricos, este montante judaíta e diáspórico era pequeno, chegando a um terço de todos os judaítas dispersos entre Judá, Babilônia e outras nações. “O resto de uma terça parte. Esta, porém ainda será ameaçada pela espada; parte dela será lançada no fogo e apenas uma pequena parcela será conservada no manto do profeta (Ez. 5,1-13)” (GARMUS, 1999, p. 46).

Em Ezequiel o “resto santo” não se define por uma geografia nem por condição de cativo. Ele refere-se ao pequeno grupo de judaítas fieis à Aliança com YHWH que estavam dispersos, pessoas não compactuaram com as abominações praticadas no templo, mas gemiam pelo que fora feito nos lugares santos de YHWH (Ez 8, 9.22). A este pequeno grupo seriam somados os dispersos, porém, convertidos de seus pecados, que mudaram sua conduta e reviveram pelo Espírito de YHWH (Ez 37).

O que é possível afirmar a partir da análise mais extensa destes livros, realizados em minhas pesquisas anteriores sobre exclusivismo religioso e

xenofobia (2003) e intolerância religiosa e exclusão de gênero (2007) é que o conceito de “resto santo e fiel” sofreu transformação justamente neste período em que o Dêutero-Isaías começou a pregar. No início das deportações, o conceito era atribuído aos autóctones, mas durante o exílio houve uma apropriação do conceito por um segmento específico dentre os deportados.

### 3.b. O “Servo sofredor”

Encontramos no “coração” do Dêutero-Isaías uma coletânea denominada Cânticos do Servo. São quatro perícopes delimitadas pelos seguintes trechos: 1) O primeiro cântico: **Isaías 42,1-9**; 2) O segundo cântico: **Isaías 49,1-6**; 3) O terceiro cântico: **Isaías 50, 4-9**; 4) O quarto cântico: **Isaías 52, 13-53,12**. Das vinte e uma vezes que a palavra “servo” aparece em todo o Dêutero-Isaías, ela se refere à nação de Israel em doze ocasiões, uma vez refere-se ao profeta e em oito vezes não é possível definir objetivamente a quem se refere. A maior parte destas ocorrências está nos trechos dos cânticos.

Claire Siddaway (1997, p. 54-55) apresentou nove possíveis identidades para o “Servo”, encontradas nos escopo dos cânticos: a) a nação de Israel; b) uma idealização da nação; c) um remanescente purificado na nação; d) uma classe da nação (como os profetas, os escribas ou os *hassidim*); e) um indivíduo histórico (como Jeremias, Ezequiel ou o próprio autor); f) um rei como Jeoaquim, Josias, Ezequias, Zorobabel; g) um profeta ou escriba mártir desconhecido; h) uma personagem baseada no mito de um deus que morre e é revivificado e, finalmente, i) uma figura messiânica. Oriunda da escola histórico-gramatical e com uma leitura missiologicamente orientada, Siddaway descartou a identificação do “Servo” com a nação israelita porque no seu entendimento o texto se refere a alguém que tem um ministério para a nação. Também descartou a identificação como uma figura messiânica, porque o perfil encontrado no quarto cântico é totalmente diferente daquele idealizado como o Messias no judaísmo.

No Comentário Bíblico Latino-Americano sobre os três livros Croatto afirma que não podemos afirmar que o chamamento para ser luz às nações se refira a uma proposta missionária pois a mensagem de soberania de YHWH sobre as nações estrangeiro tem cunho imperialista, implica em confronto de poder e extermínio de outras nações. Para Croatto os servos não são coincidentes conforme o teor de cada cântico. O servo do primeiro cântico pode ser identificado com um rei “Estes traços não caracterizam normalmente um profeta, homem da palavra que denuncia ou anuncia, mas a uma figura investida de poder político” (Croatto, 1998, p. 68). Mas este rei não seria Ciro cujo incentivo à religiosidade em Judá visava a criação de um lugar central para onde os tributos seriam canalizados. Já no segundo cântico o servo pode ser identificado como a nação de Israel (Croatto, 1989, p. 25).

Zabatiero (1988, p. 40) propôs que os autores dos cânticos seriam os mesmos autores do Dêutero-Isaías, “um grupo de cantores profetas, que atuava nos cultos e reuniões dos judeus no exílio. A favor desta hipótese falam o estilo poético-musical do livro, as formas literárias mistas utilizadas com profusão e a atmosfera celebrativa dos oráculos”. Este grupo de profetas-cantores teria atuado na segunda metade do exílio quando os deportados já detinham muitos privilégios na corte dos caldeus e o desnível social entre eles era grande. Havia entre os deportados os que não acreditavam mais na supremacia de YHWH e que tendiam a considerar as divindades babilônicas mais fortes do que o Deus de Israel, que fora derrotado na guerra de forças contra o panteão babilônico, derrota refletida na destruição do seu templo e da cidade santa, Sião. Os cânticos seriam uma forma de oferecer uma identidade a este grupo, evidenciando sua eleição e convidando-os ao cumprimento de uma missão. Nossa inclinação neste estudo afina-se mais com esta perspectiva.

Carlos Mesters nos oferece, com beleza poética, uma costura entre os cânticos voltada para a leitura popular. Ele mostra que o objetivo dos cânticos foi proporcionar sentido para o sofrimento experimentado pelas classes mais desfavorecidas entre os deportados, dando a eles um senso de propósito ao delegar-lhes uma missão. Essa associação foi bastante predominante na hermenêutica de libertação dos anos 80 e 90 em nosso continente.

Primeiro, havia só a terra, terra de sofrimento. Depois apareceu a semente [1º cântico], semente de resistência. Da semente nasceu o veiozinho [2º cântico] verde da esperança, esperança de libertação. Daquele veiozinho verde do tamanho de um capim surgiu a espiga [3º cântico] que foi se enchendo na paciência do tempo, tempo de luta e de espera. Só depois de tudo isto, já bem no fim do crescimento, apareceu o fruto maduro [4º cântico] que, até hoje, alimenta o povo e o ilumina na sua caminhada. E o fruto é este: O Servo é Jesus, mas é também o povo, este povo sofredor, que imita Jesus Cristo resistindo contra a dor. (Mesters, 1994, p. 21-22)

### **3.c. O “Povo escolhido”**

Enquanto em Ezequiel e Jeremias discutia-se sobre qual “resto” seria santo e fiel o Dêutero-Isaías refinou este conceito agregando-lhe a noção de “servo sofredor”. Mas para proporcionar sentido ao sofrimento este amálgama conceitual foi nutrido com a teologia da eleição.

No Dêutero-Isaías os termos “resto”, “povo escolhido” e “meu servo” são aparentados e se referem a um grupo específico entre os judaítas deportados. A perspectiva de eleição é o clímax de uma evolução de conceito. A importância deste grupo desprezível vai sendo amplificada até seu comissionamento.

O grupo pequeno e escasso da terça parte do cinturão do Ezequiel, desprezado e desprezível foi igualado a um resto santo e fiel. Este resto santo e fiel tornou-se compreendido como o meu servo no Dêutero-Isaías,

servo que é sofredor, que foi refinado pelo exílio e que por isso foi escolhido para ser luz para as nações. No fundo trata-se de muitos nomes diferentes para um mesmo grupo social, um segmento específico, talvez dos profetas cantores, dentre todos os deportados. O que ocorre é este processo de ressignificação de sua importância até torna-los imprescindíveis para a reconstrução nacional, para o projeto de um “novo Israel”. O oráculo de abertura do Dêutero-Isaías, um oráculo fora dos cânticos, foi dirigido a este mesmo grupo e a teologia da eleição coroa todo este processo de ressignificação:

Consolem, consolem o meu povo, diz o Deus de vocês. Encorajem a Jerusalém e anunciem que ela já cumpriu o trabalho que lhe foi imposto, pagou por sua iniquidade e recebeu da mão do Senhor em dobro por todos os seus pecados. [...] Veja, eu refinei você, embora não como prata; eu o provei na fornalha da aflição. (Is. 40 1-2 e 48:9)

Eis o meu servo a quem sustento, o meu escolhido em quem tenho prazer [...] e ele trará justiça às nações. [...] Você é o meu servo, Israel [...] também farei de você uma luz para os gentios, para que você leve a minha salvação até os confins da terra. (Is. 42,1 e 49,3.6)

Segundo Shalom Ben-Schorin (1999) quando tentamos encontrar a origem da eleição de Israel nas narrativas bíblicas, temos que remontar ao Sinai, o local mítico-histórico ao qual atribui-se o surgimento das leis de YHWH. Foi no Sinai que YHWH pronunciou-se pessoalmente chamando-o de povo de sua propriedade (Ex. 6,7; Dt. 7,6; 14,2 e 26,18) ou até as figuras presentes no início da Torá, apontadas pelos judeus como o princípio da existência de Israel, aos patriarcas (Gn. 12,1-3). Chegando até os patriarcas Israel, de fato, fora eleito desde o “ventre de sua mãe” (Is. 49,1). Mas não devemos esquecer que os livros da Torá estão sendo compilados no seio deste mesmo grupo de deportados e na mesma época. Há convergência entre a teologia da eleição do Dêutero-Isaías e a eleição registrada em toda a Torá.

O conteúdo dos oráculos e cânticos no Dêutero-Isaías foram os principais responsáveis pela fomentação de uma ideologia de pureza refinada pelo sofrimento, que fez os deportados que retornaram à Judá se sentirem especiais e superiores aos autóctones.

#### **4. Ideologias em fermentação**

O problema com certas mensagens que soam como “músicas aos nossos ouvidos” é que, de acordo com o modo como os ouvintes destas mensagens lidam com o poder, este estímulo pode criar situações de grande repressão. Em parte foi exatamente isto que aconteceu quando este pequeno grupo dentre os deportados revestiu-se e assumiu esta ressignificação.

As palavras de consolo e de esperança neste livro profético estão entre as mais ternas, amorosas e misericordiosas de todo o Primeiro Testamento. É muito agradável ouvir palavras de amor, que nos acolhem, que nos

transmitem senso de valor, que investem confiança em nós. Mas quando recebemos tais palavras, temos sempre duas escolhas a fazer: receber com humildade, agradecidos e conscientes do testemunho de graça que tais palavras representam, usando o empoderamento que elas nos proporcionam para fazer o que é bom ou nos inflarmos com um conceito de importância exagerado sobre nós mesmos e, nos sentindo superiores usarmos este empoderamento para oprimirmos as categorias de pessoas que reputamos como inferiores.

Em Babilônia a *golah* fora obrigada a conviver com grupos de deportados de outros países. A coexistência forçada com esta diversidade provocou efeitos distintos conforme o grupo de deportados. Entre os engajados no comércio a assimilação cultural era o caminho mais viável. Entre os deportados dos assentamentos agrícolas a vida não era ruim, certamente era muito melhor plantar numa terra amplamente irrigada e fértil do que na aridez do Levante. Mas para os grupos de sacerdotes que estavam a serviço nos espaços litúrgicos a coexistência era uma afronta, provavelmente este foi o grupo que acolheu as palavras do Dêutero-Isaías e assimilou os três conceitos com grande avidez (Marianno, 2011 e 2018)

Este “resto santo” do meio da *Golah* acabou liderando o movimento de construção de um Novo Israel. Revestiu-se da missão explícita no Dêutero-Isaías e partiu para congregar os outros deportados. Este grupo passou a dar grande valor à pureza étnica, isto se torna evidente no grande número de genealogias presentes nas narrativas de Esdras e Neemias que acabaram sendo usadas como “escrituras de terras” dos judaítas deportados contra os autóctones no seu retorno à Judá.

A pregação do Dêutero-Isaías não foi acolhida por todos os deportados com o mesmo afã. Comparando o intervalo entre o Edito de Ciro e as levas que retornaram até os últimos grupos de deportados nos grupos de Esdras e Neemias percebemos uma letargia de iniciativa, talvez até certa má vontade em levar o empreendimento de retorno a cabo. Da destruição de Jerusalém até o Edito de Ciro passaram-se apenas cinquenta anos. As levas de deportados que voltaram com Sesbazar, depois Zorobabel eram menores e não estavam tão impregnadas de ideologia quanto as levas posteriores. Os adolescentes na época da queda de Jerusalém compunham a geração dos septuagenários. É provável que entre esta geração de anciãos houve pessoas dispostas a retornar. Ageu nos dá pistas de que este grupo, de volta à Judá chorou a glória inferior do segundo templo (Ageu 2,3 e Ed. 3,12) porque provavelmente foram testemunhas oculares da destruição.

Mas o “resto santo” - “servo sofredor” - “escolhido” parece ser um grupo etário mais jovem, que nem presenciara a deportação, pois era nascido na Babilônia. Por se tratar de um setor jovem dentre os deportados tenham sido influenciados pelos mais velhos e lideraram o projeto de um “novo Israel” com a força dos mais jovens e com o conselho dos anciãos. A proclamação do Dêutero-Isaías foi o combustível para este grupo.

Esta pregação dizia que nem YHWH deixara de ser poderoso nem Israel deixara de ser seu povo eleito e o sofrimento do exílio era depurador (no caso deste resto, duplamente depurador), pois que tinha um objetivo: capacitar a *golah* para ser luz para os gentios, mediadora da aliança com o povo que YHWH mesmo congregaria (Is. 43,4-9; 49:6), um povo que andava cego e surdo (43,8), que estava em trevas (42,7), mas que veria a luz.

O “regresso à normalidade” no retorno dos deportados provocou um choque de cosmovisões, de culturas e de teologia. A ideia de reconstruir a nação era comum aos dois grupos, mas divergiam quanto ao modo como esta reconstrução deveria acontecer. Os autóctones queriam a restauração do templo emparelhada com a restauração do trono de Judá a um descendente de Davi. Eles não se importavam com pureza étnica, aliás, esta proposta era impraticável numa Judá altamente miscigenada. Mas os deportados, provavelmente uma turma nascida em Babilônia que não entendia como era a vida do povo da terra, queria reconstruir a nação através da restauração do templo, da centralidade da lei e da pureza étnica. A ideia de voltar a adorar no templo aquecia o coração dos dois grupos, mas com o tempo foi-se percebendo que os rigores para a reconstrução nacional implicavam em eliminação de quem era diferente. Na intenção de fazer o que era certo, de restaurar a identidade nacional, de honrar a YHWH com a exclusividade de adoração que ele merecia receber, a *golah* acabou oprimindo os judaítas autóctones usando a Torá como ferramenta de imposição de um monoteísmo etnocêntrico e xenofóbico. O resultado foi a imposição das ideias de um grupo menor, detentor de poderes e chancelas reais, sobre um grupo maior de camponeses em situação de miséria e contínuo empobrecimento. Vale a pena ser “luz para as nações” deste jeito? Ofuscando a visão dos que tem a visão fragilizada ao invés de iluminar-lhes o caminho?

## 5. Preparando-nos para o “novo normal”

Uma das perguntas cruciais embutida em todo processo de resiliência é “o que eu faço com aquilo que fizeram comigo?”. A resposta é justamente o inverso da pergunta: o que importa não é o que fizeram comigo, mas o que eu fiz com aquilo que fizeram comigo. Em outras palavras, todo processo de resiliência implica em discernir com propriedade de que modo nós iremos permitir que uma crise nos afete e nos modifique.

Esta é uma pergunta crucial que devemos fazer nestes tempos de pandemia. O modo diversificado como os deportados responderam à crise do exílio nos ensina hoje que, podemos tratar a crise como uma afronta, um insulto e ressentidos, afrontarmos e insultarmos a terceiros, podemos seguir progredindo, negando a crise sendo indiferente à dor alheia porque a oportunidade é ótima para prosperar, um caminho que pode facilmente tornar-se uma forma de cinismo ou podemos aprender com a crise e criarmos uma realidade nova.

Enquanto aguardamos nossa vez para sermos vacinados precisamos refletir sobre quais oportunidades a pandemia nos ofereceu. Qual a qualidade de relações nós construiremos quando pudermos voltar a nos reunir, nos abraçar e congregar? Muitos casamentos não sobreviveram a pandemia, o número de divórcio aumentou, as pessoas não estavam preparadas para coexistirem o tempo inteiro na mesma casa, que se tornou escritório e playground dos filhos. Como preencheremos o vazio criado por tantos amigos e familiares que não voltaremos a ver neste “retorno à normalidade”? Como lidaremos com este luto? O fim da pandemia será o fim do sofrimento? Evidente que não. De certa forma, continuaremos em situação de exílio.

Ben-Schorin (1999) nos diz que o importante de uma eleição não é o ser eleito, mas sim a missão para a qual se é eleito. O Dêutero-Isaías nos apresenta um Deus que nos ama com amor eterno e que nos confia uma missão. A missão de ser luz para as nações. Nações estrangeiras ou autóctones, conterrânea ou de migrantes, de negros e negras, gays e lésbicas, deficientes e vulneráveis.

O maior erro que podemos cometer na interpretação sobre a eleição é o sentimento de superioridade diante dos outros. Os judeus entendem que sua eleição carrega o significado implícito de sofrimento, eleitos para sofrer, por isso também compreendem que a missão apresentada pelo Dêutero-Isaías acontece numa dupla direção: para dentro, cumprindo a aliança com YHWH e para fora: sendo luz para os povos. O propósito maior de se constituir um reino de sacerdotes e uma nação santa não é o de ser uma raça superior, mas sim um povo que resiste numa existência particular com o objetivo específico de ser o portador da “mais profunda verdade religiosa da humanidade” (Ben-Shocrim, 1999, p. 57): que Deus é luz.

Nos últimos três anos o Brasil provocado perplexidade aos olhos das outras nações. O que tem acontecido conosco, especialmente nestes tempos de pandemia, nos prova que messianismos distorcidos provocam a morte de muitos. O crescimento de evangélicos em nosso país longe está de representar um progresso ou qualquer natureza de melhoria da vida e dos princípios éticos que vivemos aqui, e causa-me enorme constrangimento afirmar esta verdade. O lema “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos” replicado por tantos cristãos durante a última campanha eleitoral me soa como uma blasfêmia. Diante das ações de nossa governança, entendo que consistem de uma afronta aos Céus. Se o juízo de YHWH começa pela sua própria casa como proclamava o profeta Amós, como seria esse juízo diante da omissão e da obstrução governamental aos cuidados intensivos com a saúde das pessoas atingidas pelo vírus que não sobreviveram ao massacre desta incompetência?

É possível ser eleito por votos, se sentir “o eleito” ungido por Deus, incorporar uma figura messiânica, ser apoiado por segmentos cristãos inteiros e ainda assim comportar-se com um faraó quanto aos direitos dos mais pobres e vulneráveis. É possível usar, não as genealogias como escrituras

de terras, mas concessões governamentais para transferir a posse de nossas florestas às madeiras e ao agronegócio.

É possível se compreender “eleito” e promover aglomerações em igrejas alegando a necessidade de se nutrir a fé dos fiéis multiplicando o potencial de contágio. É possível acreditarmos que estamos fazendo o que é bom, mas ainda assim não fazemos nenhum bem.

Ah, sim, é possível, e como é possível, se sentir estrangeiro em sua própria pátria, ter o senso de pertencimento perdido quando não reconhecemos os valores de nossos compatriotas, seus propósitos, seus comportamentos, suas motivações.

Se quisermos nutrir a esperança, precisamos permitir que a *ruah* de YHWH erga nossos ossos, faça crescer tendões e músculos em nossos corpos, constitua nova carne e pele e sobre, a si mesma, dentro de nós, ressuscitando nossas vidas, transformando nossos corações de pedra em corações de carne, restaurando nossas essências como no vale de ossos secos. Precisamos sim, a partir desta ressurreição, incorporar a missão de ser luz de maneira íntegra e integral, permitindo que esta missão ressignifique os valores de toda a nossa ética relacional.

*Kyrie eleison!*

## **Serei Luz<sup>2</sup> (Natiruts)**

Aonde quer que eu vá, serei luz  
Em cada caminho que passar vão saber:  
Que se não der para adiantar te atrasar não vou  
Se não der para melhorar piorar não vou,  
Não der pra somar, vou multiplicar, dividir!  
Diminuir jamais!  
Quero ser luz, caminhar na luz,  
Seguir os passos e os ensinamentos de Jesus.  
Não basta ser do bem, tem que fazer o bem,  
Abrir os braços, a cabeça, o sorriso, coração e sem olhar a quem, sem  
olhar a quem!  
E aí, hoje eu ‘tô aqui cantando minha mensagem de amor e paz pra  
quem quiser sentir  
Seja amém, seja axé ou shalom  
Não me importa sua cor, credo, gênero, religião, somos irmãos!

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

---

<sup>2</sup> Música Serei Luz. Artist: Natiruts. Featured artist: Thiaguinho. Composição de Marcio Vinícius Ferreira da Conceição e Thiago André Barbosa. Universal Music Publishing Group©, Som Livre, 2018.

## Referências

- BEN-CHORIN, S. **A eleição de Israel: um tratado teológico-político**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CROATTO, J. S. **Isaías Vol I (1-39): o profeta da justiça e da fidelidade**. (Série comentário bíblico) Petrópolis/ S. Bernardo do Campo / S. Leopoldo: Vozes/ Metodista/ Sinodal, 1989.
- CROATTO, J. S. **Isaías Vol II (40-55): a libertação é possível**. (Série comentário bíblico) Petrópolis/ São Leopoldo: Vozes/ Sinodal, 1998.
- CROATTO, J. S. Composição e querigma do livro de Isaías. Em: **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 35/ 36, p. 42-76, 2000.
- FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003.
- GARMUS, L. Senhor Deus, vais aniquilar o resto de Israel? O resto de Israel como chave de leitura em Ezequiel (Ez 11,13). Em: **Estudos Bíblicos**, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 62, p. 45-53, 1999.
- GUNNEWEG, A. H. J. **História de Israel**. Dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Teológica/ Loyola, 2005.
- HARRIS, R. L.; ARCHER Jr., G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- MARIANNO, L. D. **A ameaça que vem de dentro: um estudo sobre as relações entre judaítas e estrangeiros no pós-exílio em perspectiva de gênero**. 2007. 182p. Dissertação (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo – São Bernardo do Campo - SP.
- MARIANNO, L. D. Bebês esmagados contra as pedras: Santidade intolerante no imaginário do expatriado (Sl 137). Em: **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 109, p. 43-52, 2011.
- MARIANNO, L. D. **Que nenhum estrangeiro venha a dizer: “o Senhor me excluirá de seu povo”**: um estudo histórico-teológico sobre o exclusivismo religioso e propostas de inclusão no Israel do Pós-Exílio. 2003. 189p. Dissertação (Teologia) - Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil – Rio de Janeiro - RJ.
- MARIANNO, L. D. O “trabalho sujo!” dos extraditados. Conflitos sobre o trabalho do período persa com reflexos nos processos migratórios do século XXI. Em: LELLIS N. (Organizador). **Israel no período persa: a (re) construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios**. São Paulo: Loyola, 2018, p. 105-127.
- MESTERS, C. **A missão do povo que sofre: tu és meu servo! Os cânticos do servo de deus no livro do profeta Isaías**. 3ª ed. Petrópolis/ São Leopoldo. Vozes/ CEBI, 1994.

- REIMER, H. Resto santo: antologia de textos, Em: **Estudos Bíblicos**, Petrópolis/ São Leopoldo, n.62, p. 9-15, 1999.
- REIMER, H. Sobre economia no antigo Israel. Em: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). **Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos**. São Leopoldo CEBI / Sinodal, 2006, p. 7-32.
- SIDDAWAY, C. Princípios missiológicos dos cânticos do servo no livro de Isaías. Em: **Capacitando para Missões Transculturais**. São Paulo, n. 4, p.53-69, 1997.
- SIQUEIRA, T. M. O resto em Jeremias. Em: **Estudos Bíblicos**, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 62, p. 37-44, 1999.
- ZABATIERO, J. P. T. Servos do império: uma análise da servidão no Dêutero-Isaías. Em: **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 18, p. 9-26, 1988.
- ZENGER, E. et all. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003.

## ***Consolo e Esperança em Tempos ee Pandemia Uma releitura a partir de Isaías 40,1-8.***

### *Consolation and Hope In Pandemic Times A rereading from Isaia 40:1-8*

#### **Resumo**

As sociedades contemporâneas, inseridas em uma realidade globalizada, passam por uma crise sanitária sem precedentes provocada pelo novo Corona Vírus. Houve mudanças significativas no cotidiano das pessoas e nas suas relações sociais, pois em uma realidade pandêmica a necessidade de distanciamento social é imperativa para sobreviver. Usar máscaras e ficar em casa são preceitos para continuar a viver. Neste cenário, manter a esperança é um desafio constante. Por isso, trazemos neste artigo uma leitura do Dêutero-Isaías 40,1-8, para refletirmos, a partir da Crítica da Forma e da Leitura Sociológica, e propormos uma hermenêutica do texto ligada ao contexto de pandemia que vivemos. O artigo trata da introdução ao Segundo Isaías, propondo uma leitura de conjuntura do exílio babilônico em perspectiva do nosso tempo. Tempo de impérios dominantes, opressores, mas tempo de refletir sobre a força geradora e transformadora da voz daqueles e daquelas que anunciam que o tempo do exílio chegou ao fim. Assim, faremos a releitura da perícopa de Isaías em estudo, refletindo sobre seus aspectos internos e ampliando os horizontes interpretativos para iluminar as ações do presente e para pensar em um mundo pós-pandêmico.

**Palavras-Chave:** Dêutero-Isaías; consolo; exílio; esperança; Covid-19.

#### **Abstract**

Contemporary societies, inserted in a globalized reality, are going through an unprecedented health crisis caused by the new Corona Virus. There have been significant changes in people's daily lives and in their social relationships, as in a pandemic reality, the need for social distancing is imperative to survive. Wearing masks and staying at home are precepts to continue living. In this scenario, maintaining hope is a constant challenge. Therefore, we bring in this article a reading of Deutero-Isaiah 40,1-8, to reflect, based on the Contemporary societies, inserted in a globalized reality,

---

<sup>1</sup>Doutora em Ciências da Religião; docente de Antigo Testamento na Faculdade de Teologia e no PPG em Ciências da Religião, UMESP; membro da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB) [suelyxavier@hotmail.com](mailto:suelyxavier@hotmail.com)

the Form Criticism and Sociological Reading, and to propose hermeneutics of the text linked to the pandemic context in which we live. The article deals with the introduction to Second Isaiah, proposing a reading of the situation of the Babylonian exile from the perspective of our time. Time of dominant, oppressive empires, but time to reflect on the generative and transforming force of the voice of those who announce that the time of exile has come to an end. Thus, we will reread Isaiah's pericope under study, reflecting on its internal aspects and broadening the interpretative horizons to illuminate the actions of the present and to think about a post-pandemic world.

**Keywords:** *Deutero-Isaiah; comfort; exile; hope; Covid-19.*

## Introdução

A proposta desta edição da RIBLA é essencial para o nosso tempo. Não há como fazer análise de conjuntura e/ou escrever quando vivemos sem falar da pandemia da Covid-19. Isso ainda está muito próximo, latente no nosso cotidiano e mesmo em reflexões que aparentemente nada tem a ver com o tema, ela aparece, pois faz parte do nosso ser no mundo na atualidade. Máscaras, distanciamento social e álcool gel estão aí para nos mostrar essa realidade a todo o momento. Neste sentido, se faz necessário pensar sobre a vida e como estamos vivendo, além de refletirmos sobre a nossa relação de cuidado mútuo, de alteridade e de renovo da esperança em meio aos desdobramentos da pandemia.

Há também que se refletir sobre as injustiças que tempo traz à lume em populações empobrecidas que sofrem por falta de políticas públicas adequadas para o enfrentamento da pandemia, bem como a ausência de vacina para todos e todas. A este respeito, lembramo-nos do conceito de “justiça ambiental”, usado nos estudos sobre meio ambiente, e tomamos a liberdade de adaptá-lo a estes tempos de crise sanitária. Justiça ambiental é uma categoria que estuda os impactos do meio ambiente em grupos sociais distintos, ou seja, cada grupo, pessoa, sente de modo diferente, de acordo com seu status social-econômico-político, a agressão ao meio ambiente.<sup>2</sup> Assim podemos falar de uma “justiça pandêmica”, pois grupos diversos sofrem de maneiras distintas as consequências da pandemia, por exemplo, as mulheres<sup>3</sup>, pessoas negras e pobres, sentem de modo diferente os efeitos da pandemia, e as políticas públicas para o enfrentamento do vírus nem

<sup>2</sup> A ideia é que haja políticas públicas de enfrentamento das agressões ao meio ambiente e que as consequências sejam equânimes para todos e todas. Para maiores informações, conferir a resenha do livro: “O que é justiça ambiental”, disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-753X2009000200012](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2009000200012) Acesso em 15dez2020.

<sup>3</sup> A pandemia, como dito acima, impacta de maneira diferente grupos socialmente distintos, e com as mulheres não é diferente. Um estudo, dentre muitos sobre o tema, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), intitulado “Mulheres são as mais prejudicadas na pandemia”, destaca que o feminicídio cresceu neste período e há uma sobrecarga das mulheres com a concentração de *home office*, escola dos/as filhos/as, casa, família, enfim, as mulheres se sentem exaustas neste período pelo acúmulo de atividades concentradas em um só espaço: a casa.

sempre as contemplam. Por isso, achamos por bem fazer uma analogia e usar o termo “justiça pandêmica” para pensarmos sobre como propor ações que cheguem a estes grupos, e mais, como a narrativa bíblica que expressa aspectos de fé e de esperança em luta solidária, podem ajudar neste processo de equidade em tempos de pandemia.

Para refletir sobre os aspectos acima mencionados, vamos abordar neste artigo o Dêutero-Isaías<sup>4</sup>, que também é conhecido como “Livro da Consolação”, mais especificamente a perícopes de 40,1-8. O Dêutero-Isaías, também conhecido como “Segundo Isaías” e “Isaías Júnior”, é um composto de textos e autores distintos do período de exílio, quem sabe o fim dele, no modelo dos deuteronomistas, ou seja, há um grupo/escola que construiu as narrativas Dêutero-Isaías e, portanto, reflete várias formas compreender o tempo salvífico que se aproxima, que apresenta sinais de esperança para o povo que sofre mesmo que o messias, salvador, seja um estrangeiro (Is 42).

Um diferencial neste livro, Isaías 40-55, é o tema da salvação. Diferentemente de outros profetas, o Dêutero-Isaías tem a perspectiva de que o tempo salvífico está acontecendo. Conforme Steinmann,

o primeiro versículo é um oráculo. Javé que manda reconfortar seu povo, enquanto, outrora, ele dera a Oséias, Isaías e Jeremias, e mesmo a Ezequiel, a ordem de condenar, de castigar e de destruir. Este primeiro versículo já marca, por ele só, uma reviravolta do tema central do profetismo. (1976, p. 100)

Aqui há uma novidade na mensagem desta escola de profetas anônimos do exílio em relação aos outros profetas, Javé deseja salvar e libertar seu povo, pois o castigo já aconteceu. Segundo Croatto, “se o 2º Isaías é lido como obra literária, seguindo a evolução da mensagem, se capta nitidamente a intenção de convencer os cativos de que a libertação não só é possível, mas também certa” (1994, p. 75), ou seja, o tempo do êxodo está em processo de finalização, pois a libertação, como no primeiro êxodo, é obra do Deus de Israel, o povo já havia sido castigado pelos seus pecados.

Um povo exilado. Um povo saudoso de sua terra. Um povo sofrido. Um povo que precisou rever sua espiritualidade em contexto adverso, agora precisa recobrar suas forças para voltar para casa, resignificar sua história e reconstruir suas tradições. E neste sentido, o Dêutero-Isaías é fomentador dessa expectativa salvífica. A humilhação de passar pela deportação estava

---

<sup>4</sup> Não vamos discutir aqui os estudos sobre a divisão literária do livro de Isaías propostas por Duham e discutidas por Westermann, Blenkinsopp, Gottwald, Albertz e outros autores. Para melhor compreensão desse tema ver as seguintes obras: Westermann, Claus. *Isaiah 40-66: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1969; Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40-55: A New Translation with introduction and Commentary*. New Haven 7. London: Yale University Press, 2002; Gottwald, Norman K. *introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 2ª. Ed. São Paulo: Paulus, 1988; Albertz, Rainer. *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

terminando. Agora o povo sem-terra, sem-rei e sem-templo precisava reorganizar sua volta em um novo Êxodo. Segundo Souza:

o seu propósito era reformular o conhecimento de Deus a partir da situação de opressão e dos sonhos de liberdade. O texto (Is 40-55) diz de uma situação de desterro, de um passado desastroso em Jerusalém e a restauração vindoura; está entre a memória e a esperança; saudade da terra e anseio de libertação; desilusão (40.27; 49.14) e consolação (40,27-31; 41,8-16; 43,1-7; 44,1-2). (2020, p. 216)

*Memória e esperança* eram condições para reavivar a fé em Javé e prosseguir a caminhada para o novo Êxodo, não no sentido do Êxodo antigo, pois ao final este demonstrou que não deu certo, mas no sentido de retorno e novidade para construção de um novo tempo. E para que a memória fosse fermentadora de esperança, a profecia deste bloco traz temas do passado para impulsionar as mudanças necessárias no presente e, assim, efetivar a era salvífica.

### **Isaías 40,1-8: anotações gerais**

O povo de Judá viveu um período marcado pela transição de vários impérios a partir dos séculos 7º. e 6º a.C., seja com os assírios, egípcios ou babilônios. Trata-se de um tempo marcado por uma “aparente” autonomia com Josias, mas com mudanças profundas no cenário do Antigo Oriente Médio que desmontam a ideia messiânica desse monarca. A partir do declínio assírio, uma pretensa tomada de poder pelos egípcios e a morte do monarca judaíta, chega a ascender de fato o império babilônico. O modelo de domínio babilônio foi o da “escola” assíria. Tributos, sujeição ou deportação. O fim do povo de Judá é o último. Babilônia é o lugar onde o povo levado cativo precisa aprender a lidar com suas frustrações, perdas e crises religiosas, pois o Deus libertador deixou o seu povo ser levado por um grupo estrangeiro. Seria o deus desse povo mais poderoso que a divindade que se adorava em Jerusalém? Seria esse cativo uma realidade de quem desobedeceu aos preceitos da aliança? Onde está Deus, visto que sua habitação estava no do templo de Jerusalém e este agora estava em ruínas? São questões estas e outras que acompanhava a população em uma nova realidade que se delineava à frente do povo.

Neste cenário, pensar em libertação é pensar em uma realidade distante. Mas o Dêutero-Isaías está aí para ajudar o povo a ver que é uma realidade possível. Que esse tempo do exílio estava próximo ao fim. Depois da destruição em 586 a.C. e um tempo de exílio, agora era o momento de voltar para terra, a esperança seria concretizada e o tempo descrito no Salmo 137, por exemplo, faria parte de um passado de sofrimento.

Isaías 40,1-8 apresenta o início de uma nova etapa. Ele é tido como prólogo do livro, pois abre o bloco de 40-55 que traz temas que perpassam

essa nova realidade para o povo. Temas como consolo, Êxodo, Egito, palavra de Javé, criação, universalidade de Deus e outros, fazem parte deste conjunto em uma releitura sobre como viver e sobreviver ao exílio desenvolvendo e reafirmando a sua fé em no Deus libertador. Neste sentido, Jeremias ajudou na construção dessa perspectiva, quando no capítulo 29, nas cartas aos exilados, incentiva a população a seguir sua vida no contexto do exílio, buscando e construindo a paz naquele lugar, até que se concluísse o tempo completo para retorno. No caso do Dêutero-Isaías, segundo Souza, “apesar de denunciar a idolatria, ele não condena o seu povo, já que o castigo viera com a deportação. Sua intenção é consolar apontando para a libertação vindoura” (2020, p. 219), ou seja, não há por parte do profeta o intuito de impor julgo sobre o povo exilado, mas, pelo contrário, apresentar que o tempo salvífico chegou.

Assim, vamos observar mais de perto o texto de Isaías 40,1-8 pensando na seguinte proposta de estrutura, na abordagem da Crítica da Forma, para melhor compreender seus aspectos internos e a mensagem para o povo:

1. Chamado ao consolo v. 1-2
2. Voz no deserto: preparai o caminho para Javé v. 3-5
3. Voz que clama: o que clamar? v. 6-8

A subdivisão desta unidade se dá porque nela perpassa a palavra *q’r*, *clamar*, que aparece quatro vezes. No bloco 1 aparece no v. 2; no bloco 2 aparece no v. 3 e no bloco 3 nos v.6-7. Observamos a repetição desta palavra nos três blocos que aparecem de forma diferente: no imperativo, *clamai v. 2*; no participio, *o que clama v. 3*; no qal, *clama v. 6*; e no imperfeito, *o que clamarei v. 7*. Em cada uma delas a expressão *clamar* aponta para a urgência da situação vivida pelo povo e a necessidade de novas releituras em sentido salvífico. Mas em cada um desses versos essa urgência aparece de modo diferente, seja na indicação do fim do exílio; seja o que é chamado para mostrar as transformações; seja para refletir sobre a efemeridade da vida. Em cada um deles o *clamar*, *berrar*, aparece de maneira diferente, e como em um crescente: *clamai*, *o que clama*, *clama*, *o que clamarei*, a constituição inicia com um imperativo e perpassa a indagação de quem não acredita que o tempo salvífico chegou, até chegar no final e exclamar, reconhecer, a permanência da palavra de Javé.

### **1. Chamada ao consolo (v. 1-2)**

Este bloco inicia com a expressão *naham*, *consolar*, *encorajar*, no piel imperativo plural repetida duas vezes. Certamente a ideia é reforçar o princípio de um novo tempo. A conceito do *nahamu*, *consolai* não é somente se colocar próximo do povo, mas ter compaixão dele. Uma das possibilidades de tradução de *nahamu* está no contexto do luto, trata-se de *observar tempo ou ritos de luto*. É como se o profeta dissesse que o tempo de luto acabou e,

portanto, o povo pode se alegrar novamente. O exílio gerou sofrimento na vida do povo, não por se tratar de um tempo de escravidão para todos, pois muitos judeus reconstruíram suas vidas no exílio e, portanto, viviam bem, mas pelo sofrimento em decorrência da distância da terra. A necessidade da memória do anúncio profético em perspectivas novas torna-se imperativo neste contexto, segundo Schwantes, “se os profetas não tivessem sido os baluartes contra os opressores que queriam ocupar a terra do povo de Deus, os exilados provavelmente não teriam tido forças para sonhar o sonho da vida” (2007, p. 15), por isso “o núcleo do conteúdo profético de Isaías 40-55 é o retorno à terra” (2007, p. 97), e a profecia deste bloco mostra que o tempo de espera, de dor e de sofrimento acabaram. É tempo de retornar para a terra que mana leite e mel.

Mas uma questão que fica em aberto neste bloco é: a quem se dirige a profecia? Aos profetas? Sacerdotes? Em todo o caso, assim como o livro do Dêutero-Isaías é de um profeta anônimo, ou de uma escola de profeta como descrito acima, a mensagem deste início também o é. Grupos anônimos são chamados a promulgar um tempo de mudanças significativas na vida do povo, por isso imperativo plural, *nahamu, consolai*, e no piel destaca a ênfase dada a este consolo para o povo sofrido sem, necessariamente, levar em consideração o mensageiro das boas notícias.

Vale destacar o uso da expressão *'ami, meu povo*, nesta sub-unidade. Trata-se de uma fórmula amplamente usada nos profetas do século 8<sup>a</sup>. a.C., especialmente em Isaías e Miquéias, para referir-se aqueles que não se corromperam como os governantes. O *'ami, meu povo*, está em oposição ao *este povo*<sup>5</sup>, conforme o primeiro bloco de 1-39 apresentado no livro do Emanuel, em contraposição àqueles que estão do lado do rei e os que estão do lado do profeta.

Neste bloco está claro quem deve ser consolado, o *'ami, o meu povo*. Aqui neste contexto, o *meu povo*, é o conjunto da população que observou a orientação do profeta Jeremias, como visto acima. A vida continuou e uma outra espiritualidade foi desenvolvida. E neste caso, o profeta anônimo vem para anunciar o fim de um ciclo e início de outro, pois “atento aos acontecimentos internacionais, ajudou os compatriotas a compreender as repercussões positivas da reviravolta histórica, provocada com a ascensão do império persa e a derrocada do império babilônico” (Vitório, 2018, p. 93). Certamente a pergunta nuclear do exílio, “onde está Deus”, se vê respondida nesta unidade com o retorno ao sentido de *'ami, meu povo*, relacionado ao Deus de Israel. Deus está com o povo, mesmo em tempos de exílio, e por isso deve ser preparado para um novo tempo salvífico.

