

# HERMENÉUTICA CAMPESINA DE LA BIBLIA

ANIBAL CAÑAVERAL OROZCO  
CARLOS MARIO VÁSQUEZ GUTIÉRREZ  
VALMOR DA SILVA  
OSWALDO M ARTÍNEZ CARDOZO  
ESTEBAN ARIAS ARDILA  
JOSÉ ADEMAR KAEFER  
MATTHIAS GRENZER  
SANDRO GALLAZZI  
JAIME ESPINOZA CASTRO  
AIDA RODRÍGUEZ JIMÉNEZ  
MARÍA CRISTINA VENTURA  
LUIGI SCHIAVO  
MARCOS PAULO BAILÃO  
JUAN JAVIER PIOLI  
JUAN CARLOS SERRANO SANDOVAL  
MARIBEY VILLARREAL PADILLA  
PEDRO LIMA VASCONCELLOS  
DANIEL NEVES STEPHEN  
CONRADO VALENCIA VAHOS  
ANA DE DIOS CASTRO  
ADRIANO QUINTERO RUIZ





# Hermenéutica campesina de la Biblia



**Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana**

**Nº 89 - 2023/1**

**Hermenéutica campesina  
de la Biblia**

## **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)

### **Coordinadora de este número**

Anibal Cañaverl Orozco, Carlos Mario Vásquez Gutiérrez, Valmor Da Silva

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Marzo 2023

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

Presentación .....	7
<i>Aníbal Cañaverl Orozco, Carlos Mario Vásquez Gutiérrez Valmor Da Silva</i>	
Escarbares andantes en la Hermenéutica campesina de la Biblia.....	12
<i>Aníbal Cañaverl Orozco</i>	
Metodología de la Lectura campesina de la Biblia .....	27
<i>Oswaldo Martínez Cardozo</i>	
Bíblia e Economia: Tecendo Articulações em Tempos da Economia de Francisco .....	40
<i>Carlos Mario Vásquez Gutiérrez</i>	
Adán y Eva primeros campesinos desplazados de su tierra. Una lectura alternativa de Génesis 3.....	55
<i>Esteban Arias Ardila</i>	
Uma análise literária e Sociológica Camponesa da Novela de José E Seus Irmãos (Gn 37-50).....	67
<i>José Ademar Kaefer</i>	
A Morte do Gado (Ex 9,1-7).....	80
<i>Matthias Grenzer</i>	
Teologia camponesa em disputa.....	93
<i>Sandro Gallazzi</i>	
Dejen que recoja espigas – “No la avergüencen” Una mirada a Rut en el entrecruce de la Muerte-Vida.....	110
<i>Jaime Espinoza Castro, Aida Rodríguez Jiménez María Cristina Ventura (Tirsa), Luigi Schiavo</i>	
Onde Yahweh ordena sua Bênção e a Vida.....	124
<i>Marcos Paulo Bailão</i>	

De suelos y entrañas. La profecía de Jeremías en la sensibilidad de lo rural .....	140
<i>Juan Javier Pioli</i>	
A linguagem camponesa do Profeta Sábio Jesus de Nazaré .....	157
<i>Valmor da Silva</i>	
El ADN de la maldición salarial en Colombia a la Luz de Mateo 20,1-16.....	177
<i>Juan Carlos Serrano Sandoval</i> <i>Maribey Villarreal Padilla</i>	
“Tu colhes onde não plantaste”: A denúncia de um escravo que a história se encarregou de vilipendiar (Mt 25,14-30) .....	192
<i>Pedro Lima Vasconcellos</i>	
E aos pobres é anunciado o Evangelho: Uma perspectiva do Messias-Profeta no Evangelho de Lucas.....	204
<i>Daniel Neves Stephen</i>	
Experiencia de la Lectura Campesina de la Biblia en las comunidades campesinas cristianas de Colombia C.C.C. ....	220
<i>Conrado Valencia Vahos</i> <i>Ana de Dios Castro</i> <i>Adriano Quintero Ruiz</i>	
<b>Reseña</b>	
- ANÍBAL CAÑAVERAL. Un campesino biblista fiel a sus raíces. Javier Darío Jaramillo A.1 CAÑAVERAL OROZCO, ANÍBAL, Andar en el encanto de la Palabra. Diálogo de saberes en Artífices, Entradas, Llaves y Claves. 2ª. ed. Medellín: COOIMPRESOS, 2022, 229 p. _____, Siervos, talentos, usuras y resistencias. El campesino que complicó la parábola de los talentos. 2ª. ed. Bogotá: Xpress Estudio Gráfico y Digital SAS, 2022, 174 p. ....	236



*Aníbal Cañaverall Orozco*  
*Carlos Mario Vásquez Gutiérrez*  
*Valmor Da Silva*

## *Presentación*

En 2021 se realizó la Pre-Asamblea (virtual) XXIII de RIBLA, a realizarse de manera plena en 2023 en San Salvador. Allí surgió la aprobación por unanimidad de un número dedicado a la Hermenéutica Campesina de la Biblia, propuesto por Aníbal Cañaverall Orozco, bajo la premisa de que el largo proceso de RIBLA cargaba con una deuda histórica con esta hermenéutica y con el campesinado latinoamericano y caribeño de condición mestiza. Se trató de un clamor surgido de la misma entraña campesina, que fue acogido por el Equipo Coordinador de la Pre-Asamblea, quedando aprobado para ser publicado el primer cuatrimestre de 2023.

La Hermenéutica Campesina de la Biblia viene de lejos, si tratamos de ubicarla en el tiempo cronológico de la presencia de las iglesias en las Américas, y de mucho más lejos si nos remontamos a las páginas de la Biblia, de significativa presencia en los artículos que pueblan este número 89. De mucho más lejos si nos vamos a las fuentes de las culturas y espiritualidades indígenas y afrodescendientes. Esta interpretación campesina de la Sagrada Escritura presenta diversas fuentes, imposibles de recoger en un artículo, incluso en los contenidos reunidos aquí. La mirada campesina a la Biblia registra un inmenso acumulado en todo el proceso de RIBLA en una inmensa descompensación con la mirada a las campesinas y los campesinos de carne y hueso en América Latina y el Caribe. El campesinado diverso en el Continente ha llevado sobre sí una larga historia de opresión, marginación, explotación, exclusión, alienación y extinción. En Colombia no existe en la Constitución Nacional, ni es considerado como sujeto de derechos.

Conforme a la coyuntura y a la realidad del campesinado latinoamericano y caribeño, cuyo rol de cultivador y proveedor de alimentos fue decisivo en los tiempos de la pandemia del COVID-19 para abastecer las ciudades, evidencia su importancia y centralidad en la actual coyuntura de la geopolítica regional y global para enfrentar la crisis del hambre que golpea a la humanidad de estos tiempos. El campesinado de rostro mestizo, indígena, negro, femenino, infantil, juvenil y de edad avanzada, debe ser reconocido en su dignidad humana e histórica, en su memoria de lucha y resistencia, en su legado de sembrador, cultivador, cuidador y cosechador de la vida y la esperanza en las iglesias y en las sociedades. Esta RIBLA 89 se hace cargo de avivar ese clamor y esa esperanza en nuestro continente

en un tiempo crucial para la salvación de la Casa Común, la naturaleza, la ecología y la humanidad ante los efectos devastadores de la crisis del cambio climático. Nuestra Madre Tierra clama, gime y grita porque cesen los atropellos de las multinacionales sobre sus riquezas. Por tanto, urge que se establezca una alianza entre el campesinado como Hijo y Ella como Madre; porque haya una complicidad recíproca para salvar la vida en todas sus manifestaciones.

Desde 1997, cuando fue publicado el número 28 de RIBLA (Hermenéutica y Exégesis, a propósito de la Carta a Filemón), en el horizonte de las hermenéuticas específicas de la Biblia, la Hermenéutica Campesina de la Biblia expresó la solicitud porque se le llegara a dedicar un número en la perspectiva del campesinado latinoamericano y caribeño, petición que se repitió en posteriores asambleas sin alcanzar un consenso suficiente como para que se hiciera realidad ese sueño y esa esperanza hasta 2021, treinta y cuatro años después. Con mucha alegría celebramos este logro en favor de la vida del campesinado y de la Madre Tierra.

ANIBAL CAÑAVERAL OROZCO. *Escarbates andantes en la Hermenéutica Campesina de la Biblia*. Hace una presentación de la Hermenéutica Bíblica Campesina, con un panorama histórico, principalmente de las últimas tres décadas. Además de la Biblia misma, esta mirada ya está presente en las prácticas indígenas y afrodescendientes. Sin embargo, se materializa en el continente en forma de pastoral rural, catequesis campesina y teología de la tierra. Recientemente se ha definido como Hermenéutica Bíblica Campesina, el leer la Biblia desde la perspectiva del campo, y descubrir en ella elementos del mundo rural. Se manifiesta como un esfuerzo conjunto que involucra a personas y grupos, de alcance académico y popular, lugares diversos y múltiples miradas.

OSWALDO MARTÍNEZ CARDOZO. *Metodología de la Lectura Campesina de la Biblia*. Sistematiza esta hermenéutica en siete características, a partir del concepto de campesinidad. Poner los pies en la tierra es el primer paso y es, concretamente, ir al campo, caminar por el campo y sentir el campo. Los otros pasos son: descifrar la simbología campesina; cavar a la manera de los animales maestros; identificar a personas campesinas en la Biblia; hacer preguntas sobre el universo del texto bíblico; considerar la importancia de la territorialidad; leer la Biblia en una perspectiva escatológica, según la voluntad de Dios, es decir en vista de la armonía social, cultural, política y ecológica.

CARLOS MARIO VÁZQUEZ GUTIERREZ. *Biblia y economía: tejiendo articulaciones en tiempos de la Economía de Francisco*. Relaciona la Biblia y la economía, desde la realidad campesina latinoamericana, a la luz de la visión de Francisco sobre la economía, para reactivar la economía. La aplicación se basa en la lectura de cuatro textos del Primer Testamento. Comienza con el llamado que se hace a los seres humanos para que cuiden y protejan la creación (Gen 2,28). Luego presenta la propuesta del buen vivir, diferente a las

sabias medidas tomadas por los opresores egipcios (Ex 1,10) y superando la visión crematística de la economía, que sólo busca el lucro. La misma crítica es superada en la afirmación de Oseas: “Misericordia quiero, no sacrificios” (Os 6,6). Y se reitera también la recomendación del sabio Eclesiastés: “Ve, come tu pan con alegría” (Qoh 9,7).

ESTEBAN ARIAS ARDILA. *Adán y Eva, los primeros campesinos desplazados de su tierra: una lectura alternativa de Génesis 3*. Reinterpreta el mito de Génesis 3 en clave campesina, donde la serpiente representa al movimiento campesino reprimido por los círculos de poder que controlan el árbol del conocimiento del bien y del mal. El texto representa, así, la crítica profética a la monarquía. En su contexto rural, la serpiente astuta se asocia con el campesinado, en vista de la libertad de los poderes monárquicos establecidos. La interpretación cobra importancia para la actualidad, como crítica a la demonización de la serpiente para justificar la expulsión de los campesinos de sus tierras.

JOSÉ ADEMAR KAEFER. *Un análisis literario y sociológico campesino de la historia de José y sus hermanos (Gen 37-50)*. Con un análisis detallado del texto y de su composición, ubica la redacción final de la novela de José cuando fue anexada al libro del Génesis, como puente al libro del Éxodo, en el momento de la redacción final del Pentateuco. Este análisis demuestra que el texto está ambientado en un ambiente campesino-pastoral, un ambiente de sequía, hambre y violencia. El texto refleja la realidad de los pequeños ganaderos; esclavizado por el poder faraónico; sumisa y humillada por el hambre.

MATIAS GRENZER. *La muerte del ganado (Ex 9,1-7)*. Explica el quinto signo, la muerte del ganado de los egipcios, estableciendo la relación entre la catástrofe ambiental y la política represiva del faraón contra los hebreos. En esta reflexión eco-teológica los animales silvestres participan de la reacción frente a las injusticias promovidas por el poder represor. El desastre ambiental, descrito como señal del Señor contra los egipcios, refleja el impase político al negar la liberación al pueblo hebreo. Al revelar su juicio, Dios establece la justicia, actuando a favor de su pueblo.

SANDRO GALLAZZI. *Teología campesina en disputa*. Valora las diferentes teologías presentes en Levítico 25 a 27, con el criterio hermenéutico propuesto por Jesús, en Mateo 11,25, en el que la revelación es dada a los pequeños. Por un lado, Levítico 25 refleja el discurso de los sacerdotes sadocitas en la época del imperio persa, para legitimar su poder, y, por otro lado, el discurso de los campesinos está en la voz de los profetas, para afirmar que la tierra es herencia, posesión y bendición, a favor de los marginados, para implantar la solidaridad y la justicia. En la teología elaborada por los sacerdotes, el descanso sabático está al servicio de las ofrendas al templo, mientras que en aquella elaborada por los profetas el sábado es para el rescate de las personas empobrecidas.

JAIME ESPINOZA CASTRO, AIDA RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, MARÍA CRISTINA VENTURA (TIRSA) y LUIGI SCHIAVO. *Dejen que recoja espigas – “No avergüencen”:* una mirada a Rut en el entrecruzamiento de la muerte-vida. A partir de Rut 2,14-16, los autores explican los saberes de los grupos que se entrecruzan dentro y fuera del texto, así como el lugar social que ocupan. El imperativo categórico “No la avergüencen” significa la misericordia que se debe ejercer en la aceptación, no en la humillación, de la otra persona. Del diálogo entre Booz y Rut brota la solidaridad que revierte la situación de muerte, hambre y amargura de vida, familia y descendencia.

MARCOS PAULO BAILÃO. *Donde Yahweh manda su bendición y vida.* Presenta una lectura del Salmo 133 como una composición de origen campesino, en el contexto histórico de la dominación persa. El inicio es proverbial, y la marca distintiva del lenguaje del Salmo es sabiduría, popular y campesina. La unión de los hermanos se expresa en la satisfacción de vivir juntos. El aceite, producto del campo, sobre la cabeza de Aarón, representa la unción del sacerdote de las aldeas, junto con los campesinos. La mención del monte Hermón habla de su importancia para el río Jordán y, en consecuencia, para la fertilidad de los campos. De ahí la fiesta de bendición de la vida en el campo.

JUAN JAVIER PIOLI. *De suelos y entrañas. La profecía de Jeremías en la sensibilidad del rural.* A partir de Jeremías 4,19-29 vincula el anuncio de este texto conmovedor con el cuerpo del profeta y con la tierra: “¡Mis entrañas! ¡Mis entrañas! Debo retorcerme”. Incluso viviendo en la ciudad de Jerusalén, la actividad del profeta no se restringe a la ciudad, sino que se sensibiliza con las tensiones que viven las poblaciones campesinas. Con ello se convierte en la voz del clamor de la tierra y de las angustias de los campesinos.

VALMOR DE SILVA. *La lengua campesina del sabio profeta Jesús de Nazaret.* A través de las metáforas del campesinado, en los cuatro Evangelios canónicos, se presenta a Jesús como un sabio profeta popular, artesano campesino, inserto en el medio rural de Galilea. Siguiendo el ciclo de las plantaciones, comienza por las observaciones climáticas, las épocas, las siembras y las cosechas. Continúa con el cultivo de los granos, desde la preparación de la tierra hasta la molienda, pasando por la siembra, maduración, cosecha y trilla. Presenta otros productos de la tierra como la vid, el olivo, la higuera y otras frutas y verduras.

MARIBEY VILLARREAL PADILLA, JUAN CARLOS SERRANO SANDOVAL. *El ADN de la maldición del salario en Colombia a la luz de Mateo 20,1-16.* Vuelva a leer la llamada parábola de los trabajadores de la viña, comenzando por el trabajador que murmuró contra la injusticia de su patrón. Los elementos de la injusticia socioeconómica, legalizados por la justicia imperial romana, arrojan luz sobre la injusta situación salarial actual, como una herencia que pesa principalmente sobre la población rural. La relación justicia-salario sigue el modelo de justicia de Dios, propuesto por su Reino justo y equitativo.

PEDRO LIMA VASCONCELLOS. *“Tú cosechas donde no sembraste”*: la denuncia de un esclavo que la historia se ha encargado de vilipendiar (Mt 25,14-30). En la llamada parábola de los talentos, se centra en el esclavo que “enterró el dinero de su amo” y, por tanto, se negó a participar en ese proceso de acumulación y riqueza. A diferencia de la interpretación tradicional, la lectura indica que el esclavo “amedrentado” es solidario con la gente marginada, al contrario de la lógica acumulativa del patrón.

DANIEL NEVES STEPHEN. *Y el Evangelio es predicado a los pobres: una perspectiva del Mesías-Profeta en el Evangelio de Lucas*. Después de las cuestiones introductorias sobre el Evangelio de Lucas, se centra en la visión lucana sobre Jesús Mesías-Profeta, con la misión de anunciar la buena noticia a los pobres. En la situación socioeconómica de la Palestina en su tiempo, la misión mesiánico-profética de Jesús consiste en proclamar el amor y la misericordia de Dios por las personas menos favorecidas.

CONRADO VALENCIA VAHOS, ANA DE DIOS CASTRO; ADRIANO QUINTERO RUIZ. *Experiencia de la Lectura Campesina de la Biblia en las Comunidades Campesinas Cristianas de Colombia C.C.C.* En la sección de Experiencias de lectura campesina de la Biblia, el equipo presenta la historia y el desarrollo de esta hermenéutica en una realidad particular, a partir de las palabras de personas involucradas en esta realidad rural.

JAVIER DARÍO JARAMILLO A. *Aníbal Cañaverál. Un campesino bibliista fiel a sus raíces*. En la sección de reseñas se presentan dos libros de Aníbal Cañaverál Orozco, escritos desde la óptica de la Lectura Campesina de la Biblia.

Artículos con enfoques tan amplios y variados, que abarcan diferentes pasajes de la Biblia, nos permiten conocer el contexto campesino de los textos bíblicos, para iluminar la realidad campesina de nuestros días, en nuestro Continente.

Con deseos de una buena lectura,

Anibal Cañaverál Orozco  
Carlos Mario Vásquez Gutiérrez  
Valmor Da Silva  
Coordinadores de este número

## *Escarbares andantes en la Hermenéutica campesina de la Biblia*

### *Walker Diggings in The Peasant Hermeneutics of The Bible*

#### **Resumen**

Escarbares andantes en la Hermenéutica Campesina de la Biblia intenta ser una aproximación parcial a un largo y complejo proceso de relecturas campesinas que vienen andando de muy lejos, revestidas de presencias y lenguajes en las mismas páginas de la Biblia, en diversas geografías del continente y en memorias simbólicas, culturales y ancestrales de cada uno de nuestros países. Bajo las denominaciones de pastoral rural, catequesis campesina y teología de la Tierra, las iglesias desplegaron misiones evangelizadoras en los campos latinoamericanos y caribeños. De esos desarrollos da noticia este artículo y de sus continuidades dentro del Movimiento Bíblico Latinoamericano y Caribeño en las iglesias y las comunidades eclesiales de base rurales. En un recorrido de aproximadamente tres decenas de años (1992-2022), en las más diversas expresiones, escarbando en la Vida y en la Biblia, ha tomado cuerpo y forma la Hermenéutica Campesina de la Biblia, cuyas más actuales palpitaciones se recogen en este número 89 de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana.

**Palabras clave:** Hermenéutica Campesina; Escarbar; Campesinado; Contextos; Madre Tierra.

#### **Abstract:**

Walker diggings in the peasant hermeneutics of the Bible intends to be a partial approach to a long and complex process of peasant re-readings that come from afar, coated with presences and languages in the very pages of the Bible, in diverse geographies of the continent as well as symbolic, cultural, and ancestral memories from each one of our countries. Under the name of rural pastoral ministry, peasant catechesis, and earth theology, the churches deployed evangelizing missions in Latin American and Caribbean countryside. This article reports on these developments and their continuity within the Latin American and Caribbean biblical movement in the churches and the rural Basic Ecclesial Communities. In a journey of approximately thirty years (1992-2022), in the most diverse expressions, digging into the

---

<sup>1</sup> Bachiller, licenciado y magister en ciencias bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica. Actualmente se desempeña como profesor hora cátedra en la Fundación Universitaria Claretiana en el Área de Estudios Bíblicos. E-mail: balveralozco@gmail.com

Life and into the Bible, the peasant hermeneutics of the Bible has taken flesh and shape. Its most current palpitations are collected in this 89 issue of the *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*.

**Key words:** Peasant Hermeneutics; Digging; Peasantry; Contexts; Mother Earth.

## Breve introducción

La Lectura Campesina de la Biblia viene de lejos y de diversos lugares, por lo que es complejo abordarla de manera amplia y profunda en este artículo, cuya intención es ofrecer a manera de revisión unos elementos retrospectivos al número 89 de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* – *RIBLA*, bajo la premisa de que serán parciales y limitados. Ella ha venido andando, revestida de muchas prácticas, muchos procesos, muchas experiencias y muchos cultivadores y cultivadoras en el continente, vale decir, escarbadores y escarbadoras. Sus raíces pueden estar más allá de los tiempos del Concilio Vaticano II y la Constitución *Dei Verbum*, incluso más allá de los tiempos bíblicos, si la situamos en proximidad con las ancestralidades indígenas y afrodescendientes. En consecuencia, nuestro aporte es portador de la intencionalidad de situar el proceso en los últimos treinta años (1992-2022) en el marco del Movimiento Bíblico Latinoamericano y Caribeño.

### 1. Antecedentes diversos de la Hermenéutica Campesina de la Biblia

Este apartado pretende dar razón de lo que antecede a la formulación específica de Hermenéutica Campesina de la Biblia a partir de la última década del siglo XX, donde acontecieron diversos eventos en las realidades y coyunturas de los países latinoamericanos y caribeños como en los entornos de las ciencias sociales y humanas.

Una primera noción de su procedencia data de los tiempos de las ancestralidades indígenas y afrodescendientes que subyacen al campesinado mestizo de América Latina y el Caribe, las cuales están más allá de los quinientos años de la llegada de la Biblia a estas tierras. El campesinado se alimentó también de estas culturas y espiritualidades como lo recoge Atahualpa Yupanqui (2003) en su canción *Campesino* (“Sagrada misión del hombre: nieve, sol y sacrificio. Morir sembrando la vida. Vivir, templando su grito. Campesino, campesino, por ti canto, ¡Campesino!”) (s. f., párr. 4). También Jorge Julio Mejía, en la presentación que hace del libro *Los Campesinos* de Alfred Wey (1991), expresa: “Poco a poco brota esa compleja realidad humana de hombres y mujeres sembrados en la tierra para sacarle la vida, con todas sus grandezas y miserias” (p. 8). En la línea de las ancestralida-



des, también podemos leer del mismo autor: “Al mismo tiempo, allí, en los rincones perdidos en la montaña va llegando la destrucción de esas virtudes ancestrales de solidaridad y de ternura, de relación armoniosa con el monte y con las quebradas” (p. 8).

Una segunda noción corresponde a las múltiples relecturas campesinas de la Palabra de Dios que encontramos en los dos testamentos de la Biblia, acerca de lo cual hay abundante bibliografía en América Latina. Es importante reconocer algunos de estos aportes de biblistas, que han consagrado sus estudios e investigaciones a la visibilidad de la Tierra y del campesinado en la Biblia y que pueden considerarse parte fundamental del proceso de la Hermenéutica Campesina de la Biblia. José Luis Caravias y Marcelo de Barros escribieron el libro *La Tierra en la Biblia* (1993); Sandro Gallazzi, *Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas* (1996); Carlos Mesters, *Rut: Pan, Familia, Tierra* (1992); *Cielo Nuevo y Tierra Nueva* (1990) y *Paraíso Terrestre* (1992); Milton Schwantes, *Pueblo Liberado, Tierra Rescatada* (1989); José Luis Caravias y J.M. Ortega, *En busca de Tierra* (1993); Ágabo Borges de Sousa, *El significado del verbo “plantar” en el Libro de Jeremías: Yavé como agricultor* (1997).

La tercera noción alude a la experiencia de la Acción Cultural Popular (ACPO) y al periódico *El campesino* del 22 de marzo de 1959, donde aparece una clara evidencia de lectura campesina de la Biblia en la expresión “El Cirineo que ayudó al Señor a llevar su cruz fue: un Campesino, un Agricultor” (Acevedo y Maite, 2016, párr. 48). Desde la literatura, por ejemplo, Eduardo Caballero Calderón retrata esta realidad en su obra *El Cristo de espaldas*, en una época en la que se enriquecían los gamonales y los “campesinos eran los siervos, los desposeídos, los miserables. Su tierra quedaba siempre expuesta al capricho de los caciques, que los echaban de ella cuando les venía en gana... Sus hijos nacían hipotecados al patrón como los bueyes y los marranos” (1985, p. 48).

La cuarta noción se traslada a las tierras paraguayas, a la experiencia de las *Ligas Agrarias Campesinas*, en 1971. José Luis Caravias, en los tiempos en que Eduardo Galeano escribía *Las venas abiertas de América Latina* (1971) y Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (1971), escribió *Vivir como hermanos* (1971). La mística de este movimiento se recoge en las siguientes líneas:

Pasajes bíblicos articulaban cada uno de los cincuenta encuentros. La Biblia leída en clave de hermandad y entre hermanos y hermanas. Era la primera vez que la Palabra de Dios irrumpía de una manera tan cercana y viva entre la gente. Las comunidades sentían que la historia de Israel era su historia, que Jesús les hablaba a ellas en particular (TELESCA, 2021, párr. 15).

La quinta noción la podemos ubicar en los orígenes de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en Brasil, fundada en 1975 para acompañar a los trabajadores del campo en sus luchas y reivindicaciones por la defensa de sus tierras. Esta Comisión se originó en el espíritu del Concilio Vaticano II



y la Conferencia de Medellín (1968) y ha mantenido proximidad con el Movimiento de las Comunidades Eclesiales de Base, el Movimiento de los Sin Tierra, el Movimiento de la Teología Latinoamericana de la Liberación y el Movimiento Bíblico Latinoamericano.

Como sexta noción, es preciso reconocer que desde Brasil y por muchos lugares del continente se ha cultivado la Teología de la Tierra, uno de los prolíferos antecedentes de la Hermenéutica Campesina de la Biblia, animada en Colombia por Alfredo Ferro Medina, sacerdote jesuita. José Luis Caravias y Marcelo Barros (s. f.) recogen una extensa memoria del quehacer teológico y bíblico con relación a la Tierra y al campesinado de América Latina y el Caribe, tras lo cual se expresa la catequesis y la pastoral campesina en muchos puntos del continente, tanto en discursos y encíclicas papales como en documentos de las conferencias episcopales. En su texto hay una joya, muy apropiada para la Hermenéutica Campesina de la Biblia. Veamos:

Los monjes eran hombres procedentes de todos los medios sociales, que se volvieron pobres y radicales al servicio del Reino. Alguien se extrañó de que el Abad Antonio no tuviese ningún libro. Como los campesinos de entonces, no sabían leer. El abad respondió: Mi libro es la naturaleza. Puedo leerlo cuando quiero. Es un libro que está siempre a mi disposición. (p. 3)

Sin embargo, cabe preguntar por la otra memoria de la Lectura Campesina de la Biblia, la que quedó por fuera de las encíclicas papales, de los documentos pontificios, de los textos de las conferencias episcopales y de los libros esparcidos por las librerías y bibliotecas de todo el continente. A esa pregunta pueden responder los artículos de las prácticas y las experiencias de Lectura Campesina de la Biblia que concurren como una novedad en este número 89 de RIBLA.

La séptima noción de esta aproximación hace referencia a un movimiento de Pastoral Campesina que irrumpió en Perú, en el Vicariato Apostólico de S. Francisco Javier de Marañón, con la participación de 1.400 catequistas campesinos. Hace unos 22 años, el P. Jesús Valverde (2000), hablaba de hacer de las chacras campesinas, “un excelente catecismo, y una silenciosa capilla que les ayudaran a una oración profunda y cotidiana”. A esto se le llamó *La Palabra de Dios a ritmo campesino* (p. 9), es decir, una Hermenéutica Campesina de la Biblia, centrada en los símbolos del catecismo y la capilla.

Por último, la octava noción refiere la dimensión de martirio en la Hermenéutica Campesina de la Biblia en Colombia, reconocida en la masacre de los Catequistas de Cocorná, en Antioquia en 1982. Cayeron asesinados cinco catequistas campesinos, “quienes fueron presentados por el Ejército ante los medios de comunicación como guerrilleros de las FARC-EP muertos en combate, luego de alterar la escena del crimen” (JUSTICIA y PAZ, 2021, párr. 1). Sus nombres son los siguientes: Carlos Augusto Buitrago Ramírez, Alirio Buitrago Ramírez, Fabián Buitrago Zuluaga, Gildardo

Ramírez y Marcos Marín. Los catequistas campesinos “realizaban un trabajo como misioneros en las Comunidades Cristianas Campesinas, buscando desde el evangelio, y a través de cooperativas, de grupos de salud, de deportes y alfabetización la construcción de vida digna y justicia para los y las campesinas” (párr. 1).

## 2. Primeros indicios de la Hermenéutica Campesina de la Biblia (1992-1997)

Esta fecha es clave para situar históricamente esta denominación, ya reconocida en diversos procesos como pastoral campesina, pastoral rural o Teología de la Tierra. Desde 1988 cuando se articuló el Movimiento Bíblico Latinoamericano apareció en el segundo boletín *El Pueblo hace camino*, la temática sobre *El campesino lee la Biblia*, con tres artículos pioneros: 1) Nidia Fonseca Escalante (*Nabot y la situación del campesino venezolano*); 2) Ana de Dios Castro (*Es lindo entregar la vida para que otros la tengan*) y; 3) Haroldo Reimer (*Toma de posesión de la tierra liberada*) (Torres, 2018). Fue en el Curso Intensivo de Biblia de 1992, en Barranquilla, Colombia, cuando irrumpieron las hermenéuticas específicas a nivel continental dentro del Movimiento Bíblico Latinoamericano (Hermenéutica Indígena, Hermenéutica Negra y Hermenéutica Feminista). Mientras escuchaba hablar de estas hermenéuticas, por los pasillos del Seminario Teológico Presbiteriano, compartía con las personas compañeras sobre la necesidad de plantear también una Hermenéutica Campesina de la Biblia, ausente e invisible en la temática del Curso Intensivo de Biblia.

En efecto, allí quedaron grabadas las pulsaciones de la continuidad de algo que había acontecido en mi vida en los tiempos de la infancia, en el libro de la Vida, el de la primera Palabra de Dios, cuando estaba iniciando el Concilio Vaticano II (1962). Desde la temprana infancia ya éramos hermeneutas en los textos de la Vida y de la Madre Tierra. Ir al monte a buscar la leña para cocinar los alimentos era una práctica de hermenéutica campesina de la Palabra de Dios. Salir en las madrugadas a buscar las mulas en los potreros para transportar los frutos de la Madre Tierra al mercado del pueblo, era también un ejercicio hermenéutico. La imagen más dicente de esto la constituyó la experiencia de ir en busca de una semilla de plátano en las sementeras vecinas y regresar con ella, escarbar y cavar un hueco en la Madre Tierra y sembrar y cuidar la planta, en la esperanza de cosechar el primer racimo que sirvió de alimento para los animales hasta los días de hoy.

Un día de aquellos tomó vuelo la idea de balbucear la expresión Lectura Campesina de la Biblia. La pastora presbiteriana, Alicia Winters, fue la orientadora para ubicar un texto en la Sagrada Escritura, como desde niño también recibía las orientaciones de mi madre Otilia de Jesús para encontrarle los huevos a una gallina que los había escondido en el monte. Ese texto fue la Carta de San Pablo a Filemón. Su recomendación fue leer el

texto una noche. Aquello se estiró más allá de los seis meses de duración del Curso Intensivo de Biblia, pues la Carta a Filemón se convirtió en mi primera relectura campesina que liberó nuevos sentidos, como la eclesialidad de la hermandad que había irrumpido veinte años atrás en las Ligas Agrarias Campesinas y Cristianas en Paraguay.

También allí se desencadenó el reconocimiento de la Tierra como Madre, dos temáticas que acogió el Papa Francisco veinte años después en sus encíclicas *Laudato Si'* (2015) y *Fratelli Tutti* (2020). La Carta de Pablo a Filemón dio impulso a realizar la Primera Semana Nacional de Lectura Campesina de la Biblia (1993) y al inicio de las escuelas bíblicas campesinas (1994); a la edición del libro *Carta a Filemón. Una respuesta a las ansias de libertad* (Cañaverall, 1995) y a la expansión continental de la Lectura Campesina de la Biblia, en el mismo año.

Aquellos dinamismos fueron sorprendentes desde que las Comunidades Campesinas Cristianas (CCC) y el Colectivo Ecuménico de Biblistas (CEDEBI) acogieron la propuesta de realizar conjuntamente la Primera Semana Nacional de Lectura Campesina de la Biblia en 1993. Por entonces, emergió el proyecto de las escuelas bíblicas campesinas a nivel nacional, al que se fueron sumando la Comunidad de los Misioneros Claretianos de la Provincia de Colombia Oriental y Ecuador, las diócesis de Caldas y Girardota (Antioquia) y un número significativo de comunidades religiosas e instituciones. A la par, desde CEDEBI se cultivó la expansión a nivel continental con el respaldo a la publicación del libro *Carta a Filemón*, cuyo texto se lanzó en el Encuentro Continental de Biblistas de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA) y de Animación de la Lectura Popular de la Biblia, realizado en Medellín en 1995.

Cuando leemos el número 28 de RIBLA (1997), estamos haciendo memoria de la presencia de mi primer artículo en perspectiva campesina, titulado *Pablos, Filemones, Apías y Onésimos por una casa (oikos) campesina*. Allí se trazaron los primeros rasgos de esta manera de leer e interpretar la carta de Pablo a Filemón, como “una aproximación a la carta desde el rostro específico, excluido, desfigurado, esclavizado, desplazado, desaparecido, masacrado y asesinado del campesinado colombiano y latinoamericano; pero también desde el rostro vivo, resistente, luchador y lleno de sueños y esperanzas de este mismo campesinado” (Cañaverall, 1997, p. 44). En aquellas primeras páginas aparecen ya presupuestos de largo alcance hasta los días de hoy como los sentimientos, la lógica del corazón, la afectividad, la simbología, el valor de lo pequeño, la contemplación, los valores campesinos y el Dios Campesino (p. 50-52). Por ello, desde “la perspectiva campesina, la carta nos revela un Dios Padre y Madre, comunitario, familiar, femenino, vivo, compañero, solidario, alegre, campesino, hospitalario, ecuménico, consolador, denunciador de las deudas y afectivo” (p. 52).

Pero si por los mundos del Movimiento Bíblico Latinoamericano se esparcía la semilla de la Hermenéutica Campesina de la Biblia, por los de

la Teología Protestante y de las escuelas de formación teológica de América Latina y el Caribe, también se extendieron los brazos para acoger la relectura campesina de la Biblia y la Teología Campesina. En 1995, Ofelia Ortega, del Consejo Mundial de Iglesias, escribió a propósito de las voces campesinas: “Estos sectores reclaman un acento particular, puesto que se han convertido en el objeto de violencia de la guerrilla, los paramilitares, los narcotraficantes y la del ejército oficial” (p. 22). En el citado encuentro planteamos veinte motivos principales para hablar de una Teología Campesina, uno de los cuales fue el siguiente: “Tenemos ya andando una Propuesta de la Lectura Campesina de la Biblia, cuyos ejes hermenéuticos apuntan a la integralidad de la vida campesina. Ellos son: tierra, mujer, comunidad, organización, ecología, cultura y persona” (Cañaverall, 1996, p. 263).

### 3. Construcción de la fundamentación teórica

Mientras se desarrolló la práctica de las escuelas de Lectura Campesina de la Biblia, los talleres y los cursos bíblicos en diversos lugares de Colombia, se hizo muy recurrente la demanda por un material escrito que diera razón del significado de la Lectura Campesina de la Biblia. El Programa Común de Biblia apoyó la edición de la cartilla *Lectura Campesina de la Biblia*, en cuya presentación aparece la siguiente nota textual de Fernando Torres:

“Lectura Campesina de la Biblia” ante todo es un texto testimonial. Nos habla de la Palabra y de la Vida que felizmente acontece en el corazón del campesinado colombiano. De lo que “han visto y oído”, de lo “que han palpado (escarado diría Aníbal) con sus propias manos”. De la VIDA ETERNA manifestada y anunciada en tantas mingas y convites que abren surcos para la paz, la reconciliación y la comunión. Eso quieren ser las comunidades, las escuelas, los talleres, los materiales y los acompañamientos. También es un texto fundamental porque prepara debidamente la tierra para la siembra y así la semilla pueda dar fértiles frutos. Todos los elementos que Aníbal recoge en la sistematización tienen que ver con esa tierra preparada, dispuesta y buena. Y, por último, decimos que es un texto provocador y oportuno porque cuestiona, llama, urge, moviliza, motiva, exige y desafía desde la tierra, el pueblo y la cultura en donde él ha nacido y desde donde él hace oír su voz. Este HOY latinoamericano tan neoliberal, tan excluyente, tan idolátrico (1996, p. 8).

Por la misma época, Francisco Reyes (1997), plasmó importantes aportes teóricos:

Para comprender mejor el significado de la palabra hermenéutica qué mejor que recurrir a la imagen del campesino, cuando escarba la tierra con sus propias manos para buscar el alimento de cada día. El sentido y el propósito de este esfuerzo es la vida. La práctica de escarbar en la Biblia es «sacar los dinamismos de Vida y de Esperanza». En este trabajo, el campesino busca pene-

trar y descifrar ese mundo que tiene al frente, busca comprender («teorizar») el sentido que la Biblia tiene para su vida y para la de los demás (p. 24).

En verdad que la revista RIBLA No. 28 (*Hermenéutica y exégesis a propósito de la Carta de Pablo a Filemón*), trazó aspectos de largo alcance para la Hermenéutica Campesina de la Biblia, en cuyas páginas se manifiesta que la “*hermenéutica campesina* destaca, desde el mundo de la casa y la cocina campesina, el sentido del *oikos* y de las nuevas relaciones que se dan a su interior” (Reyes, 1997, p. 6), para también afirmar que la “tierra ocupa un lugar central en la lectura campesina de la Biblia. Ésta nos ayuda a fomentar el amor por la tierra, buscando mantener la armonía con Dios” (p. 19). Esto se expresa en un impresionante catálogo que confiere una carta de navegación a la Hermenéutica Campesina de la Biblia de larga perspectiva: “El bosque, el mar, la flor, el arco iris, el agua, el prado, el jardín, el monte, la lluvia, la semilla, la planta, los animales, el sol, las estrellas, la luna, la noche, nos revelan a Dios” (p. 19). Y se completa en la manifestación de que la “tierra se comprende como una madre que vive y genera vida, que alimenta y que sufre con los campesinos” (p. 19).

Retornando a la cartilla, ella tuvo un tiraje de 800 ejemplares y se divulgó por toda América Latina, siendo bellamente acogida por las comunidades y las escuelas bíblicas campesinas, quienes la compraron como *pan caliente*. No obstante, recibió aportes críticos de algunos sectores de la academia en el sentido de que su fundamentación exegética y hermenéutica era muy limitada. Ello representó un esfuerzo mayor por la construcción teórica, científica, exegética y hermenéutica, lo cual tomó los siguientes cinco años (1997-2002) para que la investigación pudiera parir el libro *El escarbar campesino en la Biblia*, publicado en septiembre de 2002. Después alcanzó también una traducción en portugués por parte de CETELA y CEBI (2007), bajo el título *O cavoucar camponês na Bíblia. Contribuições para uma interpretação camponesa da Bíblia*. El *Escarbar campesino en la Biblia* se constituyó en el referente clásico de este proceso, cuyos capítulos abrieron entradas a dimensiones como el escarbar y el hojar vitales, la destrucción del escarbar campesino, la cosmovisión andina, la dimensión mítica del mundo campesino, leer la Tierra en la Biblia, el escarbar simbólico campesino en el Nuevo Testamento, la Tierra como promesa y utopía, leer la Biblia en la Tierra, raíces de la lectura campesina de la Biblia, hermenéutica y exégesis campesina y una metodología en la lectura campesina de la Biblia (Cañaverall, 2002, p. 213-216).

La presentación de los presupuestos teóricos de la Hermenéutica Campesina tomó en cuenta la pintura artística de una planta, cuyas raíces se nombraron así: bíblica, cultural, histórica, simbólica, eclesial, religiosa-popular, sabiduría popular, afectiva, ecuménica, teológica, contemplativa y cosmológica. Tomó en cuenta como protagonistas y artífices a la Madre Tierra, la mujer, la organización, la comunidad, la familia, las culturas, la

ecología y la persona. Mientras tanto, el tallo de la planta se había poblado de hojas, en las que se expresaron: la sensibilidad afectiva, la sensibilidad a la diferencia, la sensibilidad al valor de lo pequeño, la sensibilidad a lo ecuménico, el enamoramiento del texto, el escarbar en la Tierra y en la Biblia, la campesinidad bíblica y nuestra y el sentido teológico (Cañaverall, 1996).

#### **4. Resonancias académicas de la Hermenéutica Campesina de la Biblia**

Este apartado busca dar cuenta del impacto que tuvo esta manera de leer la Biblia en espacios académicos y en estudiantes que cursaban sus estudios universitarios, entre ellos la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), Seminario Bíblico Menonita de Colombia (SBMC), Corporación Universitaria Reformada de Barranquilla, Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium de Cali, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y Fundación Universitaria Claretiana de Medellín. Estos centros académicos han abierto sus aulas y auditorios a seminarios y ponencias sobre la Hermenéutica Campesina de la Biblia y su método.

Por consiguiente, se manifiesta el interés de estudiantes por tomar la Hermenéutica Campesina de la Biblia como tema de investigación para trabajos de grado y artículos, como fue el caso de Claudia Yolima Amaya (2020), que tituló su investigación *Hermenéutica Campesina en la formación y misión para una cultura de paz y cuidado de la Casa Común a la luz de Mateo 13,1-9*, donde podemos leer:

Se presenta como una lectura que parte de una experiencia de vida que emerge desde la voz de Dios y desde las Escrituras y su ideal de tierra que mana leche y miel. La vida de los campesinos y sus luchas por una tierra cultivable, interpela la Biblia y su clamor de resistencia y búsqueda de una tierra digna habitable para todos y todas. —Sus formas y sus símbolos son sacados exclusivamente del propio contexto rural y de la experiencia de vida con olor a río, a montaña, a valle y huerta. Olor a estiércol y a sudor, a tierra y a selva, son los olores de la vida; distinta y sencillamente radical en su opción por lo sano y lo libre de contaminantes. (p. 25)

#### **5. Palpitaciones de la Hermenéutica Campesina de la Biblia en RIBLA**

La larga travesía de números en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* – RIBLA hasta el No. 89 en 2023, comprende 23 años, en los cuales hubo ecos y resonancias de aproximaciones en perspectiva campesina en artículos de quien escribe este texto retrospectivo, principalmente en las parábolas de Jesús. *Terratenientes y hambre en las parábolas*, aborda esta problemática de la Tierra y el hambre en las parábolas, tratando de presentar una óptica crítica e histórica de la interpretación en la perspectiva



alegórica que se ha impuesto en las iglesias (Cañaveral, 2010, p. 101-108). Siguiendo la tradición profética campesina en Amós, en 2012 fue publicado el artículo *Luces y sombras en el proyecto de restauración de Amós 9,11-15*, un proyecto campesino (p. 149-158). Por último, en 2019 se publicó en el No. 80 de RIBLA el artículo *La ecología que anida y palpita en las parábolas de Jesús*, un texto que fue muy acogido y valorado (p. 145-166).

En varias asambleas anuales de RIBLA hubo oídos sordos ante la petición de tener un número dedicado a la Hermenéutica Campesina de la Biblia y al campesinado mestizo. Por entonces, se argumentaba que esa petición ya había sido atendida en las RIBLAS de Mundo Negro y lectura bíblica (19), Toda la Creación gime (21), Por una Tierra sin lágrimas (24), La Palabra se hizo India (26), Jubileo (33) y Ecología (80). Sin embargo, esas respuestas no conseguían responder del todo a aquella ausencia crucial del campesinado mestizo. Esa causa venía goteando desde el No. 28 hasta que encontró eco y respuesta en la Asamblea virtual de RIBLA en 2021, y en el número 89, una lucha titánica que consiguió su aprobación de modo unánime y sin pasar por votaciones. Una aplaudida decisión reivindicatoria del largo proceso que narra este artículo de deuda postergada con el campesinado colombiano, latinoamericano y caribeño.

## **6. Resonancias de la Hermenéutica Campesina de la Biblia por diversas geografías del continente**

La Región Andina fue la primera en acoger la temática de la Hermenéutica Campesina de la Biblia en el No. 3 de la *Revista Bíblica Andina* en 1994. El artículo llevó por título *Hacia una lectura campesina de la Biblia*, donde se abordaron los siguientes apartados: 1) La Biblia como luz y herramienta de las comunidades; 2) El trauma bíblico de la evangelización; 3) Hacer campesina la Biblia; 4) Desafíos que nos plantea la realidad y la Lectura Campesina de la Biblia.

La revista *Caminos* de Cuba se interesó también por esta temática en 2003, dedicando un espacio a la Hermenéutica Campesina de la Biblia, que llevó por título *Escarbares para una teología bíblica campesina*. Dicho número abordó la descampesinización como extinción del campesinado, la sabiduría milenaria de los escarbares, la Tierra como lugar del escarbar humano y divino, presupuestos de una teología bíblica campesina, el Círculo de la interpretación campesina de la Biblia, la cosmovisión campesina, la cosmoafectividad, la lógica del corazón, la dimensión mítica, raíz umbilical con la Madre Tierra, dimensión holística, la espiritualidad campesina, deconstrucción y reconstrucción de los textos bíblicos.

Centroamérica acogió también esta temática en la revista *Alternativas* de Nicaragua. Allí fue publicado uno de los artículos más extensos (*Escarbares vitales para una Teología Bíblica Campesina*), en los siguientes contenidos: La dimensión vital (en el límite de la vida y la muerte, los signos de

resistencia y esperanza), la dimensión bíblica, la dimensión teológica (valores que sustentan la fe campesina, la Tierra como don de Dios, la Tierra como lugar sagrado y teológico, la Tierra como lugar vital para el campesinado, dimensión teológica del cuidado, la diversidad cultural campesina, la experiencia del martirio), la dimensión espiritual, la dimensión metodológica y la dimensión práctica y teórica.

Desde las geografías eclesiales, religiosas y sociales de Colombia fue acogida la relectura crítica de la parábola de los talentos (Mt 25,14-30) en perspectiva campesina, publicada en 2015 y reimpressa en 2022, con el título *Siervos, talentos, usuras y resistencias. El campesino que complicó la parábola de los talentos*. El texto presenta una deconstrucción de la interpretación alegórica que ha tenido la parábola a lo largo de su recepción y ofrece una relectura alternativa y liberadora desde la óptica del tercer siervo, un escarbador campesino, que problematiza el enriquecimiento del señor y de los dos primeros siervos (Cañaverall, 2015).

Es muy importante reconocer los impactos que ha tenido la Hermenéutica Campesina de la Biblia en lo artístico con la producción de Héctor Guzmán del himno de la Lectura Campesina de la Biblia, una hermosa canción que se esparció en las escuelas bíblicas campesinas. De Oswaldo Martínez en lo metodológico y de Conrado Valencia, Adriano Quintero y Ana de Dios Castro en los acompañamientos de las experiencias.

La más reciente expresión de la Hermenéutica Campesina de la Biblia se ha postulado para la revista *Argumenta Biblica Theologica* de la Fundación Universitaria Claretiana en fines de 2022 y lleva por título *El Evangelio de la Madre Tierra y la Laudato Si' a la luz de la Palabra de Dios en Ezequiel 36,1-15*. El texto recoge las últimas intuiciones que se han venido trabajando desde 2021, lo cual plantea un cambio de enfoque y de perspectiva, al tiempo que estamos en un tiempo de hacer un relanzamiento de los libros que fueron dando razón del proceso desde los primeros años. Lo que se plantea como cambio de perspectiva es centrarse más en la Primera Palabra de Dios en cuanto se refiere al Evangelio de la Madre Tierra, al Evangelio de la Vida. Esa orientación la habían dado ya Carlos Mesters y Francisco Orofino en 2007. Veamos:

Está en camino un descubrimiento progresivo de que la Palabra de Dios no se encuentra sólo en la Biblia, sino también en la vida, y que el objetivo principal de la lectura de la Biblia no es interpretarla, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia (p. 17).

Respecto del cambio de enfoque, la propuesta amplía su alcance más allá de las iglesias, inclusiva de las diversas espiritualidades, comprometidas con la causa de la Vida, la Casa Común, el cuidado de la Madre Tierra, la paz y la crisis del cambio climático. Hace apenas unas semanas, la columnista del *Espectador*, Tatiana Acevedo (2022), resaltó la herencia ancestral de



los indígenas motilones-barí en las mujeres que defienden la Vida y el territorio en la región del Catatumbo, Norte de Santander (Colombia). Veamos:

Las mujeres y las plantas somos las mismas, hemos vivido, nos hemos transformado juntas, hemos resistido juntas. Una conexión natural, única, inexplicable, nos buscamos, nos reproducimos, nos acompañamos, nos protegemos. Como la coca, condenadas por largos periodos por brujas. Como la ortiga, urticantes (párr. 5).

## 7. Conclusión

La Hermenéutica Campesina de la Biblia ha sido un largo proceso de construcción colectiva en el continente, pluralmente diverso, multicolor, ancestral, histórico, cultural, simbólico, espiritual, social, antropológico, económico, político, religioso y teológico. Trae consigo una larga memoria histórica de las luchas del campesinado por la Vida y la dignidad de toda la humanidad y de la Madre Tierra. Su identidad campesina está ligada y tejida a la piel, la entraña y el corazón de la Madre Tierra, de donde provee su sustento, y el de los pueblos y las sociedades, en el acto sagrado de ESCARBAR en Ella como Primera Palabra de Dios y en la Biblia, como Segunda Palabra de Dios. En esta esencia se afirma la resistencia, la resiliencia, la fe, la espiritualidad, la esperanza y la utopía de un Proyecto de Vida digna, plena, holística y en comunión con todo el cosmos y la Creación. Por ello, este texto ha tenido la intencionalidad de realizar una revisión parcial de la experiencia, la vivencia, la investigación, la construcción y la producción teórica que hemos vivido en la Hermenéutica Campesina de la Biblia en estos últimos treinta años. Esperamos que sea una sencilla contribución para seguir escarbando en la Vida y en la Biblia.

## Bibliografía

- ACEVEDO, Tatiana. *Mujeres del CISCA*. El Espectador, 39.581, p. 38, dic 2022.
- ACEVEDO, María José y MAITE, Soraya. *Nos debemos a la tierra. El Campesino y la creación de una voz para el campo, 1958-1962*. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, Vol. 43, No. 1, pp. 165-201, 2016. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/1271/127143861006/html/>
- AMAYA, Claudia Yolima. *Hermenéutica Campesina en la formación y misión para una cultura de paz y cuidado de la Casa Común a la luz de Mateo 13,1-9.*, 2020. 73 p. Tesis (Especialización en Estudios Bíblicos) – Fundación Universitaria Claretiana, Medellín, Antioquia. <https://docplayer.es/223511810-Hermeneutica-campesina-en-la-formacion-y-mision-para-una-cultura-de-paz-y-cuidado-de-la-casa-comun-a-la-luz-de-mateo-13-1-9.html>

- BARROS, Marcelo y CARAVIAS, José Luis. *La Tierra en la Biblia*. Cuenca y Quito: EDICAY y Centro Bíblico Verbo Divino, 1993.
- CABALLERO, Eduardo. *El Cristo de espaldas*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1985.
- CAÑAVERAL OROZCO, Aníbal. *Carta a Filemón. Una respuesta a las ansias de libertad*. Bogotá: Editorial Kimpres, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Pablos, Filemones, Apías y Onésimos por una casa (oikos) campesina*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Vol. 28, pp. 44-52, 1997. Disponible en: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/28.pdf>
- \_\_\_\_\_, *Teología a paso campesino*. Cuarta Jornada Teológica de CETELA Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San José, Costa Rica: Editorial DEL, 1996.
- \_\_\_\_\_, *El escarbar campesino en la Biblia*. Quito: Centro Bíblico del Verbo Divino, 2002.
- \_\_\_\_\_, *O cavoucar camponês na Bíblia. Contribuições para uma interpretação camponesa da Bíblia*. São Leopoldo/RS: CETELA y CEBI, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Andar en el encanto de la Palabra. Diálogo de saberes en Artífices, Entradas, Llaves y Claves*. Bogotá: Ediciones Ántropos, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Lectura campesina de la Biblia*. Santafé de Bogotá: Dimensión Educativa, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Terratenientes y hambre en las parábolas*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Vol. 66, pp. 100-108, 2010. Disponible en: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/66.pdf>
- \_\_\_\_\_, *Luces y sombras en el proyecto de restauración de Amós 9,11-15*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Vol. 66, pp. 149-158, 2012. Disponible en: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/71.pdf>
- \_\_\_\_\_, *La ecología que anida y palpita en las parábolas de Jesús*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Vol. 80, pp. 145-166, 2019. Disponible en: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/80.pdf>
- \_\_\_\_\_, *Escarbares para una teología campesina*. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico Caminos, Vol. 26, pp. 2-11, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Escarbares vitales para una teología bíblica campesina*. Revista Alternativas, Vol. 42, pp. 129-156, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Siervos, talentos, usuras y resistencias. El campesino que complicó la parábola de los talentos*. Bogotá: Editorial Kimpres SAS, 2015.
- \_\_\_\_\_, *El Evangelio de la Madre Tierra y la Laudato Si' a la luz de la Palabra de Dios en Ezequiel 36, 1-15*. Revista Argumenta Biblica Theologica, Vol. 3, pp. 55-74, 2023. Disponible en: [https://revistas.uniclaretiana.edu.co/index.php/Revista\\_Argumenta/article/view/594/516](https://revistas.uniclaretiana.edu.co/index.php/Revista_Argumenta/article/view/594/516)
- CARAVIAS, José Luis y ORTEGA, J. M. *En busca de la Tierra*. Cuenca y Quito: EDICAY y Centro Bíblico Verbo Divino, 1993.



VALVERDE, Jesús. *La Palabra de Dios al ritmo campesino*. Lima: Equipo de Coordinación de Lectura Pastoral de la Biblia, 2000.

WEY, Alfred. *Los campesinos*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1991.

YUPANQUI, Atahualpa. *Campesino*. Disponible en: <https://www.letras.com/atahualpa-yupanqui/849414/>

## *Metodología de la Lectura campesina de la Biblia*

### *Methodology of Peasant Reading of The Bible*

#### **Resumen**

El presente artículo no se sitúa en este campo del amplio número de métodos existentes, sino en el campo de los principios metodológicos que resultan de la práctica bíblica. Es un intento por extraer aquello que le da identidad y sentido a la Lectura Campesina de la Biblia, desde la experiencia construida en los últimos 30 años en las escuelas bíblicas campesinas, en cursos y talleres que se han realizado con campesinos en el campo, con campesinos desplazados del campo, con campesinos urbanos, campesinos mineros, campesinos pescadores, campesinos agricultores, campesinos pastores, campesinos dueños de pequeñas parcelas y con campesinos jornaleros. Las presentes reflexiones metodológicas, emergen de la experiencia, de las conversas hechas en los caminos, las casas y las orillas de los ríos, a la luz de una velita, sin más prejuicios que el deseo de aprender y de afianzar la identidad campesina. Este andar metodológico se sintetiza en siete criterios que sirven como pistas claras y seguras para hacer del encuentro con la Biblia, un diálogo con el proyecto campesino de Dios.

**Palabras claves:** Método; Metodología; Campesinos; Hermenéutica campesina; Tierra; Campesinidad.

#### **Abstract**

This article is not located in this field of the wide number of existing methods, but in the one of methodological principles that result from biblical practice. It is an attempt to extract what gives identity and meaning to peasant reading of the Bible, from the experience built in the last 30 years in peasant Bible schools, in courses, and workshops that have been carried out with peasants in the territories, with peasants displaced from their lands, with urban, mining, fishing, agricultural, shepherd peasants, owners of small parcels, and day laborer peasants. These methodological reflections emerge from the experiences, from conversations on paths, houses, and riverbanks,

---

<sup>1</sup> Campesino boyacense, descendiente de una raza de Indios Muisca, que se resisten al despojo de su historia e identidad. Profesor de Escuela primaria pública en el sur oriente de Bogotá, defensor de Derechos Humanos, investigador de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, animador de la Lectura Campesina de la Biblia y profesor universitario en el área de investigación social y teológica. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás, Teólogo de la Pontificia Universidad Javeriana, Especialista en investigaciones sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, Magister en Desarrollo Educativo y Social de la Universidad Pedagógica Nacional y Candidato a Doctor en Ciencias de la Educación.

by the light of a candle, without any prejudice rather than the desire to learn and strengthen the peasant identity. This methodological path is synthesized in seven criteria that serve as clear and safe clues to make the encounter with the Bible a dialogue with the peasant project of God.

**Keywords:** Method; Methodology; Peasants; Peasant hermeneutics; Land; Campesinidad.<sup>2</sup>

## Introducción

*“Vamos Descubriendo que la Biblia es nuestra,  
Que Dios campesino es Comunidad...”<sup>3</sup>*

Casi siempre, cuando se plantea la pregunta por el ¿cómo se hace la Lectura Campesina de la Biblia?, se puede empezar por explorar el amplio campo de los métodos, es decir de las estructuras lógicas que evidencian un paso a paso en el encuentro con el texto bíblico y con la vida campesina. Afortunadamente, y gracias a la creatividad de las comunidades y de los animadores de la Lectura Campesina de la Biblia, ya hay un sinnúmero de métodos que van surgiendo con relación a metáforas campesinas como montañas, ríos, caminos, casas campesinas, escarbar campesino, árboles y sus raíces, cultivos, semillas y tejidos.

El presente artículo no se sitúa en este campo del amplio número de métodos existentes, sino en el campo de los principios metodológicos que resultan de la práctica bíblica. En la perspectiva de Cañaveral (2012) es un intento por extraer aquello que le da identidad y sentido a la Lectura Campesina de la Biblia, desde la experiencia construida en los últimos 30 años en las escuelas bíblicas campesinas, en cursos y talleres que se han realizado con campesinos en el campo, con campesinos desplazados del campo, con campesinos urbanos, con campesinos mineros, con campesinos pescadores, con campesinos agricultores, con campesinos pastores, con campesinos dueños de pequeñas parcelas y con campesinos jornaleros.

Seguramente hay reflexiones hechas desde la teología bíblica de la academia o desde la teología pastoral o la sociología rural, que expresan en códigos más estructurados sus hallazgos, pero, como refiere Martínez (2011), la presente reflexión metodológica emerge de la experiencia, de las conversaciones hechas en los caminos, las casas y en las orillas de los ríos, a la luz de una velita, sin más prejuicios que el deseo de aprender y de afianzar la identidad campesina.

---

<sup>2</sup> Campesinidad es una categoría construida en el trabajo popular con las comunidades campesinas, no hay una palabra equivalente en el idioma inglés para este término.

<sup>3</sup> Del Canto, Lectura campesina de la Biblia, compuesta por Héctor Guzmán Caicedo, CMF, grabada en el disco “Cantos Bíblicos” 1999, Misioneros Claretianos, Bogotá.

En las líneas siguientes se tratará de profundizar en la *campesinidad* como clave para la práctica hermenéutica, que parte de las realidades del campo, de las campesinas y campesinos, de su cosmovisión, su espiritualidad, su religiosidad y sus apuestas culturales, sociales y políticas. Entiéndase, entonces, por *campesinidad* en la línea de Martínez (2000) el conjunto de sentidos que las comunidades han construido históricamente, para reafirmar su subjetividad individual y colectiva, en una batalla frontal contra el sistema capitalista neoliberal y contra el poder que históricamente las iglesias han tenido para situar a los campesinos, solo en el terreno de la producción, el folklore y la religiosidad tradicional caracterizada por evidentes signos de sometimiento, exclusión e injusticias.

La Lectura Campesina de la Biblia, como proyecto histórico, como proyecto hermenéutico y como proyecto político, se ha venido abriendo paso en América Latina, por fuera de los templos, por fuera de las academias teológicas y sin el control innecesario de autoridades tradicionales en las iglesias, para dar lugar a la creatividad y a la libertad que solo viene del Espíritu del Dios de la vida y de su palabra, escrita en la tierra, para hombres y mujeres de la tierra. El camino no estaba hecho, el camino se ha venido abriendo despacio y en ese proceso de apertura de caminos es que tiene un lugar esta reflexión metodológica.

## 1. Leer la Biblia con los pies en la tierra

*“Campesinos somos, corazón de tierra,  
De campos y surcos templados al sol”<sup>4</sup>*

Con frecuencia se habla en los proyectos populares de *poner los pies en la tierra*, para referirse a la relación que debe haber entre las prácticas pastorales y la realidad de las comunidades participantes, asunto necesario para garantizar la historicidad de dichos proyectos. Sin embargo, en los procesos de Lectura Campesina de la Biblia, *poner los pies en la tierra* deja de ser un asunto metafórico, para ser un criterio metodológico real. Así, poner los pies en la tierra bien puede representar tres acciones concretas: ir al campo, caminar en el campo y sentir el campo, acciones necesarias para conocer y comprender la realidad campesina, como contexto histórico real y como punto de partida hermenéutico.

Ir al campo es realizar un cambio de lugar, situar la mirada, la atención y la curiosidad en un contexto histórico distinto, sin más mediaciones que la misma experiencia. Por siglos el campo ha sido visto como la formalización de la propiedad de la tierra como medio de producción y en ese sentido los campesinos y campesinas son considerados seres humanos rudos e incultos, que aportan su fuerza de trabajo para que la tierra sea productiva

---

<sup>4</sup> Del Canto, Lectura campesina de la Biblia, compuesta por Héctor Guzmán Caicedo, CMF, grabada en el disco “Cantos Bíblicos” 1999, Misioneros Claretianos, Bogotá.



y hagan realidad el milagro de producir alimentos para toda la humanidad. En consonancia con González (2019) otras miradas más románticas conciben a las personas campesinas como seres pintorescos, íconos del folclore y verdaderos salvaguardas de usos y costumbres ya convertidos en tradición y que merecen ser objeto de conservación, a manera de patrimonio cultural, sin tener en cuenta que debajo de estas concepciones se agazapa una estructura económica, política, cultural y religiosa de exclusión, sometimiento y empobrecimiento.

Hoy también se ha acrecentado un interés desproporcional por el campo, pero no por las personas campesinas, más bien por los recursos que la tierra guarda, en biodiversidad, minerales y posibilidades agropecuarias, dando lugar a megaproyectos minero-energéticos, ganaderos y agroindustriales. Como plantea Ruiz Córdoba (2017) en algunos países como Colombia, el campo también es apetecido para los cultivos de uso ilícito, controlados por estructuras armadas al margen de la ley, que entran en una disputa por el control territorial dejando a la población campesina en el centro del conflicto.

Teniendo en cuenta lo anterior, hacer una Lectura Campesina de la Biblia es poner los pies descalzos en la tierra para caminar el campo, aquí caminar supera perspectivas turísticas e ingenuas. Caminar el campo en la perspectiva pedagógica de Freire (1993) es conocer y analizar críticamente las aristas de la realidad económica, social, política y cultural, identificando las problemáticas más sentidas y las causas estructurales de dichas problemáticas. Caminar es en sentido estricto movilizarse dentro de un territorio y en ese movimiento conocer, experimentar, hacer preguntas, hallar respuestas, establecer relaciones, configurar confianzas y soñar proyectos comunitarios, que integren las comprensiones de la realidad con las transformaciones de una fe campesina comprometida con la defensa del territorio y las luchas por la justicia y la paz en dichos territorios. En esa línea de pensamiento, Guzmán (1998) aporta un testimonio mayor sobre lo que implica vivir en el campo y optar por la vida campesina como lugar social, político, teológico y hermenéutico, así lo plantea en su voluminosa obra musical y poética, la cual nutre la espiritualidad y la mística de las escuelas bíblicas campesinas en el continente latinoamericano.

Ir al campo también es detonar la sensibilidad, entiéndase abrir los sentidos, para captar esas otras dimensiones de la realidad que no son fácilmente perceptibles a primera vista. En la reflexión de González (2019) dimensiones tales como la memoria campesina, los duelos, la festividad, la ritualidad, la sabiduría ancestral, los conocimientos nuevos, las narrativas de presente y las de futuro, son asuntos que requieren de una “razón sensible” la cual permite que emerjan las dimensiones silenciadas de la realidad campesina, que brote la humanidad individual y colectiva y se haga palabra, para entrar en diálogo con la Palabra de Dios en la Biblia.



## 2. La simbología campesina

*“Nuestra fe se ensancha, al leer la Biblia  
Con clave de vida de tierra y trabajo de comunidad...”<sup>5</sup>*

En el universo de las hermenéuticas específicas de la Biblia, el horizonte simbólico ha ocupado un lugar muy importante, ya que se han planteado perspectivas de hermenéutica socio-simbólica, lo que empodera la capacidad de construcción de significados que las comunidades populares tienen en torno a proyectos que tocan sus fibras más profundas. Como refiere Eliade (1981) entrar en el terreno del símbolo es empezar a descifrar las comprensiones de la realidad, a través de objetos, palabras, números, lugares, colores, personas, tiempos, que convocan la atención de quienes participan en el diálogo y captan toda su sensibilidad, la cual se sumerge en la evocación de significados vinculados a la historia personal y colectiva, desembocando en provocaciones, nuevos significados que no siempre se verbalizan, pero que sí se comienzan a incrustar en la conciencia de los participantes. Tal vez ahí reside el dinamismo más poderoso del símbolo, su capacidad de abandonar un significado estricto, para acomodarse en las múltiples resignificaciones que la comunidad le da y alojarse en la conciencia de los participantes, que no es otra cosa que nutrir la identidad y la subjetividad de las personas campesinas.

La Lectura Campesina de la Biblia, apela a la dimensión simbólica como criterio metodológico, considerando el uso del símbolo, como puerta de entrada en el proceso exegético y como pista de salida en el proceso hermenéutico, lo que es evidente en la realización de cursos y talleres en los cuales los símbolos están en el centro del encuentro, no como adornos ornamentales, sino como auténticos ejes que convocan la atención de la comunidad. Elementos tales como la tierra, el agua, el fuego, las semillas, la Biblia abierta, flores, frutos, tejidos, raíces, fotografías y nombres, dispuestos en el centro del encuentro, son evocadores de significados y provocadores de reflexiones que articulan el momento presente y el contexto particular, con el contexto y contenido de los relatos bíblicos.

Realmente como lo plantea Eliade (1981) todos los contextos humanos son ricos en símbolos, pero de manera particular los contextos campesinos permiten el establecimiento y la apropiación de símbolos que provienen del entorno natural o de las actividades cotidianas, lo que de paso posibilita, un encuentro con esos mismos símbolos en los relatos bíblicos. La potencia semiótica de elementos como el agua, la tierra, las semillas, los árboles, las raíces, las montañas y los animales, presentes en la cotidianidad campesina de hoy y en los relatos bíblicos, permite un canal mucho más directo para interpretar y comprender dichos relatos. Los símbolos de la vida campesi-

---

<sup>5</sup> Del Canto, Lectura campesina de la Biblia, compuesta por Héctor Guzmán Caicedo, Cmf, grabada en el disco “Cantos Bíblicos” 1999, Misioneros Claretianos, Bogotá.

na constituyen entonces un claro componente pedagógico y didáctico que pone en diálogo las campesinidades de hoy y de aquí, con las campesinidades de ayer y de allá en la Biblia.

### **3. Aprendiendo de los animales a escarbar en la vida, escarbar en la historia, escarbar en la Biblia**

*“Escarbar, escarbar, escarbar, escarbemos en la Biblia escarbar en la tierra, escarbar en su historia, para descubrir la vida...”<sup>6</sup>*

En la historia de las ciencias bíblicas hay personas que han sido consideradas maestras y maestros, por la importancia de sus aportes ya sea a nivel temático, metodológico o doctrinal y gracias a estos aportes es que se puede hablar también hoy de una lectura popular y comunitaria de la Biblia y de unas hermenéuticas específicas, proyectos que no serían posibles sin los aportes de la amplia lista de teólogas y teólogos, biblistas que han surgido en América Latina bajo la perspectiva de la teología de la liberación, la educación popular y las comunidades eclesiales de base, escenarios que han venido configurando un nuevo paradigma en la interpretación de la Biblia y en la comprensión de la fe en una estrecha relación con la vida y la realidad.

Aprender de quienes se han preparado en un campo particular de la teología o de la exégesis es importante para las comunidades, al igual que para las personas de academia es importante aprender de las comunidades populares. Sin embargo, ese diálogo de saberes se puede ampliar a través del reconocimiento de otros maestros y maestras que habitan en los territorios y que son poseedores de saberes milenarios que están unidos a la sobrevivencia, la conservación de la vida y a una racionalidad que es propia de la naturaleza. Estos maestros y maestras son animales cercanos a la cotidianidad campesina, en términos de Cañaverall (2012), animales como la gallina que escarba con delicadeza en busca del alimento propio y el de sus pollitos es un referente de constancia y amorosidad; el cerdo que escarba tercamente a pesar de las trampas impuestas por los humanos, es un maestro de la terquedad y la radicalidad; el armadillo es un ser vivo universal con sus múltiples nombres, dotado de uñas poderosas escarba profundamente sin hacer daño, haciendo cuevas que sirven de refugio a otros animales, siendo un maestro del escarbar solidario; la hormiga que siendo pequeña escarba en contra de las multinacionales del veneno que buscan exterminarla y lo hace colectivamente, logrando verdaderas obras de arquitectura subterránea, siendo maestra del trabajo comunitario y el conejo que escarba para hacer su casa y generar la vida, es el maestro del cuidado.

---

<sup>6</sup>Del Canto, Escarbar campesino en la Biblia, compuesta por Héctor Guzmán Caicedo, CMF, grabada en el disco “Cantos Bíblicos” 1999, Misioneros Claretianos, Bogotá.

La relación que existe entre estos *animales maestros* y las comunidades campesinas que leen la Biblia, se centra en el acto de buscar a fondo. Para Martínez (2000) escarbar es adentrarse con fuerza en lo profundo de los relatos bíblicos; en busca de aquello que no se ha dicho; de la palabra silenciada de las personas campesinas en la Biblia; en busca de los nutrientes del reino de justicia e igualdad que están en las estructuras profundas de los relatos bíblicos.

Escarbar a la manera de los *animales maestros*, es un principio metodológico y un criterio hermenéutico. Principio metodológico en cuanto la actividad de escarbar es un acto de búsqueda minuciosa, cuidadosa y manual, que implica remover el terreno superficial, para hallar aquello que no es tan evidente. Escarbar en la tierra a la manera de los *animales maestros* es también una actividad humana en las labores agrícolas, cuando las personas campesinas entran en contacto con la tierra y la preparan para un cultivo, para la siembra, para deshierbar y para cosechar, actividades que, si bien es cierto, como lo expone González (2019) a lo largo de la historia se han industrializado, a menor escala se realizan con las manos o con herramientas pequeñas como palas, bordones, azadones o azadas.

Como criterio hermenéutico, escarbar a la manera de los *animales maestros*, es una acción intencionada, siguiendo a Cañaveral (2002) escarbar tiene que ver con el cuidado, la sobrevivencia, la radicalidad, la terquedad, la curiosidad, la familiaridad, el trabajo de comunidad y la solidaridad; valores que se entretajan en un proyecto interpretativo de la Biblia en torno a necesidades e intereses de la comunidad campesina.

#### 4. Yendo en busca de las personas campesinas en la Biblia y en el vecindario

*“Esto dijo el armadillo  
Trochando por los caminos  
Toy leyendo la Biblia  
Y conociendo a los campesinos”<sup>7</sup>*

En la Lectura Campesina de la Biblia se realiza una práctica fundamental, que consiste en seleccionar de manera intencional, aquellos relatos bíblicos, tanto del Antiguo Testamento, como del nuevo testamento, en los que es más evidente el universo campesino y la cotidianidad campesina. Esta práctica, que pareciera obvia, responde a un interés profundo que consiste en ir en busca de las personas campesinas en la Biblia, de sus proyectos vitales a nivel personal y a nivel colectivo; de sus proyectos históricos, económicos, políticos, sociales, religiosos; de sus usos y sus costumbres; de sus

---

<sup>7</sup> Canta campesina, hecha en el marco de una escuela bíblica campesina en el departamento del Tolima – Colombia. Las cantas, son versos hechos con rima y cierta picardía, en las faenas del campo, para transmitir mensajes románticos o políticos de manera festiva.

lenguajes, de su conflictividad y de sus sueños, todo con el fin de sostener un diálogo de campesino a campesino, entre las campesinidades de hoy y las campesinidades bíblicas.