---

<sup>5</sup> Para conhecer melhor o estudo do termo *este povo*, conferir o seguinte artigo: PICOLI, Daniel. A Expressão “Este Povo” no “Livro do Emanuel”. Em: **Revista Cultura Teológica**. Ano I, no. 1, out/dez de 1992, p. 7-14. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14069/14919> acesso em 10maio21.

O *nahamu, consolai*, no imperativo, vem acompanhado de outros dois imperativos importantes: *daberu, falai, e qire'u, clamai*. Consolar-falar-clamar, a tríade imperativa apontada pelo profeta expressa um crescente na construção da frase. *Consolai o meu povo, falai* ao coração dele e *gritai* para eles. *Consolai 'ami, meu povo*, como visto acima, trata-se de uma atitude de fé frente ao cenário que se desenha frente ao profeta e ao povo.

A expressão *daberu 'al-leb, falai ao lev, coração* é indicativo de que a mensagem deveria ser compreendida por eles, o povo deveria usar a razão para dar razão ao profeta face aos acontecimentos internacionais. Eles deveriam deixar-se convencer pela palavra do profeta. A leitura de conjuntura do profeta deve ser compartilhada com aqueles que professam a mesma fé e, portanto, aguardam ansiosamente pelo fim do exílio. *Clamai, gritai*, que os pecados haviam sido perdoados. Este bloco é reforçado ainda pela expressão repetida três vezes, *ki, ei que*, um chamado de atenção para o que está acontecendo e acontecerá com o povo. A liberdade está próxima. As alocações no imperativo, perfeito e imperfeito demonstram um tempo urgente e contínuo dos atos salvíficos de Javé.

## 2. Voz no deserto: preparai o caminho para Javé (v. 3-5)

A *kol, voz*, que *q'r, clamar, berrar*, no *midbar, deserto*, abre a seção indicando tempos de dificuldade, mas ao mesmo tempo, de dependência de Deus. A memória da tradição do *midbar, deserto*, nesta sub-unidade rememora de um lado a ideia de um lugar inóspito, inseguro, terrível (Nm 20,5) que causa medo, terror, lugar de criminosos e, por outro lado, um lugar de libertação, do encontro e da dependência da divindade (Ex 13,21). Traz à memória, neste caso, a percepção dual e ambígua deste lugar com suas possibilidades e opções, cuja orientação para o povo vem a seguir.

Há também questões imperativas no texto *pani, preparai, e ishari, endiretai*. Preparar o caminho de Javé no deserto é indício de uma nova caminhada por ele, mas também a estrada precisa ser *endireitada*, quem sabe o conceito de pecado embutido na tradição veterotestamentária está presente aqui, não se desviar nem para a direita nem para a esquerda (Dt 5,32-33), mas *endireitar* a estrada para o *nosso Deus*, pois o *serviço compulsório* estava pago. O seu *avon, pecado*<sup>6</sup>, estava perdoado. Haverá um nivelamento do caminho para que o povo e seu Deus pudessem passar, certamente aludindo ao caminho preparado para Marduque, usado no festival do ano novo, conhecido como “estrada dos deuses”.

A partir daí o *kabod, glória*, que tem a possibilidade de tradução *gravidade, peso*, e também *presença de Javé*, será vista por todos, e que no caso o Dêutero-Isaías usa somente para Javé (Is 40,5; 42,8). Há aqui, possivelmente, uma clara referência à nuvem e coluna de fogo no deserto na

<sup>6</sup> *'avon* também pode ser traduzido por *iniquidade*, e está relacionado, normalmente, as violações ligadas ao culto. Em muitos textos ele está relacionado ao holocausto, Lv 1,14 por exemplo.

tradição do Êxodo, na qual a *kabod* de Elohim estava com eles no caminho do deserto, segundo Siqueira, “o autor de Isaías 40-55 apropria-se da memória do êxodo, com sua linguagem e sua teologia da libertação, e lhe dá uma nova interpretação, totalmente voltada para atender as carências do povo exilado” (2006, p. 23). Deste modo, a *glória* seria vista por toda a *basar, carne*, não é somente o *meu povo*, mas toda *basar, carne*, verá a *kabod de Javé*. Pois ele mesmo *dabar, falou*, um tempo perfeito, completo, acontecido, pois a *dabar de Javé* não é só a emissão de sons, mas um acontecimento, e neste caso o mesmo Javé *aconteceu* com sua boca.

Cabe lembrar que há indícios de uma mudança teológica importante nestes versos, que trata da universalidade de Javé. O Deus de Israel é a divindade que pode ser contemplada por toda *basar, carne*, não somente o *ami, meu povo*, mas todos indistintamente terão a experiência de ver a *glória de Javé*. Esta mudança que ocorre aqui, no Dêutero-Isaías, reformula e relê a tradição jerosolimitana de salvação para os israelitas, e de uma manifestação de Javé somente para a casa de Israel. Há uma abertura no que se refere a visão que se tem da atuação de Javé no mundo. Isso é próprio do exílio e pós-exílio. Uma nova teologia, uma nova proposta para se observar os atos salvíficos de Deus na história.

### 3. Voz que clama: o que clamar? (v. 6-8)

Conforme Isaías 40.6, o profeta ouve uma voz que diz: *q’r, clama*, e ele responde: *‘eqra’, o que clamarei?* No texto *clamar* aparece pelo menos quatro vezes, como visto acima, e destaca o movimento do texto, até chegar a este ponto. Aqui podemos notar certa nostalgia e pessimismo do profeta que quase diz: *não adianta clamar, já perdemos tudo e não há esperança*. O profeta retrata a situação de desesperança a qual o povo, e ele mesmo, estavam vivendo, afinal viver sob o auspício de um domínio estrangeiro tendo uma teologia de um Deus libertador é no mínimo provocador e perturbador! Sabe o que eles eram naquele momento? Imigrantes, não por necessidade ou por força das circunstâncias de seu país, e sim por terem sido levados cativos para uma terra estrangeira.

Eles estavam no exílio, mas tinha uma perspectiva de libertação, conforme lemos nos versos anteriores. Contudo, após tanto tempo sob o domínio do Império Babilônico, a notícia alvissareira de liberdade faz com que o profeta chegue a duvidar de tal acontecimento. E isso faz com ele tenha dificuldade de acreditar na libertação do povo daquele cativeiro, dada as circunstâncias, e mais do que isso faz com ele reconheça a efemeridade da vida.

No v. 6. há um diálogo entre o profeta e a *kol, voz*. O autor ainda se dirige à voz que lhe fala comparando o ser humano com a *hatzir, erva, grama*, e a *tsiz shadeh, flor do campo*. Neste verso, o autor de maneira poética sapiencial está tentando demonstrar a transitoriedade da vida, isto é, que

ela é passageira. E a forma que ele encontrou para falar dessa efemeridade é dizendo que assim como se seca a erva, perde seu vigor, sua vitalidade e deixa de existir, da mesma forma é a *basar, carne*, quando perde o fôlego de vida. *hatzir, erva, grama* na Bíblia significa aquilo que é perecível e transitório. E essa comparação, da *erva, grama*, com a vida humana, é devido a provisoriedade dela, pois “na Palestina o mato cresce rapidamente depois das chuvas de inverno e da primavera. Murcha com igual rapidez com o calor do verão ou com o *khamstin*, o vento seco e ressecante do deserto” (HARRIS, *et alli*, 1998, p. 518). Quem sabe aqui a sapiencialidade se verifica na dubiedade da fala do profeta, tanto a *basar, carne* é transitória, como também o poderio dos babilônios, tendo em vista que no bloco anterior há a menção de que toda a *basar, carne*, verá a *kabod* de Javé. A transitoriedade da *basar, carne*, é existencialmente e politicamente, tanto o ser humano quanto os babilônios tem tempo breve.

Assim como a *erva* que seca e *murcha* as suas folhas, assim é o ser humano quando perde o fôlego de vida, a *ruah de Javé*, ou seja, quando sopra sobre ele o *vento de Javé*. A palavra traduzida por *vento* é *ruah*. Na tradição bíblica do Antigo Testamento, a *ruah sopra* sobre o ser humano e ele vive, “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente” (Gn 2.7), e a *ruah sopra* sobre o ser humano ele desfalece e morre, “e o pó volte à terra, como o era, e a *ruah volte a Deus, que o deu*” (Ec 12.7). Deste modo, há uma correlação entre a efemeridade da erva e da vida do ser humano.

Contrastando com tudo que foi dito, no versículo 8b o autor fala da *consistência, permanência da dabar, palavra*, que é *qum, estável, firme*, literalmente *ficar em pé, le’olam, para sempre*. A efemeridade da vida de toda a *basar, carne, versus* a permanência da *dabar de Javé*. O fato de o povo estar exilado abalou significativamente suas estruturas. E ainda, a perda daquilo que eles possuíam estava fazendo com que eles esmorecessem e perdessem a esperança em muitos momentos, pois há muito eles estavam exilados. A palavra do profeta nesse momento deveria ser de consolo e esperança. A vida humana é passageira, mas a palavra de Javé é *estável, fica em pé para sempre*, portanto, sua aliança com o povo ainda estava de pé.

Ao falar que a *dabar, palavra*, de Javé subsiste para sempre, o profeta está fazendo com que o povo se lembre das promessas feitas por ele, e que isso era motivo de esperança e força para continuar. Na tradição bíblica, conforme Siqueira, a *dabar, palavra* de Javé é um acontecimento (2005), assim as promessas de dias melhores já é algo concreto para a vida das pessoas. A palavra que subsiste também quer trazer à memória eventos salvíficos do passado, como alento e forças para superar o presente e perseverar para um futuro melhor.

## Relendo o texto: consolo e esperança em tempos de pandemia

A releitura do texto de Isaías 40,1-8 no nosso tempo é necessária e urgente, pois diante do momento presente e seus desdobramentos em função da pandemia, muitas vezes o questionamento do profeta faz sentido: *o que clamar?* A pandemia da Covid-19 no Brasil tomou proporções alarmantes, são mais de 470 mil mortos até o início do mês de Junho de 2021. Segundo alguns especialistas, se a vacinação ocorrer no ritmo lento como tem acontecido, com apenas 20% da população imunizada com a primeira dose, certamente nos uniremos em coro ao profeta. Se olharmos para a “justiça pandêmica” que temos vivido em nosso tempo, com tantas pessoas passando fome, miséria, enquanto outros se tornam bilionários em função da pandemia, nos uniremos ao profeta e perguntaremos: *o que clamaremos?*

Contudo há uma dimensão do *consolo* descrito no texto que diz respeito ao fim do tempo de luto, mesmo ainda no exílio. Fim do tempo de sofrimento, ainda que não tenham retornado para a terra. É o consolo em esperança de que a *dabar, palavra, acontecimento de Javé* já está presente, mesmo que ainda não completo. A pandemia não acabou, mas vai acabar. Faz-se necessário levantar as vozes proféticas de nosso tempo para anunciar a possibilidade do fim do sofrimento e das perdas de pessoas para o vírus. Neste sentido, a movimentação profética de luta aconteceu com manifestações em todo o Brasil no dia 29 de maio de 2021, com uma adesão fortíssima da população levantando-se contra o domínio do império da morte que assola o país. Há necessidade de movimentos em torno de um ambiente que gere vida. Para isso se faz necessário alimentar o consolo e a esperança de cada dia por meio da atuação profética que anuncia o tempo de salvação, que acontece por meio da luta solidária junto a quem sofre e com o engajamento em favor da vida.

Na narrativa bíblica, o profeta releu a história em seu tempo para gerar esperança na vida do povo sofrido, segundo Siqueira:

Evidentemente que o profeta do exílio, conhecedor da memória do êxodo, leu os fatos e os interpretou de forma tipológica. [...] O mais importante é que ele anunciou para a sofrida comunidade israelita na Babilônia, que um novo êxodo iria acontecer, fazendo renascer a esperança entre eles. (2006, p. 24).

É necessário compreender que estamos em um momento crítico de nossa história no Brasil, na América-Latina e no mundo, por isso a palavra de vida proferida pelo profeta deve ressoar nos ouvidos do povo sofrido e faminto, inspirando e motivando no processo contínuo da busca por *justiça e vida plena*, ainda que esta ocupe os horizontes utópicos. É a palavra transformadora e movida pelo vento de Javé que convida o povo de Deus a lutar para substituir os *sinais de morte* pelos *sinais de vida e de esperança*, proclamar libertação e se comprometer com a vida digna e justa. E conluo

com as palavras do profeta da luta e da esperança, Milton Schwantes, “A Bíblia promove o futuro. É um livro para a militância pelo porvir. Seria uma espécie de cartilha pela esperança” (2002, p. 18).

## **Bibliografia**

*Bíblia de Jerusalém*. Paulinas: São Paulo, 1986.

CROATTO, José Severino. **Isaías: vol. II 40-55: A libertação é possível**. São Paulo: Vozes, 1998.

HARRIS, L. R. *et. ali.* **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KIRST, Nelson, *et. ali.* **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**. São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 1999.

SCHWANTES, Milton. **Sofrimento e Esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no Século VI a.C.** São Paulo: Paulinas, 2002.

SCHWANTES, M. **Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SIQUEIRA, Tércio Machado. **Tirando o pó das palavras**. São Paulo: Cedro, 2005.

SIQUEIRA, Tércio Machado. Segundo Isaías: o anúncio da permanente esperança. In: **Revista Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 89, p. 19-24, 2006.

STEINMANN, J. **O livro da consolação de Israel** e os profetas da volta do exílio. São Paulo: Paulinas, 1976.

SOUZA, José N. Dêutero-Isaías: entre desolação e consolação. In: **Revista Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 52, n. 1, p. 211-225, Jan./Abr. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/fVCNHrVjTMk8j8sTqkFb7Yz/?lang=pt>. Acesso em 15 de maio, 2021.

VITÓRIO, J. Consolar: missão profética no exílio. A ação do Dêutero-Isaías junto aos israelitas na Babilônia. In: **ReBiblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 93-105, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/30149/17131>. Acesso em 15 de maio, 2021.

## *Pandemia e desumanização: o descaso com vida alheia*

### *Pandemic and dehumanization: other people's life doesn't matter*

A vida das outras pessoas, das que são diferentes,  
das que pensam diferente, não importa?

#### **Resumo**

Após apresentar atitudes de autoridades governamentais que incidiram diretamente no agravamento da pandemia do covid-19 e conseqüentemente no aumento do número de mortos, o artigo relaciona esta tragédia com duas tragédias passadas: uma narrada na Bíblia e a outra desvelada pela arqueologia. A tragédia bíblica trata do cerco a Jerusalém, narrado no livro das Lamentações, que levou boa parte da população da cidade a morrer de fome, e o descaso com os mortos narrado no livro de Tobias (Tobit). A tragédia desvelada pela arqueologia trata da escavação na área K do Tel Meguido, estrato por estrato, de uma casa que foi habitada por setecentos anos, até ser totalmente destruída, matando a todos os que se encontravam em seu interior.

**Palavras-chave:** Covid-19; Descaso com a vida; Tobias; Lamentações; Área K.

#### **Abstract**

After presenting the attitudes of government authorities that had a direct impact on the aggravation of the covid-19 pandemic and consequently on the increase in the number of deaths, the article relates this tragedy with two past tragedies: one narrated in the Bible and the other unveiled by archaeology. The biblical tragedy deals with the siege of Jerusalem, narrated in the book of Lamentations, which led part of the city's population to die of hunger, and the abandon of the dead narrated in the book of Tobias (Tobit). The tragedy unveiled by archaeology deals with the excavation in area K of Tel Meguido, stratum by stratum, of a house that was inhabited for seven hundred years, until it was totally destroyed, killing all who were inside.

**Keywords:** Covid-19; Negligence for life; Tobias; Lamentations; Area K.

## Resumen

Luego de presentar las actitudes de las autoridades gubernamentales que incidieron directamente en el agravamiento de la pandemia del covid-19 y consecuentemente en el aumento del número de muertes, el artículo relaciona esta tragedia con dos tragedias pasadas: una narrada en la Biblia y la otra desvelada por la arqueología. La tragedia bíblica trata sobre el asedio de Jerusalén, narrado en el libro de Lamentaciones, que llevó gran parte de la población de la ciudad a morir de hambre, y el abandono de los muertos, narrado en el libro de Tobit. La tragedia develada por la arqueología trata de la excavación en el área K de Tel Meguido, estrato por estrato, de una casa que estuvo habitada durante setecientos años, hasta que quedó totalmente destruida, matando a todos los que se encontraban en su interior.

**Palabras-clave:** Covid-19; Negligencia por la vida; Tobit; Lamentaciones; Área K.

## Introdução

No plano de distribuição dos tópicos para este número de RIBLA, “Pandemia e Bíblia”, foi sugerido um tópico que estivesse relacionado à “arqueologia bíblica”. Assunto complexo! Não temos conhecimento de alguém que tenha escrito sobre esse particular, no intuito de estabelecer uma possível relação entre covid-19 e alguma descoberta arqueológica. Em todo caso, o desafio foi aceito. Para dar conta dessa empreitada optamos por distribuir a pesquisa em três momentos: 1) Uma breve abordagem crítica da situação da pandemia do coronavírus na América Latina, em especial no Brasil; 2) Uma inspiração bíblica, onde se pretende estabelecer um paralelo entre a situação vivida pelo povo da Bíblia de ontem e pelo povo da pandemia de hoje. Para isto, iremos nos apoiar em dois livros bíblicos: o livro das Lamentações, para tratar do sofrimento do cerco à cidade, e o livro de Tobías (Tobit), para tratar do descaso com os mortos. 3) A catástrofe da área K do Tel Meguido, onde se pretende apresentar a escavação de uma casa que sobreviveu por 700 anos até ser completamente destruída, matando a todos que se encontravam em seu interior.

### 1. A pandemia do covid-19: Lamentos e críticas

Escrever sobre a pandemia que o mundo está atravessando é muito doloroso. Além dos constantes relatos de amigos que perderam familiares, as funestas cenas presentes diariamente nos jornais, de centenas de covas abertas nos cemitérios à espera dos corpos de mortos pela covid-19, não sai da mente. Enterros feitos pelos funcionários, com pouca ou nenhuma presença de parentes ou amigos, é dramático, é desumano. São imagens que irão permanecer. Elas causam um sentimento de impotência, de desespero,

de desesperança, de angústia. Para as vítimas, a espera de uma possível cura já não existe mais. Para elas, a vacina chegou tarde. A morte é individual, mas o sofrimento é coletivo.

Ainda que se vejam muitas iniciativas de solidariedade, próprias do ser humano, o convívio diário da sociedade com o assunto da pandemia revelou um assustador grau de desinteresse pela vida alheia. Um comportamento que se desconhecia ou que se pensava superado. Em certa forma, sequer se pensava que existisse. É um comportamento preocupante, que pode levar o ser humano à autodestruição. Esse comportamento tem sido estimulado, com bastante evidência, principalmente nas redes sociais, pelas recentes e crescentes ideologias políticas interesseiras e ultrafundamentalistas. Surgem grupos, não pequenos e não poucos, que não veem nenhuma atitude antiética em não se importar com a vida de quem é diferente, de quem é desconhecido, de quem pensa diferente. São grupos que facilmente são conduzidos por notícias inverídicas, por desinformações. O que lhes importa é que estas “informações” confirmem aquilo em que acreditam. São pessoas completamente isentas de autocritica. E, portanto, são facilmente manipuladas por lideranças hábeis na arte de enganar.

Estamos em janeiro de 2021. É provável que até que este artigo seja publicado, passando pelo longo processo de avaliação da revista, a realidade que hoje vivenciamos já esteja completamente diferente. Queira Deus que tenha mudado para melhor.

Trago aqui alguns exemplos do que estamos vivendo nesses dias. Os exemplos abundam, a ponto de não saber quais escolher.

Começo com as cenas, que logo no princípio da pandemia chocaram a todos nós, de corpos das vítimas abandonados nas ruas da querida cidade de Guayaquil, Equador: “Com 120 mortes provocadas pela doença, corpos das vítimas da Covid-19 começaram a ser deixados nas ruas da segunda maior cidade do país, Guayaquil”.<sup>1</sup> “Devido às altas temperaturas no local, acima de 30°C, e pela demora do serviço funerário local em retirar os cadáveres das casas, famílias têm abandonado os corpos em ruas e parques públicos da cidade por medo de contágio e pelo cheiro insuportável produzido pela exposição dos mortos”.<sup>2</sup>

Esta realidade vivida no Equador pode até ser compreensível, pelo fato de, além de ser um país pobre, no começo não havia a necessária infraestrutura diante da rapidez com que a pandemia se alastrou. Contudo, depois de já um ano de o mundo estar às voltas com a pandemia, no dia de hoje (13/01/2021), leio a notícia a respeito do país mais rico do planeta: “EUA registram recorde de quase 4.500 mortes por covid-19 em 24 horas, batendo o próprio recorde anterior de mortes diária por coronavírus, de

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://www.sbt.com.br/jornalismo/sbt-brasil/noticia/138620>. Acessado em: 02/01/2021.

<sup>2</sup> Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/04/02>. Acessado em 02/01/2021.

acordo com a Universidade Johns Hopkins”.<sup>3</sup> Enquanto isso, o presidente Donald Trump está preocupado com o seu impeachment, o segundo, que está previsto ser votado no dia de hoje no congresso estadunidense.

Neste mesmo dia, no Brasil, que segue firme na segunda posição em número de mortes pela covid-19, “A média móvel de casos de Covid-19 bateu um novo recorde nesta terça-feira (12/01/2021), chegando a 54.784. Nas últimas 24 horas, foram notificados 61.660 casos da doença, elevando para 8.195.493 o total de pessoas infectadas pelo Sars-CoV-2 em território brasileiro. Também foram registradas 1.109 novas mortes, totalizando 204.726 vidas perdidas”.<sup>4</sup> Enquanto isso o presidente Jair Bolsonaro está preocupado com, também, um possível impeachment e afirma: “Eu sou imbrochável, tá ok? Então vão ter que me aturar. Só papai do céu me tira daqui, mais ninguém”.<sup>5</sup> Em outra de suas falas, “O presidente classificou a covid-19 de “gripezinha” e resumiu sua visão sobre o avanço da pandemia, ante 162 mil mortos, em duas palavras: “E daí?”.<sup>6</sup> Em outro momento diz: O Brasil deveria “deixar de ser um país de maricas” por causa da pandemia.<sup>7</sup>

Talvez daqui a alguns anos, se alguém resolva ler o aqui relatado, chegue a duvidar que isso possa ter sido a fala de um presidente, em meio a maior crise pandêmica da história do país. Como disse um conhecido ex-presidente: “O Brasil perde um pouco de sua humanidade a cada vez que Jair Bolsonaro abre a boca”.<sup>8</sup>

Mas, infelizmente, as notícias funestas não terminam aqui. Diariamente se é despertado por notícias que chegam ao limite da razão. Se a de ontem foi assustador, a de hoje (15/01/2021) é pior. Todos os jornais noticiam a falta de oxigênio nos hospitais de Manaus (AM) e os pacientes das UTIs morrendo asfixiados: “Em hospital de Manaus, ala inteira de pacientes morre por falta de oxigênio”;<sup>9</sup> “Covid-19: Manaus vive colapso com hospitais sem oxigênio, doentes levados a outros estados, cemitérios sem vagas e toque de recolher”.<sup>10</sup> Parece que estamos vivendo um pesadelo. E as autoridades se esquivam da responsabilidade. Esta foi a resposta do presidente

<sup>3</sup> Disponível em: <https://www.brasil247.com/mundo/eua-registram-recorde-de-quase-4-500-mortes-por-covid-19-em-24-horas>. Acessado em 13/01/2021.

<sup>4</sup> Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus/brasil-registra-maior-media-movel-de-casos-de-covid-19-desde-comeco-da-pandemia>. Acessado em 13/01/2021.

<sup>5</sup> Disponível em: <https://diariodegoias.com.br/imbrochavel-so-deus-me-tira-da-presidencia-afirma-bolsonaro/>. Acessado em 13/01/2021.

<sup>6</sup> Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/11/11>. Acessado em: 02/01/2021.

<sup>7</sup> Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/11/11>. Acessado em: 02/01/2021.

<sup>8</sup> Ex-presidente Lula (Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/republica/breves/fhc-lula-dilma-bolsonaro-tortura>). Acessado em: 02/01/2021).

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2021/01/4900551-em-hospital-de-manaus-ala-inteira-de-pacientes-morre-por-falta-de-oxigenio.html>. Acessado em 15/01/2021.

<sup>10</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/01/14/covid-19-manaus-vive-colapso-com-hospitais-sem-oxigenio-doentes-levados-a-outros-estados-cemiterios-sem-vagas-e-toque-de-recolher.ghtml>. Acessado em 15/01/2021.

Bolsonaro, quando interpelado a respeito: “Problemas. A gente está sempre fazendo o que tem que fazer. Problema em Manaus. Terrível, o problema em Manaus. Agora, agora, nós fizemos a nossa parte”.<sup>11</sup> O país está um caos. Parece inacreditável, faltar o que o Brasil tem de mais abundante no mundo: oxigênio. O descaso, não só com as vítimas fatais do covid-19, mas com toda a vida humana, é profundamente alarmante. E isso que nem chegamos a mencionar o descaso com a vacina, não só pelo atraso em adquiri-la e pela politização que se faz em torno dela, mas, sobretudo, pela disseminação de ideias de que ela não é necessária. Em meus quarenta anos que acompanho de perto a política, este país nunca chegou a um nível catastrófico, em todos os sentidos, como chegou nestes dois anos do governo Bolsonaro. É extremamente preocupante!

Os EUA já registram mais de 400 mil mortes pelo coronavírus.<sup>12</sup> Só para se ter uma ideia, esse número é bem superior ao número de soldados estadunidenses mortos na segunda guerra mundial. Ou seja, mais vítimas em um ano que em seis anos de guerra mundial.<sup>13</sup> É quase um 11 de setembro por dia. Não que todas estas mortes pudessem ter sido evitadas, mas o número poderia ser bem menor se não houvesse o negacionismo de suas autoridades e não se colocasse os interesses econômicos acima da vida da população. Um verdadeiro genocídio! Uma situação inaceitável. Estas autoridades são diretamente responsáveis pelas milhares de vítimas e elas têm de ser responsabilizadas e penalizadas.

## 2. A Bíblia para alentar

A Bíblia traz muitas reflexões acerca da morte e do sofrimento (cf. Gn 9,6; Lv 20,2; Is 57,2; Sl 89,48; Rm 13,3-5; Ap 21,4). Não obstante, dentro da perspectiva de nossa análise, dois livros chamam especial atenção: o livro de Tobias (Tobit) e o livro das Lamentações. O livro de Tobias, porque relata cenas de cadáveres abandonados nas praças públicas, aos quais o personagem se dispunha a enterrar. Portanto, lembra as cenas atuais da Pandemia. E o livro das Lamentações, porque relata com muita vivacidade as dramáticas cenas de fome e de morte durante os últimos dias de cerco vivido pelo povo de Jerusalém, antes do seu cativeiro.

---

<sup>11</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/01/15/terrivel-o-problema-em-manaus-agora-agora-nos-fizemos-nossa-parte-diz-bolsonaro-sobre-caos-nos-hospitais-do-am.ghtml>. Acessado em 15/01/2021.

<sup>12</sup> O Brasil, com mais de 210 mil mortes, é o segundo país, com mais mortes pelo coronavírus: Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/01/19/mortes-por-covid-19-nos-eua-passam-de-400-mil-diz-universidade.ghtml>. Acessado em 20/01/2021.

<sup>13</sup> Segundo o departamento de assuntos veteranos, 291.557 de soldados estadunidenses morreram na segunda guerra mundial.

## Tobias

A novela de Tobias está construída sobre a base de uma família judaica deportada para a Assíria por Salmanasar V (726-722). Contudo, o quadro histórico que o livro apresenta (KNAUF, 2010, p. 766) retrata, bem mais, a resistência das tradições judaicas ante a invasão da cultura helênica do século II AEC. A meta central de sua composição parece ser, sobretudo, a de auxiliar os judeus da diáspora na preservação dos valores culturais dos seus ancestrais, em especial aos que viviam em Alexandria. Dentre esses valores está o respeito aos mortos, que merecem, no mínimo, um sepultamento digno. Os textos são claros e não necessitam de comentários:<sup>14</sup>

*– “Nos dias de Salmanasar, eu tinha feito muitas esmolos a meus irmãos de raça; dava meu pão aos famintos e roupa aos que estavam nus; e quando via o cadáver de algum dos meus compatriotas jogado para fora das muralhas de Nínive, sepultava-o” (Tb 1,16-17).*

*– “Enterrei igualmente os que Senaquerib matou. – Quando regressou da Judeia em fuga, depois do castigo que lhe mandou o Rei do céu, por causa de suas blasfêmias, Senaquerib, em sua ira, mandou matar muitos dos israelitas. – Então eu retirava seus corpos para dar-lhes sepultura” (Tb 1,18).*

*– “Quando puseram a mesa, com numerosos pratos, disse a meu filho Tobias: ‘Filho, vai procurar, entre os nossos irmãos deportados em Nínive, algum pobre de coração fiel, e traze-o aqui para comer conosco. Esperar-te-ei até que voltes, meu filho’. Saiu, pois, Tobias à procura de algum pobre dentre nossos irmãos e quando regressou, disse: ‘meu pai!’ Respondi: ‘E então, filho?’” Continuou Tobias: ‘Pai, há um homem do nosso povo que acaba de ser assassinado; foi estrangulado e depois lançado na praça do mercado e ainda está lá’. Levantei-me imediatamente, deixei meu prato intato, fui tirar o homem da praça e o coloquei num quarto, esperando o pôr-do-sol para enterrá-lo... E eu chorei. Depois, quando o sol se pôs, saí, cavei uma fossa e o sepultei” (Tb 2,2-4.7).*

## Lamentações

O livro das Lamentações é a obra bíblica que mais vivamente descreve de forma poética o sofrimento humano. As cenas dramáticas dos últimos dias de Jerusalém, antes da destruição e cativeiro, descritas pelo autor (ou autores) são de uma vivacidade, que, com bastante probabilidade, foram vivenciadas por ele: “Eu sou o homem que conheceu a miséria sob a vara de seu furor” (3,1). São cenas que retratam o desespero do cerco, a angústia, a espera por socorro, a dor da fome, a destruição, a morte, o desterro, o desânimo... De maneira que parece não ser erro afirmar que as Lamentações é o livro bíblico que melhor descreve o seu contexto histórico. Vejamos algumas cenas que lembram a realidade da pandemia que o mundo está vivendo atualmente.

<sup>14</sup> As traduções são da Bíblia de Jerusalém. Editora Paulus: 2006.

## **O cerco**

-“Nossos olhos se consumiam sempre esperando um socorro: ilusão! De nossas espias, espiávamos uma nação (Egito) que não pode salvar” (4,17).

-“Não podíamos andar em nossas ruas porque espreitavam nossos passos. Nosso fim está próximo, nossos dias se cumpriam: sim, chegou o nosso fim!” (4,18).

## **Fome e morte**

-“Todo o seu povo, entre gemidos procura pão; deram seus tesouros para comer, para reencontrar a vida” (1,11a-b).

-“Meus sacerdotes e anciãos morreram na cidade, buscando um alimento que lhes devolvesse a vida” (1,19b).

-“...pelas ruas da cidade desfalecem meninos e lactentes. Perguntam às suas mães ‘onde há pão?’ Enquanto, como feridos, desfalecem pelas ruas da cidade, exalando sua vida no regaço de sua mãe” (2,11b-12).

-“Jazem por terra, nas ruas, o moço e o velho, minhas virgens e meus jovens caíram sob a espada” (2,21a).

-“Os que comiam iguarias, desfalecem pelas ruas; os que se criaram na púrpura, apertam-se no lixo” (4,5).

-“Mais felizes foram as vítimas da espada do que as da fome, que sucumbem, esgotadas, por falta dos frutos do campo” (4,9).

-As mãos de mulheres compassivas fazem cozer seus filhos; eles serviram-lhes de alimento na ruína da filha de meu povo” (4,10).

## **Saque e violação**

-“O inimigo estendeu a mão sobre todos os seus tesouros. Ela viu as nações entrarem no seu santuário, aos quais havia proibido entrar em sua assembleia” (1,10).

-“Violaram as mulheres de Sião, as virgens nas cidades de Judá” (5,11).

## **Cativeiro**

-“...Suas crianças partiram cativas diante do opressor” (1,5b).

-“...Seus príncipes, como cervos que não acham pasto; caminhavam desfalecidos diante de quem os empurrava” (1,6b-c);

-“Minhas virgens e meus jovens partiram para o cativeiro” (1,18b).

-“Não há respeito pelos sacerdotes, não há compaixão pelos anciãos” (4,16b).

-“o sopro de nossas narinas, o unguento de Javé (rei Sedecias), foi preso nas suas fossas” (4,20a).

-“O jugo está sobre nosso pescoço, empurram-nos; estamos exaustos, não nos dão descanso” (5,5).

-“Nossa pele queima como um forno por causa dos ardores da fome” (5,10).

-Os adolescentes levam a mó, os jovens tropeçam sob a lenha” (5,13).

## **Não há consolo**

-“Como ficou solitária a cidade cheia de gente, é como uma viúva. A maior entre as nações, a princesa entre as províncias está para trabalho forçado. Passa a noite em

*choro, suas faces banhadas em lágrimas, e não há quem a console... suas crianças partiram para o exílio, diante do opressor” (Lm 1,1-2a.5b).*

*–“Jerusalém se lembra de seus dias de miséria e de aflição, quando seu povo caía nas mãos dos adversários e ninguém socorria. Ao vê-la seus adversários riam de sua ruína” (1,7).*

*–“Sião estende as mãos (por socorro), não há quem a console” (1,17a).*

*–“Ouve como gemo, sem ninguém que me console!” (1,21a)*

*–“Escravos dominam sobre nós, ninguém nos liberta de sua mão!” (5,8).*

Como se vê, são cenas dramáticas de uma realidade de sofrimento, que não precisam de explicação. Basta ler... silenciar... meditar. Não é nosso foco aqui, mas seria o caso de se perguntar sobre as causas que levaram a esta catástrofe. Muito resumidamente, dois fatores foram a causa principal: um, a insaciabilidade de poder do império babilônico, comum a todos os impérios, e outro, a péssima e interesseira administração política dos reis Joaquim e Sedecias. Estes reis, juntamente com as lideranças religiosas da época, foram os principais responsáveis pela morte de milhares de pessoas, pela destruição de Jerusalém e um sem número de outras cidades e vilas do interior de Judá, e pela deportação e exílio. Além das informações bíblicas que corroboram estas asseverações, como por exemplo, o livro de Jeremias, existem abundantes fontes históricas e arqueológicas que não deixam dúvidas acerca das principais causas desse desastre.

Portanto, entre o que viveu o povo de Judá em 587/586 AEC e o que vive o povo brasileiro hoje, tem na culpabilidade de suas lideranças políticas a principal simetria.

### **Esperança**

Curiosamente, para o livro das Lamentações, como apresentado acima, não resta esperança para o povo. Parece que esta era uma primeira forma do livro, manifesta principalmente nos capítulos 1, 2 e 4, escrita por alguém muito próximo dos acontecimentos (UEHLINGER, 2010, p. 671-675). Mais tarde, provavelmente um segundo autor, além de buscar na ira de Javé uma explicação para a causa da catástrofe, incluiu também uma teologia da esperança, presente principalmente nos capítulos 3 e 5. Abrindo, assim, o caminho para um recomeço: “Converte-nos a ti, Javé, e nos converteremos. Renova nossos dias de outrora” (5,21). Essa perspectiva é muito própria da redação final dos livros bíblicos.

### 3. A catástrofe na área K-4 de Meguido<sup>15</sup>

A terceira parte de nosso ensaio trata da catástrofe que aconteceu na área K-4 do sítio arqueológico do Tel Meguido. Enquanto nas duas partes anteriores, os desastres tiveram uma efetiva participação humana, particularmente no descaso e irresponsabilidade de suas lideranças, esta, pelo que se sabe, foi obra de forças da natureza, ou seja, de um violento abalo sísmico.

Em nossos estudos e participações das escavações do Tel Meguido, uma das áreas que mais tem impressionado é a área K. Ela é uma área relativamente nova, se comparado à longa história de escavações do sítio (BRAUN, 2013; USSISHKIN, 2018). Ali, a primeira escavação começou em 1994, com a Universidade de Tel Aviv, e continua até hoje. Nesta área foram escavados os estratos continuamente desde o período do Ferro IIB (K-1), aproximadamente entre os anos 830-732 (FRANKLIN, 2018, p. 189-208), até o período do Bronze Médio (K-10), aproximadamente entre os anos 2000-1550 (USSISHKIN, 2018, p. 15), alcançado na expedição de 2018, da qual participamos.



Tel Meguido (Foto: gentileza de Israel Finkelstein).

Essa área apresenta algo muito peculiar. Ali foi escavada uma casa que resistiu, sem destruição, por cerca de 700 anos. Isto é, desde o final do Bronze Médio, cerca de 1700 AEC, até por volta do ano 1000 AEC, quando sofreu uma violenta e grande destruição, sendo abandonada por um certo período. Outra peculiaridade ali encontrada foi que, por volta de 1500-1200, ou seja, durante trezentos anos, mais ou menos, enterrava-se os corpos dos familiares falecidos dentro dos cômodos da casa. Uma vez decompostos, se

<sup>15</sup> Para este estudo fazemos uso, principalmente, das informações de nossas conversas durante a expedição Meguido de 2018 com Mario Martin, da Universidade de Tel Aviv, arqueólogo que coordena as escavações na área K. Outra fonte de referência é o artigo de Gadot, Yuval; Yasur-Landau, Assaf. *Beyond finds: Reconstructing life in the courtyard building of level K-4*. In: Finkelstein, I.; USSISHKIN, D.; Halpern, B. "Megiddo IV: The 1998-2002 Seasons. Volume II. Tel Aviv University, 2006, p. 583-600.

juntava os ossos numa cova comum. Após, por volta de 1200 AEC, a prática deixou de existir (Kaefer; De Mendonça, 2019, p. 125-147).

O estrato de nosso interesse é o K-4, que é exatamente o estrato em que a casa sofreu a violenta destruição, após persistir por 700 anos. Esse é o estrato do Ferro I, datado entre os anos 1130-1020/950, quando Meguido é ainda denominada como sendo uma cidade canaanita (Ussishkin, 2017, p. 15). Embora não haja consenso, a causa da destruição foi provavelmente um violento abalo sísmico.<sup>16</sup> Por que nos interessa o estudo desse estrato? Porque a destruição violenta e o subsequente abandono da habitação permitem uma leitura bastante precisa do que aconteceu ali, além de fornecer dados nítidos de como era a vida cotidiana dos seus habitantes. Isto é, a destruição repentina, que é um mal para o povo, é benéfica para a ciência arqueológica.

### A casa

A casa tinha a seguinte estrutura: uma forma levemente retangular, com nove cômodos. Todos os cômodos acessavam o cômodo central, que era uma espécie de pátio interno. Os cômodos laterais também eram interligados por uma abertura. Pátios internos nas casas aparecem em Meguido em todos os estratos do segundo milênio AEC. Eles faziam parte da estrutura doméstica típica dos centros urbanos do Bronze Médio e Tardio (Gadot; Yasur-Landau, 2006, p. 585).

Cada cômodo média em torno de quatro metros de largura por cinco de comprimento. Isso incluindo as paredes/muros laterais e os dois muros no meio que separavam os cômodos. Cada muro/parede media em torno de um metro de largura.<sup>17</sup> Portanto, a casa tinha cerca de quinze metros de largura, por dezoito de comprimento, quase toda ela coberta de palha. No entanto, a área habitável consistia em torno de 130 m<sup>2</sup> (Gadot; Yasur-Landau, 2006, p. 192). Considerando a referência de 10 m<sup>2</sup> por pessoa, que é uma medida padrão aceita nas casas do Levante (Faust, 1999, p. 235-252), então devemos calcular que viviam ali em média catorze a quinze pessoas. Contudo, pelos corpos ali encontrados, como se verá abaixo, o número de habitantes devia ser menor. Como já mencionado, a estrutura e o tamanho da casa continuaram praticamente iguais nos estratos seguintes, que vão entrando nos períodos do Bronze Tardio e Médio. Esta parece ser o tamanho médio das casas de famílias nucleares no Levante, em áreas urbanas. No meio rural costumavam ser maiores.