La búsqueda y el hallazgo de las personas campesinas en la Biblia, conduce a la emergencia del sujeto campesino en los relatos bíblicos. Como lo refiere Torres (2005) no basta con decir que la tierra es un eje central en la tradición y en la estructura de la Biblia, se hace necesario remover los discursos hermenéuticos generales y las prácticas exegéticas englobantes, para ir al encuentro de la subjetividad campesina, es decir, de las pistas de un horizonte campesino y popular que se mueve en lo hondo de los relatos bíblicos. Los pueblos de la Biblia y sus luchas a muerte por la tierra, no solo suponen un interés político, militar, geoestratégico o de expansionismo religioso. A la base de estas luchas se encuentran personas pobres queriendo tener un pedazo de tierra para echar raíces y hacer realidad el milagro de la vida; se encuentran familias campesinas, queriendo establecer un proyecto de vida; se encuentran también comunidades campesinas queriendo vivir como vecindario, en torno a la solidaridad y una espiritualidad popular ligada a la tierra y a la defensa del territorio. Estas búsquedas y hallazgos de la vertiente campesina en la Biblia, se pueden considerar como una campesinidad bíblica, en cuanto son seres humanos que históricamente configuraron un modo de ser y de vivir, enterrados allá en el mundo de la Biblia, como las semillas, que desarrollan todo su potencial bajo tierra.

En la Biblia viven y transitan personas campesinas anónimas, por ejemplo en el Antiguo Testamento, las afectadas por el proyecto acaparador de José en Gn 41,37-49 y Gn 47,7-15; campesinos parceleros representados en Nabet en 1Re 21, la viuda y sus hijos en 2Re 4,1-7; la mujer Sunamita en 2Re 4,8-37; mujeres campesinas representadas en Rut 1,1-22; profetas populares campesinos como Eliseo en 2Re 2-13; proyectos campesinos en tensión, agricultores contra ganaderos en Gn 4,1-16; comunidades campesinas como en Is 65,17-25 y hasta un Dios campesino como el del Sal 65,10-11. También en el Nuevo Testamento, campesinos sembradores (Mc 4,1-9); campesinos jornalero (Mt 20,1-16); campesinos pescadores (Lc 5,1-11); desempleados (Mt 20,6) y esclavos (Fl 1). Encontrar y descubrir la campesinidad de tantos hombres y mujeres, hacerles preguntas sobre su ser y su vida cotidiana, concreta el diálogo de campesino a campesino como criterio metodológico en la Lectura Campesina de la Biblia.

## 5. Haciendo preguntas, comprendo y entretejiendo respuestas

*“El camino lo hacemos, con montañas, casitas,  
con las llaves y claves...”<sup>8</sup>*

Tal como se planteó en el criterio anterior, el diálogo entre campesinos se concreta en un ir y venir de preguntas y respuestas en el que circulan conocimientos y saberes. Las personas campesinas de la Biblia y las de hoy tienen la palabra y en ella dicen su campesinidad y expresan su identidad. De acuerdo con Freire (1991) el diálogo como criterio metodológico supone un trueque de contenidos, decididos por quienes participan en el acto dialógico, con sus particularidades culturales, sus intereses políticos y sus construcciones religiosas, seguramente también condicionados por los límites de su contexto inmediato.

En las prácticas de Lectura Campesina de la Biblia el acercamiento al universo del texto bíblico, se puede hacer a través de preguntas, que se van entretejiendo con respuestas del relato bíblico. Ese entramado de preguntas y respuestas puede ser cada vez más profundo, así por ejemplo al indagar por ¿qué personas están presentes en el relato?, puede seguir una pregunta más profunda: ¿qué representan esas personas en el relato? y luego una más profunda: ¿quiénes no están presentes en el relato?, a la que puede seguir otras: ¿por qué no están presentes?, ¿qué estructuras los invisibilizan?, ¿qué personas son incómodas en el relato? Así como lo expone Martínez (2000) las personas campesinas pueden ir cada vez más adentro y más profundo en el texto, superando las estructuras superficiales que son evidentes a primera vista, para plantear preguntas que desestabilizan las comprensiones tradicionales y naturalizadas de los relatos bíblicos. Es importante como lo refiere Cañaveral (2012) reconocer que las preguntas funcionan como llaves que van abriendo puertas que amplían la experiencia de encuentro con la campesinidad bíblica. Las preguntas son elaboraciones de la racionalidad, de la sensibilidad y de la curiosidad del pueblo campesino y las respuestas son legados que los pueblos campesinos de la Biblia han dejado en el texto, unas veces de manera explícita, otras veces de manera oculta, en todo caso legados que necesitan ser encontrados, develados y apropiados a través de la interpretación.

Las preguntas que parten de los intereses de la comunidad campesina, como colectivo que interpreta, son oportunidades concretas para que la comunidad diga su voz, exprese sus preguntas con base en sus intereses y necesidades. Las preguntas son planteamientos que empoderan a las personas campesinas como sujetos dialógicos, de esta manera las preguntas también son una potente herramienta pedagógica, que ayuda a desentrañar

---

<sup>8</sup> Del Canto, Escarbar campesino en la Biblia, compuesta por Héctor Guzmán Caicedo, CMF, grabado en el disco “Cantos Bíblicos” 1999, Misioneros Claretianos, Bogotá.

información del relato bíblico y a descubrir sentidos nuevos, diversos y alternativos.

## 6. Reconociendo la historia del campesinado

*“En el otro lado del río  
Mujeres y hombre van apurados  
Llevando en brazos a los niños  
Van saliendo desplazados...”<sup>9</sup>*

Las personas campesinas de hoy, así como las que están presentes en la Biblia, viven su vida en la tierra, en espacios físicos concretos. La tierra en la perspectiva de Ruiz Córdoba (2017) como lugar de vida, es una conquista fruto de muchas luchas, organizaciones, tensiones, incluso guerras, que dan cuenta, no solo del valor de la tierra, sino de la importancia de vivir en ella, estableciendo relaciones, generando afectividades, enraizando espiritualidades, desarrollando tecnologías, inventando prácticas productivas, generando significados, en definitiva, haciendo la historia. Como lo plantea Eliade (1981) la tierra habitada y dotada de significados, valores y sentidos, es el territorio y la vida campesina en ese territorio, con todas sus complejidades es la territorialidad. Territorio y territorialidad son dos componentes claves en la cosmovisión campesina y por lo tanto también son determinantes en la interpretación de la Biblia, en cuanto configuran el lugar hermenéutico.

En la Lectura Campesina de la Biblia, el territorio se convierte en criterio metodológico y hermenéutico, en cuanto es el lugar físico e histórico en que se realiza el encuentro con los relatos bíblicos. No se trata solo de un asunto de “logística pastoral”, es mucho más que eso. Leer la Biblia en casas campesinas, escuelas rurales, en las montañas, a la orilla de los ríos, en las arenas de la playa o a la sombra de un árbol en la llanura, es situar el encuentro con la Biblia en lugares poco comunes, teniendo en cuenta que tradicionalmente se ha hecho en salones de parroquias e iglesias, capillas, templos, aulas de clase y auditorios de universidades. En la línea de Martínez (2011) este cambio de lugar físico, es también un cambio en la mentalidad y en la intencionalidad de la relectura bíblica, pues el territorio es el lugar de la vida, el espacio configurado y configurador de los nuevos sentidos que puede tener un relato bíblico en la campesinidad de hoy.

Por su parte, como lo plantea González (2019) la territorialidad, en la historia del campesinado, es la práctica de vida individual y comunitaria en la cual, la comunidad campesina llena de sentido y de significado el territorio, es el referente situacional de la experiencia de fe, de su espiritualidad, de su religiosidad, de su horizonte simbólico, donde la Biblia ocupa un lugar privilegiado, ya sea por la influencia de la evangelización o por las acciones de recuperación que dichas comunidades han realizado. Se puede

<sup>9</sup> Canta Campesina, en el marco de un taller en Morcote, Boyacá – Colombia.

considerar que las personas campesinas fortalecen su sistema de creencias religiosas, en la interacción con sus dinámicas territoriales.

No se puede perder de vista, en términos de González et al. (2016) que el territorio y la territorialidad también han estado en disputa, pues en países como Colombia, la tenencia de la tierra ha sido una de las causas de la violencia y del conflicto armado, en ese mismo sentido los pueblos campesinos de América Latina, han sido históricamente expropiados y desplazados violentamente, para que salgan de sus territorios a fin de dar lugar a megaproyectos agro industriales, mineros y ganaderos. En el caso colombiano también es evidente la desterritorialización por proyectos de cultivos de uso ilícito que cambian las dinámicas territoriales y las prácticas comunitarias.

## 7. Cosechando la tierra nueva

*“Con nuestras mujeres, que encarnan la vida,  
Nuevos horizontes vamos a soñar...”<sup>10</sup>*

La nueva tierra, descrita claramente en relatos como Is 65,17-25 y Ap 21,1-5, además de ser un proyecto altamente escatológico, es sobre todo un conjunto de visiones radicalmente campesinas, que presentan un referente de vida armónica en lo social, cultural, político y ecológico, es decir, de acuerdo con el querer del Dios de la dignidad y de la liberación. Los referentes de una nueva tierra están en la Biblia y también están en la perspectiva de presente y de futuro de las personas campesinas de hoy. La tierra nueva, no será la tierra vacía, será la tierra habitada por seres humanos y por la infinidad de los seres vivos que forman este territorio planetario. Como lo refiere Martínez (2011) en todo caso una tierra nueva, con armonías, igualdades, equidad, alegría, dignidad, justicia, es el objetivo mismo de la Lectura Campesina de Biblia y de toda práctica hermenéutica que se haga desde la realidad de los pueblos empobrecidos, con realidades diametralmente distintas al proyecto de la tierra nueva.

Metodológicamente, la categoría tierra nueva, se puede situar en el *¿para qué?* leer campesinamente la Biblia. Está claro que la finalidad de las escuelas bíblicas campesinas, los cursos y los talleres no está en la lógica de formar personas eruditas en ciencias bíblicas, sino en la lógica del fortalecimiento de las luchas campesinas, que propenden por una vida más igualitaria, digna y justa; por la defensa del territorio, de los recursos naturales y por la posibilidad de generar condiciones de vida plena para todos los seres de la creación. Una intencionalidad de este talante, hace de la Lectura Campesina de la Biblia, un proyecto político, en cuanto plantea unas relaciones humanas diferentes, a la vez que cuestiona de frente todo poder de dominio que deshumaniza, quita la dignidad y se lucra de la pobreza.

---

<sup>10</sup> Del Canto, Lectura campesina de la Biblia, compuesta por Héctor Guzmán Caicedo, CMF, grabada en el disco “Cantos Bíblicos” 1999, Misioneros Claretianos, Bogotá.



La utopía campesina, expresada en el proyecto de la tierra nueva, es poner luz al comienzo y al final del camino; caminar sabiendo cuál es el punto de llegada, con claridad y contundencia, reconociendo que un cambio en las estructuras sociales no se logra solo leyendo la Biblia, sobre todo se logra asumiendo, poniendo en práctica los criterios de vida, de organización y de lucha que están presentes en las tradiciones bíblicas, releídas hoy, resignificadas a través de un diálogo tranquilo y amplio con las personas campesinas de la Biblia, en el que se confirma que las utopías de los pueblos bíblicos siguen vigentes en las utopías de los pueblos campesinos de hoy.

## **A manera de conclusión**

La metodología de la Lectura Campesina de la Biblia, es una reflexión amplia, que apenas comienza y que no está sujeta a un solo método, sino a la diversidad de métodos que en distintos lugares del continente van surgiendo y articulan diálogos intensos y apasionantes entre las campesinidades de hoy y las campesinidades bíblicas, teniendo como intencionalidad una comprensión crítica de los relatos bíblicos, en favor del fortalecimiento de la mística de los procesos organizativos de lucha y de defensa del territorio.

Empezar el camino de *campesinizar* el corazón, las manos, los pies, el oído y la vista, es arriesgarse a descubrir el rostro campesino de Dios, que actúa en la cotidianidad campesina y que empuja el proyecto histórico de liberación de los pueblos que han echado sus raíces en la tierra, configurando territorio y viviendo territorialidad; construyendo conocimiento, acrecentando y madurando su fe, como dimensión necesaria para resistir con firmeza ante las adversidades causadas por un sistema capitalista, deshumanizante y destructor de la vida en el campo.

La metodología de la Lectura Campesina de la Biblia es una especie de mapa o paisaje en que se pueden ver caminos amplios, caminos angostos, caminos inclinados y caminos planos, por donde transitan personas, familias, comunidades, pueblos enteros que se fortalecen en el diálogo con campesinos de aquí y de allá; que ensanchan su fe y su campesinidad desde sus cosmovisiones, su ancestralidad, sus sueños, sus utopías y sobre todo desde los aprendizajes que deja el vivir y andar con los pies descalzos en la tierra. Así, con esa metodología, el encuentro con la Biblia, se aparta de los dogmatismos, los academicismos, los espiritualismos, los fundamentalismos y los individualismos y plantea con claridad un camino para ir en busca de la campesinidad humana, la campesinidad alternativa.



## Referencias

- CAÑAVERAL, A. *Andar en el encanto de la palabra*. Bogotá: CEDEBI, 2012.
- CAÑAVERAL, Aníbal. *El escarbar campesino en la Biblia: Aportes para una interpretación campesina de la Biblia*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002.
- ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega, 1981. [Libro En Línea]
- Disponible: [Http://www. Scribd. com/doc/414204/Eliade-Mircea-Lo-Sagrado-Y-Lo-Profano](http://www.Scribd.com/doc/414204/Eliade-Mircea-Lo-Sagrado-Y-Lo-Profano).
- FREIRE, P. *Cartas a quien pretende enseñar*. México: Siglo XXI, 1991.
- FREIRE, P. *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI, 1993.
- GONZÁLEZ, María José. *Cartas al desarrollo: sujeto campesino e ideal de progreso en Colombia (1950-2019)*. Tesis de maestría, Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019.
- GONZÁLEZ, D.M., Medina, P.R. & Rodríguez, M.B. *Las víctimas del conflicto armado en Colombia como sujetos políticos: entre la cooptación y la oposición. Dinámicas de agencia y resistencia en el proceso de formulación de la Ley 1448 de 2011*, Bogotá, 2016.
- GUZMÁN, H. *Cantos bíblicos* [CD]. Bogotá: Comunicación Misioneros Claretianos, 1998.
- MARTÍNEZ, O. *Animadores campesinos para una eclesialidad campesina - Informe de investigación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2000.
- MARTÍNEZ, O. *Búsquedas aprendizajes y relatos, sistematización de experiencias de Lectura Popular de la Biblia*. Bogotá: Misioneros Claretianos, 2011.
- RUIZ CÓRDOBA, C. *El estado del campo colombiano para la Reforma Rural Integral. El caso de Antioquia*. Estudios Políticos, (50), pp. 303-325, 2017. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16449788016>. [Consulta: 5 de Enero de 2023].
- TORRES, F. *De memorias, preguntas y esperanzas, discusión sobre hermenéutica bíblica popular*. Bogotá: Dimensión Educativa, 2005.

## *Bíblia e Economia: Tecendo Articulações em Tempos da Economia de Francisco*

### *Bible and Economy: Weaving Articulations in Times of Francis Economy*

#### **Resumo**

O artigo sublinha a importância de estudar a dimensão econômica dos textos bíblicos para sua compreensão e, especialmente, atualização hermenêutica da mensagem transmitida pelos textos, face aos desafios apresentados pelo Papa Francisco diante de uma economia que gera morte. Para alcançar esse objetivo, o artigo diferencia economia de crematística e, depois, aborda de maneira sucinta e como exemplos, quatro textos do Primeiro Testamento. Conclui apresentando algumas pautas que podem contribuir na relação Bíblia–economia, a partir das experiências dos camponeses e das camponesas latino-americanas.

**Palavras-chave:** Economia; Crematística; Misericórdia; Papa Francisco; Hermenêutica.

#### **Abstract**

The article highlights the importance of studying the economic dimension of biblical texts for their understanding and, especially, hermeneutic updating of the message conveyed by the texts, in the face of the challenges presented by Pope Francis in the face of an economy that generates death. To achieve this goal, the article differentiates economics from chrematistics and the briefly approaches four texts of the Old Testament as examples. It concludes by presenting some guidelines that can contribute to the bible-economy relationship, based on the experiences of Latin American peasants.

**Keywords:** Economy; Chrematistics; Mercy; Pope Francis; Hermeneutics.

---

<sup>1</sup> Mestre em teologia bíblica pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção (Hoje PUCSP), São Paulo; doutor em Estudos bíblicos pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo; professor de Bíblia e teologia no centro Universitário Salesiano (UNISAL – SP), no ITELSÉ (Instituto de Teologia da Região Sé) e coordenador da ETEP - Escola de Teologia e Pastoral – Região Episcopal Belém (SP). Assessor de Formação da Associação Madre Cabrini.

## Introdução

Não é fácil escrever a respeito da articulação entre a Bíblia e a economia, em especial quando vivenciamos momentos nos quais a reflexão teológica tem sido considerada irrelevante, talvez pela perda de protagonismo de igrejas e instituições acadêmicas vinculadas a ela. Sem dúvida, a reflexão teológica e bíblica alcança seu propósito quando abre a mente e o coração, quando “abre os olhos e aquece o coração” (Lc 24, 31-32), isto é, quando consegue deixar as pessoas mais dispostas para acolher, amar e abrir o coração ao próximo. Assim, será uma teologia e uma leitura bíblica em diálogo com o contexto vital, capaz de dar sentido e orientar a práxis das comunidades. É nessa perspectiva que queremos vislumbrar pontes de diálogo entre a reflexão bíblica e a economia.

Nesse caminhar bíblico contextual, sinto-me filho de uma tradição maior de renovação dos estudos bíblicos que iniciou – no âmbito católico – no fim do século XIX, com a publicação da encíclica *Providentissimus Deus*, do Papa Leão XIII, em 1893, recebeu forte respaldo com a encíclica *Divino afflante Spiritu*, do Papa Pio XII, em 1943, e foi ratificada pelo Concílio Vaticano II na Constituição dogmática *Dei Verbum*, em 1965. De maneira clarividente e profética, a Constituição *Dei Verbum* se mostra como textos bíblicos e é instrumento do método histórico-crítico a fim de que o estudo da Bíblia seja como a alma de teologia (DV, 24). Esse documento eclesial esclarece o trabalho dos exegetas e convida os pastores e os fiéis a nutrirem-se da palavra de Deus contida nas Escrituras mais assiduamente. Todos estes documentos eclesiais rejeitam a ruptura entre o humano e o divino, entre a investigação científica e o olhar da fé, entre o sentido literal e o sentido espiritual. Na mesma perspectiva, insere-se o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, intitulado *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, que em sua primeira parte apresenta diversos métodos e abordagens para a interpretação bíblica (p. 37-102). Sou filho, então, dessa tradição, que quer estudar a Bíblia em diálogo – isto é – construindo pontes – entre diversas áreas do saber, unindo margens que às vezes parecem distantes, como são a Bíblia e a economia.

Em segundo lugar, faço este trabalho com vistas a partir da América Latina, que profundamente afetada pela pandemia da Covid-19 e, ainda muito mais, arrasada pelas políticas e planos econômicos, projetos que – como diz o Papa Francisco – só geraram e geram morte, desemprego e fome. Somos um continente que, em todos seus cantos, espelha e grita a denúncia feita pelo Papa: “esta economia mata” (Exortação *Evangelii Gaudium*, n. 50-52). Situação ainda mais angustiante, quando olhamos para milhares de pessoas que em nossos países vivem na miséria, ou para milhares que estão em situação de insegurança alimentar. Parafraseando o filósofo Achille Mbembe (2018), quem fala da necropolítica para referir-se aos sistemas políticos que geram morte e destruição, também poderíamos denunciar, junto com o Papa Francisco ao falar de uma economia que mata, que estamos vivendo um necrocapitalismo ou uma necroeconomia!

Nos anos 70, numa reunião de teólogos na Argentina, um deles afirmou que era preciso fazer uma teologia “relevante”, significativa, que tirasse a reflexão teológica do cinismo. Cinquenta anos depois, o emblema ainda é o mesmo, pois além do cinismo do trabalho **bíblico-teológico**, temos que enfrentar a irrelevância: uma palavra que não diz nada, que não repercute na sociedade nem na vida das pessoas. Aliás, devo confessar que esta reflexão estava já quase pronta no final do ano imediatamente anterior. Mas, após ter contemplado as cenas dantescas (não do paraíso ou do purgatório de Divina Comédia de Dante Alighieri, mas do inferno) que vivem nossos irmãos e nossas irmãs Yanomamis, decidi mudá-la profundamente. Tais cenas podem ser vistas também, e infelizmente, em outros países: nos acampamentos de refugiados que se espalham pela Colômbia, na Turquia, no norte da África, Grécia, América central e em muitos outros países que recebem as vítimas dos conflitos bélicos que castigam os povos. Trata-se, então, de situações que gritam e exigem de nós uma palavra, um agir, que supere o cinismo e a irrelevância.

Finalmente, e já entrando mais em nosso tema, considero importante diferenciar a economia da crematística. Aristóteles, em sua obra *Política* (I, 9, 1258a, p. 83), afirma que a virtude não é suficiente por si mesma para ter uma vida feliz, pois são necessários os bens do corpo. Ele compreende a economia como o uso dos bens para o “bem viver”. Aristóteles usou o nome de *crematística* para se referir às atividades de fabricação e comércio desses bens. Para ele, a economia como tal, só usa o necessário para o bem viver. Mas também pensou na possibilidade de usá-la inadequadamente, buscando não só a satisfação das necessidades, mas a acumulação ilimitada das riquezas. Assim, quando na sociedade se instalava uma mentalidade *crematística*, corria-se o risco de desnaturalizar a economia, como se a produção de dinheiro (enriquecimento) fosse o fim último da economia. Considero fundamental ter em mente essa diferenciação, pois ela pode ajudar a estabelecer diálogos entre a Bíblia e a economia, sabendo que, quando nos aproximamos dos textos bíblicos, não o fazemos para encontrar neles “receitas” prontas sobre o funcionamento da economia, mas para ver a maneira como àquelas comunidades garantiam o seu “bem viver”, sua sobrevivência, sua subsistência.

Esta última anotação também implica um desafio: não ter medo da economia! É impressionante como nos últimos 50 anos os cientistas sociais, antropólogos, filósofos e teólogos, foram se distanciando da economia. Ela virou assunto de “especialistas”, com suas planilhas em Excel, teorias financeiras, econômicas, macro e microeconomia e seu economês, muito distantes da vida das pessoas. Precisamos re-almar a economia, como propõe o movimento da “Economia de Francisco”: tirar o monopólio que os economistas exercem sobre ela, e aproximá-la do sentir, viver e palpitar dos povos e das comunidades.

A economia foi adquirindo, ao longo do século XX – e especialmente nos últimos 50 anos – um “ar de ciência” exata, um verniz de “cientificidade” nas suas análises, distanciando-se cada dia mais do âmbito das ciências humanas - interpretativas. Para ganhar esse ar científico, ela se apropriou de teorias matemáticas, físicas e até quânticas, que deram ao discurso atual uma aparência de “ciência exata”. Para comprovar esta minha constatação é só lembrar um detalhe: o prêmio Nobel, criado em 1895, só incluiu a economia a partir de 1969! E entre os ganhadores, muitos nem são economistas, mas especialistas em outras áreas do mercado financeiro. Precisamos, então, “desmitificar” essa ideia de “cientificidade” que temos atribuído à economia e vê-la como parte das ciências humanas. Entender que por trás de políticas econômicas, planos e reformas, a vida das pessoas é mais importante e realocá-la no rol de prioridades. Com esses pressupostos, queremos revisitar alguns textos do Primeiro Testamento que nos ofereçam luzes na empreitada de “re-almar” a economia.

## 1. Anotações sobre economia no Primeiro Testamento

Podemos percorrer dois caminhos: fazer um levantamento sistemático dos termos que no Primeiro Testamento referem-se ao âmbito econômico. Trata-se, sem dúvida, de uma tarefa prometeica – no sentido do imenso trabalho e do esforço que esse estudo representa e que permitiria desvelar, tirar o véu, que escurece algumas traduções feitas dos textos bíblicos, um trabalho de cunho exegético, que possibilitaria ver “por trás das palavras” as realidades econômicas envolvidas nas narrativas bíblicas. Essa empreitada já foi feita ao estudar outros aspectos e dimensões no AT. Foi o caminho realizado pela leitura sociológica da Bíblia, com a grande contribuição do recentemente falecido Norman K. Gottwald e, em meio de nós, por autores e autoras como Milton Schwantes, Frei Gilberto Gorgulho, Ana Flora Anderson, Severino Croatto, Elsa Tamez e Pablo Richard – para nomear só algumas pessoas.

Esse trabalho de cunho exegético exigiria ir às fontes, ler e reler os textos bíblicos, utilizando todas as ferramentas que as ciências bíblicas colocam ao nosso alcance, fazendo uma leitura sincrônica das fontes bíblicas.

Mas, além desse exercício, temos que dar mais um passo e perguntar-nos pelo sentido desses termos ao longo do tempo –leitura diacrônica–, pelo significado e a relevância desses estudos, tanto para o avanço dos estudos bíblicos, como do fazer teológico, eclesial e pastoral. Seria preciso construir a ponte hermenêutica que possibilitasse a apropriação – no atual contexto eclesial – desse grande tesouro que representa para nós a Bíblia. Assim, exegese e hermenêutica fariam uma contribuição relevante à missão de sermos uma “Igreja em saída”, como frequentemente conclama o Papa Francisco (exortação *Evangelii Gaudium*, 20-23).

Num artigo anterior – publicado na revista RIBLA 84 (“Bíblia e pandemia”), escrevi alguns apontamentos sobre a economia na profecia do século VIII a.C., especialmente a profecia contida nos livros de Amós e Oseias. Lá, destaquei as vítimas das mazelas descritas pelos autores e algumas das causas indicadas pelos dois profetas, sublinhando também o chamado à solidariedade como caminho para resgatar e proteger a vida das pessoas, em aliança com toda a criação, como sintetiza a poesia de Oseias 2,20:

*Farei em favor deles, naquele dia, um pacto  
com os animais do campo, com as aves do céu e com os répteis da terra.  
Exterminarei da face da terra o arco, a espada e a guerra;  
fá-los-ei repousar em segurança<sup>2</sup>.*

Agora, quero chamar a atenção para necessidade de resgatar a centralidade de economia para a compreensão dos textos bíblicos e, assim, tecer algumas linhas de ação que possam servir como luzes para o nosso caminhar.

### 1.1 Já nas primeiras páginas do Gênesis, encontramos um texto amplamente citado:

*Deus os abençoou e lhes disse:  
“Sede fecundos, multiplicai-vos,  
enchei a terra submetei-a;  
dominai sobre os peixes do mar,  
as aves do céu  
e todos os animais que rastejam sobre a terra” (Gn 2,28).*

Às pessoas é dado o mandato de “submeter/*kbš*” (*qal*) e “dominar/*rdh*” (*qal*) a terra e os animais (v.26.28). Tais expressões até parecem justificar a destruição contra a natureza. Conhecemos a origem de tais expressões. “Submeter” e “dominar” são termos que identificam o anseio dos poderosos em relação à natureza (Sl 8,6), em relação a outros povos (Sl 2,7-12; 72,8-11) e obviamente em relação aos próprios súditos. As pessoas que escreveram e conservaram esta narrativa espelham nas palavras o contexto histórico: Estamos no exílio! Os exilados vivem submetidos e dominados! (Schwantes, 1989, p. 34). Os dois termos, submeter e dominar, foram amplamente utilizados dentro da teologia para justificar o domínio e o controle sobre a natureza destacando, ao mesmo tempo, a supremacia e onipotência do ser humano.

No entanto, olhando para o contexto literário mais amplo, em Gênesis 1, “submeter” e “dominar” animais e terra nada mais significa que administrar, pois o consumo da carne, isto é, a morte do animal no interesse da pessoa, está claramente excluído da alimentação. Este se restringe às plantas,

<sup>2</sup>Textos bíblicos citados segundo a Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

ao que fora criado no terceiro dia (1,11-13). As pessoas não têm o direito de lançar mão da vida do que foi criado no quinto dia (peixes e aves) e no sexto (animais). *O dominium terrae* do ser humano (1,26.28) não inclui, apesar dos termos muito duros, que são usados, nenhuma autorização para matar. A violência que penetra na criação destrói a criação até então indefesa contra ela. (...) A única regra é a proteção da vida! (Crüsemann, 2002, pp. 401-402).

Numa perspectiva menos utilitarista e de instrumentalização da criação, hoje os dois verbos são compreendidos como um chamado a “cuidar” e “proteger” a criação, na perspectiva descrita pelo Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, destacando que a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: as relações com Deus, com o próximo e com a terra:

Foi dito que a narração do Gênesis, que convida a ‘dominar’ a terra, favoreceria a exploração selvagem da natureza, apresentando uma imagem do ser humano como dominador e devastador. Mas esta não é uma interpretação correta da Bíblia, como a entende a Igreja. Se é verdade que nós, cristãos, algumas vezes interpretamos de forma incorreta as Escrituras, hoje devemos decididamente rejeitar que, do fato de ser criados à imagem de Deus e do mandato de dominar a terra, se deduza um domínio absoluto sobre todas as criaturas. É importante ler os textos bíblicos no seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a ‘cultivar e guardar’ o jardim do mundo (Gn 2,15), (Encíclica *Laudato Si'*, n. 66-67).

As dimensões de cuidar e proteger a vida são características fundamentais da experiência camponesa, pois as pessoas que estão acostumadas a trabalhar na terra para “tirar dela seu sustento” sabem muito bem da importância do “cuidar” da terra. Esse chamado para cuidar é ainda mais importante no contexto de uma crise civilizatória que põe em perigo a Casa Comum, e exige de todos e todas discernir entre duas culturas que estão em conflito: a cultura do descarte e a cultura do cuidado (Encíclica *Laudato Si'*, n. 16 e 231), que são expressões de dois paradigmas contrapostos, o “paradigma tecnocrático dominante” e o paradigma da “ecologia integral”, que supera o anterior. Ambas as culturas estão ancoradas em conceitos religiosos contrapostos (uma idólatra, outra trinitária), geram formas de organização política e econômica diferentes: a primeira, excludente e autoritária, enquanto a segunda uma economia e uma política-democrática e participativa. Essas características convergem com elementos e perspectivas presentes também na leitura camponesa da Bíblia, tal como são descritos por diversos artigos que constituem este número da Revista RIBLA.



## 1.2 “Eis os nomes...” (Ex 1,1)

Os primeiros versículos do Êxodo inauguram uma nova etapa na história da família de Jacó e seus descendentes. Diante do aumento dos filhos de Israel, o novo rei do Egito propõe:

*Vinde, tomemos sábias medidas para impedir que ele cresça; pois do contrário, em caso de guerra, aumentará o número dos nossos adversários e combaterá contra nós, para depois sair do país (Ex 1,10)*

“Tomemos sábias medidas” (1,10: *hakam*, hitpa’el), para evitar que, “em caso de guerra, eles se aliem ao adversário e combatam contra nós”. Trata-se de um bom governante que prevê o futuro de seu povo, toma medidas para protegê-lo e não dá margens ao imprevisto! Mas as decisões estão baseadas no medo, na militarização, na discriminação social e racial. Trata-se de uma sabedoria pouco inteligente! (García, 2005, p. 14). A ordem sábia do faraó tem a ver com a regulação dos nascimentos: o produtivo e o reprodutivo são dois elementos fundamentais da economia! Os corpos são as mediações por meio das quais a sociedade produz e se reproduz. Mais do que uma estrutura biológica, o corpo é uma realidade sociocultural (Maddox, 1979, p. 14).

Estamos em contexto de servos escravos, onde é necessário constituir “inspetores de obras”, ou melhor, “chefes de escravos” (*šarei missim*). A falsidade de faraó reside em sua ‘sabedoria’, sua astúcia administrativa é o meio que o leva à opressão. Estas ‘sábias’ opressões são cargas pesadas (vv. 8-12), escravidão (vv. 13-14). Na verdade, os diversos termos usados para expressar a dureza de vida, sofrida pelo “povo dos filhos de Israel” (v. 9), advém da mesma prática. Referem-se ao trabalho forçado ou compulsório, ao qual, no mundo antigo, os governantes submetiam as populações dependentes e camponesas para erguer obras, fazer guerras, manter luxos (Schwantes, 2016, p. 28). Trata-se de uma realidade muito similar à precarização, ou melhor, “uberização” do trabalho que estamos vivendo não só em Brasil, mas também em muitos lugares de nossa América Latina, onde são implementadas medidas e projetos econômicos que absolutizam o mercado, colocam o lucro no centro de suas prioridades e desumanizam as relações de trabalho, jogando na lata do lixo as legislações trabalhistas que ofereciam um mínimo de garantias aos trabalhadores e às trabalhadoras.

No século XX, as massas se revoltaram contra a exploração, e buscaram traduzir seu papel vital na economia em poder político. Agora as massas temem a irrelevância, e querem freneticamente usar seu poder político restante antes que seja tarde demais, pois sua irrelevância é cada dia maior, devido ao avanço da Inteligência Artificial que cada dia forma uma nova classe de “inúteis”, num mundo onde muita gente poderia compartilhar do destino não dos condutores de carroça do século XIX – que passaram a



ser taxistas –, mas dos cavalos do século XIX, que foram progressivamente expulsos do mercado de trabalho (Harari, 2018, p. 53).

Diante dessa situação, a proposta do Papa Francisco desmascara essa opção, pois:

O mercado, *per se*, não resolve tudo, embora às vezes nos queiram fazer crer neste dogma de fé neoliberal. Trata-se de um pensamento pobre, repetitivo, que propõe sempre as mesmas receitas perante qualquer desafio que surja. O neoliberalismo reproduz-se sempre igual a si mesmo, recorrendo à mágica teoria do ‘derrame’ ou do ‘gotejamento’ – sem nomeá-la – como única via para resolver os problemas sociais. Não se dá conta de que a suposta redistribuição não resolve a desigualdade, sendo esta, fonte de novas formas de violência que ameaçam o tecido social (Encíclica *Fratelli tutti*, n. 168).

É também nesse contexto que podemos resgatar a importância e relevância da agricultura familiar, em oposição ao “agronegócio”. Como explicar que no Brasil atual, sendo o país um dos maiores produtores de grãos e carnes, 33 milhões de pessoas vivem em situação de fome e 125,2 milhões de pessoas nunca sabem quando terão a próxima refeição e estão expostas à insegurança alimentar? (CNBB, 2022, p. 25). O manual da Campanha da Fraternidade aponta para a contradição presente entre o agronegócio e a agricultura familiar: enquanto o primeiro tem como finalidade a produção de alimentos para a exportação, a economia familiar visa à produção para consumo local. Só que nos últimos seis anos, a política econômica do Governo Federal para o campo, priorizou o agronegócio e desatendeu a economia familiar. Retomando o começo de nossa reflexão, é preciso colocar a vida das pessoas no centro da economia para gerar um “bom viver”, superando visões crematísticas que só visam lucro. A diferença do agronegócio que produz para exportar, a agricultura familiar – desenvolvida especialmente por camponeses e camponesas em pequenas parcelas de terra – produz para o consumo local. Seu interesse é o “bem viver” não a crematística do agronegócio que tem seus produtos leiloados nas bolsas de valores!

### 1.3 “Porque misericórdia quero, não sacrifícios...”

As “sábias” palavras do faraó da história do Êxodo receberam uma caracterização muito especial na profecia atribuída a Oseias:

*Suas obras não lhe permitem voltar para o seu Deus,  
Pois um espírito de prostituição está em seu seio  
E eles não conhecem a lahweh.  
O orgulho de Israel testemunha contra ele,  
Israel e Efraim tropeçam em sua iniquidade (Os 5,4-5)*

Sim! Nada além de um “espírito de prostituição” (*ruah zenunim*), uma mentalidade, uma forma de compreender a vida e – em nosso caso – de

compreender a economia. Trata-se da entronização de uma ideologia, de um pensamento único que – como disse o Papa Francisco, apresenta sempre as mesmas receitas para resolver problemas diversos! Um espírito que não gera vida, coisas boas – muito boas –, como na narrativa do Gênesis 1,1-2,4a, mas produz prostituição. E aqui, aliás, é importante – para não empobrecer a mensagem do profeta Oseias, alargar o próprio conceito de “prostituição”, indo além de sua referência à moral sexual e percebendo o conteúdo macroeconômico do termo *zonah*.

Simian-Yofre (1992, pp.29-32) afirma que o termo *z'nûnîm* (prostituição) aparece (diferente de outras palavras que designam a prostituição como *z'nût*, e que são mais frequentes) 12 vezes no Antigo Testamento, mas é em Oseias onde mais o encontramos, pois só em Os 4, 10-19 a raiz *znh* é usada não menos que nove vezes. A partir do estudo dos textos, percebe-se que a raiz *znh* não faz referência à prostituição tal e como nós a entendemos, nem tem o peso moral que tradicionalmente lhe foi atribuído.

Apesar da constatação feita por Simian-Yofre de que o verbo “prostituir-se” não tem o sentido que lhe atribuímos quando interpretamos o texto e conseqüentemente compreendemos a relação de Oseias com Gomer – sua esposa/companheira, o autor não o desvincula de uma interpretação que penaliza ou condena a mulher. A interpretação propõe três linhas diferentes e complementárias de leitura: uma leitura biográfico-teológica, outra histórica e outra mítico-religiosa (pp. 181-203). Todas elas buscam compreender como o profeta, homem de Deus, contaminou-se com uma mulher dada às prostituições e como é possível compreender que o tenha feito em cumprimento de uma ordem divina.

Uma alternativa para resolver essa situação, foi compreender a prostituição da qual participava Gomer como “prostituição divina” e, nesse caso, ela seria uma espécie de sacerdotisa. Nessa perspectiva, Oseias e Gomer estariam participando de rituais de fertilidade. Mas, talvez não sejam necessárias todas essas acrobacias exegéticas para compreender o texto, sendo suficiente lê-lo atentamente...“*porque a terra se prostituiu constantemente, afastando-se de Iahweh*” (Os 1,2). Sim, outro sentido da raiz *znh* é ‘afastar-se, distanciar-se, fazer-se independente, ser autossuficiente’. Uma mulher *zonah* é aquela que vive sem depender social nem economicamente de um *ba'al*, de um senhor, de um marido. Em Oseias, Gomer é uma mulher sem dependência real de Oseias. A partir daí, em sentido teológico, prostituição designa a relação de distanciamento, de autossuficiência do homem com relação a Deus, a Iahweh. (Schwantes, 2002, p. 15; Schulte, 1992, pp. 255-262).

Assim, a palavra prostituição assume outra significação, deixando seu sentido moral-sexual e adquirindo um sentido relacional, ético e econômico. Nos doze textos citados por Simian-Yofre, onde aparece o termo *z'nûnîm*, em nenhum deles essa palavra refere-se a relações sexuais, mas a relações

com outros deuses, o que comumente chamamos de idolatria. “Prostituir-se” significaria querer ser autossuficiente, afastando-se de Deus.

Alargando mais seu sentido a partir de Oseias, temos uma categoria de conteúdo estrutural, ou seja, um termo que não faz referência a uma atitude ou comportamento pessoal, mas à maneira que age um grupo social. Assim, por prostituição podemos entender a mentalidade ou ideologia presente dentro de um determinado grupo. Mais explicitamente encontramos em Oseias a menção a um “espírito de prostituição” (Os 5, 4) que o autor usa para se referir ao rei, à corte e aos sacerdotes para expressar o desejo de autossuficiência perante Deus. Eles se prostituem afastando-se de Deus, e, com essa atitude de distanciamento, aumenta a opressão que exercem sobre o povo. Em outros termos, o afastamento de Deus (“prostituição”) reflete numa sociedade injusta e opressora, tudo justificado com uma ideologia, que Oseias identifica como “espírito de prostituição”.

O que fazer diante de tamanha “prostituição”? A Alternativa do profeta Oseias verte-se em duas perspectivas. Em primeiro lugar, é preciso denunciar: dar nome aos bois! A situação deve ser bem caracterizada e categorizada com termos compreensíveis pelas comunidades que sofrem tal opressão. Para o profeta não restam dúvidas: é uma prostituição gerada pelos agentes que deveriam cuidar da justiça e do direito, isto é, pela corte e os sacerdotes (Os 4; 8). E, em segundo lugar, é preciso apontar alternativas. É o que temos em Os 6,6:

*Porque é misericórdia que eu quero, não sacrifício,  
conhecimento de Deus, mais do que holocaustos.*

Sim! Só a misericórdia/*hesed* permite reconstruir o tecido social, sair de lógicas sacrificiais para assumir a graça divina, o “conhecimento de Deus”, como alternativa para a vida. A proposta do *hesed* adquire hoje maior sentido, especialmente em contextos nos quais são pedidos “sacrifícios” em nome da economia ou, como falava um famoso economista brasileiro, “arrocho” salarial, em especial dos pobres, para salvar o país da crise econômica. Diante de lógicas que sacrificam a vida das pessoas em planos econômicos e arrochos salariais, é necessário propor alternativas de *hesed*, de solidariedade, que permita pensar os projetos econômicos em termos de “rentabilidade social”, gerando um “bem viver”, além da busca do lucro desmesurado.

É em nessa perspectiva que compreendemos a solidariedade/misericórdia como uma alternativa para a reconstrução do tecido social e econômico. Trata-se de uma “re-almar” a economia colocando no centro dos processos de produção as pessoas. Esse processo de re-almar a economia passa pela formação de pessoas mais misericordiosas, pois se você permite que uma empresa ou um exército decida como redesenhar o ser humano, o mais possível é que potencializem as qualidades que para eles interessam, como

a produtividade e a disciplina, e desprezem outras, como a sensibilidade e a compaixão. E o resultado será que teremos pessoas muito inteligentes e disciplinadas, mas superficiais e espiritualmente pobres. E isso não melhorará o ser humano, mas o degradará. Formar pessoas mais misericordiosas é, pois, um imperativo antropológico, que envolve a sociedade como um todo (Vásquez, 1995, p. 140).

Que proveito tem Adam de todo seu trabalho...? (Qo 1,2)

Sim, que proveito, ou melhor, que “lucro”, ganho, superávit, vantagem, tira a pessoa de todos os trabalhos com os que se fadiga?

No livro do Qohélet ou Eclesiastes, conhecido representante da “crise da sabedoria” (Vílchez, 2011, pp. 167-224), da qual também o livro de Jó é expressão, encontramos – além da crítica ao sistema de pensamento que prega a relação causa-efeito, típico da sabedoria clássica de Israel – um questionamento do sistema de produção: os infortúnios da vida não podem continuar sendo explicados pela ação ou negligência das pessoas ou do próprio Deus. Num sistema onde tudo é *hebel* (do começo, 1,2 até o fim, 12,8), isto é, vazio, nada, sopro, a simplicidade da causa-efeito fica aquém da realidade (Reimer, 2005, p. 64).

Aliás, Elsa Tamez (2004, p.36) apresenta como alternativa para traduzir o termo *hebel* a palavra “merda”, contextualizando ainda mais o sentido atual do termo: numa sociedade onde as pessoas não podem desfrutar do fruto de seu trabalho, onde semeiam soja e cuidam de bois para a exportação, mas elas mesmas só conseguem comer “ossos”, não temos melhor palavra para descrever esse sistema econômico: ele é uma merda, um total sem-sentido, pois – continuado com a reflexão do Qo, qual é o lucro (*yitron*) para o ser humano em todo o seu trabalho (*amal*) com o qual se afadiga o dia inteiro? (2,22; 3,9).

O termo *amal*, traduzido como trabalho, das 75 vezes que aparece na Bíblia hebraica, 35 estão no Qohélet! Esse não é um termo usual para trabalho, mas designa “o trabalho escravizante”, que provoca fadiga nas pessoas que o realizam, é um “trabalho árduo”. Em estreita vinculação como esse trabalho que escraviza, temos o termo *yitron*, que pode ser traduzido como lucro e significa “aquilo que sobra”, o resto.

Na atual situação de nosso Continente, vale a pena perguntar pelo sentido do trabalho dos e das camponeses/as. Em muitos casos, seu trabalho é um verdadeiro *amal*, uma situação de escravidão que não dá nem para comer o mínimo, pois todo o lucro (*yitron*) do seu trabalho fica nas mãos de atravessadores, empresas que comercializam as sementes e fertilizantes, que muitas vezes produzem mais morte. Talvez aqui, faça sentido retomar a proposta que o Qo apresenta em sete momentos: 2,24; 3,12-13; 3,22; 5,17-18; 8,15; 9,7-9; 11,1-2. Tomemos 9,7-9, como amostra e resumo:

*Vai, come teu pão com alegria  
e bebe gostosamente o teu vinho,*

*porque Deus já aceitou (alegra-se com) tuas obras  
Que tuas vestes sejam brancas em todo tempo  
e nunca falte perfume sobre a tua cabeça.  
Desfruta a vida com a mulher amada  
em todos os dias da vida de vaidade que Deus te concede debaixo do sol,  
todos os teus dias de vaidade,  
porque esta é a tua porção na vida  
e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol.*

O *hebel* e o *yitron* só são superados quando as pessoas podem comer com alegria, beber gostosamente, vestir roupas limpas e viver com a cabeça perfumada. É a proposta dos povos indígenas de nossa América, com seu chamado ao “bem viver”, porque esta é sua porção de vida.

## **2. Anotações para continuar a caminhada....**

Só quero registrar algumas anotações, não conclusões, mas “pautas” para continuar construindo um roteiro, que nos ajude a tecer e articular um caminho solidário.

### **2.1 Em primeiro lugar, é necessário desmitificar o discurso econômico**

A economia adquiriu nos últimos anos uma aura de “saber intocável” e inquestionável. Um primeiro passo é desmontar o “fetiche”, nas palavras de K. Marx, que virou o discurso deixado só nas mãos dos economistas, pois suas decisões afetam a vida de todas as pessoas. Temos que falar de economia, resgatar o nosso protagonismo como sujeitos econômicos e nossas responsabilidades frente aos “efeitos” colaterais que causam os planos econômicos em nossos países.

Especificamente, em nosso trabalho bíblico-teológico, temos que resgatar a dimensão econômica dos textos bíblicos. Desvelar o sentido econômico dos termos, afinal de contas, fomos “regatados”/comprados/salvos por Jesus e sempre rezamos dizendo “Pai nosso... dá-nos o pão nosso”. Isto exige ler os textos bíblicos exegética e hermenêuticamente, resgatando sua relevância para nosso contexto atual.

### **2.2 Em segundo lugar, propor uma nova economia**

Que supere as práticas sacrificiais, tantas vezes descritas e denunciadas pela reflexão filosófica e teológica feita em nosso continente por intelectuais como Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, Júlio de Santa Ana, Hugo Assmann, e Jung Mo Sung.

Esse trabalho feito por essas pessoas no âmbito teológico, também deve ser realizado no âmbito bíblico. A economia, como prática real e como teoria científica, não está isenta dos vaivéns da história e dos jogos do po-

der. É preciso esclarecer que não há uma economia perfeita, uma economia “segundo Deus”, ou um receituário bíblico com o qual armar um modelo econômico perfeito. A tarefa de cultivar o mundo, de produzir e recriar foram responsabilidades que Deus deixou ao ser humano. Por isso estão determinadas por todas nossas possibilidades e forças, mas também por todas nossas limitações e pecados.

Embora não haja um receituário bíblico para a economia, há uma expectativa que percorre a história. É a opção de Deus por preservar e salvar a vida que criou; vida que se vê ameaçada nos/as mais pobres, desprotegidos/as, que padecem discriminação e exclusão. Nossa tarefa hermenêutica consiste em buscar, nas páginas bíblicas, os sinais e símbolos que apontam e possibilitam essa plenitude de vida, essas atitudes básicas que nutrem a riqueza e variedade da vida humana e de toda a vida da criação (MÍGUEZ, 1998, p.138).

### **2.3 Olhar a vida, a economia, a partir dos pobres e excluídos!**

Não se pode dizer, de modo geral, que a economia dos setores populares esteja, em si mesma, marcada por valores positivos, valores absolutos de solidariedade. Mas é necessário sair de uma economia pensada em perspectiva “mercado-cêntrica” e financeira, para uma economia em função da vida. Retomando o começo desta reflexão, estamos chamados a superar perspectivas crematísticas e alargar novos horizontes, pensando em termos de uma economia que gere um “bom-viver”, um “viver saboroso”.

O pressuposto para que opere o princípio do bem comum é o reconhecimento de que ninguém pode viver se não pode viver o “outro” e isso exige colocar a economia em função da vida e não sacrificar a vida em função da economia de mercado. A lógica do cuidado é incompatível com a lógica do mercado.

### **2.4 Uma sociedade mais misericordiosa**

Finalmente, esta proposta de solidariedade e misericórdia exige de todos e de todas uma maior atenção para uma formação humana integral. Nossa missão consiste em formar pessoas mais solidárias, superando interesses competitivos.

Esse convite é ainda mais significativo face aos desafios que enfrenta na atualidade a sociedade e, especialmente, o nosso continente. Pensar uma nova economia ou, na proposta do Papa Francisco, ‘re-almar’ a economia passa por uma formação mais integral, onde não só a produtividade e a disciplina sejam elementos fundamentais, mas onde procuremos formar pessoas mais solidárias, mais misericordiosas.

Trata-se, então, de superar uma economia que gera *hebel*, isto é, vazios, superficialidade, iniquidade, merda, por meio de uma economia fun-

damentada na *hesed*, na solidariedade geradora de vida, do “bem-viver”. Assim também, a reflexão bíblico-teológica conseguirá sair da irrelevância e do cinismo, para ser uma palavra que gera sentido e ilumina a economia e a sociedade, levando-as a serem expressões da presença misericordiosa de Deus,

Deus conosco.

## **Bibliografia**

- ARISTÓTELES. *A política*. Edição Bilingue. Lisboa: Veja, 1998. pp. 82-83.
- ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão. Ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CNBB. *Fraternidade e Fome, Campanha da Fraternidade 2023 – Texto Base*. Brasília: Edições CNBB, 2022.
- CRÜSEMANN, Frank. *A Torá. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- 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. *Fratelli Tutti – sobre a fraternidade e a amizade social*. Carta encíclica. São Paulo: Paulus, 2020.
- GARCÍA BACHMANN, Mercedes. Éxodo 1: El uso y abuso del/la diferente. In: Revista de Interpretación bíblica Latinoamericana (RIBLA), Vol. 51. Quito/San José: RECU/DEI, 2005, pp. 13-18.
- HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. São Paulo, Companhia das Letras.
- HINKELAMMERT, Franz. *Mercado versus direitos humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.
- MADURO, Otto. *El cuerpo en América Latina*. Ciudad de México: Revista Feminista de México, 1979.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1edições.org. 9ª reimpressão, 2021.
- MÍGUEZ, Néstor. *Economia e vida plena na apocalíptica neotestamentária*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA), Vol. 30. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1998, pp. 137-155.
- REIMER, Haroldo. *Y ver la parte buena de todo su trabajo” (Eclesiastés 3,12). Anotaciones sobre economía y bienestar en la vida del Eclesiastés*. In: Revista de Interpretación bíblica Latinoamericana (RIBLA), Vol. 51. Quito/San José: RECU/DEI, 2005, pp. 60-68.
- SCHULTE, Hannelis. *Beobachtungen zum Begriff der Zônâim Alten Testament*. In: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 104. Berlin: Walter de Gruyter, 1992, pp. 255-262.



- SCHWANTES, Milton. *Ensaio metodológico sobre Oséias 5,1-7*. In: Estudos bíblicos, Vol.74. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 8-19.
- SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013.
- SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança. Meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- SCHWANTES, Milton. *Chamados à liberdade. Comentário bíblico a Êxodo 1-6*. São Leopoldo: Oikos, 2016.
- 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. *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*. San José/Costa Rica: DEI, 2ª. Ed, 2004.
- 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. 'Porque misericórdia quero, no sacrifícios' (Os 6,6a) en tiempos de pandemia. Anotaciones bíblico-teológicas de la economía de Francisco. In: Revista de Interpretación bíblica Latinoamericana (RIBLA), Vol. 84, Quito: RECU. 2021, pp. 191-208.
- VATICANO II: Mensagens, Discursos e Documentos. Tradução Francisco Catão. São Paulo: Paulinas. 1998.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. Sabedoria e sábios em Israel. São Paulo: Loyola (2ª. Ed.), 2011. pp. 167-224.

Carlos Mario Vásquez Gutiérrez  
 Santo André – SP  
 carlosmariovasquez2018@gmail.com



## *Adán y Eva primeros campesinos desplazados de su tierra. Una lectura alternativa de Génesis 3*

### *Adam and Eve First Peasants Displaced from Their Land. An Alternate Reading of Genesis 3*

#### **Resumen**

En el presente artículo la interpretación del “mito” de Génesis 3, conlleva a la identificación de los círculos de poder representados en quienes controlan el árbol del conocimiento del bien y del mal y el árbol de la vida, y que son enfrentados por el movimiento campesino representado en la serpiente. Esta forma de interpretación proviene no solo del estudio del texto, sus géneros literarios y su contexto histórico y sociopolítico, sino de algunos autores modernos y contemporáneos que vinculan el “mito” de Génesis 3 con los conflictos propios enquistados en la historia de la modernidad y que también aparecen en la historia de la sociedad colombiana.

**Palabras claves.** Movimiento campesino; Destierro; Árbol del conocimiento; Serpiente; Mito.

#### **Abstract**

In this article, the interpretation of the “myth” of Genesis 3, leads to the identification of the circles of power represented by those who control the tree of knowledge of good and evil and the tree of life and who are confronted by the peasant movement represented in the serpent. This form of interpretation comes not only from the study of the text, its literary genres and its historical and sociopolitical context, but also from some modern and contemporary authors who link the “myth” of Genesis 3 with their own conflicts entrenched in the history of modernity and who They also appear in the history of Colombian society.

**Keywords.** Peasant movement; Banishment; Tree of knowledge; Serpent; Myth.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía y Ciencias religiosas Universidad Santo Tomás - Bogotá; Especialista en teorías, métodos y técnicas de la investigación social por la Universidad Pedagógica Nacional - Bogotá; Magister en Ciencias de la Religión, con especialidad en Biblia, Universidad Metodista de Sao Paulo - Brasil; Magister en Teología Universidad Javeriana/ICFES Bogotá - Colombia.

## Introducción

Nuestro título suena atrevido y algunos pueden pensar, con razón, que es ingenuo. Parto con este reconocimiento porque Génesis 3, en la mentalidad cristiana, ha generado un concepto profundamente arraigado producto de una interpretación ligada a la historia de la salvación proveniente de la tradición que ve en el relato el pecado original y lo liga con la redención en Cristo. También se hace necesario reconocer que en la historia de la cultura y de la literatura no religiosa, existen diversos intentos de interpretación que contribuyen de manera importante a acrecentar el debate y enriquecen el cúmulo de sentidos que pueden surgir desde los diversos intereses de los y las intérpretes (reserva del sentido). Sin embargo, lejos de descalificar la historia de la tradición en torno a la interpretación cristiana y de cerrar los ojos frente a la diversidad de interpretaciones en los diferentes ámbitos, se trata de realizar un intento de lectura que toque algún aspecto de la historia de los géneros y de las formas, en general, de las lecturas específicas de la Biblia y particularmente de la Lectura Campesina de la Biblia.

A pesar de no pretender una lectura absolutamente nueva y de no hacer alarde de una interpretación novedosa, si está dentro de las posibilidades del presente esfuerzo, un intento por remover el terreno que pisan los escritores originales o por lo menos de arriesgar preguntas que conlleven a develar la intencionalidad de los redactores finales al unir diferentes estratos para provocar en los lectores y lectoras la idea concreta que pretenden comunicar de la cual se apropia la tradición cristiana. Justamente aquello que pretende el redactor final del texto que se cumple de manera perfecta en la tradición cristiana, conlleva a una construcción del denominado pecado original que continúa extendiéndose en la mentalidad de quienes se atreven a preguntarse aquello que sugiere la serpiente en el relato: quién es Dios, cuáles son sus pretensiones, por qué se prohíbe el acceso a un árbol, qué hay detrás de tal prohibición, quién realmente hace las veces de Dios en el relato, cómo es posible que un Dios cuyo carácter fundante es el amor a su criatura opte por expulsarlo del espacio creado para su bienestar por el solo hecho de querer acceder a lo desconocido? En otras palabras: ¿Cómo es posible, entonces, que alguien pueda atreverse a prohibir a un campesino comer del fruto de un árbol que el mismo ha cultivado? ¿Cómo es posible que producto de esta insensata prohibición, ese campesino y su familia deba ser expulsado de su propia tierra? ¿Pudo acaso ocurrir algo semejante a esto en la historia de Israel?

Es posible que las anteriores dudas, sugerencias o preguntas que pueden parecer ingenuas pero que conllevan el picante propio de la malicia, aquella que incuba la serpiente, sea propia justamente de mentalidades que están próximas a la naturaleza, a los animales, a la tierra y sus comportamientos, a los signos del tiempo, a quienes encuentran en la tierra la única posibilidad de sustento cotidiano, quienes con sus manos la remueven para

depositar en ella la semilla la que ven germinar, crecer y dar su fruto del que derivan su sustento cotidiano y del que nadie debe apropiarse haciendo alarde de poder (véase Amós 5,11).

Para los anteriores propósitos abordaré primero la radiografía del texto y sus vínculos con su contexto literario y sociopolítico; posteriormente, trataré de resumir someramente las diferentes interpretaciones y abordajes tanto de la tradición cristiana como de otros ámbitos divergentes para posteriormente arriesgar una interpretación propia en diálogo con las contribuciones de la Lectura Campesina de la Biblia que ya cuenta con aproximaciones creativas en torno a la lectura de la Biblia en América Latina y el Caribe. Finalmente, las conclusiones podrán o no contener pautas hacia la profundización de algunos aspectos que pueden quedar apenas sugeridos a lo largo del presente abordaje. Respecto de las fuentes, si bien existen múltiples abordajes, apenas si reseñaré aquellas que me parecieron significativas y que pueden reforzar la idea de fondo o que contradicen de manera expresa la propuesta de lectura expuesta en el presente artículo.

## 1. Aproximación al texto

El capítulo 3 de Génesis continúa una secuencia proveniente del capítulo 2. A partir del versículo 4 de este capítulo 2 se describe el origen del Edén. En el encabezamiento se habla de los orígenes de los cielos y de la tierra. Parece que el escritor de esta unidad tiene bien claro que los cielos y la tierra son la misma cosa o por lo menos que la proyección de la tierra son los cielos. En Edén, la tierra es un verdadero cielo. Ahí luego se sugiere algo que sirve de base a los autores del capítulo 1: la tierra todavía no tenía vegetación porque aún no había llovido (v. 5-6). Sin embargo, la tierra ya tiene los componentes para la formación de *Adam* que fue hecho de la *adamah* (v.6); luego fue plantado el huerto del Edén con diferentes árboles en donde se destacaba el árbol cuyo fruto era bueno para comer y el “árbol del conocimiento bueno y malo” (v.8-9); después se describen los ríos y los metales preciosos (v.10-14). En lo sucesivo, Dios pone al hombre como administrador del huerto en donde puede comer de todos los frutos pero le prohíbe comer del árbol del conocimiento (v.15-17). Al final, había compañía para los animales creados pero no para el hombre así que Dios construyó a Eva de la costilla de Adán (v. 18-23). De esta manera parecía que existía unidad y armonía entre los seres humanos, los animales y la naturaleza.

El propósito de los redactores con lo que sigue es mostrar que alguien acabó con esta armonía. Está claro que el origen de esta ruptura está en el campo o en uno de los animales que crece en el campo: la Serpiente. Por eso el capítulo 3 comienza justo con esta expresión: “pero la serpiente era astuta” (3,1a). El capítulo 3 arranca con un diálogo sugestivo entre la serpiente y la mujer en donde se destaca la frase: “con que Dios ha dicho: ¿no comáis de todo árbol del huerto? No moriréis; sino que sabe Dios que el día en que

comáis de él serán abiertos vuestros ojos” (vv. 1-5). Y justamente la palabra de la serpiente se cumple a continuación: la mujer come del fruto del árbol prohibido, da a su marido y son abiertos sus ojos (vv. 6-7). Ahí es cuando Dios aparece para establecer un diálogo de resorte puramente humano porque no sabe dónde están y emergen típicas disculpas y prejuicios humanos (vv. 8-12). El capítulo 3 finaliza con la sentencia propia de un tribunal de justicia y sus consecuencias: maldición, enemistad, angustia, producción de cardos, trabajo pesado, dolor, expulsión, límites territoriales y accesos prohibidos (vv. 13-24).

Siguiendo la propuesta de algunos especialistas como Schwantes (1989) y Guillen Torralba (1997), respecto de la unidad de Génesis 2,4a-3,24 la cual me parece evidente, debo aproximarme al tema propuesto que es nuestro punto de interés. Nuestra unidad literaria parece estar preparada desde el principio para la expulsión. Las preguntas ya sugeridas arriba realmente rondan en mi cabeza desde que era niño cuando me enseñaban una lección de Escuela Dominical, en la Iglesia campesina que quedaba en la parte alta de la finca de mi papá, con figuritas que pegaban en un franelógrafo: “¿Por qué es pecado comer el fruto de un árbol?” ¿Por qué este hecho, aparentemente insignificante, hace que Dios expulse del paraíso a Adán y Eva? ¿Una serpiente realmente habla? Son preguntas de un niño campesino en la década de los 70s y por eso son preguntas ingenuas. Sin embargo, por ingenuas que sean los especialistas no han dejado de abordarlas de manera elaborada y muchas veces complicada sin lograr brindar una explicación satisfactoria. Por eso intentaré una pregunta que abarque estas ingenuas inquietudes de niño campesino, pero que no desentone con el estado de la investigación al respecto:

¿Quiénes son los personajes que actúan en la historia de la expulsión del paraíso y cuál es la problemática que realmente envuelve a sus autores?

## 2. Algunas lecturas en torno a Génesis 3

Veremos primero hasta qué punto esta pregunta ha sido respondida desde algunos ámbitos de la investigación. Realizaremos esta aproximación a diversas lecturas en diálogo con Juan Guillén Torralba (1997):

Desde el punto de vista de una lectura de carácter histórico, puede interpretarse el texto de Génesis 3 como una crítica profética frente a la acción de los Reyes de Israel y de Judá durante la monarquía. Dios puso a David en un reino de prosperidad y paz (2Sm 2,1-4; 7,16), así como había colocado a Adam en el huerto del Edén (Gn 2,8). Pero esta distinción a David estaba condicionada a la fidelidad al pacto y al rechazo de toda idolatría en especial aquella que divinizaba al monarca y lo consideraba dueño absoluto de todo. Sin embargo, este bienestar desapareció como consecuencia del pecado del Rey según el oráculo de Natán (2Sm 12,1-25). Una situación semejante ocurre con el abuso de poder por parte de *Acab* y Jezabel al arrebatarle de

manera abusiva su parcela por encontrarse colindando con la casa del rey (1R 21,1-29). Esta interpretación histórica considera que “es una llamada a la fe en el único Dios y al rechazo a las idolatrías que el pueblo empezaba a acoger simbolizada en la serpiente. El árbol del conocimiento sería como la planta mágica, el distintivo de una religión que ofrece conocer y dominar el mundo, en oposición a la palabra divina”.

En la óptica de una lectura en clave de alianza, el paraíso es el lugar donde el pueblo debe ser libre. Sin embargo, el pueblo y sus jefes deben cumplir la ley. Si lo hacen, conservan ese estado y esa tierra. La tentación consiste en buscar la libertad a espaldas de la ley. La consecuencia es ser arrojados fuera del paraíso a un destierro de dolor y soledad.

Según la lectura cristiana, todos los hombres se identifican con el *Adam* desobediente y, por eso, están condenados (Rom 5,12). Sin embargo, Jesús hijo de María la nueva Eva, ha traído la salvación para todos. La serpiente simboliza cuanto se opone al reino de Jesús. En una secuencia temporal de la descendencia de Eva, “el hijo de la mujer” vencedor de la serpiente es Israel, Jesús y la Iglesia (Is 27,1; Ap 12,1-7).

Otra manera de interpretar Génesis 3 es otorgándole las visibles connotaciones sexuales que quedan al descubierto en cualquier tipo de lectura. Esto es evidente sobre todo si se compara el texto con el poema épico de *Gilgamés*: Allí fruta equivale al deleite sexual; *Istar* invita: ven *Gilgamés* sé mi amante; dame de tu fruta (ver Cant 2,3; 4,16; 6,2.11). *Enkidu* adquiere la ciencia que lo convierte en una especie de dios después de su relación con la mujer. Aquí conocer el bien y el mal es experimentar el clímax. Ese pecado trae como consecuencia la ruptura con Dios y trae muerte.

Al referirse a las proyecciones teológicas del Pentateuco, Pablo R. Andiónach (1996), llama la atención sobre cómo en 1Re 3,9 Salomón pide a Dios aquello que se le había negado “a toda la humanidad” en Gn 3,5 donde la serpiente señala que el conocimiento “del bien y del mal” hará como dioses a la pareja humana. Así, según el autor, por un lado, “Salomón aparece no como un nuevo Adán que reinicie la historia de la humanidad y la eche a andar por nuevos carriles reconciliando al pueblo con su Dios, sino el privilegiado de Dios que recibe lo que nadie nunca había recibido”. De otro lado, “Salomón se eleva por encima de todos, concentrando en su figura el poder de decidir qué es lo justo y de ese modo dominar ideológicamente sobre todos”. La pregunta que surge aquí es si 1Re 3,9 está revelando aquello que ocultó el mito de la serpiente en Gn 3,5. Es decir: ¿Quien niega el acceso a la sabiduría al campesino? ¿A quién representa la serpiente realmente? ¿Quién se esconde detrás de la figura de Dios?

En conclusión, los autores que acabamos de reseñar han respondido de manera parcial a la nuestra pregunta de quiénes realmente están detrás del relato de Génesis 3 y cuál es la realidad que se encuentra en su trasfondo. Si bien, cada uno de ellos pone de manifiesto el poder del rey y su acceso directo a Dios, también es cierto que continúan presentando a la serpiente

con una connotación negativa asociándola a la idolatría y achacándole el infortunio de los campesinos quienes por su culpa han sido desterrados del paraíso.

Esto quiere decir que nuestra pregunta continúa vigente: ¿Quiénes son entonces los personajes de Génesis 3 y cuál es la realidad sociopolítica que representan?

### **3. La serpiente en el espacio tiempo de Génesis 3**

A pesar que la serpiente aparece con frecuencia en diversos espacios a lo largo del Antiguo Testamento y ha sido objeto de muchas interpretaciones, queda la impresión que no ha sido del todo identificada, por lo menos no en Génesis 3. Por supuesto que no pretendo decir tampoco la última palabra al respecto sobre todo porque, a mi manera de ver, se torna un asunto complejo y controversial que exige rigor y no contamos con la capacidad suficiente en este espacio para resolverlo. Sólo dejaré planteadas algunas pocas ideas para la reflexión e investigación posterior en caso de resultar de interés lo planteado. Milton Schwantes (1989), asegura que la serpiente de Génesis 3 proviene del mundo cultural y religioso de los egipcios y la reconoce como haciendo parte de ritos cúlticos cananeos desde el segundo milenio. Además de todo, me parece interesante que se considere la serpiente de bronce como hecha por Moisés y que aparezca en el templo de Jerusalén venerada por la gente (2Re 18,4). ¿La razón por la cual Ezequías la destruye obedece simplemente a que era objeto de idolatría como piensa Schwantes (1989)? ¿Qué tipo de idolatría era esta? ¿El hecho de que fuera destruida por el rey no significaría más bien que la serpiente era un símbolo de subversión del orden establecido? Si los cultos de fertilidad eran promovidos en torno a la serpiente lo cual exigía mayor tributación por parte de los campesinos, ¿la serpiente no significaría más bien un signo de resistencia contra esta tributación y por eso fue destruida?

Si bien no es posible responder de manera puntual y definitiva estas preguntas, me parece que la ubicación del texto en su contexto contribuye a fortalecer la idea que se promueve aquí en torno al papel que juega la serpiente. Es claro que Génesis 3 representa el mundo del campo que ya viene siendo descrito de manera amplia desde el capítulo 2 y que se acentúa en el propio capítulo 3. No parece posible adivinar en este capítulo espacio y tiempo diferente al que se manifiesta en el mundo del campo y la serpiente claramente proviene de este mundo. Esta afirmación se basa en la manera como el mundo del campo se describe en Génesis 3,17-19: al interior del campo, el campesino sufre de hecho con esfuerzo y dolor para lograr hacer producir la tierra, el campesino de hecho tiene que remover espinos y cardos que la tierra produce; para lograr producción y alimentar a la familia, no es posible sin el sudor del rostro y del cuerpo todos los días de la existencia hasta convertirse en polvo. Queda la impresión después de reflexionar



en esta descripción, que se culpa del sufrimiento del campesino a la astucia subversiva de la serpiente y no a las políticas opresivas del sistema de producción tributario propias de la monarquía israelita.

Hemos dicho entonces algo que parece evidente: la serpiente se origina en el campo y de alguna manera se asocia con el campesino frente a los poderes establecidos en busca de libertad e independencia. La pregunta es entonces: ¿en qué momento de la historia de Israel pudo ocurrir algo así? Es claro que la enemistad entre cierto grupo contra la serpiente es el tema de Génesis 3,14-15 y la serpiente en este contexto es símbolo del reino animal a causa de ser impredecible e incontrolable y es aquí donde se hace necesario recordar que “en el mundo antiguo monarquías e imperios acostumbraban expresar su poder y su fuerza a través de culturas de animales. Un tema predilecto de la ideología real es precisamente la victoria del soberano sobre los animales” (Schwantes, 1989). Esta constatación encaja perfectamente a la hora de tratar de ubicar la época de Génesis 3. Ocurre que este tema de la disputa contra la serpiente no se establece en el siglo décimo, época en la que algunos autores tratan de ubicar este texto. Esta lucha contra “falsos dioses” o símbolos subversivos como la serpiente, se da especialmente bajo Elías (1Re 18), Oseas y el primer Isaías. Se puede afirmar que a finales del siglo octavo la lucha contra estos símbolos insurgentes como la serpiente alcanzó un punto alto en la historia de Israel precisamente cuando la serpiente, que había permanecido en el templo de Jerusalén, fue destruida a manos del rey Ezequías. ¿Cómo se puede interpretar entonces Génesis 3 a partir de las anteriores constataciones?

#### **4. Desterrados por comer del fruto de su tierra**

Autores europeos como Ricoeur (2004) seguidos y citados por latinoamericanos como Croatto (1986) o Londoño (2017), insisten en dar preponderancia al mito en Génesis 3. Es claro que Génesis 3 contiene elementos propios del mito y de la sabiduría israelita. Sin embargo, esto no significa que el texto y sus elementos puedan ser ubicados “más allá de un lugar y un periodo histórico, antes o después de la historia, en alguna atmósfera etérea o que el espacio no ocupe ningún lugar” (Londoño, 2017). Esto especialmente si se considera el mito no como “una falsa explicación por medio de imágenes y de fábulas, sino un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos” como lo define el propio Ricoeur (2004). La consecuencia de este tipo de interpretación implica sacar del ámbito de la historia y de la responsabilidad de los y las protagonistas, asuntos que afectaron tan profundamente a las víctimas de poderes enquistados en el antiguo Israel como el que ejercieron los monarcas en nombre de Dios y que, a mi manera de ver, se denuncian en Génesis 3 si bien el enfoque explícito no corresponda justamente al de la denuncia profética sino al de la denuncia profética como sabiduría. Tampoco es posible pretender

darle connotación al texto de Génesis 3 según características de la filosofía existencialista europea propia del siglo XX, como para poder explicar la denominada “transición operada desde el ser esencial al ser existencial” según Tillich (2009, p. 50), citado por Londoño (2017).

Lejos de utilizar el género literario como fundamento para alejar el texto de su propia realidad conflictiva y elevarlo a ámbitos cósmicos y etéreos propios del enfoque semiótico y estructuralista de la denominada teología liberal europea, se trata más bien de evocar el método propio de la historia de las formas y de los géneros que ubican los textos bíblicos en su lugar social e histórico. Hemos dicho páginas arriba que debido a que la lucha contra el símbolo de la serpiente encuentra preponderancia a finales del siglo octavo, se ubica Génesis 3 en esa época como una manifestación de los conflictos provocados por la monarquía que desaloja a los campesinos de su tierra o los somete bajo el sistema de producción tributaria propio de esa época. Este dato sin embargo, podría generar cierta dificultad si se reconoce que el texto es de corte sapiencial debido a que los géneros sapienciales o de sabiduría discurren mayoritariamente en la época del post-exilio. Sin embargo, no se descarta que elementos importantes en torno a la sabiduría de la corte ya hayan estado presentes en ámbitos de las monarquías del Medio Oriente Antiguo o incluso en la propia supuesta corte de Salomón.

Superar la preponderancia del mito sin desconocer su existencia en Génesis 3, no solo nos permite ubicar el texto en un lugar histórico concreto sino que nos muestra claramente que la intencionalidad de los redactores finales de Génesis 3 consistió en justificar el destierro y el abuso de poder de la monarquía. Frente a ese abuso es que reacciona la figura de la serpiente que en este contexto representa cierta astucia campesina que a pesar de sus limitaciones a causa de las circunstancias de su marginalidad, logran darse cuenta a tiempo de que habían estado siendo objeto de exclusión y explotación. No es que un animal del campo como la serpiente haya de repente adquirido características humanas para razonar a tan alto nivel de inteligencia y malicia como lo hiciera cualquier humano aventajado en medio de un mundo en donde no circula todavía diversidad de pensamientos; no es que un satán cósmico o proveniente del cielo de donde fuera expulsado por revoltoso, haya adquirido forma de serpiente para engañar a la mujer aprovechándose de su ingenuidad primigenia, como se puede leer en los poemas de John Milton en *El Paraíso Perdido* (2014).