---

<sup>16</sup> Mas, uma ação militar também não está descartada. Pelo fato de Meguido estar localizado muito próximo da falha geológica do Carmelo, é provável que os terremotos tenham sido os responsáveis por várias destruições e abandonos do sítio no passado. Inclusive, há quem sugira que seja este o motivo que inspirou o Armagedon do livro do Apocalipse (Marco; Agnon; Finkelstein; Ussishkin, 2006, p. 569).

<sup>17</sup> Esta largura das paredes pode parecer estranha, contudo, há que se considerar que as paredes da época não tinham a consistência das paredes modernas. Por isso era preciso que sua espessura fosse maior e assim garantisse a resistência necessária.



Escavação da casa da área K na expedição de 2016 (Foto: gentileza de Élcio Sales de Mendonça).

### **A vida cotidiana**

Com a brusca e total destruição da casa, por volta do ano mil AEC (estrato IV) e a morte dos que estavam em seu interior, foi possível fazer uma leitura bastante precisa da vida diária das pessoas que ali viviam. Remanescente de comida, como ossos de animais e peixes, caroços de azeitona e vários tipos de semente, foi encontrada em sua maior parte no pátio central e no depósito de cereais, que ficava na última sala do lado esquerdo, direção norte (cf. foto). Alguns objetos relacionados a rituais, como figuras humanas e animais, taças, estante, objetos de pedra etc., foram encontrados em todas as partes da casa, o que parece indicar de que não havia um local de culto específico na casa (Gadot; Yasur-Landau, 2006, p. 191).

O trabalho doméstico incluía a preparação de comida, tear, fabricação de ferramentas de ossos, chifres, pedras, madeira, cerâmica etc. Algumas vezes esses objetos podiam vir de fora. Parece que dentro da casa, a atividade principal estava voltada à preparação de comida. Itens, como pedra de moinho, remanescentes de comida e de produção têxtil foram encontrados

na sala central do lado norte, na sala central do lado leste, na cozinha e no pátio central. O tear tem sido largamente associado às mulheres, possivelmente junto à puericultura. Contudo, é plausível que o homem também participasse dessas atividades.<sup>18</sup> Da mesma forma, em geral, o trabalho do homem, quando não estivesse no campo, é associado à confecção de ferramentas no espaço aberto do entorno da casa. No lado norte, depois da última sala (noroeste), havia uma área aberta, que provavelmente servia para esse fim. É possível que a confecção de ferramentas também fosse um trabalho da mulher. Os potes para guardar os cereais estavam vazios, o que sugere que a família, como os demais habitantes da cidade, estava passando por um período de escassez ou um período prévio à colheita

Em síntese, conclui-se que os moradores da casa formavam uma típica família nuclear urbana, cuja atividade principal era o cultivo no campo. Ou seja, eram camponeses que moravam dentro dos muros da cidade.

### A catástrofe

Foram encontrados no nível K-4 restos de sete ou oito corpos humanos: quatro ou cinco adultos e três crianças. Três na cozinha (um adulto e duas crianças), três no pátio central (dois adultos, dos quais uma era uma mulher, e uma criança), um adulto na sala central do lado leste e um adulto na parte externa do lado oeste. Este último talvez não fizesse parte da família (NAGAR, 2006, p. 472). Das três pessoas na cozinha, o adulto, que talvez fosse uma mulher, tinha entre 20-35 anos, e as duas crianças, uma tinha entre 0-5 anos e a outra entre 5-7 anos. A forma da disposição dos corpos indica que os três foram pegos de surpresa e soterrados pelo cataclisma dentro da cozinha. É provável que as duas crianças fossem irmãos e estivessem sendo cuidadas pela pessoa adulta, que possivelmente estivesse preparando comida (GADOT; YASUR-LANDAU, 2006, p. 591)

O corpo do adulto encontrado do lado de fora estava deitado de costas e com os braços cruzados, sinal de que foi enterrado, provavelmente por algum sobrevivente que retornou ao local. O único esqueleto, cujo sexo pode ser determinado, foi o de uma mulher, entre 30-40 anos, encontrado no pátio central (GADOT; YASUR-LANDAU, 2006, 191). Talvez fosse a avó da casa.

A presença das crianças entre os esqueletos adultos mostra que no dia a dia, crianças e adultos conviviam. Inclusive, é possível que uma das crianças encontrada na cozinha estivesse ajudando nos serviços domésticos.<sup>19</sup> O conjunto dos corpos encontrados sugere que os habitantes da casa

---

<sup>18</sup> Para mais informações sobre a puericultura em Canaã, veja: MEYER, C. *Material remains and social relations: Women's in agrarian households of the Iron Age*. In: W. G. Dever e S. Gitin. "Symbolism and the power of the past: Canaan, Ancient Israel and their neighbors from Late Bronze Age through Roman Palaestina". Winona Lake: 2003, p. 425-444.

<sup>19</sup> Para uma análise precisa e detalhada da grande quantidade de cerâmica encontrada no estrato de K-4 e uma possível participação de crianças na elaboração de cerâmica crua (não quei-

formavam uma espécie de família nuclear: pai e mãe, com seus filhos pequenos e grandes, alguns já “casados”, que continuavam morando com os pais (GADOT; YASUR-LANDAU, 2006, p. 591). Unidades similares aos que se conhece nos relatos bíblicos.

Pelo grau de destruição do local, é pouco provável que tenha havido sobreviventes dentro da casa, assim como nas casas vizinhas. Tudo indica que o desastre foi repentino e tomou os habitantes da casa de surpresa, impedindo que pudessem fugir, e matou a todos que estavam dentro dela. Só sobreviveu quem estava no campo, que foi quem, possivelmente, ao retornar ao local, enterrou as vítimas. Ainda que, aparentemente, o fato de só uma vítima ter sido enterrada, é provável que houvesse poucos sobreviventes. Estes, por estarem feridos, não tiveram condições físicas para remover os escombros e sepultar as vítimas.

Enfim, a exímia escavação da área K conseguiu revelar, com bastante precisão, os detalhes da catástrofe que atingiu a cidade de Meguido por volta do ano 1000 AEC, a qual, provavelmente, matou grande parte de sua população. A casa que subsistiu por mais de 700 anos chegou ao seu fim soterrando consigo todos os seus ocupantes.

## Conclusão

Três momentos históricos, cada um com sua especificidade, mas com conexões entre si. Os dois primeiros, tendo como causa pelo alto número de mortes, o descaso de suas autoridades governamentais. Se não houvesse o negacionismo, as desinformações intencionais (*fake news*), o valor econômico e o direito do mercado acima do valor da vida, mais da metade das mortes causadas pela pandemia do coronavírus até aqui teria sido evitada. Se não houvesse o interesse político da realeza de Jerusalém, o cerco à cidade e a conseqüente morte em massa da população pela fome não teria acontecido, assim como a deportação para o exílio dos sobreviventes. O terceiro acontecimento, a catástrofe da área K, difere dos dois precedentes, a se considerar o abalo sísmico como causa. Porém, os três têm em comum a história triste de famílias que foram totalmente destruídas. Elas também têm em comum a teimosia pela vida, o de recomeçar de novo. Meguido, algum tempo depois da total destruição, ressurgiu. Jerusalém, após um longo vazio, voltou à vida. Da mesma forma, acreditamos esperançosos e ativos, que o fim da pandemia e dos governos genocidas está próximo.

---

madas), veja Arie, E. *The Iron Age I pottery: levels K-5 and K-4 and an intra-site spatial analysis of the pottery from stratum VIA*. In: Finkelstein, I.; Ussishkin, D.; Halpern, B. “Megiddo IV: The 1998-2002 Seasons. Volume I. Tel Aviv University, 2006, p. 191-298.

## Referências

- ARIE, E. The Iron Age I pottery: levels K-5 and K-4 and an intra-site spatial analysis of the pottery from stratum VIA. In: FINKELSTEIN, I.; USSISHKIN, D.; HALPERN, B. **Megiddo IV: The 1998-2002 Seasons. Volume I.** Tel Aviv: Tel Aviv University, 2006, p. 191-298.
- BRAUN, E. **Early Megiddo on the east slope (The “Megiddo Stages”)**. Results of the Oriental Institute’s Excavations, 1925-1933. Chicago: The Oriental Institute, 2013. Disponível em: <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/oip139.pdf>.
- GADOT, Y.; YASUR-LANDAU, A. Beyond finds: Reconstructing life in the courtyard building of level K-4. In: FINKELSTEIN, I.; USSISHKIN, D.; HALPERN, B. **Megiddo IV: The 1998-2002 Seasons. Volume II.** Tel Aviv: Tel Aviv University, 2006, p. 583-600.
- FAUST, A. Differences in family structure between cities and villages in Iron Age I. In: **Tel Aviv**, Vol. 26, p. 235-252, 1999.
- KAEFER, J. A.; DE MENDONÇA, E. V. S. A escavação de Megiddo e a descoberta da tumba real. In: **Estudos de Religião**, Vol. 33, p. 125-147, 2019.
- KNAUF, E. A. Tobit. In: RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. **Antigo Testamento, história, escritura e teologia.** São Paulo: Loyola, 2010, p.766-786.
- MARCO, S.; AGNON, A.; FINKELSTEIN, I.; USSISHKIN, D. Megiddo earthquakes. In: FINKELSTEIN, I.; USSISHKIN, D.; HALPERN, B. **Megiddo IV: The 1998-2002 Seasons. Volume II.** Tel Aviv University, 2006, p. 568-580.
- MEYER, C. Material remains and social relations: Women’s in agrarian households of the Iron Age. In: DEVER, W. G.; GITIN, S. **Symbolism and the power of the past: Canaan, Ancient Israel and their neighbors from Late Bronze Age through Roman Palestine.** Winona Lake: 2003, p. 425-444.
- UEHLINGER, C. Lamentações. In: RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. **Antigo Testamento, história, escritura e teologia.** São Paulo: Loyola, 2010, p. 671-675
- NAGAR, Y. Human skeletal remains. In: FINKELSTEIN, I.; USSISHKIN, D.; HALPERN, B. **Megiddo IV: The 1998-2002 Seasons. Volume II.** Tel Aviv: Tel Aviv University, 2006, p. 471-472.
- USSISHKIN, D. **Megiddo-Armageddon.** The Story of the Canaanite and Israelite City. Jerusalém: Israel Exploration Society; Biblical Archaeology Society, 2018.
- <https://www.sbt.com.br/jornalismo/sbt-brasil/noticia/138620>. Acessado em: 02/01/2021.
- <https://www.brasildefato.com.br/2020/04/02>. Acessado em: 02/01/2021.

<https://www.brasil247.com/mundo/eua-registram-recorde-de-quase-4-500-mortes-por-covid-19-em-24-horas>. Acessado em: 13/01/2021.

<https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus/brasil-registra-maior-media-movel-de-casos-de-covid-19-desde-comeco-da-pandemia>. Acessado em: 13/01/2021.

<https://diariodegoias.com.br/imbrochavel-so-deus-me-tira-da-presidencia-afirma-bolsonaro/>. Acessado em: 13/01/2021.

<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/11/11>. Acessado em: 02/01/2021.

<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/11/11>. Acessado em: 02/01/2021.

<https://www.gazetadopovo.com.br/republica/breves/fhc-lula-dilma-bolsonaro-tortura>. Acessado em: 02/01/2021.

<https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2021/01/4900551-em-hospital-de-manuas-ala-inteira-de-pacientes-morre-por-falta-de-oxigenio.html>. Acessado em: 15/01/2021.

<https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/01/14/covid-19-manuas-vive-colapso-com-hospitais-sem-oxigenio-doentes-levados-a-ou-tros-estados-cemiterios-sem-vagas-e-toque-de-recolher.ghtml>. Acessado em: 15/01/2021.

<https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/01/15/terrivel-o-problema-em-manuas-agora-agora-nos-fizemos-nossa-parte-diz-bolsonaro-sobre-caos-nos-hospitais-do-am.ghtml>. Acessado em: 15/01/2021.

<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/01/19/mortes-por-covid-19-nos-eua-passam-de-400-mil-diz-universidade.ghtml>. Acessado em: 20/01/2021.

## *A Palavra como remédio que cura*

### *The Word as Remedy that Cures*

#### **Resumo**

Analisa quatro textos bíblicos, de contextos diferentes, que tratam da força curativa da palavra. No Salmo, a palavra de Deus cura e salva da morte (Sl 107,20); no Provérbio, as palavras de sabedoria dão vida e saúde (Pr 4,22); no livro da Sabedoria, a palavra do Senhor é remédio curativo (Sab 16,12); no Evangelho de Mateus, a palavra de Jesus cura o servo do centurião (Mt 8,8). Cada afirmação é comentada em seu contexto, para demonstrar a situação histórica, social e religiosa em que se pronuncia. Para cada texto há uma explicação introdutória e um comentário detalhado. A tradução do texto bíblico realça aspectos do original, na medida do possível, com estruturação literária e com destaque às palavras-chave relativas à saúde e à cura. Ganha maior atenção o versículo de cada texto que afirma o poder curativo da palavra. Conclui-se, assim, pelo poder intrínseco da própria palavra, em especial da palavra de Deus, que opera a saúde e a cura propostas.

**Palavras-chave:** Cura; Enfermidade; Palavra; Saúde.

#### **Abstract**

It analyzes four biblical texts, from different contexts, which deal with the healing power of the word. In the Psalm, the word of God heals and saves from death (Ps 107.20); in the Proverb, the words of wisdom give life and health (Pr 4.22); in the book of Wisdom, the word of the Lord is a healing remedy (Sab 16.12); in the Gospel of Matthew, the word of Jesus heals the centurion's servant (Mt 8.8). Each statement is commented on in its context, to demonstrate the historical, social and religious situation in which it is pronounced. For each text there is an introductory explanation and a detailed comment. The translation of the biblical text highlights aspects of the original, as far as possible, with literary structure and with emphasis on the key words related to health and healing. The verse of each text that affirms the healing power of the word gains greater attention. It concludes, therefore,

---

<sup>1</sup> Mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma e em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma; Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo; Pós-Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte; Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. Assessor de cursos bíblicos populares.

by the intrinsic power of the word itself, especially the word of God, which operates the proposed health and healing

**Keywords:** Cure; Illness; Word; Health.

## **Introdução**

“Pois a Palavra de Deus é viva, eficaz e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes” (Hb 4,12a). Sendo viva e eficaz, como espada cortante, ela é dinâmica, isto é, produz ações transformadoras na vida das pessoas. Ouve-se aí o eco da antiga afirmação: “Tal ocorre com a palavra que sai da minha boca: ela não torna a mim sem fruto” (Is 55,11a). Como a chuva que cai para fecundar a terra, a palavra é transformadora, e sua ação é irreversível. Diversas outras metáforas ilustram a dinamicidade da palavra, como fogo que queima dentro dos ossos (Jr 20,9); alimento que sacia a fome (Ez 3,2-3); ou luz que ilumina a caminhada (Sl 119,105).

O interesse pela cura da enfermidade que assola a humanidade inteira se aguça em tempos de pandemia. A preocupação pela vida plena é central na Bíblia, portanto, são inúmeras as tradições sobre a cura de enfermidades. Deus cura de todos os males (Sl 103,3); Ele se levanta das portas da morte (Sl 9,14); o Espírito do Senhor é capaz de vivificar um monte de ossos secos (Ez 37,1-10); a árvore da vida produz frutos e folhas para curar as nações (Ap 22,2); a oração de Elias cura o filho da viúva de Sarepta (1Rs 17,17-24). Jesus opera curas, sobretudo, através de sua palavra medicinal.

O presente artigo se volta para a palavra de Deus que cura. Demonstra a força que a palavra possui, em si mesma, como confirmam diversos textos. Sobremaneira eficaz, é a palavra ungida de Deus, com seu real poder curativo. Quatro textos bíblicos, de contextos bem diferentes, ilustram essa realidade.

### **1. Enviou sua palavra e os curou e os salvou de sua cova (Sl 107,20)**

O Sl 107 é classificado como um hino coletivo de ação de graças, pelo amor misericordioso de Deus, manifestado através dos eventos históricos em favor de seu povo. O comentário de González (1977, p. 487) resume essa classificação: “Hino nacional de ação de graças ao Deus libertador. O poder de Deus e seu amor ou compaixão para quem pede, são os dois atributos aqui objeto de louvor”.

O Salmo 107 é subdividido em quatro estrofes, claramente identificáveis, mais um hino de louvor. Nas palavras de Jarick (1997, p. 274), as quatro estrofes são formadas por quatro ângulos, que constituem a cabeça de cada uma: deserto (v. 4-9); trevas (v. 10-16); enfermidade (v. 17-22); mar (v. 23-32). Alonso Schökel e Carniti (1998, p. 1325) imaginam quatro qua-

dros pendurados, com quatro títulos embaixo: “Perdidos no deserto”, “Prisioneiros no escuro”, “Pasmados”, “Navegantes”. A tendência da exegese em separar a reflexão hínica final (v. 33-42) deve ser superada, em favor da unidade temática e literária do Salmo. Carbajosa Pérez (2001, p. 451-485) demonstra essa unidade, com argumentação relativa à organização unitária de todo o texto, através da relação entre as diversas sessões. A unidade é confirmada, ainda, pelo fio condutor que perpassa todo o Salmo, a saber, a teologia da misericórdia divina, que se manifesta em fatos concretos, através da história, e que persiste, assim como é cantada: “porque seu amor é para sempre” (v. 1).

Em cada uma das estrofes repete-se a súplica: “E gritaram a Yhwh na sua aflição: ele os livrou de suas angústias” (v. 6.13.19.28). É repetido, igualmente, o louvor, como estribilho, ao final do penúltimo versículo de cada estrofe: “Celebrem a Yhwh, por seu amor, por suas maravilhas pelos filhos de Adão” (v. 8.15.21.31).

Em geral se atribui, como contexto histórico do Salmo, a volta do exílio, caracterizada pelos termos “redimir” e “congregar”. Mas a memória do êxodo está presente, pela similaridade das situações. Teríamos então uma ação de graças pela restauração (GONZÁLEZ, 1977, p. 488). O Salmo se contextualiza, em sua formulação definitiva, em um *Sitz em Leben* litúrgico, evidenciado pela forma literária poética, pela expressão hínica e pelos refrões repetidos (JARICK, 1997, p. 270).

Para o escopo do presente artigo, a atenção se concentra sobre a terceira estrofe do Salmo (v. 17-22), que trata da cura da enfermidade pela palavra.

A estrutura da estrofe é apresentada conforme Alden (1978, p. 202-203), que justifica: “Lamentavelmente, não temos razões de vocabulário para este arranjo. Ele é baseado estritamente nas ideias, não nas palavras – exceto, naturalmente, pela ocorrência de Yhwh nos dois versos ‘B’” (p. 203). Essa estrutura concêntrica realça a centralidade do versículo em análise: “Enviou sua palavra e os curou, e os salvou da sua cova” (v. 20). A tradução é própria, a partir do texto hebraico, e cotejada com a tradução da *Bíblia de Jerusalém* (2012). Estão grifados os termos relativos à cura misericordiosa de Deus.

- A <sup>17</sup>Insensatos, no caminho da transgressão,  
por suas iniquidades eram afligidos;  
<sup>18</sup>qualquer alimento aborrecia sua **vida**  
e batiam até as portas da morte.
- B <sup>19</sup>E gritavam a Yhwh na sua aflição:  
de suas angústias os **libertou**.
- C <sup>20</sup>Enviou sua palavra e os **curou**,  
e os **salvou** de suas covas.

B' <sup>21</sup>Louvem a Yhwh, por sua **misericórdia**,  
e por suas **maravilhas** pelos filhos de Adão!  
A' <sup>22</sup>Ofereçam sacrifícios de louvor,  
e narrem suas obras com gritos alegres (Sl 107,17-22).

Os versículos que formam essa terceira estrofe do Salmo tratam de cura de doença terminal, por meio da palavra de Deus. A situação aqui retratada, assim como a realidade geral do Salmo, recorda o contexto do êxodo, com os sofrimentos típicos da passagem pelo deserto, mas reflete, principalmente, o contexto do exílio, com os consequentes sofrimentos na reconstrução da vida do povo e, como tal, pode ser relida em semelhante situação de sofrimento epidêmico atual. A linguagem poética e litúrgica sugere o seu uso cerimonial, em forma de oração de ação de graças (Gerstenberger, 2001, p. 248-249).

A estrofe segue uma pauta coerente que pode ser assim esquematizada: pecado – enfermidade grave – súplica – palavra/oráculo que cura – ação de graças com sacrifícios e relato da graça obtida (Alonso Schökel; Carniti, 1998, p. 1328). Esse esquema é que guia o comentário a seguir.

As palavras iniciais (v. 17) estabelecem um nexo de causa e efeito entre doença e pecado, conforme a tradicional teologia da retribuição, pela qual os justos recebem prêmio e os maus são castigados, como ilustra o provérbio: “O homem bom obtém o favor de Yhwh mas o mal-intencionado, ele o condena” (Pr 12,2). A angústia pelas dores e enfermidades, entendida como consequência da própria insensatez, é expressa com as palavras “transgressão” e “iniquidades”. “Caminho de transgressão” ou de rebelião denota uma maneira errada de agir, contrária ao comportamento ético proposto por Deus. Esse primeiro versículo retrata a situação de enfermidade generalizada.

Essa situação de enfermidade grave e terminal (v. 18) é descrita, a seguir, como rejeição do alimento, com a consequente fome e, possivelmente, sede, que atinge a garganta como órgão da respiração e da alimentação, conforme o sentido original da palavra *népeš*, que traduzimos como “vida”<sup>2</sup>. Essa vida ameaçada os coloca às “portas da morte”, conforme o paralelismo do v. 18, que põe em evidência a oposição fundamental entre vida e morte. Trata-se, portanto, de situação miserável, como a de Jó, cuja doença provoca repugnância do alimento (Jó 6,7; 33,20), ou como a do servo sofredor, ferido e maltratado por causa das enfermidades (Is 53,4-7). A expressão “portas da morte” refere-se à entrada do *šəol*, concebido como uma boca escancarada a engolir as pessoas que morriam (Sl 9,14; Jó 38,17).

A súplica é expressa com “grito de socorro” (*z’q* ou *s’q*, v. 19), termo técnico que a Bíblia aplica a suplicantes em situações de extrema angústia, e

<sup>2</sup> *Népeš* significa, primariamente, garganta ou pescoço, como órgão da respiração, daí seu sentido se estende para desejo, pessoa, alma, vida... (Alonso Schökel, 2004, p. 443-445).

que nos reporta ao clamor dos hebreus no Egito (Ex 2,23), em vista da escuta divina e da consequente libertação. O versículo soa como um refrão, no Salmo, repetido nos v. 6.13.28 e aqui no 19. Nos v. 6b e 28, a resposta ao grito, “ele os libertou”, é expressa com o verbo “libertar, salvar, socorrer” (*nsl*), enquanto no mesmo refrão repetido nos v. 13 e 19, o sinônimos hebraico para “ele os libertou” é “libertar, salvar, ajudar” (*yš'*). O sentido é basicamente o mesmo, mas chama a atenção o emprego de dois sinônimos diferentes para a mesma ação divina, em resposta ao mesmo clamor humano.

Já no versículo que ocupa o centro de atenção desta análise (v. 20), constam como sinônimos da ação divina os verbos “curou” (*rp'*) e “salvou” (*mlt*). O primeiro verbo, “curar”, possui o sentido inequívoco de restabelecer a saúde, tanto em sentido físico quanto em sentido espiritual. Já o segundo verbo, “salvar”, possui o sentido de salvar, livrar, preservar (Alonso Schökel, 2004, p. 628 e 379).

A cura é concedida (v. 20) em resposta ao grito por socorro. Essa resposta ao clamor humano de angústia é dada através do envio da palavra divina, que cura e salva. A palavra salva de suas covas, isto é, das sepulturas, situação já identificada como “portas da morte” (v. 18b). Há uma discussão textual no original hebraico do v. 18b, pois o verso pode ser lido, assim como traduzimos, “e os salvou de suas covas” ou então, conforme a variante textual, “e da cova preservar a sua vida” como traduz a *Bíblia de Jerusalém* (2012).

Em qualquer hipótese, vale o trocadilho de Jarick (1997, p. 279): “A morte poderia tê-los engolido, porque eles não podiam engolir ‘nenhuma espécie de alimento’ (v. 18), mas a palavra do Senhor é capaz de curá-los de sua enfermidade (v. 20) e restaurá-los para a boa saúde” (JARICK, 1997, p. 279).

O poder curativo da palavra (v. 20) ocupa a atenção central no texto comentado. A maneira como alguns autores se referem a essa palavra curativa ressalta a sua eficácia, conforme passamos a transcrever: “Os enfermos esperam que o Deus de Israel envie sua palavra e cure com o poder dessa palavra” (Kraus, 1985, p. 42). “A ‘palavra’ está aqui como personificada (Is 40,8; 55,10s; Sl 147,15” (González, 1977, p. 485, nota 21). “A palavra divina é vista como um anjo ou mensageiro de Yhwh (Sl 147,15.18) capaz de cumprir a tarefa para a qual ela foi enviada (Is 55,11) ... A palavra enviada era oráculo de salvação (isto é, de cura) pois a palavra de Deus cura todas as coisas (Sab 16,12)” (ANDERSON, 1972, p. 754). “Pode-se pensar em oráculo que anuncia com certeza cura, ou em intervenção profética como a de Isaías com Ezequias (Is 38)” (Alonso Schökel; Carniti, 1998, p. 1328). Como se observa, os comentários destacam o sentido da palavra enviada, como um oráculo ou como um mensageiro do próprio Deus. Em todas as afirmações, há o reconhecimento do poder curativo dessa palavra, que pode se manifestar em situações de graves enfermidades. Seja como oráculo profético, seja como mensageiro divino, a palavra emana do próprio Deus, em resposta ao grito

de socorro que a ele se dirige. Essa convicção é tão forte que se expressa como livramento da própria sepultura.

O oráculo se completa com a ação de graças (v. 21) e sacrifício (v. 22). A ação de graças marca o caráter de todo o Salmo e, ainda mais, pela sua misericórdia (*hésed*). O sacrifício de louvor realça o caráter alegre do hino.

## **2. Pois são vida elas (minhas palavras) para quem as encontra e para toda carne são saúde (Pr 4,22)**

O texto de Pr 4,20-27 se apresenta, formalmente, como instrução de pai ou mãe ou mestre, para filho ou filha ou discípulo ou discípula, com a chamada de atenção para a escuta da sabedoria, que assegura o bem viver e o reto caminhar. A chamada de atenção é expressa com o alerta que encabeça o texto “meu filho!” (v. 20a), que funciona como uma espécie de refrão em todo o livro de Provérbios. A instrução anterior (Pr 4,10) também começa com a exortação “meu filho”, bem como a instrução seguinte (Pr 5,1). O apelo à sabedoria se traduz nos vocábulos “palavras” (v. 20a), paralelo a “ditos” (v. 20b), aos quais se referem os verbos que seguem, com destaque a “guardar” repetido (v. 21b e 23a), ambos em referência ao “coração”. Tudo visa uma vida saudável, com a repetição de “vida” (v. 22a), com “saúde” (v. 22b), e “vida” (v. 23b) com cuidado do “coração” (v. 23a).

“Característica dessa peça é o afã de abarcar toda a pessoa do discípulo em sua corporeidade” (Alonso Schökel; Vélchez Líndez, 1984, p. 200). Esse processo envolve sete órgãos do corpo: ouvidos, olhos, coração, boca, lábios, pupilas e pés, conforme grifado e sublinhado no texto, a seguir. Dos sete órgãos do corpo humano elencados, algumas repetições chamam a atenção, como “olhos” (v. 21a), formando inclusão com “olhos” (v. 25a), este em paralelo com “pupilas” (v. 25b). Especial destaque é dado ao “coração” repetido (v. 21b e 23a). “Boca” (v. 24a) está em paralelo com “lábios” (24b). “Pés” formam inclusão no final (v. 26a e 27b).

O verbo “dar”, grifado em itálico, forma inclusão entre o primeiro (v. 20b) e o último versículo (v. 27a).

A tradução literal busca expressar, o mais próximo possível, a forma do original hebraico do texto, mesmo sacrificando a fluência da língua portuguesa. Busca, nesse sentido, manter a ordem original das palavras. Na grafia do texto, alguns termos grifados destacam repetições ou sentido alusivo a vida saudável. Como transcrito graficamente, o texto apresenta uma estrutura concêntrica, com o coração e a vida no centro (v. 23), e elementos do corpo que se correspondem, basicamente, em torno a este versículo. A recomendação central é precedida pela convicção de que as palavras de sabedoria são vida e saúde (v. 22).

- A <sup>20</sup>*Meu filho*, às minhas palavras **presta atenção**;  
aos meus ditos *dá* teus **ouvidos**;
- B <sup>21</sup>não se apartem dos teus **olhos**,  
guarda-as dentro do teu **coração**.
- C <sup>22</sup>Pois são **vida** elas para quem as encontra,  
e para toda a **carne** são **saúde**.
- D <sup>23</sup>De tudo a guardar cuida do teu **coração**,  
pois dele provêm as fontes da **vida**.
- C' <sup>24</sup>Afasta de ti falsidade de **boca**;  
e perversidade de **lábios** distancia de ti.
- B' <sup>25</sup>Os teus **olhos** para diante fitem,  
e as tuas **pupilas** olhem direito diante de ti.
- A' <sup>26</sup>Aplana a trilha do teu **pé**,  
e todos os teus **caminhos** sejam firmes.  
<sup>27</sup>Não te *dês* à **direita e à esquerda**,  
afasta o teu **pé** do mal (Pr 4,20-27).

Os v. 20-22 constituem uma espécie de introdução, com dois comandos relativos à palavra, “ouvir e guardar”, sendo o segundo seguido da motivação, “ser vida e saúde”. Nesta primeira parte dominam as atividades do ouvir e olhar. Observa-se também um movimento descendente, dos órgãos citados: ouvidos, olhos e coração (Lucas, 2015, p. 68).

Todo o texto é escrito conforme a arte do paralelismo, que consiste em rimar as ideias. Assim, no v. 20 há uma correspondência entre “prestar atenção às minhas palavras” e “dar ouvidos aos meus ditos”. A repetição da mesma ideia, com palavras diferentes, busca persuadir mais enfaticamente quem escuta.

O v. 21 estabelece o paralelo entre “olhos” e “coração”, com a antítese entre a negação “não se apartem” e a afirmação “guarda-as”. A primeira exortação “não se apartem dos olhos” (v. 21a) retoma a chamada de atenção, enquanto a segunda “guarda-as dentro do teu coração” (v. 21b) refere-se à atividade de memorizar. O ato de reter algo na memória, em português, é dito justamente aprender de cor, sendo que “de cor” abrevia “de coração”.

O v. 22 também traz o paralelismo sintético, em que a segunda afirmação resume a primeira, através do par “vida” e “saúde”. A “vida” (v. 22a) é *hayim*, repetida no v. 23b, com o significado de vida, existência; saúde; alento, respiração, mantimento, sustento, vivo, saudável. No v. 22b “toda a carne” refere-se ao corpo como um todo (*basar*), visto que não há, em hebraico, propriamente um termo para “corpo” (Lucas, 2015, p. 68). Saúde (*mar-pe’*), da raiz *rp’*, significa justamente saúde, cura, remédio, medicamento; calma, serenidade. Não raro aparecem juntos, os termos vida e saúde, como aqui (Alonso Schökel, 2004, p. 215-216 e 404).

A promessa de vida e saúde se apresenta como consequência da atenção à sabedoria. Alguns comentários destacam essa relação entre a palavra da sabedoria e a saúde integral da pessoa. Dessa forma, existe um contraste entre a saúde como prêmio da sabedoria, contra a enfermidade como consequência dos vícios. De acordo com Cimoso (2007, p. 82): “A sabedoria confere, a quem a possui, nutrimento e saúde, como prêmio (v. 22), enquanto as piores e mais graves enfermidades eram consideradas como efeito dos vícios em Dt 28,2.6.8.11.20.27.28”. O caminho da sabedoria conduz à vida saudável, destaca Perdue (2011, p. 135): “O sentido dessa fala sobre o corpo parece querer significar que o ser inteiro de quem aspira à sabedoria deve estar empenhado, dedicado à tarefa de seguir o caminho da sabedoria”. A mesma relação entre palavra de sabedoria e saúde é afirmada por Longman III (2006, p. 154): “Ações e falas fluem de um caráter sábio. O v. 22 fornece motivação ao filho para prestar atenção ao seu pai: se ele leva a mensagem a sério (ao coração), isso o leva à vida e integridade”. O livro de Provérbios já havia destacado essa convicção: “Agarra-te à disciplina, e não a soltes, conserva-a, porque é a tua vida” (Pr 4,13; também Pr 3,2.8.22).

O v. 23 forma um paralelismo sintético, a partir da dupla “coração” e “vida”. A palavra “vida” forma um quiasmo, ou seja, ela se encontra no início (v. 22a) e no final (v. 23b), enquadrando “saúde” e “coração”. Além disso, o v. 23a apresenta dois verbos sinônimos “guardar” e “cuidar”. “Coração” (*leb*) é repetido do v. 21, com a outra forma hebraica (*lebab*), combinado com “vida” do v. 22.

O coração, centro da vida, está no centro gráfico do texto. “Cuida do teu coração” (v. 23a) refere-se ao coração como a fonte de onde brota a vida (v. 23b). O coração, na literatura sapiencial, é o centro do corpo. Sendo assim, o v. 23 é o “versículo chave” da instrução (LUCAS, 2015, p. 68). Ele é, com frequência, visto como o órgão das decisões, nesse sentido pode ser traduzido como “a mente”. Nele se concentra, não só a vida afetiva, dos desejos e emoções, mas também a vida intelectual, das decisões e atitudes (Murphy, 1998, p. 28). “Fontes da vida” (v. 23b) são, literalmente, as “saídas da vida”, imagem que representa o coração como uma fonte ou nascente, da qual a vida irrompe, para expressar realidade segundo a qual a vida sai do coração, flui de suas batidas. “Nosso texto dá a entender que o coração controla a vida” (Alonso Schökel; Vílchez Líndez, 1984, p. 200).

Os v. 24-27 ampliam a instrução para as demais partes do corpo. Nessa segunda parte, predominam as atividades do falar, ver e andar, com domínio da dimensão ativa das pessoas.

O v. 24 mostra um paralelismo sinonímico bem explícito, com a correspondência entre “falsidade da boca” e “perversidade dos lábios”, com os correspondentes “afasta” e “distancia”.

No v. 25 combina o alerta para que “os olhos fitem” e “as pupilas olhem”. “Teus olhos” e “tuas pupilas” são dois sinônimos. “Pupilas” provavelmente tem relação com a raiz “voar” (*wp*), para indicar a necessidade

de se manter um olhar atento, flutuante, em termos atuais, sem pestanejar, focado ou antenado (Murphy, 1998, p. 28).

No v. 26 andam juntas as metáforas “aplanar a trilha do teu pé” e “firmar teus caminhos”. “Trilha” e “caminho” são imagens comuns na Bíblia, para indicar o comportamento ético (como em Pr 1,15-16; 2,15; 4,14-15.19).

O v. 27, da mesma forma, combina as recomendações “não ir à direita nem à esquerda” e “afastar o pé do mal”, com significado de seguir em direção ao fim proposto. Essa conclusão aponta para a meta da conduta humana, assim como se lê no profeta Isaías: “Teus ouvidos ouvirão uma palavra atrás de ti: ‘Este é o caminho, segui-o, quer andeis à direita quer à esquerda’” (Is 30,21).

### **3. Não os curou nem erva nem unguento, mas tua palavra, senhor, que tudo cura (Sab 16,12)**

O texto de Sb 16,5-14 apresenta um díptico sapiencial, isto é, um quadro em duas bandas, com a visão de hebreus de um lado e a visão de egípcios do outro, em torno ao símbolo da serpente. Trata-se, na verdade, de uma releitura do episódio da serpente de bronze (Nm 21,5-9), em que o animal símbolo da morte no deserto, torna-se símbolo de salvação para quem a contempla. A mesma ambiguidade da serpente de bronze, chamada *Noeshtan*, foi mantida no Templo de Jerusalém, como símbolo de salvação, mas “tornou-se ídolo de perdição e, como tal, foi destruído por Ezequias, segundo a informação de 2Rs 18,4” (Pereira, 1999, p. 194).

Essa realidade, conhecida pelo autor da Sabedoria, é aplicada aos judeus que viviam no ambiente helenista de Alexandria, no Egito, pelo final do séc. I a.C. e início do século I d.C. É nesse contexto histórico judaico que o texto é relido, interpretado e aplicado (Sánchez Castelblanco, 2015, p. 261).

Em vista disso, o texto explora a antítese, no seu díptico, que demonstra o poder mortal da serpente e dos insetos para os egípcios (v. 9) em contraste com o poder de cura e salvação divina para o povo hebreu. O texto dá sequência a uma série de dípticos com o mesmo contraste, contrapondo egípcios e hebreus, em forma de antíteses, por meio de elementos da natureza, no contexto do êxodo, a começar pela água (Sb 11,4-14), e com sequência nos capítulos finais (Sb 16-19). Após o quadro da água e das rãs, tem lugar o texto em análise, com essa terceira antítese, a da serpente.

Essa antítese, como as demais, ao contrastar hebreus e egípcios, não se esquece da mesma lição para os próprios hebreus, mordidos pelas serpentes, no deserto, devido à sua murmuração. Demonstra, assim, que todos são sujeitos a Deus, Senhor da história (Nm 21,4-5). Essa aplicação, bem como as demais, dos textos bíblicos do êxodo e do deserto, segue o estilo midráxico, isto é, da releitura de textos bíblicos aplicados a outras situações similares. Estudiosos classificam o gênero literário da passagem em análise como epidíctico, apelando para o uso da *syncrisis*, palavra grega que signi-

fica comparação, porque contrasta hebreus e egípcios, ao estilo de outros textos que confrontam sábios e estultos ou ricos e pobres. Através desse recurso literário, emprestado da retórica grega, o autor visa elogiar o poder de Deus (Sánchez Castelblanco, 2015, p. 261; 272).

A estrutura do texto, segundo Sánchez Castelblanco (2015, p. 263-266), forma um paralelismo, no esquema A, B, C – A', B', C'. O autor destaca a unidade literária do texto, delimitada pelos termos que formam inclusão (grifados em itálico), entre “lhes sobreveio” (*epelthen*, v. 5a) e “tinham” (*echontes*, v. 6b), no início, com “exalado” (*exelthon*, v. 14b) e “tens” (*echeis*, v. 13a), no final.

Segundo o mesmo autor (Sánchez Castelblanco, 2015, p. 262), o texto se caracteriza, em sua linguagem, pela presença do campo semântico salvar, sarar, libertar e resgatar (grifados em negrito), sob os termos *soteria*/salvação (v. 6b), *sodzein*/salvar (v. 7a), *soter*/salvador (v. 7b), *ryómenos*/libertador (v. 8b), *íama*/cura, remédio (v. 9b), *antiparérchesthai*/intervir (v. 10b), *iasthai*/curar (v. 10b.12b), *diasódzein*/pôr a salvo (v. 11b), *euergesia*/benefício (v. 11d), *therapeuein*/curar (v. 12a) e *analúein*/libertar (v. 14c).

- A <sup>5</sup>Mesmo quando *lhes sobreveio* a terrível fúria das feras e pereciam mordidos por serpentes tortuosas, tua cólera não durou até o fim;  
<sup>6</sup>para que se advertissem, foram assustados um pouco, mas *tinham* um símbolo de **salvação** para lhes recordar o mandamento da tua Lei,
- B <sup>7</sup>e quem se voltava para ele era **salvo**, não em virtude do que via, mas graças a ti, o **Salvador** de todos!  
<sup>8</sup>Assim convenceste a nossos inimigos de que és tu o **libertador** de todo mal;
- C <sup>9</sup>pois eles morreram a picadas de gafanhotos e moscas, não se achou **cura** para a vida deles, porque mereciam semelhante castigo.  
<sup>10</sup>Quanto aos teus filhos, não os venceram nem sequer as presas de serpentes venenosas, pois **interveio** a tua misericórdia e os **curou**.
- A' <sup>11</sup>Para que se recordassem de teus oráculos, eram aguilhoados, e logo **postos a salvo**, para não caírem num profundo esquecimento e serem excluídos de teu **benefício**.
- B' <sup>12</sup>Não os **curou** nem erva nem unguento, mas tua palavra, Senhor, que a tudo **cura**!
- C' <sup>13</sup>Porque tu *tens* poder sobre a vida e a morte, fazes descer às portas do Hades e de lá subir.  
<sup>14</sup>O homem, ainda que em sua maldade possa matar, não pode fazer voltar o espírito *exalado* nem **libertar** a alma no Hades recolhida (Sb 16,5-14).

Os v. 5-6 releem o episódio da marcha dos hebreus pelo deserto, em que serpentes abrasadoras mordiam e faziam perecer muita gente, mas ao contemplar a serpente de bronze, levantada numa haste, recuperavam a vida (Nm 21,6-9). Em sua intenção teológica, o autor dos versos de Sabedoria omite menções negativas do episódio original, como a murmuração do povo, a morte de muitos israelitas e a mediação de Moisés. Nessa intenção, o episódio serviu como advertência com relação ao mandamento da Lei, para demonstrar a salvação misericordiosa de Deus, superando sua cólera passageira diante da desobediência do povo (Vílchez Líndez, 1995, p. 340-342).

Os v. 7-8 prosseguem a aplicação do mesmo poder curador da serpente, mas frisando que o Salvador que traz a cura efetiva é Deus, não o símbolo da serpente. Naquele contexto do judaísmo de Alexandria, era importante acentuar que só Deus salva, para evitar a crença no poder curativo mágico da serpente de bronze. Ao dissipar a mentalidade mágica dos israelitas, o texto também demonstra aos egípcios que Deus é o único libertador de todo o mal. Ora, o contexto do judaísmo de Alexandria era confrontado com as escolas de medicina, que exerciam influência por sua cultura da imagem visual. Daí a polêmica do texto, que a salvação se opera “não em virtude do que se via”, mas exclusivamente “graças a ti, Salvador de todos” (Passaro, 2004, p. 13). Dessa forma, o texto aplica o conceito judaico de salvação, em contraste com o seu uso alexandrino grego-helenista. Com efeito, o vocabulário soteriológico, tal como aparece no texto de Sabedoria, se encontrava no âmbito médico, no contexto do helenismo, para se referir à intervenção medicinal de manutenção da vida e da saúde, concretamente, como ato de curar uma enfermidade. Em consequência, naquele ambiente, recebiam a denominação de “salvador” os deuses, como Esculápio e Isis. Após citar vários textos sobre esses deuses gregos “salvadores”, Sánchez Castelblanco (2015, p. 280) compara: “Este alcance amplo da salvação que provém dos deuses salvadores se enfatiza também no Livro da Sabedoria, onde se faz explícito que Deus, salvador de tudo (Sb 16,7) livra de todo mal (Sb 16,8)”.

Os v. 9-10 explicitam o díptico, entre os egípcios, “eles”, que morreram sem cura, em antítese aos “teus filhos”, os hebreus, curados pela palavra misericordiosa de Deus. A menção ao castigo dos egípcios refere-se às pragas dos insetos, isto é, das moscas (Ex 8,16-20) e dos gafanhotos (Ex 10,4-15). O autor interpreta os fatos à luz de sua tese, pois, com efeito, nas narrativas de Êxodo e Números, morreram muitos israelitas no deserto, pelas picadas de serpentes, enquanto no Egito não houve mortes pelas picadas de insetos. Com sua interpretação dos fatos, reforça a tese de que Deus é o exclusivo libertador do mal, capaz de curar e salvar por sua misericórdia (Vílchez Líndez, 1995, p. 344).

O v. 11 sintetiza o ensinamento da ação pedagógica que, por meio das tribulações, desperta a memória das palavras divinas, como aguilhoadas e estímulo a não desfalecer e confiar no benefício da misericórdia salvadora

de Deus (Vílchez Líndez, 1995, p. 344). Mas em seu contexto histórico social, o autor não se limita a recordar as tradições de Israel, mas acrescenta a argumentação helenista, apresentando Deus como verdadeiro salvador e benfeitor. Ao ressaltar que o “benefício” provém de Deus, o texto da Sabedoria usa novamente um conceito helenista, para polemizar com a filosofia estoica. O “benefício” constituía um pacote de qualidades de deus ou do rei, apresentado como filantropo, solícito e benévolo, sendo esse “benfeitor”, normalmente, o protetor de uma cidade. “Em tal contexto, o livro da Sabedoria não só propõe Deus como salvador, mas lhe atribui um poder ilimitado que o converte em salvador de tudo” (Sánchez Castelblanco, 2015, p. 288).

O v. 12 expõe tese sobre o poder curador da palavra de Deus, como superação dos recursos da medicina: “Não os curou nem erva nem unguento”<sup>3</sup>. O destaque é dado à ação positiva e abrangente da palavra de Deus que cura. A modo ilustrativo, seguem afirmações a respeito, pinçadas de alguns comentaristas. O aspecto medicinal da palavra é enfatizado por Passaro (2004, p. 4): “A palavra de Deus que cura a todos é a palavra que conserva a vida”. Sánchez Castelblanco (2015, p. 270) acentua a cura holística da palavra divina: “A tudo cura designa a totalidade e, neste caso, descreve o alcance do poder sanador da palavra do Senhor”. Vílchez Líndez (1995, p. 345), por sua vez, reconhece a identificação entre a palavra curadora e o próprio Deus salvador: “O autor atribui à palavra de Deus o que antes disse do próprio Deus (v. 7b,8b) e de sua misericórdia (v. 10); cf. Ex 15,26). A palavra é, portanto, equivalente à sua vontade onipotente, criadora e salvadora; o v. 13 confirma isso mesmo (cf. também v. 26; 18,15; Sl 107,20). A palavra de Deus tem poder curativo, como verdadeiro remédio (v. 9.10), como expressão da sua onipotência que faz viver e faz morrer (v. 13)”.

Os v. 13-14 concluem o pensamento sobre o poder misericordioso de Deus para curar, através de sua palavra. Enquanto Deus tem poder sobre a vida e sobre a morte, por sua misericórdia, o ser humano, em contraposição, por sua maldade, pode apenas matar, mas não tem poder sobre a vida. Essa afirmação é amplamente desenvolvida ao longo da tradição bíblica, como evidencia a passagem do Deuteronômio, dentre outras: “Sou eu que mato e faço viver, sou eu que firo e torno a curar (Dt 32,39; cf. 1Sm 2,6). O poder de Deus se estende sobre o Hades, provável tradução da palavra hebraica *šēol*, entendida como a mansão dos mortos, na mentalidade da época veterotestamentária. O poder de Deus, portanto, supera o das divindades gregas, pois só ele pode tirar das portas da morte e fazer retornar à vida.

---

<sup>3</sup> “Nem erva (*botâne*) nem unguento (*málagma*), Vílchez Líndez (1995, p. 345) traduz “*nem erva nem emplasto*” e explica “ou seja, sem remédio natural ou artificial”. *Málagma* pode ser traduzido por “pomada” ou “emplasto”.

#### 4. Senhor, eu não sou digno de que entres em minha casa. dize uma só palavra e o meu criado ficará são (Mt 8,8)

O texto do Evangelho de Mt 8,5-13 nos leva para um contexto bem diferente, mas amplia a compreensão sobre a força da palavra que cura. É bem conhecida a ação de Jesus em favor da saúde das pessoas e, especialmente, o seu poder curativo diante das diversas enfermidades. Para ficar apenas no contexto dos dez milagres narrados em Mt 8 e 9, destacamos alguns, nos quais a cura se dá pela força da palavra de Jesus. Ao leproso, ele ordena com a palavra: “Eu quero, sê purificado” (Mt 8,3). Após a cura da sogra de Pedro, o sumário afirma: “Ele, com uma palavra, expulsou os espíritos e curou todos os que estavam enfermos” (Mt 8,16). Em meio à tempestade: “Ele conjurou severamente os ventos e o mar” (Mt 8,26). Aos demônios que lhe pedem ser mandados para a manada de porcos, Jesus diz: “Ide” (Mt 8,32). O paraplégico é curado pela sua palavra que determina: “Levanta-te, toma a tua cama, e vai para casa” (Mt 9,6). Para a hemorroíssa, bastou a palavra de Jesus: “Ânimo, minha filha, a tua fé te salvou” (Mt 9,22). Os exemplos poderiam se estender por diversas outras passagens.

Mas, nos concentramos no relato da cura do servo do centurião (Mt 8,5-13). A declaração segundo a qual a palavra divina é capaz de curar, encontra-se na boca de um centurião romano, pagão, em Cafarnaum. A afirmação do centurião supõe que a casa de um pagão não podia ser visitada por um judeu, mas que a palavra de Jesus podia superar essa barreira, como de fato superou. Surge, nesse contexto, uma das mais profundas profissões de fé: “Basta que digas uma palavra e o meu criado ficará são” (v. 8); assim como uma das mais significativas respostas de Jesus: “Vai! Como creste, assim te seja feito!” (v. 13b); com o efeito imediato da palavra de Jesus: “Naquela mesma hora o criado ficou são” (v. 13c).

O texto segue a tradução da *Bíblia de Jerusalém* (2012) e a estrutura é uma tentativa pessoal, com cinco cenas, a partir de algumas indicações de Ulrich Luz (2010, p. 27-28). Para diversos aspectos, como a fonte da narrativa, a comparação sinótica com Lucas, o dito de Jesus sobre a fé (v. 10-12) remetemos para os comentários a Mateus, como Carter (2002) para nos concentrarmos sobre a palavra de Jesus que cura.

- A <sup>5</sup>Ao entrar em Cafarnaum,  
chegou-se a ele um centurião que lhe implorava e dizia:  
“Senhor, o meu criado está deitado em casa paraplégico, sofrendo  
dores atrozes”.  
<sup>7</sup>Jesus lhe disse:  
“Eu irei **curá-lo**”.

- B <sup>8</sup>Mas o centurião respondeu-lhe:  
“Senhor, não sou digno de receber-te sob o meu teto; basta que  
digas uma palavra e o meu criado ficará **são**. <sup>9</sup>Com efeito, tam-  
bém eu estou debaixo de ordens e tenho soldados sob o meu

comando, e quando digo a um 'Vai!', ele vai, e a outro 'Vem!', ele vem; e quando digo ao meu servo: 'Faze isto', ele o faz".

<sup>10</sup>Ouvindo isso, Jesus ficou admirado e disse aos que o seguiam: "Em verdade vos digo que, em Israel, não achei ninguém que tivesse tal fé.

C <sup>11</sup>Mas eu vos digo que virão muitos do oriente e do ocidente e se assentarão à mesa com Abraão, Isaac e Jacó, no Reino dos Céus, <sup>12</sup>enquanto os filhos do Reino serão postos para fora, nas trevas, onde haverá choro e ranger de dentes".

D <sup>13</sup>Em seguida disse ao centurião: "Vai! Como creste, assim te seja feito!"

E Naquela mesma hora o criado ficou **são** (Mt 8,5-13).

Os v. 5-7 constituem a primeira cena do relato, com um diálogo, no qual o centurião apresenta a Jesus o problema do seu servo e Jesus pronuncia a decisão da cura. O cenário é a cidade de Cafarnaum, junto ao mar da Galileia, cidade fronteira, militarizada. O personagem que se dirige a Jesus é um centurião, comandante de uma centúria, chefe militar romano, a serviço de Herodes Antipas. O centurião se dirige a Jesus com uma afirmação que soa como pergunta e como pedido de ajuda. Jesus entende como um grito de socorro e se dispõe a curá-lo (Schoenborn, 1977, p. 84).

A situação do "criado"<sup>4</sup> (v. 6) é descrita como uma paralisia, sem definir precisamente a natureza ou a causa, mas ressaltando a gravidade, que o deixava acamado, com dores terríveis. No v. 7 Jesus se propõe a curá-lo (*therapeuein*).

Os v. 8-10 apresentam a insistência argumentativa do centurião. Ele se dirige a Jesus como "Senhor", pela segunda vez (v. 6 e 8), e ilustra com a própria hierarquia romana. Nesse jogo de poder, politicamente Jesus, como judeu, está submisso à ordem imperial romana que o centurião representa, mas, teologicamente, o centurião se submete ao reinado de Deus que Jesus representa. Legal e etnicamente, Jesus, como judeu, não podia ir à casa do centurião, mas, na força de sua fé, o gentio tem certeza que a palavra de Jesus pode curar o servo.

---

<sup>4</sup> "Criado" ou "servo" é a tradução das Bíblias em português. Mas "Criado" (*pais*), segundo Ulrich Luz (2010, p. 30, nota 7), deve ser traduzido como "filho", não como escravo, contra as interpretações que vêm na narrativa uma expressão de solidariedade entre patrão e escravo, e com a argumentação de que Mateus usa sempre a palavra *pais* para filho e *doulos*, como no v. 9, para escravo. Gallazzi (2012, p. 144) traduz como "garoto", para distinguir de "servo". Muszkopf (2004, p. 103) traduz como "rapaz", interpretado como "homem gay", com argumentação na terminologia grega e pelo próprio método histórico-crítico.

Na sua declaração: “Basta que digas uma palavra e o meu criado ficará são (*iaomai*)” (v. 8) ele “exprime a fé ilimitada no poder de Jesus, que com a própria palavra pode tornar sãos os enfermos” (LUZ, 2010, p. 31). O centurião prossegue, desafiador, confrontando o próprio poder militar com o poder da palavra de Jesus. Nessa comparação ousada, o militar apela para Jesus, pois: “A doença é um poder contra o qual a sua palavra (de centurião) nada pode. Agora deve entrar em ação aquele que tem poder” (SCHOENBORN, 1977, p. 86). A declaração de fé do centurião emociona Jesus, provocando nele um sentimento de admiração. Não só! Jesus realça a fé no poder da palavra curadora, manifesta na boca de um gentio, comparativamente acima da fé “de Israel”. Prepara, com isso, a afirmação seguinte.

Os v. 11-12 inserem, no relato da cura, um dito de Jesus sobre o futuro, para expressar uma preocupação típica do Evangelho de Mateus, a missão aos gentios, que aceitam o “Reino dos Céus” melhor que “os filhos do Reino”.

O v. 13 conclui o relato, da cura pela palavra de Jesus, com a iniciativa “disse ao centurião” e com a palavra de exaltação à fé, “Vai! Como creste, assim te seja feito!”; e com a efetivação da cura, “Naquela mesma hora o criado ficou são (*iaomai*)”.

## Conclusão

Foram apresentados quatro textos diferentes, de contextos distintos, para concluir que todos priorizam a mesma ideia, do poder curador da palavra.

O Salmo (Sl 107,17-22) convida a louvar a Deus porque, no contexto histórico do deserto, às portas da morte, o povo gritou ao Senhor que “Enviou sua palavra e os curou, e os salvou de suas covas” (Sl 107,20). Em seu contexto de pós-exílio, o salmista relê essa palavra para superar o sofrimento gerado pelo caos da reconstrução da comunidade.

Em Provérbios (Pr 4,20-27), ouve-se a voz de mestre, alertando o filho ou discípulo, para as palavras da sabedoria, “Pois são vida elas para quem as encontra, e para toda a carne são saúde” (Pr 4,22). A convicção de que as palavras de sabedoria garantem a saúde é combinada com a recomendação de cuidado ao corpo integral, em especial ao coração, de onde provém a vida.

O autor do livro da Sabedoria (Sb 16,5-14), no contexto helenista de Alexandria, já nos tempos próximos à era cristã, faz a releitura do episódio da serpente de bronze, no deserto, para argumentar que, a mesma foi fator de discernimento diante dos mesmos elementos da natureza. Enquanto os egípcios “morreram a picadas de gafanhotos e moscas” (Sb 16,9), os hebreus, feridos pelas serpentes, “Não os curou nem erva nem unguento, mas tua palavra, Senhor, que a tudo cura!” (Sb 16,12).

O Evangelista Mateus (Mt 8,5-13) apresenta a cura do servo de um centurião romano, gentio, que suplica: “Senhor, não sou digno de receber-te sob o meu teto; basta que digas uma palavra e o meu criado ficará são” (Mt 8,8). A palavra efetua a cura, conforme a conclusão do relato “Naquela mesma hora o criado ficou são (Mt 8,13).

## Referências

- ALDEN, Robert L. Chiasmic Psalms (III): A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 101-150. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 21, n. 3, p. 199-210, 1978.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. *Salmos II* (Salmos 73-150): tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1998 (Coleção Grande Comentário Bíblico).
- ALONSO SCHÖKEL, Luis; VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Proverbios*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- ANDERSON, Arnold Albert. *The Book of Psalms: Volume II. Psalms 73-150*. Grand Rapids; London: Marshall, Morgan & Scott; Oliphants, 1972 (New Century Bible Commentary).
- Bíblia de Jerusalém*. GORGULHO, Gilberto da Silva; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora Anderson (Coords.). São Paulo: Paulus, 2012.
- CARBAJOSA PÉREZ, Ignacio. Salmo 107: unidad, organización y teología. *Estudios Bíblicos*, v. 59, n. 4, p. 451-485, 2001.
- CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CIMOSA, Mario. *Proverbi: nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline, 2007.
- GALLAZZI, Sandro. *O Evangelho de Mateus: uma leitura a partir dos pequeninhos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Psalms, Part 2 and Lamentations*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2001. (The Forms of the Old Testament Literature, XV).
- GONZÁLEZ, Ángel. *El libro de los Salmos: introducción, versión y comentario*. Barcelona: Herder, 1977.
- JARICK, John. The Four Corners of Psalm 107. *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 59, p. 270-287, 1997.
- KRAUS, Hans-Joachim. *Teología de los Salmos*. Salamanca: Sígueme, 1985. (Biblioteca de Estudios Bíblicos).
- LONGMAN III, Tremper. *Proverbs*. Grand Rapids: Baker, 2006.
- LUCAS, Ernest C. *Proverbs*. Cambridge: Eerdmans; Grand Rapids, 2015. (The Two Horizons Old Testament Commentary).

- LUZ, Ulrich. *Vangelo di Matteo*: Volume 2: Commento ai capp. 8-17. Brescia: Paideia, 2010.
- MURPHY, Roland. *Proverbs*. Mexico: Thomas Nelson, 1998. (Word Biblical Commentary).
- MUSSKOPF, André Sidnei. Bíblia, cura e homossexualidade – “Homens sejam submissos ao seu próprio marido. Da mesma forma, mulheres sejam submissas às suas esposas”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, RIBLA*, v. 49, n. 3, p. 93-107, 2004.
- PASSARO, Angelo. Il serpente e la manna. Ovvero della parola che salva. Egesi di Sap 16. In: PASSARO, Angelo; BELLIA, Giuseppe. *Il Libro della Sapienza*: tradizione, redazione, teología. Roma: Città Nuova, 2004. p. 193-208.
- PERDUE, Leo G. *Proverbi*. Torino: Claudiana, 2011.
- PEREIRA, Ney Brasil. *Livro da Sabedoria*: aos governantes, sobre a justiça. Petrópolis; São Leopoldo: Vozes; Sinodal, 1999. (Comentário Bíblico).
- SÁNCHEZ CASTELBLANCO, Wilton Gerardo. El influjo helenista en Sabiduría 16,5-14. *Franciscanum*, v. 57, n. 163, p. 259-301, Jun 2015.
- SCHOENBORN, Ulrich. Experiência e interpretação: ensaio a partir de Mateus 8,5-13. *Estudos Teológicos*, v. 17, n. 2, p. 77-92, 1977. Disponível em [http://est.com.br/periodicos/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/1391/1341](http://est.com.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/1391/1341) Consulta em 26 de maio de 2021.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria*. São Paulo: Paulus, 1995. (Grande Comentário Bíblico).

## *Travesseiro, cama e maca No Evangelho Segundo Marcos*

### *Pillow, Bed and Stretcher in The Gospel of Mark*

#### **Resumo**

A literatura bíblica trabalha com imagens. Sua linguagem é metafórica. Nesse sentido, também o leito, objeto diariamente usado por todos os seres humanos, assume conotações simbólicas que, de forma poética, lhe atribuem a tarefa de tornar-se representante de esperanças religiosas e de comportamentos renovados. Na pesquisa aqui apresentada, busca-se analisar o sentido de “leito” no Evangelho segundo Marcos. São interpretadas as nove menções do “travesseiro” (Mc 4,38), da “cama” (Mc 4,21; 7,4.30) e da “maca” (Mc 2,4.9.11.12; 6,55), sendo que, em diversas cenas, se trata do leito de quem sofre. Enfim, em tempos de epidemia, mais do que nunca prevalece a procura por quem possa visitar e salvar as muitas pessoas que, em meio a terríveis sofrimentos, jazem sobre seus leitos. Com isso, junto ao Evangelho segundo Marcos, que é o mais antigo entre os quatro Evangelhos guardados no Novo Testamento, ocorre outra vez a lembrança de que Jesus, diante de realidades semelhantes às atuais, agia com um poder ímpar.

**Palavras-chave:** Travesseiro; Cama; Maca; Evangelho segundo Marcos.

#### **Abstract**

Biblical literature works with images. Its language is metaphorical. In this sense, the bed, an object used daily by all human beings, also takes on symbolic connotations that, in a poetic way, assign it the task of becoming a representative of religious hopes and renewed behaviors. In the research presented here, we seek to analyze the meaning of “bed” in the Gospel according to Mark in search of the bed. The nine mentions of “pillow” (Mc 4:38), the “bed” (Mc 4:21; 7:4, 30) and the “stretcher” (Mc 2:4, 9, 11, 12; 6:55) are interpreted, since, in several scenes, it is the bed of the sufferer. Finally, in times of epidemic, more than ever, prevails the search for whom can visit and save the many people who, amid terrible suffering, lie on their beds

<sup>1</sup> Matthias Grenzer é mestre em História (PUC-SP) e doutor em Teologia (Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha). Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP e é líder do Grupo de Pesquisa Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT). Email: <mgrenzer@pucsp.br>.

<sup>2</sup> Paulo Freitas Barros é mestre (PUC-SP) e doutorando em Teologia na PUC-SP. É membro do Grupo de Pesquisa TIAT. E-mail: <pfreitasbarros@yahoo.com.br>.

or stretchers. With this, next to the Gospel according to Mark, which is the oldest among the four Gospels kept in the New Testament, there is again the reminder that Jesus, faced with realities similar to the current ones, acted with a unique power.

**Keywords:** Pillow; Bed; Stretcher; Gospel according to Mark.

## Introdução

Diversos vocábulos na Bíblia visam ao *leito* do ser humano. Na *Bíblia Hebraica*, existem os vocábulos traduzíveis como “leito (לִשְׁכָּב)”, com quarenta e seis presenças, “cama (מִטָּה)”, com vinte e nove ocorrências, “divã (עֲרִיץ)”, dez vezes, e “jazida (יַעֲצִי)”, cinco vezes, sendo que há sobreposições parciais em relação aos campos semânticos dessas palavras. Nos *Livros Deuterocanônicos* do Antigo Testamento, observa-se onze vezes o vocábulo “cama (κλίνη)” (Jt 8,3; 10,21; 13,2.4.6.7; 15,11; Tb 8,4; 14,11; Sr 23,18; 48,6). Nos escritos do *Novo Testamento*, por sua vez, é possível verificar o seguinte vocabulário: “cama (κλίνη)” (Mt 9,2.6; Mc 4,21; 7,4.39; Lc 5,18; 8,16; 17,34; Ap 2,22), “cama/padiola (κλινίδιον)” (Lc 5,19.24), “cama/leito (κλινάριον)” (At 5,15), e “maca (κράβαττος)” (Mc 2,4.9.11.12; 6,55; Jo 5,8.9.10.11; At 5,15; 9,33). Também cabe mencionar o “travesseiro (προσκεφάλαιον)”, que aparece em Mc 4,38.

Subentende-se que, ao pensar num *leito*, não se visa, automaticamente, a um móvel. Como ainda hoje muitas pessoas dormem no chão, ora em cima de uma esteira ou de um tapete, ora em cima de papelão ou palha, o conforto de um leito mais sofisticado, também na antiguidade, não estava ao alcance de todas as pessoas. Contudo, não há quem pudesse sobreviver sem deitar-se. Nesse sentido, boa parte de sua vida, o ser humano se encontra horizontalmente estendido: ora para descansar e dormir, ora para o encontro amoroso do casal, ora por estar doente, ora para nascer ou morrer. Portanto, de forma importante, o *leito* tem uma presença cotidiana e necessária na vida do ser humano.

Mais ainda, em tempos emergenciais de uma *epidemia*, ora os leitos se multiplicam para os infectados, ora faltam, sobretudo os bem equipados. Contemplando essa situação, nasce a questão sobre as reflexões que os textos bíblicos, possivelmente, guardem a respeito dessa realidade. Observa-se que, em alguns momentos, chegam a refletir sobre *epidemias*, ora para anunciar a sobrevivência de quem se propõe a confiar em Deus (cf. Grenzer, 2020), ora para descobrir a palavra de Deus em meio ao desastre compreendido como uma praga (cf. GRENZER, 2021). O foco neste Artigo, por sua vez, é mantido na imagem do *leito*. Como a Bíblia, no entanto, é uma obra literária ampla, composta por escritos que pertencem a diferentes gêneros literários, autorias e contextos históricos, a investigação se concentra na presença do leito no Evangelho segundo Marcos.

Com outras palavras, visa-se aqui a uma releitura do Evangelho mais antigo com as seguintes perguntas: quais são os *leitos* com os quais Jesus, ao anunciar a sua boa-nova da chegada do Reino de Deus, se encontra, seja de perto, seja à distância? E qual é a esperança que, para o Evangelho segundo Marcos, nasce do olhar de Jesus para tais leitos? Enfim, trata-se da leitura de um só escrito bíblico, a qual precisa ser completada por outras leituras. Mesmo assim, vale a esperança de que, para quem “jaz em casa com grandes dores” (Mt 8,6), “uma só palavra” (Mt 8,8) de Jesus pode ser salvadora.

## Travesseiro

Uma só vez no Evangelho segundo Marcos, o ouvinte-leitor pode observar Jesus como “quem dorme (καθεύδων)”, sendo que ele, “na popa” de um barco, se encontra deitado “sobre um travesseiro (ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον)” (Mc 4,38). Surpreendem, porém, as circunstâncias em que isso ocorre. É “tarde”, ou seja, “noitinha” (Mc 4,35). Com seus discípulos, Jesus está naquele “barco” (Mc 4,36), porque ele quis “ir para o outro lado” do mar da Galileia (Mc 4,35). E, ao navegar, ocorre, de repente, “uma grande tempestade de vento”, com “ondas lançando-se para dentro do barco, de modo que o barco se enchia” (Mc 4,36). Porventura, é possível dormir numa situação emergencial como essa, por mais confortável que seja o “travesseiro” (Mc 4,38) e por menos movimentado que seja aquele espaço, isto é, a “popa” do barco (Mc 4,38), onde também está o leme? “Jesus parece ausente, dorme, completamente alheio à tragédia que está para abater-se sobre os seus” (Soares; Correia Júnior, 2002, p. 213).

Em todo caso, assim os discípulos compreendem a situação, quando, ao “acordá-lo, dizem a Jesus: ‘Mestre, não te importa que pereçamos?’” (Mc 4,38). A reação de Jesus é dupla. De um lado, ele “se levanta” e, por sua palavra, faz “o vento cessar”, provocando uma “grande calmaria” e/ou “bonança” (Mc 4,39). De outro, critica fortemente os discípulos: “Por que sois covardes? Ainda não tendes fé?” (Mc 4,40). Isto é, Jesus realça “a incompreensão dos discípulos”, visto que eles “estão com medo de não serem salvos por Jesus, apesar do poder milagroso dele, já demonstrado” (Jochum-Bortfeld, 2008, p. 231).

A narrativa em Mc 4,35-41 quer ilustrar como “a fé dos discípulos deve aparecer, sobretudo, [...] quando estão dispostos a dividirem os perigos nos quais entram em consequência da palavra de Jesus” (Limbeck, 2009, p. 301). Contudo, agora eles enfrentam “o maior perigo de morte”, sendo que, como pescadores, conhecem os ventos do mar da Galileia como ninguém, e “Jesus está deitado na popa do barco, dormindo em cima de um travesseiro: que contraste!” (Schenke, 2005, p. 137). Além disso, conforme o Evangelho segundo Marcos, essa situação ainda será vivida ao contrário, justamente quando Jesus, no jardim de Getsêmani, ao experimentar “an-

gústia e aflição, com a alma triste até à morte” (Mc 14,33-34), se surpreende com os apóstolos Pedro, Tiago e João, os quais “dormem” (Mc 14,37.40-41).

Resumindo, existem cansaços insuperáveis, em vista dos quais não é possível evitar o sono. Isto é, quando “os olhos estão pesados”, não existe uma alternativa à necessidade de “dormir e descansar” (Mc 14,40-41), sendo que o “travesseiro” (Mc 4,38) se torna o maior amigo. Contudo, em vista disso, o Evangelho, em princípio, se propõe a favorecer o descanso do discípulo, marcado pela fé de que é possível ter uma maior tranquilidade diante das dramaticidades da vida, isto é, justamente ao saber que, em Jesus, as forças caóticas e contrárias à vontade de Deus já se encontram dominadas. Importa ficar com ele e segui-lo, porque, mesmo que “alguém perca a vida por causa de Jesus e do Evangelho, ele apenas irá salvá-la” (Mc 8,35).

## Camas

Duas ou, talvez, três vezes aparece uma “cama (κλίνη)” no Evangelho segundo Marcos (Mc 4,21; 7,4.30). No que se refere ao antigo Oriente e, especificamente, ao Levante, poucas fontes estão à disposição para ainda conhecer as formas e os materiais usados para a construção de camas. No entanto, algumas peças mobiliárias foram encontradas em túmulos. Além disso, a iconografia e os escritos, em alguns momentos, apresentam uma cama. “De acordo com listas de inventário e outros textos, nas casas do antigo Oriente, móveis para deitar estavam menos em uso do que móveis para sentar”, sendo que a forma básica da cama nasce de sua funcionalidade: “uma moldura retangular, fixada em quatro pernas”, a qual, feita em madeira, é “entelada com cordas ou correias de coró”, que são fixadas no chassi (FISCHER, 2016, p. 14). Sobretudo nas cidades existia um artesanato com produtos até mais luxuosos. Nesse sentido, imagina-se que, “para o abastecimento da população com mercadorias da vida cotidiana, muitas pessoas encontravam trabalho”, entre elas também os “marceneiros”, ocupados com a construção de móveis feitos de madeira (Stegemann; Stegemann, 1997, p. 39), e os artesãos, que produziam utensílios usados junto à cama, como, por exemplo, cobertas, “colchas” (Pr 7,16) e travesseiros. Nesse sentido, também vale lembrar que Jesus é um artesão, isto é, um “carpinteiro (τέκτων)” que, inclusive com o material da madeira, “trabalha em construções” (Mc 6,3).

A primeira menção de uma *cama* no Evangelho segundo Marcos, em princípio, pressupõe que se trate de um móvel elevado, ou seja, suspenso em pernas, com um vão entre a parte inferior dele e o chão. Somente assim ganha sentido o seguinte dito de Jesus: “Por acaso, se traz a lamparina para que ela seja posta debaixo de um alqueire ou debaixo de uma cama (ὑπὸ τῆν κλίνην)?” (Mc 4,21). Por mais que boa parte do povo talvez não tenha acesso a uma cama, mas durma, provavelmente, numa esteira, a imagem favorecida pelo dito se refere à cama. Mais ainda, neste caso, a cama ganha uma conotação negativa como representante de um ato de “ocultação” e/ou “es-

condedura” (Mc 4,22), isto é, quando algo é lançado debaixo de uma cama para não mais aparecer aos olhos de outra pessoa. Justamente ao contrário disso, Jesus apresenta o seu ensino de forma pública e defende a ideia de que todas as realidades precisam vir à tona.

Em relação à segunda menção da *cama* no Evangelho segundo Marcos, existe uma dificuldade textual. Lê-se, neste momento, um comentário do narrador sobre “os fariseus e todos os judeus”, segundo o qual estes últimos, conforme “a tradição dos antigos”, observam “a lavagem das mãos” (Mc 7,3) e “os enxagues de copos, jarras, caldeiras e camas (κλινῶν)” (Mc 7,4). O último elemento presente na lista, por sua vez, não se encontra atestado em todos os antigos manuscritos do Evangelho. Por isso, a edição crítica do *The Greek New Testament* (Aland; Aland; Karavidopoulos; Martini; Metzger, 2014), após comparar as versões dos antigos manuscritos, indica que “os editores tinham argumentos de peso mais ou menos equivalentes, tanto a favor como contra o texto, o que levou à inclusão do texto entre colchetes” (ALAND; ALAND, 2013, p. 45). Todavia, o texto mais extenso de Mc 7,4 inclui a higienização das “camas” nos gestos de purificação guardados pelos judeus. Existe, portanto, uma valorização desse móvel, que ganha importância religiosa. O ensino de Jesus, porém, favorece a valorização daquilo que, realmente, é “palavra de Deus” (Mc 7,13), em vez de “guardar as tradições dos homens” (Mc 7,8). Isto é, a preocupação com a *cama*, mesmo nos moldes de um gesto religioso, precisa ser antecedida por um amor autêntico a Deus e ao próximo, sobretudo ao próximo mais necessitado.

Há ainda uma terceira menção da *cama* no Evangelho segundo Marcos. Narra-se como, nos “territórios de Tiro” (Mc 7,24), “uma mulher grega”, isto é, “siro-fenícia de nascimento” (Mc 7,26), pede a Jesus a cura de “sua filhinha”, que estava com “um espírito impuro” (Mc 7,25). Após um diálogo sobre quem deve ser atendido “primeiro” (Mc 7,27), Jesus realiza uma cura à distância, sendo que a mulher, “tendo ido para sua casa, encontra a criança atirada sobre a cama (βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην), com o demônio saído” dela (Mc 7,30). É uma imagem final que gera conforto no ouvinte-leitor. Com o bem-estar recuperado, algo que, em princípio, inclui uma luta, vê-se “uma criança” que, dormindo ou não, “se espalhou sobre a cama” (Mc 7,30). Isto é, com saúde restabelecida, agora descansa. Para uma mãe, em princípio, não existe momento mais pacífico, porque, somente assim, ela também poderá descansar. Dessa forma, a *cama* ganha uma maior conotação religiosa no Evangelho segundo Marcos. Agora, pois, ela representa o descanso e a paz que são o resultado da ação salvadora de Jesus.

## Macas

Outro vocábulo grego, cinco vezes presente em duas cenas diferentes no Evangelho segundo Marcos, indica um leito diferente da cama. Trata-se de uma “maca (κράβαττος)” (Mc 2,4.9.11.12; 6,55), ou seja, de uma padiola

comumente usada para o *transporte de doentes*, que não mais têm como andar sobre seus próprios pés.

Na primeira cena, numa “casa em Cafarnaum”, Jesus “anuncia a palavra” do Evangelho a “muitos”, “sem que houvesse lugar à porta” (Mc 2,1-2). Nesse momento, “trazem-lhe um paralítico, carregado por quatro pessoas” (Mc 2,3). Com isso, entra em cena a *maca*, quatro vezes mencionada nesta narrativa. Primeiramente, os carregadores “abaixam a maca (χαλῶσιν τὸν κράβαττον), sobre a qual o paralítico está deitado, pelo teto destelhado e aberto”, a fim de que ele chegasse junto a Jesus (Mc 2,4). É um movimento significativo. No caso, a maca se torna o veículo que aproxima a pessoa sofrida a Jesus. Mais ainda, com isso, Jesus observa a “fé” de quem carrega a maca e, em princípio, também de quem está deitado nela e de quem está ao seu redor, assistindo os acontecimentos (Mc 2,5).

A segunda, terceira e quarta presenças da *maca* na narrativa em questão promovem uma só ideia. Duas vezes se escuta uma ordem de Jesus, dada ao paralítico: “Levanta-te e carrega tua maca (ἄρον τὸν κράβαττόν)!” (Mc 4,9.11). A isso corresponde a ação de quem, no final, já não é mais um paralítico: ele “se ergue e, imediatamente, ao carregar a maca (ἄρας τὸν κράβαττον), sai diante de todos” (Mc 4,12). A cura, porém, é antecedida por uma controvérsia entre Jesus e “alguns escribas ali sentados” (Mc 2,6), sendo que esta é provocada por uma palavra do primeiro, a qual visa ao “perdão dos pecados” do paralítico (Mc 2,5). Enfim, os teologicamente tão versados entre os presentes tinham detectado nessa palavra de Jesus uma “blasfêmia”, porque “somente Deus poderia perdoar pecados” (Mc 2,7). De fato, “Jesus se refere ao paralítico como pecador, algo que, por sua vez, não precisa significar que Jesus (ou o autor do Evangelho) atribua a paralisia a um pecado pessoal dele”, mas, em princípio, apenas significa que “ambos devem estar certos de que doença e sofrimento são consequência do pecado comum” (SCHENKE, 2005, p. 87). Nesse sentido, eliminar a causa, de fato, é algo superior ao combate às consequências provocadas por esta última.

Resumindo: conforme o Evangelho, todo poder cabe a Jesus. Como “Filho do Homem, ele tem o poder de perdoar pecados sobre a terra” (Mc 2,10). E, com isso ou como consequência disso, ele, também, tem o poder de fazer um paralítico “erguer-se”, a fim de que este “dê voltas” (Mc 2,9), “vá embora rumo a sua casa” (Mc 2,11) e/ou “saia na frente de todos” (Mc 2,12). No entanto, há ainda um detalhe significativo e/ou simbólico: ele não deve abandonar “sua maca”, mas “carregá-la” consigo (Mc 2,6.11.12). Eis o chamado para quem tem a chance de experimentar a cura: não esquecer-se da maca. Afinal, ela poderá ganhar outro fim ou, mais ainda, tornar-se veículo para que outros se aproximem a Jesus.

É justamente isso que ocorre quando o Evangelho segundo Marcos, pela última vez, traz a imagem da *maca*. Agora o ouvinte-leitor encontra Jesus em “Genesaré”, sendo que ele, ao “aportar e sair do barco”, logo é “reconhecido” (Mc 6,53-54). Mais ainda, a chegada e o reconhecimento de

Jesus logo motivam a instalação de um *hospital de campanha*, e isso não somente em Genesaré, mas em qualquer “povoado, cidade ou vilarejo camponês” (Mc 6,56). Isto é, “sobre macas (ἐπι τοῖς κρᾶβάττοις), começam a trazer aqueles que estão mal” (Mc 4,55), “colocando os doentes nas praças”, ao céu aberto (Mc 4,56). Com isso, “o ministério da cura de Jesus se estende a todas as esferas sociais dessa região” (Myers, 1992, p. 267), sendo que ele, aparentemente, a ninguém nega o pedido de, ao menos, poder “tocar a borda de sua veste”, a fim de que “todos os que o tocavam” fossem “salvos”, “libertos” e/ou “curados” (Mc 6,56). Ou seja, para o Evangelho, ninguém é excluído do encontro entre Jesus e quem, *estando mal*, se encontra deitado numa *maca*.

### Considerações finais

Em tempos de pandemia, com dores, mortes e despedidas multiplicadas a centenas de milhares, a releitura dos escritos bíblicos ocorre de forma mais existencial do que, provavelmente, em outros períodos. Ninguém pode ter certeza a respeito de sua própria sobrevivência e/ou da sobrevivência de seus familiares, colegas de trabalho, concidadãos, irmãos ou irmãs na fé e/ou, simplesmente, demais seres humanos. Angústias e preocupações, de forma mais intensa do que antes, acompanham a vida de muitas pessoas. Com isso, intensifica-se a procura religiosa por esperanças válidas e, eventualmente, a impressão de que exista a necessidade de promover mudanças no que se refere às convivências do ser humano com Deus e, também, do ser humano com os demais seres existentes neste mundo, que lhes é disponível como “casa comum” a todos (Francisco, 2015). Isto é, seres abióticos (água, ar, solo, calor), vegetais, animais e seres humanos coexistem, o que gera a tarefa de os últimos respeitarem a existência e o valor dos primeiros.