La serpiente de Génesis 3 no es más que la manifestación de un personaje de carne y hueso que ahora sí se denomina como Satán y que hace parte de los hijos de Dios (Job 1,6), que transitan por el mundo físico abriéndole los ojos a personas ingenuas para que puedan ver aquello que habían ignorado por haber tenido sus ojos cerrados hasta entonces; es el campesino aventajado que no se conforma con la situación de marginalidad, injusticia y explotación como la que sufre Nabot a manos de Acab y Hezabel (1Re 21) y que son desterrados de su tierra o masacrados por resistir, como ocurre



con grupos marginados en Canaán que huyeron del control de terratenientes o reyezuelos que los sometían a trabajos forzados previo a la formación de Israel (véase 1 Sm 25,10), o al interior de la propia monarquía bajo David (véase 2Sm 20,1; 1Re 12,16), o los mismos a quienes defiende y representa el profeta Amós que sembraban sus campos para que personal de la corte se apoderaran de los viñedos y plantaciones o los desalojaran de sus casas que habían sido construidas con sus propias manos (Am 5,11).

De otro lado, tampoco se trata de justificar el destierro de los campesinos de su tierra condenándolos a su propia suerte y desconociendo su vínculo a un Estado organizado bajo un sistema determinado como la monarquía israelita. Es cierto que en algunas ocasiones es posible encontrar circunstancias favorables afuera de una determinada zona de confort pero esto no significa que quienes permanecen en condiciones de poder se crean en el derecho de pisotear la dignidad humana para despojar al campesino de su tierra para apropiársela. Es lo que se deriva de la apropiación del mito cuyo sentido pueda conducir a considerar que en textos como en Génesis 3 exista un desafío por parte de Dios que pueda conducir a la emancipación del campesino hacia un crecimiento de su comprensión o para que sea más sabio. Todo lo contrario: el papel del Dios de Génesis 3 no es otro que la alienación, el ocultamiento, la amenaza, quien provoca la introyección de la culpa y propina el respectivo castigo. No es posible que el mecanismo de la prohibición y el ocultamiento del conocimiento pueda conducir a la libertad a no ser que esta libertad sea una conquista mediante un mecanismo seductor y de astucia como el de la serpiente de Génesis 3.

## **5. El lugar de los y las intérpretes actuales**

La hermenéutica campesina acostumbra a vincular la interpretación de los textos bíblicos con las experiencias propias de los campesinos y campesinas en el terreno. Por eso con frecuencia se vale de símbolos propios de su entorno para acercar de mejor manera su sentido a la comprensión sencilla de los y las campesinas. Es lo que nos enseña el maestro Aníbal Cañaveral en su bello libro "Andar en el Encanto de la Palabra". Algunos artículos del presente número profundizarán mucho más en el método que presenta dicho texto. Por ahora y para cerrar la presente propuesta de lectura, dejaré planteado algunas pocas ideas acerca de dos abordajes, que me parecen cruciales, de intérpretes, uno moderno y otro contemporáneo, a partir de la creación del mito de la expulsión del ángel de luz para encarnarse en la serpiente del paraíso y provocar así la denominada caída o pecado original de la teología sistemática o el destierro y desalojo de los campesinos durante la monarquía según la hermenéutica campesina y biblistas más ligados-as a la hermenéutica de la liberación latinoamericana.

El primer abordaje es el del paraíso perdido de John Milton: en este extenso poema, a mi manera de ver, hay un abordaje profundamente polí-

tico e ideológico del mito del ángel caído y de la manera cómo Adam y Eva perdieron el privilegio que habían conquistado por gracia divina representado en el paraíso terrenal. No es una casualidad que el “Paraíso Perdido” haya sido escrito en el contexto del triunfo de la revolución en Inglaterra que trajo como consecuencia la muerte del rey Carlos en 1649. A pesar de haber conquistado el poder y de haber favorecido las clases bajas, a causa de enfoques equivocados, según algunos críticos de la época, fueron expulsados del poder después de la muerte de Cromwell en 1658. Esta es la razón por la cual el “Paraíso Perdido” presenta una cruenta lucha entre las huestes celestiales “malignas” y “benignas”, según el enfoque maniqueo de la tradición cristiana en donde Dios echa al infierno a los virtuosos y sienta a su lado a quienes colaboraron con él. En el Paraíso perdido, entonces, el mito sobre el ángel expulsado del cielo representa al movimiento revolucionario en Inglaterra que conquistaron el poder por un tiempo pero que fueron removidos del mismo a manos del partido de extrema derecha representante del Dios Todopoderoso que corta de un solo tajo la insurrección y la posibilidad de ascenso al poder del movimiento popular.

El segundo abordaje es el que corresponde a Frank Hinkelammert (2003) en su, igualmente, extenso análisis sobre “El diablo y su historia en el interior de la historia de la modernidad” en su libro “La violencia sagrada del imperio”. Vale la pena aclarar que cuando Hinkelammert habla del diablo no especifica su diferencia con *Satán* y otras figuras propias del Antiguo Testamento como *Belial*, *Lucifer* o del Nuevo Testamento como *Besebú*, que deberían ser analizados en un estudio aparte. En medio del diverso y complejo análisis sobre la historia del diablo que identifica con *Lucifer*, destaco lo referente a la interpretación de Génesis 3 cuando señala que Eva y Adán, en el paraíso, bajo el centro del imperio, es usado como paradigma de interpretación. Según él, ni en la tradición judía antigua ni en los evangelios o en las cartas de San Pablo el que Eva y Adán hayan comido significa caída o pecado, pues, frente a dicho mito, solo hay ambivalencias. Sobre este asunto pareciera entonces que Hinkelammert coincide con quienes consideran que en Génesis 3 lo que existe es una gran oportunidad de emancipación igual que ocurre en el libro de *Henoc* en cuya versión no se habla de una caída sino de una ascensión.

Pero entonces surge el paradigma del paraíso que sustituye al paradigma del Apocalipsis que convierte el paraíso en cielo nuevo y tierra nueva donde no hay ningún árbol prohibido. El paradigma del paraíso lo que hace es estimular la persecución contra los judíos, la mujer, los “herejes” y los movimientos emancipatorios a quienes convierte en *Lucifer-diablo* y que se propone, a su vez, perseguir el nuevo paradigma del sujeto que amenaza con conquistar el cielo y a quienes se refiere Popper con la famosa frase “quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno”, es decir, los que quieren el cielo son los comunistas con su raíz judía lo cual se configura como antisemitismo, pero lo que consiguen es el infierno. De esta insensata

advertencia no escapa Colombia en donde, según algunos, por estos días ha triunfado el propio diablo y su corte luciférica que, por su lado, lucha por fundar la sociedad del conocimiento “asaltando” el árbol prohibido y generando la irrupción de “los nadies”.

## Conclusiones

1. El texto de Gn 3 hace parte de una unidad que comienza en Gn 2,4 y que recoge diversos estratos antiguos como el del árbol del conocimiento, el árbol de la vida, la historia de la serpiente, la historia del paraíso y el destierro, temas todos de entraña campesina.
2. Diversas lecturas de Génesis 3 enfatizan temas que hacen parte de la historia de la interpretación y que presentan de entrada cierta divergencia: Crítica profética a la monarquía por sus abusos contra los campesinos, pecado original hacia la redención en Cristo, historia de la seducción sexual en la cadena serpiente-mujer-hombre, el acceso a la sabiduría por lo cual se culpa al campesino provocando su destierro, es aquello por lo cual se denomina virtuoso a Salomón y su corte.
3. En Génesis 3 no es posible ligar a la serpiente con los círculos de poder o con la idolatría del poder, sino con los movimientos campesinos que pretenden usurpar el conocimiento de manos de los poderosos que representan a Dios.
4. Ha quedado demostrado que hay en cierta interpretación del mito de Génesis 3, una tendencia que conlleva a sacarlo de su contexto sociopolítico y a elevarlo a esferas etéreas dejando en la impunidad a los causantes del destierro. Esto no significa que no exista en el destierro una oportunidad para la libertad.
5. La hermenéutica campesina brinda una oportunidad para denunciar los abusos de poder de la clases dominantes contra algunos grupos campesinos tildándolos de aliados de fuerzas demoniacas, por atreverse a formar parte de la sociedad del conocimiento y a la conquista del poder, tal como ocurre por estos días en Colombia.

## Bibliografía

- ANDIÑACH, P. *El Pentateuco y sus proyecciones teológicas*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 23. Quito, RECU/ DEI, pp. 23-26, 1996.
- ARIAS ARDILA, E. *Arreció el hambre en toda la tierra. Apuntes en torno a la crisis alimentaria a partir de Génesis 41*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 66. Quito, Verbo Divino, pp. 32-39, 2010.
- CROATTO, J. S. *El mito como interpretación de la realidad. Conclusiones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 23. Quito, RECU/ DEI, pp. 17-22, 1996.
- GUILLÉN TORRALBA, J. *Génesis*. En: Comentario al Antiguo Testamento. Estella: La Casa de la Biblia/ Sígueme, 1997. pp. 31-107.
- HINKELAMMERT, F. *La violencia sagrada del imperio. Asalto al poder mundial*. Bogotá: Justicia y Vida, 2003.
- LONDOÑO, J. E. *Génesis 3: sabiduría y mito*. Revista Perseitas, Fronteras de la Historia, Vol. 6, No. 1, pp. 168-182, 2018. Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ Universidad Católica Luis Amigó, 2017., recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/4989/498955550009/html>.
- MENDOZA, M. *Satanás*. Barcelona: Seix Barral/Planeta, 2002.
- MILTON, J. *El paraíso perdido*. Bogotá: Panamericana, 2014.
- SCHWANTES, M. *Projetos de Esperança*. Petrópolis: CEDI/Sinodal, 1989.

## *Uma análise literária e Sociológica Camponesa da Novela de José E Seus Irmãos (Gn 37-50)*

### *A Literary and Peasant Sociological Analysis of The Novella of Joseph and His Brothers (Gn 37-50)*

#### **Resumo**

Há uma tendência de se ler a história de José e seus irmãos como uma novela da diáspora, que teve sua origem durante os domínios persa e helenista. Este ensaio concorda em parte com esta tendência e defende que a novela era uma história independente, que passou por pelo menos três fases de composição: a) em Israel Norte, durante o domínio de Jeroboão II; b) durante o domínio persa e helenista, quando ela recebeu o matiz de novela da diáspora; c) na composição final do Pentateuco, quando ela foi anexada ao livro do Gênesis, servindo de ponte entre os livros do Gênesis e do Êxodo. Mostrado isso, o ensaio apresenta uma leitura sociológica dos referenciais utilizados pelos autores, em diferentes períodos, e conclui de que o chão de onde brotou a novela é camponês-pastoril. Um ambiente de vida árida, de ameaça constante da seca, da fome, da insegurança, da violência e da escravidão.

**Palavras-chave:** Novela de José; Gênesis 37-50; Diáspora; Hermenêutica camponesa; Israel-Egito.

#### **Abstract**

There is a tendency to read the story of Joseph and his brothers as a Diaspora Novella, which had its origins during the Persian and Hellenistic periods. This essay partly agrees with this trend, and argues that the Novella was an independent story, which passed through at least three stages of composition: a) In Israel North, during the rule of Jeroboam II; b) During the Persian and Hellenistic rules, when it took on the character of a Diaspora Novella; c) On the final composition of the Pentateuch, when it was annexed to the book of Genesis, serving as a bridge between the books of Genesis and Exodus. Having shown this, the essay presents a sociological reading of the references used by the authors, in different periods, and concludes that the ground

---

<sup>1</sup> Doutor em Sagradas Escrituras pela Universidade de Münster, Alemanha; professor titular de AT do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião - UMESP; pesquisador FAPESP; coordenador do grupo de pesquisa "Arqueologia do Antigo Oriente Próximo" (<http://portal.metodista.br/arqueologia>; [portal.metodista.academia.edu/JoséAdemarKaefer](http://portal.metodista.academia.edu/JoséAdemarKaefer)); e-mail: [jademarkaefer@gmail.com](mailto:jademarkaefer@gmail.com)

from which the Novella sprouted is peasant-pastoral. An arid environment, with a constant threat of drought, famine, insecurity, violence, and slavery.

**Key words:** Joseph's novella; Genesis 37-50; Diaspora; Peasant hermeneutics; Israel- Egypt.

## Introdução

Há uma grande unanimidade entre os pesquisadores quanto à anexação tardia da novela<sup>2</sup> de José e seus irmãos ao livro do Gênesis, que deve ter acontecido na composição final do Pentateuco, não antes do século V (AEC). Provavelmente, deve-se isso a pouca referência que se faz a José em toda a Bíblia. Fora a própria novela (Gn 37- 50), há somente três menções a José na Bíblia: Ex 13,19; Js 24,31 e Sl 105 (Römer, Schmid, Bühler, 2021, pp. 1-4). Contudo, a novela tem uma função toda especial para a narrativa do Pentateuco, que é a de conectar as sagas dos patriarcas e matriarcas ao livro do Êxodo. Dito de outra forma, a novela tem a função de unir o livro do Gênesis aos demais livros do Pentateuco: Êxodo, Levítico Números e Deuterônômio.

Assim, a novela de José e seus irmãos une a primeira parte do Pentateuco, que é a entrada ao Egito, à segunda parte do Pentateuco, que é a saída do Egito em busca da terra prometida (Kaefer, 2006). Sem a novela, não há a migração do povo de Israel para o Egito e nem sua saída, ou seja, não há êxodo e nem povo eleito. O que não quer dizer que não possa ter havido uma narrativa anterior que introduzisse os filhos de Jacó/Israel no Egito, sem a dependência da novela de José. Quer dizer, que atribuísse a migração dos filhos de Israel ao Egito somente ao patriarca Jacó, sem a participação de José<sup>3</sup>. Esse é um assunto que ainda precisa ser mais bem pesquisado.

Enfim, entendemos que a novela de José e seus irmãos era uma história independente, com provável exaltação à região de Benjamin/Samaria, sua cultura, história e política, talvez com fins ideológicos, e que somente foi anexada ao Pentateuco no período da redação final deste.

Três aspectos principais da novela de José e seus irmãos serão abordados aqui: 1) A datação, onde apresentaremos a tendência atual e uma proposta pessoal de datação da novela; 2) As costuras literárias que se sobressaem na novela, onde abordaremos as principais rupturas na narrativa, que comprovam a participação de diferentes mãos na composição do texto em diferentes épocas; 3) O ambiente social camponês da novela, onde daremos ênfase, a partir da análise sociológica, ao referencial camponês utilizado pelos autores para a composição do texto.

---

<sup>2</sup> A novela se caracteriza por misturar realidade com ficção, com um corpo literário relativamente longo, com vários personagens, enredos, de estilo popular e com um final feliz. Este gênero se identifica bem com a chamada "história de José e seus irmãos" (Kaefer, 2021, p. 9).

<sup>3</sup> Dt 26,5-9; Nm 20,15; Js 24,4 e 1Sm 12,8 parecem dar asas a isso.

## Datação da novela de José e seus irmãos

A datação de um texto bíblico é em geral muito complexa, pois os autores, além de evitar se identificar, raramente informam a data da composição. Com a novela de José e seus irmãos não é diferente. Várias possibilidades de datação têm sido propostas, que vão desde o século X ao período helenístico ou até antes ainda (Blum; Weingart, 2017, p. 501; Schmid, 2019, pp. 99-109). A tendência é interpretá-la como sendo uma novela da diáspora, que mais tarde foi anexada ao Pentateuco, para unir o livro do Gênesis, isto é, as narrativas dos patriarcas, ao livro do Êxodo. Mais especificamente, há uma crescente tendência de caracterizar a história de José como uma novela da diáspora, cuja origem se deu no período persa, com acréscimos ou revisões no período helenístico, especificamente durante o domínio dos ptolomeus (300- 200), que tinham sua sede no Egito. Textos como o segundo sonho de José (37,9), os sonhos do faraó (41,1-7) e a imposição da quinta parte sobre as colheitas (47,13-26) seriam marcas da influência ptolomaica (Römer, 2021, pp. 35-53).

A tendência de se situar a novela de José como tendo sido composta no Egito, em vista do povo judaíta que vivia na diáspora, apoia-se na forte presença de elementos egípcios na narrativa, como a caravana de comerciantes descendo de Gilead ao Egito, a organização agrícola de José, o embalsamento de José etc. (Guerin, 2021, pp. 119- 137). Entendemos, porém, que a presença destes elementos não impossibilita a existência de uma tradição anterior da história de José, que tem sua origem em Israel Norte, na região de Benjamin/Samaria (Da Silva, 2023). Para isso é necessária uma análise diacrônica do texto, que implica num estudo exegético exaustivo, o que não é o propósito deste ensaio. Em todo caso, é possível dispormos um esquema geral de uma possível história da redação, que se identifica em boa parte com a proposta de Blum e Weingart (2017).

A primeira etapa se localizaria no planalto central de Israel Norte, possivelmente durante o domínio de Jeroboão II (788-747). Aqui nos encontramos bastante no plano da tradição, o que não impossibilita que já pudessem ter havido uma sucinta redação que circulasse em alguns dos santuários do reino, como Betel, Silo ou Samaria, inclusive de cunho ideológico em favor da estrutura monárquica do reino. Se assim, é provável que o autor tivesse conhecimento da história de Sinuhê, como sugerem Blum e Weingart.

Sinuhê é uma popular história egípcia, que remete à décima segunda dinastia, ao redor dos anos 1960-1930 no Egito. O protagonista da história é Sinuhê, um servo fiel do príncipe Senuseret I, filho do faraó Amenemhet I. Com a morte de Amenemhet I, instala-se uma disputa pelo poder no país, por isso Sinuhê é obrigado a fugir em direção à Canaã. Ele atravessa o deserto do Sinai, onde quase morre por falta de água, e chega à Síria Palestinense. Ali se instala, enriquece, tem vários filhos e se torna um poderoso chefe de tribos. Já na velhice, Sinuhê resolve voltar para o Egito, onde é recebido com



pompa pelo seu antigo senhor, Senusert I, agora sucessor de Amenemhet I e rei do Egito. Uma vez no Egito, o rei Senusert lhe constrói uma pirâmide, que lhe servirá de tumba para o dia de sua morte (Anet, 1950, pp. 18-22). Como se pode perceber, há bastante semelhança entre a história de José, seus irmãos e seu pai, com a história de Sinuhê. De maneira que é bem possível que ela tenha inspirado a composição da narrativa da novela de José.

A segunda etapa da composição da narrativa da novela de José e seus irmãos se localizaria no pós-exílio, entre o domínio persa e helenista. Aqui acontece uma forte ênfase na atenção ao povo que migrara e migra para o Egito, fugindo da fome e da guerra, particularmente os caps. 39–41 e 47. Por isso a grande tendência de identificar a história de José e seus irmãos com o gênero novelístico da diáspora. É possível que esta associação com a população da diáspora se desse primeiramente com os migrantes originários da região da Samaria e somente mais tarde também com os oriundos de Judá. Isso se pode perceber, por exemplo, na mudança do protagonismo de Rúben para Judá, como se verá abaixo.

A terceira etapa acontece na composição final do Pentateuco. É nesse momento que a novela de José e seus irmãos é anexada ao livro do Gênesis, concluindo a narrativa dos patriarcas e matriarcas, e amarrada ao livro do Êxodo (Ede, 2021, p. 5-21; Kratz, 2021, pp. 23-33). Esta terceira etapa pode ser amplamente percebida nas diversas costuras que foram feitas para realocar alguns textos e integrar outros, para compor uma unidade coesa entre o livro do Gênesis, a novela de José e seus irmãos e o livro do Êxodo (Dos Santos, 2023).

## **As costuras literárias da novela de José e seus irmãos**

As várias mãos presentes na narrativa da novela de José e seus irmãos podem ser bem percebidas nas costuras que o texto final apresenta. Vamos apresentar somente as que mais se sobressaem. Para isso será preciso uma leitura diacrônica do texto, sem, contudo, aprofundá-la.

Logo no início (37,2), a história é identificada como sendo de Jacó, quando de fato é de José. Ali, também (37,2), José é apresentado como pastor e irmão só dos filhos das servas (Bala e Zelfa), o que destoa do texto que segue (37,3-11), o qual, aliás, começa com uma nova introdução (37,3). Outra diferença que é fácil de perceber é o protagonismo dos dois irmãos na narrativa. No início da narrativa (37,21s.), o protagonismo pertence a Rúben, o mais velho dos filhos. Mas, a partir de 43,3, o protagonismo nas ações dos irmãos passa para Judá, Rúben nem é mais mencionado. É provável que isso tenha a ver com a perda da primogenitura de Rúben (35,22; 49,4; 1Cr 5,1-2), que passa para Judá (49,8-12; MACCHI, 2001, p. 117-128), apesar de este não ser o mais velho na sucessão, que deveria passar, se fosse o caso, para Simeão (35,23). Em consonância com o protagonismo que é passado a Judá, é introduzida a história de Tamar (Gn 38), que está completamente



fora do contexto da narrativa. De modo que, Gn 38 é outra inserção na narrativa, que foi interrompida em 37,36 e retomada em 39,1.

Gn 41,50-52, que trata do nascimento dos dois filhos de José, Manassés e Efraim, é outra glosa evidente. Ela foi inserida em função do costurado cap. 48, como veremos abaixo. Em 41,57, a narrativa é novamente interrompida para introduzir o longo trecho que trata dos reencontros de José com os irmãos (42,1-45,28), e só é retomada em 47,13, que trata da chamada política agrária de José (47,13-26). O cap. 46 apresenta duas listas distintas dos descendentes de Jacó que migraram para o Egito: 46,6-7 e 46,8-25. Também o encontro de Jacó com o faraó (47,1-12) apresenta duas narrativas diferentes: 47,1-6 e 47,7-11. Gênesis 47,27 retoma a narrativa interrompida em 47,12 e conclui o estabelecimento de Jacó com os seus filhos no Egito.

O cap. 48 é o mais complexo de toda composição literária da novela de José, ele é uma colcha de retalhos costurada a partir de vários contextos. Jacó já ancião e doente recebe a visita de José. Ali estranhamente Jacó adota os filhos de José, Efraim e Manassés, e os abençoa. Em seguida, todo o cenário aparenta que Jacó irá morrer, porém, isso não sucede e o texto termina de uma forma estranha (48,22). Entendemos que Gn 48 foi elaborado a partir de três movimentos principais: a partir da bênção de Jacó a José em Gn 47,29-31, que termina da mesma forma estranha; a partir da transferência de Efraim, que anteriormente se encontrava em Gn 49,22; e a partir da transferência da bênção de José (Gn 47,29-31) para Gn 49,24b-26, substituindo a Efraim<sup>4</sup>. Ou seja, a narrativa que relata a morte de Jacó é interrompida em Gn 47,31c e retomada em Gn 49,33. Em seu intermédio são introduzidos o composto cap. 48 e a bênção de Jacó a todos os seus filhos/tribos (Gn 49,1-32), que antes estava localizada no final de Gn 35, fechando o livro do Gênesis.

Enfim, a aparente bem coesa instigante novela de José e seus irmãos é resultado de um longo e complexo processo redacional.

## **O ambiente social camponês da novela de José e seus irmãos**

Como visto cima, é difícil precisar o surgimento da tradição de José e quando ela começou a ser redigida. O que parece evidente é que o ambiente da origem é camponês. Partindo dessa premissa, o nosso propósito aqui é desvelar no possível este ambiente.

Ou seja, ler nas entrelinhas o cotidiano da vida dos camponeses pastores, seus costumes, conflitos etc., que o texto revela. Ainda que não seja possível ler o texto “ao pé da letra”, atribuindo aos personagens o contexto social tal qual é apresentado no enredo, é possível compreender e analisar o contexto dos referenciais utilizados pelo autor ou autores no momento da redação. Este é real.

<sup>4</sup> Veja com mais detalhes este complexo processo redacional em: Kaefer, 2017, pp. 138-153. Cf. também Westermann, 1982, p. 275.

## O contexto pastoril: “Teus servos são pastores de gado pequeno, tanto nós, quanto nossos pais” (47,3b)

Encontramo-nos num ambiente clânico patriarcal: o patriarca com seus filhos e suas mulheres, ainda que estas somente sejam mencionadas e não participem das ações. Não é dada a palavra às mães, tudo transcorre entre o patriarca e os filhos. A ausência da matriarca ou das matriarcas é bem visível, assim como a ausência das filhas, como por exemplo de Diná (34,1-5). A tradicional disputa entre os filhos pela atenção do pai também fica evidente, assim como a preferência do pai a uns, em detrimento a outros. Nesta preferência está implícito o descaso aos filhos das escravas, Bala e Zelfa (35,25- 26; 37,2b), e o favorecimento aos filhos das matriarcas, Lia e Raquel (35,23-24), bem como ao primogênito Ruben, depois substituído por Judá, e aos filhos “caçulas”, José e Benjamin (37,3-4; 42,4.36.38).

O contexto do dia a dia do clã de Jacó apresentado pela narrativa é pastoril, ou seja, a criação de gado pequeno (רִשְׁטָא), ovelhas e cabritos. Esta é uma atividade de grupos ou clãs pobres, os quais foram aos poucos sendo excluídos/expulsos das terras férteis, propícias para a agricultura, e obrigados a viver em regiões semidesérticas, onde o cultivo agrícola não vingava. Ali são obrigados a se adaptar ao ambiente seco e quente, com pouca água. A cultura que melhor se adapta neste ambiente inóspito é o gado pequeno, principalmente cabritos, mas também ovelhas, que de tempo em tempo precisam ser tosquiadas para sobreviverem ao calor. O pouco alimento para ovelhas e cabritos nestas regiões áridas obriga os pastores a cobrirem diariamente um amplo território em busca de alimento para os seus animais. É o que parece querer indicar Gn 37,12-14, que relata que José foi enviado do vale de Hebron, onde estava seu pai, até Siquém, onde estavam seus irmãos pastoreando. É uma distância exagerada, pois cobre um alcance de cerca de cinquenta quilômetros, uma vez que Hebron fica no sul de Judá e Siquém no planalto central de Israel Norte. Sem considerar que José encontrou os irmãos em Dotain, que fica ainda mais ao norte de Siquém. A não ser que o v. 14b, que traz a informação de que José fora enviado de Hebron, seja uma glosa, com a intenção de situar Jacó em Hebron, local tradicionalmente identificado como base judaíta. Aliás, a informação da localização do remetente é desnecessária para a narrativa. Há que se considerar ainda, que Gênesis 46,1s. apresenta uma tradição distinta, a qual localiza Jacó em Beersheba, onde presta culto a El e não a Javé.

## Os irmãos versus José

O agir dos irmãos se distingue do agir de José. Aqueles atuam coletivamente e geralmente são mencionados conjuntamente, enquanto este age sozinho e é mencionado individualmente. Pelo enredo, do qual os vv. introdutórios (37,1-3) não fazem parte, somente os irmãos são pastores. José,

por sua vez é diferenciado, vive com seu pai e é sonhador. Seus sonhos o colocam acima dos seus irmãos, que o servem e referenciam. O pai, por sua vez, tem destacada preferência pelo filho mais novo. O motivo, “filho de sua velhice” (37,3a), não parece se justificar. Assim também a “túnica de mangas longas” (כְּתוֹנֵת פְּטוּיִם) uma túnica principesca (2Sm 13,18), que Jacó mandou fazer para o filho preferido (Kaefer, 2021, p. 11). Aliás, a narrativa dos sonhos apresenta um contexto distinto do pastoril, principalmente o primeiro, onde o ambiente é agrícola: “Eis que nós estávamos atando feixes em meio ao campo” (37,7a), o que parece indicar que ambos os sonhos (37,5-11) tenham sido inseridos posteriormente. A reação dos irmãos diante do primeiro sonho “acaso queres reinar sobre nós como rei ou nos dominar como senhor?” (Gn 37,8) parece ser o diferencial e a causa principal da discórdia entre José e os demais irmãos.

O segundo sonho “eis que o sol, a lua e as onze estrelas se prostravam diante de mim” (37,9), que inclui também a prostração dos pais, Jacó e Raquel<sup>5</sup>, coloca José num plano divino. O prostrar dos astros, sol, lua e estrelas, diante de José é uma clara aceitação de culto divino<sup>6</sup> (Schmidt, 2016). Aliás, o nome de José no Egito é Safanet- Fanec, que significa “Deus disse: ele está vivo”. Sua esposa se chama Asenet, que significa “pertencente à Deusa Neith”<sup>7</sup>. Ela é filha do Putifar, sacerdote de On (41,45), que é Heliópolis, “cidade do Deus sol”, Amon Rá. Por onde José (Safanet-Fanec) passava, os guardas que iam diante dele gritavam “abrec” (41,43), que é um chamado de “atenção” para que os presentes se prostrem. Outro aspecto que diferencia José dos irmãos é a ação de Javé, que toma partido a favor daquele em detrimento destes. A narrativa insiste em afirmar que Javé assistia José em tudo que fazia (39,2.3.5.21.23).

Com isso, o autor desarma o leitor e a leitora de uma possível leitura crítica.

Enfim, a relação José versus irmãos se identifica claramente com o contexto “corte/realeza versus povo camponês”. Ou seja, dominante/explorador versus dominado/explorado. Curiosamente, em termos de origem histórica, o povo de Israel está mais identificado com o contexto dos irmãos do que com o de José.

## **A escravidão e o domínio pela fome - “Não havia pão em toda a terra” (47,13a)**

Para a população que dependia da cultura de animais pequenos em terras semidesérticas, a fome era uma ameaça constante. A permanente necessidade de migração em busca de pastagens para os animais impedia o

<sup>5</sup> Que já está morta (Gn 35,19). Mais uma indicação da origem distinta da novela de José em relação ao resto do livro do Gênesis.

<sup>6</sup> Cf. 50,19b.

<sup>7</sup> Cf. nota C da Bíblia de Jerusalém.

acúmulo. Ou seja, havia uma dependência do que a natureza oferecia diariamente. A ausência de reservas torna esta população muito frágil diante de eminentes estiagens ou secas prolongadas. Sem pastagem para o gado e sem reserva alimentar, a sobrevivência se torna muito difícil. A arqueologia comprova isso ao mostrar que em épocas de crescente diminuição de chuvas no Oriente Próximo, as populações do semiárido são as primeiras a desaparecerem (Finkelstein; Langgut 2014, pp. 219-234.). Resta, então, a solução desesperadora e arriscada de conduzir o rebanho para terras mais férteis, onde ainda há pastagens. Só que estas terras estão ocupadas, têm dono. Corre-se o sério risco de ser morto ou ser capturado e vendido como escravo. É o caso das terras férteis do vale de Jezreel, em Israel Norte, e da Baixa e Alta Shefelah, em Judá. Em casos extremos, a única solução era migrar para o Egito, em particular para o Delta do Nilo. Ali sempre havia pastagens, mesmo em períodos de estiagens muito prolongadas, pois a irrigação do solo não dependia das chuvas, mas do transbordamento do rio Nilo, que acontecia devido ao derretimento do gelo nas nascentes do rio, localizadas nas altas montanhas norte africanas. Por isso é comum se ler na Bíblia que em épocas de seca e de fome os grupos de pastores migravam para o Egito (Gn 12,10; 26,1-6). É também este o contexto subjacente da presente narrativa, que leva todo o clã de Jacó ao Egito.

Neste contexto de seca e de fome, tornar-se escravo de grupos mais fortes é uma constante. Em muitos casos, é inclusive uma tábua de salvação. Este parece ser também o imaginário que está por trás da venda de José a um grupo de comerciantes ismaelitas procedentes de Gilead (37,25-28). Numa terra em que reina a lei do mais forte, a não pertença do indivíduo a um grupo que possa defendê-lo diante de outros grupos é um sério risco de se tornar um objeto mercantil (Gn 4,14). Ser adquirido como escravo por um membro da corte, como é o caso de José (37,36; 39,1), é um lance de sorte.

Normalmente, para o trabalho na corte se requisitava cativos capturados de outras cortes, pessoas que conheciam a vida na corte ou que eram treinadas no serviço à realeza. Neste sentido, o caso de José é atípico.

## **A humilhação e submissão pela fome**

A fome dos pobres, no caso aqui, pastores, é um elemento que trabalha a favor do dominador, e ele o usa para impor seus interesses e ampliar seu poder. Esta relação, dominante dominado, imposta pela fome, está evidente no enredo da novela. Ela transparece principalmente nos encontros de José, agora como segundo homem mais importante do Egito e membro da corte, com os irmãos, que se dá a partir de Gn 42. A ação é novamente conjunta, os dez irmãos descem para o Egito, por ordem do pai, para comprar mantimentos, pois “a fome assolava a terra de Canaã” (42,5b). A narrativa faz questão de informar que desciam “junto com outros” (42,5a),

ou seja, a ida ao Egito em tempos de penúria era uma ação coletiva entre grupos, quase uma peregrinação. Unir-se a outros grupos que buscam o mesmo destino ajuda na proteção, pois, o risco de ser assaltado no caminho por outros grupos, mais desesperados, era constante.

O primeiro encontro dos irmãos com José acontece com um gesto de submissão: “E vieram os irmãos de José e se prostraram diante dele com os rostos por terra” (42,6b). Acontece aqui o que José havia sonhado no princípio (37,7). Acusados de serem espiões e após terem um dos irmãos retido como refém, os demais são enviados de volta com a missão de retornarem com o irmão mais novo. O pai resiste em entregar o filho caçula, mas a ameaça eminente da fome o obriga a se submeter à vontade de José (Safanet-Fanec).

No segundo encontro, os irmãos são recebidos com honra de chefes de nações (43,16.24). Contudo, a conduta de submissão continua evidente na narrativa.

Novamente os irmãos se prostram por terra, duas vezes, diante de José (43,26.28). Um detalhe chama especial atenção neste segundo encontro, porque revela bem a distinção entre os egípcios, que se consideravam e eram considerados um povo superior, e os pastores hebreus, tratados com desprezo, por sua condição social e falta de higiene. Na hora da refeição, os egípcios se sentam à parte “porque os egípcios não podiam comer a refeição com os hebreus porque têm aversão a isso” (43,32).

No reencontro dos irmãos com José, após o ato da taça de prata na saca de Benjamim (Gn 44), apesar do tratamento com prerrogativas, volta a aparecer o contexto de escravidão, cuja condição é disposta nada menos que cinco vezes para os irmãos (44,9.10.16.17.33).

Depois de se dar a conhecer (Gn 45), há um incentivo à migração ao povo judaíta no convite feito a Jacó: “Digam ao meu pai toda a minha glória no Egito e tudo o que vocês viram” (45,13). Este incentivo é encorpado pelo convite do próprio faraó: “Não se preocupem acerca das vossas posses que deixareis, porque será de vocês o melhor de toda a terra do Egito” (45,20). Isso lido pelo povo judaíta do pós-exílio é um estímulo para a migração ao Egito, bem como para o povo que já vivia na diáspora<sup>8</sup>.

Após o reencontro entre José e seu pai, que acontece com toda a pompa, tanto para a volta dos irmãos à Canaã (45,21-23), quanto a partida de Jacó de Canaã (46,1s.), todo o clã do patriarca se estabelece na terra de Goshen (גֹּשְׁן), nome que é repetido nada menos que oito vezes (45,10; 46,28.34; 47,1.4.6.27; 50,8). Esta insistência no nome da localidade onde o povo de Israel foi assentado parece ter um motivo, ainda desconhecido. Aliás, o nome volta a aparecer somente mais três vezes na Bíblia (Ex 8,18; 9,26; Js 10,41). Goshen fica localizada na parte oeste do Delta do Nilo, próximo à emboca-

---

<sup>8</sup> É por isso que a novela de José é fortemente vista como um texto produzido pela comunidade judaíta que vivia na diáspora no Egito.

dura do rio, uma das terras mais férteis da região. Portanto, na área mais próxima da chegada ao Egito, descendo-se de Canaã.

Apesar de todo o esplendor com que Jacó e seu clã são recebidos no Egito, a narrativa não se preocupa em ocultar a real visão que os egípcios têm dos cananeus, em especial do povo pastor. Na orientação que José dá aos seus irmãos para a hora da apresentação ao faraó (46,31-34), volta a aparecer o desprezo que os egípcios têm pelos pastores: “Eis que os egípcios têm aversão a todos os pastores de gado pequeno” (46,34b). Transparece, portanto, de novo, a grande distância social que existia entre egípcios e os pastores cananeus.

Uma vez assentado o clã de Jacó na terra de Goshen, a narrativa caminha para o seu término. Como visto, neste ponto acontece a inserção de Gn 47,13-26, que se enquadra como uma continuação da narrativa interrompida em 41,57 (Fernandes, 2014, pp. 113-133). Os cereais recolhidos por José da colheita do povo são agora vendidos ao povo faminto. Pela fome, José/Egito se apropria de todos os bens: dinheiro, animais, terras e, por fim, dos corpos das pessoas, reduzindo a todos os camponeses à escravidão. Gn 47,13-26 é, sem dúvida, o maior exemplo de extorsão presente na Bíblia (Kaefer, 2006). Somente os sacerdotes ficam isentos (47,22.26c). Evidentemente que o fato não é histórico, tal qual como é narrado. Contudo, ele é inspirado na prática das monarquias existentes na época, podendo ser aplicado à política de Jeroboão II, dos ptolomeus, dos selêucidas e até dos asmoneus. Ademais, serve para justificar a cobrança da quinta parte de toda produção camponesa (47,24): “E estabeleceu José esta lei válida até hoje sobre toda a terra do Egito, a quinta parte pertence ao Faraó. Somente a terra dos sacerdotes ficou para eles e não para o Faraó” (47,26). Römer situa este texto no período ptolomaico e o denomina de “a invenção do capitalismo”, pois refletiria a ideologia e a economia do contexto ptolomaico (RÖMER, 2021, p. 35-53).

E, assim, com o estabelecimento de todo o clã de Jacó no Egito (46,8-27), da posse de todos os bens (47,13-26) e da morte de Jacó (47,31), termina a novela de José. Os caps. 48 e 49, como visto, são uma costura para realocar a bênção de Jacó, que anteriormente estava situada no final de Gn 35, onde, antes da anexação da novela de José, terminava o livro do Gênesis. E Gn 50 trata dos funerais de Jacó e José.

Portanto, o chão de onde se originou a novela de José e seus irmãos é camponês.

Ela se inspira no dia a dia da dura luta de pastores, homens, mulheres e crianças, pela sobrevivência. É um ambiente rude, moldado pela própria natureza. Um ambiente de insegurança, à mercê da lei do mais forte, de ameaça constante de violência, de escravidão, de fome, de discriminação e de humilhação. Por isso a grande necessidade do indivíduo de pertença a um grupo, a um clã, que lhe garanta proteção. A imagem do Deus que prevalece na novela é a de um Deus da monarquia, da corte, que isenta os sacerdotes do tributo. Mas, também transparece a imagem de um Deus que



caminha com o seu povo, que acompanha o indivíduo em seu infortúnio. Esta é uma imagem característica do Deus e Deusa da casa, do clã, da família. Do Deus e Deusa dos antepassados, que dá identidade e pertença ao grupo. Esse Deus às vezes é chamado de Javé, de El, de Asherah, de Ba'al, de Anat etc., não importa. O importante é que caminhe com o seu povo todos os dias e o proteja.

## Conclusão

A novela de José e seus irmãos era uma estória independente, que foi anexada ao Pentateuco somente na composição final deste para unir o livro do Gênesis ao livro do Êxodo. É possível situar a primeira etapa da composição, ainda no plano da tradição, no planalto central de Israel Norte, durante o domínio de Jeroboão II (788-747). É plausível que para este início, o autor tenha se inspirado na popular história egípcia de Sinuhê. A segunda etapa da redação provavelmente aconteceu no Egito, durante os domínios persa e helenista, com forte ênfase em elementos egípcios. Com isso, a história de José e seus irmãos ganhou um matiz de novela da diáspora, que servia de estímulo para migrantes que fugiam da fome e da guerra em Canaã. A terceira etapa aconteceu na composição final do Pentateuco, quando a novela é anexada ao livro do Gênesis, unindo este ao livro do Êxodo.

Até chegar à sua composição final, a novela de José e seus irmãos passou por um complexo processo redacional, que pode ser percebido ao se fazer uma leitura diacrônica do texto. Entre as diversas costuras literárias, destacam-se: o protagonismo, ora de Ruben e ora de Judá; a história de Tamar (Gn 38); as duas listas distintas dos descendentes de Jacó que migraram para o Egito (46,6-7 e 46,8-25); os filhos, Efraim e Manasses, atribuídos a José e adotados por Jacó (41,50-52; 48,1-6); a denominada política agrária de José (47,13-26); o recomposto cap. 48 e a realocação da bênção de Jacó do final de Gn 35 para Gn 49.

O chão de onde brotou a novela de José e seus irmãos é camponês. O referencial dos autores é camponês-pastoril: "Teus servos são pastores de gado pequeno, tanto nós, quanto nossos pais" (47,3b). O pastoreio era uma atividade desenvolvida por grupos pobres, excluídos das terras férteis e obrigados a viver em regiões semidesérticas, ali, onde a fome é uma ameaça constante. Este ambiente árido é o dia a dia dos irmãos de José, que contrasta com o ambiente da corte, vivido por José. De forma que dois contextos claramente se contrapõem na novela: um vivido pelos irmãos, que é a vida pastoril, e o outro vivido por José, que é a vida na corte. De um lado, a insegurança, a fome, humilhação, a submissão e a escravidão. Do outro, a abundância, o esplendor, a discriminação, o domínio, a exploração e o poder. O enredo da novela tenta camuflar esta diferença entre os dois contextos, colocando Javé à serviço da corte. Porém, a leitura crítica revela nas entrelinhas a diferença gritante entre ambos.



## Referências

- BLUM, Erhard; WEINGART, Kristin. *The Joseph Story: Diaspora Novella or North-Israelite Narrative?* In: ZAW 129, 2017, pp. 501-521. Disponível em: [https://www.academia.edu/35143567/with\\_Erhard\\_Blum\\_The\\_Joseph\\_Story\\_Diaspora\\_Novella\\_or\\_North-Israelite\\_Narrative\\_ZAW\\_129\\_2017\\_501\\_521](https://www.academia.edu/35143567/with_Erhard_Blum_The_Joseph_Story_Diaspora_Novella_or_North-Israelite_Narrative_ZAW_129_2017_501_521) Acesso: 06 jan. 2023.
- DA SILVA, Omar João. *Samaria(t)anos e judaitas: Entre compartilhamentos e rivalidades (VI – II a.C.) A herança samari(t)ana negada*. 2023. 232 p. Tese (Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, São Paulo.
- DOS SANTOS, Jheymes França Correia. *Conexões literárias entre as tradições do Gênesis e do Êxodo: Exegese de Êxodo 1,1-14*. 2023. 156 p. Dissertação (Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, São Paulo.
- EDE, Franziska. *The Joseph Story: Diaspora Novella – Patriarchal Story – Exodus Narrative*. Part I. In: Römer, Thomas; Schmid, Konrad; Bühler, Axel (orgs.), “The Joseph Story between Egypt and Israel”. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, pp. 5-21.
- FERNANDES, Leonardo Agostini. *Por que morreremos na tua presença? Uma análise de Gn 47,13-26*. In: *Perspectiva Teológica*, Vol. 46, No. 128. Belo Horizonte: 2014, pp. 113-133.
- FINKELSTEIN, Israel; LANGGUT, Dafna. *Dry Climate in the Middle Bronze I and Its Impact on Settlement Patterns in the Levant and Beyond: New Pollen Evidence*. In: *JNES (Journal of Near Eastern Studies)*, Vol. 73, No. 2. Chicago: Chicago University Press, 2014, pp. 219-234.
- GUERIN, Camille. *The Joseph Story from an Egyptological Perspective*. In: RÖMER, Thomas; SCHMID, Konrad; BÜHLER, Axel (orgs.). *The Joseph Story between Egypt and Israel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, p. 119-137.
- KAEFER, José Ademar. *A função de Gênesis 49 na narrativa do livro do Gênesis*. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, vol. 50. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 64-69.
- KAEFER, José Ademar. *A função social das novelas bíblicas*. In: José Ademar Kaefer; Altierrez Sebastião dos Santos (orgs.). *Novelas bíblicas – Sabedoria da Bíblia para os dias de hoje*. São Paulo: Paulus, 2021, p. 11-38.
- KAEFER, José Ademar. *A Bíblia começou em Israel Norte - Gênesis 49,13-(18)24a*. In:
- PLURA, *Revista de Estudos de Religião*, vol. 8, nº 2, 2017, p. 138-153.
- KAEFER, José Ademar. *Un pueblo libre y sin reyes: la función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco*. Asociación Bíblica Española, 44. Estella: Editorial Verbo Divino, 2006.

- KRATZ, Kratz. The Joseph Story: Diaspora Novella – Patriarchal Story – Exodus Narrative. Part II: Historical Reflections. In: RÖMER, Thomas; SCHMID, Konrad; BÜHLER, Axel (orgs.). The Joseph Story between Egypt and Israel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, p. 23-33.
- MACCHI, Jean-Daniel. Israël et ses tribus selon Genèse 49. Göttingen, 2001.
- PRITCHARD, James B. ANET (Ancient Near Eastern Text – Relating to the Old Testament). Princeton: Princeton University press, 1950, p. 18-22.
- RÖMER, Thomas. Joseph inventeur du capitalisme (Gn 47,13-26): Enjeux économiques et politiques dans un ajout à l'histoire de Joseph. In: RAMOND S.; TITUS P. J. (Éd). Bible et Politique: Hommage au Professeur Olivier Artus pour son 65ième anniversaire, Bangalore: ATC Publishers, 2019, p. 17-34.
- RÖMER, Thomas. How “Persian” or “Hellenistic” is the Joseph Narrative? In: RÖMER, Thomas; SCHMID, Konrad; BÜHLER, Axel (orgs.). The Joseph Story between Egypt and Israel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, p. 35-53.
- RÖMER, Thomas. The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P? In: GIUNTOLI F.; SCHMID K. (Org.). The Post-Priestly Pentateuch: New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015 p. 185-201.
- RÖMER, Thomas; SCHMID, Konrad; BÜHLER, Axel (orgs.). The Joseph Story between Egypt and Israel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- SCHMID, Konrad. Die Datierung der Josephsgeschichte. Ein Gespräch mit Erhard Blum und Kristin Weingart. In: Joachim J. Krause, Wolfgang Oswald und Kristin Weingart (orgs.). Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel - Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- SCHMID, Konrad. Josephs zweiter Traum - Beobachtungen zu seiner literarischen Funktion und sachlichen Bedeutung in der Josephsgeschichte (Gen 37–50). In: ZAW, 128(3), De Gruyter, 2016, p. 374-388.
- SCHMID, Konrad. Die Josephsgeschichte im Pentateuch. In: GERTZ J.; SCHMID K.; WITTE M. (eds.). Auch jahwisten jahre: Eine Zusammensetzung von hexateuch in der jüngsten diskussion, BZAW 315. Berlin/Nova York: Gruyter, 2002, p. 83-118 WESTERMANN, Claus. Genesis 37-50. Neukirchen-Vluyn, 1982.

## *A Morte do Gado (Ex 9,1-7)*

### *The Death of The Cattle (Ex 9,1-7)*

#### **Resumo**

O ciclo das narrativas sobre os dez sinais enviados ao faraó pelo Senhor, Deus dos hebreus (Ex 7,14–11,10; 12,29-36), a fim de que o rei do Egito desistisse de suas políticas repressivas e soltasse os por ele oprimidos /as pessoas por ele oprimidas, traz uma reflexão ecoteológica. Narra-se como a água, o ar, fenômenos climáticos, vegetais e animais transmitem a palavra de Deus. Os seres coexistentes no campo parecem reagir e, com isso, resistir ao poder opressivo, também no sentido de não mais estarem à disposição de quem insiste na injustiça. Por consequência, somente uma leitura atenta às catástrofes ambientais permitiria, outra vez, uma existência mais tranquila. Em vista dessa hipótese, visa-se aqui ao estudo do quinto sinal, o qual contempla a morte do gado dos egípcios. Atento à configuração poética da narrativa em Ex 9,1-7, o estudo foca tematicamente a relação que a narrativa bíblica constrói entre a catástrofe ambiental, a política promovida pelo faraó e a vontade do Senhor, Deus dos hebreus.

**Palavras-chave:** Gado; Econarratividades; Êxodo.

#### **Abstract**

The cycle of narratives about the ten signs sent to Pharaoh by the Lord, God of the Hebrews (Exod. 7:14–11:10; 12:29-36), in order for the king of Egypt to desist from his repressive policies and release the oppressed by him, brings an ecotheological reflection. It narrates how water, air, climatic phenomena, plants and animals transmit the word of God. The coexisting beings in the countryside seem to react and, with that, resist the oppressive power, also in the sense of no longer being available to those who insist on injustice. Consequently, only a careful reading of environmental catastrophes would allow, once again, a more peaceful existence. In view of this hypothesis, the aim of this investigation is to study the fifth sign, which contemplates the death of the cattle of the Egyptians. Attentive to the poetic configuration of the narrative in Exod. 9:1-7, the study focuses thematically on the relationship that the biblical narrative builds between the environmental catastrophe, the policy promoted by the pharaoh and the will of the Lord, God of the Hebrews.

---

<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>.

**Keywords:** Cattle; Econarrativities; Exodus.

## Introdução

Além de refletir sobre Deus e sobre o ser humano, a Bíblia visa ao ambiente. Constantemente, tais textos milenares dirigem seu olhar à flora e à fauna, ao ar, à água, ao solo e ao calor, inclusive aos fenômenos climáticos. Com isso, a linguagem da Bíblia se revela *ecopoética*, e sua reflexão, *ecoteológica*. Admira-se a beleza, mas se conhece também a fragilidade dos diferentes seres na terra. Existe, inclusive, certa consciência da necessidade de convivências harmoniosas entre todos os seres. Embora seja possível pensar, de forma separada, ora na sociedade, ora no ambiente, os textos bíblicos, em princípio, visam às dimensões socioambientais da realidade<sup>2</sup>.

À procura das “responsabilidades dos seres humanos em relação à criação não humana”, isto é, da “visão do antigo Israel no que se refere às interconexões entre Deus, as pessoas e a terra” (Horrell, 2022, p. 19), será estudado aqui um episódio da narrativa exodal. No caso, visa-se ao sinal da peste que, no período em que os hebreus são oprimidos pelo regime faraônico, atinge o gado dos egípcios (Ex 9,1-7). Trata-se de um texto relativamente curto. Mesmo assim, configurado de forma poética, a pequena narrativa, com sua compreensão camponesa da realidade, desenvolve ampla reflexão religiosa e/ou teológica.

### 1. A narrativa bíblica

O texto bíblico a ser investigado faz parte da narrativa exodal, a qual, com as suas três etapas – a saída do Egito (Ex 13,17–15,21), a passagem pelo deserto (Ex 15,22–Nm 21,20) e a chegada à terra prometida (a partir de Nm 21,21) –, ocupa os últimos quatro livros do Pentateuco. Em Ex 1,1–13,16, primeira parte do segundo livro do Pentateuco, os episódios apresentam a política opressiva do faraó, assim como os esforços dos israelitas para saírem do Egito. Em vista disso, dez sinais querem motivar o faraó a desistir de sua insistência na opressão violenta dos hebreus (Ex 7,14–11,10; 12,29-36). Seja apresentada a narrativa do quinto sinal, isto é, o texto que se ouve ou lê em Ex 9,1-7:<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>De 2019 para cá, junto a outros membros do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento), procurei contribuir na *leitura verde* dos textos bíblicos, especialmente nas áreas do Pentateuco e dos Salmos. Eis as temáticas estudadas: “Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora” (Grenzer; Gross, 2019), “A praga das rãs em Ex 7,26–8,11” (GRENZER, 2022), “Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)” (Grenzer, 2022), “Água nos Salmos” (Grenzer; Ramos, 2020), “Árvores nos Salmos” (Grenzer; Agostinho, 2021), “Pássaros nos Salmos” (Grenzer; Barros; Dantas, 2022), “Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro no Salmo 92” (Grenzer, 2020).

<sup>3</sup> Todos os textos citados da Bíblia Hebraica são apresentados com tradução própria, tendo como fonte a edição crítica da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger; Rudolph, 1997).

(1a) O SENHOR disse a Moisés: (1b) “Apresenta-te ao faraó (1c) e lhe fala: (1d) ‘Assim disse o SENHOR, o Deus dos hebreus: (1e) Solta meu povo, (1f) para que me sirva! (2a) Entretanto, se tu te recusares a soltar (2b) e tu ainda os forçares, (3a) eis que a mão do SENHOR estará com tua propriedade, (3b) a qual está no campo. (3c) Uma peste muito pesada estará com os cavalos, com os jumentos, com os camelos, com o gado grande e com o gado pequeno. (4a) E o SENHOR fará diferença entre a propriedade de Israel e a propriedade dos egípcios. (4b) Nada morrerá de tudo o que pertence aos filhos de Israel’”. (5a) E o SENHOR fixou um prazo: (5b) “Amanhã o SENHOR realizará essa coisa na terra”. (6a) No dia seguinte, o SENHOR realizou essa coisa. (6b) Toda a propriedade dos egípcios morreu, (6c) ao passo que não morreu nada da propriedade dos filhos de Israel. (7a) E o faraó enviou: (7b) eis que não morrera nada da propriedade de Israel. (7c) O coração do faraó, porém, ficou pesado, (7d) e não soltou o povo.

## 2. O desastre ambiental

Vegetais e animais, seus frutos e/ou sua multiplicação, são fundamentos imprescindíveis para a sobrevivência do ser humano. Numa sociedade agrícola, junto à “terra” (v. 5b) e/ou ao “campo” agricultável (v. 3b), são os bens decisivos. Deles dependem bem-estar e enriquecimento. Qualquer patologia vegetal ou epizootia será razão de imaginar que a própria sobrevivência se encontre ameaçada.

A narrativa sobre o quinto sinal no Egito (Ex 9,1-7) investe maciçamente num olhar para o gado. De um lado, o vocábulo hebraico traduzido como “propriedade” (v. 3a.4a<sup>2x</sup>.6b.c.7b) é mencionado seis vezes, número que, ao pertencer ao sistema hexagonal, funciona como elemento estilístico. O substantivo nasce da raiz verbal traduzível como “adquirir” ou “comprar”. Realça-se, com isso, que o gado representa valores materiais. De outro lado, a narrativa em questão apresenta uma lista formada por cinco animais pertencentes ao gado, quando traz “cavalos”, “jumentos”, “camelos”, “gado grande” e “gado pequeno” (v. 3c). O número cinco, com sua conotação simbólica, traz consigo uma referência ao Pentateuco. Ainda é possível imaginar a intenção narrativa de que o tão simbólico número doze seja atingido quando o vocábulo “peste” (v. 3c) se junta às seis menções da “propriedade” pecuária (v. 3a.4a<sup>2x</sup>.6b.c.7b) e aos cinco nomes de animais (v. 3b).

Em especial, a narrativa em Ex 9,1-7 chama a atenção de seu ouvinte-leitor quando, além da questão do gado como propriedade, valoriza as espécies de animais. Favorece-se, assim, a compreensão de que estes últimos são seres próprios. Junto a isso, o texto bíblico está atento ao que acontece com os animais mencionados. Ocorre, afinal, aquilo que, “até hoje, é muitas vezes verificável: animais inocentes precisam sofrer com os delitos cometidos por seres humanos” (Fischer; Markl, 2009, p. 114). Com tais acontecimentos, porém, ao contemplar os seres vivos a ele coexistentes, o ser

humano tem a oportunidade de vislumbrar o que pode acontecer também com ele mesmo.

Os “cavalos” (v. 3c) iniciam a lista formada por cinco animais. Ao trazer o vocábulo doze vezes, a obra literária do Pentateuco, além de imaginar a posse aparentemente comum de “cavalos” no Egito (Gn 47,17), menciona esse animal, sobretudo, em sua função militar. O “cavalo” puxa o “carro de guerra”, guiado por um “condutor” posicionado em cima deste último (Ex 14,9.23). Parece que, ao contrário de assírios, babilônios, persas e gregos no decorrer do primeiro milênio a.C., “os egípcios nunca fizeram o passo de cavalgar o cavalo” (Staubli, 2010, p. 4). Todavia, “cavalos determinavam a riqueza e o poder do rei ou do faraó, e eram a chave para a vitória na guerra” (Cantrell, 2022, p. 390). Em contrapartida, o Senhor, Deus de Israel, é contemplado como quem se opõe ao cavalo como representante do poder militar. Ora “lança cavalos, faraó, carros de guerra e condutores ao mar” (Ex 15,1.19.21; Dt 11,4), ora ordena que o rei de Israel “não multiplique os cavalos para si” (Dt 17,16<sup>2x</sup>). Em vez de ter medo do “inimigo” numa “guerra”, mesmo que este possua “cavalo, carro de guerra e povo numeroso”, Israel é convidado a confiar no “Senhor, Deus que fez Israel subir do Egito” (Dt 20,1). Aliás, a própria natureza ensina como um animal de tamanho bem inferior vence o maior. Basta “uma serpente” ou “uma víbora morder os calcanhares do cavalo”, para que “o cavaleiro” ou “condutor” do carro “caia por detrás” (Gn 49,17).

Com quarenta e uma menções, o “jumento” ou “asno” (v. 3c) ganha maior atenção no Pentateuco do que o cavalo (Gn 12,16; 22,3.5; 24,35; 30,43; 32,6; 34,28; 36,24; 42,26.27; 43,18.24; 44,3.13; 45,23; 47,17; 49,14; Ex 4,20; 9,3; 13,13; 20,17; 21,33; 22,3.8.9; 23,4.5.12; 34,20; Nm 16,15; 31,28.30.34.39.45; Dt 5,14.21; 22,3.4.10; 28,31). Juntando ainda as dezoito presenças da “jumenta” ou “asna” (Gn 12,16; 32,16; 45,23; 49,11; Nm 22,21.22.23<sup>3x</sup>.25.27<sup>2x</sup>.28.29.30<sup>2x</sup>.32.33) e as duas menções do “jumento macho”, “filhote de jumenta” (Gn 32,16; 49,11) – isto é, “de raça pura, sem ser mulo”, animal resultado do cruzamento de um jumento com uma égua (Riede, 2010, p. 3) –, atingem-se sessenta e uma menções do mesmo ser vivo na obra literária em questão. O jumento é o animal de transporte mais antigo. Ora carrega pessoas, ora transporta cargas. Abraão, Jacó, os filhos de Jacó, os horitas em Edom, Moisés, egípcios, israelitas e Balaão de Petor são apresentados como proprietários desse animal. Mais ainda, as justamente doze menções do jumento no livro do Êxodo ilustram a atenção que lhe é conferida. Proíbe-se “a cobiça do jumento” pertencente a outrem (Ex 20,17). O “furto” resulta na “indenização em dobro” (Ex 22,3.8). Quem causa o acidente de um jumento, “por deixar aberta uma cisterna”, também precisa “indenizar” o dono do animal (Ex 21,33). E um “vizinho” que recebe um jumento para “cuidá-lo” é responsabilizado nos casos de morte, fratura ou sequestro do animal (Ex 22,9). Além disso, o “jumento que vagueia” ou “se agacha debaixo de sua



carga" deve ser auxiliado, mesmo que pertença ao inimigo (Ex 23,4.5). Por fim, cabe ao "jumento" o direito de "descansar" (Ex 23,12), sendo que é as leis referentes ao "primogênito do jumento" celebram sua pertença a Deus (Ex 13,13; 34,20).

O "camelo" é o terceiro animal mencionado na lista de Ex 9,3. O livro do Gênesis ora apresenta Abraão como quem, rumo às terras de Canaã, sai do Egito com "camelos" (Gn 12,16), ora descreve o servo dele como quem transita, com "camelos", entre a Mesopotâmia e Canaã (Gn 24,10<sup>2x</sup>.11.14.19.20.22.30.31.32<sup>2x</sup>.35.44.46<sup>2x</sup>.61.63.64). Também Jacó é dono de "camelos" (Gn 30,43) e viaja com tais animais (Gn 31,17.34; 32,8.16). E, de forma semelhante, "camelos" compõem a caravana dos ismaelitas, quando estes se deslocam de Galaad para o Egito (Gn 37,25). No mais, textos e testemunhos iconográficos pertencentes ao segundo milênio a.C. permitem "tomar a menção do camelo em Gênesis e Êxodo como valor nominal" (Sarna, 1991, p. 44), no sentido de ser possível afirmar que, "no tempo de Moisés, havia camelos domesticados no Egito" (Cassuto, 1997, p. 111).

Entretantes, segundo a cultura religiosa do Israel bíblico, Ex 9,3 menciona três "animais essenciais para o transporte" e dois "para a alimentação" (Meyer, 2005, p. 84). Conforme a lei em Lv 11,3, por serem solípedes e não ruminantes, as carnes de cavalo e jumento não podem ser comidas. O mesmo vale para o "camelo" que, embora ruminante, "fazendo subir o que foi mastigado, não tem casco dividido" (Lv 11,4). Ou seja, "os pés têm solas almofadadas, envoltos em pele endurecida. E cada pé é dividido em dois dedos, mas não tem casco" (Milgrom, 1991, p. 648). Não obstante, cavalo, jumento e camelo são carregadores extraordinários de fardos. Além disso, o ser humano pode montá-los. E camelo e jumento bem se adaptam ao deserto.

O "gado grande" (Ex 9,3; 10,9.24; 12,32.38; 20,24; 21,37; 29,1; 34,3), no entanto, um dos dois grupos de animais mencionados no final da lista em Ex 9,3, é criado, sobretudo, para a alimentação do ser humano. Com o substantivo hebraico, que é mencionado noventa e oito vezes no Pentateuco, subentende-se "gado bovino" (Dt 7,13), "touro" ou "boi" (Ex 20,17; 21,28<sup>3x</sup>.29<sup>2x</sup>.32<sup>2x</sup>.33.35<sup>3x</sup>.36<sup>3x</sup>.37<sup>2x</sup>; 22,3.8.9.29; 23,4.12; 34,19), "vaca" (Gn 32,16), "novilho" (Ex 24,5; 29,1.3.10<sup>2x</sup>.11.12.14.36), "bezerro" (Ex 32,4.8.19.20.24.35) e "bezerra" (Gn 15,9). Ao juntar todos os termos ora mais genéricos e ora mais específicos, o gado grande recebe duzentos e setenta e nove menções na primeira parte da Bíblia Hebraica.

O "gado pequeno" (Ex 2,16.17.19; 3,1<sup>2x</sup>; 9,3; 10,9.24; 12,21.32.38; 20,24; 21,37; 22,29; 34,3), por sua vez, indica, de um lado, o "carneiro" (Ex 25,5; 26,14; 29,1.3.15<sup>2x</sup>.16.17.18.19<sup>2x</sup>.20.22<sup>2x</sup>.26.27.31.32; 35,7.23; 36,19; 39,34), a "ovelha" ou "carneira" (Gn 31,38) e o "cordeiro" (Ex 12,5; 29,38.39<sup>2x</sup>.40.41) ou a "cordeira" (Gn 21,28). De outro lado, visa-se ao "bode" (Gn 31,10), à "cabra" (Ex 12,5; 25,4; 26,7; 35,6.23.26; 36,14) e ao "cabrito" (Ex 23,19; 34,26). No entanto, o vocabulário hebraico para esses animais é bem mais extenso,



sem que seja possível achar para cada palavra uma equivalência diferente em português. Somente nos primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica, observam-se ainda uma escrita diferente para “cordeiro” (Gn 30,32) e “cordeira” (Lv 5,6). No mais, existe o “carneiro jovem” ou “esmurrador” (Dt 32,14), outro termo genérico traduzível como “gado miúdo”, contemplando todos os caprinos (Ex 12,3<sup>2x</sup>.4<sup>2x</sup>.5; 13,13; 21,37<sup>2x</sup>; 22,3.8.9; 34,19.20), e a “prole” do gado pequeno (Dt 7,13). Sejam mencionados ainda dois vocábulos diferentes para “cabrão” (Gn 30,35; 31,10), assim como “cabeludo” (Gn 37,31) e “cabeluda” (Lv 4,28). Ao somar, chega-se, em relação às presenças dos vocábulos indicadores do gado pequeno (Deysel, 2017, p. 164-175), a quinhentas e três menções desses animais somente no Pentateuco.

Resumindo: os paralelismos numerosos permitem enxergar a importância de “cavalos, jumentos, camelos, gado grande e gado pequeno” (v. 3c), isto é, da “propriedade” pecuária (v. 3a.4a<sup>2x</sup>.6b.c.7b). Isso vale tanto para a sociedade egípcia como para os israelitas. Também não existe diferença entre o período do Bronze Tardio (1500 a 1150 a.C.) e os séculos seguintes, pensando nas diversas hipóteses em relação à “data e localização” do evento do êxodo e/ou em vista da configuração literária dos últimos quatro livros do Pentateuco (Green, 2022, pp. 258-259). Com uma “peste muito pesada” (v. 3c), a qual afeta “todo” (v. 6b) o gado, transporte e comércio se encontram interrompidos. Alimentos importantes – carne, leite e os derivados dele – faltam. Produtos como peles, pelos e lã não estão mais disponíveis. Enfim, a praga “atinge maciçamente a vida dos egípcios, porque, com a morte do gado, algo de sua propriedade e, com isso, dos fundamentos de sua vidas é tirado” (Dohmen, 2015, p. 250).

### 3. O impasse político

A narrativa exodal realça um conflito social nascido de decisão política. Com um discurso demagógico, o faraó insiste na opressão violenta e impõe trabalhos forçados aos hebreus (Ex 1,8-14). Embora ocorram diversas tentativas de resistência às ordens faraônicas – (a) o grande aumento do número de hebreus (Ex 1,12); (b) a ação das parteiras das hebreias (Ex 1,15-22); (c) o comportamento da filha do faraó (Ex 2,1-10); (d) o ferimento mortal de um egípcio por parte de Moisés (Ex 2,11-15); (e) a tentativa de, politicamente, negociar a liberdade dos hebreus com o faraó (Ex 5) –, nenhuma dessas ações consegue provocar a libertação do povo oprimido. Pelo contrário, mesmo com a morte do faraó opressor (Ex 2,23), o sofrimento dos hebreus continua e ainda aumenta com a decisão do novo governador: “Que a servidão pese sobre os homens!” (Ex 5,9).

No entanto, por mais que Moisés duvide de sua eloquência e da disponibilidade do faraó de escutá-lo (Ex 6,12.30), o diálogo com o rei do Egito é mantido. Ao total, a narrativa exodal transmite dez discursos diretos do novo faraó até a morte do gado (Ex 5,2.4.5.7-9.10-11.17-18; 8,4.6.21.24).

No mesmo espaço, ouvem-se, dirigidos ao rei do Egito, um discurso dos inspetores dos filhos de Israel (Ex 5,15-16) e nove discursos de Moisés (Ex 5,1.3.16-18.26-29; 8,5.6-7.16-19.22-23.25). Contudo, a narrativa exodal transmite a ideia de que somente o diálogo, na base de palavras e discursos, não gera a liberdade dos oprimidos.

Espera-se, portanto, que “sinais e prodígios multiplicados na terra” (Ex 7,3), isto é, no meio da natureza, tornem-se mais chamativos, embora, outra vez, seja necessária maior sensibilidade para interpretá-los e compreendê-los adequadamente. Assim, no livro do Êxodo, após a disputa entre os “répteis” (Ex 7,9.10.12), a degeneração das “águas” com a “morte dos peixes” (Ex 7,18-21.24), as proliferações das “rãs” (Ex 7,27-29; 8,1-10), dos “mosquitos” (Ex 8,12-14) e das “moscas” (Ex 8,17-18.20.25.27), a morte do gado é a sexta oportunidade para o faraó refletir sobre as consequências de suas decisões políticas. Vale a pena, aqui, verificar como a narrativa poética em Ex 9,1-7 descreve a reação do rei do Egito ao mais novo desastre ambiental.

O episódio em questão é duplamente emoldurado. O “faraó” é mencionado uma vez no início da narrativa (v. 1b) e duas vezes no final dela (v. 7a.c). O mesmo, de forma invertida, ocorre com o verbo traduzido como “soltar”, ação exigida de quem governa em relação aos por ele oprimidos. O verbo tematicamente chave aparece duas vezes no início (v. 1e.2a) e uma vez no final (v. 7d) do episódio. Quer dizer, ora o faraó é descrito como quem “se recusa a soltar” os hebreus (v. 2a), no sentido de “forçá-los” (v. 2b), ora se observa que o “coração” do governante “ficou pesado” (v. 7c), com o resultado de que este último, por falta de um raciocínio mais ágil, “não solta o povo” em questão (v. 7d). Assim, o contexto histórico-político, com sua insistência em políticas opressivas, ganha destaque como eventual causa da morte do gado.

O rei do Egito, por sua vez, é contrastado pelo líder profético do povo oprimido, isto é, “Moisés” (v. 1a). Este recebe a tarefa de “apresentar-se ao faraó” (v. 1b) e transmitir-lhe um discurso do “SENHOR, Deus dos hebreus” (v. 1d), ou seja, uma “fala” (v. 1c) que ocupa dez dos vinte e um versetos da narrativa (v. 1d-4b). Mais ainda, sem que isso fosse narrado diretamente, é possível que o faraó também seja o alvo do segundo discurso direto do Senhor, quando este estabelece “um prazo” (v. 5a) em relação ao início da catástrofe ambiental. Restam apenas algumas horas para o rei do Egito tomar uma decisão salvadora, uma vez que a morte dos animais ocorreria “no dia seguinte” (v. 6a), ou seja, “amanhã” (v. 5b). Tais referências ao tempo indicam o máximo de urgência. Quem está com o poder em suas mãos ainda teria como impedir o desastre ambiental. Contudo, “a recusa do faraó é insinuada quando os animais egípcios morrem” (Green, 2022, p. 266).

Outro contraste surge entre os coletivos dos “egípcios”, duas vezes mencionados (v. 4a.6b), e os “hebreus” (v. 1d), os quais ganham realce por meio de sete menções, com as últimas seis organizadas de forma concêntri-

ca: (a) “povo” (v. 1e), (b) “Israel” (v. 4a), (c e c’) “filhos de Israel” (v. 4b.6c), (b’) “Israel” (v. 7b), (a’) “povo” (v. 7d). Ambos os grupos têm seu gado. Talvez o ouvinte-leitor até se surpreenda com os hebreus, subjugados a trabalhos forçados (Ex 5), como donos de animais. Seja lembrado, porém, como “a família de Jacó se fazia útil no Egito como criadores de gado (Gn 46,6.32.34; 47,3)” (Albertz, 2012, p. 160). Além disso, após a narrativa em Ex 9,1-7, esse detalhe ganhará novamente atenção. Junto ao faraó, Moisés ora formulará a exigência de o povo sair do Egito “com o gado pequeno e o gado grande” (Ex 10,9), ora declarará que a “propriedade” dos hebreus iria junto, “sem que restasse um só casco” (Ex 10,26). Ao mesmo tempo, de forma irônica, o gado egípcio se torna “vítima de outras pragas” (Ex 9,9.19.25; 11,5; 13,15)” (Andiñach, 2010, p. 133).

Não obstante os sinais do tempo, o opressor governante permanece inativo e resiste às mudanças urgentes tão necessárias. Conforme a narrativa em Ex 9,1-7, o faraó não visa ao “diálogo” nem formula “um pedido”, uma vez que “a morte gera realidades: o gado dos egípcios está morto e o dos israelitas continua a viver” (Utzschneider; Oswald, 2013, p. 218). Mais ainda, apesar da informação de “não ter morrido nada da propriedade de Israel” (v. 7b), “a reação do faraó” é marcada pelo fato de que seu “peso” (v. 7c), isto é, “a autoridade” do poder opressivo, “supera a prova de que Israel foi poupado” (Kellenberger, 2006, p. 128). Enfim, politicamente permanece uma situação de impasse, sem solução favorável nem aos israelitas, nem aos egípcios.

#### 4. E Deus?

O personagem de maior destaque na narrativa em Ex 9,1-7 é o “Deus dos hebreus” (v. 1d). Seu nome, o *tetragrama*, traduzido como “SENHOR”, é mencionado sete vezes (v. 1a.d.3a.4a.5a.b.6a), número que, como elemento estilístico, traz a conotação de inteireza e/ou completude. Observa-se também que o “SENHOR” é o primeiro personagem a ser mencionado (v. 1a). Além disso, a iniciativa dele determina todo o enredo. Pertencem-lhe inclusive os únicos dois discursos diretos na narrativa (v. 1b-4b.5b), uma vez que o discurso direto de Moisés a ser dirigido ao faraó (v. 1d-4b) é apresentado como fala ordenada pelo Senhor a seu profeta.

Percebe-se, portanto, que o enfoque da narrativa bíblica em questão é religioso. Reflete-se, teologicamente, sobre “o ordenamento justo da sociedade, considerando a relação próxima com a criação”, ou seja, vislumbra-se “a vinculação simbiótica entre ordem ética e ordem cósmica”, pressupondo-se que ambas as ordens e sua relação mútua expressem a vontade de Deus (Fretheim, 1991, p. 385). Ao continuar esse raciocínio, é possível imaginar a seguinte lógica: a insistência política na injustiça e na opressão de seres humanos, em princípio, corre o risco de gerar desastres ecológicos. Ou seja, de forma surpreendente, a natureza e/ou a criação dá sua resposta ao

comportamento humano. Com isso, surge também a possibilidade de interpretar os acontecimentos como sinais de um julgamento divino.

A narrativa em Ex 9,1-7, de forma poética, insiste nesse tipo de reflexão. Como? Observa-se, antes de tudo, que “não há nenhuma intervenção de Moisés ou Aarão. Tudo é apresentado como ação exclusiva de Deus” (Andiñach, 2010, p. 132). Junto a isso, de forma categórica, afirma-se a respeito da morte do gado egípcio que “o SENHOR realizou essa coisa” (v. 6a). Junto a isso, uma série de detalhes, narrativamente, especifica tal acontecimento.

Chama a atenção do ouvinte-leitor “que o Deus dos israelitas, à vontade, pode demonstrar seu poder no Egito” (Dohmen, 2015, p. 249), uma vez que existe uma nítida incompatibilidade e/ou um conflito de interesses entre o faraó, insistente na opressão violenta, e o Deus dos violentados, com sua vontade libertadora. Em vista disso, o Senhor é apresentado como quem “faz diferença” (v. 4a; Ex 8,18; 11,7; 33,16), no sentido de tomar partido pelos oprimidos. E, conseqüentemente, Moisés apresenta o Senhor ao faraó como “Deus dos hebreus” (v. 1d). Mais ainda, dentro da mesma lógica, o Senhor chama estes últimos de “meu povo” (v. 1e), deixando claro qual seria a vocação dessa comunidade por ele eleita: “Para que me sirva!” (v. 1f).

Outro detalhe contemplado pela narrativa bíblica em questão encontra-se vinculado à linguagem antropomorfa, quando é descrita a ação divina. O faraó, por “recusar-se a soltar” os hebreus (v. 2a) e continuar a “forçá-los” (v. 2b), é confrontado com “a mão do SENHOR”, sendo que esta última irá atingir “a propriedade dele” de forma mortal (v. 3a). Uma mão é mais do que um dedo. Ocorre, portanto, “uma intensificação” (Fischer; Markl, 2009, p. 113), comparando a imagem da “mão do SENHOR” (v. 3a) à imagem do “dedo de Deus” (Ex 8,15), detectado anteriormente pelos magos egípcios por ocasião da terceira praga dos mosquitos.

Aliás, o livro do Êxodo contempla repetidamente a “mão forte” e/ou a “força da mão” divina (Ex 3,19; 6,1<sup>2x</sup>; 13,3.9.14.16; 32,11), que é uma “mão grande” e/ou “grandiosa” (Ex 14,31) e que, quando “estendida”, pode “ferir” (Ex 3,20; 9,15; 24,11). Também Israel imagina ser possível “morrer pela mão do SENHOR” (Ex 16,3). No entanto, segundo a narrativa exodal, os oprimidos experimentam a “mão” de Deus como libertadora, uma vez que “o SENHOR, ao colocar sua mão sobre o Egito, faz seus exércitos saírem de lá, em meio a grandes julgamentos” (Ex 7,4-5). Mais ainda, além de seu dedo e de sua mão, Deus age até por meio da “grandeza” de seu “braço esticado” (Ex 6,6; 15,16). Enfim, ora existem a “mão dos egípcios” (Ex 3,8; 14,30; 18,9.10<sup>2x</sup>), a “mão do faraó” (Ex 18,10), a “mão” violenta de “pastores” madianitas (Ex 2,19) e/ou a “mão de um inimigo” qualquer (Ex 15,9). É, porém, “na mão de Moisés” que o Senhor “coloca seus prodígios” (Ex 4,21). Mais ainda, aos oprimidos Deus promete “fazê-los chegar à terra” prometida, “pela qual levantou sua mão, a fim de dá-la a Abraão, Isaac e Jacó” (Ex 6,8), terra na qual “suas mãos”, inclusive, irão “firmar o santuário” (Ex 15,17).

Na narrativa em Ex 9,1-7, “a mão do SENHOR está com a propriedade” do faraó (v. 3a), no sentido de ela trazer “uma peste muito pesada” (v. 3c), que provoca “a morte de toda a propriedade dos egípcios” (v. 6b). Trata-se de “uma peste não típica para o Egito, mas que, de modo frequente, acompanha maldições e palavras de julgamento (Lv 26,25; Dt 28,21; Jr 14,12; Ez 7,15; cf. já Ex 5,3), e que, por ser ‘muito pesada’ (v. 3c; cf. também Ex 9,18.24; 10,14; 12,38), varia excepcionalmente” (FISCHER; MARKL, 2009, p. 113). Aliás, em forma de “jogo de palavras ou alusão” (DOHMEN, 2015, p. 249), ao peso dessa peste corresponde mais tarde que também “o coração do faraó fica pesado” (v. 7c). Todavia, a narrativa exodal contempla a “peste” (v. 3c) em questão como “coisa realizada pelo SENHOR” (v. 5b.6a). Aliás, em hebraico, os substantivos traduzidos como “peste” (v. 3c) e “coisa” (v. 4b.5b.6a) se formam a partir das mesmas três consoantes. Muda apenas a vocalização. Novamente, de forma poética, ocorre um realce, o qual chama a atenção do ouvinte-leitor para o que está sendo narrado.

Por fim, pela terceira vez no ciclo das narrativas sobre os dez sinais no Egito (Ex 7,14–11,10; 12,29–36) morrem animais. Após “os peixes no rio” (Ex 7,18.21) e “as rãs” (Ex 8,9), “morre” (v. 6b) agora o gado dos egípcios”, porém, sem que “morresse” (v. 4b.6c.7b) o gado dos israelitas. Contudo, “a sanção divina continua a ser limitada” (Albertz, 2012, p. 160). Embora “muito pesada, a peste” (v. 3c) atinge somente os animais, e não os seres humanos (cf. 2Sm 24,14–15). Logo em seguida, por sua vez, a segunda das “duas pragas de doenças” (Utzschneider; Oswald, 2013, p. 218) narrada em Ex 9,8–12, quando a fuligem “se torna furúnculos no ser humano e no gado” (Ex 9,10), revela o quanto uma catástrofe ambiental, em geral, atinge a saúde de todos os seres vivos.

Além do fato de o desastre se limitar a um setor, existem ainda outros sinais de esperança junto à morte do gado egípcio. De um lado, a catástrofe não ocorre de forma imediata. Durante algumas horas, isto é, antes do “dia seguinte” (v. 6a), o faraó, com uma decisão política sua, teria a possibilidade de evitá-la. De outro lado, a narrativa exodal dá a entender que o desastre ambiental não foi total. O ouvinte-leitor até se surpreende quando, logo após a morte de seu gado em Ex 9,1–7, os egípcios, novamente, são apresentados como quem tem gado. Ou seja, mesmo que “morrera toda a propriedade dos egípcios” (v. 6b), a narrativa a respeito do sétimo sinal (Ex 9,13–35) faz perceber que os habitantes originários do vale do rio Nilo, outra vez, estão com seus “animais” (Ex 9,19), isto é, com sua “propriedade no campo” (Ex 9,19.20.21). E, mais tarde, narra-se ainda que, no momento da saída dos israelitas, os egípcios perseguem estes últimos com todos os seus “cavalos” (Ex 14,9.23), embora também esses animais, por serem “lançados ao mar”, morram (Ex 15,1.19.21).

Todavia, o desastre ambiental com a morte de “toda a propriedade dos egípcios” (v. 6b) não é total. A partir do contexto narrativo, a morte do gado representa mais uma crise grave, que traz uma lição do alto. Junto a

isso, por sua vez, continua a ser a firme vontade do Senhor, Deus de Israel, que ocorram mudanças estruturais e, sobretudo, a desistência das políticas opressivas, a fim de que o risco de novas catástrofes ambientais seja diminuído.

### Considerações finais

O presente estudo se limita à leitura e à investigação de um episódio pertencente à narrativa exodal, considerando, sobretudo, o livro do Êxodo e a obra do Pentateuco como contextos literários mais imediatos. Atento à configuração poética do que se ouve ou lê em Ex 9,1-7, e levando em consideração o provável contexto histórico-geográfico espelhado pelo mundo narrado, visa-se nesta pesquisa, sobretudo, às dimensões socioambientais e, interligada de forma intrínseca com estas últimas, à reflexão teológica proposta pelo texto bíblico.

A novidade do estudo consiste, em especial, na descoberta de como esta narrativa curta em Ex 9,1-7 insiste num olhar prolongado e concentrado para os seres que coexistem com o ser humano neste mundo. A presença múltipla do gado contemplado como “propriedade” (v. 3a.4a<sup>2x</sup>.6b.c.7b), a menção de “cavalos”, “jumentos”, “camelos”, “gado grande” e “gado pequeno” (v. 3c), assim como a morte lamentável desses animais por ocasião de uma “peste pesada” (v. 3c), não são elementos meramente ilustrativos e/ou periféricos. Pelo contrário, de forma narrativa, o gado, teologicamente, se torna palavra de Deus.

Assim, o estudo da narrativa em Ex 9,1-7 detecta, de forma exemplar, a importância da *hermenêutica camponesa*. Percebe-se o quanto o “campo” (v. 3b), em princípio, oferece uma compreensão específica e talvez privilegiada no que se refere às convivências entre os seres humanos, os demais seres – a água, o ar, o solo, o calor, os vegetais e os animais – e Deus. No caso, o estado do gado informa sobre e/ou transmite a palavra de Deus, prefigurando o que pode ser o destino do ser humano.

Comumente, as teologias exodais, até hoje, não investem, de forma mais constante e/ou sistemática, na valorização das econarratividades e/ou eco-poeticidades pertencentes aos textos bíblicos em questão (cf. Rossi, 2022; Ska, 2022), embora, em princípio, se perceba o quanto “as narrativas dos prodígios ou pragas são relacionadas a fenômenos da natureza” e como “Deus não age sem auxílio das obras criadas”, no sentido de “a intervenção divina” se encontrar “integrada de modo pleno com os elementos da natureza” (Silva, 2022, p. 56). No entanto, novos estudos irão descobrir cada vez mais o quanto essa milenar arte literária já enxerga a complexidade da vida e os fatores que a determinam. Em vez de favorecer um domínio violento do ser humano sobre os demais seres, a Bíblia vislumbra as interdependências e, com isso, propõe coexistências harmoniosas. A narrativa sobre a mor-



te do gado (Ex 9,1-7), no caso, ilustra bem o quanto a catástrofe ambiental é consequência de determinadas circunstâncias sociopolíticas e o quanto, junto a isso, o desastre ecológico se torna palavra de Deus que convida à conversão exodal.

## Referências

- ALBERTZ, R., *Exodus 1–18*. Zürich: Theologischer Verlag, 2012.
- ANDIÑACH, P. R., *O livro do Êxodo: um comentário exegetico-teológico*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.
- CANTRELL, D., *Horsels and Horse Care*. In: BERLEJUNG, A. (ed.) *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World: A New Biblisches Reallexikon*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, pp. 389-395.
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: Magnes Press, 1997.
- DOHMEN, C., *Exodus 1–18*. Freiburg: Herder, 2015.
- ELLIGER, K., RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FISCHER, G.; MARKL, D., *Das Buch Exodus*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009.
- FRETHEIM, T.E., *The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster*. In: *Journal of Biblical Literature*, v. 110, pp. 385-396, 1991.
- GILLMAYR-BUCHER, S., *Die literarische Konzeption der Figur Gott im Buch Exodus*. In: EISEN, U. E.; MÜLLNER, I. (edts.), *Gott als Figur: Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptationen*. Freiburg: Herder, 2016, pp. 57-87.
- GORDIS, D. M. *Ecology*. In: LIEBER, D.L. (ed.), *Etz Hayim: Torah and commentary*. New York: The Jewish Publication Society, 2015, pp. 1369-1372.
- GREEN, B., *Exodus*. In: Collins, J. J.; Hens-Piazza, G.; Reid, B.; Senior, D., *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century*. London: T&T Clark, 2022, pp. 258-280.
- GRENZER, Matthias, *O fracasso da política de opressão violenta (Êxodo 1,8-14)*. In: *Horizonte*, v. 12, pp. 141-163, 2014.
- GRENZER, M.; GROSS, F., *Leis deuteronômicas favoráveis à preservação de fauna e flora*. In: *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Vol. 11, pp. 778-791, 2019.
- GRENZER, M. Erva, *Bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92*. In: *Atualidade Teológica*, Vol. XXIV, pp. 66-86, 2020.
- GRENZER, M.; RAMOS, M.S., *Água nos Salmos: elementos para uma ecoespiritualidade*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Vol. 80, No. 317, pp. 750-763, 2020.
- GRENZER, M.; AGOSTINHO, L.H.S., *Árvores nos Salmos: elementos para uma educação espiritual e ambiental*. *Encontros Teológicos*, Vol. 36, pp. 439-456, 2021.



- GRENZER, M., *Econarratividades exodais: a praga das rãs em Ex 7,26–8,11*. In: Guimarães, E.; Sbardelotti, E.; Barros, M. (orgs.). 50 anos de Teologias da Libertação: memória, revisão, perspectivas e desafios. São Paulo: Recriar, 2022, pp. 129-142.
- GRENZER, M.; BARROS, P. F.; DANTAS, J.A.S., *Pássaros nos Salmos: elementos para uma ecoespiritualidade*. In: Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 82, No. 321, pp. 115-129, 2022.
- GRENZER, M., *Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)*. In: Perspectiva Teológica, Vol. 54, No. 2, pp. 375-391, 2022.
- HORRELL, D. G., *Ecological Hermeneutics: Origins, Approaches, and Prospects*. In: Marlow, H.; Harris, M. (eds.). The Oxford Handbook of the Bible and Ecology. Oxford: University Press, 2022, pp. 19-34.
- KELLENBERGER, E., *Die Verstockung des Pharaos: exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- MEYER, C., *Exodus*. The New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: University Press, 2005.
- MILGROM, J., *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1991.
- RIEDE, P., *Esel*. In: Bauks, M.; Pietsch, M. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010, pp. 1-8. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17820> Acessado: 23/12/2022
- ROSSI, L.A., *Solano. Êxodo: um projeto de liberdade nascido no coração de Deus*. São Paulo: Paulus, 2022.
- SARNA, N.M., *Exodus*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia; New York: The Jewish Publication Society, 1991.
- DA SILVA, V., *Deus ouve o clamor do povo: Teologia do êxodo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- SKA, J.L., *O livro do Êxodo*. São Paulo: Loyola, 2022.
- STAUBLI, T. *Reiten/Reiter*. In: BAUKS, M.; PIETSCH, M. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010, pp. 1-18: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33122> Acessado: 23/12/2022
- UTZSCHNEIDER, H.; OSWALD, W., *Exodus 1–15*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.

## *Teologia camponesa em disputa*

### *Peasant Theology in Dispute*

#### **Resumo**

Neste estudo pretendo trabalhar as diversas e divergentes teologias camponesas presentes nos textos bíblicos: quem está falando de Deus (quem faz teologia) nos capítulos 25 a 27 do Levítico? De que Deus está falando (qual teologia)? Como está falando dele? Qual é a vontade de Deus sobre o uso da terra (para quem se faz teologia)? Quem são os “nós” dos quais está se falando? Como está se falando deles? E por que está se falando assim? Todos vão proclamar que estão falando de Deus, em nome de Deus; vão dizer que o que eles dizem é “fala de Deus”, palavra de Deus, como se o verdadeiro teólogo fosse o próprio Deus. Teologia não é só uma ideia, um pensamento; teologia é história, é política, é economia, é vida concreta, é realidade.

**Palavras-chave:** Terra santa, Usufruto, Compatriota, Estrangeiros, Shabat, Pobres.

#### **Abstract**

In this study, I intend to work on the diverse and divergent peasant theologies present in the biblical texts: who is talking about God (who does theology) in chapters 25 to 27 of Leviticus? What is God talking about (what theology)? How are you talking about him? What is God’s will regarding land use (for those who do theology)? Who are the “us” you are talking about? How are you talking about them? In addition, why are you talking like that? All will proclaim that they are speaking of God, in the name of God; they will say that what they say is “God’s talk”, the word of God, as if the true theologian were God himself. Theology is not just an idea, a thought; theology is history, it is politics, it is economics, it is concrete life, it is reality.

**Keywords:** Holy land, Usufruct, Compatriot, Foreigners, Shabbat, Poor.

---

<sup>1</sup> Sandro Gallazzi é agente Comissão Pastoral da Terra, doutor em Ciências da Religião, área de Bíblia, pela UMESP, é assessor bíblico do CEBI, do CESEP e das Pastorais Sociais, é membro da prelazia de São Félix do Araguaia. Contribui na reflexão bíblica do Centro Unitario Missionario – Missio da Conferenza Episcopale Italiana-CEI e com a leitura popular da Bíblia em comunidade, grupos e movimentos na América Latina e na Itália.

## Introdução

Em 1999, o número 33 de RIBLA foi sobre o Jubileu. Neste número consta um meu estudo sobre o ano jubilar e sobre o capítulo 25 do livro do Levítico. Creio que este estudo continue sendo interessante para quem quiser aprofundar, histórica e exegeticamente, este tema.

Aqui, retomando algumas destas páginas, pretendo enfrentar o tema pelo viés mais teológico: quem está falando de Deus (quem faz teo-logia) nos capítulos 25 a 27 do Levítico? De que Deus está falando (qual teo-logia)? Como está falando dele? Qual é a vontade de Deus sobre o uso da terra (para quem se faz teo-logia)?

Outra consideração precisa ser feita: é impossível falar de Deus, fazer teo-logia, sem falar de nós, sem fazer antro-po-logia: ao conhecermos Deus nos conhecemos a nós mesmos: quem são os “nós” dos quais está se falando? Como está se falando deles? E por que está se falando assim?

Todos vão proclamar que estão falando de Deus, em nome de Deus; vão dizer que o que eles dizem é “fala de Deus”, palavra de Deus, como se o verdadeiro teólogo fosse o próprio Deus.

Um dia, porém, Jesus nos apresentou o mais verdadeiro critério hermenêutico para interpretar os textos bíblicos: aos sábios e aos inteligentes o Pai escondeu as coisas que fez questão de revelar os pequeninos (Mt 11,25). Só aos pequeninos o próprio Pai faz teo-logia, se revela: no meio dos pequeninos a Palavra se faz carne, a única capaz de nos revelar o Pai que ninguém nunca viu nem conheceu.

Para isso teremos que pôr teo-logias a confronto, sem receio de pôr texto contra texto. E as perguntas mais importantes, as primeiras às quais precisamos responder serão sempre pela materialidade do texto: “quem falou assim” de Deus? “Quando falaram assim” de Deus? “Para quem e por que falaram assim” de Deus?

Teologia não é só uma ideia, um pensamento; teologia é história, é política, é economia, é vida concreta, é realidade.

## A lei do monte Sinai

No capítulo 25 do levítico não são os camponeses que estão falando. São os sacerdotes sadocitas que chegaram ao poder na Judeia, depois das missões de Esdras e Neemias, com o apoio do imperador da Pérsia e dos sátrapas da Transeufratênia.

Eles acrescentaram às antigas tradições já existentes, uma longa sequência de textos (Êx 25-40), contendo as disposições do funcionamento do templo (arca-tenda-altar) e da sociedade teocrática, que Iahweh teria dado a Moisés, no “monte Sinai” (Êx 24,18-25,1).

Em seguida, o Levítico concentra mais disposições acerca dos sacrifícios, da pureza legal, das festas anuais e da vida na santidade (Lv 1-24)

dadas por Iahweh a Moisés, não mais no monte Sinai, mas dentro do santuário, na “tenda da congregação” (Lv 1,1), lugar acessível somente aos sacerdotes que se tornam assim os únicos porta-vozes de Iahweh.

Lvítico 25,1, porém, traz as disposições acerca do uso e da propriedade da terra que Iahweh deu a Moisés, de novo, no monte Sinai: “E falou Iahweh a Moisés no monte Sinai, dizendo”:

A autoridade direta da grande e única revelação sinaítica, fundamenta a visão que a elite sacerdotal, do quinto/quarto século aec, tinha do uso da terra.

Os sacerdotes, no poder, vão fazer uma teologia camponesa que legitime seu poder sobre as terras e, com isso, garanta o seu próprio sustento. As decisões da assembleia de Jerusalém, feita nos dias de Neemias, deixa claro estes objetivos (Ne 10,29-38).

Lvítico 25 começa com as disposições, para os “filhos de Israel”, sobre o *shabat*, o descanso da terra no sétimo ano:

Lv 25,2-7: Fala aos filhos de Israel, dizendo-lhes: quando entrardes na terra que eu vos dou, a terra **fará shabat** de um **shabat** a Iahweh. Seis anos semeiarás o teu campo, e seis anos podarás a tua vinha e recolherás os produtos dela. E o sétimo ano será **shabat do shabaton** para a terra, **shabat** a Iahweh: não semearás o teu campo, nem podarás a tua vinha, nem ceifarás a ceifa que cresce espontaneamente, nem colherás as tuas uvas das vinhas não podadas. Será um ano de **shabaton** para a terra. Será o **shabat** da terra que vos nutrirá a ti, ao teu escravo, à tua serva, ao teu empregado, ao teu hóspede e aos que residem contigo. Todo o produto da terra será para alimentar teu gado e os animais da tua terra.

A palavra **shabat** repete-se várias vezes nas suas diversas formas: *shabat*, como verbo (fazer o *shabat*), *shabat*, como substantivo (o *shabat*) e *shabaton*, substantivo que indica o cumprimento do *shabat*. É a terra que, no sétimo ano, deve descansar “para Iahweh”. Trata-se de uma escolha com conotações litúrgicas, que consiste em não mexer com a terra, em suspender as atividades camponesas.

O que o campo produzir espontaneamente servirá para alimentar os “filhos de Israel” e toda as suas casas.

O que está em destaque é a relação dos filhos de Israel com Iahweh, relação que é concretizada na relação da terra e com a divindade: é a terra que deve fazer o *shabat* para Iahweh. A cada sete anos precisamos renunciar a tratar a terra como sendo nossa. O *shabat* dela é de e para Iahweh!<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A expressão *shabat* a Iahweh ou a Deus é quase sempre aplicada ao sétimo dia (Êx 16,23; 20,10; Lv 23,3; Dt 15,5). Somente aqui é usada para o sétimo ano.

## A teo-logia camponesa profética

É interessante comparar com os textos anteriores, da época monárquica e de origem profética, que nos falam do sétimo ano e nos quais nunca aparece a palavra *shabat*.

O chamado “código da aliança” (Êx 20-24) conservou dois textos:

Êx 23,10-11: Durante seis anos semearás a tua terra e recolherás os seus frutos. No sétimo ano, porém, ceifarás e deixarás no chão o produto, para que os pobres do povo achem o que comer, e o que restar comam os animais do campo. Assim farás com a tua vinha e com o teu olival.

O texto, apesar de algumas de nossas traduções, não fala de não ceifar nem vindimar. Fala que a cada sete anos é proibido recolher o produto do campo, da vinha e do olival. Ele deve ser deixado no campo para que possam se alimentar “os pobres do povo”. Os verbos hebraicos *shamat* e *natash* indicam o “deixar cair” (é a remissão). Não é uma ordem para não plantar e não ceifar e sim para não recolher.

Aqui o que está em destaque é a nossa relação com os pobres do povo que têm o direito de comer do que nós plantamos, mas não recolhemos. A terra não é só nossa: é para todos, sobretudo, para os mais pobres.

Isso fica ainda mais claro num outro texto:

Êx 21,2-11: Quando comprares um escravo hebreu, seis anos ele servirá; mas no sétimo, sairá livre, sem pagar nada. Se veio sozinho, sozinho sairá; se era casado, com ele sairá a esposa. Se o seu senhor lhe der mulher e esta der à luz filhos e filhas, a mulher e seus filhos serão do senhor, e ele sairá sozinho. Mas se o escravo disser: ‘Eu amo a meu senhor, minha mulher e meus filhos, não quero ficar livre’, o seu senhor fá-lo-á aproximar-se de Deus e o fará encostar-se à porta e às ombreiras e lhe furará a orelha com uma sovela: e ele ficará seu escravo para sempre. Se alguém vender sua filha como serva, esta não sairá como saem os escravos. Se ela desagradar ao seu senhor, ao qual estava destinada, este a fará resgatar; não poderá vendê-la a um povo estrangeiro, usando de fraude para com ela. Se a destinar a seu filho, este a tratará segundo o costume em vigor para as filhas. Se tomar para si outra mulher, não diminuirá o alimento, nem a vestimenta, nem os direitos conjugais da primeira. Se a frustrar nessas três coisas, ela sairá sem pagar nada, sem dar dinheiro algum.

Este texto reflete a realidade de injustiça gerada pela monarquia, na qual a compra de escravos já era habitual. Os escravos eram, quase sempre, camponeses endividados que, não podendo quitar a dívida, tinham que trabalhar para o credor.

Depois de seis anos de trabalhos, os escravos devem ser deixados livres.

O único problema diz respeito à “propriedade” da mulher do escravo. Se ele já era casado, a mulher dele sairá livre com ele. Muitas vezes,

porém, o devedor pagava sua dívida entregando, como escravo, um dos filhos. Neste caso, se foi o credor que deu uma mulher ao escravo, ela e os filhos que dela nascerem pertencem ao credor. Não vão sair quando o escravo for libertado. Eis porque o escravo pode até querer continuar no serviço, para ficar com mulher e filhos. Neste caso, então, ele passa a ser tratado como um familiar: o sangue (= a vida dele) da orelha furada sobre a porta é, provavelmente, um rito (aproximar-se de Deus) de pertença permanente à família do credor<sup>3</sup>.

Diferente é o caso do devedor que pagar a sua dívida entregando uma filha como “serva” (ou concubina como sugere o resto do texto)<sup>4</sup>. Neste caso ela não será libertada depois de seis anos de serviço. Se, porém, o seu “senhor” não gostar mais dela, em caso nenhum poderá vendê-la; a família dela poderá tê-la de volta, mas pagando o resgate.

Caso contrário, poderá ser dada a um filho e será tratada como filha. E se o filho se casar com outra mulher, não poderá diminuir para a primeira nem a comida nem a roupa nem o sexo. Caso contrário ela sairá livre sem ter que se pague o resgate por ela.

A situação social mais complexa exige um comportamento mais complexo e detalhado. O importante é notar que a preocupação do sétimo ano, é evitar a super exploração do devedor escravizado.

Depois de mais de um século, o livro do Deuteronomio, num contexto de maior empobrecimento da sociedade, reafirmará com força esta lei, que é dada “para que entre ti não haja pobre; pois Iahweh, teu Deus, te abençoará abundantemente na terra que te dá por herança, para a possuíres” (Dt 15,4). Mas se “nunca deixará de haver pobres na terra, eu te ordeno: livremente, abrirás a mão para o teu irmão, para o necessitado, para o pobre na tua terra” (Dt 15,11).

Estamos no coração da teologia camponesa profética que reflete a luta de Amós e de Oseias, de Miqueias e Isaías contra os juízes que “entortam o caminho dos pobres, pisam o pobre, rejeitam o necessitado na porta” (Am 2,8; 5,11-12); contra os proprietários terreiros “que juntam casa a casa e campo a campo até que não tenha lugar para mais ninguém” (Is 5,8) que “cobiçam as terras e apoderam-se delas, cobiçam as casas e roubam-nas; fazem violência ao homem e à sua família, ao dono e à sua herança” (Mq 2,2); contra todos aqueles que “esmagam o meu povo e moem as faces dos pobres” (Is 3,15) que “arrancam a pele da carne e a carne dos ossos. Devoram a carne do meu povo, arrancam-lhe a pele, quebram-lhe os ossos; partem-no como os pedaços postos na panela, como a carne para a caçarola” (Mq 3,2-3).

<sup>3</sup> Lembremos o sangue do cordeiro nas ombreiras e nas portas das casas dos hebreus, no Egito, que fazia com que o anjo soubesse que aquela casa era de Iahweh e não devia sofrer a morte (Êx 12,7.13).

<sup>4</sup> O texto hebraico usa a palavra *amah* que quer dizer empregada de casa e, em vários casos, também concubina.

No coração desta teologia, está a certeza de que a terra é uma “herança” que Iahweh dá em “possessão” ao seu povo, uma “bênção” para que entre nós não haja pobres, necessitados e oprimidos.

A presença do empobrecido é, para profetas e profetisas, o sinal de que a aliança com Iahweh foi quebrada pelos que “esmagam o meu povo, praticam a injustiça, comem o meu povo, como se comessem pão, e não invocam Iahweh” (Sl 14,4).

Para enfrentar esta realidade de exploração e de opressão que parece se perpetuar nos tempos, duas são as medidas a serem adotadas: a primeira é a da solidariedade.

Dt 15,7-8: Quando entre ti houver algum pobre de teus irmãos, em alguma das tuas cidades, na tua terra que Iahweh, teu Deus, te dá, não endurecerás o teu coração, nem fecharás as mãos a teu irmão pobre; antes, lhe abrirás de todo a mão e lhe emprestarás o que lhe falta, quanto baste para a sua necessidade (Dt 15,7-8).

A segunda medida é a da **justiça**, a decisão de restabelecer a situação inicial quista por Iahweh: o perdão das dívidas e a liberdade.

É a lei da remissão (*shemitah*), do deixar cair as dívidas:

Dt 15,1-2.12-18: A cada sete anos celebrarás o ano do deixar cair as dívidas e deixar cair significa: todo credor que tinha emprestado alguma coisa a seu próximo, deixará cair o que havia emprestado. Não explorará seu próximo, nem seu irmão, porque terá sido proclamado o deixar cair em honra de Iahweh (...)

Quando um dos teus irmãos, hebreu ou hebreia, for vendido a ti, ele te servirá por seis anos. No sétimo ano deixarás ir em liberdade, mas não o despeças de mãos vazias: carrega-lhe o ombro com presentes do produto do teu rebanho, da tua eira e do teu lagar. Dar-lhe-ás conforme a bênção que Iahweh seu Deus te houver concedido. Recorda que foste escravo na terra do Egito e que Iahweh teu Deus te resgatou. É por isso que eu te dou hoje esta ordem. Mas, se ele te diz: ‘Não quero deixar-te’, se ele te ama, a ti e à tua casa, e está bem contigo, tomarás então uma sovele e lhe furarás a orelha contra a porta, e ele ficará sendo teu servo para sempre. O mesmo farás com a tua serva. Que não te pareça difícil deixá-lo em liberdade: ele te serviu durante seis anos, pelo dobro do salário de um assalariado.

É a remissão das dívidas que é para Iahweh, não o shabat!

E a remissão se faz deixando livre o escravo que trabalhou até seis anos para pagar a sua dívida. E, se o código da aliança exige que nada seja cobrado ao escravo que sai em liberdade, o código deuteronomico exige que o escravo libertado saia carregado de presentes “do rebanho, da eira e do lagar” que ele ajudou a produzir. O trabalho feito para pagar a dívida deve ser considerado como se fosse “o dobro do trabalho de um assalariado”.



Por isso a advertência: “Guarda-te não haja pensamento vil no teu coração, nem digas: Está próximo o sétimo ano, o ano da remissão, de sorte que os teus olhos sejam malignos para com teu irmão pobre, e não lhe dê nada, e ele clame contra ti a Iahweh e haja em ti pecado” (Dt 15,9). Não podemos pensar: não vou emprestar ao pobre porque a dívida dele vai vencer rapidamente e eu tenho que fazer a remissão e não vou ganhar quanto gostaria. Quem vai estar contra ti é o próprio Iahweh que sempre escuta o grito do oprimido.

A teo-logia camponesa anuncia um Deus que sempre está do lado do pobre, escuta seu grito, quer que tenha as possibilidades sociais e econômicas de recomeçar a vida e não a partir do zero, mas carregado do produto do seu trabalho. O Iahweh dos profetas – não cansamos de repeti-lo - é o Deus que intervém toda vez que a vida é ameaçada.

O embasamento desta teo-logia é a história que não devemos nem podemos esquecer: “Recorda que foste escravo na terra do Egito e que Iahweh teu Deus te resgatou. É por isso que eu te dou hoje esta ordem (Dt 5,15). Vale notar que esta é a mesma justificativa do sétimo dia, do shabat a Iahweh: Guarda o dia de shabat, para o santificar, como te ordenou Iahweh, teu Deus. Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra. Mas o sétimo dia é o shabat de Iahweh, teu Deus; não farás nenhum trabalho, nem tu, nem o teu filho, nem a tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu boi, nem o teu jumento, nem animal algum teu, nem o estrangeiro das tuas portas para dentro, para que o teu servo e a tua serva descansem como tu; porque te lembrarás que foste escravo na terra do Egito e que Iahweh, teu Deus, te tirou dali com mão poderosa e braço estendido; pelo que Iahweh, teu Deus, te ordenou que guardasses o dia de shabat” (Dt 5,12-15).

Não podemos permitir que o Egito volte no meio de nós.

Outro detalhe merece consideração: “farás o mesmo com a tua serva”. Trata-se do sangue na porta, mas é interessante ver que neste texto não temos mais as diferenças entre homem e mulher que encontramos, antes, no código da aliança.

A advertência para não deixar de emprestar ao pobre em troca de serviço, porque o sétimo ano está próximo, nos diz que, talvez, com a reforma deuteronomista de Josias, o sétimo ano passou a ser uma data fixa no calendário oficial, uma referência para todos que tivessem escravos. É o que nos diz um importante texto de Jeremias que denuncia os abusos dos proprietários que não respeitaram o sétimo ano. Eles tinham concordado de deixar sair livres seus escravos e escravas, mas, “depois se arrependeram, e fizeram voltar os escravos e as servas que haviam despedido e os sujeitaram como escravos e como servas” (Jr 34,11). Esta será uma das razões pelas quais, segundo Jeremias, Jerusalém será invadida e destruída e o povo levado ao cativeiro: “Portanto assim diz Iahweh: Vós não me ouvistes, para anunciar a liberdade, cada um ao seu irmão, e cada um ao seu próximo; pois

eis que eu vos anuncio a liberdade, diz Iahweh, para a espada, para a peste, e para a fome; e farei que sejais espanto a todos os reinos da terra” (Jr 34,17).

## Uma nova realidade fundiária

Voltemos agora ao texto que encontramos no livro do Levítico: “A terra fará shabat de um shabat a Iahweh (...) o sétimo ano será shabat do shabaton para a terra, shabat a Iahweh: não semearás o teu campo, nem podarás a tua vinha, nem ceifarás a ceifa que cresce espontaneamente, nem colherás as tuas uvas das vinhas não podadas” (Lv 25,3-4).

As mudanças são importantes: o uso repetido da palavra shabat e de seus derivados, ausente nos textos proféticos, nos faz ver que o sétimo ano se tornou uma celebração ritual, sagrada por si mesma e que será devidamente retribuída por Deus: “o shabat da terra vos nutrirá”. Falta saber como, sobretudo quando, na ocasião do 50º ano, o shabat será de dois anos seguidos. De onde sairá o alimento para o pequeno camponês? Do armazém do templo que acumulou dízimos, primícias e demais ofertas? Com certeza, não do céu.

A ordem muda: no lugar de deixar cair, para os pobres, o produto da ceifa e da vindima, o mandamento é de não plantar e de não ceifar ou colher nem mesmo o produto espontâneo da terra que só poderá ser comido pelos animais.

Poderíamos falar até de uma relação místico-mítica com a terra que deve ser respeitada, não deve ser explorada até a exaustão. E talvez, hoje, isso faça muito sentido, diante da devastação ambiental e do esgotamento dos recursos da mãe natureza.

Chama, porém, atenção a ausência dos pobres<sup>5</sup>, da remissão das dívidas e da libertação dos escravos.

Isso terá que esperar impossíveis cinquenta anos! Terão que esperar que toque o *iobel*, o jubileu!

É uma teo-logia, também camponesa, mas o Iahweh destes versículos não é o mesmo dos seus paralelos proféticos, pois, aqui, quem faz teo-logia não são os camponeses, mas os sacerdotes do segundo templo.

O que tinha acontecido para provocar toda esta mudança?

---

<sup>5</sup> É o mesmo que aconteceu com a legislação do sábado que na sua formulação sacerdotal, deixou de lado a preocupação com o alento (*nefesh*-vida-alma) dos trabalhadores, para virar coisa santíssima, sagrada por si: “Observareis de verdade os meus sábados, porque são **um sinal entre mim e vós** em vossas gerações, a fim de que saibais que eu sou Iahweh, o que vos santifica. Observareis, pois, o sábado porque é uma **coisa santa para vós**. Quem o profanar será **castigado com a morte** (...). Durante seis dias poder-se-á trabalhar; no sétimo dia, porém se fará **repouso absoluto, em honra de Iahweh**. Todo aquele que trabalhar no dia de sábado deverá ser morto. Os filhos de Israel observarão o sábado, celebrando-o de geração em geração, como **uma aliança eterna**. Será um **sinal perpétuo** entre mim e os filhos de Israel, porque em seis dias Iahweh fez o céu e a terra; no sétimo dia, porém, **descansou e tomou alento**’ (Êx 31.13-17). Quem tomou alento foi Iahweh! O alento do trabalhador ficou esquecido.

O exílio em Babilônia tinha mudado, radicalmente, a realidade fundiária da Judeia. No primeiro exílio, junto com o rei Joaquim, foram levados ao cativeiro os “grandes da terra”; deixando só os pobres camponeses (2Rs 25,14-15). No segundo exílio, dez anos depois, os fatos se repetiram. Ao exílio foram levados, entre outros “sessenta do povo da terra” que estava na cidade (Jr 52,25), “porém, os mais pobres da terra, que nada tinham, o chefe da guarda deixou na terra de Judá e, naquele dia, lhes deu vinhas e campos” (Jr 39,10).

Tratou-se de uma verdadeira volta dos camponeses mais pobres às antigas posses usurpadas pelos grandes da terra.

Não só: “Da mesma sorte, todos os judeus que estavam em Moab, entre os filhos de Amom e em Edom e os que havia em todas aquelas terras ouviram que o rei da Babilônia havia deixado um resto de Judá (...) então, voltaram todos eles de todos os lugares para onde tinham emigrado e vieram à terra de Judá e colheram vinho e frutas de verão em muita abundância” (Jr 40,11-12).

A reação dos antigos proprietários, exilados em Babilônia, ao saber que as terras foram dadas aos pobres, será violenta: “Assim lhes dirás: Assim diz Iahweh Deus: Tão certo como eu vivo, os que estiverem em lugares desertos cairão à espada, e o que estiver em campo aberto, o entregarei às feras, para que o devorem, e os que estiverem em fortalezas e em cavernas morrerão de peste. Tornarei a terra em desolação e espanto, e será humilhado o orgulho do seu poder; os montes de Israel ficarão tão desolados, que ninguém passará por eles. Então, saberão que eu sou Iahweh, quando eu tornar a terra em desolação e espanto, por todas as abominações que cometeram” (Ez 33,27-29).

A Judéia ficará deserta esperando que os grandes da terra, punidos, convertidos e purificados pelo exílio, voltem às antigas propriedades: “Portanto, profetiza e dize-lhes: Assim diz Iahweh Deus: Eis que abrirei a vossa sepultura e vos farei sair dela, ó povo meu e vos trarei à terra de Israel. Sabereis que eu sou Iahweh, quando eu abrir a vossa sepultura e vos fizer sair dela, ó povo meu. Porei em vós o meu Espírito, e vivereis, e vos **estabelecerei na vossa própria terra**. Então, sabereis que eu, Iahweh, disse isto e o fiz, diz Iahweh” (Ez 37,12-14).

Jeremias, pelo contrário, exortava os exilados a se estabelecerem nas terras de Babilônia e a ficarem lá, construir casas, plantar roças, casar e fazer filhos, durante setenta anos, quase a dizer: para sempre (Jr 29,4-7.10), ameaçando com espada, fome e peste os falsos profetas que, no meio deles, alimentavam falsas esperanças (Jr 29,15-18).

Quando, 49 anos depois – a coincidência é importante – o cativeiro termina, o conflito entre os descendentes dos antigos proprietários exilados e os dos camponeses que ficaram com as terras, será muito forte.

Depois de quase 90 anos, na corte dos persas, chega um mensageiro que relata a Neemias: “os sobreviventes do exílio, que estão lá na província, vivem em grande miséria e humilhação” (Ne 1,3).

Não é o caso, neste artigo, de reconstruir todas as etapas deste conflito que podem ser encontradas no meu precedente e já citado artigo, publicado em RIBLA 33<sup>6</sup>.

O que nos interessa é ver como uma nova e diferente teo-logia vai legitimar o projeto e os interesses do grupo sacerdotal sadocita que chegou ao poder na Judéia, a partir das missões de Esdras e de Neemias e que encontramos registrada nos capítulos de 40 a 48 do livro de Ezequiel, o livro que, possivelmente, estava nas mãos de Esdras, quando o rei Artaxerxes o enviou a Jerusalém como seu plenipotenciário: “a lei do teu Deus que é a lei do rei” (Esd 7,26).

### **A teologia camponesa da teocracia sacerdotal**

Esta é primeira diferença teológica: Deus e o rei querem a mesma coisa; a mesma lei interessa às duas supremas autoridades.

Os ministros de Deus gozam, assim, dos mesmos privilégios dos ministros do rei: “fazemos saber, acerca de todos os sacerdotes e levitas, cantores, porteiros, de todos os que servem nesta Casa de Deus, que não será lícito impor-lhes nem direitos, nem impostos, nem pedágios” (Esd 7,24). Funciona assim, hoje, também, no Brasil e em vários outros países.

Para que essa lei funcionasse não bastava a adesão voluntárias das pessoas e das comunidades. Esdras tem o poder de “nomear magistrados e juizes que julguem todo o povo e todo aquele que não observar a lei do teu Deus que é a lei do rei, seja condenado ou à morte, ou ao desterro, ou à confiscação de bens, ou à prisão” (Esd 7,25-26). Penas, essas, que comportavam a perda do direito à posse da terra.

E o que dizia a lei? O centro teológico desta lei está aí claro, no coração do capítulo 25:

Lv 25,23-24: A terra não se venderá em perpetuidade, porque a terra é minha; porque vós sois estrangeiros e jornaleiros meus e em cada terra vossa possessão dareis resgate à terra.

Nenhuma novidade em dizer a “terra é de Deus”. Todas as culturas antigas, dominantes, afirmavam a propriedade divina da natureza e da terra. A novidade teológica é que, aqui, a terra deixa de ser uma “herança” porque todos são tratados como estrangeiros residentes e/ou diaristas<sup>7</sup> que

<sup>6</sup> Ver também, GALLAZZI, Sandro: Religião e opressão. A teocracia sadocita. Fonte Editorial: São Paulo, 2020.

<sup>7</sup> As duas palavras hebraicas *guer* e *tosab* indicam pessoas que não pertencem ao povo, mas residem e trabalham, por mais ou menos tempo, na terra de um israelita. Seriam os “estrangeiros residentes e os diaristas” que não têm direito à posse da terra, mas que, segundo a legislação profética, têm direitos e que devem ser ajudados, em caso de necessidade, junto com o órfão e a

podem viver na terra, gozam de direitos que devem ser respeitados, mas não podem ser os “herdeiros”.

Não só a terra é de Deus, mas continuará para sempre a ser de Deus, que não vai deixá-la em herança, mas a entregará para que seja administrada pelos seus escolhidos. É o que diz, em claras letras, o livro do segundo Ezequiel, mesmo depois de ter deixado claro, conforme a legislação anterior: “Eles (sacerdotes e levitas) terão uma herança e eu serei a herança deles: não dareis possessão para eles em Israel, eu serei a possessão deles” (Ez 44,28). Logo em seguida, porém, acrescenta:

Ez 45,1: Quando sorteareis a terra em herança, oferecereis como dádiva a Iahweh, uma porção santa da terra; o seu comprimento será de vinte e cinco mil canas e a largura de dez mil. Esta será santa em toda a sua extensão ao redor.

Não é fácil saber qual a real dimensão desta “porção santa” que será sempre de Deus: os textos hebraico, grego e latim divergem bastante entre si<sup>8</sup>. Mas isso é o menos importante: não é medida de agrimensor, mas de teólogo.

Importante é o que segue em 45,2-8: uma fatia (25x10) será para os sacerdotes; outra (25x10) será para os levitas e uma terceira (25x5) para a cidade. Ao Leste desta, até o mar e ao oeste, até o rio Jordão, ficará a terra do “príncipe” (o sumo sacerdote?). “Assim os meus príncipes nunca mais oprimirão o meu povo; antes, distribuirão a terra à casa de Israel, segundo as suas tribos” (Ez 45,8). É tanta terra que não será mais preciso oprimir o povo: bastará cobrar do camponês o que ele deve como reconhecimento de estar trabalhando em terra “santa” que pertence a Iahweh e que será entregue a sacerdotes, levitas e ancião do povo que, em nome de Iahweh administram estas terras (ver as decisões impostas ao povo na assembleia organizada por Neemias – Ne 10): ofertas, primícias, primogênitos, lenha, sacrifícios, dízimos e tudo mais: “Os filhos de Israel e os filhos de Levi devem trazer ofertas do cereal, do vinho e do azeite às câmaras da casa do tesouro, porque se acham ali os vasos do santuário, como também os sacerdotes que ministram, e os porteiros, e os cantores; e, assim, não desampararíamos a casa do nosso Deus” (Ne 10,39).

O problema não é mais a “posse” da terra, mas só o usufruto da mesma para o qual deve-se pagar ao “proprietário” a parte que lhe compete. O proprietário permanente é Deus, mas quem come das coisas santas é a elite sadocita e da cidade. Seria interessante, neste contexto, reler a parábola

---

viúva, como diz Lv 25,6; Dt 26,11-13; 27,19; Jr 7,6 e outros.

<sup>8</sup> Por ser uma afirmação teológica, mais do que agrária, é difícil estabelecer a medida da porção santa. O texto hebraico não especifica a unidade de medida, por isso deixa subentendido que se trata da “cana”, medida quase sempre usada nestes capítulos e que media seis côvados (+/- 3 metros) (Ez 40,3,6). Isso daria uma área de 75 km x 30 km. O texto grego reduz a unidade de medida ao “côvado” (+/- 50 cm), Com isso, a área seria de 12,5 km x 5 km. O texto latino fala de 25 milhas por 10 milhas, igual a 37 km x 14,8 km. Mas, como dissemos, esta não é medida de agrimensor.

dos agricultores que não quiseram entregar o devido ao dono da vinha (Mt 21,33-46).

Esta lei de Deus adquire força indiscutível quando, pelos redatores finais do livro santo, será “anexada” às disposições dadas diretamente por Iahweh a Moisés, no monte Sinai. Eis porque, apesar do resto do Levítico conter as ordens de Iahweh dadas na “tenda da congregação”, aos pés do Sinai (Lv 1,1), as leis sabáticas são dadas “no monte Sinai” (Lv 25,1). Ninguém pode mudar o que foi ordenado/revelado no monte! A palavra de Ezequiel podia ser discutida; a de Iahweh, no monte, nunca!

Não esqueçamos, porém, que esta lei de Deus é, também lei do rei, uma vez que também o imperador se considerava representante da autoridade divina sobre toda a terra e, por isso, com o direito de cobrar do camponês o devido tributo: “Assim diz Ciro, rei da Pérsia: Iahweh, Deus dos céus, me deu todos os reinos da terra” (Esd 1,2). Para o camponês da Judéia a tributação será dúplice: para o rei e para o templo!

Esta afirmação nos ajuda a conhecer mais um aspecto essencial da teo-logia camponesa dos sacerdotes sadocitas. “Deus dos céus” é uma definição de Deus exclusiva dos textos pós-exílicos<sup>9</sup>. Ao estar nos céus, Deus vai, necessariamente, precisar de intermediários religiosos e políticos que garantam o cumprimento de suas leis na terra. Nesta visão teológica – chamada teocracia - o templo e o palácio serão sempre aliados e, evidentemente, também o armazém (mercado) e o quartel. Não é de pouca importância considerar que foi proibido o uso público do nome Iahweh, o nome do Deus que “desce”<sup>10</sup>.

A teo-logia camponesa se articulou e se conformou à teo-logia da teocracia sadocita.

## Qual e quando se realizou o jubileu?

A lei da volta às antigas propriedades, depois de impossíveis 50 anos, na realidade, garantiu e obrigou o direito do “resgate” da propriedade. Duas são as conclusões práticas da verdade teológica a terra é minha: a primeira, como vimos, é que “vós sois estrangeiros e jornaleiros meus” e que, por isso, devem pagar pelo seu usufruto; a segunda é “em cada terra vossa possessão dareis **resgate** à terra”.

O resgate foi o “jubileu” concretamente realizado nos dias de Esdras. E é sobre o resgate que, efetivamente, legislam os versículos seguintes (Lv 25,25-55).

<sup>9</sup> Encontra-se somente nos livros de Esdras (8 v.), de Neemias (4 v.), de Daniel (4 v.); e 1 v., em 2Crônicas, no livro de Jonas e nos Salmos. Encontra-se nos deuterocanônicos de Judite (4 v.) e Tobias (2 v.). Também em Gn 24,3,7 se usa esta expressão na recomendação que Isaac não tenha uma esposa estrangeira.

<sup>10</sup> Os textos bíblicos hebraicos passaram a acrescentar ao tetragrama sagrado (IHWH) os sinais vocálicos de Adonai/Senhor e os textos gregos o traduziram diretamente com Kyrios.

“Se o teu irmão empobrece e vender parte de sua posse...”, as alternativas possíveis são:

- Um parente pode pagar a dívida e resgatar a posse por ele;
- Se não tiver parente, pode achar o que basta para o seu resgate e voltar para sua possessão;
- Caso contrário terá que esperar o ano do jubileu.

Não vamos aqui considerar as exceções das casas na cidade, cujo prazo de resgate é reduzido a um ano e dos privilégios dos levitas que, mesmo na cidade, terão direito perpétuo de resgate. A terra dos levitas será sempre sua possessão perpétua.

Outra disposição é importantíssima: “Quando a mão do estrangeiro e peregrino que está contigo alcançar riqueza, e teu irmão, que está com ele, empobrecer e se vender ao estrangeiro ou peregrino que está contigo, ou à raça da linhagem do estrangeiro, depois que se houver vendido, **haverá resgate para ele; um de seus irmãos o resgatará**” (Lv 25,47-48).

Foi isso mesmo que, provavelmente, aconteceu quando Esdras chegou na Judéia com a livro da lei numa mão e muito dinheiro na outra: 100 talentos de ouro e 650 talentos de prata (Esd 8,26-27). Em que pesem os números bíblicos, trata-se de uma quantia, só de prata, capaz, segundo Lv 27,3, de resgatar mais de 35.000 homens adultos!

É bem provável que esta quantia, lei na mão, tenha servido para resgatar os filhos de Israel que estavam trabalhando para os camponeses que eram considerados “estrangeiros que estão contigo” e para resgatar propriedades, a partir da apresentação de genealogias que garantiam direitos antigos. Genealogias impossíveis de serem apresentadas pelos camponeses que tinham se mesclado com gente de Moab, Edom, Amon (Jr 40,11).

Uma leitura atenta do capítulo 5 de Neemias confirma esta realidade.

A penhora dos campos, a escravidão de filhos e filhas, os pesados tributos, a busca de empréstimos a juros escorchantes, levaram o povo e suas mulheres a se queixar junto a Neemias *contra seus irmãos judeus* (Ne 5,1-5).

Neemias convoca as autoridades, junto com a assembleia, e deixa claro o que aconteceu:

Ne 5,6-7: Que fardo cada um de vós impõe a seu irmão! (...) **resgatamos** na medida de nossas posses nossos irmãos judeus que se tinham vendido às nações. Foram resgatados os descendentes dos “filhos do cativo” que, na miséria e na humilhação e para sobreviver, estavam trabalhando, como assalariados e escravos, nos campos do povo da terra. Estes foram resgatados por nós diz Neemias. Como? Com o dinheiro trazido por Esdras e em nome de uma lei normativa.



O que aconteceu depois foi trágico. A estes resgatados, para que pudessem começar, foram feitos empréstimos impagáveis e, por causa das dívidas geradas, as terras estavam novamente se concentrando na mão dos notáveis.

Ne 5,8: E agora sois vós que vendeis vossos irmãos para que os **resgatemos**.

Feitos novamente escravos e, desta vez, por um irmão, eles precisam ser resgatados de novo!

Ne 5,10: Também eu e meus irmãos emprestamos trigo e dinheiro.

Vamos devolver, dirá Neemias: devolver os campos e deixar cair as dívidas.

A partir destas informações, podemos dizer que tivemos dois jubileus: um quando Esdras resgatou os irmãos que tinham se vendido às nações; o segundo quando Neemias fez com que fossem perdoadas as dívidas e que cada um voltasse à sua posse.

Depois disso nunca mais! Com certeza os camponeses, os pobres da terra, nunca mais recuperaram o que tinha sido deles desde os dias do exílio. Todos os camponeses serão somente estrangeiros e hóspedes que terão que sustentar o templo para ter seu direito sempre garantido (Ez 45,13-16).

## Uma teologia excludente

Precisamos acrescentar mais um detalhe a esta teologia camponesa elaborada pelo templo.

O capítulo 25 do Levítico insiste muito na distinção entre “compatriota” e “estrangeiro”. O texto hebraico usa a palavra *`amit* cujo radical é *`am* = povo, significando “do mesmo povo<sup>11</sup>”. Nos livros de Esdras e de Neemias são chamados, também, filhos de Israel que podiam apresentar uma genealogia pura, autêntica e que podia ser devidamente registrada (Ne 7,5.61).

Uma grande preocupação de Esdras e Neemias será a separação total entre os filhos de Israel e os povos da terra, equiparados às antigas nações violentamente expulsas por Josué quando devolveu a Iahweh a propriedade da terra de Canaã.

Eds 9,1-2: Depois disso, chegaram a mim os chefes, dizendo: O povo de Israel, os sacerdotes e os levitas, não se separaram dos povos destas terras, seguindo as abominações dos cananeus, dos heteus, dos ferezeus, dos jebuseus, dos amonitas, dos moabitas, dos egípcios, e dos amorreus. Porque tomaram das suas filhas para si e para seus filhos e assim **se misturou a semente santa com os povos dessas terras**.

---

11 As traduções de *`amit* são várias, quase sempre é traduzida com “próximo”, como na LXX; a Bíblia de Jerusalém e a TEB usam “compatriota”, como a vulgata que usa “civi” cidadão. “Compatriota” é a tradução que parece mais adequada.

A decisão tomada é importante e esclarecedora:

Esd 9,10-12: Ó nosso Deus, que diremos depois disto? Abandonamos os teus mandamentos que mandaste pelo ministério de teus servos, os profetas, dizendo: A terra em que entrais para a possuir, terra imunda é pelas imundícias dos povos das terras, pelas suas abominações com que, na sua corrupção a encheram, de uma extremidade à outra. Agora, pois, não dareis vossas filhas a seus filhos e não tomareis suas filhas para vossos filhos, e nunca procurareis a sua paz e o seu bem; para que sejais fortes, e comais o bem da terra, e a deixeis por herança a vossos filhos para sempre.

Os “profetas” tinham lembrado este mesmo mandamento, mas o objetivo era diferente: “Pois fariam desviar teus filhos de mim, para que servissem a outros deuses e a ira de Iahweh se acenderia contra vós” (Dt 7,3-4). Agora, o motivo é a garantia da posse perpétua da terra de geração em geração e do total usufruto de seus produtos.

A novidade teológica é a “semente santa”: o povo que Deus reconhece como seu povo são só os filhos de Israel: “os que tinham voltado do exílio e todos os que, tendo rompido com a impureza dos povos da terra, se tinham juntado a eles para buscar a Iahweh, o Deus de Israel” (Esd 6,21)<sup>12</sup>. Todos eles, evidentemente, reunidos ao redor do altar e da Lei.

Quanta diferença da teologia dos profetas!

Para a profecia, o povo de Iahweh, o “meu povo” eram os pobres, as viúvas, os órfãos, os estrangeiros e até os levitas, quando estes não tinham mesmo terra nenhuma e precisavam da solidariedade de todos para sobreviverem.

Êx 3,7-10: *Eu vi a aflição do meu povo, por causa de seus opressores; eu descí para fazê-lo subir a uma terra boa e espaçosa; vai, eu te envio ao faraó, para fazer sair do Egito o meu povo.*

Os “compatriotas” dos profetas e profetisas serão sempre os oprimidos que lutam por vida e liberdade, independentemente, de sua “semente” ser “santa”.

O livro de Rute, bisavó de Davi, contemporâneo do Levítico, é o livro da teo-logia camponesa contra os abusos do templo.

## Conclusão

É necessário, assim, falar de teo-logias camponesas, entre si antagônicas e contrárias: a teo-logia dos pobres, das mulheres, dos profetas e das profetisas, contra a teo-logia dos sacerdotes, dos escribas, dos doutores da

---

<sup>12</sup> É interessante verificar que o uso da expressão “filhos de Israel” é, quase sempre, sinal de um texto elaborado pelo 2º templo.

lei. Ao contrário do templo, a profecia nunca ficou do lado do palácio nem do mercado e, sobretudo, nunca do lado do quartel.

Por isso o Iahweh dos profetas nunca entrou em acordo com o Altíssimo Deus dos céus dos sacerdotes. O templo será sempre inimigo dos profetas! “Jerusalém, Jerusalém tu que matas todos os profetas e apedrejas os que te foram enviados!” (Mt 23,37)

Jesus de Nazaré, que herdou a teo-logia da camponesa Maria, deixou claro “os mansos herdarão a terra” (Mt 5,4), repetindo o que cantava o salmo: “os oprimidos herdarão a terra” (Sl 37,11).

A teo-logia de Jesus, a teo-logia do filho do homem, será considerada uma blasfêmia pelo sumo sacerdote Caifás.

Ontem, como hoje!

Não podemos e não devemos esquecer que a teo-logia do Deus “dono da terra” virou a teo-logia do Deus, Senhor de “toda a terra” que ele entregou aos seus sagrados representantes.

Esta teo-logia acabou justificando a prática da “cristandade” como se a igreja fosse o “reino de Deus” (fora da igreja não há salvação), legitimou as cruzadas, a inquisição, os “conquistadores” que ao invadir o Brasil o declararam “terra da Santa Cruz” e legitimou a opressão e até o extermínio dos “povos da terra”, indígenas, negros, pobres e mulheres e de todos os que são diferentes, que não são o nosso “próximo”.

Estas teo-logias continuam em disputa, hoje também, na nossa Pátria Grande, uma disputa feita em nome de Deus. O lema do governo brasileiro, de 2019 a 2022 foi: “Deus acima de tudo, Brasil acima de todos” e justificou uma política nazifascista de devastação ambiental, de armamentismo, de violência contra os povos ancestrais, contra os pobres, contra os sexualmente diferentes do padrão machista e patriarcal. E sempre no grito: “Deus o quer!” “É a civilização judaico cristã” e outros bordões parecidos.

E nós que acreditamos numa teo-logia que honre, venere, respeite e garanta a vida e os direitos da mãe-terra e dos pobres da terra, seremos sempre considerados “blasfemadores” ou, melhor, como eles gritam, comunistas excomungados.

Quero terminar lembrando também, uma antiga, mas ainda válida, palavra de papa Bento XIV, em 1741, em defesa dos povos indígenas, contra todos que ameaçassem sua vida, suas terras e seus direitos: “sob **pena de excomunhão** latae sententiae os que doravante escravizarem os referidos índios, vendendo-os, comprando-os, trocando-os ou doando-os, separando-os de seus esposas e filhos, privando-os de suas coisas e poses, transportando-os de um lugar para outro ou transferindo-os ou privando-os de sua liberdade ou mantendo-os em cativeiro. Incorre na pena de excomunhão indicada também quem ousar ou presumir dar conselho, auxílio ou colaboração a quem o fizer, sob qualquer pretexto ou aspecto, ou ensinar que fazê-lo é lícito” (Bula Imensa Pastorum, 1741).

## Referencias

- AA.VV. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1993.
- DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica Ltda, 2002.
- RIBLA**, No. 33, 1999.
- GALLAZZI, Sandro. *Religião e opressão. A teocracia sadocita*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.
- JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. Casale Monferrato: Marietti, 1982.
- ZARRI, Adriana e BARBAGLIO, Giuseppe. *Giubileo*. In: Schede Bibliche, Vol. IV, Bologna: Dehoniane, 1984, colunas 1712-1719.

Jaime Espinoza Castro<sup>1</sup>

Aida Rodríguez Jiménez<sup>2</sup>

María Cristina Ventura (Tirsa)<sup>3</sup>

Luigi Schiavo<sup>4</sup>

*Dejen que recoja espigas – “No la avergüencen”  
Una mirada a Rut en el entrecruce de la Muerte-Vida*

*Let her Gather Grain – “Don’t Shame Her”  
A Look at Ruth at the Crossroads of Death-Life*

Ven acá, toma un pedazo de pan y mójalo en esta salsa de vinagre... Ella comió hasta quedar satisfecha, y todavía le sobró... Dejen que también recoja espigas entre los manojos de cebada. No se lo impidan “No la avergüencen”. Y aun dejen caer algunas espigas de sus propios manojos, para que ella las recoja. ¡Qué nadie la moleste! (Rut 2,14-16).

**Resumen**

En este texto se entrecruzan saberes sobre el lugar social que ocupan ciertos grupos, dentro y fuera del texto bíblico con la lectura atenta del capítulo 2,14-16 de Rut. El partir de la vida, para conectar con el texto posibilitó reinterpretar conceptos. Y más que eso, reconocer la vida y la muerte entretajadas en una dinámica reveladora de nuevos significados sobre descendencia, cuidado con el otro y la naturaleza, para que haya pan y compartir, y para que, la descendencia sea posible. Para que esto ocurra, un imperativo categórico “no la avergüencen”. Significa que la verdadera aceptación, compasión hacia el otro sólo es posible si no se le humilla, si no se le violenta. Pues, ese otro

<sup>1</sup> Campesino, líder-fundador de Comunidades Eclesiales de Base, trabajador de las plantaciones de banano (hoy pobremente pensionado), víctima de la esterilización por agroquímicos, en la comunidad de Guápiles, región norte de Costa Rica. Whatsapp: +506 89507304

<sup>2</sup> Campesina, líder-fundadora de Comunidades Eclesiales de Base, trabajadora voluntaria en salud comunitaria, en la comunidad de Guápiles, región norte de Costa Rica. Whatsapp: +506 89507304

<sup>3</sup> Profesora-Investigadora, Doctora en Ciencias de la Religión y en Educación: luitir73@gmail.com

<sup>4</sup> Profesor Investigador, Doctor en Ciencias de la Religión, teólogo y filósofo: gigi.schiavo57@gmail.com

es acogido por Dios misericordia. El estar atenta, atentos, a las voces que conocen de acciones concretas de sororidad y fraternidad, posibilitó ese diálogo con el texto, pero también nos dejamos apoyar de autores y autoras, que antes habían pensado y reflexionado sobre Rut y otros sobre lo que pasa en nuestros contextos fuera del texto. Por eso, vale mencionar a: Jaime Ordóñez, André Wénin, Jacqueline Lapsley, entre otros.

**Palabras clave.** Muerte, Vida, Misericordia, Comida, Descendencia, No Avergonzar, Cuidado.

### **Abstract**

In this text, knowledge about the social place occupied by certain groups, inside and outside the biblical text, is intertwined with the careful reading of chapter 2,14-16 of Ruth. Starting from life to connect with the text made it possible to reinterpret concepts. And more than that, to recognize life and death interwoven in a revealing dynamic of new meanings about descent, care for the other and nature, so that there is bread and sharing, and so that descent is possible. For this to happen, a categorical imperative “don’t embarrass her”. It means that true acceptance, compassion towards the other is only possible if they are not humiliated, if they are not violated. Well, that other is welcomed by God mercy. Paying attention to the voices that know about concrete actions of sorority and fraternity, made this dialogue with the text possible, but we also let ourselves be supported by authors who had previously thought and reflected on Rut and others about what is happening in our contexts. Therefore, it is worth mentioning: Jaime Ordóñez, André Wénin, Jacqueline Lapsley, among others.

**Keywords.** Death, Life, Mercy, Food, Offspring, Do Not Shame, Beware.

## **Cuestiones iniciales**

Esta tarde nos reímos tanto, al escuchar a don Jaime que inició el encuentro con una historia que no entendíamos por qué la había traído:

De pronto se forma alguna idea de arreglar algunas cosas, de compartir otras. A veces, la familia por diferentes razones estamos alejadas... los primeros quisimos encontrarnos para no hacer lo mismo que nuestros padres. Lo intentamos tres veces, pero nunca podíamos reunirnos, porque el tío o tía principal en medio de la organización del encuentro moría. Por eso, en la medida de lo posible que se pueda tenemos que encontrarnos, para no dejarlo pasar. Porque muchas veces nos gana la vida, pero también nos gana la muerte. Ahora de nuevo, unos primos están tratando de nuevo, pero ahora son los primos nuevos, yo ya estoy de tío viejo. Díganos que los sobrinos. Hicimos una primera reunión. Nos encontramos algunos primos viejos y casi todos los hermanos, y algunos sobrinos, incluso, algunos no se conocían. Así es la vida, un interminable aprendizaje, un interminable poner al día algunas

cosas que la vida le va enseñando y muchas veces lo vamos dejando. Como sabemos, la semilla buena cae en tierra buena igual que en la cizaña, las dos crecen juntas, Y esa es la lucha que tenemos.

Después de escuchar a don Jaime, quedamos un tiempo en silencio. Y doña Aida, muy atinadamente, nos dijo que iniciaríamos el estudio del libro de Rut. Entendimos que la historia de don Jaime traía, desde la sabiduría que le compete el tema de la muerte de la pérdida, pero, al mismo tiempo, cómo ésta no borra los deseos de seguir intentando la vida, los encuentros, ahora desde otros lugares, con otras personas. ¡Pero no se acaba todo!

Don Jaime y doña Aida nos invitaron a entrar al texto de la Biblia no desde conceptos, sino desde la vida misma. ¿Quiénes más que ellos tienen la autoridad para hacerlo? no sólo conocen de alegrías y sufrimientos en el campo, sino también en la Biblia. Nos invitaron a leer el texto de Rut, desde esa clave de la muerte y lo que ella provoca. Pero, al mismo tiempo, hubo el espacio para pensarnos no como individuos autónomos, separados uno de los otros, independientes, sino que la vida misma, desde donde partieron don Jaime y doña Aida nos llevó a entendernos seres entramados no disociados, donde la muerte se entremezcla con la vida. Por eso, desde Guápiles nos conectamos con toda la región centroamericana y su realidad, principalmente, la realidad vivida por las personas campesinas.

### **Algunos datos que nos conectan e interpelan**

Lo primero que observamos fue la realidad de violencia que viven las personas que en Centroamérica defienden el medio ambiente. Más bien, constatamos que las personas que luchan a favor de los derechos humanos y de la naturaleza, la vía es silenciarlas. ¡También con la muerte! Más de dos tercios de los asesinatos ocurrieron en América Latina. En Honduras, los asesinatos aumentaron de cuatro en 2018, a 14 el año 2019 (Alfaro, 2021).

Las áreas protegidas, en toda la región, se ven disminuidas cada vez más, al igual que los controles sobre políticas de responsabilidad social y laborales. Y los defensores de estas áreas, principalmente, personas activistas y de los pueblos originarios, son los más amenazados. Por eso, no queremos iniciar esta reflexión, a partir de este texto bíblico, sin antes recordar a los compañeros, Sergio Rojas, asesinado el 18 de marzo 2019 y Jerhy Rivera Rivera, asesinado el 24 de febrero del 2020. Ambos en Costa Rica.

En Centroamérica existe una apuesta estratégica frente a los territorios rurales. Por lo que se conoce, estos territorios, cada vez más están siendo amenazados por las políticas neoliberales, extractivista y de envenenamiento, llevadas a cabo por los Gobiernos de los países que conforman la región Centroamérica. Desde hace muchos años el abandono de políticas agrarias que favorezcan a los pequeños y medianos productores y sobre todo a los indígenas es una realidad constante. En cambio, han abanderado



do políticas neoliberales que llevan a la extrema pobreza y la exclusión social, el despojo del patrimonio nacional y en especial las fuentes naturales. En este sentido, algunas de las personas presentes recuerdan “teníamos la tierra y producíamos, pero no teníamos cómo llevar la producción al mercado”. En Costa Rica, recuerda don Jaime, existía el Consejo Nacional de Producción (CNP), si es verdad que a muchas personas nos costaba llevar lo que producíamos y nos pagaban un precio muy bajo, por lo menos no se nos perdía. Después dejó de funcionar este organismo y ¿cómo hacemos para llevar los productos?

Esa es la realidad de las familias campesinas, y una de las puertas para vender la tierra e irse a vivir en los asinamientos urbanos. Por eso, la migración campo-ciudad, masiva, inorgánica y profundamente dañina para las sociedades. Cientos de miles de campesinos latinoamericanos y centroamericanos abandonan el campo y la vocación agrícola, expulsados hacia un mundo urbano de segregación y pobreza, donde crecen las villas miserias, los favelados y los tugurios, apostando a la informalidad laboral, a empleos de baja calidad y marginalización humana, educativa y económica. (Ordóñez, 2021)

A pesar de que investigaciones de organismos académicos hayan afirmado que desde la década de los 80's los campesinos de América Central, han organizado organizaciones regionales, que se reúnen para comparar distintas experiencias con la política del libre mercado, crear fuentes de financiamiento y crear canales de comercialización para sus productos en el extranjero (Edelman; Núñez, 1998). Lo cierto es que las expectativas de aumento del comercio son falsas ya que están dejando déficit comercial y la entrega de la biodiversidad centroamericana. Los valores solidarios se están viendo como mera mercancía en detrimento de la cultura productiva y social.

Y, lo anterior se endurece cuando se recuerda que la realidad vivida, por las personas del campo está también marcada por las dinámicas de la exclusión social, las limitaciones institucionales para tener acceso a las oportunidades económicas y sociales que permiten mejorar la calidad de vida, están íntimamente relacionadas con cortes culturales. En países relativamente integrados como Costa Rica, la vertiente del Caribe, donde se concentra la población afrodescendiente e indígena, está entre las regiones más pobres del país. La región centroamericana es, con la excepción de Haití, el lugar de mayor concentración de pobreza del continente americano. En este sentido, la pandemia de COVID-19 llegó a una América Latina que estaba experimentando amplias transformaciones y que vivía visibles tensiones sociales, unas de larga data, otras más recientes. Antes del estallido de la pandemia, Centroamérica era la región más desigual del planeta. En términos de inequidad la subregión superaba, incluso, a África subsahariana en inequidad en la distribución de la riqueza. Ocho países latinoamericanos se encontraron en el año 2016 y el 2018 entre los más desiguales del plane-

ta, a saber, Haití, Honduras, Colombia, Brasil, Panamá, Chile, Costa Rica y México, siendo acompañados únicamente de Suráfrica y Rwanda, como las naciones más inequitativas del mundo. (PNUD, 2019).

Y se suma a todo esto, la situación de cambio climático, a la que también Centroamérica se ve afectada. Principalmente, por toda la destrucción del medio ambiente que ha sido causada no por los campesinos, sino por las grandes transnacionales, las piñeras y las bananeras, por citar un ejemplo, en el caso de Costa Rica.

## **La realidad de hambre en Centroamérica**

Lo expuesto en párrafos anteriores nos permite afirmar que la pobreza presenta en Centroamérica unas cifras muy superiores a la media de América Latina y el Caribe (ALC), salvo en Costa Rica. Las causas del hambre hay que buscarlas, principalmente, por el lado del acceso a los alimentos. En este sentido, el acceso económico a los alimentos está determinado por el precio de los mismos y sobre todo por los ingresos monetarios para adquirirlos. Por lo tanto, aunque hambre y pobreza no son lo mismo, van siempre unidas: hay una fuerte correlación entre ambas.

La mayoría de la población ya no vive en las zonas rurales, ni en Centroamérica ni en el conjunto de ALC. Pero la mayoría de los pobres siguen estando en el campo. En Centroamérica, el 36% de los habitantes reside en zonas rurales, pero en estas mismas zonas reside el 46% de todos aquellos que sufren pobreza (GALLARDO, 2022). Vale señalar que, según informe del Sistema de Integración Centroamericano (SICA), 5.8 millones de centroamericanos se identifican en inseguridad alimentaria aguda.

## **Una aproximación al texto de Rut**

Tener los pies y, sobre todo, el corazón puesto en Centroamérica, y su realidad campesina de desterritorialización, pobreza y hambre extrema, permite que miremos al texto de Rut prestando atención a lo que acontece con la situación de hambre, pero también a lo que enfrentan sus personajes y a las posibilidades de vida que construyen, a pesar de la muerte. Destacando en ese escenario, la realidad de las mujeres y su capacidad de sobrevivencia. En este sentido, este texto quiere proponer una lectura movilizadora para entender el sentido de expresiones como: Dejen que recoja espigas – “No se lo impidan”, ¿qué sentido tienen desde realidades de abandono del campo y de realidades de hambre extrema? Es esta una de las preguntas iniciales que nos motivan a seguir con atención el capítulo 2 de Rut y el trayecto que construye para esas afirmaciones, las cuales consideramos determinantes en el texto y vistas desde la realidad centroamericana.