A partir dessa situação específica em tempos de sobrevivências mais ameaçadas, a presente investigação, por duas razões, se propôs a reler o *Evangelho segundo Marcos*. De um lado, no espaço previsto para um Artigo em Periódico Científico, dificilmente é possível apresentar pesquisas mais abrangentes, verificando-se, por exemplo, o que a Bíblia, com todos os seus escritos, propõe de reflexão em vista de determinado assunto. Correr-se-ia o risco de não contemplar certos detalhes menores que, talvez, ganhem importância em vista da compreensão do texto a ser estudado. Nesse sentido, ler um só Evangelho para verificar a presença de determinada imagem, composta por diversos elementos, e para descobrir o que tal imagem, eventualmente, traga de conotações simbólicas já é um exercício amplo. De outro lado, reconhece-se aqui que cada escrito bíblico goza de certa autonomia. Por mais que um poeta compositor – no caso do Evangelho segundo Marcos, um ou vários autores anônimos – pressuponha que seus ouvintes-leitores estejam familiarizados com outras tradições, orais e/ou escritas, o texto

escrito por ele guarda a finalidade de explicar-se por si só, sem que exista uma maior dependência de consultas externas.

Isso pressuposto, a presente investigação se ateve à presença de “travesseiro” (Mc 4,38), “camas” (Mc 4,21; 7,4.30) e “macas” (Mc 2,4.9.11.12; 6,55) no Evangelho segundo Marcos, sabendo que esses *leitos*, literariamente, se tornam imagens que, como metáforas, veiculam uma ampla reflexão teológica. Ou seja, partindo da preocupação com os leitos na pandemia do coronavírus, prevaleceu o interesse de descobrir como Jesus se relacionava com quem, em meio a seu sofrimento, se encontrava acamado e/ou deitado sobre uma maca. Por mais que as nove presenças dos três vocábulos em questão, aparentemente, não formem paralelismos mais significativos e, com isso, estruturas literárias em vista da obra como um todo – isto é, apenas a quádrupla menção da “maca” na narrativa em Mc 2,1-12, estruturalmente, se torna mais chamativa –, as poucas menções dos objetos visados promovem uma mensagem bastante definida. Vale novamente o que se observa, em geral, a respeito do ensino de Jesus: ele “fala com autoridade própria, e não se baseia nas opiniões dos mestres anteriores ou contemporâneos a ele”, mas defende sua opinião até “com grande liberdade em relação às Escrituras” (PUIG, 2020, p. 299). Eis uma tentativa de resumir em poucas teses o que o ouvinte-leitor do Evangelho segundo Marcos pode aprender de Jesus em relação aos que sofrem sobre tantos leitos:

- (1) Adotar uma postura marcada pelo desespero não é uma reação adequada. Pelo contrário, vale contemplar Jesus como quem, em meio à tempestade ameaçadora, “dorme na popa” do barco “sobre o travesseiro” (Mc 4,38). Isto é, conforme o Evangelho, ninguém se afundará definitivamente ao estar com Jesus.
- (2) Não se deve esconder nada “debaixo da cama” (Mc 4,21) nem se deve ter uma preocupação nada autêntica e/ou meramente ritualística com a “cama” (Mc 7,4), mas, sob a orientação da palavra de Deus, urge prevalecer o amor a Deus e a quem é necessitado de ajuda, sendo que essa dinâmica irá gerar convivências renovadas entre todas as pessoas;
- (3) Quem sofre merece atendimento. Isso vale tanto para a mãe estrangeira e sua filhinha doente sobre uma “cama” distante (Mc 7,30), como para os doentes sobre as “macas” que, trazidos de todos os lugares, ganham visibilidade em todas as “praças” (Mc 6,55).
- (4) Importa a fé dos doentes, daqueles que, ainda com saúde, “carregam” tais doentes “sobre macas” (Mc 2,3) e de quem, por estar ao redor, vê o que acontece. Contudo, essa fé, de um lado, deve estar acompanhada do entendimento de que o pecado é causa de muitas doenças e sofrimentos. De outro, vale acreditar que cada “maca” desfilada sem doente sobre ela (Mc 2,11) pode ser um sinal de que situações aparentemente nada transformáveis podem ser invertidas.

- (5) Finalmente, existe o convite de confiar em Jesus como “salvador” (Mc 6,56). A eficácia de tal confiança, por sua vez, passa pela disponibilidade de acolher, da forma mais autêntica possível, a dinâmica que Jesus mesmo anunciou como seu Evangelho. Isto é, não existe outra garantia senão ver o ressuscitado no crucificado.

## Referências

- ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce. **The Greek New Testament**. 5. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. **O Texto do Novo Testamento. Introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- FISCHER, Erika. Möbel. In: **Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet**, 2016, p. 1-32 ([www.wiblex.de](http://www.wiblex.de), acessado em 02.04.2021).
- FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GRENZER, M. Peste e epidemia: configuração poética e reflexão teológica no Salmo 91. In: **Estudos Teológicos**, São Leopoldo (EST), v. 60, p. 433-445, 2020.
- GRENZER, Matthias. Econarratividades exodais. A praga das rãs em Ex 7,26–8,11. In: SBARDELOTTI, Emerson; GUIMARÃES, Edward; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia(s) da Libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios**. Curitiba: Kotter, 2021 (no prelo).
- JOCHUM-BORTFELD, Carsten. **Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit**. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- LIMBECK, Meinrad. Das Markusevangelium. In: LIMBECK, Meinrad; MÜLLER, Paul-Gerhard; PORSCH, Felix. **Stuttgarter Kleiner Kommentar zu den Evangelien**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009, p. 247-416.
- MYERS, Ched, **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- PUIG, Armand. **Jesus. Uma biografia**. São Paulo: Paulus, 2020.
- SCHENKE, Ludger. **Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung**. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz. **Evangelho de Marcos. Vol. I: Refazer a casa (Capítulos 1–8)**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt**. 2. Ed. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.

***Cuidando Uns Dos Outros: Fortes e Fracos  
Num Mesmo Propósito em Rm 15,1-9***

***Taking Care Of Each Other: Strong And Weak for  
The Same Purpose in Rm 15,1-9***

**Resumo**

Esse artigo analisa o desenvolvimento de uma mentalidade negacionista durante a pandemia de Covid-19, e a reação a ela, por meio da intolerância e agressividade do grupo que defende a vacinação em massa e as medidas protetivas, tem tornado o projeto de sociedade quase inviável. Neste cenário de conflito torna-se necessário pensar a forma de cuidar uns dos outros, visando o bem comum. Para tanto, o apóstolo Paulo tem muito a nos dizer, ao tratar do problema de “fortes” e “fracos” na comunidade de Roma, em especial no trecho de Rm 15,1-9a, sobre o cuidado mútuo, pela empatia para com o próximo. Essa postura tem como exemplo o próprio Cristo, segundo o pensamento do apóstolo.

**Palavras-Chave:** Pandemia, Epístola aos Romanos; Honra e Vergonha; Sociedade Romana; Empatia.

**Abstract**

This article analyzes the development of a denialist mentality during the Covid-19 pandemic, and the consequent reaction to it, through the intolerance and aggressiveness of the group that advocates mass vaccination and protective measures, has made the current project of society almost unfeasible. In this conflict scenario, it becomes necessary to think about how to care for each other, aiming at the common good. In this sense, the Apostle Paul has much to say to us, addressing the problem of “strong” and “weak” in the community of Rome, especially in Rom 15,1-9a, about mutual care, empathy for others. This attitude is Christ himself, according to the thought of the Apostle.

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião; Pesquisador e docente no Programa de Pós-Graduação da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), coordenador do Grupo de Pesquisa RASTROS – Estudos de Tradições e Memórias Cristãs e Judaicas. Docente na Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente (FATIPI). E-mail: professor.carneiro@hotmail.com.

**Keywords:** Pandemic; Epistle to the Romans; Honor and dishonor; Roman Society; Empathy.

## Introdução

No momento em que escrevo, mais de 430 mil pessoas já morreram, vítimas das formas mais graves da COVID-19. Em meio a esse dantesco e distópico cenário em que vivemos, a população em geral se divide em dois grupos: por um lado, pessoas que insistem em discursos negacionistas e não observam os critérios de saúde. Por outro, o grupo que defende as ações de prevenção, mas está alimentando um discurso cada vez mais intolerante. Cada grupo se considera correto em sua postura e tende a apontar o dedo acusatório para o outro. Qual o caminho para sair dessa situação?

Pensando numa resposta bíblico-pastoral para o assunto, iremos apresentar como o apóstolo Paulo lidou com um problema semelhante. A partir de sua prática, o apóstolo buscava caminhos de reconciliação e diálogo, no cuidado de uns para com os outros. Um dos modos de lidar com a situação, Paulo tratou de forma própria os “fortes” e “fracos” da comunidade de Roma, assim como tinha tratado do assunto em comunidades fundadas por ele, como a de Corinto ou Filipos. Partindo dessa percepção, queremos indicar uma pastoral do cuidado mútuo, que deveria ser a principal vivência das comunidades de fé em nossos tempos pandêmicos.

Para analisar esse tema, usaremos especificamente o trecho de Rm 15,1-9a, onde Paulo reforça essa ideia, depois de já a ter indicado no trecho de 14,1-12, fazendo uma espécie de conjunto, cujo centro tem o tema da liberdade (14,13-23). A discussão ética em torno da liberdade e a aplicação pastoral do cuidado mútuo é a principal motivação de nossa análise. Paulo trata da questão pela ideia da formação de uma comunidade de apoio e igualdade, ideal que deve ser continuamente buscado, ainda hoje.

Para a elaboração da reflexão utilizaremos diversos passos exegéticos, sempre com a atenção para o tema geral, buscando compreender da melhor forma possível o desejo de Paulo em torno das comunidades: de pensar um projeto maior de sociedade a partir dos valores do reino de Deus.

### 1. Negacionismo, individualismo e intolerância na pandemia

Estamos há mais de um ano sob uma situação pandêmica que alterou radicalmente a vida de todas as pessoas. De um modo ou de outro, ninguém pode dizer que está vivendo de maneira normal. São hoje mais de 430 mil óbitos, e mais de 15 milhões de casos confirmados, apenas no Brasil.<sup>2</sup> São reportados no país mais de 14 milhões de recuperados, porém, se formos fazer

<sup>2</sup> Dados oficiais do dia 15 de maio de 2021 do Ministério da Saúde. Acesso em: Coronavírus Brasil (saude.gov.br), acessado em 16/05/2021.

um levantamento, boa parte desses estão enfrentando sequelas da doença, com menor ou maior gravidade.

No meio de toda essa situação, muitas pessoas resistem à ideia do isolamento social, uso de máscaras, até mesmo a vacinação, e que têm raízes na base da formação do atual governo brasileiro, bem como seus apoiadores, como aponta Sandra Caponi:

Em primeiro lugar é preciso analisar questões epistemológicas que estão diretamente vinculadas a uma crescente aceitação social do negacionismo científico e à desconsideração de argumentos racionais em diversos âmbitos, desde o terraplanismo até a condenação à mal chamada ideologia de gênero, passando pelo criacionismo e pela rejeição às ciências humanas e sociais. Esse negacionismo que foi adotado pelo atual governo já na campanha eleitoral, com seu desprezo pelas universidades, pela pesquisa científica, pelos direitos das populações vulneráveis, pelas comunidades indígenas, LGBT, populações de rua, mulheres em situação de violência etc. (Caponi, 2020, p. 210).

Essa visão anticientífica do governo ficou especialmente evidenciada nesse período da pandemia. Caponi levanta as seguintes questões a respeito:

Particularmente, no que se refere à pandemia, esse negacionismo se traduz na aceitação de intervenções sem validação científica, como a divulgação e exaltação de uma terapêutica de eficácia não comprovada e com efeitos colaterais extremamente sérios como a cloroquina, ou a defesa de uma estratégia de intervenção que contraria a posição da Organização Mundial de Saúde (OMS), denominada por Bolsonaro como “isolamento vertical” (Caponi, 2020, p. 211).

Incentivados por essa atitude oficial, muitos apoiadores do governo passaram a emitir ruidosas opiniões contra a OMS e a eficácia das medidas preventivas. No ambiente evangélico é possível perceber manifestações anticientíficas, pautadas na fé individual que daria conta do vírus por meio de oração e a determinação da cura. De acordo com o aplicativo YouVersion-Bible, o texto mais buscado no mundo atualmente é de Isaías: “Não temas, eu sou contigo.” (Santos, 2021) Essa certeza da companhia de Deus – não em casa, aparentemente – levou a uma pressão da liderança evangélica e seu posicionamento pela abertura dos templos, mesmo no momento mais crítico da pandemia. Essa posição é apoiada pelo presidente Jair Bolsonaro que afirmou: “Supremo fechar igrejas é o absurdo do absurdo” (Estadão Conteúdo, 2021).

Por outro lado, percebe-se, em especial pelas redes sociais, uma tendência à intolerância ao negacionismo da parte de quem entende que o momento é de extrema gravidade, aceitas as restrições indicadas pelos órgãos de saúde e clama pela vacinação em massa da população. Alguns veículos

chegam a tratar esse comportamento negacionista como doença, como no *Blog do Dunker*, na página do provedor UOL. Em coluna do dia 09/10/2020, ele coloca como título: *Como saber se o negacionismo não é um tipo de delírio que deve ser tratado?* (Bunker, 2020). Mais relevante ainda é ver um dos comentários ao texto. O leitor afirma:

Até que enfim um psicanalista ousou analisar o fenômeno NEGACIONISMO. Excelente argumentação, didática e com clareza do psicanalista e prof. C. Dunker. Pena que os psicanalistas atualmente estão OMISSOS ou acovardados. Talvez até sejam 5a. coluna no meio psicanalítico. Sorry! (Idem, destaques do autor do texto).

Não existem matérias jornalísticas sobre essa tendência, que só pode ser observada pelas redes sociais, mostrando um sentimento de desprezo pelos negacionistas, acusando-os de serem coniventes com um governo genocida. Em que pese o fato desta conduta negacionista favorecer a proliferação do vírus, não há como notar que as mesmas pessoas que os criticam podem promover aglomerações e riscos de contaminação da mesma maneira. Na recente manifestação em protesto ao governo federal do Brasil, realizada no dia 29 de maio de 2021, noticiada com timidez pela mídia jornalística, foi destaque o fato de, em alguns pontos da manifestação, as pessoas terem se reunido de forma ostensiva, gerando aglomerações igualmente favoráveis à contaminação. A comunidade médica, inclusive, levantou um receio de que possa haver consequências, como evidencia a reportagem de Nathan Lopes, *Manifestações contra Bolsonaro geram temor em médicos devido à pandemia* (2020).

Todo esse quadro aponta para uma grave crise ética na população em geral, não só no Brasil como no mundo, que se desdobra entre os evangélicos brasileiros. A crise da fé individualista, calcada apenas na realização pessoal e sem qualquer preocupação com a coletividade, gerou nesse momento abertura para um posicionamento favorável ao negacionismo, assim como uma tendência intolerante dentro das igrejas como reação. Entretanto, um olhar detido sobre a forma como viviam as comunidades de fé cristãs no período apostólico, no qual muitos escritos do Novo Testamento foram desenvolvidos, mostra outra postura indicada e desejada. É o que veremos a seguir, na análise Rm 15,1-9a.

## 2. O texto de Rm 15,1-9a: considerações iniciais

Quando escrevia para as comunidades fundadas por ele, Paulo sempre se dedicava a corrigir ideias estranhas ao “seu evangelho”, e antes de encerrar reservava uma parte para realizar exortações e parêneses<sup>3</sup> como meio de indicar comportamentos éticos da comunidade, para que pudes-

<sup>3</sup> De acordo com Klaus Berger, parêneses são “uma série de admoções de conteúdo ético (...), relativamente breves, muitas vezes sem alegar motivos.” (1998, p. 114).

sem atuar adequadamente, tanto no seu convívio interno, quanto na sua presença pública na pólis. Ao escrever para a igreja<sup>4</sup> de Romanos, que ele não conhecia pessoalmente<sup>5</sup>, o apóstolo acaba por manter seu estilo de organização textual, colocando na parte final da carta diversas orientações parenéticas. Elas começam no capítulo 12,1 e vão até 15,13, organizadas de maneira temática, mas sem grandes aprofundamentos e explicações, o que motivou muitas interpretações a respeito delas, em especial sobre a relação que a comunidade deve ter com as “autoridades instituídas”, no capítulo 13. Essa parte pode, então, ser dividida da seguinte forma:

12,1-2 – Introdução

12,3-8 – Uso dos dons da graça na comunidade

12,9-21 – O amor e sua prática – parte 1

13,1-7 – Sobre as obrigações cívicas

13,8-10 – O amor e sua prática – parte 2

13,11-14 – Excurso escatológico: a vinda do Senhor

14,1-12 – Acolhendo o fraco: sobre a comida

14,13-23 – O bom uso da liberdade

**15,1-9a – Acolhendo o fraco: judeus e gentios**

15,9b-13 – Conclusão com bênção.

A organização dessa grande parte tem duas estruturas concêntricas<sup>6</sup>: a primeira (12,9—13,10), que versa sobre o amor, tendo como centro a obediência às autoridades; e a segunda (14,1—15,9a), onde está nossa perícopé, que versa sobre os fortes e fracos, tendo como centro o tema da liberdade. É importante fazer essa localização, porque ela ajuda a compreender o texto em um sentido mais amplo.

Passando a uma análise mais específica do texto, vamos ver os elementos que o formam e sua organização interna, começando pela tradução<sup>7</sup>:

<sup>1</sup> Nós, os fortes, devemos sustentar os fracos em suas debilidades, e não agradecer a nós mesmos. <sup>2</sup> Cada um de nós agrade o próximo, para a boa edificação; <sup>3</sup> porque também Cristo não agradou a si mesmo; mas como está escrito: *Os insultos dos que te ofendem caíram sobre mim*. <sup>4</sup> Porque o que foi escrito anteriormente, o foram para nosso ensino, para que pela paciência e pela consolação das Escrituras tenhamos esperança. <sup>5</sup> Que o Deus da perseverança e do encorajamento os faça pensar do mesmo modo uns com os outros,

<sup>4</sup> Usamos *igreja* no sentido mais aberto, pelo qual o próprio Paulo se referia às comunidades de crentes em Cristo do Mediterrâneo. Não há aqui uma ideia institucional ou eclesíastica vinculada ao termo. O mesmo ocorrerá quando se usar o termo *cristão*.

<sup>5</sup> Essa posição é completamente reconhecida pelos pesquisadores, inclusive a partir de elementos internos da própria carta, como em 1,11-15; 15,23-25. O que não fica muito evidente é a motivação pela qual ele escreveu a carta. Alonso Schökel (2011, p. 2702s) elenca algumas possibilidades que trataremos mais adiante.

<sup>6</sup> As estruturas concêntricas “se caracterizam por apresentar vários elementos equidistantes de um centro comum. No centro da frase ou do texto há um elemento sem correspondência, em torno do qual equidistam os elementos pares que se correspondem.” (WEGNER, 2012, p. 122)

<sup>7</sup> Os textos bíblicos serão sempre de tradução própria, salvo quando indicada a versão utilizada.

conforme Jesus Cristo, <sup>6</sup> para que vocês glorifiquem juntos, a uma só voz, o Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo. <sup>7</sup> Por isso, acolham uns aos outros, como Cristo também os acolheu para a glória de Deus. <sup>8</sup> Porque afirmo que Cristo se tornou servo dos judeus pela fidelidade à Deus, para confirmar as promessas feitas aos Patriarcas, <sup>9</sup> e assim os não judeus glorifiquem a Deus, por causa da misericórdia (...).

Algumas notas textuais que ajudam a entender a tradução:

- (a) a citação feita no v. 3 é do Salmo 68,10b, versão da Septuaginta, que nas bíblias cristãs corresponde ao 69;
- (b) Escrituras, gr. *grafôn*, que vem de *grafê*, é a forma como os judeus citavam os textos já considerados válidos para a fé, ou, numa linguagem usada por nós, canônicos, que poderia se relacionar à Torá (Pentateuco) e aos Profetas (Livros Históricos e Proféticos), além dos Salmos. Não havia ainda um Antigo Testamento como conhecemos hoje;
- (c) “servo dos judeus”, gr. *diákonos peritomês*, literalmente pode ser traduzido como “ministro da circuncisão”. O diácono, na sociedade greco-romana, era um servo que atendia à mesa, às vezes livre, mas também podia ser escravo. Importante diferenciar do uso de “servo” como tradução de *doulos*, cujo sentido mais adequado é o de “escravo”;
- (d) “fidelidade a Deus”, do grego *aletheia*, pode ser traduzido por “verdade”, mas, como veremos na exposição, neste trecho deve ser traduzido por “fidelidade”.
- (d) “Patriarcas”, gr. *paterôn*, literalmente significa “pais”, mas aqui se refere à tradição dos Patriarcas do Gênesis como iniciadores da fé judaica, por isso usamos a palavra com a letra maiúscula.

O texto pode ser estruturado da seguinte forma, para ajudar na análise de sua mensagem:

- A = v.1-2: fortes suportam os fracos, visando a edificação comunitária
- B = v.3-4: Cristo como modelo de autonegação e as Escrituras como fonte de ensino
- X = v.5-6: bênção e expressão do desejo do apóstolo
- A' = v.7: exortação ao acolhimento
- B' = v.8-9: Cristo, servo dos judeus, por causa dos gentios

Neste caso, temos uma estrutura concêntrica interna à perícopa, mas que não inverte a ordem dos elementos, na verdade faz um jogo de repetição, em que A se repete em A' em paralelo a B, que se repete em B'. É uma forma não muito usual dos escritores bíblicos montarem seu raciocínio, mas também possível. No centro da perícopa encontramos uma bênção, seguida de uma expressão de desejo do apóstolo.

O uso da parênese aqui está diretamente relacionado à ética cristã, como Santos e Proença apontam:

embora para a soteriologia cristã a prática de boas obras (o bom comportamento, alvo da parênese) não seja elemento necessário e indispensável para a salvação, para a ética cristã é fundamental, pois delineia o ethos cristão, configurando uma forma de presença no mundo (Santos, Proença, 2018, p. 216, destaque dos autores).

Pode-se ter em mente que o pensamento escatológico de Paulo tenha sido um forte componente de motivação em suas parêneses, como aponta o trecho de 13,11-14, que funciona como eixo desse bloco, ao fazer um excursus escatológico. Paulo diz:

Sabendo o momento em que estão vivendo, pois já é hora de despertarem do sono: agora a salvação está mais próxima do quando abraçamos a fé (Rm 13,11).

Apesar de não usar a terminologia padrão para falar da Segunda vinda, como *parousia*, ou a respeito da ressurreição, fica evidente que é um trecho relacionado a essa expectativa escatológica. Por isso a exortação de Paulo em 12,1-2 começa de forma enfática e absoluta:

Irmãos [e irmãs], peço a vocês, que se apresentem a Deus, se doando por inteiro como num sacrifício, porque este é o verdadeiro culto; e não sejam moldados(as) por este tempo, mas transformados(as) por uma nova forma de pensar, e assim provar a vontade de Deus, que é boa, agradável e perfeita (Rm 12,1-2).

A parênese, neste sentido, tem uma motivação escatológica, que torna o testemunho da igreja, quando leram a carta, imprescindível para que possam mostrar ao “mundo” a nova vida em Cristo. Ao mesmo tempo, a própria igreja iria experimentar a vontade de Deus no processo. Tendo esse quadro mais amplo em mente, podemos analisar a perícope em si, para identificar o tema do cuidado mútuo.

A linguagem aqui transita entre a exortação e a demonstração, como aponta Elsa Tamez:

A forma de se dirigir aos destinatários, insisto, é diferente aos Romanos [em relação a outras cartas, como Gálatas]. Isso porque está se dirigindo a comunidades que Paulo não conhece pessoalmente, pois não foi ele que as fundou. Seu estilo retórico é bastante diplomático, pois se encontra em uma situação que exige muita probidade na forma de dizer as coisas (Tamez, 2009, p. 131).

Tomando como ponto de partida essas indicações gerais, passaremos a analisar a perícope em suas partes, buscando nela os elementos para uma reflexão sobre o acolhimento e o cuidado mútuo.

### 3. **Análise da perícopre: construindo um sentido para o cuidado mútuo**

#### 3.1. **Os fortes e os fracos na edificação comunitária (v.1-2)**

<sup>1</sup> Nós, os fortes, devemos sustentar os fracos em suas debilidades, e não agradecer a nós mesmos. <sup>2</sup> Cada um de nós agrade o próximo, para a boa edificação;

A perícopre começa com uma ideia bastante recorrente nas epístolas de Paulo, que é a inversão entre fortes [gr. *dynatoi*] e fracos [gr. *adynatoi*]. Ela está presente em 1Co 1,27 para falar das coisas escolhidas por Deus: as coisas loucas, fracas, humildes, desprezadas, e as que não são, para envergonhar e reduzir a nada as coisas sábias, fortes, enfim, as coisas importantes da era em que ele vivia. Utilizando essa lista de antíteses, Paulo aponta para um valor da sociedade romano muito apreciado e buscado: o da honra. De acordo com Bruce Malina, “honra pode ser descrita como as atitudes e a conduta socialmente adequadas na área em que se cruzam três linhas: poder, *status* baseado em gênero e religião” (1995, p. 49). O que estava em jogo era o valor da pessoa para si mesma, somado ao valor que ela tinha no grupo social ao qual pertencia, em que o sentimento de pertença e realização estava em jogo. Entre pessoas de diferentes níveis sociais, seja pelo poder, pelo *status*, ou pela religião, o valor está pré-determinado. Já, entre pessoas do mesmo estrato, havia uma competição contínua por honra, para ver quem se destacava de forma mais honrada na sociedade.

Não sabemos se Paulo tinha conhecimento da existência de “grupos fortes” e “grupos fracos” na igreja de Roma, sendo possível que ele tenha projetado para aquele contexto, o conhecimento que tinha dessa tensão social entre honra e desonra. Além disso, Paulo vivenciou situações similares nas comunidades que criou ou por onde passou, como se pode perceber nas cartas aos Coríntios, Filipenses e Gálatas. Para John Barclay, “o apelo de Paulo ao amor mútuo não é algo simples, mas visa especificamente hábitos de rivalidade intracomunitária característicos da antiga sociedade mediterrânea.” (2018, p. 378). Ou seja, ele estaria lidando com um comportamento típico dos grupos de crentes em Cristo do Mediterrâneo, onde o embate sobre posicionamentos práticos era constante, como reflexo da própria sociedade em que viviam. Fato é que no início da epístola aos romanos ele afirma: “sou devedor a gregos e a bárbaros, a sábios e a ignorantes” (Rm 1,14). Nesse ponto ele coloca em paralelo os “honrados” e os “desonrados” sociais, talvez sabendo que havia ambos os grupos na comunidade.

Indo em outra direção, Tamez entende que havia um conhecimento de Paulo sobre a situação da comunidade:

Paulo também sabe que nas comunidades cristãs de Roma está acontecendo a discriminação ao revés: os gentios convertidos, que são a maioria devido à expulsão dos judeus por um decreto de Claudio, estão discriminando aos judeus convertidos porque estes conservam certos costumes em relação aos

alimentos e às festas, provenientes do judaísmo (14,1—15,13). (Tamez, 2008, p. 131).

Se ele tinha conhecimento disso, faz sentido a abordagem que adota; como judeu da Diáspora, Paulo sabia o que era ser desonrado socialmente. Robert Jewett (2008), se apoiando na pesquisa de David deSilva, comenta a pressão que os judeus sofriam em muitas cidades helenísticas em deixar sua religião e assumir uma posição honrosa na sociedade em que viviam. Tanto era assim que autores judeus incentivavam os seus irmãos a manterem a firmeza perante essa tentativa de deixarem sua fé. O livro de Eclesiástico trata disso em 10,19-20:

Qual é a raça honrada? A raça dos humanos.

Qual é a raça honrada? A dos que temem ao Senhor.

Qual é a raça desonrada? A raça dos humanos.

Qual é a raça desonrada? A dos que transgridem os mandamentos.

De certa forma, esse texto explica a posição de Paulo frente ao tema: se, sendo um judeu era desprezado pelos não judeus, ele vivia agora um segundo nível de desprezo: era considerado um pária por parte dos judeus, porque abraçou o seguimento radical ao evangelho de Jesus Cristo, sendo então considerado traidor, como os demais cristãos. Daí, pode-se perguntar: quem é forte e quem é fraco na comunidade? Se a lógica for da sociedade em geral, Paulo está dizendo que os livres devem acolher os escravos, que as pessoas de estamentos superiores devem acolher as inferiores, que os homens devem acolher as mulheres e crianças, que os cristãos-gentios devem acolher os cristãos-judeus. Outra lógica possível pode ser entendida a partir de outro binômio comum nas cartas de paulinas, de *espirituais* versus *carneais*. Mas não parece ser esse o caso, porque aqui está em jogo mais o fator gentio versus judeu, que permeava as comunidades seguidoras de Cristo no Mediterrâneo, em especial pelo trecho “para a boa edificação”, como apontado por Elsa Tamez<sup>8</sup>.

O termo grego “*oikodomen*” (edificação) utilizado por Paulo é bastante comum nas epístolas aos Coríntios. Por diversas vezes, o apóstolo exorta aquela comunidade a trabalhar, usar os dons e se esforçar pela edificação (1Co 14,3.5.12.26; 2Co 10,8;13,10). No caso, essa edificação tem a igreja, a comunidade, como alvo e não apenas a pessoa individualmente. Neste trecho de Romanos fica bem claro esse objetivo, pois ele inicia a frase utilizando o imperativo para indicar que cada membro busque agradar o próximo, ou seja, o outro membro da comunidade. Atuando assim, se edifica, ou, em termos literais, se constrói um edifício. Essa ideia foi depois utilizada pela escola paulina na epístola aos Efésios (4,12.16.29). Indica que é um esforço

<sup>8</sup> Em seu comentário aos Romanos, Lysias dos Santos e Paulo Proença (2018) defendem que os capítulos 9 a 11 são o verdadeiro centro da carta, pensando nas motivações do apóstolo para escrever. Por isso, seu comentário começa por essa parte, para só então analisar o capítulo 1 em diante.

interno da comunidade, mas que deve refletir fora dela, posto que não se deveria ter uma conduta dentro e outra fora do convívio eclesial. Vem daí os possíveis desdobramentos que colocavam os cristãos em difícil situação na sociedade romana em que estavam inseridos, em especial se a pessoa estivesse na linha da tríplice honra: um homem do estrato superior, ligado à religião politeísta. Abrir mão desses indicadores sociais, em prol de pessoas inferiores, era um passo difícil e que, talvez, poucos estivessem dispostos a fazer. E aí que Paulo entra com o argumento cristológico e escriturístico.

### 3.2. Cristo como modelo e as Escrituras como fonte de ensino

<sup>3</sup> porque também Cristo não agradou a si mesmo; mas como está escrito: *Os insultos dos que te ofendem caíram sobre mim.* <sup>4</sup> Porque o que foi escrito anteriormente, o foram para nosso ensino, para que pela paciência e pela consolação das Escrituras tenhamos esperança.

O argumento de Paulo para estimular os fortes a apoiarem os fracos está na própria pessoa de Cristo. Evidencia-se aqui uma baixa cristologia, baseada no auto esvaziamento e não na soberania divina. Cristo se identificou com os ofendidos. Ele usa aqui a retórica do exemplo, cuja base está em Aristóteles, para chamar a atenção da audiência, como fez também nas cartas aos coríntios, conforme aponta Zilda Santos:

Nas duas cartas dirigidas à Igreja de Corinto, Paulo investe no uso dos exemplos históricos e testemunhais como força persuasiva no discurso, com vistas aos ensinamentos, admoestações e reflexões. Sendo assim, os exemplos parecem no discurso com determinadas finalidades para as quais cada um se destina (Santos, 2016, p. 117).

Como veremos mais adiante, Cristo é o exemplo maior de comportamento para a comunidade, de uma forma tal que se espera de todas as pessoas conduta semelhante. Para isso Paulo faz uso, também, de outro recurso retórico importante em suas cartas: a prova escriturística. Ele associa a forma como Cristo se posicionou citando o Salmo 69,10b. Como em outros casos das citações paulinas, vale a pena pensar no trecho maior do texto citado. Os versos 8 a 11 (versão Bíblia de Jerusalém) afirmam:

É por tua causa que suporto insultos,  
que a humilhação me cobre o rosto,  
que me tornei estrangeiro aos meus irmãos.  
estranhos para os filhos de minha mãe;  
pois o zelo por tua casa me devora,  
e os insultos dos que te insultam recaem sobre mim.

A organização textual da *Bíblia de Jerusalém* mostra que esses versos são uma estrofe do cântico de lamentação, atribuído a Davi. Ao indicar uma aproximação da parte final com Cristo, Paulo está dizendo que ele sofreu

humilhação, foi excluído e sofreu pela sua fidelidade pela casa de Deus. Esse trecho, aliás, é usado pelos evangelistas para justificar o acesso de fúria de Jesus com os comerciantes que ficavam à frente do Templo de Jerusalém (cf. Mc 11,15-19, par). Jesus, o Cristo, sofreu pelos fracos, é o que Paulo quer dizer. Ao mesmo tempo, ele estimula a comunidade a buscar nas Escrituras, no caso, no livro de Salmos, trechos que confirmem uma perspectiva ética, em prol dos fracos e necessitados. Aqui é possível pensar uma associação com textos que tratam da paciência como virtude, inclusive para os mártires.

### 3.3. Centro: o desejo do apóstolo para a comunidade

<sup>5</sup> Que o Deus da perseverança e do encorajamento os faça pensar do mesmo modo uns com os outros, conforme Jesus Cristo, <sup>6</sup> para que vocês glorifiquem juntos, a uma só voz, o Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo.

No centro da perícopes está uma expressão do desejo de Paulo para a igreja de Roma. Apesar de não a conhecer pessoalmente, Paulo transmite nessa breve passagem uma ideia do seu mais profundo anseio para a vida comunitária. Podemos afirmar, a partir desse centro, que a perícopes tem muita relação com outras cartas de Paulo, refletindo o pensamento dele, que parece ser sintetizado nesta epístola. Ele usa aqui o termo *fronein*, traduzido muitas vezes como “sentir”, mas que pode ser “pensar como”, “compreender”, ou, numa linguagem que tem sido bastante usada em nossos dias, “ter empatia”. É a mesma ideia trabalhada pelo apóstolo na carta aos Filipenses, em 2,5-11, também exortando a comunidade a ter em mente o mesmo que Jesus teve, quando decidiu se esvaziar de sua glória e assumir a forma humana, assumindo a condição escrava da materialidade. Nessa humilhação, Deus se fez homem em Jesus e o homem se fez Deus pela ressurreição.

Essa é a principal perspectiva cristológica de Paulo: do esvaziamento, da empatia pelo fraco, da auto-humilhação, que quebra todo o orgulho e rivalidade. Barclay entende dessa mesma forma:

Dentro de comunidades fortemente ligadas, tais controvérsias em relação à honra poderiam encorajar grandes feitos de heroísmo e até autossacrifício. Mas o espírito intensamente competitivo também poderia promover o orgulho, hostilidade e vingança. Com o menor colapso em respeito mútuo, a disputa por honra pode tornar-se socialmente uma força destrutiva, e autores gregos e romanos muitas vezes observam o perigo da ambição se transformar em arrogância, comparação em insulto e rivalidade em agressão (Barclay, 2018, p. 380).

Tudo indica que as comunidades crentes em Cristo às quais Paulo estava, de alguma forma, ligado, passavam por esse risco ou até mesmo vivenciavam essa situação. Lembremos que, no caso de Filipenses, em outro trecho, ele inicia com o seguinte pedido: “Suplico à Evódia e Síntique a

terem o mesmo pensamento [*fronein*] no Senhor” (Fl 4,2), usando a mesma terminologia de Fl 2,5 e deste trecho de Romanos. Ou seja, tanto havia casos concretos de disputa e desejo das pessoas se tornarem superiores às outras – a velha e repetida disputa de poder – que Paulo projetava essa possibilidade também para comunidades que não tinha convivência íntima. O apóstolo sabia bem como funcionava a estrutura social na qual vivia, o que lhe dava meios de antecipar ações.

Para evitar esse desgaste e até mesmo rupturas na comunidade é que Paulo emprega o exemplo de Cristo Jesus. A baixa cristologia tem esse poder: coloca Cristo em nosso patamar, assumindo nossa condição humana em sua máxima expressão, podendo então se tornar modelo para quem desejar segui-lo. Nos evangelhos essa posição também se manifesta, de forma bastante clara, em especial nos trechos de Mc 9,33-37, e os paralelos em Mt 18,1-5 e Lc 9,46-48, com algumas diferenças, em que Jesus coloca uma criança no meio do grupo para exemplificar como eles deveriam ser em relação aos demais. Buscava com isso esvaziar um debate sobre quem seria o maior. Mais contundente ainda é o trecho de Mc 10,35-45, compartilhado apenas por Mateus, em 20,20-28, envolvendo Tiago e João, filhos de Zebedeu. Ambos chegam a Jesus pedindo para estarem mais próximos a ele, na glória de Jesus, ou seja, quando o reino dele se manifestar (em Mateus é a mãe deles que faz esse pedido). Depois de debater com eles a respeito, Jesus fala a todos os discípulos:

Vocês sabem muito bem que os que pensam governar as nações usam de prepotência com elas, e que os grandes delas abusam do seu poder. Não é assim que deve ser com vocês: quem quiser ser grande, deve ser tornar servo [*diakonos*] dos demais, e quem quiser ser o primeiro entre vocês deverá ser escravo [*doulos*] de todos. Porque da mesma forma o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos (Mc 10,42-45).

Não é o centro de nossa reflexão aqui, mas é importante entender que, qualquer ação da igreja que leve em conta o ser humano e se lance em socorro dele está, acima de tudo, seguindo o exemplo e a orientação de Jesus. Mesmo Paulo não tendo convivido com Jesus, fica evidente que ele percebeu esse importante conceito - podemos até dizer central – para a vivência da fé cristã desde seus primórdios. É nesse centro que Paulo gravita sua ideia sobre o cuidado mútuo que a igreja deve oferecer.

Na expressão do desejo de Paulo estão duas ideias importantes: que Deus será aquele que dará paciência e encorajará a igreja nessa postura. O termo *paraklêseos* tem a mesma raiz de *parakletos*, a forma como o Evangelho de João e o próprio Paulo se referem ao Espírito Santo. Essa maneira de falar do agir de Deus é bem diferente da ideia que muitas vezes se é transmitida, de que Deus está observando o comportamento, com o fim de punir os transgressores e premiar os fiéis. Pelo contrário, mostra uma ação próxima,

de encorajamento, impulsionando a afetividade e empatia da comunidade em prol do outro.

A segunda ideia importante é que, ao agir de acordo com a mesma forma de pensar de Cristo, a igreja irá glorificar a Deus. Isso também quebra, em muito, a ideia de que louvor a Deus é tão somente música ou atos cúlticos individuais, dirigidos a um ser invisível. Como bem aponta a parábola escatológica de Mt 25,31-46, “Afirmo com certeza: sempre que vocês fizerem [o bem] a um destes meus irmãos, os pequeninos, fizeram a mim.” (v. 40). Da mesma forma, Paulo está demonstrando que as ações concretas de apoio mútuo são expressões de louvor a Deus, como se toda a comunidade estivesse unida numa só voz para glorificar o Pai. Com isso, Paulo pode retomar sua exortação.

### 3.4. Exortação ao acolhimento

<sup>7</sup> Por isso, acolham uns aos outros, como Cristo também os acolheu para a glória de Deus.

De certo modo, temos aqui uma continuação do que foi posto nos versos 3-4 e reforçadas no centro (v. 5-6), ao mesmo tempo em que junta a exortação do verso 1. Por esse motivo é que afirmamos ser uma estrutura concêntrica, mas de modo repetido, e não espelhado, como normalmente ocorre no Novo Testamento.

O termo usado por Paulo, *proslambanesthe*, “acolham”, só é usado nessa forma, no NT, em Romanos. A outra vez em que a palavra é usada está em 14,1, sobre acolher o que está fraco na fé. Não sabemos por que Paulo escolheu esse termo específico para uma comunidade que nem conhecia, mas ele tem um efeito muito forte na maneira de exortar a comunidade. É um verbo composto, iniciado pela preposição *pros* que significa “ir em direção a”, junto com o verbo *lambano* (pegar, aceitar, escolher), formando um sentido que tanto pode ser “tomar à parte”, quanto “trazer para o próprio lado”, pensando no encorajamento.