Nos llama mucho a la atención que las expresiones mencionadas como centrales para este trabajo, están precedidas de experiencias de muer-

te. Y aquí toma fuerza la experiencia de don Jaime y doña Aida y su preocupación por invitarnos a ver el texto desde las realidades concretas de la vida cotidiana. Por eso, después de leer y leer el texto, preguntamos sobre los sentimientos que nos provocaron, las memorias, los hallazgos, los desafíos:

### **Observando la estructura general del libro**

Estructuralmente, el libro de Rut está formado por cuatro capítulos íntimamente relacionados, en los cuales se pueden encontrar centros diferentes que se entrecruzan, donde están presentes las mujeres.<sup>5</sup> Dentro de cada capítulo existen varias partes. Y en cada una de estas, personajes y voces centrales; relaciones, acciones y búsquedas de sobrevivencia que, reconociendo que están vinculadas a relaciones de poder (Rut 2,1; 9-10; 4,16) muestran también gestos de cumplimiento de normas que tienen que ver con socorrer a quien necesita. Es en ese contexto que resaltamos el capítulo 2,14-16. Y para disfrutar de la centralidad de este texto, dentro de todo el libro, importante prestar atención a los movimientos en que la narrativa se va desarrollando, hasta formar el texto como un todo. Este capítulo está rodeado de sutilezas que van desde la muerte (cap. 1), pasando por la sexualidad y el cuerpo de mujeres (Rut 3,3-5), acuerdos entre hombres (Rut 4,8-10) y de nuevo las mujeres con sus cuerpos dando a luz y celebrando el nacimiento (Rut 4,13-17). Visto así, la vida de las mujeres parece resurgir de la muerte y las negociaciones de los hombres. Por eso, nos sirvieron preguntas como; ¿cuál es el sentido de dejarla recoger espigas, de que no sea molestada? ¿Dónde quiere llevarnos como lectoras o lectores?

Es así que prestamos atención a las acciones presentes en todo el libro: “ir”, “permanecer”, “morir”, “levantar”, “volver”, “andar”, “llegar”, “decir”, “ordenar”, “tomar”, “dejar”, “comer”, “recoger”. Todos, verbos que nos motivaron a pensar en cambios, movimientos, pero también en estabilidad, protección, cumplimiento. Como también observar situaciones que se transforman y que, al mismo tiempo, sugieren relaciones de poder, crisis que posibilitan oportunidades. Textos de hombres que nos cuentan sobre historias de mujeres, con sus maneras, pero que nos provocan ir más allá de las intenciones redaccionales (Ventura, 2008).

### **Mirando antes del texto que nos ocupa: muerte, hambre y amargura**

Noemí su marido Elimelec y sus dos hijos migran para los campos de Moab, por causa de hambre en Betlehem (Rut 1,1). Sin embargo, murió

---

<sup>5</sup> Este planteamiento se distancia de la propuesta de André Wénin (2000), cuando afirma que las partes centrales del texto son los capítulos 2-3. De igual manera, es una propuesta diferente a la de Jacqueline E. Lapsley (2005), quien se refiere al “libro de Noemí”, por entender que Rut no es el centro de la historia; pues se trata de una mujer convencional, de carácter no controversial. Para esta autora, Noemí, en cambio, es vista como una mujer bien centrada. Según ella, es el argumento de Noemi, su queja que coloca el argumento del libro en movimiento.

Elimelec y, murieron también los dos hijos: Noemi se quedó sola, con las dos nueras. En una sociedad patriarcal, la norma parece ser casarse. Y con eso tener descanso. Nos llama a la atención el término, *menukjá* - consola-ción, paz, pero también consuelo y una habitación, o sea la fecundidad y la tranquilidad de una familia (Rut 1,9). Por causa de eso, Noemi convida las nueras a regresar a la casa de sus padres, donde podrán reencontrar otros maridos, mientras que, para ella, viuda y de edad, solo resta una vida de *marar* – amargura- y la creencia que eso es castigo de Dios (Rut 1,13). Orfa siguió el consejo de Noemi, en cuanto Rut decide no dejarla sola. Muy interesante, ya no están los hombres, entonces, las mujeres pueden decidir qué hacer (Rut 1,15-19). Una decisión que nos permite entrar al capítulo 2 y percibir aquí una novedad que nos atrae y que nos anima a compartir. Al parecer, la diversidad es vivida de forma diferente, después de la muerte de los hombres.

### Dejen que recoja espigas – “No la avergüencen”

El encuentro entre las dos mujeres, Noemi y Rut con Booz, acontece en la aldea de Betlehem, que en hebreo significa “casa del pan”. De hecho, los tiempos cambiaron, ahora hay abundancia de pan en Betlehem y de espigas para las dos mujeres que volvieron de Moab de manos vacías (Rut 1,21), sin hijos y sin comida. En este sentido, en el capítulo 2 desde su inicio, el narrador nos presenta a Booz, pariente de Noemí, por parte de su esposo, quien tiene campos donde hay trigo y, por lo tanto, espigas. Ciertamente, sin espigas no puede haber “alegría” (significado literal de *Noemí*, Noemi). Rute encuentra la benevolencia en el campo de Booz, primero por el capataz (Rut 2,5), y luego del mismo Booz, que, al enterarse de la procedencia de Rut, le ofrece no sólo espiga, sino también agua (Rut 2,9).

Se puede afirmar, entonces, que la relación entre Booz y Rut es, desde el primer contacto, buena. Booz usa el término (*bat*) “hija mía”, que podría significar también “doncella” o “mujer”, y con esto podríamos pensar en una referencia explícita a como continúa la novela, con una relación íntima (cap. 3); en cuanto que el siervo de Booz se refiere a ella con el término (*naa-rá*) “mujer joven”, o “muchacha”.

En Rut 2,10: hay un diálogo importante entre Booz y Rut: “Ella entonces bajando su rostro se inclinó a tierra, y le dijo: ¿Por qué he hallado gracia en tus ojos para que me reconozcas, siendo yo extranjera?” El término (*shakjá*) “postrarse hasta la tierra”, apunta a una acción litúrgica, como una actitud de reverencia. Sin embargo, no se queda en la reverencia, sino que le pregunta, sobre las razones de su amabilidad, “siendo yo extranjera”. El término (*nokrí*) “extranjera”, “extraña”, “mujer ajena”, todo para indicar que no es pariente, que es alguien diferente.

Entonces, en este texto, Rut no es como las mujeres moabitas que sedujeron a los israelitas (Num 25), sino que “hallado gracias en tus ojos” y

también ella es reconocida por Booz, sin miedo por ser extranjera. El término “hallar gracias a tus ojos” es retomado en Lc 1,30: el ángel lo aplica a María en la anunciación. Aquí encontramos, por lo tanto, lo contrario de la ley de Esdras, en vez de rechazar a las mujeres extranjeras, ellas encuentran gracia a los ojos de los hombres israelitas, no hay más castigo ni muerte, sino que ¡vida y vida abundante!

En Rut 2,12 se destaca el reconocimiento que Booz hace de Rut, por lo que ha hecho por Noemí. Y, al mismo tiempo, Booz se reconoce de un pueblo (*yadá*) “desconocido” para Rut (v.11c). Significa que no sólo ella es una “extraña”, sino que él y su pueblo son también “extraños” ante ella. A pesar de eso, ahora Rut ha buscado amparo ante el dios de ese pueblo que es desconocido para ella. El término (*hasá*) “encontrar refugio” bajo las alas de Yhwh, memoria de Deuteronomio 32,11.

En Rut 2,14: Booz llama a Rut para que se acerque y le ofrece pan. Estamos en el corazón del capítulo: la comida compartida, abundante hasta saciar. Y además, la orden de que no le impidan recoger las espigas. El término *kalám* “herir”, “insultar”, “avergonzar”. Es decir, queda prohibido humillar, reprender. Dicho de otra manera, una prohibición a la violencia contra alguien que busca qué comer. Este comer sin avergonzar, sin ser violentada, le permite no sólo compartir con Noemí, sino que abre también paso al encuentro de los cuerpos en (cap.3). Y el narrador tiene el cuidado de decirnos que todo lo que pase será bajo el consentimiento de Rut, por eso, Booz le dice: “yo haré lo que me pidas”. Está el cuidado de afirmar que no pasa nada sin que las mujeres no lo decidan. Entonces, pan en abundancia, sororidad, respeto, ¡anuncia vida, descendencia!

Así, en los vv. 15-16, Booz demuestra su generosidad para con Rut, no solamente permitiendo, sino favoreciendo el espigar de ella. Rut no está haciendo nada ilegal, mismo que fuera costumbre no hacer eso. Así, Booz va contra la tradición de su pueblo, permitiendo que Rut, siendo extranjera, espigue con abundancia, donde quiera, sin ser reprendida. Con esta acción, Booz está también cumpliendo con una de las leyes acerca de la justicia en Levítico 19,9-10 y retomada por Deuteronomio 24,18-22. Una ley, antigua, practicada en todo el Antiguo Cercano Oriente, acerca del derecho que tenían las personas pobres y extranjeras de tener espigas y uvas.

En Rut 2,18-23: regresando a la ciudad, se encuentra con Noemí, le comparte de la comida que le había quedado. Noemí reconoce en la actitud benévola de Booz la misericordia de Dios para “con los vivos y los muertos” (v. 20), pues está también honrando a sus hijos muertos. Noemí reconoce que Booz es un temiente (*barak*) de Dios. Un Dios que tiene bondad, gracia, misericordia (*hésed*) para con los vivos como para los muertos. Y es esta misericordia que supera las diferencias entre las razas. Todos tienen derecho de comer, de ser respetados, de ser cuidados, de encontrar descanso en una familia, de tener descendencia.

Y aquí es interesante esta aproximación de vivos y muertos; significa que para Dios parece que muerte y vida son las fases de una misma realidad, por eso, su misericordia es para los vivos como para los muertos. Esto permite recordar que, en muchos pasajes del Primer Testamento, encontramos referencia a esta conexión de la muerte y la vida, tal es el caso de Isaías 26,19:

“Tus muertos vivirán; sus cadáveres resucitarán. ¡Despertad y cantad, moradores del polvo! Porque tu rocío es cual rocío de hortalizas, y la tierra dará sus muertos”.

Estas palabras de Isaías, junto con lo que vamos viendo en el texto de Rut, permite recordar que, en varias culturas de pueblos originarios, afrodescendientes y, de manera muy especial, en comunidades campesinas, la muerte hace parte de la vida. Y se llega a afirmar que cuando alguien muere, se entierra, es decir, se devuelve a la tierra. Con esto se entiende que la tierra se fecunda. De esta manera, las palabras de Noemí en Rut 2,20, adquieren un significado impresionante, dentro del contexto del texto, en el cual después de la muerte se está volviendo a nacer. Ahora, Rut se quedó espigando en el campo de Booz hasta el final de la cosecha, pues ya aparece en el horizonte la posibilidad del derecho de su rescate, que se realizará en los capítulos 3 y 4. Dejar que recoja espigas significa ver todas las posibilidades para que pueda saciar su hambre, junto con la de su nuera. Pertenece a ese renacimiento del cual el rescate hace parte. Todo para que pueda haber más vida. Y para que esto pueda ser posible, hay una condición que no puede faltar, que Rut no sea avergonzada, herida, insultada.

## **Miradas que nos provoca el texto**

### *En un primer momento - dentro del texto*

Percibimos que hay un tremendo contraste, si pensamos desde la historiografía bíblica, el libro de Rut es una novela que conecta el regreso del exilio de Babilonia, con la ley de Esdras (Esd 9) que pedía la ruptura de los matrimonios con mujeres extranjeras, la separación de ellas y su devolución a sus pueblos de origen. De esta forma, se preservaba la integridad del linaje de Israel, su condición de “pueblo escogido por Dios”, contra la mezcla racial con los pueblos vecinos, considerados impuros.

La decisión de Rut de quedarse con Noemí, involucra su decisión de volverse pueblo de Israel, aceptando su Dios, expresado a través de: “dónde voyas iré, donde vivas viviré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios mi Dios” (un refrán litúrgico parte de los *Meguillot*: Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester). En este sentido, este texto puede estar relacionado con la memoria de un texto litúrgico, proclamado en la Pascua. Lo cierto es que da razón no sólo de sororidad entre mujeres “no me pidas que te dejes” (Rut 1,16-17), sino también representaría, la resistencia de mujeres contra una ley



discriminatoria y racista, que planteaba una forma de etnocentrismo religioso. En este sentido, el hambre sería el pretexto de la ida para Moab y del regreso a Betlehem. Pero, también hay una afirmación clara de que la vida ni la muerte dependen de la raza.

Percibimos también, un *midrash* con Miqueas 7,1 donde el profeta se queja de que no queda nada después de la cosecha, y ya no encuentra lo que quiere comer. Es el mismo *midrash* que encontramos en Mc 7,24, cuando la sirofenicia reclama las migajas que caen de la mesa de los hijos. Ambos textos, advierten sobre la solidaridad hacia el pobre, extranjero.

Pero también hay un *midrash* con Números 25, un episodio extraño donde el pueblo de Israel en el desierto, se entregó a la prostitución con las hijas de Moab y sacrificaron a Baal en Fegor: la consecuencia fue la muerte de 24000 israelitas. Esta información en relación a Números 25, nos motiva a volver al inicio, cap. 1,1 donde se dice estar en el tiempo de los Jueces. Y para algunos autores, se trata de una época en la que todo se vino abajo, tanto en lo social como en lo religioso. En ese contexto, Moab está siendo presentada como una de las principales enemigas de Israel (Jue 3,12-30) (Sánchez, 2020).

De cualquier manera, sospechamos que, el hecho que el autor haya colocado a Noemí y su familia huyendo para Moab, podría tratarse de algo más. Se podría entender que, en Rut, se recoge esta memoria de Moab, de forma crítica, pues, aquí no sólo mueren quienes se casaron con moabitas, sino que también Elimélec, casado con Noemí muere. Y, lo más impresionante. Ahora, por una moabita, la vida continúa y hay descendencia.

En ese sentido, otro elemento que el texto levanta es la cuestión mesiánica: De Betlehem vendrá el futuro mesías, que inaugurará un tiempo de abundancia de pan y de vino, como afirma la profecía de Isaías (55,1-2). Posteriormente, Mateo (1,5) cita en la genealogía a Rut, como la antepasada de David, el rey ideal del cual vendrá el mesías futuro (presente también en Rt 4,17). Es una genealogía donde entran otras mujeres: Tamar (v.3), Raab y Rut (v. 5) e, implícitamente, Betsabea (v. 6). Rut, por ser extranjera, era también asociada a la sexualidad y a la idolatría, como en Números 25. Sin embargo, aquí Rut la moabita acepta, en el sentido de acoger, el pueblo israelita, adoptando también el dios de Israel. Dicho lo anterior, podríamos estar delante de una crítica a las leyes de Esdras (Esd 9,1-12; Ne 8,1-8; 9,2), con las cuales se anuncia la expulsión de las mujeres extranjeras. En este sentido, “a estos comportamientos hostiles y sexistas contra los extranjeros y las mujeres, el libro de Rut responde con el relato de una moabita que se convierte en un ejemplo de fidelidad a Yahweh” (López, 2005, p.71).

Además, desde el punto de vista teológico, se podría afirmar también que la conexión que tiene el texto de Rut con la muerte, esos maridos que mueren, nos permite entender la muerte como siendo parte de la vida, al tiempo, que nos preguntamos cómo es vivida esa vida. O, cómo nos la hacen vivir. Por eso, es importante esa imagen de dios misericordioso, que



se manifiesta a favor de quien socorre al otro, a la otra, sin importar si lo conoce, si es extraño o no lo es.

### *En un segundo momento – para fuera del texto*

La realidad de muerte vivida por Noemí y su familia, nos condujo a dialogar sobre la experiencia de tantas personas que, fuera del texto, han perdido hijos e hijas, ya sea por causa de accidentes, o por la violencia social, política, económica, realidad que en la mayoría de los países centroamericanos y caribeños no es desconocida. Y más todavía, pensando desde el campo, se da una realidad de muerte, en relación al uso indiscriminado de agroquímico. Esto, por no mencionar otras tantas situaciones que matan. El caso de Costa Rica, es digno de mencionar, donde el 93% de los plaguicidas utilizados pueden ser considerados de alta peligrosidad. Una de las consecuencias es la exposición de la población rural a los plaguicidas, lo cual afecta la salud en general, y de manera exponencial a los trabajadores y trabajadoras del campo, en particular. Las investigaciones han revelado que,

“El drama de los agroquímicos no es reciente. Desde los años 60 se utilizó en Costa Rica el tristemente célebre agroquímico nemagón, un poderoso veneno comercializado por las empresas Shell y Dow Chemical. Su uso en el país dejó el saldo de unos 25.000 obreros agrícolas afectados con enfermedades de la piel, cáncer, esterilidad, abortos o malformaciones genéticas” (Chacón, 2018).

Y, peor todavía, “a finales de los años 70, se conoció la esterilización de 1500 trabajadores bananeros costarricenses, debido a la exposición al nematocida dibromocloropropano (DBCP)” (Bustamante, 2003). Esto se completa con investigaciones más recientes que abarcan entre los años 2012 a 2020, donde se señala a Costa como el mayor consumidor de plaguicida del mundo (Vargas Castro, PNUD, 2022).

Junto con esos sentimientos de amargura sentidos por Noemí, traemos también a los 5.8 millones de personas que están pasando hambre en Centroamérica. Y no tienen campos para espigar o les han sido robados. ¡No tienen como estar alegres! Desde ahí entendemos la amargura de Noemí. Y, principalmente, nos llenamos de ilusión con esa afirmación de Booz: Dejen que recoja espigas – “No la avergüencen”, pues la vinculamos el sueño de tantos campesinos y campesinas – déjennos que sembremos y que podamos cosechar para comer y vivir con dignidad. No nos hagan violencia. Recordando con esto a los campesinos que no tienen donde cultivar o si tienen la tierra no pueden hacerlo porque no tienen los medios. Booz tenía los medios, así aparece en el texto. Por eso, el estudiar este texto nos ha provocado preguntar ¿qué hacer para generar los medios?

Ante las realidades de muerte presentes en nuestros pueblos y, principalmente, afectando a las personas campesinas, ¿cuáles medios serían estos que posibiliten parar tanta violencia? Y recordamos personas: hombres

y mujeres, que demandando justicia les han arrancado la vida. Y con ellas sufrimiento y dolor para quienes quedan solas como Noemí. Por eso, hace falta evidenciar las voces y los actos que como Rut desafían tiempos y normas para, por un lado, hacer sororidades y exigir el cumplimiento de las leyes que rescatan a las personas pobres y a sus territorios. Estas son personas que entienden que la descendencia de ellas y de sus pueblos está amenazada. Son ellas las que exigen el derecho a no ser avergonzadas, humilladas, violentadas. Son ellas las que exigen que se les deje espigar no en tierra de otros, sino en sus propios territorios.

Mientras tanto, y desde realidades campesinas - otras - no se pierde de vista que la resistencia contra la discriminación; así como también la solidaridad y sororidad, permite, por un lado, recuperar prácticas ancestrales de cultivos saludables. No se trata de prácticas que permiten grandes cantidades de productos para un mercado como el neoliberal. Pero, sí posibilitan cuidar la tierra y tener cosechas para compartir con otras personas que no tienen. E inclusive, intercambiar productos. Se trata de propuestas donde hay comida para todo quien llega y pueda llevar para satisfacer necesidades y compartir con otras personas. Por eso, al estudiar este texto de Rut no nos pareció que andábamos por lugares desconocidos. Familias que acogen, que entregan comida, pero también cariño, donde usted no es tratado como extraño, sino como hermano, hermana.

Así también, haciendo este estudio recordamos que, en tiempos antiguos las mujeres que quedaban viudas eran apoyadas tanto por familiares como vecinos, sin importar si la persona era nativa de la comunidad o no. Es cierto, que no siempre en estos tiempos se vive esa realidad, principalmente, en las ciudades y muchas veces, también en el campo, por causa del racismo que, así como los plaguicidas, envenena nuestras mentes. Por eso, es importante contar las historias antiguas, para que las personas más jóvenes y muchas menos jóvenes las pongan en práctica. "Por dicha, hasta hoy seguimos siendo catequistas", así tenemos oportunidad de platicar y entender otras reflexiones de los textos y de la vida.

### **Unas palabras para finalizar...**

Vida y muerte hacen parte de la misma realidad, de la vida cotidiana de todos nosotros y nosotras. En medio de eso, somos convidados por el texto, a no entregarnos al desespero ni a la resignación, sino a buscar caminos nuevos que abran a la vida, aunque conlleve transgredir leyes, romper tradiciones o recuperándolas.

Para Rut, Noemí, y otras mujeres dentro y fuera del texto de la Biblia, más que las leyes impuestas por los hombres o por las religiones, importan la vida, la familia, el poder espigar para saciar su hambre de vida y de familia, de descanso y de descendencia, de futuro otro, que lleve a la sororidad y fraternidad y a una verdadera justicia. Por eso, es importante estar atentas

a cómo se les impide a las personas hoy día hacer posible el tener pan para todas. Sin territorios para sembrar y sin protección a la vida en todo su sentido no puede haber pan ni descendencia.

“No la avergüencen” representa, entonces, el imperativo que posibilita abrir otras puertas, favoreciendo el encuentro entre personas, la superación del racismo, del etnocentrismo, de la exclusión, de los prejuicios, del patriarcalismo, del extrativismo y que no decir, del uso de plaguicidas, tanto que Costa Rica sea identificada como la que más los usa, en el mundo. Y será, justamente, de los encuentros “transgresores” que podrá surgir una nueva vida, la mesianica, aquella de una humanidad sorora y fraterna, capaz de derrumbar los límites y las fronteras cerradas, para reconocerse en la hermandad y sororidad.

Por eso:

“Vamos a encontrarnos, no lo dejemos pasar. Porque muchas veces nos gana la vida, pero también nos gana la muerte... Así es la vida, un interminable aprendizaje, un interminable poner al día algunas cosas que ella misma nos va enseñando y muchas veces lo vamos dejando”.

## Referencias

- ALFARO, A., *Centroamérica, reino del extractivismo impune*. En El Faro, 2021 <https://elfaro.net/es/202108/columnas/25655/Centroam%C3%A9rica-reino-del-extractivismo-impune.htm>
- BUSTAMANTE, C. X. (editora), *Efectos de los plaguicidas en la salud y el ambiente en Costa Rica*. Organización Panamericana de la Salud: San José, Costa Rica, 2003 <https://www.bvs.sa.cr/php/situacion/plaguicidas.pdf>
- CHACÓN, V., *Esta larga pesadilla de los agroquímicos en Costa Rica*, en Semanario Universidad, 2018. <https://semanariouniversidad.com/pais/esta-larga-pesadilla-de-los-agroquimicos-en-costa-rica/>
- EDELMAN, M. y NUÑEZ, R., *El movimiento campesino transnacional de América Central*, en Revista Mexicana de Sociología. Vol. 60, No. 4, (oct.-dic. 1998), pp. 277-319. (43 páginas), Published by: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GALLARDO, C., CALDENTEY, P., CARRAZÓN, J., RAPALLO, R., *Hambre y pobreza rural en Centroamérica. Lecciones aprendidas desde los programas PESA*. Revista de Fomento Social. 2022. <https://revistadefomentosocial.es/rfs/article/view/5202>
- LAPSLEY, J.E., *Whispering the Word – Hearing Women’s Stories in the Old Testament*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005.
- LOPES, M., *El libro de Rut*, en RIBLA No. 52. Quito, Ecuador, 2005/3.
- ORDÓÑEZ, J., *La pobreza como causa esencial de la expulsión humana y la migración (Centroamérica 2021-2022)*. Grupo de Trabajo de Centro y Norteamérica sobre Migración, 2021. [https://www.wrmcouncil.org/wp-content/uploads/dlm\\_uploads/2022/01/Task-Force-Research-Paper-Ordenez-Pobreza-migracion-final-ES2.pdf](https://www.wrmcouncil.org/wp-content/uploads/dlm_uploads/2022/01/Task-Force-Research-Paper-Ordenez-Pobreza-migracion-final-ES2.pdf)
- PNUD, *Injusticia y desigualdad*, 2019 <https://hdr.undp.org/system/files/documents/eshdr2019regionalpressrelease-lac-finalpdf.pdf>
- SÁNCHEZ, Cetina E., *El libro de Rut*, 2020 [https://www.academia.edu/7504569/LIBRO\\_DE\\_RUT](https://www.academia.edu/7504569/LIBRO_DE_RUT)
- VARGAS CASTRO, E., *Uso aparente de plaguicidas en la agricultura de Costa Rica*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Costa Rica, 2022. [https://d1qqtien6gys07.cloudfront.net/wp-content/uploads/2022/05/USO-APARENTE-DE-PLAGUICIDAS\\_MAY22\\_VF\\_PRINT.pdf](https://d1qqtien6gys07.cloudfront.net/wp-content/uploads/2022/05/USO-APARENTE-DE-PLAGUICIDAS_MAY22_VF_PRINT.pdf)
- VENTURA, T., *Salidas, muertes y regresos: desde la sutileza del caos al resurgir de las historias de mujeres en Rut*. En Revista Pasos, No. 140. Costa Rica: DEI, 2008, pp. 22-29. [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa\\_Rica/dei/20120710014245/salidas.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120710014245/salidas.pdf)
- WÉNIN, A. *El libro de Rut – aproximación narrativa*. Estella, Editorial Verbo Divino, 2000.

*Onde Yahweh ordena sua Bênção e a Vida*  
*Where Yahweh Commands his Blessing and Life*  
*Donde Yahweh manda su Bendición y Vida*

**Resumo**

O Salmo 133, como um dos Salmos de Subida é reconhecido pela maioria dos comentaristas como um cântico entoado pelos peregrinos em direção ao templo de Jerusalém no período da dominação persa. Neste artigo, lemos o Salmo 133 também como uma composição de origem camponesa, que expressa a vida e os valores desse grupo social no contexto histórico já mencionado.

**Palavras-chave:** Salmos de Subida; Hermenêutica camponesa, Camponeses, Romaria, Rio Jordão.

**Abstract**

Psalm 133, as one of the Psalms of Ascents, is recognized by most commentators as a song sung by pilgrims towards the Jerusalem temple during the period of Persian domination. In this article, we also read Ps 133 as a composition of peasant origin, which expresses the life and values of this social group in the aforementioned historical context.

**Keywords:** Psalms of Ascents, Peasant hermeneutics, Peasants, Pilgrimage, Jordan River.

**Resumen**

El Salmo 133, como uno de los Salmos para la subida, es reconocido por la mayoría de los comentaristas como una canción cantada por los peregrinos hacia el templo de Jerusalén durante el período de dominación persa. En este artículo leemos también el Sal 133 como una composición de origen campesino, que expresa la vida y los valores de este grupo social en el contexto histórico mencionado.

**Palabras clave:** Salmos para la subida; Hermenéutica campesina, Campesinos, Peregrinación, Río Jordán.

---

<sup>1</sup> Marcos Paulo Bailão é Doutor em Ciências da Religião (UMESP) e professor da Universidade Metropolitana de Santos.

## Introdução

No Brasil há um ditado pelo qual se diz: “os melhores perfumes vêm nos menores frascos”. Assim é o Salmo 133. Um dos menores salmos da Bíblia e muito rico. Sua bela poesia o faz muito utilizado em diferentes grupos religiosos.

Ele está em um grupo chamado de “Salmos de Subida” (Sl 120-134). Os comentaristas entendem que eles são assim chamados porque eram cantados nas peregrinações dos camponeses para uma das festas no período do Segundo Templo. Não somente eram cantados, como muitos deles foram compostos pelos próprios camponeses. Neles, o povo falava de suas esperanças, dores e sua vida. O Salmo 133 é um desses.

Neste artigo nos propomos a ler esse salmo com os olhos dos camponeses que o fizeram. Mas não somente com os olhos dos camponeses que o cantaram no passado. Queremos ler também com os olhos dos camponeses de hoje, camponeses de diferentes regiões e realidades na América Latina, mas que têm em comum a vida de resistência contra a dominação do capital e que fazem da sua fé, como os do passado, um instrumento de ânimo e de perseverança. Iniciamos lendo o salmo.

### O Salmo 133

<sup>1</sup>Eis!

Quão bom

E quão agradável habitarem os irmãos também juntos.

<sup>2</sup>Como o óleo bom sobre a cabeça

Desce sobre a barba

a barba de Arão

Que desce para a barra de suas vestes

<sup>3</sup>Assim o orvalho do Hermon

Que desce sobre os montes de Sião

Porque ali ordena Yahweh a sua bênção

a vida para sempre

A estrutura do Salmo 133 é muito elaborada e difícil de ser percebida. Apesar de composto por apenas três versículos, este salmo apresenta uma construção bem complexa. As duas comparações, no v.2 e 3a são assimétricas. Apesar dessa dificuldade, o Salmo 133 deve ser entendido como uma única composição, tanto pelo testemunho das cópias antigas quanto pela coerência no desenvolvimento da estrutura e do tema.

Nesse salmo é destacada a utilização do processo chamado anadiplose, através do qual uma palavra da primeira frase é repetida na segunda, outra da segunda é repetida na terceira e assim por diante, criando uma continuidade entre as frases. No Sl 133 se tem a palavra “bom” no v.1 e v.2, a palavra “barba” em v.2a e v.2b, e a expressão “que desce” no v. 2a, no v. 2b e no v. 3.

A primeira frase (“eis quão bom e quão agradável habitarem os irmãos também juntos”) e a última (“porque ali ordena Yahweh a sua bênção, a vida para sempre”) estão em paralelo. Cada uma dessas frases é composta por um sujeito (os irmãos e Yahweh) que praticam uma ação (habitarem e ordena). Esses verbos são caracterizados por dois termos, cada um deles (habitar: bom e agradável – dois adjetivos; ordenar: sua bênção e vida – dois substantivos) com os respectivos complementos. Essas duas frases formam uma espécie de moldura para o salmo, contendo uma introdução e uma conclusão.

Essa moldura circunscreve duas espécies de cláusulas, ambas iniciadas pela partícula *k*, normalmente traduzida como sendo uma partícula de comparação, “como”. Essas cláusulas são desiguais no seu tamanho. A primeira cláusula é composta por quatro termos e a segunda por metade disso. Na primeira, o tema é o bom óleo derramado sobre a cabeça de Aarão e na segunda é o orvalho do Hermon. Essas duas cláusulas têm em comum serem iniciadas com a partícula *k* e conterem a expressão verbal “que desce”, duas vezes na primeira cláusula e uma vez na segunda. Além disso, elas se aproximam também por se referirem a dois líquidos: óleo e água. Outra relação que se estabelece entre elas é que ambos os líquidos estão em movimento descendente: o óleo que desce da cabeça à barba e desta para a barra da roupa e a água que desce do Hermon a Sião. A diferença está em que na segunda cláusula, o orvalho desce diretamente do Hermon para Sião, enquanto na primeira, a descida desde a cabeça de Aarão, passa pela barba antes de chegar à barra.

A partícula *k* tem uma importante função estruturante neste salmo. Juntamente com a anadiplose, ela integra as duas cláusulas com as frases moldurais. Assim, relaciona a união entre os irmãos do v.1 e a bênção de Yahweh do v.3b com o óleo do v.2 e o orvalho do v.3a. Neste salmo, como em muitos outros textos bíblicos, a partícula *k* aparece duas vezes (v.2 e v.3a.), formando uma correspondência entre elas. Nessa correspondência, não se deve traduzir cada uma por “como”, de modo que haja uma simples sequência entre os termos que as seguem, mas são traduzidas por “como... assim” Kautzsch (1909, p. 499); Seybold (1995, pp. 1-7). Desse modo, os termos a que elas se referem são integrados em uma relação entre si: assim o óleo como o orvalho. Berlin (1987, p. 144), mencionando E. Beucamp, expõe uma importante relação estrutural:

“E. Beucamp reconheceu que as duas partículas comparativas (*k*) não introduzem duas comparações com a relatada anteriormente “habitar em união”. Em vez disso, as ‘comparações’ nos v. 2 e v. 3 relacionam uma com a outra. Óleo é comparado ao orvalho e o orvalho ao óleo; que é, óleo e orvalho são equiparados”.

A partícula *k* do v. 2 faz uma ligação entre a primeira e a segunda frases, entre a moldura inicial e a primeira cláusula, entre a união dos irmãos e o óleo de Aarão. Como a moldura inicial está ligada à moldura final



por meio do paralelismo existente entre elas e a primeira cláusula se une à segunda através da partícula *k*, temos que os quatro períodos do salmo estão fortemente relacionados entre si, embora com mais força a relação entre o segundo e o terceiro períodos. Os temas de cada um deles – união, óleo, água e bênção, neste salmo, fazem parte de um mesmo universo cultural.

O Salmo 133 possui termos que são imprecisos. Por exemplo, a palavra que traduzimos por “barra”, referente à extremidade inferior das vestes de Arão poderia ser traduzida também por gola, como fazem muitas versões da Bíblia. A imprecisão mais importante está no v. 3. É o advérbio de lugar, “ali”. Gramaticalmente ele pode se referir tanto à união, ao óleo, ao orvalho, ao Hermon como aos montes de Sião. A importância de se determinar onde é este “ali” é que este é o lugar onde Yahweh ordena sua bênção, vida para sempre.

É comum que se associe este “ali” a Sião, afinal a tradição teológica sacerdotal sionista é muito forte. No templo de Jerusalém os sacerdotes abençoavam o povo. E a menção a Arão no v.2 reforça esta perspectiva. Porém, os montes de Sião (num plural que não é usual) tem um papel passivo neste salmo. Eles não fazem nada a ninguém. Ao contrário, sobre eles recai o orvalho do Hermon. Estruturalmente, eles recebem a bênção em vez de a oferecer.

A imprecisão da linguagem pode até mesmo ser um artifício intencional. O não estar claro a que o “ali” se refere, faz com que ele aponte para todas as alternativas: é o orvalho do Hermon, é o óleo bom, é a união. Em todos eles (ou no conjunto deles) Yahweh ordena sua bênção. Essa leitura agrupa ainda mais o Sl 133. E demonstra a sabedoria de quem o compôs.

## Um *masal* popular

O v. 1 do Salmo 133 – Eis! Como bom e como agradável habitarem os irmãos também juntos– apresenta características marcantes de um provérbio ou sentença, o que o indica como inserido no mundo da sabedoria. Vários comentaristas o percebem assim (Hossfeld & Zenger, pp. 469-483; Schwantes, pp. 118-121; Kraus, pp. 484-486; Weiser pp. 611-614; Ross, pp. 745-752). Também a este universo pertencem as comparações contidas nos v. 2 e 3a. O final do salmo – porque ali Yahweh ordena sua bênção -, no entanto, tem chamado a atenção por fazer referência a uma bênção. Há comentaristas que destacam isso sugerindo um trabalho redacional (Seybold, 1996, pp. 499-551; Declaissé-Walford, pp. 937-939). Gerstenberger (2001, pp. 371-374) entende esse final de forma tão enfática que classifica o Salmo 133 como “anúncio de bênção”. De fato, a bênção está presente aqui, porém não como uma dádiva do Senhor, mas como a informação de que “ali” Deus a ordena. A bênção, então, não é o tema central no salmo. O Salmo 133 é um salmo sapiencial.

Os salmos sapienciais são assim chamados por apresentarem uma proposta didática, ou seja, se propõem a ensinar algo aos seus ouvintes ou leitores. Por isso eles não são dirigidos a Deus, mas a seres humanos. Eles apresentam temáticas típicas da tradição sapiencial, como a diferença entre o caminho do justo e o do injusto, o convite à meditação na Torá (que no contexto sapiencial deve ser entendida mais como instrução do que como lei) etc.

O Salmo 133, no entanto, não parece apresentar nenhuma dessas características. Embora não seja dirigido a Yahweh, mas a algum grupo de ouvintes, não está claro qual a lição se propõe a ensinar e nem se versa sobre algum tema tipicamente sapiencial.

A sabedoria que forma o Salmo 113, realmente, não é didática e nem temática. É a sabedoria empírica ou experimental, conforme Von Rad (2006) denominou esta tradição de Israel e Judá. Ele se aproxima de alguns provérbios como a constatação de uma situação, a observação de uma realidade, a percepção de um acontecimento. É a expressão de uma ordem percebida sem qualquer lição específica extraída dela. Von Rad destacou: “Todas essas máximas ... não têm um movimento de reflexão que combine argumentos ou conduza a conclusões, mas elas simplesmente constataam” (2006, p. 408). Não busca demonstrar uma regra geral, apenas apresentar um caso específico. Uma espécie de aforismo, sem que haja uma verdade moral ou teológica a ser afirmada ou defendida. É apenas e tão somente o desvelamento de uma realidade natural ou social antes não percebida.

O termo *mah-tob*, quão bom, presente logo no início do Salmo 133 expressa essa admiração, esse maravilhamento, essa perplexidade. Deslumbramento análogo a esse é retratado por expressões correlatas em outros salmos: *mah-y<sup>d</sup>dydwt*, quão amáveis (Sl 84,2), *mah-gad<sup>l</sup>liw*, quão grandes (Sl 92,6) e *mah-yaq<sup>e</sup>rw*, quão preciosos (Sl 139,17), por exemplo.

Von Rad (2006, pp. 408-409) salienta um importante aspecto desse tipo de sabedoria: ela tem como pressuposto a existência de uma ordem oculta e benéfica. Para alcançar realização na vida é preciso perceber essa ordem pela observação dos fenômenos isolados, se possível, relacionando-os com outros fenômenos, mesmo que entre eles não haja aparentemente qualquer afinidade entre eles.

Essa relação acontece nas comparações dos v. 2 e 3. Aparentemente não há qualquer ligação entre união, o óleo e o orvalho. Porém, ao aproximá-los através da comparação, expõe-se uma ligação entre essas realidades, ligação que será explicada a frente.

## Canto de camponeses

Desde os primeiros estudos dos gêneros literários e do contexto vivencial dos salmos que se tem destacado a sua ligação com o culto dos antigos Israel e Judá. É evidente que alguns dos salmos eram entoados nas

celebrações litúrgicas do templo de Jerusalém. Por isso houve quem chamasse esse livro de “Hinário do Segundo Templo”. Essa ideia tem recebido contestações. Sem entrar nessa discussão, é importante pensar que o culto a Yahweh expressava-se não somente no templo de Jerusalém como também em diversos ambientes externos aos templos e à própria cidade. E, também nesses espaços, muitos salmos encontravam o seu ambiente existencial.

Os Salmos 120-134 formam um particular conjunto neste ponto. Todos eles recebem o título de *šir hama`alot*, canto dos degraus ou canto de subidas. Esse título não só designa todos esses quinze salmos como também só designa esses salmos, ou seja, não é encontrado em qualquer outra peça do saltério. Talvez mais do que quaisquer outros títulos encontrados nos salmos, a designação “Salmos de Subidas” tem provocado o interesse dos intérpretes. Embora seja claro que os títulos não faziam parte das poesias originais, tais cabeçalhos são tratados como instrumento de algum tipo de informação desses salmos.

Propostas têm sido feitas para interpretá-los. Alguns trabalhos apresentam as alternativas elaboradas ao longo do tempo (Seybold, 1978; Hosfeld & Zenger 2008 dentre outros). A proposta que alcança certo consenso atualmente, embora com variações, é a que entende que esse título designa um grupo de cantos relacionados aos romeiros que peregrinavam para uma das festas do templo em Jerusalém no período posterior ao exílio na Babilônia.

Embora reconheçam a ligação com o campesinato romeiro, eles propõem que tais salmos tenham sido ou compostos ou revisados pelo sacerdócio do templo de Jerusalém a fim de garantir a sua vinculação à Teologia de Sião. É verdade que nos Salmos de Subidas há muitas menções a Sião e ao seu sacerdócio. O próprio Salmo 133, tema deste artigo, cita Aarão (v. 2) e os montes de Sião (v. 3).

Essas referências às instituições sacerdotais, no entanto, não podem ser consideradas como inserções oriundas do templo. Nelas, as instituições sacerdotais têm um papel secundário. Por exemplo, a citação aos montes de Sião no Salmo 133 (v. 3), os coloca em uma posição inferior ao Hermon, pois de lá vem o orvalho sobre eles. É razoável pensar que romeiros a caminho de Jerusalém aludissem ao templo e seus personagens. Desse modo, não são os romeiros orientados pelos sacerdotes, mas as instituições sacerdotais contempladas pelos camponeses.

O lugar vivencial desses salmos deve ser procurado em outra direção que não o culto jerusalemita. Seybold (1978, pp. 41-42) destaca a sua linguagem geral como sendo não polida, rústica, coloquial, como a praticada na vida familiar e não nas cerimônias sacerdotais. Ele indica que as profissões citadas estão ligadas às camadas populares. Esse mesmo autor também sublinha que as imagens que emergem desses salmos estão vinculadas à casa camponesa: a vida agrícola, as mães que amamentam e seus filhos, a

presença da mulher e filhos na vida da casa, as disputas junto à porta etc. Ele afirma:

Dessa forma, tornam-se visíveis os contornos do meio de onde esses textos essencialmente se originarão. É o ambiente de vida do homem simples e do povo pequeno, do agricultor, do artesão, da mãe com filhos pequenos, do pai de família que trabalha de manhã à noite, vive entre lágrimas e júbilo, anseia pelas festas e tem seus pensamentos sobre religiosos fazendo coisas. Esses salmos são testemunhos da piedade popular. (Seybold, 1978, p. 42).

Outro fator específico do Salmo 133 aponta para um contexto popular deste salmo. Afirmamos acima que ele é um salmo sapiencial, mas de um tipo específico de sabedoria. Não se trata da obra de reflexão de escribas ou sábios ligados ao templo ou ao sacerdócio, mas à sabedoria familiar, da casa, do povo oriundo das vilas e pequenas cidades camponeses.

Assim sendo, o Salmo 133 faz parte de um conjunto de salmos utilizados (cantados ou recitados) pelos camponeses romeiros em sua jornada em direção a ou na volta de uma das festas do templo de Jerusalém. Esses salmos foram compostos por eles e expressam as dores, os anseios, as esperanças e a sabedoria que emergem do cotidiano de sua vida e que eles buscam expressar no seu culto a Yahweh.

## **A precisão de uma linguagem imprecisa**

Como já dissemos, o Salmo 133 é repleto de linguagem imprecisa. Propositamente imprecisa. Buscamos agora entender as suas partes, desvendando cada imprecisão, a fim compreender melhor o sentido do todo.

### *A união dos irmãos*

A imprecisão da linguagem do Salmo 133 inicia já na sua primeira frase: “Quão bom e quão agradável habitarem os irmãos também juntos, pois a palavra “irmãos” permite muitos e diferentes significados. O sentido básico refere-se a filhos e filhas do mesmo pai e/ou da mesma mãe. Como em outras línguas, porém, o sentido se ampliou, referindo-se a pessoas da mesma etnia (Êx 2,11), habitantes de uma mesma cidade (Gn 19,7), sujeitos ao mesmo governo (Ne 5,1), membros da mesma casta sacerdotal (Lv 21,10) ou levítica (Nm 8,26) ou ainda outras acepções.

Muitos desses significados são possíveis em Salmo 133,1, o que o torna uma expressão imprecisa. Determinar quem são os irmãos aqui é imprescindível se quisermos entender de quem e para quem se está falando. O Salmo 133 é um canto sobre os irmãos e, ao mesmo tempo, ao celebrar a sua união, também dirigido a eles. Por isso é imprescindível determinar o que está indeterminado.

Uma leitura mais superficial tende a ler “irmãos” como os israelitas e judaítas, Desse modo, o salmo promoveria a unidade entre as antigas tribos,

tanto do norte quanto do sul. Essa interpretação tem muitos problemas de cunho histórico e não pode ser mais aceita. Outros propõem que se trate das famílias vivendo em harmonia, mas os salmistas não costumam falar de família, mas de esposa, filhos e filhas, especialmente nos Salmos de Subida.

Um caminho para se determinar quem são os irmãos foi apontado por Berlin (1987, pp. 141-147), embora sua conclusão final não seja tão diferente da tradicional. Ela recorre à expressão “habitar juntos” (*yašab yaḥad*) que é a prática dos irmãos indicada no v.1. Segundo ela, a expressão comum na Bíblia Hebraica para viver junto de alguém é outra, “habitar com” (*yašab ‘im*: Gn 27,44; Js 20,4; Sl 26,4).

A expressão “habitar juntos” (*yašab yaḥad*) é utilizada apenas em três outras passagens do Antigo Testamento: Gênese 13,6; 36,7 e Deuteronômio 25,4. A passagem de Gênese 13,6 está inserida na narrativa das disputas entre Abrão e Ló pelos pastos para seus rebanhos. Em Gênese 36,7 são Esaú e Jacó que experimentam dificuldades de terem seus rebanhos ocupando espaços próximos. Já Deuteronômio 25,4 essa expressão aparece no início da lei do levirato. Conforme Berlin esclarece, essa lei tem por objetivo a preservação da herança e da propriedade familiar. Ela também se encontra no contexto de tensão na partilha da propriedade camponesa. Com esse argumento, a autora afirma que também o Salmo 133 se refere ao viver camponês e o habitar em área rural.

Seguindo esse argumento, conclusão minha, então os irmãos de que se trata em Salmo 133,1 devem ser relacionados especificamente com os camponeses, e não com todo o Israel e Judá, e nem mesmo com um grupo sacerdotal ou familiar pertencente a esses povos. Reconhecer os grupos camponeses como os romeiros permite também perceber que pessoas não judaítas podiam participar dessas peregrinações e das festas no templo.

Esta conclusão se reforça pelo fato de o Salmo 133 ser um dos Salmos de Subida, conjunto de cânticos entoados pelos camponeses em peregrinação a Jerusalém a fim de participar de uma de suas festas. Igualmente o gênero deste salmo, originário de um *mašal* (provérbio) popular fortalece a ideia de que os irmãos aqui citados sejam os camponeses da Palestina.

Há dois macarismos nesse versículo relacionados aos irmãos camponeses habitarem juntos: quão bom e quão agradável. Essas expressões demonstram tanto a positiva perplexidade diante o fato constatado quanto o desejo de que essa situação perdure ou seja estabelecida. Cabe aos irmãos construir a possibilidade de viverem juntos. E o canto é, de certo modo, um chamado para que os camponeses assim o façam.

Para reforçar esse chamado, o salmista apresenta duas cláusulas que demonstram o valor da união entre os camponeses.

## O óleo sobre Aarão

A primeira cláusula faz uma comparação entre a “união dos irmãos” e o óleo bom que desce sobre a cabeça de Aarão até a sua barba e a barra das suas vestes. O objeto da comparação é o óleo e não Aarão. A leitura do salmo aponta para isso. É o produto da oliveira que está ligado à preposição *k<sup>e</sup>*, indicativa da comparação. Também ele é o sujeito do verbo “descer”. E, ainda mais, existe a similaridade entre os líquidos óleo e orvalho, sujeito da outra comparação. Estruturalmente e simbolicamente, o óleo é o objeto da comparação.

O óleo de oliva era um item produzido em quantidade pelo campesinato judaíta, principalmente no período pós-exílio. O Império Persa estimulava a sua produção, junto com o vinho e cereais, pelo campesinato da região de Judá. Não por acaso esses produtos do campo são citados no livro de Neemias como o que se trazia na forma de dízimo ou de imposto (Ne 5,11; 10,37,39; 13,5,12). É verdade que a palavra usada nesse livro é outra no hebraico (*its<sup>e</sup>har*), talvez indicando um tipo de óleo específico ou mais refinado, ou azeite, mas se trata basicamente do mesmo produto.

O Salmo 133 fala do bom óleo derramado sobre a cabeça de Aarão. Derramar óleo sobre a cabeça de alguém era uma atitude praticada em duas ocasiões distintas. Nos banquetes e festas o óleo era uma espécie de perfume com o qual se ungia os convidados de honra (Sl 23,5; Pv 27,9; Ec 9,8). Outro uso do derramamento de óleo é a unção de pessoas e coisas (Gn 35,14; Lv 8,10-12). É especificado que o sumo sacerdote foi ungido (Lv 21,10), mas também os demais sacerdotes o deveriam ser (Lv 8,30). Não somente sacerdotes eram ungidos. Reis (1Sm 10,1; 16,12-13<sup>2</sup>) e profetas (Is 61,1) também eram ou podiam ser ungidos. Em vários dos textos já referidos, além da pessoa do sacerdote, destaca-se a unção de suas vestes. Por isso a leitura de que o óleo escorre até a barra das vestes deve ser preferida em lugar da que entende ser a gola das vestes de Aarão referida no v. 2.

A expressão utilizada para se referir a esse produto é “óleo bom” (*šemen haṭob*) e não “óleo da unção” – *šemen hamišḥah* (Êx 29,21; 39,38; Lv 8,2; 21,10 por exemplo) – ou “óleo santo da unção” – *šemen hamišḥah-qodeš* (por exemplo, Êx 30,25; 37,29 – termos utilizados em escritos sacerdotais

A diferença na designação do elemento utilizado para a consagração, conforme apontado acima, reforça outra referência indireta do Salmo 133. A menção a Aarão, como objeto do derramamento do óleo, aponta para a unção sacerdotal. Mas não a qualquer sacerdote. Ela dirige o seu olhar para o sacerdócio aronita.

O movimento dos antigos exilados na Babilônia para a Palestina, a partir do edito de Ciro, provocou mudanças na organização social dos gru-

---

<sup>2</sup> Embora esses relatos sejam fruto de redações tardias e os fatos ali narrados sejam historicamente questionáveis, não há razão para duvidar que eles guardem tradições, ao menos do período em que foram redigidos.



pos da região. Se muitos foram levados à força para o exílio na Babilônia, muitos mais ficaram na Palestina, dentre os quais membros do sacerdócio javista. Após muitas décadas passadas desse fato, acomodações sociais, econômicas, políticas, jurídicas e religiosas haviam acontecido em ambos os grupos, tanto dos que foram quanto dos que ficaram. E essas acomodações não eram equivalentes nos dois grupos. Poucos dos judeus que voltaram tinham sido deportados entre 598 e 587 a.C. E tanto na Babilônia quanto na Palestina a dinâmica social e religiosa havia construído realidades diferentes uma da outra. Os que retornaram se entendiam como os judeus puros e não estavam dispostos a integrar os descendentes dos que tinham ficado. Estes desenvolveram um jativismo diferente do praticado em terra estranha.

Os que vinham da Babilônia o fizeram com apoio do governo persa e com um projeto de dominação da região. Esse projeto tinha duas características importantes. Primeiramente ele tinha o templo como importante instrumento para o exercício do seu poder. Por isso a casta sacerdotal sadoquita, que veio com eles do exílio se estabeleceu no controle do culto de Jerusalém. Esse projeto não incluía o povo que tinha ficado na terra. Narrativas como Ed 6,19-22, ainda que historicamente questionáveis, demonstram o sentimento e a atitude dos que retornaram para com os que ficaram.

Moura (2022, pp. 69-77) destaca que a tradição arônica teve raízes em tempos antigos, principalmente em torno do templo de Betel e junto ao reino do Norte, Israel, e que se ampliou no período posterior ao exílio. Posteriormente, os sacerdotes sadoquitas precisaram incorporar a tradição de Arão à tradição de Sadoque. Essa incorporação só tem sentido se a tradição aronita fosse suficientemente forte para resistir diante da casa sacerdotal do templo de Jerusalém. E pensar em Arão como patrono apenas do culto de Betel, ou mesmo em todo o território do antigo reino do Norte, não é suficiente para explicar sua força junto ao sacerdócio sadoquita.

O grupo de sacerdotes levados para o exílio construíram sua identidade em torno da figura de Sadoque, figura ancestral do templo da época de Davi. Porém, nem todos os sacerdotes foram levados para o cativeiro. Os que foram deixados na terra, evidentemente, não se identificaram com essa mesma figura. Considerando que não há referência na Bíblia a outro patrono sacerdotal que não seja Arão ou Sadoque, e que a figura de Arão alcançou grande popularidade no período posterior ao cativeiro, é razoável pensar que a popularidade de Arão, ao menos durante o período de dominação babilônica, tenha extrapolado as fronteiras de Betel e do antigo reino do norte e se tornado o patrono dos sacerdotes que permaneceram junto aos camponeses da Palestina e ali prestavam culto a Yahweh em várias localidades, inclusive na área dos escombros do templo de Jerusalém. Desse modo, a figura mencionada de Arão no Salmo 133 indica os sacerdotes não ligados ao templo, (sadoquitas) mas ligados aos camponeses que ficaram (aronitas).

A imagem do derramar do óleo (um produto do campesinato) sobre a cabeça de Arão remete ao processo de legitimação do sacerdócio que atua



nas vilas, junto aos camponeses, e não no templo de Jerusalém, com sua economia voltada ao abastecimento do Império Persa.

## O orvalho do Hermon

A segunda cláusula também traz as suas dificuldades, embora não pareça dúvida sobre o sentido de seus termos. É o orvalho do Hermon que desce sobre os montes de Sião.

A palavra *tal*, traduzida para o português como “orvalho”, é utilizada mais de 30 vezes no Antigo Testamento, tanto no hebraico quanto no aramaico. Seu significado básico é orvalho ou chuva leve. O orvalho está muito associado à bênção e à fertilidade e sua ausência e seca à maldição. Ele é considerado uma dádiva divina, não só para os seguidores de Yahweh como também para os fiéis a Baal.

Sua importância para a geografia e para a economia é muito grande, visto a escassez de fontes naturais de água na Palestina. O orvalho fornece certa quantidade de água necessária para as plantas e para os animais durante os longos períodos de seca.

A dádiva divina do orvalho está intrinsecamente ligada à fertilidade, especialmente do solo, e assim, com a ação criadora de Deus. Ela é expressão da bênção do Deus que faz com que campos e animais sejam férteis. Através dele, Deus renova a criação. O orvalho, nesse contexto, serve de metáfora para outro agente criativo: a palavra de Yahweh (Jó 29,22).

Por sua reconhecida importância para a agricultura e pecuária, era um fenômeno natural bem observado pelos camponeses. O orvalho desce à noite (Êx 16,13; Nm 11,9; Jz 6,36-40) vindo do céu e dado por Deus (Gn 27,28; Jó 38,28; Mq 5,7). Aliás, vários textos citam o céu ou as nuvens como lugar de origem do orvalho (Gn 27,39; Dt 33,28; Pv 3,20; Is 18,4; Ag 1,10; Zc 8,12).

No Salmo 133 o orvalho não tem sua origem nem no céu, nem nas nuvens. Ele vem do Hermon e atinge os montes de Sião. Temos aqui duas singularidades. A primeira é designar o Monte Hermon como lugar de origem do orvalho. A segunda singularidade é denominar os montes de Sião pelo plural.

O Monte Hermon é uma alta montanha (2814mts) que se situa na região da fronteira entre Israel, Líbano e Síria a mais de 160 km de Jerusalém em linha reta. Por causa de sua altura, seu pico está quase sempre coberto de neve. É comum que dele desça o orvalho que rega a região ao seu redor, tornando-a fértil. O problema que esse texto levanta é que, por conta da distância, ele não atinge os arredores de Jerusalém, em Judá. Alguns estudiosos, dentre eles o aparato crítico da BHS, procuraram resolver esse problema substituindo Sião por Ijon, cidade próxima ao monte, atingida pela sua névoa e cujo nome é graficamente muito parecido com Sião em hebraico. Porém, não há base textual para essa proposta.

Outra possibilidade é que a referência não seja exatamente ao orvalho, mas a algo que dele decorre. Uma das principais nascentes do Rio Jordão, se não a principal, está em Bâneas, e é formada pelas águas provenientes do degelo, da névoa e das pequenas correntes, todas ao pé do Monte Hermon. Assim, o orvalho do Hermon não seria a névoa que dele recai sobre toda a região à sua volta, mas o rio formado por essas águas e que corta a Palestina de norte a sul, desaguardo no Mar Morto, na direção de Jerusalém. Esse rio, o Jordão, é a principal fonte permanente de abastecimento de água da Palestina. Seu leito ocupa um longo vale que desde as grandes altitudes no Norte desce em direção ao sul, chegando a quase 400mts abaixo do nível do mar onde deságua no Mar Morto.

A paisagem percorrida por esta corrente de água muda acentuadamente em uma distância relativamente curta, menos de 200 km. Na região norte, próximo à sua nascente, forma-se uma vegetação relativamente densa, chamada até de floresta do Jordão. À medida que a corrente se direciona para o sul, a vegetação vai rareando até chegar a deserto onde ele desagua no Mar Morto. Ao longo de suas margens forma-se uma várzea, que, em algumas regiões, é cultivável por receber as enchentes decorrentes das chuvas de primavera.

A região ao norte, desde a sua nascente até cerca de 40 Km ao sul do Mar da Galileia, compõe-se de terras férteis. À medida que o rio vai para o sul o seu entorno se torna cada vez mais seco, a não ser em alguns poucos oásis como Jericó e a campina do Jordão em seu entorno.

Nessas áreas férteis, mesmo nos oásis, o ser humano se instalou. Exemplo disso é Jericó, considerada uma das cidades mais antigas de todo o mundo. Além disso, por esse vale passavam importantes estradas tanto no sentido norte-sul quanto no Leste-Oeste. Desse modo, o Jordão promovia a integração de grupos camponeses de diferentes povos estabelecidos em torno dele: judaítas, samatritanos, gileaditas, edomitas, amonitas, moabitas e outros. Embora não possa ser lido como uma narrativa histórica, o livro de Rute traz no seu pano-de-fundo o reflexo dessa conexão. Com o mesmo cuidado em relação à história, também os livros de Esdras e Neemias espelham a interação entre diferentes povos (Ed 4,1-3; Ne 4,78). A diferença entre eles é que, enquanto Rute celebra a integração (Rt 1,16-17), Esdras e Neemias consideram os outros – inclusive os que tinham ficado na terra durante o exílio na Babilônia – como inimigos e impuros.

Não é difícil pensar que as caravanas de romeiros para as festividades fossem compostas de pessoas desses povos, refletindo essa integração.

### *A bênção e a vida*

A última oração “Porque ali ordena Yahweh a sua bênção, a vida para sempre” funciona como um fecho para o salmo. Como já indicamos antes, o impreciso “ali” serve para agrupar as orações anteriores, afinal a união dos irmãos, o óleo precioso e o orvalho do Hermon são o “ali”. O “ali” também

aponta para a frente, pois é onde o Senhor ordena sua bênção, vida para sempre.

O verbo “ordenar” (*šwh*) é muito comum no Antigo Testamento, especialmente no Pentateuco, nos contextos da lei deuteronômica ou das prescrições sacerdotais, mas não exclusivamente neles. Nesses contextos, geralmente Yahweh é o sujeito do verbo, ou ainda alguém agindo conforme o Senhor mandou. Yahweh ordena algum mandamento ou rito cultural. Porém, somente em mais um texto do AT, o objeto da ordem é a bênção. Somente em Levítico 25,21 e Salmo 133,3 Yahweh ordena sua bênção. Ou seja, essa expressão não é comum, ao contrário, é muito rara.

O texto de Levítico 25,21 é claro: “eu ordenarei a minha bênção para no ano sexto e fará o produto para três anos”. Este versículo se encontra no contexto da lei do ano sabático (Lv 25,18-22), em que o solo deveria descansar e não ser cultivado. Ordenar a bênção, nessa passagem claramente é fazer a terra produzir o alimento necessário ao sustento, mesmo quando ela estivesse interdita para o trabalho devido ao descanso santo.

Com esse mesmo sentido deve ser lida a expressão “ordenar a bênção” no Salmo 133. Também aqui ela significa fazer a terra produzir o alimento. Três elementos estão relacionados nesse processo: a convivência pacífica dos que camponeses que trabalham a terra, a qualidade do produto da videira e a água que banha e fertiliza o solo, tornando-o cultivável.

Mas esses três elementos não se relacionam com a bênção no mesmo nível. Afinal, o produto da terra e a água pouca ou nenhuma interferência humana têm. Eles são principalmente dádivas divinas, mesmo quando está envolvido o trabalho das pessoas. Já a união dos “irmãos” é produto, principalmente, da construção humana da sociedade. Desse modo, na bênção se articulam dádivas de Yahweh (o óleo e a água) e construções humanas (a união). As duas molduras da estrutura do salmo, então se articulam: o feito humano na abertura e a graça divina na conclusão.

A tarefa de abençoar estava determinada como uma função do sacerdote, especialmente na tradição de Arão. Talvez por isso, há quem relacione este salmo com a bênção a que se refere o texto de Números 6,23-27 (Seybold, 1996, p. 501). E, embora, Levítico tenha conhecidas ligações com a tradição sacerdotal, tanto em Lv 25,21 como no Salmo 133,3 não há qualquer mediação sacerdotal para a bênção. Ao contrário, as referências ao sacerdócio presentes nesse salmo são receptoras e não instrumentos da graça de Yahweh. Arão recebe o óleo derramado sobre sua cabeça e os montes de Sião são regados pelo orvalho que vem do Hermon. A bênção não vem dos instrumentos do culto, vai para eles. O Senhor ordena a bênção e ela acontece sem interferência dos sacerdotes ou qualquer outro representante do culto.

Não se trata de uma postura que rejeita o templo e os sacerdotes, afinal Arão e os montes de Sião estão presentes no salmo. Mas eles não são aqui os protagonistas, não são eles que promovem a união dos irmãos ou intermediam a bênção de Yahweh. Os representantes do culto são partici-

pantes da realidade da união e da bênção, mas não os seus protagonistas. O Salmo 133 não é a palavra sacerdotal que abençoa os camponeses, é a palavra campesina que compartilha a graça com os membros do culto.

Além da bênção, Yahweh ordena também a vida para sempre. Vida e bênção estão em paralelo, são sinônimos neste salmo. A vida se refere à ao produto da terra, aos animais e, a partir de outros salmos deste grupo, à continuidade da descendência humana.

Elas (bênção e vida) são ordenadas para sempre. As expressões que indicam continuidade e tempo futuro aparecem em outros Salmos de Subida (Sl 121,8; 128,6; 131,3). Elas não estão relacionadas a um tempo futuro, mas à continuidade da realidade presente. Aqui também, bênção e vida são dádivas contínuas de Deus, e não algo para um período distante.

### *Multidão em festa*

O período de dominação persa significou grandes mudanças para os judaítas e outros povos que habitavam a Palestina. A vinda dos descendentes daqueles que haviam sido exilados aliada à opressora administração Aquemênida impuseram novos desafios aos camponeses que já habitavam a região. A forma de governo persa articulava o controle do templo com a colaboração de uma elite formada pelos antigos exilados a fim de impor pesados tributos e o controle da produção agrícola.

O Império Persa exercia seus domínios a fim de tornar as regiões distantes economicamente produtivas e rentáveis para o seu centro. Os templos eram um importante instrumento nesse processo, tanto para o controle da população quanto para a fomentação e arrecadação econômicas.

A elite enviada a fim de estabelecer a dominação imperial tentava controlar o templo e a economia. Tinham uma postura separatista, que marginalizava camponeses, mulheres, crianças e estrangeiros, não permitindo que tivessem acesso a todos os instrumentos de fé e de identidade (Ed 6,19-22). As festas serviam, entre outras coisas, para fortalecer a fé do povo e para arrecadar impostos e tributos na forma de dízimos ofertas.

Para os camponeses as festas tinham outro sentido. Era a oportunidade de não somente celebrarem sua fé e espiritualidade. Era a oportunidade de encontrar irmãos (Sl 122,4) como também serem reconhecidos em sua identidade de povo de Deus. As romarias eram, então, festa, mais que obrigação.

Delas faziam parte camponeses de diversas regiões, não apenas do Yehud Persa. Gente de outras nações e de outras províncias, mas ligados pelo mesmo tipo de vida, mesmas lutas e esperanças. A festa já começava na viagem. Durante a peregrinação a alegria já ia se fazendo. E os peregrinos cantavam. Cantavam suas músicas, não as que os sacerdotes mandavam cantar. Cantavam as que expressavam suas dores e suas esperanças, suas lágrimas e seus risos, cantavam os cânticos que lhes falavam ao coração.

O Salmo 133 era um desses cânticos. Ele destaca o quão bom e quão agradável é estarem juntos os irmãos camponeses. Judeus, samaritanos, moabitas, amonitas e quem mais vier para a festa. Eles são e experimentam a bênção de Yahweh. A bênção da água que banha ou rega a terra e permite que ela produza os frutos que eles trazem para abençoar a Sião. São eles que abençoam o templo e não o contrário!

Como é bom que os camponeses vivam em união e experimentem juntos a bênção de Yahweh.

## Referências

- BERLIN, Adele, *On the interpretation of Psalm 133*. In: FOLLIS, Elaine R. Directions in biblical Hebrew poetry. Sheffield: JSOT Press, 1987, pp. 141-147.
- DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy; JACOBSON, Rolf A. & TANNER, Beth La-Neel, *The Book of Psalms*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- GERSTENBERGER, Erhard S., *Psalms, part 2, and Lamentations. The Forms of the Old Testament Literature*, Vol. XV. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- HOSSFELD, Frank Lothar & ZENGER, Eric, *Psalms 3: a commentary on Psalms 101-150*. Hermeneia Series. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- KAUTZSCH, E., *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2ª. edição inglesa. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalms 60-150: A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- MOURA, Rogério Lima de. *Era Moisés um sacerdote sadoquita? A ideologia sacerdotal na construção das figuras de Moisés* (Tese de Doutorado). São Bernardo do Campo, UESP, 2022.
- OTZEN. הַיּוֹם IN: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef (ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. V. Grand Rapids: Eerdmans, 1986, pp. 323-330
- ROSS, Allen P., *A Commentary on the Psalms*. Vol. 3 (pp. 90-150). Grand Rapids: Kregel Academic, 2016.
- SEYBOLD, Klaus, *Die Wallfahrtspsalmen: Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 12-134*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 1978.
- \_\_\_\_\_ *Die Psalmen. Handbuch zum Alten Testament*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1996.
- \_\_\_\_\_ הַיּוֹם IN: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef (ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VII. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 1-7.
- SCHWANTES, Milton. *Salmos da Vida: a caminho da justiça*. São Leopoldo: Oikos, 2012.
- VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. I e II. 2ª. ed., São Paulo: Aste, 2006

WEISER, Artur. *Os Salmos. Grande Comentário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1994.

*De suelos y entrañas. La profecía de Jeremías  
en la sensibilidad de lo rural*

*De solos e entranhas. A profecia de Jeremias  
na sensibilidade do rural*

About Soils and Bowels. The Prophecy of Jeremiah  
in the Agrarian Sensibility

*Tierrita pobre y sufrida  
juntos nos fuimos gastando,  
el mismo surco a los dos nos fue quemando.  
("Tierrita poca", de Alfredo Zitarrosa).*

**Resumen**

El suelo y las entrañas son símbolos poderosos para la literatura profética. Como los cielos, las aguas y los montes, el cuerpo del profeta y el cuerpo de la tierra son lugares *-loci-* en los que ocurren señales. En ellos se encarna el mensaje profético. En los últimos siglos, una hermenéutica espiritualizante y dualista de la Biblia despojó a los cuerpos de su capacidad para hablar. En estas interpretaciones, la experiencia sensible tomaba un lugar secundario, como mero medio para el mensaje y no como lugar teológico. En este artículo proponemos un recorrido por un texto conmovedor, en el que el anuncio se imprime en el cuerpo del profeta y en el de la tierra. Esta mirada busca devolver su autoridad al cuerpo de la Creación y al de quienes son sensibles a las manifestaciones de la naturaleza. En especial, nos interesa buscar los puntos de encuentro entre las voces presentes en el texto, y las de quienes hoy viven en, de y a través de la tierra.

**Palabras clave:** Ecoteología; Agroecología; Ruralidad; Hermenéutica; Jeremías 4:19-29.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Teología (ISEDET, Buenos Aires) y profesor de Historia (IPA, Montevideo). Secretario teológico en el Centro Emmanuel (Colonia Valdense, Uruguay), coordinador del área de Eco-teología y de la Revista 'Saberes a la Mesa'. Docente en educación secundaria y técnico-profesional. Contacto: [teologia@centroemmanuel.org](mailto:teologia@centroemmanuel.org)



## Resumo

O solo e as entranhas são símbolos poderosos para a literatura profética. Como os céus, as águas e as montanhas, o corpo do profeta e o corpo da terra são lugares -loci- nos quais ocorrem os sinais. A mensagem profética também opera neles. Nos últimos séculos, uma hermenêutica dualística e espiritualizante da Bíblia despojou os corpos de sua capacidade de falar. Nessas interpretações, a experiência sensível ocupou um lugar secundário, como mero meio para a mensagem e não como lugar teológico. Neste artigo propomos uma viagem por um dos textos mais comoventes do livro de Jeremias, em que o anúncio está impresso no corpo do profeta e no corpo da terra. Esse olhar busca devolver sua autoridade ao corpo da Criação e àqueles que são sensíveis às manifestações da natureza. Em particular, interessa-nos encontrar os pontos de encontro entre as vozes presentes no texto e as daqueles que hoje vivem sobre a terra e através dela.

**Palavras-chave:** Ecoteologia; Agroecologia; Ruralidade; Hermenêutica; Jeremias 4:19-29

## Abstract

Soil and bowels are meaningful symbols in prophetic literature. Like the heavens, waters and mountains, the body of the prophet and the body of the earth are the places -loci- in which signs show up. In them, we can see how the message is embodied. Within the last centuries, a dualistic, spiritualizing hermeneutic of the Bible has disregarded physical bodies and their signs. For these hermeneutics, the corporeal experience had a secondary place; it was considered a means for the message but not a theological place itself. Here we propose a journey through a gut-wrenching and heart-rending text, in which the prophecy is stamped on the body of the prophet and on the earth. This approach intends to restore authority to the body of Creation and to people who are sensitive to the voice of nature. In particular, we will try to relate the voices in the text with the wisdom of those who currently live and depend on the earth and its fruits.

**Keywords:** Ecotheology, Agroecology, Rurality, Hermeneutics, Jeremiah 4:19-29.

## Introducción

Leer los textos proféticos es una invitación a releer nuestra vida y la de nuestras comunidades. En Jeremías, la voz del profeta exhuma nuestros recuerdos y despierta la sensibilidad del presente. Un profeta que llora y clama, que siente el dolor en su cuerpo, que experimenta la contradicción y la tensión de su tiempo, es un actor que no puede producir indiferencia. Jeremías tiene visiones, comprende las señales del presente, y eso le genera una catarata de emociones. Podemos empatizar con Jeremías porque con

sus altibajos, dudas y exabruptos se nos presenta como un profeta humanizado. Alguien como nosotros/as.

## 1. Los contextos: la sombra desde la que leo

Lo que escribo aquí es una reflexión y un sentir en contexto. Mis intuiciones, las visiones y miradas sobre el presente están marcadas por mi experiencia particular y mi sensibilidad. Mi hermenéutica del texto carga con esta experiencia acumulada, única e intransferible, que se enriquece y complementa con la de quien ahora lee estas palabras y vuelve a Jeremías, con su mirada y sus preocupaciones.

Escribo estas páginas luego de haber pasado horas de trabajo a la sombra de las anacahuítas. Trataba de componer una interpretación de Jeremías 4:19-29 en la que estuvieran presentes las voces de las familias del medio rural que han decidido valorar sus saberes e intuiciones e iniciar la senda de la Agroecología. También me sumerjo en las aguas de Jeremías y su tiempo, en el dolor desgarrador de la tierra que se tensa como el vientre de una mujer en trabajo de parto. Oigo en mi interior cascos de caballos y silbidos de las saetas, el grito de guerra, el silencio de lo que quedó, la voz quebrada, arenosa, de quienes lograron escapar y se refugian en el bosque.

Nuestra lectura de este pasaje es un acercamiento atravesado por un contexto particular: el del litoral sur uruguayo, un territorio marcado por la tensión entre lo urbano y lo rural, de varios modelos de producción que se entremezclan y generan un caleidoscopio de realidades que puede comprobarse con solo ver un mapa satelital. Estas líneas maduraron a la sombra de unas anacahuítas, que en Argentina llaman aguaribay y en la academia tratan de *schinus molle*.

A pocos metros de mis pies, un maíz blanco criollo crece con dificultad; las hojas se pliegan y se enrollan sobre sí mismas como pidiendo misericordia al sol. Las zapalleras, siguiendo la sabiduría de su genética, se extienden para contener la humedad, pero cuando el sol del mediodía las ataca sus hojas languidecen. A mi izquierda los cítricos entregan hojas al suelo, se desprenden de flores y frutos como quien se quita el abrigo un día de calor. Todas estas son respuestas de autopreservación, formas adaptativas que algunas plantas tienen como estrategia para sobrellevar el estrés que genera el calor y el déficit hídrico.

Pero esos datos que me ofrece la naturaleza también son señales que puedo interpretar. Los sentidos son un regalo de Dios por el cual puedo reconocermé parte de la Creación e interactuar con ella; me proveen un caudal de información y estímulos que mi memoria preserva, relaciona y recrea. Así, el comportamiento de las plantas, las grietas en el suelo, los pozos y tajamares secos, la eutrofización de las aguas, los incendios forestales son señales de un presente complejo. En el caso uruguayo, hablan de una sequía persistente, de ríos y arroyos cuyo caudal depende del régimen de lluvias

y de la capacidad de retención que tienen los ecosistemas acuáticos. Estas señales hablan de un problema de larga duración, relacionado no solo con el cambio climático a nivel global, sino localmente con modelos productivos que matan el suelo, presionan los ecosistemas de agua dulce y mutilan la biodiversidad, preparando el escenario para la supervivencia del más fuerte<sup>2</sup>.

Hemos elegido el texto de Jeremías 4:19-29 porque, más allá de las diferencias entre dos tiempos históricos, la visión del profeta y su carga emocional tiene puntos de contacto con las preocupaciones de personas y colectivos relacionados al medio rural y a las problemáticas socio-ambientales. En la voz de Jeremías, la gama de emociones y sensaciones están vinculadas a la inminencia de la guerra. Jeremías comprende las señales y anticipa la invasión, un panorama final de tierra asolada, vacío y muerte. En nuestro tiempo, existen voces que encienden la alarma sobre otras disputas y conflictos, de modelos de producción que avanzan sobre el cuerpo de la Creación. Son voces muchas veces desestimadas o burladas, en las que también está presente la angustia y el desconcierto.

En nuestro continente, un problema innegable es el acaparamiento de tierras, el triunfo del agronegocio y su tecnología, que avanza sobre los ecosistemas naturales. En la visión de Jeremías, Judá era asolada por los ejércitos babilonios y por su tecnología de guerra, transformada por sus políticas de ocupación territorial, de poblamiento y de generación de riquezas. En el escenario latinoamericano actual, de forma velada y progresiva los jinetes y arqueros modernos derriban el monte nativo, uniformizan el paisaje y desgastan el suelo, dejan el cielo sin pájaros y el campo sin habitantes, subalternizan al mundo campesino y lo despojan de sus saberes. Son jinetes que cabalgan de forma tan grácil y sus flechas son tan silenciosas, que el daño no se percibe de inmediato.

Elegimos este texto, además, porque en él Jeremías da a la naturaleza una voz con la que tenemos una deuda histórica. Según Neddy Astudillo (2022), con el inicio de la Época Moderna el pensamiento cristiano fue abandonando una mística trinitaria que había dado a la naturaleza un lugar de importancia. La iglesia reconocía que el conocimiento de Dios también era accesible a través de la observación de la naturaleza, y por eso su estudio estuvo incluido entre los intereses de la teología. No obstante, a partir del siglo XVI surge una nueva mentalidad, marcada por la fe en el desarrollo de las ciencias y la tecnología, impulsada por la confianza en el progreso de la humanidad. Este paradigma se sostiene sobre la idea de desarrollo, acumulación y crecimiento constante, instrumentados a través del uso de la tecnología para la extracción de recursos. Aún hoy, se sigue concibiendo el bienestar como crecimiento ilimitado y no como vida en armonía, mien-

---

<sup>2</sup> Un testimonio bíblico del alcance y poder de muerte que tienen las sequías puede encontrarse en Jer 14:1-6.

tras muchas iglesias reproducen una teología del progreso, que ve en la acumulación una señal del favor de Dios (Astudillo, 2022, pp. 58-61) Este olvido de la naturaleza como lugar teológico y como fuente de inspiración ha empobrecido nuestras interpretaciones de la Biblia y ha desvalorizado la sensibilidad de las personas ligadas al trabajo manual, a la producción de la tierra y a la contemplación.

En cuanto al libro de Jeremías, su composición es el resultado de un proceso complejo, con modificaciones posteriores, reorganización de pasajes, reinterpretaciones elaboradas luego del exilio<sup>3</sup>. Sobre la perícopa seleccionada, ella forma parte de una gran sección (cap. 1 al 25) en la que predominan discursos poéticos, con oráculos y lamentaciones relacionadas a Judá y Jerusalén. El contexto narrativo corresponde al tiempo previo a la caída de Jerusalén (586 a.C.) y la deportación de una parte de su población. Estamos en un escenario de inestabilidad, y Judá es un reino atezado entre dos potencias en pugna: Egipto y Babilonia. El tramo comprendido entre los últimos años del s. VII, y la caída de Jerusalén en el 586 a.C. es un tiempo en el que Jeremías tiene una actividad muy prolífica. El texto elegido se sitúa en esta época, con agregados y modificaciones posteriores<sup>4</sup>.

La delimitación de este texto también es algo compleja. Algunas/os biblistas proponen un corte que comprende los versículos 19-31, otras/os ven los versículos 29-31 como una unidad separada, pero también hay quienes proponen analizar el capítulo 4 como un todo. Marjo Korpel (2009), a su vez, se centra en los versículos 19-22 intentando reconocer cuál es la voz que habla en ese pasaje. Estas diferencias se relacionan con la especificidad de cada análisis. En este caso, elegimos Jeremías 4:19-29 porque allí las visiones y lamentos toman como punto de referencia la tierra y los fenómenos de la naturaleza que, afectados por la guerra, inician un ciclo de regresión. Lo singular de esta visión es que ella impacta en el cuerpo del hablante, mostrando una relación estrecha entre cuerpo y mensaje. Si bien el análisis podría incluir los versículos 30-31, en ellos la personificación de Sión representa un nuevo tema.<sup>5</sup>

Analizaremos ahora el mensaje de Jeremías 4:19-29 como el resultado de la observación atenta, tanto de los fenómenos naturales como de los sociales. También veremos cómo el imaginario de la época y la sensibilidad campesina se cuelan en el relato, como símbolos a partir de los cuales se

---

<sup>3</sup> Según J. Torreblanca, el arreglo del libro es confuso y a veces no se discierne un patrón definido; también se advierte la mezcla de géneros y temas, con duplicaciones y desorden cronológico. Se trata de un libro cuyo proceso de composición es complejo y de larga duración (Torreblanca, 2007).

<sup>4</sup> Lundbom (1999) sitúa los vv. 19-21 en el tiempo previo al asalto de Jerusalén por Nabucodonosor I (597 a.C.), mientras que los vv. 23-28 podrían situarse entre el 622 y el 605 a.C. Marjo Korpel (2009) afirma junto a Lundbom que el v. 22 es una "intrusión posterior".

<sup>5</sup> Según Lundbom, el versículo 29 integra una misma unidad textual junto a los vv. 30 y 31. Integramos este versículo por el impacto sensorial de la invasión y la guerra, que contrasta con la visión de vacío y desolación descrita en vv. 23-26.

expresa la voz profética. Nuestra mirada pondrá énfasis en el suelo y las entrañas como dos lugares teológicos que, remitiendo al cuerpo humano y al cuerpo de la tierra, tienen voz en el texto y expresan sus señales. Son voces que han pasado desapercibidas para hermenéuticas en las que el centro estaba puesto en una relación celosa entre Dios y el pueblo. Desde la eco-teología, debemos apostar a hermenéuticas que rescaten la dimensión socio-ambiental, que sean sensibles a las señales del suelo y el rumor de las entrañas.

## 2. Campesino, ¿yo?

Beatriz me espera en la ruta para acercarme hasta su casa, donde está su familia y vecinos de la zona. Estamos en Cosmopolita, una colonia surgida hace un siglo y medio con inmigrantes valdenses. Son descendientes de campesinos mayoritariamente pobres, una disidencia religiosa de origen medieval que pudo sobrevivir en tierras marginales de los Alpes, y que a mediados del siglo XIX migró a Sudamérica. En los relatos familiares está presente esa identidad, la conciencia de haber sido una minoría arrinconada entre las montañas, la lucha por la tierra y por la supervivencia de su cultura; las penurias de una economía familiar de subsistencia<sup>6</sup>.

Junto a familias de otras localidades, integran un grupo de tamberos que han iniciado una transición a la agroecología, un proceso que implica un trabajo de planificación y acompañamiento. Cuando me hablan de las razones que los movieron a esta decisión, sus argumentos los remiten nuevamente a esa sensibilidad campesina, de quien vive de, en y a través de la tierra. No son argumentos meramente técnicos ni racionales -que también tienen- sino que apelan a elementos subjetivos, de la experiencia personal y comunitaria: el sentirse ligados a ese suelo, la búsqueda de cierta coherencia con sus creencias, la percepción de contradicciones y desequilibrios, la valorización de lo comunitario, un sentido de responsabilidad sobre la vida que relacionan con los relatos de creación (Gn 2:15). También evocan experiencias de la niñez, de una crianza en la que aprendieron haciendo, participando de la economía familiar. Beatriz y Ana coinciden en un aspecto que las marcó:

Desde chicas en nuestras familias nos han enseñado a cuidar. Te encargaban un animal que tenías que proteger y alimentar. Te enseñaban a plantar y estar ahí, cuidando esa plantita. Sentías que tenías una responsabilidad.

---

<sup>6</sup> En esta conversación participaron Horacio y Beatriz, sus hijos Nahir y Mauricio; Ana y su hermano Raúl. Las hijas de Ana -Belén y Milagros- juegan y dibujan, y cuando el tema les parece interesante también intervienen. La producción lechera es para ellos/as la fuente de ingresos central. Si bien su producción se vuelca a la agroindustria, la economía familiar mantiene algunas prácticas relacionadas a la producción para el consumo, como la horticultura, frutales o aves de corral.

En sus relatos, la sensibilidad del mundo campesino está a flor de piel, revelando la memoria y la mirada de quien trabaja, reside y construye vínculos en el medio rural. El suyo no es el relato del estanciero ausentista, del técnico asalariado o del trabajador golondrina, sino el del campesino, que habita el suelo sobre el que trabaja, que está económica y ontológicamente ligado a él. Cuando afirman, como por obiedad, que “el trabajo los define”, reivindican la pertenencia a un *ethos* campesino.

Paradójicamente, cuando les pregunto si se perciben como campesinos/as, la respuesta demora y dicen que no. El concepto les parece lejano, ambiguo para la realidad uruguaya. La respuesta no parece depender de la cantidad de hectáreas que una familia usufructúa, del régimen de tenencia de la tierra o del tipo de mano de obra que emplean. En general, la categoría de “campesino” es percibida en Uruguay como un concepto fuera de contexto, extraño.

Para Gabriel Oyhantçabal (2013, p. 87), en Uruguay la categoría ‘campesinado’ ha sido abandonada a nivel político, social y académico. Si bien en casi todo el continente el concepto mantiene vigencia, aquí predominan las categorías de ‘pequeño productor’ o ‘productor familiar’. Siguiendo a este autor, la desaparición de aquel término en los programas gubernamentales y en el análisis académico lo llevaron al ostracismo general, y a que ocuparan su lugar otras categorías más amigables con el paradigma del capitalismo agrario. Esa variación terminológica desterró un concepto que tenía un fuerte significado histórico, social y político, “llevándolo al museo” y sustituyéndolo por otro que supone una mayor integración a los circuitos económicos del agronegocio. Oyhantçabal señala que estas categorías no son neutras, y que detrás de su uso existen disputas ideológicas, por las cuales se critica o legitima un orden establecido<sup>7</sup>.

Por lo expuesto, resulta problemático para el contexto uruguayo hablar de hermenéuticas campesinas en sentido estricto, más aún si tenemos en cuenta la configuración del país desde comienzos del siglo XX. Aquí el proceso de modernización había introducido novedades jurídicas y tecnológicas que beneficiaron a la estancia-empresa ganadera, marginando otras formas de tenencia y de explotación (el minifundio, la propiedad comunal, etc.). El remanente indígena había sido sistemáticamente combatido, y el llamado “pobrerío rural” fue incorporado a los circuitos económicos de la estancia y al Estado: como mano de obra en la producción ovina, en la producción agrícola o lechera, o engrosando el ejército y la policía. (Barrán-Nahum, 1977, pp. 9-24). Hoy el paisaje rural está dominado por la estancia, las empresas forestales y la agricultura de exportación; la población rural no alcanza el 10% y el Estado posee solo el 3% de las tierras de uso agropecuario, que arrienda a colonos. En este escenario, la explotación de escala familiar

---

<sup>7</sup> Usaremos aquí el término “productor familiar” porque es el que utilizaron las personas que participaron de las conversaciones a las que hacemos referencia.

representa la “fracción pobre” del productor rural, un sector marginal y heterogéneo cuya base es su propia fuerza de trabajo, complementada con mano de obra asalariada (Oyhantçabal, 2021, pp. 41-52).

Por otra parte, en una “región de cercanías” como es el litoral sur uruguayo, existe un vínculo dinámico entre el campo y la ciudad, de mutua influencia, de personas que residen temporariamente en el campo, que trabajan en el medio rural y urbano a la vez, o que viven en zonas periurbanas donde están presentes algunos patrones del medio rural. Esto nos lleva a proponer como perspectiva de análisis bíblico la idea de una sensibilidad ligada a lo rural, una mirada que dejaría a un lado la falsa dicotomía campo-ciudad y la discusión teórica sobre la naturaleza de lo campesino.

Esta aclaración tiene relación con Jeremías y la pregunta por la profecía desde el lugar del campesinado. ¿Qué autoridad tendría un profeta de Jerusalén -ciudad por excelencia en el contexto judaíta- para pronunciar un mensaje significativo para el medio rural? ¿No habría tenido más sentido hablar de Amós, profeta asociado al entorno pastoril, que tiene visiones de langostas y cestas de fruta, que critica el lujo de las ciudades? Jeremías no se percibe como campesino, reside en Jerusalén, está inserto en redes de sociabilidad urbanas, cercano a las élites del templo y la corte. ¿Campesino, quién?

Su historia, sin embargo, supera las falsas dicotomías y simplificaciones sobre la relación entre lo urbano y lo rural. Aunque buena parte de su tarea se desarrolla en Jerusalén, Jeremías es nacido en Anatot, región cercana y con la que mantenía lazos familiares. En el capítulo 32 se relata el encuentro con su primo Hanameel, que le pide la compra del campo que había pertenecido al padre, tío del profeta. En el libro de Jeremías, la compra de la heredad tiene una función simbólica importante, como señal de esperanza en el futuro. Pero también nos dice algo sobre la condición social de Jeremías: el rescate de la heredad era una práctica frecuente en la época para proteger el patrimonio familiar, sobre todo entre un campesinado cuyo endeudamiento llevaba a la pérdida de la tierra y al acaparamiento por parte de mayores terratenientes. Hanameel no parece ser un gran propietario ausentista, sino más bien un pequeño propietario rural endeudado o sin descendencia, que recurre a Jeremías invocando la práctica del rescate de la heredad familiar.

Este y otros relatos indican que en Jeremías existe una visión más global sobre los problemas de su tiempo, que no se restringe a Jerusalén, sino que incluye las preocupaciones de las economías pastoriles, de la pequeña aldea y de las ciudades menores, mucho más ligadas a lo rural. El lenguaje de Jeremías no es estrictamente urbano ni cortesano, sino que se mueve estratégicamente entre diferentes contextos, con una prosa y poesía en la que aparecen elementos del imaginario campesino, que enriquecen el mensaje y



lo amplifican.<sup>8</sup> Su discurso incorpora la dimensión de lo rural y de la naturaleza como lugar en el que ocurren señales, a través de los cuales se articula la denuncia y anuncio del plan de Dios.

### 3. **Cuerpo, tensión, contradicción**

*“¡Mis entrañas, mis entrañas! Me duelen las fibras de mi corazón...”* (v. 19).

En Jeremías 4, el versículo 19 marca el inicio de una unidad que tiene una estructura interna bien cohesionada. El texto inicia con una lamentación (vv. 19-21), a lo que sigue una respuesta de YHWH - v. 22, posiblemente una inserción posterior- (Lundbom, 1999, p. 358), luego la visión del caos (vv. 23-28), otra visión de la invasión y el abandono de las ciudades (v. 29), más un corolario en que el profeta se dirige a la personificación de Sión (vv. 30-31)

El versículo 19 tiene gran valor literario, con un inicio abrupto, emocionalmente intenso, que preanuncia el mensaje. Este es un aspecto interesante incluso desde una mirada pastoral. En el texto Jeremías no organiza su mensaje siguiendo una secuencia cronológica lineal, sino que altera esa relación para anticipar el efecto que en él produce la visión del caos. Lo que ocurre en sus entrañas y su corazón no es un problema *per se*, es la forma en que su cuerpo reacciona ante el mensaje recibido, que evidencia la tensión y las contradicciones del presente, y la destrucción inminente.

En el texto hebreo, *mē'ay* refiere a las entrañas (con el posesivo ‘mías’), también al vientre, los intestinos o coloquialmente a las tripas. En aquella cultura, las entrañas eran consideradas el asiento de las emociones, el lugar del que brotan los sentimientos. El término surge varias veces en la tradición profética: reaparece en Jer 31:20 para hacer referencia a YHWH, cuyas entrañas se conmueven en favor de Efraín; también en Is 16:11, donde las tripas de YHWH (¡interesante imagen!) suenan “como un arpa” que anuncia la destrucción de Moab. En Lamentaciones -atribuido al Jeremías exílico- el término reaparece en un canto cuya voz es la personificación de Sión (1:20). Curiosamente este canto recuerda a Jer 4:19, porque aquí también está la dupla entrañas-corazón:

*“Mira, YHWH, que estoy atribulada, que mis entrañas hierven;  
mi corazón se trastorna dentro de mí, porque me he rebelado en gran manera”.*

Esta coincidencia abre la pregunta sobre cuál es la voz que clama en Jer 4:19-21 ¿De quién es el vientre y el corazón angustiados? ¿De quién son las tiendas y las cortinas destruidas? La interpretación más generalizada es que en este versículo quien habla es Jeremías; sin embargo, también hay

---

<sup>8</sup> Véase otro ejemplo en Jeremías 25:34-38. Allí el profeta anuncia la ira de YHWH contra las naciones y sus autoridades, utilizando como imagen la figura de los pastores y los mayores del rebaño, que serán degollados como ovejas.

argumentos válidos para sugerir que allí podría estar representada la voz de Sión, de Judá, de Dios o de la tierra misma. Se ha propuesto incluso una creativa reelaboración del texto, en la que todas estas voces se confunden generando un coro, una sinfonía agónica en la que el grito de cada personaje tiene un matiz diverso (Wurst, 2001, p. 182). Cualquiera de estas opciones tiene consecuencias hermenéuticas interesantes. Desde una mirada puesta en lo rural, imaginar el dolor de la tierra o de quien vive en ella habilita un acercamiento más sensible a las cuestiones socioambientales.

Los versículos 19-21 no corresponden con el género profético sino con la lamentación, una forma literaria en la que el hablante expresa un dolor personal que tiene un correlato con su entorno. No es un malestar individual. Si suponemos que en este pasaje la voz es la de Jeremías, interpretar las entrañas y el corazón en un sentido alegórico llevaría a una lectura que desvaloriza sus manifestaciones corporales, y su relación con las tensiones y contradicciones de su tiempo. En Jeremías, las entrañas y el corazón reaccionan al malestar social, en ellas se expresa el impacto del mensaje recibido, 'se corporizan' las tensiones internas (¿cómo lo digo?... '¡no callaré!'). En este versículo Jeremías da cuenta de la relación que existe entre el cuerpo personal y el entorno; su dolor es un dolor real, no es imaginado ni figurado.

En nuestro presente, los cuerpos también emiten señales. En un seminario de Agroecología realizado en 2022, la antropóloga Victoria Evia se refirió a las condiciones de vida de los trabajadores vinculados al cultivo convencional de soja. En las entrevistas y observaciones de campo, quienes se dedicaban a la aplicación de plaguicidas referían a padecimientos "reconocidos" y "aguantados" que asociaban directamente con la exposición a estos químicos.<sup>9</sup> Se trataba de una población predominantemente masculina, de asalariados o pequeños capitalistas de empresas que prestan servicios agropecuarios en la microrregión de Dolores -suroeste uruguayo-, un territorio cuya dinámica tiene una base fuertemente agraria. Según la investigadora, quienes operan los "mosquitos" y los "aguateros"<sup>10</sup> realizan esa tarea por necesidad económica, mientras no exista otra opción. En un entorno en el que la tarea rural es una actividad socialmente reconocida, los efectos que sufre quien se expone a estos químicos muchas veces es valorado desde los patrones hegemónicos como señal de una masculinidad bien ejercida, ejemplo de un hombre "muy sacrificado" o "trabajador".

En esta situación, quien sufre los efectos de la intoxicación no puede contarle ni cuestionarlo, porque vive en un sistema de valores y en medio

---

<sup>9</sup> Seminario de Agroecología "Producción sana, comunidad sana", realizado en Centro Emmanuel el 6-7/5/2022, ponencia a cargo de la antropóloga Victoria Evia. Grabación completa en: <https://centroemmanuel.org/noticias/agroecologia/2022/segundo-seminario-agroecologia-produccion-sana-comunidad-sana/> (fecha de consulta: 15/1/2023)

<sup>10</sup> Términos populares. El primero es usado para referirse a un medio de fumigación terrestre, que se traslada sobre los cultivos y es conducido desde una cabina. El aguatero, en cambio, presta un servicio de apoyo, preparando el químico, cargándolo al mosquito y realizando luego los lavados y acondicionamiento del equipo.

de relaciones de producción que no pueden aceptar su relato. En la Jerusalén de Jeremías, como en nuestra América actual, reconocer la relación entre el sufrimiento individual y las estructuras que lo generan significa aceptar las iniquidades del sistema. Es un golpe duro, difícil de aceptar. ¿No hundieron a Jeremías en una cisterna porque decía cosas inconvenientes? (38:1-6) Pienso entonces en las maestras de las escuelas rurales fumigadas, o en las familias que empiezan a verse cercadas por el monocultivo forestal, que seca sus pozos, que las invita a vender, que las hunde en una sombra eucaliptada. Ellas tienen la visión de lo que vendrá, las tripas se les retuercen y el corazón se agita. Experimentan la tensión y la contradicción, entre el mensaje y sus resistencias, entre el dolor y el temor. ¿Cómo gritar?

#### 4. Génesis en *'reverse mode'*

*Miré a la tierra, y vi que estaba desordenada y vacía;  
y a los cielos, y no había luz en ellos.*

*Miré a los montes, y vi que temblaban,  
y todos los collados fueron destruidos.*

*Miré, y no había hombre,  
y todas las aves del cielo se habían ido.*

*Miré, y vi que el campo fértil era un desierto,  
y todas sus ciudades estaban asoladas delante de YHWH,  
delante del ardor de su ira. (vv. 23-26)*

El motor, hijo de la Revolución Industrial, amplió las posibilidades para la transformación del paisaje. Para facilitar el comercio, el motor hizo posible la creación de nuevas redes de comunicación terrestre, fluvial y marítima, el dragado de los ríos, la creación de embalses, el desecamiento de pantanos y bañados para el crecimiento de las ciudades; también hizo más eficientes las prácticas de deforestación para incorporar nuevas tierras a la producción de bienes industrializables. Tras la 'Revolución Verde', el motor de combustión permitió la extensión del cultivo de *commodities*, un bienpreciado en el mercado internacional, que las potencias industrializadas necesitan para continuar su espiral de progreso. En nuestro continente, selvas, esteros, bañados y pasturas naturales son ese territorio biodiverso sobre el que el motor del desarrollo puede actuar uniformizando el terreno y subalternizando identidades. Ese ejército de tractores y motosierras, camiones y mosquitos, portacontenedores y topadoras, avanzan como carros babilonios, dejando a su paso un caos homogéneo, una naturaleza simplificada.

En los versículos 23-28 Jeremías relata su visión. El texto se parece al relato de Génesis 1 pero en sentido inverso: el profeta ve la tierra, los cielos, los montes, los collados, el ser humano, los campos fértiles, que inician un proceso de regresión. Más que una reminiscencia de Génesis 1, lo que se ve

es una reescritura en inverso. Estamos aquí ante una “hipérbole profética”, un recurso literario que se vale de la magnificación y la exageración como estrategia para presentar una situación extrema (Lundbom, 1999, p. 361).

Tras la invención del motor, la mecánica acuñó la idea del ‘reverse mode’: una secuencia de engranajes que permite a un vehículo o máquina volver hacia atrás sin que sea necesario cambiar la rotación del motor. Pero en el imaginario de Jeremías no existe la idea moderna de un movimiento en reversa, que deshace lo andado, como si los caballos pudieran moverse hacia atrás y empujar el carro de vuelta a casa (de hecho, en el enfrentamiento armado la retirada era una maniobra compleja). La idea del reboinado, la secuencia cinematográfica en sentido inverso tampoco es un elemento frecuente en tiempos premodernos. Por eso es importante reconocer la espectacularidad de la secuencia narrativa que construye Jeremías, que presenta un relato inverso al de la creación, de vuelta al caos primigenio.

Podríamos hablar de este texto como un “relato de anti-creación”, del retorno a un desorden equiparable al caos primordial, el *tōhū wābōhū* de Génesis 1:2<sup>11</sup>. Es interesante, pues Jeremías utiliza esa misma expresión con una intención evidente. La descripción sigue un patrón regular, ordenado según los días de la creación y articulado sobre la estructura “miré / y vi”:

*Miré a la tierra, y vi que estaba desordenada y vacía...* (v. 23)

*Miré a los montes, y vi que temblaban...* (v. 24)

*Miré, y no había hombre... ni aves...* (v. 25)

*Miré, y vi que el campo era un desierto, (...) ciudades assoladas...* (v. 26)

En estos cuatro versículos, Jeremías establece una identidad entre la visión de la anti-creación y la guerra. Anti-creación y guerra son, en este discurso, dos caras de una misma moneda, consecuencia de la injusticia del hombre y de su rebeldía ante YHWH. Por contraste, creación y paz se identifican, se corresponden con el relato del Génesis y la imagen de un Dios garante de vida.

Como vemos, los vv. 23-26 deben ser leídos tomando como referencia el relato de Génesis 1, una narración evocada estratégicamente. Pero también es importante considerar en estos versículos otro recurso que proviene de la observación de los fenómenos naturales y sociales. En esta visión, Jeremías presenta los efectos de la guerra a través de signos que remiten a ella de forma tangencial. Si bien algunos versos atrás se hace referencia a la bandera y al sonido de trompeta, en el cuadro presentado en Jer 4:23-26 el profeta no necesita describir la crudeza del asedio para que sus contemporáneos comprendan el mensaje. El resultado es la muerte, la anti-creación.

---

<sup>11</sup> La teoría más aceptada sobre Génesis 1 sitúa su redacción durante el exilio, un tiempo de mucho contacto con el pensamiento y los mitos de creación babilónicos. La evidente relación entre este texto y el de Jer 4:23-26 nos lleva a pensar que esa visión -situada antes de la caída de Jerusalén- podría haber sido enriquecida en forma ulterior, con elementos propios de la época exílica.

Este texto también nos ofrece algunas pistas para analizar la forma en que la acción humana puede activar el mecanismo de *reverse mode* e iniciar un proceso de anti-creación en el que la guerra es el ejemplo paradigmático, pero no el único. En el versículo 25 Jeremías observa el paisaje, y la visión le devuelve un panorama desolador, sin presencia humana y sin aves en el cielo; se sugiere una imagen estática.

Para quien habita el espacio rural, las aves son un elemento que imprime dinamismo al paisaje; su comportamiento acompaña el ritmo del día, operando como un 'reloj natural' que enmarca los ciclos circadianos y la rutina laboral. Asimismo, la observación de algunas especies permite adelantar o comprender ciertos fenómenos, los cambios de estación y las variaciones ecosistémicas que podrían afectar un cultivo. Algunas aves son sensibles a las variaciones ambientales, existen especies más vulnerables y otras más adaptables. Para el observador atento, los cambios en el comportamiento y variabilidad de especies permite 'leer' el presente y proyectar acciones<sup>12</sup>.

Pero en Jeremías 4:25 "las aves del cielo se han ido"; tal como anuncian otros profetas (Sof 1:3, Os 4:3), y se reitera en Jeremías 9:10. Las especies que servían para leer las señales del presente huyeron. Para la sensibilidad rural esa ausencia absoluta es como un reloj que se detiene, es una pérdida en la percepción de la temporalidad y de los ciclos naturales. En este texto la ausencia de aves es un signo de vacío y anti-creación.

En nuestro contexto, la desaparición de algunas especies indica cambios ecosistémicos en los que la actividad humana tiene una responsabilidad. En algunas regiones del país, las tierras cultivables se extienden hasta la vera de los arroyos, eliminando el último bastión de los ecosistemas silvestres que aún existen: el monte ribereño, refugio de biodiversidad, vital para la regulación hídrica y el control de la erosión. Eugenia -oriunda de Santo Domingo Soriano, una localidad cercana a Dolores- contó una vez sobre el contraste que notaba entre esa zona en tiempos de su niñez y la actualidad:

*-Hay lugares de Soriano donde ya no hay pájaros. No es que hay pocos, directamente no hay...*

Este recuerdo parece levantar las cejas a la visión de Jeremías, que anticipaba para Judá un campo despoblado y un cielo sin aves. En muchas zonas de nuestro continente, la producción orientada por el agronegocio no solo ha avanzado sobre las reservas de biodiversidad; también ha empobrecido el suelo cultivado. La aplicación abusiva de fertilizantes y especialmente de plaguicidas impacta sobre la población de insectos, arácnidos,

---

<sup>12</sup> Un comunicado de la agrupación *Mujeres Rurales Canarias* alertaba sobre un aumento de la población de loros (*Myiopsitta monachus monachus*), que causa estragos en cultivos. El fenómeno es visto como efecto de la sequía, que disminuye la disponibilidad natural de alimentos y lleva a algunos animales a atacar los cultivos. (Carta abierta datada el 9/1/23)

lombrices -alimento de muchas aves-, además de hongos, bacterias y otros microorganismos del suelo, benéficos para el equilibrio ecosistémico.

En otra conversación, Felipe contaba sobre el campo en el que reside y trabaja junto a su familia, en la zona de Agraciada. Se trata de un predio en el que inicialmente habían trabajado de forma convencional. Pero aquí la observación y el hecho de vivir en el mismo predio los llevó a constatar algunas situaciones que no parecían lógicas. Sembraban soja haciendo las aplicaciones indicadas. La soja crecía bien, parecía sana, pero a Felipe le sorprendía el contraste con otros espacios donde no habían hecho aplicaciones:

*“Entonces me di cuenta de que en la soja no volaba ni una mosca. No había insectos, ni aves, nada. Nos dimos cuenta de que estábamos matando todo”<sup>13</sup>.*

En Cosmopolita, Raúl decía que para él agroecología era un camino que le devolvía la observación como una práctica olvidada. El modelo convencional de ganadería y la mecanización de los procesos del tambo, con su énfasis en la eficiencia y la aplicación de recetas universales, exime al productor de la necesidad de observar, analizar y compartir experiencias. La agroecología, en cambio, apuesta a la contemplación como fuente de conocimiento, aprendizaje y reflexión. En aquella conversación Raúl se definía como “una persona solitaria”, porque disfrutaba ese tiempo en que podía estar plenamente en el campo, con todos los sentidos. Me pregunto entonces si detrás de esa idea de soledad no opera algo diferente, que no es el vacío de la anti-creación, sino más bien la sensación de comunión, con las aves, la humedad del suelo, la música y el viento. Es contemplación.

Otro elemento interesante que aparece en la visión de anti-creación es la imagen del campo vuelto desierto (v. 26). En el texto hebreo, el término *hakkarmel* refiere a un huerto o vergel, lugar de abundancia y fertilidad. El mismo término también se utilizaba para referirse al grano maduro, y por extensión surge como nombre propio para designar a una zona en el Hebrón, relativamente cercana a Jerusalén, de importancia por su producción agrícola. Además, en Carmel existía un manantial de agua dulce que daba a la zona un valor estratégico.<sup>14</sup> En la visión de Jeremías, el campo fértil es una referencia genérica y a la vez específica. Es el espacio productivo, la tierra fértil, el campo habitado, pero también puede ser un territorio bien identificable cuyos frutos abastecen las ciudades circundantes. *Hakkarmel* es el jardín de Judá en Hebrón, fuente de alimentos y agua. Pero también puede ser interpretado como la tierra prometida en sentido amplio, “tierra de abundancia” (*éretz hakkarmel*) en la que YHWH introdujo a su pueblo, tal como Jeremías recuerda en 2:7.

En cualquiera de las posibles acepciones, el relato ve a *hakkarmel* convertido en desierto. La destrucción se interpreta como efecto de la ira de

<sup>13</sup> Relato compartido durante jornada de presentación del proyecto de transición agroecológica en lechería, Centro Emmanuel, 27/9/2022.

<sup>14</sup> No confundir Carmel con el monte Carmelo.

YHWH (un elemento persistente en la tradición profética), pero el escenario se asocia con el embate de la guerra, que arrasa con animales y cultivos. En las estrategias bélicas de la época, el sitio a las ciudades y el ataque a los cultivos circundantes eran dos prácticas frecuentes de los ejércitos invasores, que atentaban contra las bases productivas y cortaban las vías de suministro con que podía contar la resistencia. En la visión de Jeremías, la destrucción del campo y de la ciudad muestra esa relación de interdependencia, de dos espacios productivos que se necesitan mutuamente.

Mauricio contaba que como estudiante de Agronomía había podido comprender desde una mirada técnica las características de un problema que su familia ya había constatado: la degradación de los suelos, que pierden estructura y se desgastan por la presión ejercida por ciertas prácticas agropecuarias. Mauricio imagina el campo familiar, esa tierra que es heredad en la que se acumulan experiencias y saberes, pero que también puede verse cansada, desgastada o herida. Siente que tiene responsabilidad sobre esa tierra, su *hakkarmel*. Por eso, desde el saber técnico, Mauricio siente que puede aportar a un proyecto que es resultado de una decisión familiar, muy meditada, que no ofrece soluciones mágicas ni recetas de éxito.

Beatriz y Horacio dicen ser conscientes de habitar una contradicción. El camino emprendido no los saca de esa disyuntiva, de la tensión entre un modelo hegemónico y un horizonte incierto. La agroecología los pone en un lugar “de transición”, nada seguro, nunca definitivo. Jugando con el concepto teológico de conversión, la transición a la agroecología es un proceso complejo, de ensayo y error, de discusión, contraste, mañanas tristes y tardes de descubrimientos. Es, como el llamado profético a la conversión, un cambio en la mirada, un retorno a una relación simbiótica y equilibrada, en la que Dios, Tierra y Pueblo son las tres partes de un todo en interdependencia (WURST, 2001, p.176-177). En esa mirada, la idea de simbiosis reafirma un sentido de participación, de una divinidad que siente el dolor de la tierra, de un ser humano que celebra con Dios, de una tierra que comparte sus frutos para que todas las especies vivan.

## **Conclusión, o un último canto: profeta, ¿yo?**

*Dice mi padre que ya llegará  
desde el fondo del tiempo otro tiempo  
y me dice que el sol brillará  
sobre un pueblo que él sueña  
labrando su verde solar.*

(“Adagio en mi país”, de Alfredo Zitarrosa)

El texto de Jeremías muestra una visión sobrecogedora, que puede inmovilizar si la ponemos en contraste con las problemáticas del presente. Je-



remías anuncia una catástrofe inminente. No es un oráculo para la siguiente generación, es la visión del tiempo inmediato.

Pero Jeremías no calla. No solo habla, también invita al pueblo a contar su parte. En una situación extrema, Jeremías exhorta a mujeres y varones a preparar lamentaciones y a cantarlas en sus casas y con sus vecinos (9:17-22). Cantar y contar, gritar si es necesario. No se trata de que Dios escuche el clamor, sino de recuperar la voz. En silencio, el sufrimiento que se experimenta puertas adentro no puede transformar nada. En silencio, las intuiciones no pueden ser confirmadas. En silencio, el malestar individual nunca descubrirá sus causas. Es necesario recuperar el poder movilizador de la lamentación.

Pero también es necesario recordar otra cara de la profecía. En el Antiguo Testamento, la tradición profética denuncia las iniquidades, pero también anuncia el plan de Dios. En el texto que trabajamos, el relato de la anti-creación no alcanza un punto final. En una posible interpretación del v. 27, YHWH anuncia que el proceso no se completará: "la tierra será asolada, pero no la destruiré del todo". Hay señales que dan cuenta de otras posibilidades.

Hoy vivimos un tiempo signado por la idolatría del progreso, un dios que se reinventa y se disfraza de desarrollo, que cambia de carruaje y de arsenal. Pero el ídolo, por más que cambie de vestimenta no puede ocultar el rastro de muerte que deja al pasar. La agroecología es un ejemplo más entre otros caminos que los pueblos pueden ensayar para recuperar las aves, la tierra y los saberes. Es una vía silenciosa, muy humilde, plena de testimonios.

Nadie sabe si el camino llevará a la concreción de lo anhelado. En la sensibilidad de lo rural la idea del horizonte es una buena imagen para hablar de transición y conversión. Experimentamos el grito de la tierra y el dolor de las entrañas. Lo observamos, lo conversamos, ensayamos estrategias, compartimos saberes. No marchamos sobre carros de guerra ni confiando en un progreso con ruido de motor. Vamos lentamente, nos detenemos a observar, así marchamos. No sabemos si llegaremos, pero sí vemos, a lo lejos, que allí junto al río, los pájaros están anidando.

*Colonia, enero de 2023*

## Referencias

- ASTUDILLO, Neddy, *Narrativas eco-teológicas para un planeta en código rojo*. En: BEROS, D. y M. STRIZZI (Ed.), "Manual Internacional de Ecodiaco- nía y cuidado de la Creación". Buenos Aires: La Aurora, 2022, pp. 57-67.
- EVIA BERTULLO, Victoria, *Venenos, curas y matayuyos. Trabajadores agrícolas y saberes sobre plaguicidas en Uruguay*. En Revista de Ciencias Sociales, Vol. 34 No. 48 (2021). Versión On-line: [http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?pid=S0797-55382021000100067&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?pid=S0797-55382021000100067&script=sci_arttext) (consulta: 16/1/2023).
- GARCÍA BACHMANN, Mercedes, *Jeremías, profeta en tiempo de crisis*. En Cuadernos de teología, Vol. XXI (2002). ISEDET, pp. 11-26.
- KORPEL, Marjo, *Who Is Speaking in Jeremiah 4:19-22? The Contribution of Unit Delimitation to an Old Problem*. En: *Vetus Testamentum* 59 (2009), pp. 88-98.
- LONG, Guillermo, J. PIOLI y Silvana SCHAFFNER, *Como el jardín: espiritua- lidad y trabajo de la tierra*. En: *Saberes a la Mesa. I* (2021), pp. 15-19 (Disponible en: <https://centroemmanuel.org/revistasam/>).
- LUNDBOM, Jack, *Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Com- mentary*. New York-London: The Anchor Yale Bible, 1999, pp. 351-377.
- OYHANTÇABAL, Gabriel, *Los tres campos en la cuestión agraria en Uruguay*. En Revista Nera, No. 22 (2013), pp. 82-95.
- \_\_\_\_\_, *Los dueños de la tierra (y de la renta) en Uruguay, 2000-2020*. En GEYMONAT, Juan, "Los de arriba. Estudios sobre la riqueza en el Uruguay". Montevideo: FUCVAM-Enforma, 2021, pp. 41-52.
- PIOLI, J., *Justicia socioambiental. La tierra y la mesa como lugares teológicos*. En: BEROS, D. y M. STRIZZI (Ed.), "Manual Internacional de Ecodiaco- nía y Cuidado de la Creación". Buenos Aires: La Aurora, 2022, pp. 215-225.
- TORREBLANCA, J., *Jeremías, T.M. Una búsqueda de estructuración global del texto canónico*. Tesis de doctorado en Teología (ISEDET, 2007).
- WURST, Shirley, *Retrieving Earth's Voice in Jeremiah: An annotated Voicing of Jeremiah 4*. En: WURST, S. y Norman HABEL (ed.), "Earth Story in the Psalms and the Prophets". London: Bloomsbury Publishing Plc, 2001, pp. 172-184.

## *A linguagem camponesa do Profeta Sábio Jesus de Nazaré*

### *The Peasant Language of The Wise Prophet Jesus of Nazareth*

#### **Resumo**

O artigo sistematiza a linguagem camponesa dos Evangelhos, especialmente nas palavras de Jesus de Nazaré. Através desse levantamento, apresenta, tematicamente, as principais atividades agrícolas da sociedade rural em que Jesus viveu. Especial atenção é dada ao cultivo de cereais, mas também a uvas, oliveiras, figueiras e hortaliças. A hipótese norteadora diz que Jesus se comunicou com pessoas camponesas e usou a linguagem desse entorno rural da Galileia, como um profeta sábio popular, ao propor uma novidade, o Reino dos Céus. O objetivo é demonstrar a importância e o significado das metáforas do campesinato, nos textos evangélicos. Metodologicamente, o artigo se organiza de acordo com o processo agrícola. Comenta alguns textos mais representativos e cita outros a modo de ilustração. Pretende despertar maior interesse para interpretar os Evangelhos e a própria pessoa de Jesus, na ótica camponesa.

**Palavras-chave:** Agricultura; Campesinato; Jesus camponês; Evangelho camponês.

#### **Abstract**

The article systematizes the peasant language of the Gospels, especially in the words of Jesus of Nazareth. Through this survey, it presents, thematically, the main agricultural activities of the rural society in which Jesus lived. Special attention is given to the cultivation of cereals, but also to grapes, olive trees, fig trees and vegetables. The guiding hypothesis says that Jesus communicated with peasant people and used the language of this rural area of Galilee, as a popular wise prophet, when proposing a novelty, the Kingdom of Heaven. The objective is to demonstrate the importance and meaning of the metaphors of the peasantry, in the evangelical texts. Methodologically, the article is organized according to the agricultural process, as far as possible. It comments on some more representative texts and cites others by way

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia Bíblica e em Exegese Bíblica. Doutor em Ciências da Religião. Pós-Doutor em Teologia (Bíblia). Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. lesil@terra.com.br

of illustration. It intends to arouse greater interest in interpreting the Gospels and the very person of Jesus, from a peasant perspective.

**Keywords:** Agriculture; Peasantry; Peasant Jesus; Peasant Gospel.

## Introdução

O artigo analisa a linguagem camponesa dos quatro Evangelhos, especialmente na boca de Jesus de Nazaré. Explora informações sobre a agricultura, tais como clima e estações, plantio e colheita camponeses e conflitos agrários. Perpassa os principais produtos da agricultura Palestina, especificamente, cereais com todo o processo de cultivo; frutas, com destaque para parreira, figueira e oliveira e; por fim, as hortaliças.

O estudo pressupõe as pesquisas de Crossan (1994), que descreve Jesus como “um camponês judeu do Mediterrâneo” e, mais particularmente, as diversas apresentações de Jesus como profeta e sábio popular, nascido e criado numa aldeia da baixa Galileia, numa sociedade agrária, em meio a pessoas camponesas exploradas, vivendo entre a pobreza e a miséria, tirando da terra o mínimo para sua sobrevivência. Com metáforas da roça, Jesus dirige a eles a boa notícia do Reino de Deus.

A outra obra de referência para este estudo é a pesquisa de Pertile (2022), que explica “o saber camponês de Jesus de Nazaré”, com relação ao cultivo de cereais e à fabricação de pães. Nossa exposição segue, basicamente, o esquema do autor, e se estende para outros produtos agrícolas citados nos Evangelhos.

Diversos outros dados são pressupostos, embora não discutidos nos limites do artigo. A começar pela teologia, aqui são explicadas as metáforas, não as suas aplicações, como, por exemplo, o patrão comparado a Jesus ou ao próprio Deus; a colheita aplicada ao juízo ou o fim dos tempos. Pressupõe-se a teoria das duas fontes e suas aplicações à questão sinótica. São pressupostas, portanto, sem maiores discussões, questões como ditos originais de Jesus e aplicações alegóricas pelas comunidades, tradição oral, transmissão e processos de redação. Pressupõe-se, ainda, a canonicidade dos quatro Evangelhos, embora sejam mencionados os Evangelhos apócrifos, principalmente o Evangelho de Tomé.

A intenção, aqui, é deixar falar os Evangelhos, com a profusão de sua linguagem camponesa. Os usos e costumes da roça são sistematizados, na medida do possível, para melhor compreensão das referências. Alguns textos são comentados com mais atenção, outros citados a modo de exemplos ilustrativos.

## 1. Ciclo da agricultura

Há, na linguagem dos Evangelhos, e especialmente na boca de Jesus, inúmeras referências à agricultura, desde o preparo da terra até o consumo dos alimentos. Começamos com as observações climáticas, que envolvem estações do ano, inverno e verão, calor e frio, sol e chuva, ventos e tempestades, dia e noite, trabalho e descanso, semeadura e colheita. Para ilustrar o ciclo agrícola ou as estações do ano, partimos desta metáfora de tradição joanina, sobre o cultivo do trigo:

<sup>35</sup>Não dizeis vós: ‘**Ainda quatro meses** e chegará a **colheita**’?

Pois bem, eu vos digo:

Erguei os vossos olhos e vede os **campos**:  
estão brancos para a **colheita**.

Já <sup>36</sup>o **ceifeiro** recebe o seu salário  
e recolhe **fruto** para a vida eterna,  
para que o **semeador** se alegre juntamente com o **ceifeiro**.

<sup>37</sup>Aqui, pois, se verifica o provérbio:  
‘um é o que **semeia**, outro o que **ceifa**’.

<sup>38</sup>Eu vos enviei a **ceifar**  
onde não **trabalhastes**;  
outros **trabalharam**  
e vós entrastes no **trabalho** deles (Jo 4,35-38).<sup>2</sup>

O texto expõe, praticamente, todo o processo do plantio de grãos, da semeadura até a colheita, com o respectivo vocabulário, como se verá adiante. O processo de semeadura e colheita é descrito como um trabalho árduo. Com efeito, trabalhar é usado, no v. 38, duas vezes como verbo e uma vez como substantivo<sup>3</sup>. Não falta a menção ao justo salário (v. 36a) e, ainda, à alegria da ceifa (v. 36b), para referir-se às habituais festas que se realizavam nessas ocasiões.

Sobre o processo do ciclo da semeadura, destacam-se, no texto, dois ditos citados pelo Mestre, o que demonstra a sua habilidade em aplicar a sabedoria popular camponesa, para chamar a atenção sobre o seu ensino (Freyne, 2008, p. 43). Estes provérbios poderiam ser autênticos, isto é, citados originalmente por Jesus; e proviriam, possivelmente, da tradição oral, como ditados populares correntes na boca dos camponeses da Galileia. Com o passar do tempo, a tradição cristã os adaptou para este contexto literário, do diálogo com a samaritana, no Evangelho de João (Bridges, 2016).

“Ainda quatro meses e chegará a colheita” (v. 35a) é o primeiro provérbio, que oferece uma nota cronológica, sobre a estação do ano em que o

<sup>2</sup> As citações bíblicas seguem, normalmente, a tradução da *Bíblia de Jerusalém* (2012), com eventuais explicações sobre a tradução, em nota. Grifamos em negrito, nas citações bíblicas, as palavras que se referem mais diretamente à realidade agrícola.

<sup>3</sup> “Trabalhar” (*kopiaō*) e trabalho (*kópos*) possuem a mesma raiz, com o significado de trabalhar arduamente, cansar-se, esforçar-se (Taylor, 2001, p. 121).

trigo amadurece e deve ser colhido. A colheita ocorria no início do mês de abril, a fim de preparar o pão para a Páscoa, a ser celebrada no meio do mês de *nisan* (março-abril). Segundo essa cronologia, a fala de Jesus se situa no mês de dezembro, quando ele passava pela Samaria, em direção à Judeia. Dezembro é ainda chuvoso, pois faz parte da estação úmida, que começa em outubro. A estação seca vai começar em abril, justamente no início das colheitas. Essas duas estações, naturalmente, não são estanques e o clima está sempre sujeito a intempéries. Além disso, a aplicação do provérbio não tem preocupação meteorológica, mas, sim, teológica, em vista da rapidez com que a palavra se desenvolveu na Samaria (Smith, 1902, pp. 442-443).

Como é frequente nos Evangelhos, ao provérbio, segue um aforismo ou sentença, para fazer sua aplicação à realidade específica. Nesse caso, o sucesso da palavra, junto à mulher Samaria, é explicado com a metáfora do trabalho agrícola, da sementeira à colheita, para incitar os discípulos à evangelização. Extensivamente, conforme a tradição profética, a colheita se refere ao juízo escatológico, nos tempos messiânicos.

“Um é o que semeia, outro o que ceifa” (v. 37b) é o segundo provérbio, baseado na mesma realidade de plantação e colheita. A sentença explicativa, na mesma direção da anterior, aplica a metáfora expressa pelo provérbio camponês à eficácia da cooperação entre quem lança a semente e quem colhe os seus frutos.

O texto citado é exclusivo da tradição joanina, mas possui várias equivalências nos Evangelhos Sinóticos, referentes ao ciclo das estações climáticas e da natureza rural. A discussão sobre o pedido de um sinal vindo do céu oportuniza a Jesus provocar os seus adversários com a metáfora relativa ao discernimento do aspecto da terra e do céu. A citação tem mais detalhes na versão de Lucas:

<sup>54</sup>Quando vedes levantar-se uma **nuvem** no poente, logo dizeis: ‘Vem **chuva**’ e assim acontece. <sup>55</sup>E quando sopra o **vento** do sul, dizeis: ‘Vai fazer **calor**’, e isso sucede. <sup>56</sup>Hipócritas, sabeis discernir o **aspecto da terra e do céu**; e por que não discernis o tempo presente? (Lc 12,54-56).

O texto possui uma versão no Evangelho de Tomé, de quem provavelmente depende, e é transmitido também por Mateus (Mt 16,2-3). As informações sobre o clima, relacionadas aos pontos cardeais, são precisas. O poente é o Mar Mediterrâneo, de onde se formam as nuvens, quando o vento bate na cordilheira do Monte Carmelo e provoca chuvas. O Sul corresponde ao deserto da Arábia, de onde provêm ventos abrasadores (Fitzmyer, III, 1987, pp. 508-509). Ainda sobre as estações, o discurso de advertência escatológico recomenda o seguinte: “Pedi para que a vossa fuga não aconteça no **inverno** ou num sábado” (Mt 24,20; Mc 13,18). No mesmo contexto escatológico, quando a figueira começa a brotar: “Sabeis que o **verão** está próximo” (Mc 13,28). A tradição joanina guarda outro dito sobre a movi-

mentação do vento: “O **vento** sopra onde quer e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem nem para onde vai” (Jo 3,8). Sol e chuva tematizam a benevolência divina: “O Pai que está no céu faz nascer o seu **sol** igualmente sobre maus e bons e cair a **chuva** sobre justos e injustos” (Mt 5,45). Chuva com ventos e tempestades constitui a metáfora da casa construída sobre a rocha: “Caiu a **chuva**, vieram as **enxurradas**, sopraram os **ventos** e deram contra aquela casa, mas ela não caiu, porque estava alicerçada na **rocha**” (Mt 7,25; Lc 6,48).

## 2. Preparo da terra

A terra é o elemento essencial para o cultivo. Possui significado fundamental na história bíblica e importância primordial, na Galileia na época de Jesus. Nesse contexto, a maioria das pessoas vivia do cultivo da terra, e num nível de subsistência básica (CROSSAN, 1994, p. 11.51-54). O preparo da terra começa pela roçada do terreno e se realiza, principalmente, pela aradura (PERTILE, 2022, p. 18). Nesse processo, os Evangelhos possuem muita relação com a terra, os tipos de terrenos, as dificuldades da agricultura e os conflitos sociais daí decorrentes. Para ilustrar essa realidade, começamos pelo texto de tradição exclusiva lucana, sobre o dever cumprido, para destacar a função do escravo que trabalha a terra<sup>4</sup>.

<sup>7</sup>Quem de vós, tendo um servo que **trabalha a terra** ou **guarda os animais**, lhe dirá quando volta do **campo**: ‘Tão logo chegues, vem para a mesa’? <sup>8</sup>Ou, ao contrário, não lhe dirá: ‘Prepara-me o jantar, cinge-te e serve-me, até que eu tenha comido e bebido; depois, comerás e beberás por tua vez?’ (Lc 17,7-8).

Destacamos, no texto, o v. 7, o trabalho com a terra<sup>5</sup> e com os animais<sup>6</sup>, supostamente com ovelhas, típico daquele meio de produção. Trata-se de um escravo que voltava do campo<sup>7</sup>. O texto pressupõe que o escravo faça os trabalhos do campo, o dia todo e, quando retorna da roça, se dedique aos serviços domésticos. Naquela estrutura social da Galileia, normalmente, os patrões moravam nas cidades, e possuíam terras produtivas, com base em mão de obra escrava (Bailey, 1983, pp. 119-120). Além da menção ao trabalho de arar a terra, portanto, o texto fornece importante informação sobre

<sup>4</sup> “Terra” possui vários termos no Novo Testamento: terra (*ge*), com sentido de terra cultivável ou de país e região (Pereira, 1951, p. 109); campo (*agros*), por oposição à cidade (p. 10); território (*khóra*), com sentido amplo, como espaço, sítio, localidade, terra, região, localidade, campina (p. 620).

<sup>5</sup> “Trabalha a terra” (*arotriōnta*), particípio do verbo “arar”, literalmente seria “arante”, isto é, que ara, lavra (Taylor, 2001, p. 34).

<sup>6</sup> “Guarda os animais” (*poimainonta*), particípio do verbo “pastorear”, literalmente “pastoreante”, tem o sentido de pastorear, apascentar, nutrir, ser pastor; ou governar (TAYLOR, 2001, p.179). Ao particípio grego, corresponde o gerúndio português, assim como traduz a *Bíblia do Peregrino* (2002): “um servo arando ou pastoreando”.

<sup>7</sup> “Campo” (*agrós*) é campo ou distrito rural (Taylor, 2001, p.10).



as relações de trabalho, concretamente, sobre o sistema escravista, típico daquele contexto social. As relações entre patrão e escravo são vistas como normais, com destaque para o fato que o escravo não tinha nenhum direito, a não ser obedecer ao patrão<sup>8</sup>.

Trabalhar a terra, no caso, arar a terra, era um trabalho árduo, que exigia esforço e muita atenção, olhando para a frente para tocar os animais e manter o arado no sulco. Daí o provérbio de Jesus: “Quem põe a mão no **arado** e olha para trás não é apto para o reino de Deus” (Lc 9,62). O dito tem sido alegorizado de diversas maneiras, mas se baseia na experiência da aradura, na época de Jesus, que exigia de a pessoa fixar o olhar adiante, na condução dos bois e na abertura dos sulcos. O preparo da terra demandava passar o arado duas vezes, a primeira para abrir os sulcos e a segunda, em direção contrária, para fechar os sulcos e enterrar as sementes, que eram lançadas antes da segunda ou da terceira aradura (Pertile, 2022, pp. 18-22). A pessoa controlava o arado, puxado normalmente por juntas de bois, mas também por vacas ou jumentos. Numa alusão à canga dos bois, Jesus propõe assumir o jugo das pessoas cansadas e sobrecarregadas, pois, segundo ele: “Meu **jugo** é suave e meu **fardo** é leve” (Mt 11,30). Outra menção à terra agricultável e à junta de bois para aradura encontra-se na parábola dos convidados para o banquete. Entre as justificativas para não aceitar o convite: “O primeiro disse-lhe: ‘Comprei um **terreno** e preciso vê-lo’... Outro disse: ‘Comprei **cinco juntas de bois** e vou experimentá-las...’” (Lc 14,18-19).

As referências ao trabalho com a terra ou campo são frequentes nos Evangelhos. “Estava no **campo**” a voltar para casa, o irmão mais velho, da parábola do filho pródigo (Lc 15,25). No caminho do Calvário: “Requisitaram um certo Simão Cirineu, que passava por ali vindo do **campo**, para que carregasse a cruz” (Mc 15,21; Lc 23,26). Assim também: “Muitos subiram do **campo** a Jerusalém, antes da Páscoa, para se purificarem” (Jo 11,55). Na parábola do administrador infiel há uma referência ao preparo da terra, quando administrador reflete: “**Cavar?**<sup>9</sup> Não posso” (Lc 16,3).

Na parábola do semeador, que prioriza a função da semente, como veremos adiante, também aparece a terra boa e outros terrenos que impedem uma boa semeadura (Mc 4,1-9 e paralelos). Terra à beira do caminho não permite que as sementes se fixem, e são comidas pelas aves (Mc 4,4). Solo

<sup>8</sup> “Escravo” (*doulos*) aparece em várias parábolas de Lucas, como: escravos à espera do Senhor (Lc 12,35-40.41-48); convidados que rejeitam o banquete (14,15-24); filho pródigo (15,11-32); servo inútil (17,7-10); parábola das minas (19,11-27); e parábola dos vinhateiros homicidas (20,9-19). Escravos eram submetidos a duros trabalhos, com exploração física e sexual de seus corpos. Por isso, a tradução “servo”, como fazem em geral as Bíblias em português, não contempla a realidade da situação de verdadeiro escravo. “Os modos de produção variavam entre o tributário e o escravagista” (Ferreira, 2006, p. 39).

<sup>9</sup> “Cavar” (*skaptō*), significa escavar, sulcar para semear, cavar à volta (Pereira, 1951, p. 505). Era tarefa de jardineiro, de agricultor e de viticultor, que não combinava com o status de um administrador (*oikonomos*), normalmente cidadão (Bovon, 2001, p. 70, nota 33).

pedregoso<sup>10</sup>, não havendo terra bastante e não havendo terra profunda faz a semente secar ao sol (Mc 4,5-6). Terreno de espinheiros sufoca a semente e não permite produzir fruto (Mc 4,7). Enfim, terra boa permite produção abundante, de até cem por uma (Mc 4,8). A narrativa enfoca o sucesso da colheita, mas considera as distrações do semeador, além das dificuldades do terreno, tudo muito ao gosto dos agricultores que ouviam Jesus, supostamente, com sua ponta de ironia. Não estaria aí retratada, com cores vivas, a realidade dos agricultores expropriados de suas terras? Por um lado, um campesinato sem alternativas, plantando para sobreviver, à beira dos caminhos, sobre o pedregulho e em terrenos espinhosos, em contraste com a produção do cem por um dos latifundiários que detinham a posse das terras boas (Cañaverál Orozco, 2010, p. 152). Vem a calhar o dito de Jesus: “Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra” (Mt 5,4).

### 3. Sementes e semeadura

As sementes constituem as principais fontes de alimento, na terra de Jesus. Por isso, aparecem com tanta frequência nos Evangelhos, especialmente o trigo, mas também a cevada. O grão de mostarda produz outra hortaliça comestível<sup>11</sup>. Não faltam as sementes de ervas daninhas, como o joio ou cizânia<sup>12</sup>. O processo de semeadura é bem ilustrado pela parábola do joio e do trigo.

<sup>24</sup>Propôs-lhes outra parábola: “O Reino dos Céus é semelhante a um homem que **semeou** boa **semente** no seu **campo**. <sup>25</sup>Enquanto todos dormiam, veio o seu inimigo e **semeou** o **joio** no meio do **trigo** e foi-se embora. <sup>26</sup>Quando o **trigo** cresceu e começou a **granar**, apareceu também o **joio**. <sup>27</sup>Os servos do proprietário foram procurá-lo e lhe disseram: ‘Senhor, não **semeaste** boa **semente** no teu **campo**? Como então está cheio de **joio**?’ <sup>28</sup>Ao que este respondeu: ‘Um inimigo é que fez isso’. Os servos perguntaram-lhe: ‘Queres, então, que vamos **arrancá-lo**?’ <sup>29</sup>Ele respondeu: ‘Não, para não acontecer que, ao **arrancar o joio**, com ele **arranqueis** também o **trigo**. <sup>30</sup>Deixai-os **crescer** juntos até a **colheita**. No tempo da **colheita**, direi aos **ceifeiros**: ‘**Arrancai** primeiro o **joio** e **atai-o em feixes** para ser **queimado**; quanto ao **trigo**, recolhei-o no meu **celeiro**’” (Mt 13,24-30).

A parábola é uma construção de Mateus ou de sua comunidade, e possui um paralelo no Evangelho de Tomé. Mateus retoma a temática do se-

<sup>10</sup>“Pedregoso” (*petrôdes*). Assim é praticamente todo o solo Palestino. Daí o uso tão frequente dos vocábulos relativos à pedra, tanto em sentido físico quanto em sentido figurado. O grego usa os dois termos: pedra (*lithos*) e rocha (*pétra*) (Taylor, 2001, pp. 127; 172-173).

<sup>11</sup>“Semente” possui vários sinônimos em grego. Pertile (2022, p. 23-24) apresenta uma tabela com as ocorrências e traduções dos termos desse campo semântico, nos Evangelhos: semente (*spóros*); semeado, seara (*spórimos*); semear (*speirō*); semente, descendente, descendência (*spérma*); grão (*kókkos*). Podem ser acrescentadas as sementes específicas, como trigo (*sitos*), cevada (*kriithē*), mostarda (*sinapi*).

<sup>12</sup>“Joio” (*dzidzanion*) significa “trigo bastardo de grãos pretos” (Hayer, *apud* Taylor, 2001, p. 94).

meador, da parábola anterior a esta (Mt 13,4-9), relaciona com a da semente que cresce sozinha, de Marcos (Mc 4,26-29) e a aplica a sua comunidade, com o mesmo vocabulário: **semear semente no campo**. Acrescenta a presença da cizânia, uma planta venenosa, e amplia a aplicação de raízes que se entrelaçam, de sementes boas e sementes más que crescem juntas, de como o processo da colheita distingue feixes de ervas daninhas para a queima e de boa colheita para os celeiros (Luz, II, 2001, pp. 427-433).

O trigo era “a semente boa”, primordial para a alimentação, por isso, de máximo valor para a produção agrícola (Pertile, 2022, pp. 25-29). No comércio, igualmente, o trigo era prioritário. “Da importação do trigo dependia inteiramente a sobrevivência da cidade [de Jerusalém]; em épocas de penúria, era especialmente o trigo que faltava” (Jeremias, 1986, pp. 58-61).

O joio é a semente lançada pelo inimigo, de modo sorrateiro, no meio da noite. Era uma erva daninha, identificada com uma erva venenosa comum no Levante. Os grãos dessa erva não podem ser misturados com os grãos de trigo, devido à toxina que ela possui, e que podem contaminar a farinha e prejudicar a saúde de quem vai consumir o pão. Daí a esperteza do proprietário em deixar o joio crescer junto com o trigo até a colheita, para evitar o mal maior (Oakman, 1986, p. 116; Crossan, 1994, p. 316).

A parábola enfoca também as relações sociais, entre um proprietário (v. 27)<sup>13</sup> e senhor (v. 27) que foi quem semeou boa semente em seu próprio campo; e seus escravos, que o alertaram para a presença do joio no campo (v. 27). Além disso, há um inimigo que semeia secretamente (vv. 25.28), sem as informações de como ele guardava sementes de joio e como saía a semear durante a noite. Há menção aos ceifeiros, outra categoria encarregada dos serviços da colheita (v. 30). Essas relações estão presentes no texto, mas não são facilmente explicáveis, assim como as aplicações teológicas, interpretadas em diversas direções (Oakman, 1986, p. 120).

A linguagem sobre sementes é comum nos dizeres de Jesus, especialmente em metáforas aplicadas à palavra. Três parábolas sobre a semente formam um conjunto, agrupadas em Marcos (Mc 4) e em Mateus (Mt 13): a do semeador, a do joio e o trigo, e a do grão de mostarda. A parábola do semeador possui explicações interpretadas pelas comunidades (Mt 13,18-23; Mc 4,13-20; Lc 8,11-15), o que demonstra várias possibilidades de interpretar parábolas e ditos. Na origem, entretanto, está Jesus de Nazaré, sábio popular, atento à realidade dos camponeses de seu entorno. “Esta sabedoria faz parte do ensino de Jesus e está relacionada com a experiência que ele teve com a terra, no contexto da ocupação romana” (Richter Reimer, 2010, p. 39).

De sementes e semeaduras fala também a parábola da semente que cresce sozinha (Mc 4,26-29). Esta será analisada logo adiante. O reino dos

13 “Proprietário” (*oikodespotês*). “Trata-se do chefe da casa que tem terras, campos, vinhas, casas e servos” (Gallazzi, 2000, p. 74). Ele é também chamado de Senhor (*kyrios*) e se relaciona com os escravos (*douloi*).

céus é comparado a um grão de mostarda (Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,19). Além de expressar o crescimento de uma sementinha para um arbusto de mais de um metro de altura, a metáfora da mostarda se baseia na figura de uma erva que cresce em lugares não desejáveis e de difícil controle, atraindo os pássaros para seus galhos. “Segundo Jesus, o reino era assim: não como um cedro do Líbano, nem como uma erva daninha comum, mas como um arbusto picante que possui a propriedade de tomar conta do solo em que é plantado” (Crossan, 1994, pp. 315-316). Para expressar a força da fé, Jesus se refere, com uma hipérbole, à mesma semente: “Se tiverdes fé como um **grão de mostarda**, direis a esta montanha...” (Mt 17,20). Lucas repete o dito sobre a mostarda, mas substitui a montanha por uma árvore frutífera: “direis a esta **amoreira**”<sup>14</sup> (Lc 17,6). No contexto da chamada parábola dos talentos, o terceiro escravo, que recebera um talento e o enterrara no chão, se justifica diante do senhor severo, usando a metáfora de semente e colheita: “**Colhes** onde não **semeaste** e ajuntas onde não espalhaste” (Mt 25,24; Lc 19,21). A parábola canônica, contada na perspectiva da elite, elogia os empreendedores e qualifica o terceiro servo como “mau e preguiçoso” (Mt 25,26). Entretanto, uma versão do Evangelho dos Nazarenos, contada na perspectiva do campesinato, o servo que enterrou o talento é elogiado, enquanto aquele que multiplicou os lucros é censurado. Naquele sistema escravocrata, esse pobre que enterrou o talento poderia representar a resistência ao sistema produtivo de lucro e exploração. “Talvez o servo tenha investido o talento na agricultura de subsistência, de onde não produziu lucro, mas pode ter servido para acabar a fome de muitas famílias” (Cañaverall Orozco, 2010, p. 155).

A tradição joanina preserva um dito próprio, de Jesus, que expressa o processo de germinação e maturação, equivalente às diversas parábolas sobre a semente, nos Sinóticos: “Se o **grão de trigo** que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito **fruto**” (Jo 12,24).

#### 4. Maturação, colheita, debulha e moagem

O processo do cultivo cumpre um ciclo que começa com o preparo da terra e termina com a colheita e a posterior manufatura do alimento. Esse processo está presente nos diversos textos evangélicos que vamos abordando, ora acentuando mais um aspecto, ora mais outro.<sup>15</sup> Dessa forma, o texto seguinte, da chamada parábola da semente que cresce sozinha, ilustra todo o processo da semente que, lançada na terra, germina, cresce e amadurece, automática, independentemente dos conhecimentos ou esforços de quem

<sup>14</sup> “Amoreira” (*sykúminos*) pode ser amoreira ou sicômoro. Será tratada adiante, com outras frutas.

<sup>15</sup> Há quatro parábolas que possuem temática comum, sobre o crescimento do Reino de Deus, e usam a mesma imagem rural, da semente que cresce, assim como o mesmo contexto social, de ouvintes camponeses: o semeador (Mc 4,3-8 par); a semente que cresce sozinha (Mc 4,26-29); a cizânia no meio do trigo (Mt 13,24-30); e o grão de mostarda (Mt 13,31-32 par) (Oakman, 1986, p. 7).

plantou. Chega a colheita, para dar sequência às atividades de debulha, peneiração e moagem (Pertile, 2022, pp. 25, 32-33).

<sup>26</sup>E dizia: “O Reino de Deus é como um homem que lançou a **semente** na terra: <sup>27</sup>ele dorme e acorda, de noite e de dia, mas a **semente germina e cresce**, sem que ele saiba como. <sup>28</sup>A **terra** por si mesma produz **fruto**: primeiro a **erva**, depois a **espiga** e, por fim, a **espiga cheia de grãos**. <sup>29</sup>Quando o **fruto** está no ponto, imediatamente se lhe lança a **foice**, porque a **colheita** chegou” (Mc 4,26-29).

A parábola, exclusiva de Marcos, retoma o vocabulário típico do ciclo produtivo, da sementeira até a colheita, com quatro estágios: o agricultor semeia; a semente brota e cresce; a terra produz lâmina, espiga e grão; o agricultor colhe (Funk, 1991, p. 100). “Aí está o esquema típico de uma parábola genuína galileu-palestinense” (Ferreira, 2006, p. 43). Na descrição detalhada do cultivo, após a atividade humana de lançar a semente sobre o terreno arado, esse agricultor segue a sua conduta, conforme a visão judaica, que conta o dia a partir do anoitecer, por isso, ele “dorme e acorda, de noite e de dia” (v. 27). A terra produz o fruto, seguindo o ciclo da natureza, “por si mesma” (v. 28), ou de maneira automática, segundo o original grego. Os detalhes do crescimento e maturação estão descritos na sequência, com a formação do talo e da folha, com a erva<sup>16</sup>, depois com a espiga<sup>17</sup> e, por fim, com a espiga cheia de grãos (v. 28)<sup>18</sup>. A planta madura é designada como dar o fruto (v. 29)<sup>19</sup>. Enfim lança-se a foice<sup>20</sup>, porque a colheita<sup>21</sup> chegou (v. 29).

A narrativa tem um aspecto que surpreende, do ponto de vista da agricultura. Em todo esse processo, não há qualquer menção à atividade humana no cultivo, a não ser, obviamente, no início e no final do processo. O que poderia significar essa narrativa, para uma audiência cansada pelo trabalho, sem garantias de subsistência e, em geral, sem acesso à terra? (Oakman, 1986, p. 111). O mesmo autor sugere uma referência à esperança

<sup>16</sup> “Erva” (*khórtos*), significa erva, relva, feno (Taylor, 2001, p. 244). Pertile (2022, p. 29) a interpreta como “planta” e cita as sete ocorrências nos Evangelhos. “Erva do campo” (Mt 6,30; Lc 12,28) é a designação dada também para os “lírios do campo” (Mt 6,28; Lc 12,27). A mesma palavra designa também a “grama” (Mt 14,19; Mc 6,39; Jo 6,10) sobre a qual se assenta a multidão por ocasião da multiplicação dos pães.

<sup>17</sup> “Espiga” (*stákhys*) possui cinco menções no Novo Testamento, exclusivamente nos Evangelhos. “É preciso pensar na haste terminal do cereal, na qual crescem e, em seguida, se encontram os grãos amadurecidos” (Pertile, 2022, p. 31).

<sup>18</sup> “Grão” (*sitos*), significa, literalmente, “trigo” (Taylor, 2001, p. 199).

<sup>19</sup> “Fruto” (*karpós*) é fruto (de frutas, posteridade; efeito, resultado; proveito) (Taylor, 2001, p. 109). Da mesma forma, “deram fruto”, cem por um, as sementes plantadas em terra boa, na chamada parábola do semeador. Na colheita, “uma produziu trinta, outra sessenta e outra cem” (Mc 4,8). Mateus inverte a ordem: “uma cem, outra sessenta e outra trinta” (Mt 13,8). Lucas se concentra na máxima multiplicação: “deu fruto ao centuplo” (Lc 8,8). O Evangelho de Tomé cita a produção de: “sessenta vezes e cento e vinte vezes”.

<sup>20</sup> “Foice” (*drépanon*) (Taylor, 2001, p. 61) possui essa única ocorrência nos Evangelhos.

<sup>21</sup> “Colheita” (*therismós*) é colheita, seara, ceifa. O verbo correspondente a colher ou ceifar possui a mesma raiz (*theridzo*), assim como a pessoa que colhe ou colhedor (*theristés*) (Taylor, 2001, p. 98).

futura, quando o trabalho penoso possa terminar, já numa perspectiva apocalíptica (Ap 21,4).

Aos trigais maduros, “se lhes lança a **foice**” (Mc 4,29). Lançar a foice é um processo manual de corta das espigas. A parábola chamada do trigo e do joio, já apresentada na sessão anterior, termina com informações sobre o processo de colheita e armazenamento dos grãos. No tempo da colheita, o proprietário dá a ordem aos ceifeiros: “**Arrancai primeiro o joio e atai-o em feixes para ser queimado; quanto ao trigo, recolhei-o no meu celeiro**” (Mt 13,30). Aí está descrito todo o processo da colheita, que consiste em atar as espigas em feixes e recolhê-las ao celeiro ou eira (Mt 3,12; Lc 3,17) (PERTILE, 2022, p. 33). Enquanto os grãos são armazenados, o joio, juntamente com a palha, passa pelo processo de incineração. As palavras do Batista usam essa metáfora, com a devida explicação: “A **pá**<sup>22</sup> está em sua mão; limpará a sua **eira** e recolherá o **trigo** em seu **celeiro**; a **palha**, porém, ele a queimará num fogo inextinguível” (Lc 3,17). Para ser recolhido no celeiro, o trigo deve antes ser peneirado, expressão que aparece de maneira figurada, no alerta de Jesus a Simão Pedro: “Satanás pediu insistentemente para vos **peneirar como trigo**” (Lc 22,31).

Outra recomendação de Jesus para não entesourar encontra-se na parábola do rico estulto, cuja terra produziu muito fruto, mas ele, não tendo celeiros suficientes para armazenar a colheita, resolve construir armazéns maiores, para recolher o trigo e depois, repousar, comer beber e regalar-se (Lc 12,16-21). Soa, na resposta de Jesus ao anônimo que lhe pede para ajudar na divisão da herança, a crítica veemente ao acúmulo de riquezas, representado por esse homem, já previamente rico, e que acumula uma “riqueza adicional” (Bailey, 1983, p. 64).

A figura da colheita expressa, em geral, o juízo ou a urgência escatológica, como se observa nas diversas parábolas e, de maneira proverbial, no dito tomado da fonte Q (Lc 10,2; Mt 9,37): “A **colheita** é grande, mas poucos os operários”. A messe madura para a colheita evoca, na simbologia agrícola, a época do verão. “A imagem nascida na vida quotidiana da Galileia indica a necessidade de colher e guardar logo a colheita amadurecida, para evitar que seja eventualmente estragada por algum temporal, muito comum no verão e, por isso, a necessidade de se ter muitos ceifadores” (Gallazzi, 2012, p. 179). Outro dito joanino confirmará a mesma constatação, conforme exposto no início deste artigo: “**Ainda quatro meses** e chegará a **colheita**” (Jo 4,35).