Apesar de não usar essa palavra em outros textos, a ideia está presente em algumas cartas, como em Gl 6,2, em que Paulo orienta cada pessoa a levar “as cargas (ônus, peso) uns dos outros”. Também está presente em 1Co 9,22, em que o próprio Paulo afirma que se tornou como “um fraco diante dos fracos, para ganhar os fracos”; ou como em 1Co 10,24, que fala também para que as pessoas não busquem seu próprio interesse, tendo como fonte a ideia do *agápe*, o amor sublime expresso em 1Co 13, sobre o qual Paulo afirma: “não busca os seus próprios interesses” (v. 5b).

Aqui chegamos a outro aspecto fundamental: a ação de acolhimento e apoio mútuo só pode funcionar se for gerada como ato de amor. Não o sentimento de gostar de alguém e dar apoio porque não se quer ver a pessoa amada em uma situação ruim, mas no desprendimento de seus próprios

interesses, tendo em vista o que é melhor para o outro, mesmo que eu não o conheça. Por isso, Paulo reforça o exemplo de Cristo, como aquele que acolheu a todas as pessoas, sem barreira, pois amou sem esperar retorno. Esse é o sentido que o *agápe* tem no Novo Testamento, e é esse amor que se estimula na comunidade, tanto nas epístolas quanto nos evangelhos. Cristo, em seu esvaziamento voluntário, tornando-se humano, acolheu a toda a humanidade. Paulo entende que essa atitude deve ser repetida pela igreja. Para confirmar essa argumentação, ele vai além e expõe a radicalidade da ação de Cristo.

### 3.5. Cristo, servo dos judeus

<sup>8</sup> Porque afirmo que Cristo se tornou servo dos judeus pela fidelidade à Deus, para confirmar as promessas feitas aos Patriarcas, <sup>9</sup> e assim os não judeus glorifiquem a Deus, por causa da misericórdia (...)

Diante do conflito que parece estar ocorrendo na comunidade, envolvendo a questão gentílica-judaica, Paulo traz à memória o fato de que Cristo era judeu. A respeito disso, Tamez comenta:

É muito provável que, naquele tempo (57 EC), a tensão ao interior do judaísmo, entre aqueles que acreditavam que Jesus era o Messias e os que não, havia se aprofundado tanto que estavam a ponto de se separar em duas religiões distintas. Paulo trata de evitar isso, exortando para que se acolham mutuamente sem exigir que o outro mude sua postura ou que um grupo domine sobre o outro (Tamez, 2008, p, 134).

Por outro lado, numa comunidade da Diáspora, judeus podiam não ser tão enfáticos nas práticas de pureza dietética. Ao assumir a fé em Cristo, podem ter se associado aos gentios da comunidade, contra os judeus mais rigorosos, igualmente crentes, porém, que mantinham seus costumes. Aqui, como também é indicado em 1Coríntios, Paulo trabalha num sentido de aproximação dos grupos, evitando tornar esse ponto o foco para definir como se deve viver a fé. Tanto é assim que ele afirma em Rm 14,17: “Porque o reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo”. Considerando que esse texto está no mesmo conjunto que nossa perícopre, devemos ter como pano de fundo, em termos concretos, discussões sobre o que se deve ou não comer. Provavelmente os cristãos judeus e gentios que comiam de tudo se sentiam mais “fortes” espiritualmente do que os cristãos judeus que observavam as normas dietéticas da Torá. Mas, onde entra Jesus nessa discussão?

Justamente o efeito de quebrar ambas as posições: nem o forte está certo por desprezar o fraco, pois seu Senhor era igual ao fraco, nem o fraco deve se considerar inferior, pois seu Senhor era igual a ele. Porém, também não deve se considerar superior, mas ajudar o forte a repensar suas atitudes.

Aqui, Paulo está utilizando outra abordagem, mesmo repetindo a reflexão dos versos 3-4. Se antes ele fez uma citação direta dos Salmos, indicando uma relação com a vivência de Jesus, aqui ele aponta de maneira mais geral o fato de Jesus ter nascido entre judeus e, apesar de ser o Senhor, ter servido ao povo judeu, pois cumpriu seu ministério como camponês, no meio do povo. Já apontamos em diversos momentos, seguindo a insistência do próprio Paulo, em indicar como Jesus se sujeitou a uma vida de serviço pelo seu próprio desejo. Sua vida foi plena entrega diaconal, não se colocando em nenhum momento como superior aos demais, a não ser contra os religiosos que queriam tirar a legitimidade de sua pregação.

Em relação à questão dietética, sendo Jesus um judeu em plena Galileia, é praticamente certo que guardava as prescrições alimentares, mesmo que de forma crítica, como demonstra Mc 7,1-23, narrativa só encontrada também em Mt 15,1-20. Mas, como ocorreu com o debate sobre o sábado (cf. Mc 2.23-3.6), Jesus não estava dizendo que não se deve guardar as prescrições, apenas que elas em si não são suficientes para indicar a piedade de uma pessoa. Caso se guarde as prescrições alimentares, mas tenha um comportamento motivado por diferentes práticas que provocam o mal (Mc 7,21-22), de nada adianta essa guarda. De certo modo, Paulo deixa entrever esse mesmo pensamento, ao afirmar que o reino de Deus se manifesta na prática da justiça, paz e alegria, mais do que na guarda das questões alimentares. Sendo assim, vemos que o apóstolo não toma partido de nenhum lado, mas pensa a edificação que a comunidade deve buscar em conjunto.

Por outro lado, para Paulo, isso é uma confirmação das promessas aos Patriarcas. Que promessas seriam essas? As relacionadas à misericórdia de Deus para com todos os povos, como em Gn 12,3, que no hebraico fala de *mishpah* (família no sentido maior de um clã), na Septuaginta é traduzido por *filê* (tribo), e que Paulo transforma em *ethne* (nação) em Gl 3,8. De acordo com Schökel, que pensa nesse trecho como uma síntese dos capítulos 9 a 11, deve-se pensar que Paulo tem em mente a Torá nesse trecho:

Com toda probabilidade, as duas palavras gregas, *alêtheia êleos* [verdade e misericórdia], correspondem ao binômio hebraico *hesed w'émet* que *Yhwh* pronuncia na sua auto-apresentação (Ex 34,6), (...) Paulo interpreta a primeira como fidelidade ou lealdade ao compromisso contraído por própria iniciativa; em outros termos, fidelidade às promessas feitas aos patriarcas. Deus deve a si mesmo essa fidelidade à palavra dada. A segunda é iniciativa pura, ato livre de misericórdia em favor dos pagãos, que não eram beneficiários de uma promessa (Alonso Schökel, 2011, p. 2732s).

Assim, Deus assume o desejo de usar de misericórdia com os gentios e sua fidelidade à sua palavra exige que isso se cumpra. É nessa convicção que Paulo deposita o fechamento de sua exortação, depois iniciando uma série de citações e a eulogia final do trecho.

## **Fortes e fracos em tempos de pandemia: uma conclusão a partir de Rm 15,1-9a**

A partir de tudo que se viu na interpretação do texto, é possível tirar diversas lições importantes para nossos dias. A primeira delas é que a sociedade, assim como a comunidade cristã, é composta de fortes e fracos. Não que as pessoas em si sejam fortes ou fracas, mas se faz distinção, a partir de estereótipos, expectativas sociais, e principalmente hoje, por meio da disseminação de conteúdo ideologicamente orientado nas mídias sociais. Desse modo, os grupos se veem como expressões corretas da postura que se deve ter nesse tempo de pandemia: por um lado, o grupo que se sente forte porque não se rende ao medo do vírus e entende que travar a economia é pior do que sofrer pela doença, apoiando o governo que deseja a normalidade. Por outro, o grupo que se considera forte, porque é solidário com os que sofrem e clama por ações governamentais mais efetivas no combate à pandemia. Mesmo que sintamos menos empatia pelos que negam a gravidade do momento, o que queremos ressaltar aqui é o fato de cada grupo se ver como forte e o outro como fraco: um pela ausência do medo da doença, outro pela preocupação social que expressa. Nossa sociedade não é como a romana: honra e vergonha não determinam, de maneira absoluta, as normas sociais e as relações. Cada um defende no que acredita, mesmo que fique isolado em suas verdades. Ainda assim, sempre encontrará eco em algum grupo, com o qual se aliará, para fortalecer sua posição. De certo modo, é o que vimos na comunidade de Roma, a partir das indicações de Paulo. Que cada um se sentia mais importante que o outro: uns por um motivo, outros por outro. Essa visão mútua precisa ser quebrada, a partir de uma decisão que todas as pessoas devem tomar: de não se enxergarem superiores umas às outras.

A partir dessa constatação, o segundo ponto a que se pode chegar é a necessidade de um esclarecimento sobre a melhor postura nesse momento: a empatia com a fragilidade do outro. Em vários momentos do texto Paulo deixa clara a importância de não pensar a partir de si mesmo, mas pensar no outro. E para isso, basta seguir o exemplo de Cristo: quer alguém mais forte que ele, de acordo com os critérios do Eclesiástico? No entanto, Jesus nunca se colocou acima dos fracos. Com ele aprendemos a olhar o outro com compaixão, que no sentido mais profundo da palavra quer dizer “ter o mesmo sentimento que o outro”, algo muito próximo ao termo grego *fronein*.

Nesse ponto, não importa se eu considero o atual momento grave ou não: o que importa é a maneira como eu penso nos demais, nas pessoas com comorbidade, nos idosos, nas pessoas que desenvolvem formas graves da doença e precisam lutar muito fortemente para superar. Ter empatia por elas, compaixão com sua situação, é o mínimo que se precisa ter nesse momento. Pode ser que eu já tenha sido vacinado, não tenha comorbidade e viva num ambiente seguro. Mas, muitas pessoas de nossa sociedade não

estão nessa condição. Por outro lado, se eu não tive nenhuma perda de ente querido ou pessoas amigas próximas a mim, pode ser que os números de mortes sejam analisados estatisticamente. Aí, direi que o percentual em relação à população geral é muito pequeno para me afligir. Esqueço aí dos tantos que perderam pessoas em situações tristes, sem poder se despedir, sem um ritual fúnebre digno, ou seja, sem honra nenhuma. É pela empatia com quem sofre é que se mede o grau de humanidade e, também, de sentimento cristão que a pessoa tem.

Mas temos um terceiro ponto tão importante quanto o segundo: a paciência que se deve ter com os “fracos”. Paulo trabalha nessa linha retórica: que os fortes devem ter paciência com os fracos, aparentemente concordando que um grupo é mais fraco que outro. Essa retórica tem como propósito indicar a melhor postura a ser adotada pela comunidade que, assimilada por quem se sente forte, ajuda a criar um ambiente de acolhimento geral. No nosso caso, se cada grupo se vê forte, quem é do grupo diferente deve levar esse desafio em frente. Arrisco dizer que o grupo que defende vacinação em massa, que concorda com as medidas de isolamento social e segue as normas de saúde orientadas pela OMS é quem mais precisa dessa postura. Justamente porque considera os negacionistas “fracos” na sua mentalidade, posição política e ideologia. O que se tem visto é um discurso cada vez mais inflamado e emocional contra a postura negacionista que, em vez de fazer o outro pensar, só o afasta. Paulo estava preocupado com a possível ruptura da comunidade em função desse tipo de polarização. Também devemos pensar no tecido social, cada vez mais esgarçado, de nossos países. Isso não significa ignorar o problema, mas buscar meios dialogais para superá-la.

Por fim, é possível também entender que o projeto de Deus supera essas tendências. Não nos importa a origem da situação atual: seja a tendência conspiracionista que fala em vírus de laboratório, a fatalista, que coloca na mão de Deus o ônus de matar as pessoas, ou a política, que percebe na forma de reagir à doença pelos governos melhores e piores respostas na sociedade. Doenças vem e vão; a humanidade já padeceu diversas vezes com elas, algumas até mais poderosas que a atual Covid-19, como a Gripe Espanhola, mais recente se pensarmos em termos globais. Mas debater isso é ineficaz, se o mais importante é buscar, sempre e de novo, a possibilidade de trabalhar pela edificação de uma comunidade. Não estamos aqui pensando em denominação religiosa, mas projeto de sociedade. Foi a partir dessa mentalidade maior que Jesus apregoou o reino de Deus, que, em termos mais atuais e vivenciais, poderia ser traduzido como “presença real de Deus” nas pessoas, indicada não pela sua confissão religiosa, mas sua postura perante a vida, no caso pela vida, em prol dos mais fracos.

## Referências

- ALONSO SCHÖKEL, L. (ed.). **Bíblia do Peregrino**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- BARCLAY, J. M. G. **Paulo e o dom**. São Paulo: Paulus, 2018.
- BERGER, K. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2016.
- CAPONI, S. Covid-19 no Brasil: entre o negacionismo e a razão neoliberal. In: **Estudos Avançados**, Vol. 34, n. 99, 2000, p. 209-223.
- DUNKER, C. **Como saber se o negacionismo não é um tipo de delírio?** Blog do Dunker. Disponível em <<https://www.uol.com.br/tilt/colunas/blog-do-dunker/2020/10/09/negacionismos.htm>>. Acesso em: 30 mai. 2021.
- ELLIGER, K., RUDOLPH, W. (ed.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Editio quarta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- ESTADÃO CONTEÚDO. **Queda no dízimo alimenta pressão por reabertura das igrejas e templos**. O Dia. Publicado em 11/04/2021. Disponível em <<https://odia.ig.com.br/brasil/2021/04/6123971-queda-no-dizimo-alimenta-pressao-por-reabertura-das-igrejas-e-templos.html>>. Acesso: 16 mai. 2021.
- JEWETT, R. Paulo, a vergonha e a honra. In: SAMPLEY, J. P. (org.). **Paulo no Mundo Greco-romano**. Um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008.
- KIRST, N. et al. **Dicionário hebraico-português**. 4a ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, Petrópolis: Vozes, 1994.
- LOPES, N. **Manifestações contra Bolsonaro geram temor em médicos devido à pandemia**. Uol notícias. Publicado em 29/05/2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2021/05/28/manifesticoes-29-maio-pandemia.htm>. Acesso: 31 mai. 2021.
- MALINA, B. J. **El mundo del Nuevo Testamento**. Perspectivas desde la antropología cultural. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.
- NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. Revidierte Auflage. Münster, Westphalia: Deutsche Bibel Gesellschaft, 2012.
- RUSCONI, C. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTOS, L. **Com menos medo de morrer Evangélicos creem menos em vacinas**. DM.JOR.BR. Publicado em 22/03/2021. Disponível em <<https://www.dm.jor.br/coronavirus/2021/03/com-menos-medo-de-morrer-evangelicos-creem-menos-em-vacinas/>>. Acesso: 16 mai. 2021.
- SANTOS, L. O. dos, PROENÇA, P. S. **Romanos**. Comentário Bíblico Latino-Americano. Novo Testamento. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

- SANTOS, Z. A. L. Recursos retóricos baseados em exemplos como fonte de lugar comum em cartas de Paulo aos Coríntios. In: **Caminhando**. V. 21, n. 2, jul./dez. 2016, p. 113-126.
- TAMEZ, E. Romanos frente à crise econômica neoliberal e o diálogo intercultural. In: VVAA. **As Vozes Originárias de Paulo**. RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. No. 62, 2009/1, p. 129-140.
- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de Metodologia. 7ª ed. Revista e ampliada. São Leopoldo: Editora Sinodal, EST, 2012.

## *La Paciencia en Santiago Un estudio exegetico-pastoral a la luz del Covid19*

### *Patience in Santiago An exegetical-pastoral study in light of Covid19*

#### **Resumen**

En este artículo la autora analiza la virtud de la paciencia en la carta de Santiago, a la luz de la pandemia del Covid19. Encuentra dos términos griegos diferentes y con connotaciones diferentes. Uno de ellos (en su forma nominal, *ypomonē*, y verbal *ypomoneō*) entiende la paciencia como una actitud de aguantar, resistir, perseverar en situaciones de sufrimiento; el otro término (*makrothymía* y *makrothymeō*) alude a una actitud sabia de no desesperarse, de ser paciente, frente a una realidad en la cual no se puede hacer nada. La autora introduce y concluye la realidad de la pandemia en América Latina, y los criterios que se pueden aplicar a partir del análisis de la paciencia en Santiago. Antes de entrar en el análisis mencionado, la autora escribe sobre la situación de las comunidades de Santiago, a las cuales se les aconseja, entre otras cosas a tener paciencia.

**Palabras claves:** Santiago; paciencia; pandemia del Covid19; comunidades de Santiago; América Latina.

#### **Abstract**

In this article the author discusses the virtue of patience on James's letter, in the light of the Covid19 pandemic. She finds two different Greek terms with different connotations. One of them (in its nominal form, *ypomonē* and its verbal form *ypomoneō*) understands patience as an attitude of enduring, resisting, persevering in situations of suffering; the other term (*makrothymia* and *makrothymē*) alludes to a wise attitude of not despairing, of being patient, in the face of a reality in which nothing can be done. The author introduces and concludes her article about the reality of the pandemic in Latin America and the criteria that can be applied from the analysis of patience on James. Before analyzing the patience, the author writes about the situation of the communities of James, who are advised, among other things, to be patient.

---

<sup>1</sup> Teóloga, con doctorado por la universidad de Lausana, y educadora popular.

**Keywords:** James; patience; Covid19 pandemic; James's communities; Latin America.

## Introducción

En muchos países de América Latina y del mundo, estamos pasando por momentos difíciles, inéditos en la historia de la mayoría de las personas y naciones. En los países del sur los problemas son visibles en el hambre debido al altísimo desempleo y la incapacidad de los gobiernos de dar de comer a tanta gente. Más de la mitad de la población vive del día a día, o sea, de lo que puede vender ese día en la calle. Son lo que llamamos “trabajadores informales”. Vemos el sufrimiento de muchas personas a causa del Covid19 en sus cuerpos o en la pérdida a sus familiares. ¡Tantos enfermos; ¡tantos Muertos! La situación ha provocado el llanto de mucha gente, sin tener consuelo; no poder enterrar a los muertos es una tragedia para muchas familias.

Extrañamos el abrazo y los besos, tan importantes entre los latinoamericanos. Las iglesias están cerradas, y los cultos, aunque se hacen virtuales, no son lo mismo porque no nos podemos dar el abrazo de la paz. Conversar sobre las penas del corazón a través del teléfono o la pantalla de la computadora, no es lo mismo. Nosotros, con una cultura tan arraigada de celebración entre familias y visitas permanentes en las casas, hemos tenido que abstenernos por las medidas de bioseguridad. Debido a la cuarentena, la violencia doméstica se ha disparado. La desesperación por la situación ha desatado la ira y generado mucha violencia hacia las mujeres y hacia los hijos pequeños (las denuncias aumentaron un 200%). Psicológicamente la gente se ha afectado, por eso ha crecido la depresión y el suicidio en varias partes del mundo. A la par de esto, los gobiernos se aprovechan porque no hay reuniones presenciales del congreso, sino virtuales, donde las voces de oposición son manipuladas; entonces los presidentes dictan decretos que favorecen a ciertos sectores o a su partido. La democracia está sufriendo también. Pensamos que esto iba a durar poco, pero ya llevamos más de un año sin que veamos la salida.

Yo me pregunto, ¿cómo afrontar esta situación, sobre todo en tiempos de confinamiento?

Primero que todo hay que reconocer que no todo ha sido negativo. Por ejemplo, somos testigos de cómo la naturaleza está descansando, se está limpiando. Animales en peligro de extinción están reapareciendo, los ríos contaminados que solo los conocemos por sus aguas turbias se están volviendo cristalinos, y esto gracias a la no-participación humana. Por otro lado, muchas personas que han tenido que estar en sus casas y que antes no podían estar por cuestiones del trabajo, tienen la oportunidad de compartir más con sus hijos o sus esposos y esposas; algunos están encontrando el

placer de cocinar y hornear; se han establecido nuevas relaciones con los vecinos. Amistades o familiares lejanos con los cuales habíamos perdido el contacto, las hemos recuperado. En muchos contextos la solidaridad ha crecido. Hay más compasión frente a los vecinos que pasan dificultades. Asimismo, los adultos mayores han incursionado más en la tecnología, ya no le es tan extraña; ellos aprenden para estar en contacto con los nietos y los hijos, los amigos. Los niños han avanzado asombrosamente también en el campo de la tecnología gracias a sus clases virtuales. Y lo más importante, empezamos a apreciar más los detalles y placeres pequeños. Hemos dejado el consumismo muchas veces deshumanizante, la competencia, el querer aventajar siempre a los demás.

## Las comunidades de Santiago

Frente a esta situación nos preguntamos: ¿Qué criterios nos ofrece la Biblia para afrontar esta situación difícil?

He encontrado en Santiago una carta que ofrece algunos criterios que pueden ayudar a sobrellevar la pandemia. Uno de ellos es el consejo de la paciencia. De eso quiero hablar más abajo. Sin embargo, para entender este consejo y no verlo como un mensaje aislado, me parece importante presentar brevemente la situación global de las comunidades de Santiago.

Santiago es una carta circular (Bauckham, 1999, p.13) dirigida a migrantes mayormente judíos. El autor es un sabio, que conoce muy bien a Jesús, pues utiliza sus enseñanzas, y escribe a comunidades que están pasando por mucho sufrimiento y dificultades. Por un lado, hay dificultades económicas y de discriminación, hasta quizás de persecución (Laws, 1979, p. 51) de parte del mundo hostil que les rodea. Por otro, hay problemas al interior de la comunidad: discriminaciones (2,1-4), acomodo a los valores clientelistas de la sociedad romana (2,1-4); hay envidias, (4,1-3), codicia (4,13-17), (Cf. Krüger, 2005). La principal propuesta para solucionar estos problemas de la comunidad santiaguina es la de ser cristianos íntegros, ser coherentes entre lo que se dice y lo que se hace (Tamez, 2008, pp. 31-34). Si se dice que se es seguidor de Jesús, se demuestra a través de los hechos, no solo de palabras. Así, quien se cree sabio lo demuestra con sus obras (3.13-18); o si alguien en la comunidad no tiene qué comer y pasa frío no solo se le desea el shalom, sino que se provee lo necesario para comer y vestir (2.14-17). Esta es la fe genuina (Cf. McCartney, 2009, p. 158).

No es difícil aplicar esta propuesta de Santiago a la realidad actual de pandemia. Hay una gran urgencia de solidaridad con las personas que sufren, por hambre, por la pérdida del trabajo o la pérdida de un familiar o amigo. Se necesita hablar menos y actuar más. Se necesita también denunciar los actos de codicia y corrupción de parte de las autoridades, las cuales aprovechan esta situación para robar, dominar o coartar la libertad de la oposición.

## La paciencia en Santiago

Uno de los consejos poco estudiados que da Santiago es la paciencia. Esta es una virtud muy importante para tener en cuenta en tiempos difíciles, tales como el sufrimiento, la opresión, la persecución, la muerte, o la pandemia como es nuestro caso.

Pero la paciencia como virtud ha sido mal comprendida. La mayoría de las veces se le considera como tener una actitud pasiva, de resignación. Se la imagina a una persona cruzada de brazos, aceptando resignadamente la situación. Como si dijera: “esta es la situación de sufrimiento que me tocó vivir y ni modo, es la voluntad de Dios y hay que aceptarla”. En la carta de Santiago no es así, Tampoco es la actitud de Job, aunque esa es la imagen que se tiene en mente muchas veces. Esto lo veremos más adelante.

El tema de la paciencia en Santiago es sumamente interesante, y no solo eso, es muy importante. Es considerada una actitud que fortalece a las personas que pasan por dificultades, sobre todo aquellas situaciones graves en las cuales hay sentimientos de impotencia o de incertidumbre.

Observemos dos pasajes de la carta donde aparecen varias veces los términos “paciencia” o “tener paciencia”:

<sup>2</sup>Hermanos míos, considérense muy dichosos cuando estén pasando por diversas pruebas. <sup>3</sup>Bien saben que, cuando su fe es puesta a prueba, produce paciencia. <sup>4</sup>Pero procuren que la paciencia (*upomonē*) complete su obra, para que sean perfectos y cabales, sin que les falte nada (Stg 1,2-4).

El otro texto lo encontramos en Santiago 5.7-9. En este texto encontramos paciencia, pero con otro término griego que marca una connotación diferente.

<sup>7</sup>Pero ustedes, hermanos, tengan paciencia (*makrothymeō*) hasta la venida del Señor. Fíjense en el labrador, cómo espera el preciado fruto de la tierra, y cómo aguarda con paciencia (*makrothymeō*) a que lleguen las lluvias tempranas y tardías. <sup>8</sup>También ustedes, tengan paciencia (*makrothymeō*) y manténganse firmes, que ya está cerca la venida del Señor. <sup>9</sup>Hermanos, no se quejen unos de otros, para que no sean condenados. ¡Vean que el juez ya está a la puerta!

Y en los versículos siguientes (5,10-11), encontramos las dos palabras que utiliza Santiago para paciencia o su verbo, “tener paciencia”:

<sup>10</sup>Hermanos míos, tomen como ejemplo de sufrimiento y de paciencia (*makrothymia*), a los profetas que hablaron en el nombre del Señor.

<sup>11</sup>Recuerden que nosotros consideramos dichosos a los que pacientemente sufren. Ustedes ya han sabido de la paciencia (*ypomonē*) de Job, y saben también cómo lo trató el Señor al final, porque él es todo compasión y misericordia.

Como podemos ver, en Santiago encontramos dos términos griegos que se utilizan para “paciencia”, “tener paciencia”: uno de ellos es *ypomonē* o su verbo *ypomoneō* y el otro es *makrothymia* o su verbo *makrothymeō*.

La palabra *ypomonē* se usa en situaciones de sufrimiento extremo (Ropes, 1978, 136-137) donde no se ve salida. Ocurre en los libros o pasajes de género apocalíptico. En esos textos quienes sufren solo esperan la intervención de Dios, porque no hay ni fuerzas ni posibilidades de cambiar la situación de sufrimiento que están padeciendo. El sentido de la palabra no implica que quienes padecen esperan con resignación que pase el sufrimiento. El término implica tener la capacidad de aguantar esa situación y mantenerse firmes en medio del sufrimiento. Paciencia aquí significa no dejarse aplastar sino perseverar y ser constante. Hay cierto grado de fe detrás que dice que la situación va a cambiar en algún momento, esa fe, aunque no haya un indicio que la verifique, hace posible perseverar. Nunca se trata de resignación pasiva. Por eso varias traducciones de la Biblia, como la RSV no traducen paciencia, sino perseverancia en el sufrimiento.

El otro término, *makrothymia* también significa “paciencia”. El sentido del vocablo tampoco es de resignación pasiva, o de estar cruzado de brazos. Sin embargo, se trata de una paciencia con connotaciones diferentes al término *ypomonē* y sus derivados. El ejemplo que pone Santiago del campesino que siembra sus semillas y aguarda con paciencia el fruto, ilustra precisamente el significado de paciencia. En primer lugar, el campesino siembra sus semillas y debe esperar. El arbolito o la planta tiene su propio ritmo de crecimiento. Por lo tanto, debe aguardar con paciencia a que crezca, no hay otra alternativa que esperar con paciencia. De aquí se deduce que esta paciencia apunta al significado de “no desesperarse”, de “ser paciente”. Santiago invita a actuar con sabiduría, sin ansias ni desesperos. Tener la certeza de que en un futuro se cosechará el fruto del árbol que se ha sembrado, ayuda a no desesperarse. En casos de sufrimiento por opresión significaría esperar, no tomar venganza, con la certeza de que la situación cambiará (Alliso, D., 2013, pp. 696-697).

No hay pasividad en esta paciencia, más bien se tiene una actitud muy activa, pues para tener un buen fruto, el campesino tiene que cuidar de la planta o del arbolito: debe podar, regar, proteger de depredadores, estar pendiente de los nutrientes, etc. Esta actividad requiere de mucha paciencia, es decir, el campesino ha de esperar pacientemente el resultado de su trabajo. El vislumbrar el final de una buena cosecha fortalece la esperanza y ayuda a ser paciente.

Algo interesante de estos dos términos (*makrothymia* e *ypomonē* o sus verbos) es que se usan en contextos militares (Brown, 1977, p.764) lo cual indica que no son términos que llaman a la resignación ni a la pasividad, sino a las estrategias de las luchas que tenemos en la vida.

## Paciencia en Stg 1,2-4

Analicemos primero esos pasajes y después lo aplicamos a nuestra situación actual.

Empecemos con Santiago 1,2-4. ¡Qué difícil es entender que Santiago diga a sus destinatarios que cuando estén pasando por pruebas duras, se consideren dichosos! A mí me costaría mucho decirle a alguien que está sufriendo que se considere dichosa. ¿Cómo entender el texto? Yo creo que se trata de una alegría anticipada, pues les quiere convencer de que el sufrimiento será para bien, cuando la situación difícil termine. Podríamos decir que es un llamado hacer un alto y reflexionar. Santiago tiene dos razones, por un lado, la fe de ellos, puesta a prueba, se depura, se hace más sólida; y por otro, se aprende a soportar con fortaleza el sufrimiento, es una “paciencia heroica” (Dibelius, 1964, p.73), o militante (Tamez, 1985, 72-73), y al hacerlo se sale fortalecido. El autor lo describe como un proceso en el cual la firmeza inquebrantable de esa “paciencia heroica” no debe decaer, sino aguantar y terminar de una manera que al final se pueda volar como el ave fénix. Aquella ave mítica que renace de las cenizas. El proceso produce efectos de manera plena: hace a las personas maduras e íntegras. Recordemos que Santiago se dirige a personas que están pasando por fuertes dificultades fuera de Palestina, por eso de entrada, su primer discurso es una exhortación para que no se dejen quebrar por esa situación. El autor los anima haciéndoles ver que, si se toma conciencia del proceso, todo saldrá para bien.

Así es como nosotros debemos soportar esta pandemia. Las personas que sufren demasiado, por la muerte de sus seres queridos, por la pérdida de su trabajo o bienes, tienen esta propuesta de salida que consiste en reflexionar el proceso, no dejarse quebrar y pensar con esperanza que al final todo saldrá bien porque Dios no les olvida, porque como dice Stg. 5,12, Dios es compasivo. En otras palabras, el autor necesita animar a sus destinatarios en medio de sus dificultades. Les hace ver el lado positivo de pasar por pruebas difíciles. No les sugiere que se gocen en el dolor en sí (no es masoquista) pues sus palabras son de puro consuelo. Lo que quiere es que no se dejen aplastar y perseveren hasta el final, pues las pruebas no son eternas. Quienes pasan por esos momentos deben experimentarlos como un proceso en el cual finalmente saldrán más sabios y fortalecidos.

## Paciencia en Stg. 5,7-11

<sup>7</sup>Pero ustedes, hermanos, tengan paciencia (makrothymeō) hasta la venida del Señor. Fíjense en el labrador, cómo espera el preciado fruto de la tierra, y cómo aguarda con paciencia (makrothymeō) a que lleguen las lluvias tempranas y tardías. <sup>8</sup>También ustedes, tengan paciencia (makrothymeō) y manténganse firmes, que ya está cerca la venida del Señor. <sup>9</sup>Hermanos, no se quejen unos de otros, para que no sean condenados. ¡Vean que el juez ya está a la puerta! <sup>10</sup>Hermanos míos, tomen como ejemplo de sufrimiento y de

paciencia (*makrothymia*) a los profetas que hablaron en el nombre del Señor.  
<sup>11</sup>Recuerden que nosotros consideramos dichosos a los que pacientemente (*ypomenō*) sufren. Ustedes ya han sabido de la paciencia (*ypomonē*) de Job, y saben también cómo lo trató el Señor al final, porque él es todo compasión y misericordia.

Santiago en estos versículos invita a sus destinatarios a que imiten a tres personajes: En los versículos 7 y 8, pone como ejemplo al campesino. Éste no puede hacer nada para que sus árboles o plantas crezcan, o para que lleguen las lluvias. Tiene que esperar pacientemente a que la naturaleza haga su parte. De nada le sirve desesperarse, pues la situación no va a cambiar por ahora. ¿Cómo logra el campesino alcanzar esa paciencia? El texto lo dice: tiene la certeza de que, en algún momento, cuando el proceso de la planta concluya, logrará el fruto esperado. Es ese fruto, esa cosecha que visualiza lo que lo mantiene fuerte sin desesperarse. Pero sabe que para que su fruto sea bueno, no puede abandonar su sembradío. Tiene que estar atento, pendiente, y trabajar duro, cuidando sus árboles o plantas, vigilando contra depredadores.

Los destinatarios de la carta deben imitar al campesino mientras pasan por esas dificultades dolorosas. ¿Cómo pueden ellos salir adelante siendo pacientes y sin desesperarse? ¿Cuál sería el fruto que vislumbrarían para que no desfallezcan? Aquí el autor menciona tres veces que el Señor viene y está cerca. Lo dice tres veces y en aumento: 1) Ser paciente hasta la llegada del Señor (5,7), ser pacientes y mantenerse firmes porque el señor está cerca, (5,8), y 3) No pasen quejándose, pues el juez está a las puertas (5,9). De manera que, lo que les da fuerza es el Señor que está por llegar. Su llegada marca el fin del sufrimiento. Por eso de nada sirve desesperarse o quejarse permanentemente. Lo mejor sería concentrarse en el cuidado mutuo, mantener el autocontrol tanto en las acciones como en las palabras. Es un llamado a resistir con valor, y a ser pacientes teniendo la certeza de que todo va a acabar pronto.

El segundo ejemplo que el autor invita a imitar es el de los profetas que hablaron en el nombre del Señor. Ellos no se desesperaron (*makrothymia*) en medio del sufrimiento. Fueron llamados dichosos porque perseveraron, aguantaron (*ypomenō*) hasta el final. ¿Qué aguantaron? la persecución, las torturas, la muerte. Obsérvese cómo en el caso de los profetas tenemos los dos conceptos de paciencia: el de no desesperarse y el de aguantar con valor, el de perseverar.

El último ejemplo para imitar es el de la paciencia de Job. Llama la atención que ponga de ejemplo a Job pues el Job bíblico no tuvo nada de paciencia cuando empezó a discutir con sus amigos y con Dios sobre su sufrimiento injusto. Habla con mucha beligerancia, casi con rabia: “Él era justo, y sufre injustamente”. Los justos, según la tradición judía de la retribución no

sufren, solo los impíos. Por eso Job protesta con vehemencia. ¿Cómo podemos entender esta aparente contradicción?

Hay dos razones. Job, en el judaísmo y en nuestro medio es un personaje conocido como alguien que tenía mucha paciencia, en el sentido de una paciencia pasiva, esperando solo en el rescate de parte de Dios. Este Job aparece solo en el prólogo del libro canónico, o sea solo en los primeros dos primeros capítulos, cuando la esposa le dice: “maldice a Dios y muérete, y él le contesta “el Señor dio, el señor quitó, sea el nombre del señor bendito”. Pero hasta allí llega el Job de la paciencia pasiva, pues en el capítulo 3 empieza maldiciendo el día en que nació. Este Job que protesta es el de la Biblia hebrea (AT). La otra razón, aparte del prólogo del libro de Job, canónico, es el hecho de que, según algunos comentarios de la carta, es probable que el autor tenga en mente el Job de un libro extrabíblico, llamado el Job de los dos testamentos ( ).

En todo caso, Santiago invita a sus lectores a que imiten la paciencia, en el sentido de la perseverancia, el aguante que tuvo Job y que no se dejó quebrar a pesar de todos los males que padeció, como la muerte de toda su familia, la pérdida de todos sus bienes, la terrible enfermedad de su piel y la traición de sus amigos Elifaz, Bildad y Sofar (cf Job 1-3). Job no se dejó morir, y a pesar de que su esperanza era muy escuálida no se rindió frente a la adversidad. Lo que quería era que Dios le diera razón de sus sufrimientos injustos.

Santiago invita a que se imite a Job. Pero ¿a cuál Job se debe imitar?, ¿al Job canónico, el que reclama y protesta? o ¿al Job que lo aguanta todo sin chistar? En realidad, no sabemos en cuál Job está pensando Santiago, pero si seguimos las pautas que nos ha dado el autor por medio de los dos términos que utiliza para paciencia, diríamos que tenemos derecho a imitar al Job bíblico. Es decir, el hecho de que estemos pasando por muchas dificultades, no prohíbe que protestemos y preguntemos a Dios por qué permite que sucedan estas cosas a tanta gente inocente. Este reclamo es parte de la experiencia de la vida, es algo emocional que debe salir de los corazones para sentir alivio. Podemos reclamar no solo a Dios, sino a los gobiernos que, por ejemplo, manipulan la cuarentena para su beneficio político o económico.

La razón, según Santiago, para aguantar el sufrimiento, es la fe, la certeza de que al final Dios va a recompensar, pues así lo hizo con Job. Esto es porque a Dios se define como misericordioso y compasivo (5,11). Como se puede ver, en los tres ejemplos: el campesino, los profetas y Job, la fe, la certeza de que va a haber un cambio, está presente, y es imprescindible para no desfallecer.

## **Paciencia y Pandemia en nuestro contexto latinoamericano y caribeño**

Ahora apliquemos esta invitación a la “paciencia” o a “tener paciencia” a nuestro contexto cotidiano, y en especial a la situación particular que la humanidad ha experimentado debidos a la pandemia del Covid19. Por períodos experimentamos la cuarentena en la mayoría de los países del mundo. Cada país experimenta la pandemia de una manera particular. Pero cada día hay más contagiados en el mundo y más muertos en todos los países, en unos más y en otros menos. Los más vulnerables son las personas mayores y aquellas personas que tienen enfermedades que se complican con el virus (hipertensión, diabetes, problemas cardiovasculares, obesidad). En el momento de escribir estas líneas tenemos casi un año de padecer restricciones en Colombia, con toque de queda en las noches y fines de semana. El objetivo en las políticas del gobierno es el de evitar los contagios y aplanar la curva que sigue hacia arriba con contagiados, muertos y recuperados. La situación es muy delicada, debido a la cuarentena, muchos negocios chicos y medianos, algunos grandes, han quebrado. Las escuelas, universidades, iglesias y gimnasios están cerrados. El desempleo es altísimo y sigue creciendo, la gente que vive del día al día no tiene ingresos y no puede salir, la desesperación de muchos crece cada día.

El gobierno ofrece algo para las familias más pobres, pero muy por debajo de las necesidades reales; y a la par de todo esto la corrupción ha crecido, así como la violencia doméstica debido al encierro obligatorio en los hogares.

El problema es grave y reina la incertidumbre; un llamado a la paciencia puede sonar contraproducente, si esta se concibe como tener resignación y aceptar y padecer de brazos cruzados esta realidad. Este tipo de paciencia puede causar depresión. Pero si pensamos en los conceptos de “paciencia” presentes en la carta de Santiago, pueden ser muy válidos como consejos pastorales.

El primer concepto de paciencia (*ypomonē*), que vimos en 1.2-4 y en 5.7-11 cuando se habló de Job es un llamado a salir adelante a toda costa, a no dejarse deprimir por la situación, a perseverar y no abrumarse con tantas malas noticias que llegan por todos lados. El autor invita a perseverar en medio del sufrimiento, pensando que la situación tendrá un fin cronológico, pues no puede durar para siempre. Santiago nos llama a resistir los tiempos malos.

Esto puede hacernos pensar en la importancia de un cambio de estilo de vida que nos haga más humanos y solidarios. La paciencia, este tipo de paciencia, nos puede llevar a la perfección, según los términos de Santiago, es decir una madurez completa (1.2-4), con nuevas relaciones interhumanas y con la naturaleza, relaciones menos egoístas y más comprensivas. Es el

momento propicio para crear una nueva humanidad o “normalidad” de etilo de vida post-covid19.

En esa misma línea podemos releer el segundo concepto de paciencia que aparece en Santiago (*makrothymia*). Frente a esta realidad donde no podemos hacer nada para cambiarla porque está fuera de nuestras manos, debemos aceptarla y no caer en la desesperación. Hay que aguardar con paciencia sabia a que este termine. El llamado es a no deprimirse ni desesperarse y al cuidado de uno mismo y al cuidado mutuo. Es importante creer que las cosas van a cambiar en algún momento, aunque no sabemos cuándo ni cómo, porque, como dice Eclesiastés capítulo 3.1 “Todo tiene su tiempo y su hora”.

Con esto en mente, podemos concentrarnos en ser mejores personas, padres y madres, hijos, tíos, sobrinos, vecinos, amigos. Podemos trabajar más en lo que esté al alcance de nuestras manos para mejorar en todos los sentidos. Es importante ver esta situación cotidiana con la cual estamos todos los días todo el día, como un desafío para ser creativos, examinarnos a nosotros mismos y ser compasivos y solidarios con las personas que lo necesitan. Esta es una oportunidad única para muchas personas. Además, con el ejemplo de Job, podemos también resistir reclamando lo justo, de manera sabia. Tenemos derecho a dejar salir el descontento de nuestro corazón cuando vemos abusos injustos a nuestro alrededor. Recordemos que en ningún caso se trata de una paciencia pasiva. Decirle a la gente que tenga paciencia y espere en el Señor, pensando en una paciencia de resignación, es una irresponsabilidad frente al dolor ajeno.

Estoy consciente de que para unos es más fácil que para otros, sobre todo es difícil para aquellos que no tienen el pan de cada día porque han perdido el trabajo. A este sector no le podemos decir tenga paciencia en el sentido de resignación, sino a darle esperanza y decirle que no se desespere, que resista y persevere, pues Dios ha puesto a otras personas para que compartan con ellos y puedan cubrir sus necesidades, o que de alguna manera saldremos adelante. Ayuda mucho pensar que la situación va a cambiar en algún momento, pero que por ahora hay que perseverar y no caer en la desesperación. Alguien dijo tres perlas de sabiduría con respecto a las crisis, y podemos aplicarla a la situación actual de la pandemia: toda crisis tiene salida, toda crisis tiene una fecha de caducidad y de toda crisis siempre se aprende algo. Saber esto alivia, tranquiliza y fortalece la actitud de espera.

Hay tres consejos que aparecen en la carta en repetidas ocasiones y que deben acompañar la paciencia, esta paciencia heroica y militante, y esta paciencia que llama a la serenidad y a esperar que llegue lo que tanto esperamos. Estos consejos son la sabiduría y la oración.

Actuar con sabiduría es importante porque tenemos que discernir a cada momento cómo debemos actuar y qué hablar o qué no hablar. Es una sabiduría que no es de conocimientos o abstracta, sino que al igual que la fe, se muestra en los hechos concretos y cotidianos (3,13). Por ejemplo, el

coronavirus es muy contagioso, un pequeño descuido, por negligencia, o arrebató o incluso capricho, puede acabar con la propia vida y la de alguien de la familia. El confinamiento nos obliga a actuar con sabiduría y autocontrol. Hay que tener cuidado con el manejo que hacemos de las palabras, ya que, por el estrés o la ira, podemos decir palabras que hacen heridas que difícilmente sanan.

En cuanto a la oración, sobra decir que es imprescindible para poder soportar con paciencia heroica todo lo que experimentamos. Sentirse acompañados de Dios a través de la oración da fortaleza y descanso. Santiago invita a orar permanentemente, y con fe. Pone de ejemplo al profeta Elías, él dice que era una persona común y corriente, como cualquiera de nosotros y su oración era poderosa (5,17-18).

## Conclusión

En este artículo estudiamos el consejo de la paciencia en Santiago a la luz de la pandemia del Covid19. Introducimos la situación de la pandemia en América Latina e incluimos unos párrafos sobre la situación de las comunidades de Santiago, con el fin de ubicar bien el consejo que ofrece el autor sobre la paciencia o el tener paciencia. En cuanto a la paciencia, vimos que no se trata de una paciencia pasiva, de resignación. En Santiago aparecen dos palabras griegas para paciencia, las cuales describen situaciones diferentes. Una (*ypomonē, ypomoneō*) alude a resistir, no dejarse aplastar en medio del sufrimiento. Al final, ese aguante fortalece y da madurez a las personas, pues les ayuda a ser íntegras, y les da sabiduría, esta palabra griega bien puede traducirse como perseverar en el sufrimiento. El otro término para paciencia (*makrothymēō, makrothimia*) refiere a una actitud que reconoce que no se puede hacer nada. No es una paciencia pasiva ni de resignación, sino que invita a no desesperarse, a ser pacientes en contextos en los cuales se necesita esperar. Es la paciencia del campesino que espera su fruto con paciencia, pero que pasa cuidando su árbol para que el fruto sea bueno. Finalmente aplicamos estos conceptos sobre paciencia a la situación difícil que viven los países de América Latina y el Caribe, agravados por la pandemia del Covid19. Vimos que ambos términos se aplican perfectamente al contexto de la pandemia.

## Referencias

- Allison, D. **James**. A Critical and Exegetical Commentary. ICC. New York: Bloomsbury, 2013.
- Bauckham, R. **James**, Wisdom of James, disciple of Jesus the sage. London: Routledge, 1999.
- Brown, C. **Dictionary of New Testament Theology**. Michigan: Zondervan, 1977.
- Dibelius, M. **James**. Revised by Heinrich Greeves. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Krüger, R. **Pobres y Ricos en la Epístola de Santiago**. El desafío de un cristianismo profético. Buenos Aires: Lumen/ISEDET, 2005.
- Laws, S. **The Epistle of James**. Cambridge: Harper & Row Publishers, 1980.
- McCartney, D.G. **James**, Michigan: Backer Academic, Publishing Group, 2009
- Ropes, J. H. **The Epistle of St. James**. A Critical and Exegetical Commentary. Edinburgh: T & Clark, 1979.
- Tamez, E. **No discriminen a los pobres**. Lectura de la Carta de Santiago. Estella: Verbo Divino, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Santiago**. Lectura Latinoamericana de la Epístola. San José: DEL, 1985.

## ***Hermenéutica Literaria: Interpretación Narrativa de las Plagas Apocalípticas***

### *Literary Hermeneutics: Narrative Interpretation of The Apocalyptic Plagues*

#### **Resumen**

En este artículo se enfatiza la importancia de la Biblia como literatura. Asumirla de este modo nos abre a diversas interpretaciones de sus textos y nos permite tener un criterio para comprender la Pandemia no como un castigo divino profetizado en hace dos mil años. Para ofrecemos claves de la hermenéutica filosófica y las ciencias de la literatura y reflexionamos sobre las posibilidades que ofrece la hermenéutica literaria de la Biblia en la comprensión de las plagas de Egipto y las del Apocalipsis.

**Palabras clave:** Hermenéutica; Interpretación literaria; La Biblia como literatura; Plagas de Egipto; Plagas del Apocalipsis.

#### **Abstract**

This article highlights the importance of the Bible as literature. Assuming this in this way opens us to different interpretations of biblical texts and allows us to have a criterion to understand the Pandemic not as a divine punishment prophesied two thousand years ago. We offer keys from philosophical hermeneutics and the sciences of literature and think about the possibilities offered by the literary hermeneutics of the Bible in the understanding of the plagues of Egypt and those of the Apocalypse.

**Keywords:** Hermeneutics; Literary interpretation; The Bible as literature; Plagues of Egypt; Plagues of Revelation.

#### **Introducción**

El reino de la literatura aporta imágenes narrativas y poéticas que ayudan a la comprensión de cualquier texto, en especial de aquellos que están cifrados en clave literaria. Los lectores y lectoras que no tienen la vo-

---

<sup>1</sup> Doctor en Teología por la Universidad de Hamburgo (Alemania). Estudió Filosofía y Maestría en Filosofía en la Universidad de Antioquia (Colombia). Tiene, además, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica).

cación de la poesía o de la narrativa encuentran la palabra creativa como un obstáculo. Las lecturas literales que se hacen de la Biblia, por ejemplo en el caso de la comprensión de una Pandemia como un juicio de Dios contra la humanidad, desconocen la vitalidad de la metáfora, el alcance del símbolo, los juegos de ironía. Intérpretes de muchos lugares del mundo han asumido sus Escrituras sagradas como textos legislativos, desconocen las claves retóricas en que han sido diseñadas, se pierden de la riqueza que ofrecen estos materiales y se concentran en el mensaje literal sin sentir, oler, tocar, palpar, cantar lo literario.

En este artículo enfatizamos la importancia de la Biblia como literatura con el fin abrir un panorama a las interpretaciones diversas que esta ofrece, alejadas de la comprensión de una Pandemia o de la pobreza como un castigo divino. Para ofrecemos claves de la hermenéutica filosófica y las ciencias de la literatura, en diálogo con especialistas como Paul Ricoeur, y finalizamos con una reflexión sobre las posibilidades que ofrece la hermenéutica literaria de la Biblia en la comprensión de las plagas de Egipto y las del Apocalipsis como símbolos y metáforas de una comunidad vulnerada que busca un desagravio simbólico ante sus hostigadores.

## **1. Hermenéutica literaria**

Para no caer en interpretaciones fundamentalistas que entienden la Pandemia como el cumplimiento de las plagas de Egipto y del Apocalipsis proponemos una hermenéutica literaria de los textos bíblicos. La característica de la hermenéutica literaria se centra en dos aspectos: lo que el texto dice (su forma de expresión, su estructura) y el proceso de lectura (la recepción por parte de lectores y lectoras activos) (DE WIT, 2002, p. 319). El interés de esta perspectiva no recae solo en las condiciones en que se produjo el texto o en las intenciones del autor original. Explicar un texto a través de factores externos (la situación social o económica del autor y la comunidad) es una falacia que nos aleja de la que se sostiene por sí misma (POLAND, 1985, p. 76). Una obra de arte bien lograda ya no refleja las huellas de su época de origen. Se necesita de otras herramientas para comprender los textos, tales como la narratología, la estética y la poética. Para este tipo de estudio se implementan conceptos como personaje y función, roles o papeles de los personajes, tiempo narrado y tiempo real, cronología, trama, congruencia, estilo, carácter, tono, rima, ritmo, atmósfera, vocabulario (DE WIT, 2002, p. 329). En este sentido la hermenéutica literaria de la Biblia busca que lectores y lectoras vivan el acto de leer como un gesto creador.

Para realizar una interpretación literaria de las Escrituras, partimos del hecho de que la Biblia es literatura. Esta afirmación no pone en duda la creencia que tienen muchas comunidades de que la Biblia sea palabra de Dios, sino que afirma que tal palabra está cifrada en códigos establecidos por el lenguaje. Esto lo subraya Armando Levoratti en su artículo titulado

“La Biblia como literatura” (2005, p. 172). El exégeta argentino nos recuerda la invitación que hace San Agustín a sus lectores y lectoras para que conozcan la gramática y la retórica con el fin de comprender mejor las Escrituras (p. 172). Reconoce el valor literario de textos bíblicos por el mejor hecho de ser literarios. En la forma está el mensaje. El investigador destaca que la Biblia presenta una notable variedad de formas literarias, tales como la metáfora, la metonimia y el símbolo, que deben ser tenidas en cuenta para la comprensión no sólo religiosa sino también estética de las Escrituras (p. 174).

Bajo estos presupuestos nos adentramos en la perspectiva hermenéutica que considera a la Biblia como literatura y pensamos en la Biblia como artefacto poético. En su artículo titulado “¿Qué es un texto?” (2002, pp. 127-148), Paul Ricoeur define al texto como un “discurso fijado por la escritura” (p. 127). El filósofo francés considera que el texto reemplaza al lenguaje oral y tiene otras características del habla (p. 129). No comprendemos a un texto como comprendemos al lenguaje hablado. El texto tiene sus propios códigos que deben ser asimilados desde sus estructuras naturales. En estos códigos nos detendremos a considerar la naturaleza de un texto y las exigencias de este para ser interpretado.

Según Ricoeur (p. 128), un texto exige la lectura. El o la intérprete no es otro hablante, sino un lector o una lectora. Cuando leemos, no tenemos un intercambio de preguntas y respuestas como entre dos personas que hablan: “el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura” (p. 129). No hay un interlocutor a quien podamos preguntar cuando no entendemos lo que dice. Necesitamos adentrarnos en los códigos lingüísticos, en las formas de escritura, y comprender los modos en los que el texto ha sido escrito para interpretar su mensaje.

Ricoeur, siguiendo a los lingüistas franceses, defiende la tesis de la muerte del autor: “leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo” (p. 129). Esto se resume en el hecho de que los autores de los textos bíblicos ya no están para responder a nuestras inquietudes. Ni siquiera conocemos el nombre y origen de muchos de ellos. Pero esta muerte o desaparición no es vista como una desventaja para nuestra lectura, es más bien como una potencia creativa: “Sólo cuando el autor está muerto la relación con el libro se hace completa y, de algún modo, perfecta; el autor ya no puede responder; sólo queda leer su obra” (p. 129). El texto se mantiene vivo, sale de las manos de su autor o de su autora para expandirse por variedad de interpretaciones. La desaparición de las intenciones originales se transforma en un potencial creativo para la aplicación en nuevos contextos.

Otra característica de un texto, según Paul Ricoeur, es el quiebre entre la relación referencial del lenguaje con el mundo cuando el texto toma el lugar del habla (p. 129). Cuando el autor desaparece la función referencial se rompe. No sabemos cuál casa, árbol o persona estaba señalando el autor del texto. En un diálogo, un sujeto se dirige a otro y le dice algo sobre algo

(p. 129). En el lenguaje hablado, la referencia está en el entorno. El hablante puede señalar con el dedo, puede mostrar a su interlocutor y explicarle acerca de lo que refiere. Pero en un texto no se puede aclarar el referente que autor señalaba. El texto queda en cierto modo en el aire, fuera del mundo o sin mundo, nos dice Ricoeur (p. 130). Hemos perdido las referencias originales. Pero esta no es una desventaja, también es una ganancia. Cuando no hay una referencia directa y el autor no puede señalar con precisión aquello acerca de lo que está hablando, se abre paso a la imaginación de los intérpretes. Cada texto es libre de entrar en relación con otros textos que vienen a tomar el lugar de la realidad circunstancial mostrada por el habla viva (p. 130). Los textos dialogan con otros textos. Los relatos, los poemas y la música son su contexto vital. De este modo nace la literatura.

El texto, sin autor y sin referentes originales, se convierte en literatura y su referencia comienza a ser la familiaridad de otros textos: "Esta relación de texto a texto, en la desaparición del mundo sobre el cual se habla, engendra el cuasimundo de los textos o literatura... las palabras dejan de desaparecer ante las cosas; las palabras escritas devienen palabras por sí mismas" (RICOEUR, 2002, p. 131). Por esta desaparición de las circunstancias originales del autor podemos relacionar con total libertad, de modo temático, el libro de Eclesiastés con la obra de Fernando Pessoa, el libro de Job con la tragedia griega o con Shakespeare, los evangelios con la novela de Saramago y con la poesía de Adélia Prado. Ya el referente no es la intención original sino la gran apertura, las ventanas que se abren, entre el universo literario, la biblioteca interminable de la que hablaba Borges.

Cuando asumimos al texto bíblico como obra literaria, comprendemos que el autor no es el simple emisor hablante, ni tampoco la circunstancia que inspiró la escritura del texto. El autor o narrador, la voz poética, es instituido por el texto. El Juan que escribe el Apocalipsis es una voz narradora, una figura narrativa construida dentro de la obra que puede viajar al mundo fantástico que describe y comerse el libro que tiene el ángel en la mano (10,9).

## **2. Una lectura literaria de las plagas del Éxodo y del Apocalipsis**

Para realizar una lectura literaria de la Biblia, y de paso mostrar que la Pandemia no es un castigo divino, nos concentramos en las imágenes de las Plagas que aparecen en Éxodo y el Apocalipsis. Ambos relatos recogen la imagen de las plagas. La palabra griega (**plhgh,**) que comparten la Septuaginta (Ex 12,31) y el Nuevo Testamento (Ap 16,21) comporta la imagen de un golpe o una herida. La imagen literaria sólo puede perfilarse en relación con las plagas del Éxodo (SCHWARZ 1996, pp. 978-979).

El relato de las plagas de Egipto corresponde a la constelación simbólica del Éxodo, que es el resultado de un ejercicio literario de la narrativa oral. Como señala Severino Croatto (1984, p. 26), el Éxodo es un motivo que

se repite a lo largo de la Biblia, un fenómeno literario que tiene lugar porque los acontecimientos ya narrados e interpretados en el contar fundan relaciones de sentido y dan ocasión para ser expresados por diferentes géneros.

José Enrique Ramírez-Kidd (2009) distingue en el éxodo los pequeños acontecimientos que dieron origen a la leyenda, la mediación narrativa y la constelación simbólica que despliega. El exégeta costarricense nos recuerda que en la Biblia encontramos siempre un doble plano: el nivel del texto o acción narrada, y el nivel del subtexto o significado para los oyentes y lectores. Por un lado, está el acontecimiento vivido por una comunidad que se comunica a través de tradiciones orales. Por el otro, estas tradiciones se transforman en una creación literaria con gran espacio para la creatividad, la ambientación, y la búsqueda de respuestas existenciales. En este sentido la verdad que transmiten los textos bíblicos no yace en el fondo histórico detrás de los acontecimientos narrados, sino “la forma de resolver el problema de fondo que se ha planteado” (2009, p. 30).

Ramírez-Kidd interpreta la historia de las plagas de Egipto no como un evento histórico, sino como la narración simbólica que hace una comunidad para dar sentido a su existencia. Siguiendo los descubrimientos de Gerhard von Rad y Martin Noth, Ramírez-Kidd recuerda a sus lectores que los relatos del Éxodo provienen de afirmaciones de fe nacidas del culto y formuladas al estilo de confesiones que están lejos de ser un relato histórico. Estos son la suma de pequeñas narraciones (2009, p. 80). Cita por ejemplo, el texto de Gn 12,10 para mostrar que la migración de tierras cananeas a Egipto y de Egipto a Canaán era frecuente en la época del Antiguo Israel. Muchos pueblos, para salvarse de una hambruna, tenían que migrar adonde hubiese reservas de alimentos. La migración del Éxodo es la imagen que recoge muchas historias de tránsito entre Egipto y Canaán, presentadas de modo fantástico y poético. Las plagas, la maldición a un enemigo que los esclaviza es la compilación de una experiencia espiritual narrada de modo literario, cantada de forma poética, que refleja los sentimientos y emociones de un pueblo en el exilio, deseante de que los reyes que los han postrado, en este caso los persas y los babilonios, tengan el fin poético de las historias narradas acerca del faraón.

El relato de las plagas del Éxodo, más que como un acontecimiento histórico, es una constelación simbólica que recoge diversas experiencias de migraciones combinadas con el deseo de venganza por parte de un pueblo vencido por los imperios. Las plagas son los efectos narrativos para mostrar lo maravilloso de un Dios que se impone sobre las divinidades Egipcias. El río Nilo, por ejemplo, es considerado una deidad en una tierra desértica, donde no llueve. Sus aguas atraviesan el reino, fertilizan la tierra y permiten el crecimiento de los cereales en los bordes. “Por eso, los egipcios rezaban a su Nilo desde los tiempos más antiguos, como si se tratara del propio buen Dios”, comenta Gombrich (2014, p. 12) y cita un himno al río de hace 4.000 años:

Te alabo, oh Nilo, porque sales de la Tierra y vienes aquí para dar alimento a Egipto. Tú eres quien riega los campos y puede alimentar toda clase de ganado. Quien empapa el desierto alejado del agua. Quien hace la cebada y crea el trigo. Quien llena los graneros y engrandece los pajaros, quien da algo a los pobres. Para ti tocamos el arpa y cantamos.

En este sentido el relato del Éxodo le da gran protagonismo al Nilo, opacando su divinidad comprendida como fuente de supervivencia. Las dos primeras plagas tienen que ver con este dios. El agua de este río se convierte en sangre y sus peces mueren (Ex 7,21). De este salen ranas por todo el país hasta el palacio del Faraón y luego regresan al Nilo (8,21). En este sentido los relatos del Éxodo buscan una derrota simbólica del pueblo Egipcio que esclavizó a los israelitas, una forma de katharsis literaria que dé fuerza al pueblo deportado a Babilonia para soñar con un camino de regreso a casa. Por esto decimos con Ramírez-Kidd que, más que el registro histórico que pueda ser verificado científicamente: "El éxodo es parte de nuestra geografía espiritual, es el llamado a una existencia en transición, a un peregrinaje vital" (Ramírez-Kidd, 2009, p. 84).

El libro del Apocalipsis recoge esta narración simbólica y la reinterpreta desde el deseo que tienen las comunidades pastoreadas por Juan de Patmos por una reivindicación ante los hostigamientos por parte de los ciudadanos romanos. Los historiadores y exégetas saben que no se trata de una persecución sistemática imperial contra los cristianos: "no tenemos indicio alguno de que (Domiciano) se ensañase con los cristianos en particular" (Arens y Díaz Mateos, 2000, p. 118.). Lo más probable es que el libro de Apocalipsis responda de manera literaria y simbólica ante los hostigamientos sociales por parte de los ciudadanos y las autoridades locales frente a los cristianos (p. 122).

El relato o relectura de las plagas que aparece narrado en Apocalipsis 15 y 16 es un acontecimiento hermenéutico y literario. Como dice Elisabeth Schüssler-Fiorenza (1997, pp. 37-38) el texto de Apocalipsis debe ser comprendido como una narración mitopoética. Es la construcción de una mitología en clave narrativa y lírica. Deja de lado el lenguaje lógico, inferencial y proposicional, y apuesta por una creación pictórica, llena de imágenes que despiertan emociones. No busca que los lectores y las lectoras comprendan estas imágenes como profecías que se cumplirán dos mil años más tarde. Más bien es la forma de vindicación que tienen las comunidades hostigadas en Asia Menor. Veamos las escenas narrativas.

La alusión al mar (15,2) refleja una comprensión mítica del lugar como imagen del caos. Desde los mitos de la creación del Oriente antiguo se cree que una divinidad celestial, buena y luminosa, lucha y vence al dragón tenebroso y maligno del caos, al dragón del caos (Kratz, p. 1996, p. 1814). La apocalíptica judía retoma esta visión, la emparenta con el éxodo, y anuncia una victoria.

Al comienzo hay una descripción del mar (15,3). Apocalipsis juega con la potencia literaria de esta imagen líquida. Frente al mar se canta el poema de Moisés y de María. Estas imágenes son la clave para el relato como una reinterpretación de las plagas del Éxodo en un contexto distinto pero con un problema similar: el sentimiento de impotencia de una comunidad frente a un imperio que, por su majestad y sus prácticas impositivas y violentas, se ve monstruoso. ¿Qué pueden hacer los músicos frente a una bestia?

Después se desatan las escenas de acción. Siete ángeles derraman siete plagas sobre la tierra. Este acto teatral es comprendido como una “señal grande y maravillosa” (15,1). Reina la apelación a lo imaginativo, a lo fantástico. En el fondo, junto al telón, se oye el canto de Moisés (15,2-4). La música del Éxodo resuena en los oídos del narrador, vibra en el público. No se pueden comprender las plagas venideras percibir el guiño literario. Es la memoria de Éxodo contada de forma inversa. Primero se celebra la victoria. Luego se va narra la derrota de los enemigos. La comunidad lectora recibe una doble satisfacción, entra en la katharsis narrativa gracias a la su propia salvación y al juicio sobre los enemigos.

Las escenas se suceden con velocidad. En la primera (16,2) un ángel derrama su copa en la tierra. Esta contiene es una plaga de úlceras sobre los que tienen la marca de la bestia. También esto se ha contado sobre Egipto (Éx 9,8-12). Allí los magos no pueden resistir y son vencidos. Aquí el poder romano retrocede ante las plagas. En el Éxodo el Faraón endurece su corazón. En Apocalipsis el pueblo blasfema ante Dios y el Cordero. La trama se intensifica.

En la segunda plaga (16,3) un mensajero derrama su copa en el mar, ya no en el Nilo. Esta se convierte en sangre y mueren, como en el Éxodo (Ex 7,14-23). El alcance ya no está localizado a los márgenes de la divinidad egipcia, abarca el entorno mediterráneo, cuna de nacimiento del imperio. Como si los romanos se ahogaran en la sangre que han derramado.

El tercer ángel (16,4-7) derrama su copa sobre los ríos y manantiales del mundo, los cuales también se convierten en sangre. El agua dulce y la salada del Imperio Romano se colorean con la imagen espantosa de Egipto (Ex 7,14-23). Mientras que la plaga egipcia afecta solo el Nilo, las copas de la ira en Apocalipsis infestan toda el agua, sin restricción alguna. Roma bebe de su propio veneno.

El cuarto (16,8-9) vierte su copa sobre el sol para quemar a los hombres con fuego. La imagen no tiene equivalente en el relato del Éxodo, pero la imagen del sol como deidad se convierte en un instrumento divino para castigar a los enemigos simbólicos. La comunidad de Juan de Patmos se identifica con el pueblo del desierto, el sol está de su parte, derrama sus angustias.

El quinto (16,10-11) riega su copa sobre el trono de la bestia y cae una plaga de tinieblas, como en la novena plaga de Egipto (Ex 10,21-29). El

relato del Éxodo avergüenza a uno de los sus dioses principales, Atón. El antiguo himno egipcio (En: Ramírez-Kidd, 2009, p. 178) canta al creador de aquella civilización, el disco solar. Muestra el valor del sol y del riego, del agua y del ciclo de la vida para el Medio Oriente. El Sol y el Nilo son indispensables para Egipto. En relato de Moisés Yahvé es el Dios que se antepone y vence a las deidades naturales. En Apocalipsis, la oscuridad es luz para el pueblo del Cordero.

El sexto ángel (16,12-16) lanza el contenido de su copa al río Éufrates, el cual se abre para que pasen los reyes de oriente. Salen tres ranas de la boca del dragón, del falso profeta y de la bestia. Como en el Éxodo (14-15), las aguas se abren, las piernas líquidas dan a luz una nueva situación vital. También brota la segunda plaga de Egipto ranas que salen del río (Ex. 7,25-8,11). En Apocalipsis son interpretadas como espíritus demoníacos que dirigen a los reyes del mundo para la gran batalla.

El séptimo (16,17-21) mensajero suelta su copa en el aire. Una voz del templo dice: "ya está hecho" (17). Se oyen y ve relámpagos, truenos y estampidos, y un gran terremoto. Se derrumban las ciudades de las naciones. Huyen las islas y las montañas. Cae una plaga de granizo. Esta es similar en número y en acontecimiento a la plaga de Egipto (Ex 9,13-35). Lo que intentan mostrar ambos relatos es la supremacía del Dios liberador frente a Faraón o al Imperio. Tal es el sentido de la narrativa: anteponer los dioses, vencer desde los símbolos.

Las escenas se siguen unas a otras, a la par que el telón de fondo se mantiene para recordar al lector que detrás de la destrucción hay una celebración vital, la danza de quienes han vencido a la bestia con la música y la imaginación. El relato presenta un marcado contraste entre las penas de los enemigos y las celebraciones de los vencidos. En la realidad social ocurre lo contrario, los cristianos son hostigados y despreciados por Roma. Sólo pueden vencer a través de la palabra.

El narrador juega con imágenes para mostrar el deseo de victoria sobre los enemigos. No se trata de una profecía sobre el fin del mundo o una Pandemia dos mil años más tarde. Lo que busca es generar una venganza a través de la literatura, ya que la fuerza militar de los cristianos no tiene la capacidad de oponerse a Roma. El punto de vista del narrador es la percepción de un sueño. Escribe a las siete iglesias para comunicarles el relato vindicativo. La comunidad de fe vence en la literatura.

El narrador no da indicaciones de tiempo. Ubica a los lectores y lectoras en un espacio y un tiempo de dimensiones míticas. Presenta una serie de cuadros que se suceden uno a otro, pero que pueden ocurrir a la vez. Los septenarios de copas, sellos y trompetas son tres maneras diferentes de contar un mismo acontecimiento hermenéutico: el juicio simbólico que hacen las comunidades de Asia Menor a sus rivales. Apocalipsis es una serie de ventanas para mirar otras galerías. Para comprenderlo hay que ver a través de sus vitrales, sentir el mundo descrito en diferentes colores.

La estructura del texto se remonta a los otros dos septenarios con los que se simboliza el juicio, los sellos (4,1-7,17) y las trompetas (8,1-11,9). Es el tríptico narrativo de un mismo sueño contado en diferentes imágenes: la victoria simbólica sobre los enemigos. Como señala Jean-Pierre Prévost (2001, p. 103), los septenarios presentan una estructura análoga en la que se despliega una dinámica entre juicio y salvación. En los tres casos hay un preludio de cánticos de resguardo que celebran la memoria del Resucitado. Luego, una larga descripción del juicio con una pausa o interludio. Finalmente la celebración de un triunfo entendido como salvación en tanto palabra celebrativa.

El libro de Apocalipsis canta una nueva Pascua. El autor resignifica su contenido para dar el paso hacia a vid. La alusión a las plagas como una venganza literaria que retoman imágenes del Éxodo y culmina en una danza. El mar caótico es vencido. Las plagas son presentadas como una adaptación mítico-simbólica para anunciar la esperanza que tiene un grupo de cristianos ante el contexto hostil romano. De este modo se genera una *katharsis* literaria por parte de una comunidad que no puede tomar las armas y por ello describe a sus enemigos como bestias fantásticas y los destruye mediante la palabra poética.

## Consideraciones finales

El libro de Apocalipsis, leído en clave literaria, es una colección de cuadros que invitan a mirar otras series de cuadros, otros autores y mundos, dentro del marco de la imaginación poética. No se trata de anunciar el futuro de una Pandemia o de establecer el dogma de un castigo. El libro propone una venganza narrativa por parte de quienes no tienen las condiciones o deseos para generar un levantamiento armado y militar.

Las personas poco entrenadas en narración y poesía tratan de explicar relatos como el del Éxodo o el del Apocalipsis como si fueran leyes o dogmas inapelables. Así pierden de vista la realidad de un mundo que se despliega en el reino de la imaginación. Cuando asumimos, por el contrario, que los textos bíblicos están cifrados en un lenguaje literario, nos acercamos a ver el juego de estructuras e imágenes, la voz del narrador y las ironías, incluso las limitaciones frente a la realidad, y lo asumimos como un gesto de interpelación a la creatividad. Primero asumimos las categorías de los textos, sus géneros, después expandimos su despliegue. Nos apropiamos del mensaje, lo encarnamos en la vivencia, lo sentimos en las entrañas, caminamos en su dirección, o en la contraria.

La interpretación literaria de la Biblia, a diferencia de las miradas literalistas es una vivencia originaria, un brotar constante de imágenes y sentimientos, de preguntas y conflictos, donde la palabra interpela a la palabra en el cruce de experiencias. La Escritura se hace vida en la medida en que se coescribe en la piel de los y las intérpretes y se expande en su imaginación.

Los textos bíblicos pertenecen a una cadena de palabras en la que se constituye una persona, una comunidad, una cultura. En su tejido la comunidad se interpreta a sí misma por vía narrativa, pero no se limita a lo que ya se dijo, habla o calla en gesto creador. Es contándonos que nos entendemos. Cantando, nos creamos. El texto es un universo abierto. La Biblia es una hoja en blanco sobre la que escribimos nuestra propia historia. La palabra de Dios borra cada trazo.

## Referencias

- ARENS, E. y DÍAZ MATEOS, Manuel. Apocalipsis, la fuerza de la esperanza. Estudio, lectura y comentario. Lima, CEP/Centro de Espiritualidad Ignaciana, 2000.
- CROATTO, J.S. Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido. Buenos Aires, La Aurora, 1984.
- DE WIT, H. En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.
- GOMBRICH, E. Breve historia del mundo. Barcelona: Península, 2014.
- GUNKEL, H. Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- LEVORATTI, A. "La Biblia como literatura". En: Sánchez Cetina, E. (Editor). Descubre la Biblia I. La Biblia es Literatura. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2005, pp. 155-176.
- POLAND, L. Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. A Critique of Formalist Approaches. California: Scholar Press, 1985.
- RICOEUR, P. Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. Apocalipsis: visión de un mundo justo. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1997.
- KRATZ, R. "Plagas". En: Horst Balz y Gerhard Schneider. Diccionario exegetico del Nuevo Testamento. Vol. II. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996, p. 1814.
- PRÉVOST, J.P. Para leer el Apocalipsis. Navarra, Editorial Verbo Divino, 2001.
- RAMÍREZ-KIDD, J.E. Para comprender el Antiguo Testamento. San José, EDITORIAL, SEBILA, 2009.

*“Porque misericordia quiero, no sacrificios” (Os 6,6a)*  
*En tiempos de Pandemia.*  
**Anotaciones bíblico-teológicas de la economía  
de Francisco**

*“Because I Want Mercy, Not Sacrifices” (Os 6:6a)*  
*In Times of Pandemic*  
Biblical-theological notes on the economy of Francis

*Al grupo de amigos y amigas del curso de Teología  
Parroquia São Domingos – Nocturno (SP)*

**Resumen**

El artículo pretende presentar y profundizar el lugar de la economía en la propuesta del Papa Francisco. Para ello, se recogen algunas de las afirmaciones hechas en los últimos años por el pontífice romano, que después serán ampliadas con anotaciones de la profecía de Amós y de Oseas para, finalmente, reflexionar sobre las víctimas de las situaciones descritas y sobre las alternativas presentadas por los profetas y por el Papa Francisco.

**Palabras-clave:** Economía de Francisco y Clara; Oseas; Amós; Solidaridad; Espíritu de Prostitución.

**Abstract**

The article intends to present and deepen the place of economy in the proposal of Pope Francis. For him, some of the statements made in the last years by the Roman Pontiff are gathered, which will then be expanded with annotations from the prophecy of Amos and Hosea to, finally, reflect on the

---

<sup>1</sup> Estudou filosofia na Universidade Santo Tomás (Bogotá) e teología na Universidade Javeriana (Bogotá); Mestre em Teologia bíblica pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (PUCSP); Doutor em Bíblia - Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de SP (UMESP); Professor do Centro Universitário Salesiano (UNISAL - SP), da Escola de Teologia e Pastoral (ETEP) e do Instituto de Teologia da Região Sé (ITELSE); Assessor do CLASP (Conselho de Leigos de SP), do MICC (Movimento de Integração Campo-Cidade) e das CEBs, Região Episcopal Belém (SP); Assessor de Formação das Missionárias do Sagrado Coração - Madre Cabrini. E-mail: carlosmariovasquez2018@gmail.com

victims of the situations described and on the alternatives presented by the prophets and by Pope Francis.

**Keywords:** Francis and Clara's economy; Amos; Hosea; Solidarity; Prostitution spirit.

## Introducción

Desde el comienzo de su pontificado, Jorge Mario Bergoglio ha colocado a los pobres en el centro de su predicación e, incluso, reveló que tras su elección como Papa, el Cardenal Claudio Hummes, arzobispo emérito de São Paulo, lo abrazó y le dijo: *"No te olvides de los pobres..."* (Gal 2,10), palabras que lo inspiraron en la elección del nombre de "Francisco" para su pontificado (Cardilli, 2013).

Sin embargo, cuando Francisco habla de pobres, ¿a quién se está refiriendo? La pregunta puede parecer retórica, pero en los últimos años hemos asistido a un continuo ocultamiento de "los pobres", no solo en la reflexión socio-política, sino también en nuestra reflexión bíblico-teológica. Después del "largo invierno" que significó los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, para la reflexión bíblica y teológica latinoamericana, representada en la Teología de la Liberación, en muchos ambientes eclesiales es común escuchar que hablar de los pobres "ya pasó de moda", pues hoy nadie se preocupa con este asunto. Esta reflexión se hace mucho más relevante en el actual momento que viven nuestros países latinoamericanos, y el mundo en general, profundamente afectados por la pandemia del Covid-19.

Sin duda, la referencia a los pobres siempre estuvo presente en nuestra reflexión, asumiendo diversos matices en los últimos años sin olvidar, sin embargo, cuál es la finalidad y el sentido de esta opción hermenéutica, resumida por el profesor Tércio Machado Siqueira, en la presentación del libro *"O direito dos pobres"* (Schwantes, 2013, p.8), al recordar una conversación de Milton con un grupo de alumnos: *"¿ustedes ayudan a los pobres de sus iglesias?... La Biblia es una ayuda para llegar al pobre"...* La Biblia nos ayuda a llegar al pobre, camino que ahora Francisco expresa como opción pastoral para toda la Iglesia católica romana con la propuesta sintetizada en su lema: "Una Iglesia en Salida".

Al mismo tiempo, la identificación de las personas empobrecidas en nuestra sociedad, implica una denuncia, verbalizada hoy en las palabras del Papa Francisco: *"¡Esa economía mata!"* (Francisco, 2013, n.53). Sí, la máquina generadora de pobreza está representada actualmente en una economía que no está al servicio de la vida, sino al servicio del lucro, de la ganancia desmedida de empresas e instituciones financieras.

En este artículo, queremos, de forma resumida, aproximarnos a la propuesta económica de Papa Francisco, iluminados con la profecía de Oseas y de Amós, dos testigos del Reino del Norte, quienes con su mensaje

nos presentan dos miradas de los últimos años del reino de Israel, motivo por el cual son fuentes primordiales para la comprensión de este período histórico-social (Finkelstein, 2015, p.17), para, finalmente, tejer algunas conclusiones que nos pueden ayudar en nuestro caminar pastoral.

## 1. La economía de Francisco en tiempo de Covid-19

Desde el comienzo de su pontificado, Francisco ha buscado definir sus opciones pastorales y evangelizadoras, tanto por medio de sus escritos, como con sus actitudes y acciones. Muestra de ello han sido sus viajes, dentro de los cuales destacamos: a Lampedusa (2013), isla italiana en el mar Mediterráneo, y lugar por donde intentan entrar en Europa muchas personas provenientes de África y de Asia; a Santa Cruz de la Sierra (2015), donde se encontró con líderes y lideresas de movimientos sociales; a Puerto Maldonado (2018), donde Francisco realizó diversos encuentros con grupos indígenas de la Amazonia y, más recientemente, sus viajes a Abu Dhabi (2019) e Irak (2021). Son lugares en los cuales el Papa se encontró con los “nuevos pobres” del siglo XXI: migrantes, personas excluidas del sistema financiero y político, indígenas, líderes de diversas religiones y víctimas de conflictos bélicos o, como él suele llamarlos, de la “tercera guerra en pedazos” que está viviendo el mundo.

Así como sus actitudes y viajes, los escritos del Papa Francisco no dejan dudas en la identificación de las personas empobrecidas, ni en el señalamiento de las causas de su pobreza. Ya en su primera exhortación, *Evangelii Gaudium* – La alegría del Evangelio, cuando escribe sobre la crisis del compromiso comunitario e identifica algunos desafíos del mundo actual, Francisco es incisivo al declarar “no a una economía de exclusión y desigualdad social. Esa economía mata”, para después identificar las teorías que sacralizan el sistema económico y financiero y aumentan la exclusión social (Francisco, 2013, n.53-54). Específicamente, Francisco menciona una teoría conocida como “derrame” en español y como “*recaída favorável*”, en portugués o “*trickle-down*”, como aparece en el texto en inglés, “que presupone que todo el crecimiento económico, favorecido por el libre mercado, consigue por sí mismo, producir mayor equidad e inclusión social en el mundo” (SUNG, 2018, p.180). De acuerdo con esta teoría, en la medida en que las empresas ganen más y aumenten su riqueza, las personas también enriquecerán y – generosamente – compartirán su ganancia, dejarán que este excedente económico se “derrame” en medio de la sociedad. Esta idea la podemos comprender fácilmente con la frase “*Es necesario que el pastel crezca más para después repartirlo*”, frecuentemente dicha por Antônio Delfim Netto, quien fue ministro de economía de gobiernos militares de Brasil (1967-1969 y 1969-1973) y aun hoy considerado uno de los más influyentes economistas del país. Pero, como dice el Papa Francisco, esta es una teoría que nunca se comprobó en ningún lugar del mundo. Por el contrario, pro-

mueve la idolatría del dinero y la autonomía absoluta del mercado (Francisco, 2013, n.56).

Ya en la Encíclica *Laudato Si'* – Alabado seas, sobre el cuidado de la casa común, cuando el Papa habla de la raíz humana de la crisis ecológica (capítulo III), denuncia la falacia de una idea de crecimiento infinito, que tanto entusiasmó a los teóricos de la economía y de la tecnología y que supone la falacia de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta (Francisco, 2015, n.106) y, más radicalmente, desenmascara una cultura de consumo, como un estilo de vida que solo provoca violencia y destrucción (Francisco, 2015, n.204), llamando a comprender todo acto de compra como un acto moral, más allá de ser una acción económica (Francisco, 2013, n.206).

Esta misma denuncia la encontramos en el mensaje enviado a toda la iglesia católica, con motivo de la IV Jornada mundial de los pobres (2020), cuando fuimos invitados a “*tender la mano al pobre*” (Eclo 7,32), sabiendo que la pobreza siempre asume rostros diferentes y requiere una atención especial en cada situación particular. Ante estas situaciones de pobreza, la Iglesia no tiene soluciones generales que proponer, pero puede ofrecer su testimonio, sus gestos de compartir y, de forma especial, su misión y compromiso de vida en defensa del bien común.