A debulha dos grãos era feita, normalmente, pelas patas de um animal, boi ou jumento, passando por sobre os feixes, diversas vezes, de maneira circular, até cair o máximo de grãos possível. Em seguida, com a pá ou forca, o agricultor peneirava, separando a palha mais grossa, pelo processo

<sup>22</sup> “Pá” (*ptyón*) é “forquilha para lançar contra o vento a palha, separando-a do trigo” (Taylor, 2001, p. 192). É uma ferramenta de madeira, não de ferro, por isso, é melhor compreendida como “forca”.



de limpeza (Mt 3,12; Lc 3,17) (Pertile, 2022, p. 36). Era possível também debulhar os grãos, com as mãos, como ilustrado na passagem em que os discípulos “ao passarem pelas **plantações**, arrancavam **espigas** e as comiam, **debulhando-as** com as mãos” (Lc 6,1)<sup>23</sup>. O costume de triturar espigas de trigo para comer era uma prática registrada como normal. Espigas maduras indicam que estamos a algumas semanas depois da páscoa, entre final de abril e início de junho, na época da primavera (Soares; Correia Júnior; Oliva, 2012, p. 121).

Há menções ao processo de moagem dos grãos, como na descrição escatológica: “Estarão duas mulheres **moendo no moinho**” (Mt 24,41; Lc 17,35). Também a “Amarrar a **mó** de jumento ao pescoço” (Mt 18,6; Mc 9,42; Lc 17,2).

Com a moagem dos grãos entraríamos já no processo de preparo do pão, o que foge ao escopo do nosso artigo, mas segue desenvolvido por Pertile (2022, p. 41-69).

## 5. Viticultura

A agricultura palestina tinha, no cultivo da uva e na produção de vinho, importantes fontes de renda, como atestam os dados históricos e os Evangelhos o confirmam. A viticultura, na região, é atestada desde tempos remotos. A chamada parábola dos vinhateiros homicidas ilustra o processo de cultivo, bem como os conflitos sociais entre patrões e agricultores.

<sup>1</sup>Começou a falar-lhes em parábolas: “Um homem *plantou uma vinha, cercou-a de uma sebe, abriu um lagar, construiu uma torre*. Depois disso, **arrendou-a** a alguns **vinhateiros** e partiu de viagem. <sup>2</sup>No tempo oportuno, enviou um servo aos **vinhateiros** para que recebesse dos **vinhateiros**, uma parte dos **frutos da vinha**. <sup>3</sup>Eles, porém, o agarraram e espancaram e mandaram-no de volta sem nada...” (Mc 12,1-3).

A parábola é de tríplice tradição, isto é, foi transmitida por Mateus (Mt 21,33-42), Marcos (Mc 12,1-12) e por Lucas (Lc 20,9-19), com os retoques peculiares de cada um, mas, sobretudo, com a alegorização sobre a morte do dono da vinha, clara aplicação à história da salvação. Na versão do Evangelho de Tomé, a parábola termina com a revolta dos vinhateiros, sem a sequência do envio do filho do dono da vinha. Significa que, no extrato mais original, não há envio de grupos de servos, não há alusão a mortes, não se menciona o filho e nem punição aos vinhateiros (Funk, 1991, p. 182). Isso leva a considerar que o texto mais original “trata de uma situação conflitiva típica de um contexto agrário” (Vasconcellos, 2008, p. 77).

---

<sup>23</sup> No paralelo de Mateus, os discípulos arrancavam espigas para comer, sem menção à debulha com as mãos (Mt 12,1). Em Marcos, os discípulos arrancavam espigas para abrir caminho, não para comer (Mc 2,23).



O vocabulário e o desenvolvimento da narrativa ilustram bem a prática da viticultura naquela época. Claramente calcado sobre Is 5,1-7, o texto desenvolve os mesmos elementos. O “homem” que plantou a vinha (v. 1) é designado adiante, por Lucas como “senhor da vinha” (v. 9), enquanto Mateus (Mt 21,33) o chama “dono da casa ou proprietário”. No Evangelho de Tomé, o mesmo “homem” é qualificado como “credor” ou “usurário” (Vasconcellos, 2008, p. 79). Os procedimentos seguintes fazem parte dos cuidados para com o cultivo da vinha, isto é, construir uma cerca para protegê-la dos animais; abrir um lagar para coleta da uva e do mosto; construir uma torre como local de vigilância e abrigo para os trabalhadores.

O arrendamento era comum naquelas relações precárias de trabalho. Observe-se que, no texto, a vinha é arrendada a “agricultores”, não literalmente a “vinhateiros”, como as Bíblias, em geral, traduzem (Mc 12,1 par). A renda podia ser ajustada numa cota fixa ou, como parece ser o caso aqui, numa porcentagem separada para o dono da vinha, variável conforme o ano de produção e, por isso mesmo, sob o controle do dono ou de um servo (Vasconcellos, 2008, pp. 78-79). Devido à concentração de terras nas mãos de patrões, os agricultores, em geral acumulavam débitos e iam perdendo o controle de suas terras, então passavam a trabalhar em terras arrendadas, como “empregados contratados”, ou “trabalho assalariado”, o que vai gerando o banditismo social. “Podemos supor que a parábola de Jesus sobre a vinha (Mc 12,1-9) apenas exemplifica bem as tensões existentes naquela sociedade, com a sua escalada para confrontos violentos entre os ressentidos arrendatários e o proprietário da vinha” (Horsley; Hanson, 1995, p. 22).

Na mesma linha de crítica ao latifúndio explorador, pode ser lida a dita parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20,1-16), sobre um proprietário<sup>24</sup> e senhor da vinha (v. 8) que contrata trabalhadores e, ao final, “igualava” a todos e faz justiça, concluindo que “os últimos serão primeiros, e os primeiros serão últimos” (v. 16). Cañaverall Orozco (2010, p. 153-154) faz uma inovadora leitura da parábola, como protesto dos diaristas contra o senhor da vinha. Nessa ótica de crítica aos latifundiários, o autor lê outros textos dos Evangelhos, que personificam latifundiários exploradores, praticantes de injustiça.

O trabalho na vinha aparece também na parábola dos dois filhos, em que o pai se dirige a cada um deles dizendo: “Vai trabalhar hoje na **vinha**” (Mt 21,28). Há ademais o dito de Jesus: “pelos seus **frutos** os conhecereis”, ilustrado com a metáfora: “Por acaso colhem-se **uvas** dos **espinheiros** ou **figos** dos **cardos**?” (Mt 7,16; 12,33; Lc 6,44). Ainda mais significativa, sobre a viticultura, é a joanina parábola ou alegoria da videira e dos ramos (Jo 15,1-6), que acrescenta elementos como a poda e a queima dos ramos secos.

---

<sup>24</sup> “Proprietário” (*oikodespótēs*) é assim traduzido pela *Bíblia do Peregrino* (2002). A *Bíblia de Jerusalém* (2012), curiosamente traduz como “pai de família”, enquanto a *Bíblia Tradução Ecumênica* (1994) mantém, literalmente, “senhor de casa”.

O vinho, produto da videira, está muito presente na Bíblia, de tal modo que mereceria estudos à parte.

## 6. Oliveira

O azeite de oliveira é um dos três produtos agrícolas mais importantes desde o antigo Israel, juntamente com o trigo e o vinho. Os Evangelhos mencionam o Monte das Oliveiras e, em suas diversas funções, citam o óleo ou azeite de oliva. Mas a menção ao cultivo da oliveira é encontrada, no Novo Testamento, somente na alegoria da oliveira mansa e da oliveira silvestre, fora dos Evangelhos, num texto paulino.

<sup>17</sup>E se alguns dos ramos foram cortados fora, e tu, **oliveira** silvestre, foste **enxertada** entre eles, para te beneficiares com eles da **seiva da oliveira**, <sup>18</sup>não te vanglories contra os **ramos**; e se te vanglorias, saibas que não és tu que sustenta a **raiz**, mas a **raiz** sustenta a ti (Rm 11,17-18).

Para além da aplicação metafórica da oliveira mansa a Israel e da oliveira silvestre aos gentios, o texto traz informações sobre duas espécies diferentes da planta, bem como sobre a poda e o enxerto da árvore. Enquanto os ramos se quebram ou são mudados, o tronco permanece o mesmo.

A oliveira, como árvore que produz azeite, é citada explicitamente, nos Evangelhos, apenas nas referências ao Monte das Oliveiras, no contexto das narrativas da paixão de Jesus. Afora essas referências, aparece, no Novo Testamento, em Rm 11,17.24; Tg 3,12 e Ap 11,4. Em primeiro lugar, entre as árvores dos arredores de Jerusalém, são citadas as oliveiras. Oliveiras, olivas e óleos estão presentes em topônimos como Monte das Oliveiras<sup>25</sup> e Getsêmani<sup>26</sup>, o que indica a fertilidade daqueles terrenos para produção dessas árvores.

A oliveira foi cultivada em toda a Palestina, desde tempos remotos e tornou-se símbolo da prosperidade (Is 17,6; 24,13). O seu fruto, a oliva, é comestível in natura, mas possui valor nutricional, especialmente, pelo óleo dela extraído. “Entre os produtos alimentícios, deve ser mencionado em primeiro lugar o **óleo**” (Jeremias, 1986, p. 15).

O óleo, de fato, se encontra nos Evangelhos, de acordo com sua função (France, 2000, pp. 1432-1435). Na conhecida parábola das dez virgens, o azeite é utilizado nas lâmpadas ou tochas para iluminar (Mt 25,3.4.8). A parábola é exclusiva de Mateus, e possui um paralelo em Lucas, sobre a vigilância, com a seguinte recomendação: “Tende os rins cingidos e as **lâmpadas** acesas” (Lc 12,35). A simbologia da lâmpada, sem menção ao azeite, o que é pressuposto pela prática, aparece nessa, e também na seguinte

<sup>25</sup> “Oliveira” (*elaia*), com significado também oliva ou azeitona; óleo ou azeite de oliva (*elaion*); e olival (*elaiōn*) são todas palavras da mesma raiz (FRANCE, 2000, p. 1432).

<sup>26</sup> “Getsêmani” é transcrição grega da palavra aramaica *gat shʿmanim*, “significa lagar, máquina onde se espremem uvas, azeitonas, prensa para bálsamos” (JEREMIAS, 1986, p. 16).

constatação: “Nem se acende uma **lâmpada** e se coloca debaixo do alqueire, mas no candelabro, e assim ela brilha para todos os que estão na casa” (Mt 5,15; Mc 4,21; Lc 11,33). Esse dito, testemunhado pelas três tradições e por Q, pressupõe a casa típica uniespacial, com uma lâmpada ao centro, para iluminar a casa toda. O azeite é objeto de comércio, bem atestado em documentos antigos, e mencionado na resposta das virgens prudentes: “Ide antes aos que vendem e comprai para vós” (Mt 25,9). A função comercial do óleo é mencionada, ainda, na parábola do administrador infiel, em que o primeiro devedor devia “cem barris de **óleo**” (Lc 16,6), juntamente com o segundo, que devia “cem medidas de **trigo**” (v. 7). O óleo possuía importante função medicinal, assim que Jesus “curava muitos enfermos, unguendo-os com **óleo**” (Mc 6,13). E o samaritano derramou, nas chagas do próximo caído à beira do caminho, **óleo** e **vinho** (Lc 10,34). A referência à unção com óleo encontra-se no alerta de Jesus a Simão: “Não me derramaste **óleo** na cabeça” (Lc 7,46).

## 7. Figueira e outras frutas

A figueira<sup>27</sup> constitui uma importante fonte de alimento, ao lado da videira e da oliveira, no antigo Israel. A árvore, assim como seu fruto, o figo, marcam forte presença em toda a Bíblia, geralmente de maneira simbólica. O figo é comido in natura, fresco ou seco, ou também como um composto prensado, como tortas ou bolos de figo. Possui ainda utilidade medicinal, em forma de emplasto. Cresce bem, em terreno árido e pedregoso, mantendo-se com pouca água. Frutifica duas vezes ao ano, em julho, o figo precoce, que passou o inverno, e em agosto, o figo tardio (Frehen; Margot, 2013, p. 541). Algumas informações sobre o cultivo da figueira podem ser identificadas na dita parábola da figueira:

<sup>28</sup>Aprendeí, pois, a parábola da **figueira**. Quando o seu ramo se torna tenro e as suas folhas começam a brotar, sabeis que o **verão** está próximo. <sup>29</sup>Da mesma forma, também vós, quando virdes essas coisas acontecerem, sabeis que ele está próximo, às portas (Mc 13,28-29).

O dito é transmitido pelos três sinóticos (Mt 24,32-33; Mc 13,28-29; Lc 21,29-31). Lucas, na passagem paralela, faz esta generalização: “a **figueira** e todas as **árvores**” (Lc 21,29). A figueira era símbolo da abundância, bênção e paz na terra prometida (Dt 8,7-8). Ela é das poucas árvores, na Palestina, que não são de folhas perenes, por isso, o despertar da seiva e a brota das folhas é sinal seguro que acabou o inverno (Soares; Correia Júnior; Oliva, 2012, p. 432).

Outro episódio, o da figueira seca (Mt 21,18-21; Mc 11,12-14.20-21) mostra alguns elementos sobre essa planta coberta de folhas praticamente o

<sup>27</sup> “Figueira” (*sykē*) designa a árvore, e “figo” (*sykon*) é o fruto (Taylor, 2001, p. 206).

ano inteiro. Jesus se deslocaria entre Betfagé (Mt 21,1) e o Templo de Jerusalém. Betfagé significa justamente “casa dos figos”, “dos figos que poderiam ter sido abundantes durante a festa das tendas (setembro), mas que, com certeza, faltariam, em março/abril, durante a festa da Páscoa” (Gallazzi, 2012, pp. 422-423).

Lucas altera o teor da narrativa, transforma-a em uma parábola e, em sua típica teologia da misericórdia, a figueira não seca, mas, adubada, recebe nova chance para produzir fruto (Lc 13,6-9). A parábola se concentra sobre uma árvore frutífera específica, a figueira, plantada no meio de uma vinha (Lc 13,6), o que era normal naquele contexto agrícola (Mq 4,4; Zc 3,10). Vinha e figueira eram, ambas, símbolos da paz, no AT. Entretanto, a figueira, na Palestina, costumava dar frutos dez meses por ano (Bailey, 1983, p. 81).

No Evangelho de João, Jesus se dirige a Natanael com uma referência a esta árvore específica e à sua simbologia: “Antes que Filipe te chamasse, eu te vi quando estavas sob a **figueira**” (Jo 1,48; cf. v. 50). Há aí uma provável alusão simbólica à figueira, “árvore predileta em Israel”, como lugar de bem-estar ou ambiente tranquilo para o estudo das Escrituras (Konings, 2005, p. 97).

Outro texto junta as duas árvores frutíferas, parreira e figueira, insistindo na produção dos frutos, em contraste com espinheiros e sarças que não frutificam nada:

<sup>43</sup>Não há **árvore** boa que dê **fruto** mau, e nem **árvore** má que dê **fruto** bom;

<sup>44</sup>com efeito, uma **árvore** é conhecida por seu próprio **fruto**; não se colhem **figos** de **espinheiros**, nem se vindimam **uvas** de **sarças** (Lc 6,43-44).

O dito aparece no Evangelho de Tomé e, duplicado, em Mateus (Mt 7,16-20 e 12,33), com pequenas modificações. Trata-se da metáfora tirada da lei da natureza rural, no caso, de árvores frutíferas, figos e uvas (Mateus inverte para uvas e figos), em contraste com espinheiros e sarças, para aplicá-las a falsos mestres e falsos profetas. A aplicação desses elementos já é conhecida, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento (Fitzmyer, I, 1987, p. 621).

Árvore e fruto, como denominações gerais, encontram-se em outras passagens dos Evangelhos, como na figura usada por João Batista: “O machado já está posto à **raiz** das **árvores** e toda **árvore** que não produzir bom **fruto** será cortada e lançada ao fogo” (Mt 3,10; Lc 3,9). No dito de Jesus aos fariseus, Mateus reporta: “Toda **planta** que não foi **plantada** por meu pai celeste será arrancada” (Mt 15,13). E sobre frutificar, pode ser evocada, novamente, a tradição joanina sobre a videira: “Eu vos designei para irdes e produzirdes **fruto** e para que o vosso **fruto** permaneça” (Jo 15,16; cf. v. 8).

Aqui apresentamos as árvores frutíferas mais mencionadas com aplicações diversas nos Evangelhos, a figueira, a oliveira e a videira. Além

dessas, o Novo Testamento cita a palmeira<sup>28</sup> e o sicômoro<sup>29</sup>. Entretanto, no antigo Israel, eram cultivadas diversas outras frutas, tais como alfarroba, amêndoa, cidra e limão, romã, maçã, amora, noz, pistacho (Segura Munguía; Torres Ripa, 2011).

## 8. Hortaliças

Na linguagem camponesa de Jesus, detectamos, finalmente, a presença de hortaliças. Os arredores de Jerusalém produziam legumes, além de frutas e cereais (Jeremias, 1986, p. 61). Na alimentação do povo bíblico, vegetais, verduras, legumes ou hortaliças eram de importância vital. Misturados com farinha ou comidos com trigo, constituíam o alimento principal dos pobres. Há igualmente menção a hortas. Já “a hortelã, o endro e o cominho devem ter sido usados como especiarias” (Frehen, 1971, col. 878). Os três são mencionados na maldição de Jesus aos hipócritas:

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que pagais o dízimo da **hortelã**, do **endro** e do **cominho**, mas omitis as coisas mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade (Mt 23,23).

“As três ervas mencionadas no texto figuram como exemplos de plantas aromáticas, que estavam sujeitas em geral ao imposto do dízimo, porém não são em absoluto especialmente diminutas” (Luz, III, 2003, p. 431). A hipocrisia em pagar o dízimo das três hortaliças, hortelã<sup>30</sup>, endro<sup>31</sup> e cominh<sup>32</sup>, representa “pessoas preocupadas com sacrifícios, ofertas e dízimos, até do que não é obrigatório” (Gallazzi, 2012, p. 476). O dito é transmitido também por Lucas (Lc 11,42). A versão de Lucas, porém, difere, ao citar: “o dízimo da **hortelã**, da **arruda** e de todas as **hortaliças**” (Lc 11,42). “A denominação genérica ‘legumes’ é provavelmente uma adição pessoal de Lucas que trai seus minguados conhecimentos sobre as variedades botânicas da Palestina” (Fitzmyer, III, 1987, p. 406).

<sup>28</sup> “Palmeira” (*phoinix*) só ocorre duas vezes no NT: na entrada de Jesus em Jerusalém, aclamado com “ramos de palmeira” (Jo 12,13), e no Apocalipse, com os eleitos triunfantes “com palmas na mão” (Ap 7,9).

<sup>29</sup> “Sicômoro” (*sykomoréa*) é citado como a árvore na qual Zaqueu subiu para ver Jesus (Lc 19,4). Também aparece outra árvore semelhante, identificada como amoreira (*sykâminos*), no dito de Jesus: “Se tiverdes fé como um grão de mostarda, direis a esta amoreira: ‘Arranca-te e planta-te no mar’” (Lc 17,6). Pela dificuldade em identificar ou distinguir as duas, Taylor (2001, p. 206) afirma, com relação à segunda: “ou pode esta ser a *amoreira preta* e aquela o *sicômoro* com forma de amoreira e frutos como figos” (*sykon + moréia*, amoreira).

<sup>30</sup> “Hortelã” (*ēdýosmou*) “é uma planta com folhas e flores muito cheirosas que se empregou como condimento, mas também como planta medicinal, em infusão, por exemplo” (LUZ, III, 2003, p. 431, nota 77).

<sup>31</sup> “Endro” (*ánēthon*) é uma planta cujas sementes ou pétalas são usadas como condimento (LUZ, III, 2003, p. 431, nota 77).

<sup>32</sup> “Cominho” (*kýminon*) é uma semente usada como condimento (Luz, III, 2003, p. 431, nota 77).

Além disso, nos Evangelhos, figura a mostarda como hortaliça (Mt 13,31-32), já comentado, pela sua semente.

Ao longo da Bíblia, figuram outros vegetais como alho, cebola, abóbora, pepino, lentilha, painço, fava, couve e chicória (Oakman, 1986, p. 26; Segura Munguía; Torres Ripa, 2011).

## Para concluir

Surpreende, certamente, tamanho número de referências à agricultura, ao longo dos quatro Evangelhos, especialmente na boca de Jesus de Nazaré. Foi isso que o artigo buscou apresentar. A partir desses dados, as pesquisas especializadas levantam hipóteses diversas. Teria Jesus experimentado o trabalho da roça? O que faria “o carpinteiro” (*téktōn*) (Mc 6,3), ou “o filho do carpinteiro” (Mt 13,55)? Exerceria atividade profissional aquele, cuja única referência ao trabalho foi uma afirmação teológica: “Meu Pai trabalha até agora e eu também trabalho” (Jo 5,17)?

Em qualquer hipótese, a linguagem camponesa dos Evangelhos demonstra que Jesus era um profeta sábio popular, que dominava a cultura das pessoas que o escutavam e ensinava por meio de imagens cotidianas dessa cultura rural. Esses dados são confirmados pela história, que comprova ser a Galileia, desde sempre, uma região agrícola fértil e produtiva, com população camponesa explorada pelos impérios e na época, especificamente, pelo poderio romano. Os dados geográficos e as pesquisas arqueológicas confirmam que a região era formada pela vasta maioria camponesa, dominada pelas elites urbanas. Segundo os Evangelhos, tanto a linguagem de Jesus quanto a sua atividade, pertencem ao mundo rural, da *khora*, não da cidade grega, a *polis*.

O artigo se restringiu aos quatro Evangelhos e, tematicamente, à linguagem agrícola. Outros aspectos, relacionados à temática da linguagem dos meios de produção, poderiam ser desenvolvidos, tais como a pecuária, principalmente com relação ao pastoreio de ovelhas e cabritos, mas também à criação de animais, como bois, asnos e porcos. O artigo não deu suficiente importância às flores, uma realidade que mereceria muito mais atenção. Outro cultivo importante, a ser considerado em outro estudo, seria a produção e o consumo do mel. Atividade de primeira necessidade, na perspectiva da alimentação, é a pesca, recomendada igualmente para estudos à parte. Com a mesma recomendação pode ser citado o artesanato, seja em madeira seja principalmente em cerâmica. O artigo registra, contudo, que a atividade agrícola foi primordial no ambiente em que Jesus viveu, e que essa realidade marcou toda a sua linguagem.



## Referências

- BAILEY, Kenneth E., *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Bíblia de Jerusalém (A). São Paulo: Paulus, 2012.
- Bíblia do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.
- BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas*. Vol IIIc. Salamanca: Sígueme, 2001.
- BRIDGES, Linda McKinnish, *The Aphorisms of Jesus in the Fourth Gospel: A Look at John 4:35*. In: ANDERSON, Paul N.; JUST, Felix; THATCHER, Tom. *John, "Jesus, and History"*. Volume 3: *Glimpses of Jesus Through The Johannine Lens*. Atlanta: SBL, 2016. p. 337-382.
- CAÑAVERAL OROZCO, Aníbal, *Latifundiários e fome nas parábolas*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Vol. 66, No. 2, pp. 147-159, 2010.
- CROSSAN, John Dominic, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Coleção Bereshit).
- FERREIRA, Joel Antônio, *A parábola da semente e suas duas alegorias: um anúncio subversivo*. *Estudos Bíblicos*, Vol. 92, pp. 37-50, 2006.
- FITZMYER, Joseph A., *El Evangelio según Lucas*. Vol. I e III, Madrid: Cristiandad, 1987.
- FRANCE, R. T., *Óleo, Azeite, Getsêmane*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs), "Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento". São Paulo: Vida Nova, 2000. Vol. II. pp. 1432-1435.
- FREHEN, H. *Legumes*. In: VAN DEN BORN, A. (Org.), "Dicionário Enciclopédico da Bíblia". Petrópolis: Vozes, 1971. Col. 878.
- FREHEN, Harry; MARGOT, Jean-Claude. FIGO, Figueira. In: BOGAERT, Pierre-Maurice et al. "Dicionário Enciclopédico da Bíblia". São Paulo: Loyola, Paulinas, Paulus, Academia Cristã, 2013. p. 541.
- FREYNE, Sean, *Jesus, um judeu da Galileia: nova leitura da história de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2008.
- FUNK, Robert W., *The Gospel of Mark: Red Letter Edition*. Sonoma: Pleridge Press, 1991.
- GALLAZZI, Sandro, *Deixai-os crescer juntos até a colheita (Mateus 13,30)*. *Estudos Bíblicos*, Vol. 68, pp. 71-79, 2000.
- GALLAZZI, Sandro, *O Evangelho de Mateus: uma leitura a partir dos pequeninhos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S., *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JEREMIAS, Joachim, *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1986.



- KONINGS, Johan, *O Evangelho segundo São João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.
- LUZ, Ulrich, *El Evangelio según San Mateo*. Salamanca: Sígueme, Vol. II, 2001. Vol. III, 2003.
- OAKMAN, Douglas E., *Jesus and the Economic Questions of his Day*. Lewiston: Edwin Mellen, 1986.
- PEREIRA, Isidro, *Dicionário grego-português e português-grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951.
- PERTILE, Cassiano Alberto, *Grão e pão: o saber camponês de Jesus de Nazaré*. Mestrado em Teologia: PUC São Paulo, 2022. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/handle/handle/29564> Consulta em 03/02/2023.
- RICHTER REIMER, Ivoni, *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus: contribuições para um mundo globalizado*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC Goiás, 2010.
- SEGURA MUNGUÍA, Santiago; TORRES RIPA, Javier, *Las Plantas en la Biblia*. Bilbao-Madrid: Universidad de Deusto, 2011.
- SMITH, David, *Our Lord's Use of Common Proverbs*. The Expositor, Vol. 6, pp. 441-454, 1902.
- SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo, *Evangelho de Marcos*: São Paulo: Fonte Editorial, 2012. (Comentário Bíblico Latino-Americano).
- TAYLOR, William Carey, *Dicionário do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Editora Batista Regular, 2001.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima, *Disputas pela herança na proclamação de Jesus e na tradição israelita anterior: o caso da "parábola dos vinhateiros"*. Estudos Bíblicos, Vol. 99, pp. 75-83, 2008.

*El ADN de la maldición salarial en Colombia  
a la Luz de Mateo 20,1-16*

*The DNA of Salary in Colombia  
in Light of Matthew 20,1-16*

**Resumen**

Mateo desde el anuncio del Reino de los Cielos promueve la justicia; no obstante, la parábola de los trabajadores de la viña, muestra elementos de injusticia socioeconómica, legalizados por la justicia imperial romana. Semejante al sistema capitalista que brinda un salario vital de miseria, el cual hace que el Reino de los Cielos sufra violencia por causa de los que reclaman justicia y equidad. Este artículo evidencia desde el libro de Mt 20,1-16, la relación de justicia-salario, desde la perspectiva socio histórica y pretende establecer qué se puede considerar un salario justo con relación a la justicia socio económica en Colombia, comparada con otros países de Latinoamérica. La realidad es que existe un ADN de maldición salarial, que es esa historia de abusos, persecución, maltrato e injusticia transmitida por los modelos políticos opresores hacia las clases menos favorecidas como son los obreros urbanos y campesinos colombianos. La genética que transmite el modelo de justicia de Dios, jamás será ejemplo de doble moral, como el modelo opresivo romano; su Reino no es excluyente, nunca premiará a unos más que a otros, su Reino es justo y equitativo.

**Palabras claves:** Salario, Justicia, Equidad, Reino de los Cielos, Modelos Políticos Opresores, Injusticia.

**Abstract**

From the announcement of the Kingdom of Heaven, Matthew promotes justice; however, the parable of the workers in the vineyard shows elements of socioeconomic injustice, legalized by the roman imperial justice. Similar to the capitalist system that provides a living wage of misery, which makes the Kingdom of Heaven suffer violence because of those who demand justice and equity. This article evidences from the book of Mt 20,1-16, the justice-sa-

---

<sup>1</sup> Juan Carlos Serrano Sandoval, teólogo por la Universidad Reformada.  
Correo: serranosandoval1971@gmail.com

Maribey Villarreal Padilla, Administradora de Empresas por la Uniatlántico, teóloga por la Universidad Reformada. Correo: maribey2016@gmail.com

lary relationship, from the socio-historical perspective and aims to establish what can be considered a fair salary in relation to socio-economic justice in Colombia, compared to other countries of Latin-American. The reality is that there is a DNA of a salary curse, which is that history of abuse, persecution, mistreatment and injustice transmitted by the oppressive political models towards the less favored classes such as the Colombian urban workers and peasants. The genetics that transmits God's model of justice will never be an example of double standards, like the oppressive roman model; his Kingdom is not exclusive, he will never reward some more than others, his Kingdom is just and equitable..

**Keywords:** Salary, Justice, Equity, Equality, Kingdom of Heaven, Oppressive Political Models, Injustice.

## Introducción

El título del artículo es, "El ADN de la maldición salarial en Colombia a la luz de Mt 20,1-16"; este título surge, al observar estadísticas según Ramírez, (2012), que sitúan a Colombia entre los 20 peores salarios del mundo; siendo crucial el tema de la asignación salarial mínima vital que, en los últimos años, muestra la falta de democracia debido a que esta asignación se ha establecido por decreto del gobierno, y termina favoreciendo el sistema capitalista que propicia la acumulación de riquezas, antes de propiciar un salario digno y justo.

En este escrito se hace énfasis a la situación salarial vital mínima y se pretende resolver la inquietud de ¿cómo sería posible aplicar los elementos de justicia para que exista un salario digno a la clase trabajadora en Colombia?

### 1. Comprensión histórica del salario

Existen múltiples formas de trabajo que el hombre ha desarrollado, para ganarse el sustento de cada día, en todos los sistemas económicos que han dominado a través de cada época; el desarrollo del concepto de salario obedece a los períodos económicos, a las particularidades de los contextos, a las intervenciones políticas del gobierno y de la sociedad civil, que fueron construyéndose en cada edad de la historia.

En la Edad Antigua, no se conoció el término de salario, sino que el pago se dio por asignación de alimentos, para subsistencia y se establece la relación laboral de amo/esclavo. Luego, en la Edad Media el pago se establece a través del contrato de vasallaje o acto de homenaje y la relación laboral ahora es de señor/siervo.

Es importante anotar que, en este periodo feudal el salario era cancelado en especie. Esta situación fue cambiando con el desarrollo de la ac-

tividad comercial y la aparición de las ciudades; el campesino siervo se ha liberado de la tierra y se ha ubicado en las grandes ciudades que estaban reservadas primordialmente para la actividad mercantil.

La historia no se detiene y en la Edad Moderna, nace el concepto de salario, jornada de trabajo y el sujeto llamado trabajador. Se establece el capitalismo como nuevo orden económico y social; la relación laboral viene dada entre patrón/trabajador. Lo que parecía una buena aurora para la sociedad y en especial para la clase trabajadora, fue todo lo contrario, estos cambios ocasionaron una zozobra general en el trabajo del obrero, a causa del abuso y la explotación que afectó su bienestar general (Varela, 2013, p. 7).

En la Edad Contemporánea, época del conocimiento, la tecnología de información y comunicaciones, aunque surgen leyes que favorecen a los más débiles, no se estaban cumpliendo, por causa de la explotación a que estaban sometidas las mujeres y niños, como reflejo de “injusticia e insatisfacción permanente” (Montserrat, 2009, p. 45). La relación laboral es de empleador/empleado.

La relación de dependencia en cada época no mejora el salario ni su relación con la justicia, porque el concepto de salario continúa dependiente de los mismos modelos políticos arraigados al modelo económico opresor, avalando la corrupción de sus entes; ocasionando reprensiones, decadencia y estancamiento, que constituye el ácido desoxirribonucleico (ADN) de la maldición salarial.

De manera equivalente, esta maldición genética ha estado inmersa en la historia de Colombia desde el período de la colonización; siendo devastador para la población en general, por causa del sometimiento a la Corona Española, cuyo interés consistía en obtener todas las riquezas del pueblo a costa de todo; es lamentable, pero aún hoy se continúa padeciendo las secuelas de ese contexto y pensamiento colonizador, pues los poderosos de la nación, aún continúan utilizando iguales métodos de extraer todas las riquezas del pueblo a expensas del bienestar común.

La situación no podía ser ajena en cuanto a la legalización del salario en Colombia porque surge como resultado de una lucha social que duró aproximadamente 200 años y fue determinante con la Constitución de 1991, cuando el pueblo se unió en una sola fuerza para hacer valer sus derechos al trabajo y salario digno (González y Morales, 2010). Sin embargo, este escenario de luchas por los derechos sociales esta inmersa en el estudio de la perícopa en Mt 20,1-16, que ha venido replicándose a través de la historia.

## **2. ¿El porqué del ADN de la maldición salarial en Colombia?**

Al comprender la importancia del papel que cumple la genética en la existencia humana, a través del ADN, cuya presencia no es excluyente, porque tanto los poderosos como el más insignificante de los esclavos, siervos, campesinos, trabajadores, lo poseen, debido a la influencia del ambiente y

los intereses de cada uno. No obstante, hablar de ejercer justicia en el salario es un tema problemático porque el ADN de maldición no permite establecer acuerdos entre las partes relacionadas, por lo cual, continúan los procesos de lucha, frente a este tema (Escamilla, 2021).

Precisamente, el motivo de este artículo es hacer una invitación a reflexionar en el tema genético, posible causa de la injusticia salarial. En consecuencia, este escrito se ha titulado “El ADN de la maldición del salario”; pero, ¿por qué se habla de ADN?, porque el ADN es quien se encarga de dar las instrucciones genéticas para el desarrollo y funcionamiento de todos los organismos y algunos virus y es responsable de la transmisión hereditaria, porque según Pita (2017), en cada uno de los seres humanos existen “30 billones de células con una copia completa e idéntica de nuestra molécula de ADN personal”, es decir, cada uno trae consigo en el ADN características heredadas de la familia (p. 17).

Por ende, el ser humano está construido con un diseño definido por nuestra genética; en el cual el ADN es el que transporta los genes que ha conservado las mismas características del modelo de injusticia salarial, esto teniendo en cuenta el aporte de transformismo realizado por Jean-Baptiste-Lamarck en donde justifica que los cambios de conductas generados por la influencia del ambiente desde circunstancias, condiciones sociales durante la vida pueden ser heredables por sus descendientes, es decir replicables. Hoy en día se sabe que la afirmación se puede explicar mediante la epigenética donde “*modificaciones en el ADN modulan su expresión sin modificar su secuencia*” (Szyf, 2014, 2015).

Es posible inferir, que los rasgos heredados de esta maldición en el salario están inmersos en nuestro ADN; como se evidenció en la comprensión histórica del salario, donde el comportamiento dominante y agresivo de los dueños de la tierra y de los medios económicos, combinado con el comportamiento subyugado de los trabajadores urbanos y campesinos, ha generado opresión por modelos políticos y una relación de abuso sobre los dominados, donde el pobre sigue aceptando la condición de pobreza, de opresión y el rico la sigue heredando, por lo cual, es necesario aprender a no repetir el mismo patrón de maldición, transmitir a la futura generación, nuevos actos comportamentales justos de las partes implicadas, para terminar con la injusticia salarial (Pita, p. 16).

### **3. Situación del salario/justicia de Colombia en relación con algunos países de Latinoamérica**

Las élites poderosas manipulan las reglas para beneficiarse en detrimento de la mayoría de la población. Los países que escapan a la pobreza son los que consiguen una conexión íntima entre sus instituciones políticas y económicas que hacen que el destino de un país prospere (Acemoglu y Robinson, 2012, pp. 61-62).

Las diferentes realidades económicas y regionales de los países latinoamericanos, no son indiferentes a la manipulación de sus entes. El salario sufre los efectos de las políticas económicas que incrementan la desigualdad, la informalidad y la corrupción; por la deficiente distribución de los recursos y por no contribuir a fortalecer los mercados de trabajo ni a reducir la informalidad.

Según Rave (2018), el 25% de los latinoamericanos viven en la pobreza, fruto de la corrupción y el clientelismo, que ha generado el capitalismo. Existen 130 millones de personas trabajando en la informalidad, afectando la productividad en la región (1 párr. 2).

Una de las formas de medir las diferencias salariales de los países latinoamericanos, es a través de la capacidad de cubrir la canasta básica alimentaria y tomando como referencia el cambio en dólares.

Según la revista Ideides (2016), en Uruguay una persona que gane el salario mínimo le sirve para adquirir aproximadamente 3 canastas familiares; así mismo, en Brasil, el salario, alcanza para obtener dos canastas. En el caso de Colombia, se muestra como uno de los más bajos salarios de América Latina, debido a que con ese salario vital solo puede adquirir media canasta familiar.

El artículo de Portafolio (nov., 2021), afirma que Colombia ocupa el “puesto 16 en el ranking de crecimiento salarial”, es decir, el salario continúa sin cubrir el costo de la canasta básica; “algo que no sucede en todos los países de Latinoamérica, sino que además estos gastos, que se estiman según cálculos de Littler en US\$204, representan el 88% del salario mínimo” (Mendelson, 2021).

Según la revista Portafolio (enero, 2023), Colombia, a pesar de que obtuvo un mayor aumento del salario mínimo en un 16%, por encima de países como Brasil, 9% y Uruguay, 9%, cuando se compara con el dólar termina siendo el más bajo de Latinoamérica, conservando la misma situación del ADN de maldición del salario en la región (Sánchez, 2023).

Por tal motivo, en Latinoamérica, no se guarda la relación salario/justicia porque el salario no alcanza para cubrir necesidades básicas de alimentación, educación, salud, entre otros. Debido a que el salario vital integral, es visto como un gasto, y no como una inversión para garantizar la vida digna del trabajador.

### **3.1. Situación del salario/justicia de Colombia con relación a los trabajadores campesinos**

La situación anterior, contribuye a la herencia que nos dejó el modelo imperial romano donde prima el interés individual de las clases poderosas de anteponer el autoritarismo y la tecnocracia, a los intereses de la sociedad latinoamericana.

En Colombia la condición en que viven los campesinos es escalofriante, debido a que “cuatro de cada 10 campesinos se encuentran en situación de pobreza y uno de cada cinco en condición de pobreza extrema”. Como si fuera poco “de los cinco millones de trabajadores campesinos que hay en Colombia, el 85% trabaja de manera informal, sin contratos laborales, a tiempos parciales y 75% gana un salario por debajo del mínimo legal establecido” (Correa, 2021, párr. 2, 3).

De esta realidad histórica de violencia, el teólogo Cañaveral (2015), dice que:

La situación del campesinado colombiano ha atravesado por un momento dramático que ha comprometido su existencia vital. El pasado gobierno de la seguridad democrática; contribuyó como ninguno otro, a profundizar esta crisis del campo y del agro colombiano a límites insospechables. Desde antes y en tal gobierno, el paramilitarismo realizó una para-reforma agraria a sangre, fuego y muerte despojando al campesinado de más de cinco millones de hectáreas de tierra (p. 135).

Estas líneas dejan claro la falta de incidencia del Estado en el agro colombiano y la vulnerabilidad del campesino a merced de los grupos ilegales.

Duele toda esta violencia que se ha vivido, pero es un reto cambiar esta historia con un espíritu desafiante, y “una conciencia nacional bien formada y mejor dirigida podrá salvarnos del desastre” (Germán, 1987 p, 12), y para eso se necesita que los representantes del Estado Social de Derecho, comprendan que el Estado está fundado en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general, es decir, es el Estado colombiano quien está obligado a hacer respetar los derechos en todo el territorio nacional para garantizar la vida digna.

El Estado colombiano, para garantizar el bienestar social de los trabajadores colombianos, estableció en la Constitución política de 1991 los artículos para determinar un salario digno y salvaguardar la vida; entre ellos se destaca el (art.53) del derecho a una vida digna, el (art. 25) que se refiere a la remuneración mínima vital; el (art. 6) establece que toda persona tiene derecho a un trabajo en condiciones dignas y justas. Para los trabajadores del campo el (art. 145); se hace necesario conocer que la fijación del salario vital de los colombianos se realiza mediante una mesa de negociación que se estableció con el artículo 56 de la Constitución política de Colombia. La mesa de negociación ha sido inoperante en los últimos 20 años porque no hay acuerdos entre las partes y el gobierno es el que determina por decreto dicho aumento salarial.

Las leyes en Colombia solo se encuentran escritas en un papel, falta hacerlas cumplir; porque las injusticias que sufre el obrero colombiano no reflejan la justicia que está escrita en el papel.



#### 4. Estudio del texto Mt 20,1-16

Este artículo de la parábola de la viña, se encuentra en el evangelio según **Mt 20,1-16**; la perícopa está narrada en tercera persona, tiene una estructura simple, y no manifiesta la existencia de duplicados en los evangelios sinópticos, es única de Mateo.

El material de trabajo se desarrolla desde los principales manuscritos y versiones, tomando como guía el aparato crítico The New Greek New Testament según (Aland, Black, Martini y Metzger, 1993).

A partir del verso 1, el texto comienza con la palabra “En efecto”, expresión usada para afirmar lo que se ha dicho anteriormente; esta progresión la asocia Mateo con la perícopa anterior (19,30) que indica el inicio de una nueva unidad.

##### 4.1. Estructura propuesta del texto en Mateo 20, 1-16

La organización del pasaje contiene una introducción y una estructura representada en 4 divisiones de espacio-tiempo de la siguiente manera:

1. *Introducción*: el Reino de los Cielos (1a). Inicia la parábola con la comparación que hace el autor, del Reino de los Cielos, con un propietario que realiza contratos con jornaleros, para trabajar en su viña.
2. *Primera división*: en la plaza, a la primera hora del día (1b-2). Se establece a las 6:00 am un contrato formal entre el dueño de la viña con este grupo de jornaleros, donde se realiza un acuerdo del pago de un denario, correspondiente a un jornal del siglo I.
3. *Segunda división*: en la plaza a horas diferentes del día (3-7). El dueño de la viña sale a diversas horas a contratar obreros para su viña: 9:00 am, 12:00 m, 3:00 pm, 5:00 pm, pero no establece ningún contrato con ellos, solo les ofrece que vayan a trabajar en su viña; sin embargo, solo a un grupo de estos, le dice que le dará lo justo y está en el versículo 4. La plaza era el lugar de expectativas de trabajo, para el obrero temporal y los desocupados.
4. *Tercera división*: en la viña, al anochecer (8-10). Se presenta un giro de lugar, ahora se traslada la acción a la viña y un cambio de tiempo, la escena se traslada a la noche, donde los obreros reciben el pago según las instrucciones del dueño.
5. *Cuarta división*: los primeros/los últimos (11-16). La interpretación que hacen los primeros jornaleros respecto a la actitud del dueño de igualar el pago a todos los grupos ocasiona entre ellos un reclamo o murmuración por un integrante de los primeros jornaleros, por recibir un denario como los últimos contratados. Esta acción hace que el propietario se moleste porque él en su propia opinión está siendo bueno (15b); entonces al que reclama, se le paga lo acordado y es despedido; dejando inconclusa la parábola con dos

expresiones: primero, el propietario determina que el jornalero que hizo el reclamo, tome su denario y salga del lugar (14a); y segundo, ¿el dueño es bueno, porque puede hacer con su dinero lo que quiera y le da derecho a determinar qué es justo y qué no?

En el texto desde una lectura socio histórica, el autor de Mateo hace énfasis a su principal tradición, la del Reino de los Cielos y luego las complementa con las tradiciones de los contratos, los pagos, la murmuración y el mal de ojo.

La tradición del “Reino de los Cielos” como tema central de todo el evangelio de Mateo, invita a ejercitar la justicia; es el proyecto de Reino que anunció Jesús haciendo énfasis en la economía, porque la parábola denuncia un acto de injusticia cuando se ve desde el lado del jornalero insumiso, que exige un pago justo y no como tradicionalmente se ve, desde el dueño de la tierra que lo comparan con dios. ¿Dios de quién? Es claro que es el dios Romano, por sus características y su personalidad.

El relator de Mateo, utiliza la forma profética para denunciar los abusos del sistema imperial romano, mensaje que entendía la comunidad mateana como se puede observar en la denuncia por injusticia social (v. 12) ya que ninguna persona podía hablar abiertamente contra el sistema patronal romano, porque le podía costar la vida o el destierro. Así mismo, usa la forma apocalíptica para enfatizar que el Reino de los Cielos pronto va a ser implementado por los que reclaman justicia como el jornalero insumiso que no aceptó la maldición del ADN salarial.

Mateo usa la tradición de los convenios o contratos para mostrar las características típicas de un soberano o terrateniente romano, que podía contratar bajo sus condiciones, porque la institución romana avalaba esta imposición del propietario de la viña, el cual optó por el contrato de vasallaje, aplicando la ley con severidad como se veía en este contexto, al más necesitado o quizás más pobre y privilegiando a los amigos, los ricos o ciudadanos romanos (Ceresko, 1992, p. 75).

La tradición legislativa es para hacer cumplir una sentencia en la cual, no se debía retener el pago del jornal, porque los jornaleros estaban en lo más bajo de la escala económica, tanto así que las Escrituras insisten en que el pago debía ser al final de cada día, ya que necesitaban el dinero para sobrevivir (Lv 19,13; Dt 24,14-15). Esta sentencia la articula Mateo en el texto para que no retengan el pago y la crítica textual lo enfatiza con la frase “y les pagaré lo que sea justo”; por eso el término, solo aparece en el texto griego en el verso 4 de la perícopa y se sobreentendía, que en esa época se carecía del pago justo, por ende, el relato aclara que la viña romana no era el lugar de pago justo esperado por todos los jornaleros.

Por lo tanto, Mateo toma esta tradición deuteronomista y levítica para reafirmar la justicia en concretar el pago al finalizar el día; haciendo

énfasis a la explotación laboral, que el jornalero insumiso lo hace evidente cuando reclama que había trabajado más horas que los demás.

Es importante resaltar que la tradición de la murmuración tiene un gran significado y el autor del evangelio de Mateo hace un giro en la parábola, dejando ver como si el jornalero insumiso fuera el que murmurara, recibiendo el castigo de ser excluido del sistema romano y no volver a ser contratado, cuando el dueño de la viña le dice: toma lo tuyo y vete (v.14), para dejar claro a los diferentes grupos, lo que puede ocurrir si no están de acuerdo con su pago justo.

Para finalizar, Mateo presenta la tradición del «mal de ojo» que tiene que ver con la disposición de una persona en contra de otra, significando bajo este contexto, que el ojo romano era malo porque ellos solo se veían así mismo como lo mejor, y porque consideraban que los demás sentían envidia por lo que ellos poseían; como le sucedió al jornalero insumiso cuando el dueño de la viña le dijo: “¿O va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno?” (v.15b).

Por otra parte, la perícopa presenta tres variables textuales que son relevantes para la postura socio histórica y se encuentran en los versos 10, 15 y 16 que explicamos a continuación:

Se resalta en el verso 10, la variable τὸ/gr, la cual está atestiguada por el uncial {C}, pues esta variante le da un mejor sentido al texto de justicia y equidad porque cada grupo va a ser tratado de acuerdo con su labor; la omisión del τὸ, deja claro el autoritarismo y abuso de poder del Imperio de hacer con su dinero lo que quería.

Así mismo, en el verso 15, ya que se presenta la conjunción disyuntiva: ἢ (“o”), con un grado considerable de certeza, uncial {C}, ya que esta variable al estar en el texto expresa que la relación que maneja el propietario de la viña es de exclusión, al decir ¿No me es lícito hacer lo que quiero con lo mío? ¿O tienes tú envidia, porque yo soy bueno? Por lo tanto, se manifiesta una diferencia que demarca el poder.

El agregado v.16 se considera más probable que haya sido añadido aquí por copistas que recordaron el final de otra parábola, en 22,14, donde no hay ninguna lectura variante de importancia (*Biblia de Jerusalén*, 1975, Mateo 20,16). Al estar allí, trata de mostrar al dueño de la viña como Dios, sustentando el punto alegórico y no deja ver la realidad social y económica de la comunidad mateana del siglo I.

## 5. Recepción de interpretación de la parábola de la viña

La postura alegórica sigue aportando genes para las futuras generaciones, con la creencia de que el dueño de la viña es Dios; justificada por eminentes teólogos como: Joachim Jeremías, (1974), quién asevera que en esta parábola se trata de ver el Reino de los Cielos como una igualdad y no existe ningún acto de arbitrariedad, sino que el comportamiento del dueño

de la viña se le cataloga como de un “corazón generoso y lleno de compasión por los pobres” (pp. 46-47).

La justificación viene dada porque la tradición ha enfocado la mirada en el personaje del hacendado como si fuera Dios. Expresado por Luz Mery Bermeo (2022), en su artículo dice que: “estudiando las actitudes de sus personajes”, el personaje más importante es “el hacendado o empleador, quien pareciera ser el más relevante dentro del relato y en torno a quién se puede plantear una reflexión importante” (p. 102).

No obstante, Luz Mery Bermeo (2022), hace una excelente reseña del contexto histórico en el que muestra la situación de injusticia social y la necesidad de “los jornaleros que buscaban desesperadamente la forma de subsistir con sus familias” (p.105). Entonces ¿cuál es el personaje más relevante, el terrateniente o el jornalero que reclama haciendo ver la situación real, en manos de los que tienen el poder?

De qué manera se puede aceptar la reflexión de Martha García (2015), de que el “Haber sido llamados a trabajar en su viña es ya una recompensa. Pues si él sale a distintas horas no es tanto por la necesidad que él tiene, como por la necesidad que nosotros tenemos de Él” (p.433); dando a entender que el amor justifica las políticas de control del que tiene el poder.

Duele en las entrañas, ver cómo en buena parte del mundo académico, son los herederos de estas interpretaciones alegóricas, evidenciadas en el hecho de catalogar como herejía una perspectiva diferente.

Afortunadamente, algunos autores están prestando atención a las sugerencias del exégeta protestante Adolf Jülicher (1857-1938), quien habló del impacto negativo que estaba causando esta interpretación alegórica y propuso romper con esa hegemonía y dio las bases para terminar definitivamente con esta interpretación figurada de las parábolas (Dodd, 1974, p. 11).

Por eso es necesario entender que “Jesús utilizó en su enseñanza parábolas, no alegorías” (Dodd, 1974, p. 12), para rechazar y denunciar los actos de injusticia del sistema patronal romano.

Llegó el tiempo de dejar de simbolizar las parábolas de Jesús, y ver cómo este género literario expresa las necesidades económicas y sociales de un contexto determinado de forma profética y apocalíptica, para terminar con ese ADN dictador de injusticia y maltrato que viene aceptando a Dios como el dueño de la viña.

Este artículo se aparta de la postura tradicional, para plantear otra alternativa de interpretación, argumentando desde Crossan (2014), que expresa: “¡Si todo el mundo hablaba solo sobre el propietario y no sobre el sistema, el desafío de Jesús hubiera fracasado!” (p.104). “La enseñanza escondida aquí es que en el Reino de Dios las normas son diferentes a las estructuras económicas de este mundo. La parábola acude aquí en favor del débil que, en este caso, es el asalariado” o como lo expresa este artículo sobre el jornalero insumiso (Mahecha, 2008, p. 21).

Por consiguiente, se debe tener en cuenta la relectura alternativa del teólogo Cañaverall (2015), quien desafía a los contextos de hoy, golpeados por el desempleo y la desigualdad económica, a estudiar la parábola de la viña desde el eje del trabajo, la economía, la contratación, el jornal, la conflictividad, el contexto sociohistórico y la teología; para que la justicia no esté en entredicho (p. 143).

## **6. Asumiendo una postura sociohistórica y económica de la parábola de la viña.**

El jornalero insumiso, es un personaje relevante en la perícopa de Mt 20,1-16, por rebelarse contra el dueño de la viña por su pago injusto. Aunque la interpretación alegórica es la que ha hecho más ruido, “El bien vencerá en el mundo, aunque el mal haga más ruido” (Benedicto XVI).

El jornalero insumiso se separa del sistema imperial romano y rompe con la maldición del ADN cuando alza su voz de protesta a fin de revelar la ola de violencia en el mundo laboral romano por causa del abuso de las clases dominantes patriarcalistas, que utilizan la injusticia, la desigualdad y la inequidad, sobre sus subyugados, como lo hacen los empresarios de Colombia, amparados por el sistema político, permeado por la corrupción.

La perícopa revela la injusticia del sistema de contratación romana, el cual no da garantías, ni seguridad al jornalero, por establecer un contrato de vasallaje y no de paritarios en donde este último daba a los jornaleros el derecho de exigir o llegar a acuerdos entre las partes. Por ejemplo, el terrateniente, a pesar de haber otro tipo de contratación solo optó por el contrato por jornal y no por el de esclavo. En ese momento histórico ser esclavo tenía mejor condición y garantías que un jornalero.

De allí que el dueño de la viña, se mueva en un lugar rural y urbano y aproveche la abundante mano de obra atiborrada en la plaza para contratarlos por día. Esta es la situación que sufre la clase trabajadora rural y urbana de Colombia.

La desigualdad se manifiesta por el favorecimiento de unos grupos más que otros y donde no se aceptan protestas porque el individuo será expulsado, como el jornalero insumiso, por considerarse enemigo del sistema. Como la mayoría de los jornaleros aceptaron la desigualdad, se dio inicio a esa aceptación de la maldición del ADN salarial. Esta maldición puede solucionarse hoy cuando la clase obrera colombiana deje ese conformismo y conozca la manera legal de protestar por lo justo, sin entrar en el clientelismo ni la corrupción, como el obrero de la viña, por ejemplo, se forjen marchas contra la explotación laboral, contra la evasión de los aportes a la seguridad social, entre otras prácticas, para exigir al Estado que controle o ponga una vigilancia extrema a estos temas, que al final también le perjudican en los ingresos públicos.

De ninguna manera se puede aceptar la afirmación de que se debe dar gracias a Dios por la desigualdad, y continuar con esa la herencia del ADN de la maldición salarial que ve con el corazón un atropello, un abuso. Si Ulrich (1993), afirma que un denario constituía el salario de un día de trabajo y solo alcanzaba para comprar diez o doce panecillos, entonces ¿con qué se cubren las otras necesidades? Se trata de una realidad que viven los trabajadores colombianos, rural y urbanos, donde su salario no alcanza para cubrir las necesidades básicas.

En la viña no existe la equidad, porque el dueño de la viña igualó el salario, sin tener en cuenta el tiempo laborado ni las condiciones laborales. Es la misma situación que sienten los miles de colombianos por el salario mínimo que reciben, el cual les origina una insatisfacción y los lleva a realizar un trabajo informal y no pelear con el sistema que los explota.

Diferente a la actitud que nos inspira el jornalero insumiso de no callar la falta de equidad y no aceptar la maldición del ADN salarial, cuando exige equidad en el pago; sin embargo, la postura alegórica ayuda a aceptar la sumisión, dando gracias a Dios por el abuso y por ende los trabajadores no reclaman sus derechos y se denota un desinterés por cambiar ese panorama, debido a que, lo poco que ganan les sirve para sobrevivir y muchos involucran la fe, diciendo que ¡gracias a la voluntad de Dios siquiera tengo un trabajo, para qué voy a ponerme a reclamar!, como si la voluntad de Dios fuera aceptar un pago injusto.

Para poder transformar esa pasividad, se hace necesario que los obreros colombianos empiecen a llamar la atención, de manera unánime y alcen su voz contra prácticas antilaborales, como lo hizo el jornalero insumiso que protestó pacíficamente, producto de su descontento, al momento que recibió el mismo denario que los últimos contratados de manera injustificada.

Después del análisis socioeconómico acerca del salario mínimo en Colombia y de la perspectiva económica de la parábola, se deja evidenciar que los dos modelos de gobierno presentados tienen características en común, como son:

Los dos sistemas son opresivos por la falta de justicia social y económica, situación reflejada sobre los más vulnerables, debido a las condiciones de desempleo, pobreza y hambre a los que están sometidos.

El pago se da en condiciones de injusticia, en el caso del contrato romano, un denario por día de trabajo y no tenía garantías por ser temporal. Con respecto al contexto colombiano, el salario también es injusto porque al trabajador solo le alcanza para adquirir la tercera parte de una canasta familiar.

Ambos sistemas de gobierno favorecen a los poderosos, para mantener el control de la economía; en el modelo romano el terrateniente impone su voluntad y los grupos que aceptan esa voluntad son favorecidos; en la sociedad colombiana, el Estado favorece a los grupos empresariales al momento de definir el salario que no se pudo dar por democracia.



Para los dos modelos, la persona que reclama se convierte en un peligro para el sistema económico y la estabilidad del poder y es silenciado, ya sea expulsado de la viña o en el caso del sistema colombiano con la terminación del contrato laboral.

Por consiguiente, este artículo expone que la justicia amparada por las leyes, en los dos modelos económicos, va en oposición al modelo de Jesús, quien no está de acuerdo con los sistemas opresivos, sino que es la voz del necesitado, del afligido, del trabajador colombiano que gana un salario de miseria, evidenciando, que el jornalero que reclama es modelo de Jesús, quien censura el modelo económico romano, por no practicar justicia social y económica a los más vulnerables. En consecuencia, este estudio censura del pago injusto que hace el sistema económico colombiano porque no garantiza un salario digno e integral para los trabajadores.

## 7. Conclusiones

Es importante concluir, desde el punto de vista social y económico, que el Reino de los Cielos no es ajeno a la justicia, a la opresión socioeconómica, a lo legal y político. Es un Reino establecido para penetrar en cualquier comunidad, permitir su avance y progreso y para lograr los recursos necesarios que conduzcan a una vida digna para todos.

Por tal razón, desde el punto de vista sociohistórico, la viña no propone un lugar ideal incluyente, donde se pueda transformar ese ADN dictador de pasividad y conformismo de la clase trabajadora. Por el contrario, gracias a la interpretación alegórica, ha perdurado en la historia la interpretación de la viña como el lugar ideal. Ese ADN dictador antes mencionado, cambiará cuando los empleados colombianos tomen la actitud del jornalero insumiso que propone establecer contratos paritarios, con condiciones equitativas para anular el vasallaje donde no hay acuerdos sino abusos por parte del propietario y dejar escrita una nueva historia.

Además, la parábola vista desde el jornalero insumiso propone a los trabajadores, cambiar esa indiferencia hacia la injusticia y opresión a través de una protesta pacífica, que pueda alinear las acciones para lograr una concertación, abierta al diálogo, en la cual, participen las personas realmente afectadas y puedan tener incidencia política y mejorar su condición y buscar mancomunadamente soluciones alternativas. No como sucedió en la viña, que se anuló el diálogo entre las partes y el apoyo social, ya que la historia continúa repitiendo ese modelo de la injusticia salarial y de maldición del ADN, por falta de solidaridad entre los trabajadores de la misma condición.

El Reino de los Cielos, presentado por Mateo, utiliza el lenguaje del Imperio, para que los seguidores de Jesús entendieran que la verdadera protesta es aquella que hace ver un acto social injusto desde el punto de vista legal y se convierte en la mejor alternativa para llamar la atención.



La clase obrera sostiene la obesidad económica del capitalismo, por lo que esta situación produce un dolor profundo, teniendo en cuenta que nada lastima más a un ser, que sentirse atrapado ante la opresión que ejercen los empresarios del sistema y los que dominan la tierra sobre ellos, en colaboración o apoyados por la dinámica de la corrupción, que ha logrado hacer metástasis en esta sociedad.

Esta protesta se hará efectiva hoy, si los obreros urbanos y campesinos se unen, para exponer y reclamar, con fundamento, justicia frente a prácticas anti laborales, como lo hizo el jornalero que protestó pacíficamente, para evidenciar un acto social injusto de manera legal, siendo esta la mejor alternativa propuesta por el Reino de los Cielos, para reclamar los derechos en Colombia.

El Reino de Dios es justo, equitativo e incluyente. En consecuencia, en la parábola de Mateo 20,1-16, este Reino denuncia una injusticia desde la justicia, es así como Jesús denuncia la explotación salarial del trabajador. Dios jamás será ejemplo de doble moral, como el modelo opresivo romano; su Reino no es excluyente. Siempre es incluyente. Nunca premiará a unos más que a otros. Su Reino es justo y equitativo.

## Bibliografía

- ACEMOGLU, Daron y ROBINSON, James. *Porqué fracasan los países*. Editorial Planeta S.A., Bogotá, 2012.
- ALAND, Barbara, ALAND, Kurt, MARTINI, Carlo y METZER, Brucer, *The New Greek New Testament*. Cuarta Edición, S.B.U. New York, 1993.
- BENEDICTO XVI, Papa, *Te Deum*. Ceremonia de Acción de Gracias por el término del año 2012. Roma: Ciudad del Vaticano, 2012.
- BERMEO, Luz. *El Reino de Dios construido a base de empleo digno y estable a la luz de Mt 20,1-16*. Vol. 1 (10), pp. 102-112, Ediciones Fundación Universitaria Claretiana, FUCLA, Centro Bíblico Camino, Quibdó, 2022.
- CAÑAVERAL, Aníbal, ¿Cuál justicia de Dios? Justicia en entredicho. Revista vida y pensamiento., Vol. 5, p.143, San José: UBL, Costa Rica, 2015.
- CAÑAVERAL, Aníbal. *Siervos, talentos, usuras y resistencias*. Bogotá, 2015.
- CERESKO, Anthony. *Introducción al Antiguo Testamento*. Orbis books. Marynoll, Nueva York, 1992.
- CORREA, Rodolfo, *Campesinos con Salarios miserables*. Editorial La República S.A.S., Bogotá, 2021.
- CROSSAN, Jhon, *El Poder de la Parábola*. PPC, Madrid, 2014.
- DE COLOMBIA, C.P. República de Colombia. Min justicia y del derecho. Rev. 2022.
- DODD, Charles Harold, *Las Parábolas del Reino*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1974.

- ESCAMILLA, Sergio, *Bases Neuro Genéticas del Comportamiento*. Genotipia. Vol. 5, No. 5, Universidad Miguel Ángel Hernández, Valencia, 23 de abril de 2021.
- GARCIA, María, *Mateo: Guías de lectura del Nuevo Testamento*. Editorial Verbo Divino, Estella, 2015.
- GONZÁLEZ, Andrés y MORALES, Edna Milena, *El trabajo a través de la historia 1810-1991*. Vol. XIII, No. 25, p. 76. (enero-junio), Bogotá, 2010.
- LUZ, Ulrich, *El Evangelio según San Mateo*. Volumen I. Ediciones Sígueme – El Montalvo, Salamanca, 1993.
- MAHECHA, Guido, *Hermenéuticas de Gracia y Liberación*. Aportes Bíblicos, No. 6 y 7, pp. 19-21. Editorial Sebila, San José de Puerto Rico, 2008.
- MENDELSON, Littler, *El 88% del salario mínimo de Colombia se va en gastos básicos*. Revista Portafolio. Bogotá (26 de nov de 2021).
- MONTSERRAT, Sureda, *La mujer en la esfera laboral a lo largo de la historia*. Revista de historia moderna y contemporánea, No. 27, Universidad Autónoma, Barcelona, 2009.
- PITA, Miguel, *El ADN dictador*. 1ra edición. Editorial Ariel y Planeta S.A., Bogotá, 2017.
- RAMÍREZ, Juan Manuel, *Colombia, entre los 20 países con peores salarios del mundo*. Revista Portafolio. Bogotá, 11 de abril de 2012.
- RAVE, Roberto. *El reto de la informalidad en Latinoamérica*. Portal de Noticias CNN en español, 9 de agosto de 2018.
- REVISTA IDEIDES, Instituto de Estudios Interdisciplinarios en Derecho Social y Relaciones del Trabajo. Universidad Nacional de Bogotá (03-02-2016).
- SANCHEZ, Valentina, *Colombia registra uno de los salarios mínimos más bajos en América Latina este año*. Editorial La República S.A.S, Bogotá (04-01- 2023).
- SZYF, Moche, *Epigenetic inheritance of ancestral odor fear conditioning*. Nat Neurosci 17. Montreal, Quebec, 2014.
- VARELA, Ricardo, *Administración de la compensación, Sueldos, Salarios y Prestaciones*. Segunda edición. Pearson Educación. México, 2013.

*“Tu colhes onde não plantaste”: A denúncia de um escravo que a história se encarregou de vilipendiar  
(Mt 25,14-30)*

*“You Reap Where you did Not Sow”: The Denunciation of a Slave the History Has Been Delegated to Vilify (Mt 25:14-30)*

**Resumo**

O presente artigo questiona a interpretação tradicional da chamada “parábola dos talentos”, fazendo a pergunta pelos traços das relações sociais e econômicas aos quais o próprio enredo remete. A partir daí se pergunta por seu potencial significado contestador, a partir da denúncia de um escravo que se recusou a participar do processo de acumulação de riqueza levado a cabo por seu proprietário.

**Palavras-chave:** Parábola dos talentos, Parábola, Riqueza, Acumulação, Trabalho

**Abstract**

The present article questions the traditional interpretation of the so-called “parable of the talents”, asking about the features of social and economic relations to which the story itself refers. From there it asks about its potential contesting significance, starting from the denunciation of a slave who refused to participate in the process of accumulation of wealth carried out by his owner.

**Keywords:** Parable of the talents, Parable, Wealth, Accumulation, Labour

O texto sobre o qual me debruço nesta oportunidade é o de uma das parábolas mais surpreendentes e problemáticas que encontramos nos evangelhos canônicos, atribuída a Jesus, na medida em que a leiamos vagarosamente, atentando a todos os seus detalhes e ao conjunto da narração. Mas nem sempre nos damos conta do sentido mais impactante que ela possa ter tido, por conta da leitura que normalmente se faz dela. Por isso vou aos poucos, tendo como ponto de partida uma escolha prévia, não isenta de

---

<sup>1</sup> Mestre e livre-docente em Ciências da Religião, doutor em Ciências Sociais e pós-doutor em História. Professor da Unidade Educacional Palmeira dos Índios e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). E-mail: plvascon@uol.com.br.

implicações: trabalho aqui o texto mateano, não a possível e mesmo provável parábola que Jesus possa ter pronunciado. Nem mesmo me deterei na história que possa ter ocorrido desde o dito até a colocação da parábola por escrito. Isto não significa ignorar estas questões; pelo contrário, tê-las-ei em mente, e sobre elas farei observações pontuais, no sentido de que subsidiem a leitura que aqui proponho. Adianto também que não proporei uma abordagem do conjunto da parábola, mas as indicações que deixarei registradas indicam, a meu ver, possibilidades promissoras de uma leitura que faça jus ao teor do texto, no formato em que ele se encontra no *Evangelho segundo Mateus*.

## Uma parábola

Se miramos as parábolas atribuídas a Jesus e que lemos não só nos evangelhos canônicos, mas também em escritos fundamentais como o *Evangelho segundo Tomé*, notamos sem dificuldade que elas tratam de episódios de situações marcantes do cotidiano das pessoas. A sabedoria atribuída a Jesus vem da vida e provoca para que as pessoas pensem sobre a realidade que vivem. As parábolas inventam situações que à primeira vista parecem corriqueiras e são apresentadas de maneira a fazer pensar. Nisso reside o seu segredo: elas operam para causar espanto, provocar a mente e o coração de quem ouve; mas para que isso seja possível, para que se possa então perceber o novo que elas querem comunicar, é necessário lê-las levando em conta seus elementos concretos tirados do chão da vida cotidiana. O que justamente costuma passar despercebido.

Isto porque no mais das vezes as parábolas costumam ser lidas como alegorias. Sem que possa entrar nesta intrincada discussão (mantenho, em linhas gerais, os termos que apresentei em artigo de alguns anos atrás; veja bibliografia), destaco apenas que enquanto a alegoria, conforme indica sua própria etimologia, apresenta um enredo que quer comunicar “outra coisa”, e o faz pelo desmembramento dos tópicos que compõem a imagem, ou o relato, a parábola (ou a narrativa parabólica) expõe uma trama que há de ser considerada em si mesma, nos contrastes estabelecidos pelos elementos que a constituem e no confronto com as situações da vida cotidiana a que ela diretamente se refere. Efetivamente muitas das parábolas que nos evangelhos sinóticos são atribuídas a Jesus, já no processo de transmissão oral e enfim na colocação por escrito, acabaram por ser convertidas em alegorias (o exemplo clássico é o da parábola conhecida como “do semeador”, que aparece em Mc 4 e em seus paralelos mateano e lucano como escancarada alegoria). Mas tal não significa que tenha sido esta a regra em todos os casos, e a descoberta de um escrito como o *Evangelho segundo Tomé* joga luzes poderosas quanto a isso. Seria preciso que essa conversão fosse sugerida, no texto, por algo que apontasse nesta direção, ao menos de forma implícita. Não é o que indica, em se tratando da parábola aqui em questão, o texto

mateano, ou o paralelo dele que lemos no *Evangelho segundo Lucas*. Nem mesmo o enquadramento escatológico que ela recebe, em formatos distintos, nos dois relatos evangélicos exige tomá-la em forma alegórica. Pelo contrário, a meu ver, ele sugere o contrário.

Assim, tomando a parábola dos talentos enquanto tal, ou seja, uma parábola, e não como uma alegoria (mesmo que virtual), penso que é preciso tomar o relato em sua totalidade e complexidade, identificando passos da trama, contrastes internos (sendo o mais importante, por óbvio, aquele que opõe os dois primeiros escravos ao terceiro, nas ações distintas que ensejaram: ao movimento realizado pelo último levanta-se a questão para a qual o restante do enredo encaminhará a solução).

### **Uma fonte escrita comum?**

Se se fala em textos paralelos encontrados nos evangelhos segundo Mateus e Lucas, inevitavelmente a tendência é pensar numa fonte escrita comum, comumente conhecida com a sigla "Q". Não entrarei na intrincada discussão que envolve uma possível redação prévia, nesta coletânea de ditos atribuídos a Jesus, desta parábola a que ora lemos nos dois evangelhos canônicos. Isto porque há importantes discrepâncias entre uma narração e outra em detalhes não pouco importantes, o que tem levado a avaliações divergentes sobre esta questão, havendo quem sustente, com argumentação sólida, que neste caso se deva contar com os fios e meandros da tradição oral, que acabou por oferecer às redações que ora lemos versões da parábola significativamente diferentes uma da outra, embora com uma estrutura comum facilmente discernível.

Isto não significa que o texto lucano nada tenha a dizer para a reflexão que aqui proponho. Destaco em particular o detalhe que caracteriza a figura senhorial, um dos personagens fundamentais da trama narrativa: ele é apresentado como alguém que se afasta por um tempo e, portanto, confia a administração de seus bens a escravos porque vai assumir a realeza, e isto sob forte oposição de adversários, como se lê no início e ao final do relato, aos quais tratará de eliminar uma vez empossado. Comentários há que indicam nestes elementos alusões históricas a Herodes, aquele "Grande" que aparece no relato mateano como o assassino de crianças e ficou notabilizado pela série de eliminações que tratou de realizar de supostos ou efetivos concorrentes, ou principalmente a Arquelau, filho do anterior, que efetivamente, quando foi assumir a parte do reinado que lhe coubera quando da morte do pai, foi seguido de uma delegação contrária, que pretendia alcançar do poder central romano sua não nomeação. Seja como for, qualquer que seja o episódio ao qual a narrativa lucana esteja aludindo, a redação parece impor absoluta impossibilidade de uma leitura alegórica da passagem, algo que, apesar disso, continua sendo proposto, muito mais, a meu ver, por força de uma tradição interpretativa que se impôs por séculos do que por uma

avaliação cuidadosa dos elementos que tecem o relato: caberia pensar se caberia, no ambiente que viu a escrita da obra lucana (em outros, “pós-constantinianos”, logicamente a questão se colocaria de outra forma), se Deus ou mesmo Jesus pudessem ser representados por uma figura despótica e sanguinária como este “nobre” escravocrata sanguinário (e outros qualificativos mais, que o enredo parabólico se encarregará de apresentar).

Obviamente não se pode deduzir daí o caráter não alegórico do texto que lemos no evangelho segundo Mateus, mas tomo o formato enfim assumido naquela redação como um indicativo que sugere pistas importantes para aquilo que aqui persigo.

### **Questões e grandezas em jogo**

A leitura convencional da parábola, tomada como alegoria em sua matriz mesma, toma o homem dono dos oito talentos em questão como uma referência a Deus (ou, eventualmente, a Jesus); os escravos comparecem como representantes da humanidade (ou, mais estritamente, a comunidade cristã), a cujos membros são confiados talentos, bem entendidos como dons ou aptidões próprias a cada pessoa, que deve fazer com eles o melhor que lhe seja possível. Variações interpretativas não se deslocam desta base, como bem evidencia a história da recepção do texto ao longo dos séculos.