Finalmente, en la reciente Encíclica *Fratelli Tutti* – Todos hermanos, sobre la fraternidad y la amistad social, texto impactado por la crisis económico-sanitaria del Covid-19, Francisco destaca que la “pandemia dejó al descubierto nuestras falsas seguridades y la fragmentación mundial, lo que hace más difícil resolver los problemas que nos afectan a todos” (Francisco, 2020, n.7). Más aun, en este contexto – afirma el Papa – “partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece un sector humano digno de vivir sin límites. En el fondo, las personas ya no son vistas como un valor primario que se debe respetar y cuidar, especialmente si son pobres o deficientes, si ‘todavía no sirven’ (como los no nacidos) o ‘ya no sirven’ (como los ancianos). Nos hemos hecho insensibles a cualquier forma de despilfarro, comenzando por el de los alimentos, que es uno de los más vergonzosos” (Francisco, 2020, n.18). Dentro de este contexto, la economía también es cuestionada, en la medida en que se implementaron modelos económicos eficaces para el progreso, pero no para el desarrollo humano integral (Francisco, 2020, n.21).

Continúa Francisco, “Es verdad que una tragedia global como la pandemia de Covid-19 despertó durante un tiempo la consciencia de que somos una comunidad mundial que navega en una misma barca, donde el mal de uno perjudica a todos. Recordamos que nadie se salva solo, que únicamente es posible salvarse juntos. Por eso dije que ‘la tempestad desenmascara nuestra vulnerabilidad y deja al descubierto esas falsas y superfluas seguridades con las que habíamos construido nuestras agendas, nuestros proyectos, rutinas y prioridades. [...] Con la tempestad, se cayó el maquillaje de esos estereotipos con los que disfrazábamos nuestros egos

siempre pretenciosos de querer aparentar; y dejó al descubierto, una vez más, esa bendita pertenencia común de la que no podemos ni queremos evadirnos; esa pertenencia de hermanos''' (Francisco, 2020, n.32).

En esta corta presentación, podemos identificar algunas ideas-fuerza y criterios ofrecidos por Francisco:

- ♦ La denuncia de una economía que promueve la exclusión, la idolatría del dinero y la desigualdad social.
- ♦ Esta denuncia es realizada en dos planos: primero, viendo los "rostros de los pobres", como afirmaba el documento de Puebla (n. 29-38) y, en segundo lugar, desenmascarando el sistema económico que genera tanta pobreza: "Esa economía mata" (Francisco, 2013, n.52-55), genera exclusión y promueve un modelo de vida consumista.

Teniendo en cuenta estas perspectivas, ahora queremos aproximarnos a la profecía de Amós y Oseas, profetas del siglo 8º AEC y compañeros del caminar bíblico latinoamericano. No se trata, en ningún momento de buscar concordancias o equivalencias con la Biblia, mas queremos, según la invitación del Concilio Vaticano II – en la constitución dogmática *Dei Verbum*, leer e interpretar la biblia con el mismo espíritu con el que ella fue escrita (DV 12).

## 2. Pobres oprimidos en nombre de un "espíritu de prostitución"

Mi objetivo en este artículo no es elaborar una visión económica global de la profecía de Amós y Oseas, sino afinar la sensibilidad para percibir las realidades históricas conflictivas y complejas subyacentes en algunos de textos y tejer pistas que puedan ayudar a interpretar sus palabras. Centramos la atención en dos profetas del siglo 8 AEC – Amós y Oseas –, actuantes en el Reino del Norte, durante un período de gran prosperidad económica.

### 2.1. "Venden al pobre por un par de sandalias" (Am 2,6)

Los inicios de la profecía bíblica están entrelazados con la vida pastoril, ambiente ricamente descrito que nos permite decir que el contexto donde brota la profecía está en la vida cotidiana de las comunidades rurales, a veces en conflicto con la ciudad, como acontece en la profecía de Natán (2S 12,1-4), donde el embate surge cuando algunas personas buscan apoderarse de los bienes de personas indefensas:

Envío Yahveh a Natán donde David, y llegando a él le dijo: "Había dos hombres en una ciudad, el uno era rico y el otro era pobre. El rico tenía ovejas y bueyes en gran abundancia; el pobre no tenía más que una corderilla, solo una, pequeña que había comprado. Él la alimentaba y ella iba creciendo con él y con sus hijos; comiendo su pan, bebiendo en su copa; durmiendo en su

seno, igual que una hija. Vino un visitante donde el hombre rico, y dándole pena tomar su ganado lanar y vacuno para dar de comer a aquel hombre llegado a su mesa; tomó la ovejita del pobre y dio de comer al viajero llegado a su casa<sup>2</sup>.

El rico es descrito como poseedor de ganado menor (ovejas y cabras) y mayor (vacas y bueyes) en contraposición al pobre quien solo posee una “corderilla”. La actitud del hombre rico es de “ahorrar”, “sentir pena de su rebaño”, mientras que la actitud del hombre pobre con relación a la corderilla es descrita en términos afectivos (crecía en la casa, comía en su mesa, bebía en su copa y dormía en sus brazos). En este contexto, los rebaños forman parte del cotidiano de las personas, conviven dentro de la casa. El deseo de apoderarse de los bienes del otro modifica totalmente el cotidiano, el conjunto de las relaciones sociales en las cuales la persona se mueve, haciendo de él un espacio de luchas y transformaciones (Pereira, 1992, p.99). Perdiendo su corderilla, el pobre pierde no solo su fuente de sustento, sino también su propia identidad.

Esta parábola, colocada estratégicamente al comienzo del reinado de David, ayuda a comprender los cambios que están aconteciendo en la sociedad israelita, el paso de un sistema tribalista para un sistema monárquico y que, en la época de Amós, fue mucho más intenso, marcando la transición de un proyecto tribal para una sociedad tributaria, donde más allá de un sistema perfeccionado por el Estado para la recaudación de los tributos (Mazar, 1992, p.173-188), la violencia socioeconómica crece, ahondando las diferencias sociales y la desarticulación del tejido social. Es el contexto de Amós, durante la primera mitad del siglo 8 AEC, período marcado por el florecimiento del Estado pero, al mismo tiempo, por el empobrecimiento de la mayoría de la sociedad.

La estructura del conjunto del libro de Amós puede identificarse ya en una primera lectura. De hecho, en su forma final, comprende tres secciones principales:

- Oráculos contra las naciones (1,3 – 2,16)
- Oráculos contra Israel (3,1 – 6,14)
- Cinco visiones (7,1 – 9,15)

Este conjunto de “palabras y visiones” (Am 1,1) forman un todo y conviene percibirlo como un conjunto, sin separarlo o seleccionar partes de su contenido (Schwantes, 2004, p.139; Römer, Machi Y Nihan, 2010, p.491).

El inicio del libro de Amós (1,1), localiza su mensaje durante el reinado de Jeroboam II, momento en que el reino de Israel vive un período de seguridad interna y de prosperidad económica (6,13; 3,15; 5,11; 6,8; 8,5).

---

<sup>2</sup> Todas las citas bíblicas fueron extraídas de la Biblia de Jerusalén, edición pastoral, 1984.

Amós se confrontó con el vigor militar y comercial de un soberano exitoso y de una economía floreciente (Schwantes , 2004, p.15; Kirst , 1983, 14).

Pero si el Estado vivía una época de progreso, igual cosa no acontecía con la población, especialmente en el campo, que era extorsionada, oprimida, destruida por los más poderosos (2,7; 4,1; 8,4), y esclavizada por causa de las deudas (2,6; 8,6). Llama la atención la forma como Amós describe la situación del campo (1,2 “*campos en duelo y montes secos*”; 4,10 “*campos podridos*”; 5,16 “*luto del labrador*”) en contraposición al lujo presente en la ciudad (6,1-7). Se trata de un momento social donde el empobrecimiento del campesinado lleva a la acumulación de unos pocos, donde el derecho de los pobres es quebrantado:

Así dice Yahveh: ¡Por tres crímenes de Israel y por cuatro, seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles, y el camino de los humildes tuercen; hijo y padre acuden a la misma moza, para profanar mi santo nombre (Am 2,6-9).

La situación de opresión que viven los pobres es descrita de forma directa, lo que constituye una característica de la literatura sapiencial. Más aun, en el texto hebreo podemos ver que se trata de frases cortas y precisas, donde se resumen experiencias bien específicas. Podemos llamar estas frases de “dichos proféticos”. Estos dichos, de estilo proverbial, son comunes en la profecía de Amós y nacen del cotidiano de la sociedad, donde vigoran relaciones primarias entre las personas y, principalmente, donde la comunicación y transmisión se dan oralmente. Son dichos que permiten captar el cotidiano de la vida. Posteriormente, los dichos son organizados y ampliados, surgiendo así las sentencias que son, después, organizadas en panfletos proféticos (Vásquez, 2002), elementos que estructuran la poesía hebrea, con sus repeticiones y paralelismos.

Podemos decir, entonces, que los dichos proféticos permiten contemplar la vida cotidiana de la época de Amós: ellos reflejan una situación de empobrecimiento progresivo, de endeudamiento y, en contraposición, el enriquecimiento de algunos grupos sociales. Se trata, pues, de una situación que podríamos llamar de violencia institucionalizada, donde los pobres son cada vez más oprimidos, en una espiral de injusticias que va aumentando a lo largo de todo el libro profético:

Pues bien, ya que vosotros pisoteáis al débil y cobráis de él el tributo del grano, casas de sillares habéis construido, pero no las habitaréis; viñas selectas habéis plantado, pero no beberéis su vino. Pues yo sé que son muchas vuestras rebeldías y graves vuestros pecados, opresores del justo, que aceptáis soborno y ¡atropelláis a los pobres en la Puerta! (5,11-12).

Los versos presentan una rápida descripción del contexto: en el ámbito jurídico, la situación es de soborno (*kofer*), donde las víctimas continúan

siendo las personas socialmente desprotegidas y débiles (*'ebyon - dal*). De estas personas se cobran intereses por el arriendo de la tierra (Kirst, 1983, p.140). Tanto en este texto como en Amós 2,6 las víctimas de la opresión son los pobres, identificados también como justos. Pero, ¿cuál es el delito que Amós denuncia? Según Haroldo Reimer (1992, p.52-60), el verbo usado en 2:6 es *'macar'* que no significa vender, sino que expresa una transferencia temporal de los derechos de posesión. Se trata de relaciones económicas entre israelitas donde algunos están endeudados y pagan con dinero o con productos los intereses cobrados sobre sus deudas. Igual acontece en Amós 8,4-6, donde campesinos empobrecidos se endeudan y pagan con cereales.

A partir de estos textos podemos caracterizar mejor la situación de estas personas: son llamadas de “pobres” (*'ebyon*), “oprimidos” (*'ani*), “débiles/ flacos” (*dal*), “labradores sin tierra” (*'ikar*). En la investigación bíblica se llegó a la identificación de las personas así denominadas en Amós: son israelitas empobrecidos, campesinos libres, personas del pueblo que, aunque todavía tienen la posesión de su lote de tierra y, por eso, pueden participar activamente en la jurisprudencia que acontecía en los portones de las ciudades, se encuentran en proceso de empobrecimiento que podrá llevarlos a la condición de esclavitud temporal, perdiendo sus derechos. Son los campesinos sobre los cuales recayeron los gastos del expansionismo de Jeroboam II y que viven endeudados y empobrecidos (Schwantes, 2004, p.56; Schwantes, 2013, p.104-105; Finkelstein y Silberman, 2003, p.291-293; Tamez, 1981, p.121).

Es muy amplia la polémica con relación a la localización social del profeta Amós. Sobre Amós el libro solo presenta dos referencias: 1,1 y 7, 10-17. Según estos textos, podemos identificarlo como alguien que nació en el reino de Judá (Técoa), criador de ovejas, de ganado y cultivador de sicómoros. A partir de estos datos, algunos autores caracterizan Amós como un hacendado, propietario de ganados y cultivos (Wolff, 1984, p.18). Opinión diferente tienen N. Kirst (1983, p.16-17) y M. Schwantes (2004, p51-52), quienes lo consideran un campesino, trabajador migrante que viaja de las orillas del mar Muerto, donde eran cultivados los sicómoros, hasta Samaría, donde lo encontramos profetizando. Sería, entonces, alguien que trabaja temporalmente en el cultivo de sicómoros – durante el tiempo de la colecta – y en otras épocas del año tiene que realizar diversos trabajos para sustentarse, viajando para otras regiones del país en busca de empleo. Estos desplazamientos atrás de trabajo le dieron la posibilidad de conocer mejor las tradiciones de su pueblo y ver de cerca la dura realidad generada el “milagro económico” promovido por Jeroboam II.

La profecía de Amós se encuentra profundamente enraizada en el mundo campesino, entre las tradiciones propias del clan y de las familias que son sistemáticamente empobrecidas y endeudadas por causa del avance de un proyecto socioeconómico que no benefició la propia vida y experiencia de las personas. En este contexto, las deudas llevan a la hipoteca de

la tierra, a la esclavitud y a la venta de la familia para pagar los préstamos. Frente a esta crisis, el profeta anuncia que la única alternativa es restaurar la justicia, es decir, fortalecer los vínculos existentes entre las familias y los clanes, para rescatar a las personas endeudadas (5,15), un camino para liberar la vida campesina de la opresión.

## **2.2 “Porque misericordia quiero, no sacrificios” (Os 6,6).**

Oseas debe haber vivido a mediados del siglo 8 AEC, posiblemente durante el período de Jeroboam II, rey de Israel Norte. Según Amsler, él asistió la rápida decadencia de Israel Norte y la ascensión del imperio asirio (1992, p.66). Finkelstein también sitúa a Oseas en este período, así como sus primeras profecías de denuncia contra la exagerada explotación de la élite del Reino del Norte (Finkelstein y Silberman, 2003, p.291).

El Reino del Norte había vivido un momento de ascensión y crecimiento desde el período de los Omridas hasta mediados del siglo 8 AEC, época de Jeroboam II. De acuerdo con Finkelstein, “cuando analizamos los registros arqueológicos, encontramos una clara confirmación del hijo de Joás, Jeroboam II, cuyo gobierno fue el más largo de la historia del Reino del Norte, significando un período de incomparable prosperidad en Israel (Finkelstein y Silberman, 2003, p.284), algo también comprobado por el estudio de los óstracos de Samaría (Mazar, 1992, p.409-410; lemaire, 1977, p.81; Vásquez, 2000).

Oseas es uno de los libros más complejos y difíciles de la Biblia, con expresiones propias del lenguaje usado en el Reino del Norte, aunque el texto fue, probablemente, recopilado en Judá. El texto tiene una visión anti-idolátrica, con las características de un proceso jurídico de condenación, repleto de imágenes y evocaciones poéticas, que acaban por darle belleza, una mirada aguda y perspicaz. Así mismo, trabajar con Oseas significa intentar organizar palabras y textos que pasaron por muchas “manos”, como destaca Milton Schwantes: “Este libro no nos ha llegado directamente. No se trata de una carta que Oseas nos escribe. Es carta que, de mano en mano, nos llega, como libro envuelto por diversas manos” (2002, p.9).

Para Römer, la estructuración del libro de Oseas fue hecha en varios niveles y por caminos diversos. Para él, el autor del núcleo central del libro – que Römer identifica entre los capítulos 4 y 9 –se inspira en Amós 7-9 y en Isaías 7-8 y debe situarse en torno de los siglos 7 y 6 AEC. Este autor entiende que es posible que Oseas haya conocido, así como el libro de Amós, una redacción judaica, permitiendo una lectura interpretativa según la cual la catástrofe acontecida en el Norte era merecida. Para él, “la destrucción de Jerusalén provocó una revisión del libro en el siglo 6 AEC. Los cataclismos anunciados en Oseas son interpretados en función de los acontecimientos de los años 597/587 AEC. Al inicio del período persa hubo una redacción escatológica que añadió textos que hablan de la reunificación y del retorno

de Israel. Puede haber numerosos añadidos, por causa de la edición final de la redacción de los doce profetas" (Römer, Machi y Nihan, 2010, p.477-478).

El creciente empobrecimiento de los grupos campesinos descrito por el profeta Amós, se agravó durante la profecía de Oseas. Después del florecimiento obtenido durante el reinado de Jeroboam II, favorecido por la ausencia de un poder imperial en el horizonte internacional, surgió el imperio Asirio que, rápidamente, se apoderó de la región. Ante el avance de Asiria, la actitud de la monarquía israelita no fue muy coherente: en algunos momentos, se sometió y aceptó pagar tributo, pero en otros, buscó hacer alianza con Egipto:

Está oprimido Efraím, quebrantado el juicio, pues se complace en ir tras la Vanidad. Pues yo he de ser como la polilla para Efraím, como carcoma para la casa de Judá. Efraím ha visto su dolencia y Judá, su llaga. Efraím entonces ha ido a Asiria, y Judá ha mandado mensaje al gran rey: pero este no podrá sanaros, ni curar vuestra llaga (Oseas 5,11-13).

Este es uno de los motivos por los que Oseas representa una crítica radical de la monarquía, tanto por las constantes intrigas que se dan en la sucesión del trono (7,3; 7,8), como por la política internacional de sus reyes (5,13; 7,11). La postura de Oseas no es reformista, donde el cambio de rey podría mejorar la situación o la introducción de reformas podría traer la paz a la sociedad. Oseas es radical en su crítica cuando afirma que la explotación que se intensificó con Jeroboam II y sus sucesores comenzó con el surgimiento de la monarquía. Desde el inicio del libro (1,3) su crítica se centra en la sangre derramada por los reyes, específicamente por Jehú, para apoderarse del trono y mantenerse en él, llegando al punto más alto al final del libro (13,11), donde encontramos uno de los juicios más radicales contra la monarquía: *"Rey en mi cólera te doy, y te lo quito en mi furor"*. En la opinión de este profeta, la historia de la monarquía es la historia de la ira y de la furia de Yahveh (Mesters y Schwantes, 1989, p.15; Pixley, 1988, p.51).

Se trata, pues, de una denuncia contra la monarquía que, colocada al inicio y al final del libro y junto con todas las alusiones a la política interna y externa a lo largo del mismo, forma una especie de "marco general" para la comprensión del mensaje profético. Es la denuncia de la monarquía como generadora de una violencia institucionalizada que invade todos los ámbitos de la vida, destruyendo los vínculos familiares y llevando al aumento de los niveles de violencia presentes en la vida cotidiana.

Aunque en el libro del profeta Oseas no se encuentre una descripción evidente del sistema de producción económico de la época y de la manera como se estructuraban las relaciones de producción en Israel durante la segunda mitad del siglo 8 AEC., vamos a intentar reconstruir este ambiente productivo. En este contexto, podemos identificar tres factores que influyeron para el aumento de impuestos: el crecimiento del Estado, el mantenimiento de la

infantería como instrumento de control y el pago de tributos a la potencia del momento, fuera Egipto o Asiria.

Esta situación se verá mucho más agravada debido a la pérdida de territorios que sufrió Israel, tanto por las manos de Asiria, durante las campañas expansionistas de Teglaf-Falasar III como con Judá, durante la guerra siro-efraimita. Como lo afirma Finkelstein, "Israel perdió territorios, donde recogía tributos y también perdió el control de las rutas comerciales que había mantenido durante el reinado de Jeroboam II" (2015, p.184-185).

Por eso, podemos afirmar que si la situación de los campesinos y de la población empobrecida durante la profecía de Amós era difícil, ella empeoró mucho más en los años posteriores: la recaudación de los tributos y la militarización del país hicieron crecer la pobreza y, por tanto, la opresión del pueblo. Vamos a intentar describir esa realidad presentada por Oseas.

Desde el comienzo del libro, la invitación del autor es para que nos integremos en el aroma del campo. Es el tiempo de las cosechas, cuando el trabajo produce sus frutos. Las personas asumen sus tareas para que nada se pierda. El lugar donde acontece esta labor es en la era (9,1; 13,3), espacio donde se separaban los granos de trigo, lugar de convivencia y trabajo, donde participaban activamente mujeres y niños. En este contexto, las referencias al trabajo están vinculadas con el ritmo de las cosechas: sembrar, recoger, preparar el campo nuevo (10,12), y con la producción del vino, del aceite, del trigo (2,7-10). Es tiempo de alegría, de celebración y encuentro con Yahveh:

Y sucederá aquel día que yo responderé – oráculo de Yahveh – responderé a los cielos, y ellos responderán a la tierra; la tierra responderá al trigo, al mosto, y al aceite virgen, y ellos responderán a Yizreel. Yo los sembraré para mí en esta tierra, me compadeceré de 'No-compadecida'; y diré a 'No-mi-pueblo': Tú 'mi pueblo', y él dirá: '¡Mi Dios!' (Os 2,23-25).

Las eras, espacio fuera de la aldea, eran un terreno un poco más elevado que se utilizaba para la separación de los granos, contando con la ayuda del viento. Y es allí donde el Estado busca ganar mayor espacio, para garantizar la recaudación de los impuestos. Pero su intervención no era directa, sino mediatizada por la presencia de los sacerdotes: son quienes garantizan la recolección de los impuestos, usando la religión para esta finalidad (Vieira Sampaio, 1999, p.147).

En el texto del profeta Oseas encontramos diversos motivos de conflicto con los sacerdotes. Ellos son rechazados porque se olvidaron del conocimiento de Dios (2,6), por multiplicar los altares (8,13), por los sacrificios ofrecidos a los ídolos (11,2; 13,1-2), pero especialmente por su responsabilidad en el fomento de "un espíritu de prostitución" (4,12; 5,4) que extravía y destruye la vida de la comunidad. La acusación dirigida a los sacerdotes no busca describir su responsabilidad en funciones culturales,

sino ofrecer los motivos del conflicto y la identificación de un grupo de sujetos, lo que nos lleva a postular que en el fondo de la confrontación están los intereses de diferentes grupos sociales. En la profecía de Oseas, los sacerdotes aparecen unidos a la corte, a los príncipes (5,1) y, como tal, serían sus representantes. Así, tanto la crítica social como la económica, sin ser una característica prioritaria en el libro de Oseas, no dejan de estar presentes. Está concentrada en la denuncia de la violencia generada por las nuevas formas que el Estado utiliza para la recaudación de los tributos y en la ausencia de actitudes fundamentales para la vida de la comunidad:

... pues no hay ya fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en esta tierra; sino perjuicio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre que sucede a sangre (Os 4,1-2).

Así Oseas describe a Israel como una sociedad en descomposición, en desintegración (Os 5,13-15) pero que, en lugar de buscar la superación de los conflictos internos que destruyen el tejido de la sociedad, busca solucionarlos a partir de las alianzas con las potencias extranjeras (Os 5,13; 7,8-12).

Para caracterizar toda esta situación, la profecía de Oseas utiliza una palabra muy significativa: ¡Prostitución! Esta es la inédita palabra-clave de la querrela de Oseas. No menos que 19 veces aparece la familia de palabras derivadas o relacionadas con “prostituirse” en los 14 capítulos de Oseas, y esto ocurre siempre en pasajes centrales. (WOLFF, 1974, p.9). Ya desde el comienzo del libro, podemos sentir la importancia que tiene el término para la comprensión del mensaje profético:

Dijo Yahveh a Oseas: “Ve, tómate una mujer dada a la prostitución e hijos de prostitución, porque la tierra se está prostituyendo enteramente, apartándose de Yahveh” (Os 1,2).

Llama la atención que, en sólo un versículo, Oseas utilice tres veces la misma raíz, *znh* (prostituirse). Pero, ¿qué sentido tiene este término? ¿Será que el profeta lo utiliza con el mismo sentido que nosotros lo entendemos hoy? Tal vez una corta profundización sobre el sentido de este verbo nos ayude a iluminar nuestra comprensión.

Simian-Yofre (1992, p.29-32), afirma que el término *z'nûnîm* (prostitución) aparece (a diferencia de otros términos que designan la prostitución como *z'nût*, y que son más frecuentes) 12 veces en el AT, pero es en Oseas donde más lo encontramos, pues solo en Os 4, 10-19 la raíz *znh* es usada no menos de nueve veces. Entre estos textos, el autor destaca 2R 9,16-22, donde “prostituciones” debe entenderse en el sentido genérico de “idolatría”. A partir del estudio de los textos, podemos percibir que la raíz *znh* no se refiere a la prostitución tal y como nosotros la entendemos, no se refiere a relaciones sexuales, ni tiene el peso moral que tradicionalmente le ha sido atribuido.

A pesar de la constatación hecha por Simian-Yofre de que el verbo “prostituirse” no tiene el sentido que le atribuimos, al momento de interpretar el texto y comprender la relación de Oseas y Gómer, el autor no se desvincula de una interpretación que penalice o condene a la mujer. Su interpretación propone tres líneas diferentes y complementarias de lectura: una lectura biográfico-teológica, otra histórica y otra mítico-religiosa (p.181-203). Todas ellas, buscan comprender cómo el profeta, hombre de Dios, se contaminó uniéndose con una mujer dada a prostituciones y, aun más, cómo es posible comprender que lo haya hecho en cumplimiento de una orden divina.

Una alternativa para resolver esta situación, fue comprender la prostitución de la cual participaba Gómer como “prostitución divina” y, en este caso, ella sería una especie de sacerdotisa. En esta perspectiva, Oseas y Gómer estarían participando de rituales de fertilidad. Pero, tal vez no sean necesarias todas estas acrobacias exegéticas para comprender el texto, siendo suficiente leerlo atentamente... “porque la tierra se está *prostituyendo* enteramente, apartándose de Yahveh” (Os 1,2). Sí, otro sentido de la raíz *znh* es ‘hacerse independiente, distanciarse, apartarse, ser autosuficiente’. Una mujer *zonah* es alguien que vive sin depender social y económicamente de un *ba’al*, de un señor, de un marido. En Oseas, Gómer es una mujer sin dependencia real de Oseas y, a partir de ahí, en sentido teológico, prostitución designa la relación de distanciamiento, de autosuficiencia del hombre con relación a Dios, a Yahveh. (Schwantes, 2002, p.15; Schulte, 1992, p.255-262).

De esta forma la palabra prostitución asume otra significación, dejando su sentido moral- sexual y adquiriendo un sentido relacional, más ético. Es más, en los doce textos citados por Simian-Yofre, donde aparece el término *z<sup>e</sup>nûnîm*, en ninguno de ellos esta palabra se refiere a relaciones sexuales, sino a relaciones con otros dioses, lo que comúnmente llamamos de idolatría. En esta perspectiva, “prostituirse” significaría querer ser autosuficiente, valerse por sus propios medios, alejándose de Dios.

Ampliando más su sentido a partir de Oseas, estamos ante una categoría de contenido estructural, o sea, un término que no se refiere a una actitud o comportamiento personal, sino a la manera que actúa un grupo social. Así, por prostitución podemos entender la mentalidad o ideología presente dentro de un determinado grupo. Aun más, explícitamente, encontramos en Oseas la mención de un «espíritu de prostitución” (Os 5,4) con la que el autor se refiere al rey, a la corte y a los sacerdotes para expresar su deseo de autosuficiencia en relación a Dios. Ellos se prostituyen alejándose de Dios, queriendo construir su vida sin contar con Yahveh y, con esta actitud de distanciamiento, aumenta la opresión que ejercen sobre el pueblo. En otros términos, el alejamiento de Dios (“prostitución”) se refleja en una sociedad injusta y opresora, todo justificado con una ideología, que Oseas identifica como “espíritu de prostitución”.

Oseas es un profeta que se coloca en consonancia con las tradiciones del éxodo y las luchas liberadoras de los jueces, lo que permite identificar los ambientes donde esas tradiciones se conservaban con mayor intensidad. Nos referimos específicamente a la ‘casa’, como el espacio de vivencia y celebración de la memoria del éxodo, y al ‘clan’ como unidad familiar organizada solidariamente para la protección de la vida personal y familiar, así como un espacio jurídico donde existían instancias para el ejercicio de la justicia y el derecho.

Así mismo, el lenguaje utilizado por Oseas se relaciona con el ámbito de la justicia. Es el caso de términos como “fidelidad”, “derecho” y “misericordia” (*hesed*), que colocan a nuestro profeta en relación con la tradición de los antiguos jueces, ya que en el reino del Norte el movimiento de los liberadores fue muy intenso y los profetas, como Amós y Oseas, son herederos de estos jueces liberadores (Mesters y Schwantes, 1989, p.10).

En síntesis, caracterizamos la sociedad israelita de esta época, a partir de los datos que nos ofrece el propio libro de Oseas, como una sociedad violenta, tanto por la sangre que corre en sus ciudades (Os 6,8-9) como por la presencia de Asiria en la frontera (Os 5,13; 7,8-12). Es una sociedad que vive la violencia externa determinada por la invasión de una potencia extranjera y, al mismo tiempo, ejerce en su interior una violencia estructural sobre todos sus miembros. Son estas dos violencias que el profeta llama de “polilla” y “caries” (Os 5,12) y que desarticulan la sociedad israelita:

*Pues que vientos siembran, segarán tempestad: tallo que no tendrá espiga, que no dará harina; y, si la da, extranjeros la tragarán. (Os 8,7)*

La violencia fue justificada por el Estado con la ayuda y el apoyo de los sacerdotes, que transmitían en las fiestas religiosas y en los cultos (4,4-19; 5,1-7; 8,1-7) el proyecto estatal de aumentar la recaudación de los tributos y, por medio de los cultos de fertilidad, modificaban el ritmo de procreación de las mujeres, ejerciendo así mayor opresión sobre ellas, pues buscaban manipular sus vientres para tener más brazos disponibles para el trabajo y para la guerra. Entendemos, pues, que el ejercicio oficial de la violencia está invariablemente acompañado del aumento en la producción de bienes y símbolos religiosos, una sacralización que es mucho más necesaria cuando la sociedad debe motivar a sus miembros para matar – sea en guerra o en planes económicos – o para consentir en correr riesgo de muerte (Sung, 1994, p.208).

Es frente a esta violencia institucionalizada y justificada por la religión que el profeta Oseas nos presenta su propuesta de misericordia, de solidaridad, como camino para superar la violencia, usando el término hebreo *hesed*, que normalmente traducido por “misericordia, solidaridad, amor”. Este término implica un sentido mucho más profundo que el significado moderno de amor. Implica un *shalom* total, que surge a través de

un contrato o alianza con Dios. *Hesed* es recíproco entre Dios y el hombre y entre los propios hombres (Alarcón, 1989, p.26; Vásquez, 1995, p.102-104).

La misericordia/solidaridad es una propuesta para reconstruir el tejido social, económico y político del país y una alternativa para el fortalecer los lazos afectivos entre las personas, una opción para reconstruir la convivencia cotidiana de las comunidades. Es un mensaje que, en continuidad con Amós, se presenta en forma de “dichos proféticos”, que tuvieron su origen en la vida cotidiana del campo y que se expresa en forma de dichos, organizados después en sentencias y panfletos. Esta forma de comunicación del mensaje profético ayudaba a grabar en la memoria, conservar vivas estas enseñanzas y facilitaba su transmisión para las futuras generaciones.

## **Anotaciones finales**

Buscamos aproximarnos a un período histórico de la vida del pueblo de Israel. Allí encontramos una sociedad donde los más pobres son explotados, excluidos y oprimidos. En la caracterización de la denuncia hecha por los Amós y Oseas pudimos descubrir quiénes son estos pobres: son las mujeres, los débiles, los oprimidos, los labradores sin tierra, niños y niñas que están siendo devorados por “un espíritu de prostitución”. Y, así como fue posible conocer a las víctimas de estas violencias, también pudimos saber quiénes eran sus responsables, pues los agentes de este proceso de empobrecimiento los podemos identificar en el avance del imperio asirio y en los grupos sociales más privilegiados de la sociedad, la monarquía, los sacerdotes, los comerciantes y los propietarios de las tierras. Estos agentes sociales son condenados por promover la prostitución, es decir, por querer construir una sociedad autosuficiente, alejada de Dios y contraria al proyecto de vida divino, que busca defiende la justicia, el derecho, la misericordia y la solidaridad (Am 5,12; Os 6,6).

La localización social de estos dos profetas nos llevó a identificarlos dentro del mundo pastoril, como personas que estaban muy cercanas a los campesinos, conocían sus conflictos, sus tradiciones y esperanzas. Muchas de estas personas eran obligadas, así como Amós, a inmigrar para otras partes del país en busca de trabajo. Es a partir de su propia experiencia que Amós y Oseas formulan alternativas para la superación de los conflictos, buscando la reconstrucción de la vida social. Los dos profetas describen como alternativa para solucionar este conflicto, el fortalecimiento de la solidaridad y de la justicia, de la misericordia, como formas para garantizar la vida de la comunidad, revitalizar los lazos afectivos y recuperar la dignidad de mujeres y hombres libres.

En esta misma perspectiva comprendemos las palabras del Papa Francisco cuando, afirma que la actual crisis económica y sanitaria, deja al descubierto las agudas desigualdades e injusticias presentes en nuestras sociedades, nominalmente reconocidas como “muy cristianas” en su

dimensión religiosa, pero – en la práctica – extremadamente distantes del Evangelio de Jesús. En este panorama, “los excluidos siguen esperando. Para poder sostener un estilo de vida que excluye a otros, o para poder entusiasmarse con ese ideal egoísta, se ha desarrollado una globalización de la indiferencia. Casi sin advertirlo, nos volvemos incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe” (Francisco, 2013, n.54).

Así como el “espíritu de prostitución” denunciado por Oseas, hoy Francisco denuncia la indiferencia, como expresión de una economía pensada en perspectiva mercadocéntrica, que sólo busca el lucro. Ante una economía con base en relaciones mercantiles, el Papa llama a formular una economía en función de la vida, pues esta es la única alternativa que tenemos para superar lógicas de exclusión y formular sociedades que cuiden y protejan la vida.

Si la actual pandemia de Covid-19 dejó al descubierto la profundidad de la crisis económico-social que vive el mundo, también ella nos ayudó a comprender la urgencia de crear instrumentos e instancias sociales y políticas de solidaridad, que fortalezcan los vínculos sociales y, especialmente, rescaten la vida de las personas más pobres, con la plena seguridad de que “nadie se salva solo” (Francisco, 2015, n.229), razón por la cual es necesario un nuevo reordenamiento político, nacional e internacional (Francisco, 2020, n. 173.179).

En definitiva, las graves crisis económicas, financieras y políticas no cesarán mientras permitamos que la responsabilidad que cada uno debe sentir hacia al prójimo y hacia cada persona permanezca adormecida. Y esta es una tarea que tanto la teología en general, como la lectura bíblica en particular, deben asumir: “no olvidarnos de los pobres”, pues si la teología y la Biblia no nos ayudan a “tender la mano al pobre” (Eclo 7,32), nuestra reflexión caerá en el cinismo y en la irrelevancia de un discurso vacío (Assmann, 1994, p.33; Hinkelammert, 2014, p.7), asumiendo el riesgo de convertirse en una verdadera “necro-teología”, una teología que no genera vida, sino que promueve y apoya un “espíritu de prostitución” que oculta la realidad, haciéndose cómplice de genocidios y masacres, contraria a la propuesta divina, pues “Misericordia quiero, no sacrificios” (Os 6,6).

## Referencias

- ALARCÓN VEJAR, Jaime Esteban. **Teologia e economia nos altares de Israel: Uma leitura econômica de Oséias 2,4-17 e 4,1-19.** São Leopoldo: Escola Superior de Teologia – IEPG. 1993.
- AMSLER, S. (et al.). **Os profetas e os Livros proféticos.** São Paulo: Edições Paulinas. 1992.
- ASSMANN, Hugo. **Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre economia e teologia.** São Paulo: Paulus. 1994.
- BIBLIA DE JERUSALÉN – Edición Pastoral. Bilbao: Desclée de Brouwer. 1984.
- CARDILLI, Juliana. **Papa diz que decidiu nome após frase de cardeal brasileiro.** Disponible en: <http://g1.globo.com/mundo/novo-papa-Francisco/noticia/2013/03/papa-diz-que-decidiu-nome-apos-frase-cardeal-brasileiro.html> Visitado el 29/03/21, a las 17:50
- FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Ascher. **A Bíblia não tinha razão.** São Paulo: A Girafa, 2003.
- FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido. Arqueologia e história de Israel norte.** São Paulo: Paulus. 2015.
- FRANCISCO. **Evangelii gaudium** – sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Exortação apostólica. São Paulo: Paulus. 2013.
- FRANCISCO. **Laudato Si'** – sobre o cuidado da casa comum. Carta encíclica. São Paulo: Paulinas. 2015.
- FRANCISCO. **Tiende la mano al pobre.** Mensaje con ocasión de la IV Jornada Mundial de los pobres. Disponible en: <https://www.hoac.es/2020/06/13/tiende-tu-mano-al-pobre-iv-mensaje-de-la-jornada-mundial-de-los-pobres/> Visitado el 31/03/21, a las 20:00.
- FRANCISCO. **Fratelli Tutti** – sobre a fraternidade e a amizade social. Carta encíclica. São Paulo: Paulus. 2020.
- HINKELAMMERT, Franz. **Mercado versus direitos humanos.** São Paulo: Paulus. 2014.
- KIRST Nelson. **Amós. Textos selecionados.** São Leopoldo: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 1983.
- LEMAIRE, André. **Inscriptions hébraïques. Tome 1: Les ostraca.** Paris: Les Éditions du Cerf. 1977.
- MAZAR, Benjamin. **The Early Biblical Period. Historical Essays.** Jerusalem: Israel exploration Society. 1992.
- MESTERS, Carlos y SCHWANTES, Milton. **Profeta: Saudade e esperança.** São Paulo: CEDI, 1989.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. **Profecia e cotidiano.** Tese de mestrado. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior. 1992.
- PIXLEY, Jorge. Oseas: una propuesta de lectura desde América Latina. En: **RIBLA 1**, Santiago: Rehue, 1988, p.44-63.

- REIMER, Haroldo. Agentes e mecanismos de opressão e exploração em Amós. En: **Ribla 12**, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 51-60.
- RÖMER, Thomas; MACHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Org.). **Antigo Testamento: História, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola. 2010.
- SCHULTE, Hannelis. Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament. En: **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 104**. Berlin: Walter de Gruyter, 1992, p.255-262.
- SCHWANTES, Milton. Ensaio metodológico sobre Oséias 5,1-7. In: **Estudos bíblicos 74**. Petrópolis:Vozes, 2020, p.8-19.
- SCHWANTES, Milton. **A terra não pode suportar suas palavras. Reflexão e estudo sobre Amós**. São Paulo: Paulinas. 2004.
- SCHWANTES, Milton. **O direito dos pobres**. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013.
- SIMIÁN-YOFRE, Horacio. **El desierto de los dioses**. Teología e Historia en el libro de Oseas. Córdoba: El Almendro. 1992.
- SUNG, Jung Mo. **Teologia e economia**. Repensando a Teologia da Libertação e utopias, Petrópolis: Vozes. 1994.
- SUNG, Jung Mo. **Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo**. São Paulo: Paulus. 2018.
- TAMEZ, Elsa. **A bíblia dos oprimidos**. *A opressão na teologia bíblica*. São Paulo: Paulinas. 1981.
- VÁSQUEZ Gutiérrez, Carlos Mario. *Os 6,6: Reconstruyendo el tejido social - La solidaridad, una alternativa frente a la violencia institucional*. Tese de mestrado. São Paulo: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. 1995.
- VÁSQUEZ Gutiérrez, Carlos Mario. **Los óstracos de Samaria**. En: <http://portal.metodista.br/arqueologia/artigos/2012/palestina-samaria>. Visitado el 21/04/21, a las 15:50.
- VÁSQUEZ Gutiérrez, Carlos Mario. **Dito, panfleto e memória: Uma abordagem a partir de Amós 3-6**. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. 2002.
- VATICANO II: mensagens, discursos e documentos. Tradução Francisco Catão. São Paulo: Paulinas. 1998.
- VIEIRA SAMPAIO, Tânia Mara. **Movimentos do corpo prostituído da mulher. Aproximações da profecia atribuída a Oséias**. São Bernardo do Campo: UMESP. 1999.
- WOLFF, Walter Hans. **Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea**. Philadelphia: Fortress Press. 1974.
- WOLFF, Walter Hans. **La hora de Amós**. Salamanca: Sígueme. 1984.

**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
79. Escritos II
80. Ecología
81. Nehemías
82. Imperialismos, Colonialismos y Biblia
83. Comunidades Alternativas