Mas convém não passar rapidamente por detalhes decisivos para o entendimento do conjunto, a começar por esta grandeza denominada “talento”. Com efeito, que o “homem” tenha a posse de ao menos oito talentos, que distribui entre três (de) seus escravos, deveria ser objeto de alguma admiração ou espanto, como bem poderia ter sido o caso de ouvintes do relato no primeiro século de nossa era, seja no tempo de Jesus ou naquele em que se deu a redação do evangelho mateano. Isso pode ser notado com breves informações, que resumo aqui: um talento corresponde, em termos de valor, a algo como seis mil denários. Recorde-se que esta unidade, o denário, é aquela com que se deveria remunerar, em outra parábola do mesmo evangelho, o trabalho de um dia de quem atendeu à convocação do proprietário de uma vinha (Mt 20, 1ss). Por consequência, um camponês diarista daquela vinha poderia sonhar em reunir um único talento apenas na condição de trabalhar, todos os dias sem parar, a bagatela de dezesseis anos e ainda mais um tanto, sem fazer uso, ressalte-se, de qualquer quantia deste montante nesse longo tempo...

Assim sendo, cabe pensar neste homem não apenas como “duro”, como se ouvirá da boca daquele escravo que recebeu “apenas” um talento para fazer render, mas como um efetivo rico, muitíssimo rico, extremamente rico. Algo cuja enormidade quem se responsabilizou pela redação “final” do evangelho parece ter pretendido que fosse ressaltado, ao substituir as “minas” que existiriam numa redação prévia da parábola (e que estão presentes na redação lucana) por talentos: de Lucas a Mateus o homem se torna

imensamente mais rico.<sup>2</sup> E assim está em jogo na trama do relato parabólico não só o tamanho da riqueza deste homem, mas a expectativa que ele tem de a ver duplicada durante o tempo de sua ausência: que não tenha conseguido amealhar todo o pretendido (“apenas” 15/16 dele, algo como 93%) é razão para toda a fúria com que ele fulmina o terceiro escravo, que ele toma por negligente.

E em relação à riqueza deste senhor, cabe pensar, tratando de ampliar o contexto em que um enredo como este da parábola se mostra plausível, que ela não se reduz a esta montanha financeira colocada nas mãos dos escravos para serem multiplicadas. Numa economia basicamente agrária como a daqueles tempos e conjunturas há que se pensar na propriedade da terra, muita terra, no trabalho nela despendido, na mão-de-obra nela empregada, nas relações sociais assimétricas aí estabelecidas, nas formas de exploração deste trabalho. O conjunto de talentos colocado em cena pelo enredo da parábola é apenas a expressão financeira de uma riqueza incensurável, acumulada sabe-se lá como (ou melhor, bem se pode imaginar como; os processos não costumam ser muito diferentes a despeito dos tempos e circunstâncias distintas). Seja como for, o foco do relato incide sobre dinheiro, e sobre os modos pelos quais com dinheiro se pode fazer mais dinheiro.

Esta é exatamente a segunda questão, aquele referente aos modos pelos quais este magnata espera ter duplicado o montante de seus bens em talentos. Na censura que dirige ao terceiro dos escravos em questão, o menos capaz em sua avaliação (veja v. 15), ele afirma ter esperado que aquele único talento fosse negociado com banqueiros, o que garantiria o retorno pretendido, acrescido dos aguardados juros.

Eis o ponto: os juros, mencionados apenas aqui (e no “paralelo” lucano), em todo o Novo Testamento. Mas é preciso levar em conta uma tradição de longa data na história de Israel, expressa por escrito em passagens como Ex 22,25; Lv 25,36-37; Dt 23,19: a imposição dos juros é tida por uma prática que, eventualmente tolerada em negociações excepcionais (Dt 23,21) e considerada inaceitável de modo geral. Veja-se a seguinte passagem:

Se um homem é justo e pratica o direito e a justiça, não come sobre os montes [...] nem explora a ninguém, se devolve o penhor de uma dívida, [...] não empresta com usura, não aceita juros, [...] este homem será justo e viverá (Ez 18,5-9).

A exortação profética repete, nos versículos seguintes, uma e outra vez sua objeção à usura e à aplicação de juros (veja ainda 22,12); é a partir do lastro representado por estes e outros textos, dentro e fora da TaNaK, que se pode imaginar a reação dominante à parábola, seja na audição dela quando de um eventual pronunciamento por Jesus, seja nos ambientes pelos quais

---

<sup>2</sup> Um talento corresponde a mais ou menos sessenta minas.



ela circulou ao ser transmitida, seja mesmo nos contextos imediatos daqueles grupos que costumam ser agrupados sob o título “comunidade de Mateus”. Para estes era dominante o entendimento, feito adágio e prescrição, de que *nummus non parit nummos* (dinheiro não produz dinheiro); este é um princípio fundamental daquilo que já se chamou “economia moral camponesa” e se espalhou para âmbitos como o da filosofia. Não é possível afirmar que os dois primeiros escravos, os mais “capazes”, tenham operado por este caminho; pelo contrário, o texto diz que eles “trabalharam” com os recursos recebidos; quase se suporia, pela fala do magnata, que o negócio com os banqueiros fosse uma segunda possibilidade de multiplicação de suas finanças. Mas a possibilidade estava no horizonte deste homem “duro”, e lhe imperdoável que não tenha sido utilizada pelo escravo, que por isso mesmo não lhe correspondeu às expectativas. E fica a pergunta, apenas mencionada: sim, os banqueiros aparecem; não seria melhor denominá-los agiotas?

Uma terceira consideração se refere aos termos com que o escravo menos confiável aos olhos de seu senhor – a confiança, é no caso, inversamente proporcional ao medo – o caracteriza; vejamos: além de “duro”, trata-se de alguém que “colhe onde não semeou”, um sujeito que “recolhe onde não espalhou”. Verbos associados ao trabalho camponês são articulados de maneira a formarem versos, em que o segundo não faz outra coisa que adensar a força do primeiro. Seguramente não se trata aqui de imaginar que este homem “duro” fosse ele, pelas próprias mãos e diretamente, a semear e a espalhar, muito menos a operar qualquer colheita; o escravo toma aqui estas operações básicas do labor na terra para desnudar e denunciar os modos predatórios e de apossamento do que não lhe pertence ou resulta de seu trabalho utilizados pelo seu proprietário para acumular a riqueza que possui e de que dispõe para um estilo de vida que o próprio acusado expressa como sendo de “alegria”. Poder-se-ia imaginar que o escravo assim se expressasse por algum despeito ou por tentativa de justificativa prévia daquilo pelo qual será contestado: sua preguiça, que o converte em “mau” (v. 26). Mas cabe considerar que as palavras do escravo não recebem nenhuma contestação por parte daquele a quem e contra quem são dirigidas: com efeito, o que o escravo diz no v. 24 é reiterado pelo seu senhor no v. 26: ou seja, ele se assume, sem titubeios, como alguém predador que se apropria dos resultados do esforço alheio; sua eficácia em conquistar e usufruir do conquistado lhe é motivo de orgulho. Ele não tem receios em reconhecer que sua riqueza é assentada na expropriação do trabalho de tanta gente; não foi de outra forma que ela foi acumulada. É difícil encontrar expressão maior de sinceridade e crueza; perante ela a postura do escravo menos “capaz”, enfim declarado mal e preguiçoso, há de ser avaliada para além do medo que ele mesmo confessa: tratou-se de uma decisão praticamente suicida, condizente com sua decisão de não contribuir com os modos expropriadores pelos quais seu senhor construiu seu patrimônio. Se o princípio era: “para sobreviver, mesmo que como escravo, não denuncie”, ele, ao não

fazer o jogo que lhe garantiria continuar vivo, ao romper o laço de confiança assentado em bases assim predatórias e expropriadoras do trabalho de tantos, assinava ali, ao enterrar o único talento que lhe coube (aquela montanha de dinheiro!), não propriamente ao explicitar sua denúncia, sua sentença de banimento e proscricção. A força com que seu discurso amedrontado desnuda os mecanismos que proporcionaram a riqueza de seu senhor é a mesma com que a punição implacável lhe virá de um magnata que não tolera a mínima contrariedade a suas expectativas e costuma ter sua palavra acatada sem ressalvas. Tendo falado a verdade em sua denúncia – note-se, mais uma vez, que ela não é contestada –, o escravo deve padecer em seu atrevimento. Ele não é punido com a morte, mas deve perambular pelo resto de seus dias entre choros e dentes rangidos, em estreita proximidade com as condições em que certamente se encontrava tanta gente depauperada por efeito de ações como aquelas levadas a cabo eficazmente pelos seus colegas de condição escrava: o declínio vertiginoso na hierarquia social o leva agora a fazer companhia a gente a quem no passado terá auxiliado a colocar naquela condição vexaminosa que agora começaria a experimentar.

Cabe reconhecer, por outro lado, que a reação deste escravo menos confiável, ao final destituído como “mau e preguiçoso”, na contramão de qualquer expectativa que dele se pudesse ter, era, além de tardia e “suicida” – cabe reconhecê-lo –, de um certo ponto de vista incompleta e ainda dependente do modo de ver as coisas que ele, entre medo e coragem, tratava de desnudar. Ele justificou sua atitude de enterrar o talento no solo porque pretendia devolver ao seu senhor “o que é seu”. Como assim, “seu”, ou seja, do magnata? Não lhe terá passado pela cabeça que aquele único talento correspondia a inúmeras práticas de espoliação e expropriação de trabalho alheio? Como é que esta quantidade absurda de riqueza veio a ser “dele”, do magnata? Teria sido, este escravo que ocupava até então lugar destacado na máquina de acumular dinheiro e riqueza, operador de procedimentos deste teor em tempos passados? Sua ação no momento da entrega do talento não assumiu um caráter reparador, não significou nenhuma iniciativa no sentido de compensar os contingentes atingidos por ações predatórias das quais agora ele procurava se afastar e que encontravam em sua voz desmascaradora denúncia. Mas seu envolvimento anterior com elas não mais lhe permitia o recuo sem que um altíssimo preço lhe fosse cobrado; ele, em seu medo confesso, bem o sabia.

E por falar em escravos, eles configuram uma nova questão, a ser tratada em distintas e complementares direções. A primeira ponderação diz respeito às atribuições que são confiadas a estes três: gerir os bens financeiros de seu senhor. Exercem, portanto, a função de ecônomos (termo, aliás, utilizado na parábola que se lê em Lc 16,1ss). Mas é importante não perder de vista que, a despeito da função “nobre” que lhes cabe cumprir, não são outra coisa que escravos. Em outras palavras: embora não sejam trabalhadores que têm de despendar toda a sua força física em atividades pesadas

como as do campo ou das minas, são tão propriedades de seus senhores como aqueles que estamos acostumados a pensar quando mencionado o termo “escravo”. Isso explica a sem-cerimônia com que o senhor pode explodir na violência verbal, com a correspondente sanção efetiva, determinando a punição ao escravo que não o atendeu em suas expectativas.

A segunda ponderação a ser feita refere-se a como terão podido os dois primeiros escravos duplicar os já amplíssimos valores que lhes foram confiados. O enredo passa rapidamente por este pormenor, de sorte que é possível apenas suspeitar. Fizeram o que o senhor indicou que deveria ter sido a iniciativa do escravo “mau e preguiçoso”? Ou operaram, eles mesmos, como os agiotas? Com efeito, era comum às elites emprestar dinheiro na condição de que lhes fosse devolvido com juros vultuosos. Ou se envolveram em outras ordens de atividades: quais poderiam ter sido? Não custa desconfiar, mesmo que respostas taxativas não sejam possíveis; mas não pode passar despercebido que, por mais demorada que tenha sido a ausência do senhor, estes competentes (e competitivos!) escravos tenham sido capazes de duplicar uma riqueza que este magnata levava uma vida para acumular. Que atividades terão sido essas a proporcionarem ganhos assim espetaculares em tão pouco tempo? Numa economia que permitia taxas grandiosíssimas de acúmulo, seguramente havia quem perdia: quem? E com que velocidade?

Uma outra parábola atribuída a Jesus pode jogar alguma luz sobre a questão. Aquela chamada “dos vinhateiros” (no texto eles são denominados “lavradores”) apresenta um escravo (e depois outro, e até mais, a depender da narrativa) enviado pelo proprietário da vinha para receber junto aos trabalhadores o que lhe cabe do produzido. E aí reside o ponto: se em Marcos se sugere que seja uma parte (não determinada) do fruto a ser entregue (veja Mc 12,2), na versão lida no *Evangelho segundo Tomé* (parágrafo 65) se indica que a pretensão do senhor é apossar-se da totalidade do produzido; leva, portanto, ao máximo extremo possível o estatuto “colher onde não plantou”. Num caso ou outro, quem haverá de operar a expropriação será alguém que ocupa o lugar de escravo. E tanto mais confiável ele se mostrará aos olhos de seu senhor quanto mais eficiente ele se mostrar na tarefa que lhe foi atribuída. Operavam os dois “bons” escravos da “parábola dos talentos” em lógica similar, em vistas a “participarem da alegria do seu senhor” (Mt 25,21.23)? Assim sendo, tamanha alegria não há de disfarçar a força e a intensidade da pilhagem praticada em prol de resultados assim espetaculares; expressa, não obstante, a relação de dependência absoluta que estes lacaios têm com seu senhor e têm por indispensável às próprias sobrevivências. O cotejo com a “parábola dos vinhateiros” permite ainda supor os cenários de violência, latente ou explícita, em que tais saqueios poderiam ser efetivados, promotores da alegria senhorial, compartilhada com quem se dispõe a fazer o serviço sujo que a viabiliza: pôr o realizarem têm o reconhecimento de pessoas honradas e eficientes.

Um outro aspecto da questão fica exposto por um detalhe do enunciado do magnata aos escravos que lhe são rigorosamente submissos, bem como submissos à sua vontade de mais riqueza acumulada. Ele lhes diz que foram fiéis (confiáveis) “no pouco” (pouco?); por isso a partir de terão atribuições “sobre o muito”. Será possível conceber algum teto de possibilidades para as operações deste predador e, paralelamente, para estes escravos na hierarquia/burocracia dos negócios por ele conduzidos e que têm neles executores eficazes?

Uma última questão que quero aqui trazer à tona refere-se ao dito que se lê em Mt 25,29: “a todo que tem se dará e será ampliado; já a quem não tem até o que tem lhe será tirado”. No relato que estou comentando, ele não é definição da pena, mas é a justificativa do senhor para a medida drástica que ele está tomando, em duas direções: reduzir a pó o escravo que toma por mau e preguiçoso, e favorecer o escravo que já era privilegiado na relação com seu senhor, se se o compara com o seu companheiro que atuou na mesma direção que ele. Ele se constitui num provérbio, como se pode constatar vendo-o isolado, fora de um tecido narrativo, em Mc 4,25, e faz uma aguda leitura de uma lógica que prevalece nas relações sociais e políticas que têm as marcas da assimetria, do compadrio, da dependência e da subalternidade. Mas é preciso considerar um detalhe fundamental: se no primeiro dos evangelhos sinóticos a ser escrito o provérbio aparece de forma, digamos assim, “neutra” (podendo inclusive ser lido de forma a ser contestado), no interior da parábola, ao ser enunciado pelo senhor, aparece claramente como expressão a justificar o modo de seu agir e, mais extensamente, como um dito que sistematiza um modo de ver o mundo e de nele operar próprio a quem, como este magnata, não vê problemas em ter acumulada uma riqueza fabulosa fazendo uso de meios de expropriação que ele nem se dá à tarefa de disfarçar, como já foi visto, pois que os toma “naturalizados”, “normalizados”. E outro aspecto do dito pode e deve ser notado a esta altura: a quem não tem nada até o pouco que tem precisa ser-lhe extorquido. A distância entre os extremos não há que ser minimizada ou mesmo abrandada, seja porque suporia algum tipo de perda por parte de quem está “no andar de cima”, seja porque sugeriria uma aproximação perigosa, indesejada, entre segmentos sociais que devem distinguir-se claramente e mover-se por sendas diferenciadas. A honradez e os atributos de poder que supõe possuir quem se encontra no topo da pirâmide exigem que a quem está situado em sua base nada indique a possibilidade, mesmo que remota, de assemelhamento, no âmbito do ter, das posses, aos segmentos aos quais se vê sujeitado. Vê-se, nisso, a pertinência do que se expressa em outro dito: ricos que se fazem mais ricos *às custas de* pobres cada vez mais pobres.

## **A parábola no *Evangelho dos Nazarenos*, um indício**

À luz do exposto não precisa constar senão como rápida nota que o *Evangelho dos Nazarenos*, obra conhecida apenas por citações avulsas de algumas de suas passagens em autores como Eusébio de Cesareia e Jerônimo, elaborada em algum momento do século II, traga uma parábola que em sua estrutura geral aponta para significados na direção que aqui tenho trilhado. Com efeito, numa das obras do autor da *História eclesiástica* é apresentado, não sem estranheza do escritor (pelo contraste que constata em relação ao relato mateano) um enredo em que o senhor tinha três escravos: um que esbanjava talentos com prostitutas e flautistas, outro que multiplicava ganhos com eles e um terceiro que os enterrou; os destinos dados a eles foram muito diversos: a alegre aceitação, a repreensão e a prisão. Não se tem dúvida (nem mesmo Eusébio o contesta) que se há de identificar aí a estrutura de um quiasmo: ao esbanjador coube a prisão, ao que fez negócios a reprimenda, e ao ocultador o reconhecimento. Sem que mais possa avançar aqui, inclusive pelo caráter rigorosamente fragmentário da citação, sem enquadramento em um contexto literário mais amplo, fico apenas com a observação de que a parábola recolhida neste antigo testemunho escrito, já possivelmente orientada a ser lida à moda de uma alegoria, aponta a postura do escravo que enterrou o talento como digna de elogio, na contramão daquelas adotadas pelo perdulário e pelo acumulador.

## **A parábola e sua inserção no discurso escatológico de Mt 25**

O caminho sugerido pelas indicações acima arroladas permite ainda pensar em outros parâmetros que os convencionais e consolidados pela tradição interpretativa, o lugar que esta parábola passou a ocupar ao ser inserida no discurso escatológico atribuído a Jesus e registrado em Mt 24-25. Particularmente no que diz respeito a Mt 25, as atitudes dos escravos (os dois primeiros, os “bons e confiáveis”, de um lado; o último, o “mau e preguiçoso”, de outro) costumam ser colocadas em paralelo com os procedimentos antagônicos adotados pelas virgens prudentes e pelas virgens insensatas, todas elas à espera do noivo que em breve chega, na alegoria que se lê em Mt 25,1-13. Com isso os escravos plenamente associados, agentes em favor da sanha acumuladora e expropriadora de seu senhor ganham o tom do bom senso e a imagem de cumpridores do dever, enquanto aquele que pretendeu dissociar-se do sistema do qual até há pouco fazia parte ganha, além da condenação ao rastejamento social, a pecha de irresponsável e inconsequente.

Mas não cabe a imposição deste paralelismo. A parábola comparece, neste capítulo mateano, como segunda ilustração a respeito do Reino dos Céus; até aí vai a aproximação entre os dois enredos.

Mas há a terceira períclope do capítulo, a poderosa alegoria comumente chamada “do juízo final”. É a ela, por conta da similaridade dos

conteúdos, que a parábola aqui em questão aparece mais estruturalmente conectada. Com efeito, nesta decisiva e última passagem do discurso o foco está todo na detecção daqueles segmentos humanos vulneráveis e feitos vulneráveis por mecanismos como estes que vimos o terceiro escravo contundentemente denunciar. Mais ainda: o foco está na detecção do mesmo Jesus, o rei celeste e universal, presente em cada vulnerável e vítima dos mecanismos sociais de exclusão. Quem seria capaz de o descobrir sem que, ao menos em parte, percebesse sentido e razão na leitura de mundo e das relações sociais trazidas à baila na fala do escravo a quem fora confiado apenas um talento? Quem poderia descortinar o rei escatológico presente em meio à fome, à nudez, às condições de choro e ranger de dentes senão na condição de ter entendido os mecanismos que garantem mais a quem tem mais, às custas de quem menos tem seja expropriado até do mísero que tem? Algum daqueles dois escravos fiéis ao magnata para cuja riqueza multiplicada tenderão a sempre contribuir? O próprio magnata, que não admite senão a duplicação de seu patrimônio a cada tempo que, por exemplo, uma ausência sua estabelecesse?

## Conclusão

A leitura da parábola dos talentos enquanto tal, ou seja, enquanto parábola, sem que se projetem sobre ela, aprioristicamente, as sombras carregadas da perícopie que a antecede no relato mateano – passagem, também ela, cheia de desafios exegéticos e interpretativos – e o peso da tradição posterior, que muito cedo a compreendeu na perspectiva de uma alegoria, joga luzes importantes sobre as entranhas dos modos de acumulação da riqueza nos tempos antigos, sobre a subordinação de setores subalternizados (escravizados!) a projetos que envolvem estruturalmente a expropriação do trabalho dos setores ainda mais abaixo na pirâmide social e sobre as possibilidades e riscos inerentes à resistência ao funcionamento desta máquina que produz o enriquecimento em larga escala às custas do empobrecimento brutal de maiorias anônimas. Nada disso se perde quando a parábola logra ocupar lugar no discurso escatológico que no relato mateano é apresentado como a última longa exposição de Jesus. A agudeza da leitura de mundo e das relações sociais radicalmente assimétricas proporcionada pelo amedrontado escravo, na contramão do que revelavam as ágeis negociações conduzidas por seus companheiros de servidão, se de um lado, no momento em que é descortinada, lhe coloca no horizonte a perspectiva do horror dos muitos choros e rangeres de dentes que a partir de então haverá de compartilhar, de outro o capacita a estar em meio àquele contingente que terá sabido reconhecer o efetivo Senhor na pele de gente faminta e destrozada, cujas agruras são, agora, também suas. Eis o que parece indicar o redator mateano, ao sugerir uma convergência entre as visões expressas nos enunciados pelo solitário escravo e pelo juiz escatológico. Na parábola



o foco está no microcosmo de uma casa patriarcal e sua colossal engrenagem desapropriadora; na alegoria o palco é a humanidade radicalmente separada a partir do critério da solidariedade (ou não) para com as gentes marginalizadas.

## **Bibliografia**

- CAÑAVERAL OROZCO, Aníbal, *De talentos, usuras y resistencias: una relectura campesina de Mt 25,14-30*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2010 (licenciatura en Ciencias Bíblicas).
- CROSSAN, John Dominic, *The Power of the Parable: how Fiction by Jesus became Fiction about Jesus*. San Francisco: HarperOne, 2013.
- HERZOG II, William, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.
- LUZ, Ulrich, *El evangelio según san Mateo (Mt 18-25)*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- MALINA, Bruce J. y ROHRBAUGH, Richard L., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I: comentario desde las ciencias sociales*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm, *New Testament Apocrypha*. 2 edición, Cambridge/ Louisville: James Clarke & Co/Westminster/John Knox, 1991, Vol. 1.
- SCHOTTROFF, Luise, *As parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- VAAGUE, Leif, *Jesus economista no evangelho de Mateus*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis/São Leopoldo, 1997. No. 27, pp. 116-133.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima, *Leitura das parábolas: uma proposta*. In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 2006. No. 92, pp. 9-18.



*E aos pobres é anunciado o Evangelho:  
Uma perspectiva do Messias-Profeta  
no Evangelho de Lucas*

*And To the Poor The Gospel Is Preached: A Perspective  
Of The Messiah-Prophet In The Gospel Of Luke*

**Resumo**

Esta pesquisa visa apresentar Jesus como o Messias-Profeta que anuncia as boas-novas do evangelho aos pobres na perspectiva do Evangelho de Lucas. O objetivo é compreender a importância que o pobre teve e continua tendo na mensagem e atividade messiânica e profética de Jesus. O anúncio profético é uma mensagem de consolo para o pobre e de juízo para o rico. A pergunta a ser respondida no trabalho é a seguinte: Qual a importância da atividade messiânica e profética de Jesus em anunciar aos pobres o evangelho do Reino de Deus? Nesta linha investigativa, percebeu-se que o Evangelho de Lucas contribuiu significativamente com a cristologia ao apresentar Jesus como Messias-Profeta, sobretudo, ao pontuar que como profeta tinha a missão de evangelizar os pobres.

**Palavras-chave:** Jesus; Messias-Profeta; Profetismo; Pobre; Lucas.

**Abstract**

This research aims to present Jesus as the Messiah-Prophet who announces the good news of the gospel to the poor from the perspective of the Gospel of Luke. The goal is to understand the importance that the poor had, and continue to have in the message and messianic and prophetic activity of Jesus. The prophetic announcement is a message of comfort for the poor and of judgement for the rich. The question to be answered at work is as follows: What is the importance of the messianic and prophetic activity of Jesus in announcing to the poor the Gospel of the Kingdom of God? In this investigative line, it was realized that the Gospel of Luke contributed significantly to Christology by presenting Jesus as Messiah-Prophet; above all, by pointing out that as a prophet he had the mission of evangelizing the poor.

**Keywords:** Jesus; Messiah-Prophet; Prophecy; Poor; Luke.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião e Bacharel em Teologia pela UMESp. CV: <http://lattes.cnpq.br/4047228148010708>. E-mail: [stephen.metodista@gmail.com](mailto:stephen.metodista@gmail.com)

## **Introdução**

Este artigo científico aborda o tema Jesus, o Messias-Profeta como anunciador das boas-novas aos pobres a partir da perspectiva do Evangelho de Lucas. O terceiro evangelista apresenta Jesus nos mesmos moldes dos profetas do Antigo Testamento que criticavam toda sorte de exploração e injustiça econômica na sociedade. Neste mesmo evangelho Jesus revela que Deus fez uma opção pelos pobres e foi encarregado de anunciar-lhes que o Reino de Deus estava aberto a eles. Assim, também, fez uma crítica aos ricos que no uso do seu poder exploravam e humilhavam os pobres.

O objetivo geral da pesquisa é compreender a importância deste tema para a sociedade como um todo. Apesar do referencial da pesquisa tratar de um ensino de Jesus que foi ministrado há mais de dois mil anos é um tema que continua atual. Onde se percebe uma sociedade cuja concentração de riquezas está cada vez mais dominada por um grupo pequeno de pessoas e sua grande maioria vive na pobreza. Por isso, a mensagem profética de Jesus ainda ecoa como esperança para o pobre e juízo contra o rico explorador. Diante disso, esta pesquisa procurará responder a seguinte questão: Qual a importância da atividade messiânica e profética de Jesus em anunciar aos pobres o evangelho do Reino de Deus?

Para elaboração deste trabalho optou-se pela pesquisa bibliográfica, mediante reflexões descritivas e com base nos autores como: Lockmann, Casalegno, Marguerat, Jeremias, dentre outros teóricos. Este trabalho está subdividido em três partes. Na primeira subdivisão será apresentado um sumário do Evangelho de Lucas apontando temas teológicos cujo eixo temático destaca o Messias-Profeta, o pobre e a cidade de Jerusalém. Na segunda subdivisão será exposto o ministério messiânico e profético, bem como, as questões que envolvem a vocação e a identidade profética de Jesus. Na terceira subdivisão será apresentado o assunto referente ao pobre como o principal objetivo da missão do Messias-Profeta.

Com este artigo pretende-se despertar o interesse das pessoas com a mensagem do profeta de Nazaré que revelou a prioridade do Reino de Deus que é o pobre. Em muitos setores do cristianismo atual este tema é um grande tabu. Portanto, visa-se quebrar o preconceito destacando que esta temática relacionada ao pobre foi e continua sendo crucial para movimento de Jesus.

### **1. Introdução ao Evangelho de Lucas**

Interessante no Evangelho de Lucas é que ele faz parte de uma obra que se complementa em outro livro, o de Atos dos Apóstolos. A historiografia desta obra narra o ministério de Jesus e sua continuidade através dos discípulos e da Igreja. Uma obra só dividida em dois livros, na qual, o primeiro livro lucano se junta a Marcos, Mateus e João para formarem o corpo do Evangelho de Jesus Cristo do Novo Testamento.

Além disso, o Terceiro Evangelho se destaca no aspecto linguístico e literário, tendo no seu repertório um vocabulário mais farto do que o de Mateus e Marcos, sendo sua composição bem estruturada. O autor deste evangelho é considerado o mais grego do Novo Testamento e a prova disso está no prefácio do evangelho, dedicado ao Teófilo (Lc 1.1-4), onde, segundo Marguerat, “proclama já sua vontade de inserir seu escrito na literatura helênica de qualidade” (Marguerat, 2015, p. 110). Lucas é, portanto, considerado um importante contador de história, ou seja, um excelente historiador.

## **1.1 O plano da obra de Lucas**

Analisando o Evangelho de Lucas em sua totalidade e respeitando os aspectos literários que compõem a obra é necessário conectar as perícopes a partir de eixos temáticos que caracterizam o evangelho. A partir disso Lucas usou o Evangelho de Marcos como base para estruturar sua obra e ele o fez a partir da organização geográfica (Galileia – o caminho – Jerusalém). Tem-se início a atividade de Jesus na Galileia que se encontra em 4.14 a 9.50. Lucas amplia consideravelmente o relato do caminho em direção a Jerusalém que vai de 9.51 a 19.28 (em Marcos esta seção do caminho é bem mais curta, conforme Mc 8.27-10.52). A chegada a Jerusalém se dá em 19.29-40, seguida de um discurso escatológico 21.5-38 (como acontece também em Marcos), antes dos relatos da paixão (22-23) e ressurreição (24). Lucas ampliou esse esquema de Marcos com o evangelho da infância de Jesus (1.5-2.52) e por uma transição que prepara para o ministério de Jesus (3.1-4.13) (cf. Marguerat, 2015, p. 111).

Diante dessas seções que compõem o Evangelho de Lucas, o elemento unificador no processo de exame da redação é o tema Jesus profeta e messias, que segundo Lockmann “está sempre foi a figura messiânica preferida de Lucas” (Lockmann, 2011, p. 23). A partir desta visão temático-estrutural percebe-se em Lucas o nascimento de um messias profeta, que desenvolveu seu ministério messiânico e profético por toda a Galileia e marchou em viagem para Jerusalém e ali foi executado como um mártir.

## **1.2 A estrutura do terceiro evangelho**

Segundo Marguerat (2015, p. 112-113), o Evangelho de Lucas está organizado da seguinte maneira: 1.1-4: prefácio; 1.5-2.52: o Evangelho da infância de Jesus; 3.1-4.13: preparação para o ministério público; 4.14-9.50: Jesus na Galileia; 9.51-19.28: A viagem para Jerusalém; 19.29-21.38: Jesus entra em Jerusalém; 22-24: Paixão e ressurreição.

No evangelho da infância de Jesus (1.5-2.52) é feita uma conexão entre o Batista e Jesus: duplo anúncio, duplo nascimento e dupla celebração do nascimento com hino. Também é nesta seção de abertura que a cidade de Jerusalém ganha destaque, tornando-se um lugar teológico decisivo para o ministério messiânico e profético de Jesus. Para Paulo Lockmann, ali

“começa a se evidenciar uma tipologia entre tradições proféticas do Antigo Testamento e as figuras de João Batista e Jesus. E ali também os pobres e marginalizados são sujeitos históricos (como José, Maria, Simeão, Ana) ” (Lockmann, 2011, p. 26). É notório o quanto Lucas destaca a figura do pobre em seu evangelho.

A preparação para o ministério público (3.1-4.13) dá destaque especial à tradição profética em paralelo ao ministério profético de João Batista e o seu chamado como preparador do caminho. Mostra também a vocação de Jesus e a continuidade desta tradição profética.

O ministério de Jesus na Galileia (4.14-9.50) apresenta “uma vinculação entre a expectativa messiânica criada em torno de Jesus e a figura profética aqui assumida por ele” (Lockmann, 2011, p. 26). É muito significativo o início do ministério de Jesus na Galileia, uma região marginalizada e desprezada pela elite religiosa. E Jesus se apresenta a partir da interpretação que faz de Isaías 61.1s e seu projeto de libertação. Para Kümmel “chama atenção o fato de ser em Lucas, mais do que Marcos e Mateus, que Jesus expressa o amor de Deus pelos desprezados deste mundo, tanto com as atitudes, como com a sua mensagem” (Kümmel, 2009, p. 172). O ministério de Jesus é identificado e conectado com as pessoas consideradas perdidas aos olhos humanos.

A viagem para Jerusalém (9.51-19.28) apresenta a pessoa de Jesus disposta a assumir o propósito principal de sua missão (9.51), dirigindo-se para Jerusalém lugar de sua morte e glorificação. Nesta seção se apresenta muito material que é peculiar do próprio Lucas. Ela pode ser subdividida em três partes temáticas: a vida de fé dos discípulos (9.51-13.21); as parábolas com o anúncio do Reino de Deus (13.22-17.10); e a perspectiva do fim dos tempos (dimensão escatológica) (17.11-19.27). Para Marguerat “esta seção põe em cena Jesus como pregador de conversão e salvação (Zaqueu) ” (Marguerat, 2015, p. 114). Esta imagem caracteriza a figura de um profeta da tradição do Antigo Testamento que tinha a típica função de denunciar o pecado e anunciar a salvação.

A entrada em Jerusalém (19.29-21.38) é destacada pelo ensinamento de Jesus no Templo, bem como o anúncio profético diante da cidade. O sermão escatológico de Jesus prenuncia a destruição do Templo e a condenação de Jerusalém.

Por último, a paixão e ressurreição (22-24), onde Lucas apresenta toda a sentença do profeta que morre crucificado em Jerusalém. Os discípulos permanecem na cidade onde são visitados pelo Ressuscitado e no Templo estão “sempre louvando a Deus” (24.53) aguardando a promessa do Espírito. O evangelho, portanto, termina onde tudo começou, ou seja, no Templo de Jerusalém (Marguerat, 2015, p. 114).

### 1.3 Intenção teológica de Lucas

Na obra de Lucas existem vários aspectos teológicos importantes, porém três deles são fundamentais para a compreensão mais apurada de Jesus como messias e profeta. O primeiro aspecto é ressaltado por Lockmann ao apresentar Jerusalém como um lugar valorizado por Lucas em seu aspecto teológico. “Num olhar sobre a estrutura redacional do Evangelho, pode ser vista uma linha hermenêutica contínua e Jerusalém como lugar especial de sentido” (LOCKMANN, 2011, p. 23). É nesta cidade que o evangelho começa sua narrativa com a aparição do anjo a Zacarias no Templo (Lc 1.8-23). E apesar da vida e ministério de Jesus se desenvolver na região da Galileia, o propósito principal de sua missão era em Jerusalém. Neste espaço geográfico é onde, também, o evangelho termina com a morte de Jesus. No segundo livro de Lucas, Atos dos Apóstolos, a cidade continua exercendo um papel relevante teologicamente, pois é ali que começa a atividade dos discípulos e da Igreja.

O segundo aspecto também importante da obra lucana são “os ecos do Antigo Testamento” destacado por Daniel Marguerat:

Uma leitura tipológica do evangelho, atenta aos ecos do Antigo Testamento no texto lucano, identifica a presença de traços proféticos, ou do Êxodo, na cristologia. Especialmente o relato da viagem parece configurar Cristo como último profeta, um profeta como Moisés (Ex 18.15,18), rejeitado pelo povo segundo a tradição deuteronomista. (Marguerat, 2015, p. 132).

Lucas identifica em Jesus o papel de um profeta. Inclusive no batismo e a tentação no deserto demonstram sua vocação nos moldes das tradições proféticas antigas. A pregação com forte ênfase ética, principalmente, quando está a caminho de Jerusalém tipifica sua relação com os profetas do Antigo Testamento.

E o terceiro aspecto diz respeito ao anúncio da salvação aos pobres. Alberto Casalegno diz que “o problema dos pobres na sociedade da época de Jesus chama a atenção, de forma particular, do terceiro evangelista” (Casalegno, 2003, p. 291). Isso porque desde o princípio Lucas apresenta Jesus em Nazaré como profeta, ungido por Deus, com a finalidade de “evangelizar os pobres” (4.18-19).

Portanto, pode-se perceber na perspectiva de Lucas a identidade de Jesus baseada na figura de um messias profeta. Desde o evangelho da infância de Jesus, passando pela “transição” para o ministério público, pela atividade de Jesus na Galileia, Jesus viajando para Jerusalém e ao chegar à capital podemos perceber traços proféticos no ministério de Jesus. E esta atividade profética se desenvolvendo tendo como foco da missão o pobre e os marginalizados da sociedade como será apresentado nos capítulos posteriores.

## 2. Jesus, o Messias-Profeta

Para Lucas, diferentemente dos demais evangelistas, a figura messiânica do profeta era a principal identidade de Jesus. A percepção de Jesus como profeta até que era comum e antiga nos evangelhos sinóticos, mas em Lucas que esta figura ganhará destaque especial. Como se percebe na narrativa da ressurreição do filho da viúva de Naim (7.16), onde a população daquela região exclamou em referência a Jesus: “Grande profeta se levantou entre nós” (Almeida, 1999, p. 55). Havia aqueles que também duvidavam desta identificação, como o fariseu que o convidou para jantar em sua casa (7.39). Mas Lucas relata que o povo especulava ser Jesus um profeta como Elias (9.8,19). Somente no terceiro evangelho que são registradas as seguintes palavras de Jesus com respeito a sua morte (13.33): “porque não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém” (Almeida, 1999, p. 64). Também há o relato dos discípulos caminantes de Emaús que viam em Jesus esta figura de profeta (24.19): “O que aconteceu a Jesus, o Nazareno, que era varão profeta, poderoso em obras e palavras” (Almeida, 1999, p. 75). Jesus é reconhecido como um profeta pelas palavras e pelas obras.

Para Goppelt a comunidade cristã primitiva “relaciona com a pessoa de Jesus, em um estágio mais antigo, a profecia de Dt 18,18, que fala de um profeta semelhante a Moisés que virá no final dos tempos” (Goppelt, 2002, p. 183). Diante disso Jesus é relacionado com a tradição profética do Antigo Testamento. Corroborando com tal afirmação, Morris declara que no sentido mais pleno possível Jesus era um profeta. Na verdade, era o profeta. A essência da função profética era que o profeta falava diretamente da parte de Deus, ele podia dizer: “Assim diz o Senhor...” Jesus era a própria boca de Deus. Ele falava a verdade de Deus com a mais plena autoridade. (Morris, 2003, p. 206)

O Evangelho de Lucas estabelece esta perspectiva messiânica e profética da pessoa de Jesus.

Jesus até tinha características parecidas com a dos escribas, pois ensinava e era cercado por discípulos. Além disso, discutia sobre a interpretação da lei, era abordado sobre questões jurídicas, pregava em culto na sinagoga e era até chamado de rabi. Porém, para J. Jeremias “Jesus não tinha o pressuposto básico para ser escriba, ou seja, o estudo teológico” (Jeremias, 2008, p. 134). Formalmente Jesus não era um escriba. Na verdade, ele tinha uma distância relativa dos escribas como é apresentado em Mc 1.22s, onde foi até censurado porque ensinava sem ter sido autorizado (Mc 6.2; Jo 7.15). “Jesus, portanto, não foi encarado como teólogo de profissão, mas como carismático (Mc 1.22 par.) e o juízo unânime formulado sobre ele foi: ele é um profeta” (Jeremias, 2008, p. 135). Assim o viram as multidões que o acompanhava e também os seus discípulos.

## 2.1 Vocação profética de Jesus

Diante disso, pode-se analisar um aspecto importante na profecia e que é destacado pelo evangelho que é a vocação. Bem característico na profecia bíblica é a vocação profética. Deus chama o profeta e lhe confere a missão de ser seu porta-voz. Conforme Sicre, “o Antigo Testamento assinala desde o começo uma coisa fundamental na existência profética: a vocação” (Sicre, 2002, p. 110). Apesar de o texto bíblico não relatar a vocação de todos os profetas, porém as experiências de Isaías, Jeremias, Ezequiel e outros demonstram que o profeta era alguém com uma vocação especial. “O momento da vocação supõe uma experiência de Deus, uma descoberta que marca a existência do profeta” (Sicre, 2002, p. 119). Além disso, o profeta era caracterizado como portador do Espírito de Deus e falava sob a inspiração deste mesmo Espírito.

Os profetas exerceram um papel substancial como emissários enviados por Deus para profetizar a palavra e para agirem como os que dirigiam a história, ungindo e depondo reis. O papel do Espírito, neste processo, é, frequentemente, ilustrado no comissionamento, inspiração, motivação e direção dos profetas (cf. Ez 3) (Hildebrandt, 2008, pp. 185-86).

Portanto, o profeta em seu contato com a divindade recebia a missão de profetizar sob a influência do Espírito de Deus. A posse do Espírito, tendo a experiência extática ou não, caracterizava o profeta como representante de Deus.

Jesus se enquadra dentro desta perspectiva tradicional dos profetas do Antigo Testamento. No relato do seu batismo por João Batista, Jesus recebe sua vocação profética tendo como parâmetro as tradições proféticas do Antigo Testamento. Lucas faz uma conexão do batismo de Jesus com o ministério messiânico e profético (Lc 3.1-4.13). Ao ser batizado desceu sobre Jesus o Espírito Santo em forma como pomba. O Espírito Santo passou a ser uma marca distintiva na pessoa e ministério de Jesus.

A posse do Espírito é o sinal da vocação profética. “Para a sinagoga, a posse do Espírito Santo, isto é, Espírito de Deus, era a marca por excelência da profecia. Possuir o Espírito de Deus significa ser profeta” (Jeremias, 2008, p. 136). E Jesus em muitos momentos declarou possuir o Espírito como, por exemplo, em Lc 11.20 quando atribui um exorcismo ao Espírito de Deus.

Esta era a confirmação do seu chamado profético, ou seja, a posse do Espírito que a partir, de então, passou a conduzir também o seu ministério. No episódio da tentação (Lc 4.1-15), Lucas relata Jesus “cheio do Espírito”, “guiado pelo Espírito”, “no poder do Espírito” e quando participa da sinagoga em Nazaré declara que a profecia de Isaías 61.1-2 se cumpriu nele, afirmando que o Espírito do Senhor estava sobre ele (cf. Lc 4.16-21).

Existem outras falas do próprio Jesus demonstrando a posse do Espírito. Em especial quando dá autoridade aos seus discípulos sobre os



espíritos impuros (Mc 6.7) e quando promete aos discípulos o Espírito que lhes defenderia como um advogado no tribunal (Mc 13.11). Além disso, os discípulos são colocados por Jesus na linha dos profetas (cf. Lc 6.23,26). Para J. Jeremias, “todas essas passagens evidenciam que Jesus, desde sua vocação no batismo, pretendeu possuir plena autoridade profética” (Jeremias, 2008, p. 137). Jesus, portanto, assumiu seu papel profético desde o batismo quando o Espírito lhe conferiu a autoridade de ser um porta-voz do reino de Deus. Como os profetas do Antigo Testamento, ele recebeu a vocação de Deus para anunciar sua palavra.

## 2.2 A identidade profética de Jesus

A identidade de Jesus como profeta se firma principalmente no discurso de missão (Lc 4.16-30). Lockmann (2011) afirma que Lucas coloca Jesus como representação tipológica da tradição profética do Antigo Testamento que inclui profetas como Isaías, Jeremias, Amós, Oséias, e outros que eram profetas como Jesus, anunciadores da Palavra de Deus. Diante disso, percebem-se no evangelho de Lucas alguns traços proféticos de Jesus. O primeiro perfil está pautado na pessoa do profeta Elias. E na tradição de Lucas a relação entre Jesus e Elias é mais destacada. O segundo perfil está relacionado a Moisés como enviado de Deus e baseado nas palavras de Dt 18.15: “O Senhor, teu Deus, te suscitará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, semelhante a mim” (Almeida, 1999, p. 142).

A vertente de ensino de Jesus acompanharia este perfil de Moisés, incumbido de transmitir a “palavra do Sinai”. Além destes, há também esteótipos mosaicos, a frequência do monte, dos lugares desertos e da marcha viagem a Jerusalém (Lockmann, 2011, p. 153).

Portanto, a vida e o ministério de Jesus estão relacionados com diversos profetas da tradição bíblica, especialmente Elias e Moisés.

Diante disso, são compreensíveis as palavras de Jesus depois de ele ter lido o livro do profeta Isaías 61.1-2 onde diz:

O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor (...) Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir (cf. Lc 4.18-19, 21) (Almeida, 1999, p. 502).

Jesus assume o papel profético apontado por Isaías. Para Lockmann, no chamado discurso de missão, “Jesus revela seus propósitos, assume seu papel de profeta e messias e define o que Ele entendia ser sua missão” (Lockmann, 2011, p. 52). Para Jesus não foi fácil realizar este discurso, pois o faz na sinagoga onde cresceu e se desenvolveu como pessoa, em Nazaré. Muitos que o conheciam ficaram incrédulos diante de suas palavras e declaravam: “Não é este o filho de José” (Lc 4.22)? Não acreditaram que Jesus

poderia exercer um ministério messiânico e profético conforme apontado pela profecia de Isaías.

Na visão de Lucas, ao apontar o discurso da missão, Jesus seria o messias profeta que confirmaria as esperanças do povo de Israel, sobretudo, redimiria a nação escolhida por Deus. Para Stöger “o Messias Jesus traria as primícias e os sinais de uma nova criação, de uma nova ordem chamada reino de Deus e de uma nova comunidade como continuadora do reino por Ele iniciado” (Stöger, 1979, p. 137). Lockmann afirma que esta “nova criação começa pela unção e presença do Espírito do Senhor” (Lockmann, 2011, p. 53). O Espírito Santo ungiu a Jesus com o propósito de evangelizar os pobres (Lc 4.18). É com os pobres que a obra de Deus começa a se realizar. “A unção do Messias se dá para a realização dos propósitos de Deus, dos quais o primeiro era a Boa Nova dada aos pobres” (Lockmann, 2011, p. 53). Na atividade profética de Jesus os pobres recebem dignidade, são incluídos na vida abundante do reino de Deus e têm esperança na justiça divina. Jesus em sua voz profética inaugura um novo tempo, o tempo escatológico da graça de Deus (cf. Lc 4.19).

### **2.3 Jesus, o profeta escatológico**

Outro fator decisivo para a figura messiânica e profética de Jesus, segundo Lucas, são os milagres. “A cura ou mesmo milagres, como a tempestade acalmada (Lc 8.23-25) são sempre um acontecimento salvífico” (Lockmann, 2011, p. 155). A pessoa ao ser curada de uma doença ouve de Jesus palavras que relacionam o milagre com a fé ou a salvação. Um exemplo é a mulher que tinha uma hemorragia e ao tocar em Jesus recebe a cura. Jesus se dirige a ela dizendo: “Filha, a tua fé te salvou; vai-te em paz” (Lc 8.43-48). A cura está ligada a salvação, ou seja, ser curada é, também, ser salva.

Por isso, pode-se dizer que, em Lucas, os milagres são sinais de salvação, por meio da intervenção de Deus. Jesus, ao realizar milagres, traz a presença do Deus salvador para junto do povo. De fato, é um sinal, porque Deus está presente por meio do seu ungido (messias). Assim, as expressões: “grande profeta se levantou entre nós” (Lc 7.16) são as consciências adquiridas pelo próprio povo diante de seu ministério, suas palavras e atos ou sinais (Lockmann, 2011, p. 156).

O evangelho de Lucas quer mostrar que a salvação envolve o bem-estar, a vida abundante do indivíduo, ou seja, a pessoa é tratada no âmbito total incluindo os aspectos físico, emocional, espiritual, social e etc.

Lucas também apresenta uma passagem em que os milagres realizados por Jesus são sinais característicos de que era um messias-profeta. Trata-se do episódio em que os discípulos de João Batista são enviados para perguntar a Jesus: “És tu aquele que estava para vir ou devemos de esperar outro” (Lc 7.19)? E a resposta de Jesus (Lc 7.22) foi categórica: “Ide e anun-

ciai a João o que vistes e ouvistes: os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres, anunciaste-lhes o evangelho” (Almeida, 1999, p. 55). Para Lockmann, os milagres e relatos de cura “são demonstrações claras de que, desde a fonte Q, o messias deveria se manifestar com sinais, à semelhança em grande parte da expectativa vétero-testamentária” (Is 11.1-10) (Lockmann, 2011, p. 156). Esta passagem tem um paralelo com o discurso de missão na sinagoga em Nazaré (Lc 4.16-21) onde Jesus se caracteriza como aquele que realiza as promessas de libertação anunciadas em Isaías 61.1-2 (Casalegno, 2003, p.118).

Além disso, a resposta de Jesus aos discípulos de João Batista com os atos de curas, milagres e anúncio do evangelho são realizações de promessas de várias profecias do Antigo Testamento que apontam o advento do tempo messiânico (Is 35.5-6; 42.7; 61.1-2).

Esses sinais são suficientes para entender que Deus opera por meio de Jesus, reabilitando o ser humano, restituindo-lhe a dignidade e particularmente acolhendo os pobres, a quem é anunciada a boa nova do Reino (Casalegno, 2003, p. 119).

Os sinais e ações salvíficas de Jesus demonstram a verdadeira identidade dele como messias e profeta. “Jesus é verdadeiramente o profeta escatológico enviado por Deus” (Casalegno, 2003, p. 119). E ele é enviado para manifestar seus sinais e levar a boa nova para os pobres. Em Lucas, os pobres ganham destaque especial no ministério messiânico e profético de Jesus.

### **3. Evangelizando os pobres**

O Evangelho de Jesus, o Nazareno, é a boa notícia principalmente para os pobres que era uma classe marginalizada pela sociedade e continua sendo até hoje em todo o mundo. A família de Jesus vinha dessa classe mais pobre. É o que Lucas indica quando Jesus foi apresentado para a consagração no Templo e a oferta de José e Maria eram “dois pombinhos” (cf. Lc 2.24). “Um par de rolas ou dois pombinhos era a oferta de sacrifício dos pobres, conforme a legislação do Templo” (Lockmann, 2011, p. 35). Outro detalhe apresentado por Lucas é que Jesus foi criado numa região pobre como Nazaré, na Galileia (cf. Lc 4.16). E justamente nesta cidade e perante sua parentela, amigos e vizinhança, ele resolve iniciar o seu ministério profético, se apresentando a todos como o messias, conforme sua interpretação do profeta Isaías 61.1-2.

Segundo o discurso proferido na sinagoga de Nazaré, o alvo principal da missão de Jesus eram os pobres, pois havia sido “ungido” para evangelizá-los (cf. Lc 4.18-19), incluindo a “proclamar libertação aos cativos e restauração de vistas aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos e apregoar o ano aceitável do Senhor” (Almeida, 1999, p. 51). Jesus fez um

discurso parecido, em Lucas 7.22, para os discípulos de João Batista que o interrogaram a respeito de sua identidade messiânica. Para Casalegno

Ambos os textos destacam que Jesus realiza as profecias de Isaías referente aos prisioneiros de guerra que voltam da Babilônia, maltratados e explorados por muito tempo (cf. Is 5,13; 14,2; 23,1; 35,5-6; 61,1-2) ao mesmo tempo, realçam quem ele é a partir das concretas obras de libertação que ele cumpre. (Casalegno, 2003, p.191).

Portanto, no centro da missão de Jesus estava o anúncio do evangelho aos pobres. Esta atitude profética de Jesus em revelar a palavra de Deus aos pobres o assemelhava a vários profetas antigos que tinham um ministério de crítica social como Amós, Oséias, Isaías.

Diante disso, quem são os pobres na perspectiva de Lucas? É importante frisar, segundo Lockmann, que “os pobres são, em Lucas, uma categoria socioeconômica, principalmente; em nenhum momento é uma virtude, a qual justificaria uma exclusão cruel” (Lockmann, 2011, p.78). Por isso, Jesus como profeta é um denunciador desta injustiça. Acrescentando a este tema, Casalegno diz que “trata-se das grandes multidões de empobrecidos da Palestina que enchem as cidades e procuram recursos nos campos” (Casalegno, 2003, p. 296). Representam o último degrau da escada social numa sociedade piramidal. Colavecchio acrescenta o seguinte:

O termo “os pobres” podia se referir a várias categorias de pessoas. Eram as vítimas de má sorte: aleijados, acidentados, viúvas; eram aqueles que não tinham acesso às coisas necessárias para viver com dignidade; eram aqueles 20% do povo que viviam na pura miséria. (Colavecchio, 2013, p. 45).

O evangelho pregado por Jesus tornou-se uma boa notícia para estes pobres porque neste evangelho o pobre passou a ter valor e ser dignificado na medida em que ouviram que o reino de Deus pertencia a eles (cf. Lc 6.20). O anúncio do evangelho levava em conta sinais importantes como curas, milagres, libertações. “Evangelizar” incluía ações de libertação dos oprimidos, libertação dos presos, a cura dos aleijados, a limpeza dos leprosos. “Portanto, parece que para Lucas, evangelizar os pobres não se reduz a um discurso simplesmente religioso (...) uma verdadeira evangelização deve, de fato, ser acompanhada por gestos concretos de promoção humana” (Casalegno, 2003, p. 293-294). Não basta apenas discursar, mas são fundamentais, também, ações que levem o ser humano a libertação em todos os níveis da vida. Casalegno enfatiza que “é por isso que o ano da graça do Senhor, inaugurado por Jesus (4,19), deve coincidir com o fim das injustiças e das desigualdades entre os homens” (cf. Lv 25,8-55) (Casalegno, 2003, p. 294). E esta mensagem “jubilar” precisa ser proclamada veementemente nas ruas como anúncio profético deliberado por Jesus.

### 3.1 A situação socioeconômica da Palestina nos tempos de Jesus

Para entender melhor a opção que Jesus fez pelo pobre e a ênfase dada por Lucas a esta questão é necessário analisar a situação socioeconômica da Palestina do 1º séc. d. C.. A camada socioeconômica naquela época se resumia basicamente entre ricos e pobres. Como afirma Daniel-Rops

Destaca-se curiosamente o fato de que em ponto algum do Novo Testamento existe qualquer referência a uma distinção entre o que chamaríamos de pessoas educadas e simples, ou nobres e plebeus; mas, por outro lado, encontramos continuamente ricos e pobres. (DANIEL-ROPS, 2008, p. 161)

É um número considerável de parábolas contadas por Jesus que aborda o tema da riqueza como a parábola do rei e dos dois devedores em Mt 18.23-35 e a história do filho pródigo (Lc 15.11-32) que reflete uma economia de pequenos camponeses.

Para Horsley e Hanson (1995) a situação econômica da Palestina no tempo de Jesus diferia dos grandes centros urbanos como na Roma e na Grécia. A sociedade palestinese era formada basicamente por camponeses. Ou seja, os judeus gostavam de cultivar as terras férteis que possuíam e esta era uma prática muito comum entre eles. No entanto, o clima hostil entre ricos e pobres dificultava o desenvolvimento da região, principalmente porque a exploração da classe camponesa era constante.

Os pobres produzem “excedentes” que são controlados pelos ricos, com a consequência de que se tornam quase inevitáveis os conflitos entre os dois grupos. Os ricos e poderosos tendem a usar e abusar do seu poder de maneira prejudicial e injusta para os camponeses. Os produtores rurais desenvolvem hostilidades e ressentimentos que fazem com que os poderosos temam que os pobres se vinguem (Horsley e Hanson, 1995, p. 22).

Isto faz supor que a parábola proferida por Jesus sobre a vinha (Mc 12.1-9) sirva como exemplo sobre a tensão existente entre essas duas classes naquela sociedade. E também tem o “sermão da planície” de Lucas (Lc 6.20,24) que Jesus discursa profeticamente consolando os pobres e condenando os ricos exploradores.

Além disso, o domínio romano na Palestina judaica trouxe sérios prejuízos, principalmente para a classe mais fraca. Um dos fatores que mais causavam revoltas eram as altas taxas tributárias. “Para os camponeses judeus, a dominação herodiana e romana geralmente significava pesada tributação e, mais do que isso, uma séria ameaça para a sua existência, visto que muitos foram expulsos das suas terras” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 43). Todos estes conflitos traziam sérios problemas e instabilidade social, econômica e política para a sociedade como um todo, sobretudo, para a classe menos abastada. A mensagem de Jesus para os pobres despertou uma esperança de libertação de todo jugo opressor presente naquela sociedade.

### 3.2 As bem-aventuranças e os pobres

Jesus, portanto, iniciou seu ministério messiânico e profético junto ao povo sofrido e marginalizado de seu tempo. E o começo se deu na Galileia onde se encontravam as pessoas mais carentes, mais necessitadas de ajuda e na qual eram exploradas pelos ricos e poderosos. Lockmann indica qual era a intenção de Lucas ao narrar a trajetória de Jesus na Galileia: “a intenção de Lucas é apontar na opção de Jesus uma denúncia profética de cunho religioso, social e político” (Lockmann, 2011, p. 43). Isto tudo porque Jesus conhecia os dramas e injustiças vividas pelo povo naquela região. O profeta era o defensor dos pobres, então, nada mais coerente do que estar junto dos mais fracos e anunciar-lhes o reino de Deus.

Tanto o discurso de missão (Lc 4.16-21) quanto a resposta aos discípulos de João Batista (Lc 7.18-23) são bem emblemáticos em relação ao objetivo principal do ministério de Jesus que era anunciar o evangelho aos pobres. Contudo, é no “sermão da planície” (Lc 6.20-26) que o discurso profético de Jesus serve de consolo maior para os pobres. Ali os pobres são “bem-aventurados” e também abraçados pelo reino de Deus. “Esses pobres serão saciados e rirão, porque o Reino lhes pertence desde já. Mais ainda, sua felicidade é comprovada, ainda que a luta pela justiça que Deus quer faça com que eles sejam odiados (...) pela sociedade injusta, que recusa o projeto de Jesus” (Storniolo, 1992, p. 68). Em relação a estes pobres, Casalegno é enfático ao afirmar a situação histórica e concreta dos necessitados.

Trata-se daqueles que ‘agora’, nas circunstâncias presentes, passam fome e estão chorando (v.21), chamando a atenção para uma situação de injustiça social que sempre se verifica ao longo da história, mas que não é querida por Deus. (Casalegno, 2003, p. 296)

O Reino é dos pobres porque eles estão abertos ao projeto de Deus e totalmente seguros e esperançosos em sua justiça, sobretudo, porque o evangelho de Jesus demonstrou claramente que Deus está perto e consola os mais fracos.

A boa-nova consiste em que Jesus convida os pecadores para o banquete festivo de Deus. Promete-se, assim, aos pobres a intervenção de Deus, onde eles não são consolados com vistas a um futuro indeterminado, mas já agora no presente revelasse-lhes, tornasse-lhes presente e realizado o tempo da salvação (Jeremias, 2008, p. 183).

De forma contrária, os ricos se apresentam confiantes em sua riqueza, cujo consolo e satisfação se baseiam nos bens materiais adquiridos e muitas vezes de forma espúria. E a sentença profética de Jesus é categórica para eles através dos “ais” (Lc 6.24-26). “É possível que Lucas tenha encontrado em Isaías (5,8-25) e em Habacuc (2,6-20) o estilo redacional desta lista de ‘ais’, que não se encontra junto às bem-aventuranças de Mateus” (Mazzarolo e Konings, 2016, p. 49). Jesus faz uma denúncia contra os ricos e poderosos



demonstrando que o caminho que tomaram era distante do reino de Deus. Na visão de Storniolo, “Lucas vê uma relação estreita entre a existência dos ricos e a existência dos pobres: um não existe sem o outro, porque a pobreza da maioria é consequência direta da riqueza de uma minoria” (Storniolo, 1992, p. 68). Portanto, para Lucas, as bem-aventuranças são a manifestação do amor acolhedor de Deus que fez opção pelos mais fracos e injustiçados.

### 3.3 Em viagem para Jerusalém, lugar da morte dos profetas

O ministério messiânico e profético de Jesus foi se desenvolvendo e ganhando cada vez mais adeptos por toda a região da Galileia onde multidões se aglomeravam para ouvir seus ensinamentos e gozar dos benefícios do Reino de Deus que se aproximava. Até mesmo na viagem em direção a Jerusalém (Lc 9.51-19.48), onde Jesus passou por diversas cidades e aldeias, e ele o fez anunciando as boas novas tendo como eixo central os pobres e os marginalizados. Nesta viagem, Jesus se apresentou como denunciador das injustiças provenientes da relação entre ricos e pobres (Lockmann, 2011, p. 78).

No material de Lucas 9.51-19.48, referente à viagem em direção a Jerusalém, o autor do evangelho destaca vários momentos em que Jesus aborda temas ligados ao pobre, ao rico e ao cuidado com as riquezas. Exemplo: a parábola do bom samaritano (10.25-37), a parábola da grande ceia (14.15-33), a parábola do administrador infiel (16.1-13), a parábola do rico e o mendigo Lázaro (16.19-31), o diálogo com o jovem rico (18.18-30), a conversão de Zaqueu (19.1-10). Assim afirma Lockmann:

A parábola do rico e Lázaro, assim como a do bom samaritano, é uma das reconhecidas contribuições de Lucas à mensagem do Evangelho. Sem dúvida, elas carregam uma reserva de sentido sobre a opção de Jesus pelo pobre e marginalizado (...); elas dão visibilidade às bem-aventuranças dos pobres, e os “ais” sobre os ricos (Lc 6.20-26). (Lockmann, 2011, p. 119)

Nesta viagem para Jerusalém, a pregação profética de Jesus é sempre confrontadora e requer uma decisão. É bem emblemático que enquanto o jovem rico (Lc 18.18-30) tem dificuldades em aceitar o ensino de Jesus, contudo Zaqueu (Lc 19.1-10), também um homem rico, se decide pela conversão as palavras do Evangelho de Jesus, inclusive doando uma parte considerável de sua riqueza aos pobres.

Toda essa atividade messiânica e profética de Jesus causou enorme insatisfação e revolta entre a classe política e religiosa, ou seja, os poderosos e ricos, principalmente quando ele chegou com toda sua comitiva de discípulos na capital Jerusalém. Mas, antes mesmo da chegada a Jerusalém, Jesus previa a sua morte: “porque não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém. Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os



que te foram enviados!...” (Lc 13.33-34) (Almeida, 1999, p. 64). Lockmann (2011, p. 146) afirma que

Sua viagem a Jerusalém não foi uma espécie de provocação às lideranças de Israel. Mas escribas e fariseus, sacerdotes e saduceus e também Herodes, todos o queriam morto ou longe deles (Lc 13.31), tendo em vista que seu anúncio do reino, sua pregação escatológica e sua exigência ética ameaçavam a estabilidade político-religiosa (Lc 19.47-48). (Lockmann, 2011, p. 146)

Como profeta Jesus caminhou para Jerusalém rumo à sede do poder e ali pôde confrontar toda injustiça e maldade que emanava de uma cidade que outrora era considerada a cidade “eleita” por Deus, morada do Altíssimo. Na verdade, tornou-se a sede da exploração, perseguição e injustiça contra o povo mais carente.

Diante disso, segue o juízo profético contra a cidade que mata os profetas: “Eis que a vossa casa vos ficará deserta. E em verdade vos digo que não mais me vereis até que venhais a dizer: Bendito o que vem em nome do Senhor” (Lc 13.35). Para Lockmann, “aqui, além da cidade, Jesus se volta contra o lugar sagrado e o templo” (Lockmann, 2011, p. 150). A religião judaica é confrontada pelo profeta, pois deixou de centralizar a fé em Deus para explorar as pessoas. Lockmann declara que “sobre o juízo contra o templo a origem é o campo, o que caracteriza o confronto social” (Lockmann, 2011, p. 151). A consequência para Jesus de propagar a mensagem profética do reino de Deus e confrontar a elite político-religiosa foi à sentença de morte e da forma mais horrenda, sendo condenado como um assassino. Jesus pagou com a vida ao cumprir sua missão de defender os pobres e marginalizados da sociedade, sobretudo, em confrontar e emitir o juízo do Reino de Deus contra os poderosos ricos de seu tempo.

## **Considerações finais**

Jesus exerceu seu ministério messiânico e profético tendo como principal foco de sua missão a evangelização dos pobres. Além disso, a propagação do Reino de Deus nos moldes proféticos demonstrou de forma contundente o amor e a misericórdia de Deus, principalmente para com as pessoas mais desfavorecidas e miseráveis da sociedade.

Portanto, o tema abordado na pesquisa tem sua importância devido ele ser central no ministério de Jesus e, conseqüentemente, para seus discípulos. O Evangelho de Lucas também contribuiu significativamente com a cristologia ao apresentar Jesus como Messias-Profeta, sobretudo, ao pontuar que como profeta tinha a missão de evangelizar os pobres. Isto implica na dinâmica ministerial de todos os seguidores de Jesus que devem pautar suas vidas na perspectiva profética de anunciar aos pobres a boa-nova do evangelho. O Evangelho de Jesus continua sendo esperança para o pobre e

um “ai” de juízo para o rico que explora o mais fraco e aqueles que depositam sua confiança nas riquezas e não em Deus.

## Referências

- ALMEIDA, João F., *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- CASALEGNO, Alberto, *Lucas, a caminho com Jesus Missionário*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- COLAVECCHIO, Ronaldo L., *Jesus e a comunidade do Reino no Evangelho de São Lucas: O vendaval da misericórdia na vida dos discípulos e do mundo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- DANIEL-ROPS, Henri, *A vida diária nos tempos de Jesus*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- GOPPELT, Leonhard, *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2002.
- HILDEBRANDT, Wilf, *Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola e Academia Cristã, 2008.
- HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S., *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JEREMIAS, Joachim, *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.
- KOESTER, Helmut, *Introdução ao Novo Testamento* (Vol. 2). São Paulo: Paulus, 2005.
- KÜMMEL, Werner G., *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2009.
- LOCKMANN, Paulo Tarso de O., *Jesus, o Messias Profeta (Lucas 9.51-19.48)*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2011.
- MARGUERAT, Daniel (Org.), *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MAZZAROLO, Isidoro e KONINGS, Johan, *Lucas: O Evangelho da graça e da misericórdia*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- MORRIS, Leon, *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2003.
- SICRE, José L., *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- STÖGER, A., *El Evangelio Según San Lucas*. Barcelona: Herder, 1979.
- STORNIOLO, Ivo, *Como ler o Evangelho de Lucas: Os pobres constroem a nova história*. São Paulo: Paulus, 2017.

Conrado Valencia Vahos<sup>1</sup>

Ana de Dios Castro<sup>2</sup>

Adriano Quintero Ruiz<sup>3</sup>

## *Experiencia de la Lectura Campesina de la Biblia en las comunidades campesinas cristianas de Colombia C.C.C.*

### *Peasant Bible Reading Experience in the Colombian Christian Peasant Communities C.C.C.*

#### **Resumen**

En este artículo experiencial, el equipo de Comunidades Campesinas Cristianas de Colombia (CCC) quiere compartir como nació la lectura campesina de la Biblia, su desarrollo dentro del proceso. A medida que se narra, aparecerán sentimientos y vivencias a partir de esta práctica hermenéutica más cercana al campesino, contamos quiénes somos y en que contextos nos ha tocado vivir, movernos. En las voces de los mismos campesinos y campesinas va apareciendo el recorrido de la hermenéutica campesina de la Biblia, cómo permeó nuestras vidas, nos fue enamorando al tener en nuestras manos la palabra de Dios y leerla con ojos campesinos, sentimientos campesinos y una simbología cercana a nuestro campo, a nuestro territorio. Se muestra los nuevos descubrimientos que encontramos en el texto sagrado que habíamos leído e interpretado de otras maneras, nos había iluminado nuestra vida y trabajo, con este estilo de lectura lo sentimos más cercano, lo entendemos con más claridad. Los testimonios de campesinos y campesinas visualizan como se ha mantenido en el tiempo, el aporte a las comunidades, su ayuda para ser mejor personas, recreando nuestros valores campesinos, recuperando nuestra conexión con la madre tierra y los demás seres vivos, en conclusión, ha sido una lectura para la vida.

**Palabras clave:** Campesino, Campesina, Biblia, Lectura, Vida

#### **Abstract:**

In this experimental article, the Colombian Christian Peasant Communities (CCC from Comunidades Campesinas Cristianas de Colombia in Spanish) wants to share how the peasant reading of the Bible was born, and how it

---

<sup>1</sup> Campesino, Licenciado en Ciencias Sociales y Antropología, educador y biblista popular, ambientalista, agricultor agroecológico.

<sup>2</sup> Campesina, educadora y teóloga popular, ambientalista y agricultora orgánica.

<sup>3</sup> Licenciado en historia y filosofía, educador popular, ambientalista, agricultor orgánico.

has developed as part of the process. As we narrate, we will share our feelings and experiences from this hermeneutic practice, which is closer to the lives of peasants. We will introduce ourselves and describe the context in which we live and move. The voices of the peasants themselves reveal the journey of the peasant hermeneutics of the Bible, how it has permeated our lives, and how it has made us fall in love with having the word of God in our hands and reading it with peasant eyes, feelings and a symbology that is closer to our land and territory. We will show the new discoveries we have made in the sacred text that we had previously read and interpreted in other different ways, and how this new way of reading has illuminated our lives and work. We feel it is closer and we understand it more clearly. The testimonies of the peasants demonstrate how this practice has been sustained over time, its contribution to the communities, and how it has helped people to be better, by recreating our peasant values and restoring our connection with the motherland and the rest of wildlife. In conclusion, it has been a reading for the entire life.

**Keywords:** Farmer, Peasant, Bible, Reading, Life

## Introducción

La Lectura Campesina de la Biblia llegó al proceso de CCC en el momento preciso de las reflexiones y evaluaciones internas, en las nuevas búsquedas, cuando nos estábamos preguntando por nuestra identidad, por el sentido de ser campesinos y campesinas, por nuestra relación con la Tierra, por nuestro método de trabajo y de la lectura de la Biblia, el estilo de agricultura que estábamos practicando, nos sentíamos estancados, alejados de lo que realmente debía ser una organización campesina.

La Hermenéutica Campesina fue creciendo y madurando también con la ayuda de espacios bíblicos como el Curso Intensivo de Biblia (CIB), sobre todo el realizado en Barranquilla (1992), donde se comenzó a pensar y gestar la idea de la Hermenéutica Campesina y el Colectivo Ecuménico de Biblistas (CEDEBI).

A medida que se va avanzando en esta narrativa testimonial, se puede percibir con claridad los cambios y transformaciones que se fueron dando con esta hermenéutica, como una nueva visión y relación con nuestra Madre Tierra, realizar la reconciliación con ella, dejándola de ver como mercancía y dándole un sentido más holístico, a tenerle respeto, verla como ser sagrado.

Igualmente, se observa la forma en que se fue recreando el método, que nos permitió escarbar en la Biblia, en palabras de Cañaveral en su libro *El escarbar campesino en la Biblia* (2002): “así como el campesino escarba la tierra para sacarle el alimento vital, junto con el escarbar están las entradas, llaves y claves que nos acercaron más al texto bíblico, sirviendo como herra-

mienta para interpretarlos y entenderlos mejor” (p. 176). Con esta estrategia de lectura, encontramos los campesinos y campesinas, una gran entrada a la Biblia que es la Tierra, llevándonos a encontrarnos con la Tierra en la Biblia, creación y don de Dios, Tierra-Promesa de Dios para su pueblo; esa promesa no era de cualquier Tierra, una Tierra que mana leche y miel, dado que el Pueblo muchas veces perdió su Tierra, fue desplazado, exiliado por sus divisiones internas y la ambición de imperios externos que no entendían el valor de la Tierra para los campesinos y campesinas del contexto bíblico; por esto también se vieron obligados a luchar por la Tierra y defenderla de los imperios de la época.

Los conflictos por la Tierra que tuvo Israel, el pueblo de la Biblia, nos identificó con ellos y ellas.

Es muy grato dar a conocer esta experiencia para animar a otros campesinos y campesinas, o personas sensibles a realizar esta lectura de la Biblia con ojos, sentimientos y simbología campesina.

## 1. ¿Quiénes somos?

Las Comunidades Campesinas Cristianas (CCC) nacieron como nuevo modelo de ser Iglesia, cercana al pueblo, recreadora del Reino de Dios en la Tierra y espacio de transformación de la realidad.

El impulso de esta nueva manera de vivir y sentir la iglesia se va gestando a partir de las reflexiones, debates, inquietudes y cuestionamientos que fueron llevando a la idea de cambio en algunos sectores de la iglesia y movimientos sociales, inspirados por el Vaticano II (1962), las conferencias de los obispos en Medellín y Puebla (1968, 1979), donde a raíz del análisis hecho por los obispos de la región, se constata la pobreza y exclusión a la que estaba siendo sometido, en su mayoría, el pueblo latinoamericano.

Los obispos, sacerdotes, misioneros y misioneras ven la necesidad de estar cerca de esta población empobrecida, haciendo una clara opción por los pobres, generándose así la idea de la iglesia de comunidad de comunidades, la lectura crítica de la Biblia, el estudio del Evangelio, la teología de la liberación y el análisis de la realidad.

Otro elemento que animó el nacimiento de este estilo de movimiento fueron las grandes luchas políticas que se estaban dando en América Latina (Chile, El Salvador, Nicaragua, entre otros).

El crecimiento, avance y fortaleza de CCC, fue motivado por la fuerza que estaba tomando el movimiento social en Colombia, la lucha por la Tierra realizada por la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos), la ONIC (Organización Indígena de Colombia) y el movimiento sindical, pastorales rurales, pastorales de la Tierra, estudios del Evangelio (CCC, 2013. p. 11).

El estudio del Evangelio y la lectura crítica se dio en pequeños grupos parroquiales, catequistas, grupos de campesinos y campesinas que se orga-

nizaban para la ayuda mutua y de solidaridad entre los vecinos y vecinas que tuvieran alguna necesidad e iluminaban este trabajo con la Palabra de Dios.

Igualmente se recibió la influencia, el aporte de instituciones y organizaciones de formación y capacitación popular, las cuales tenían la orientación del pedagogo popular Paulo Freire.

## **2. Antecedentes**

Desde el nacimiento del proceso CCC, la lectura de la Biblia estuvo presente, sobre todo después del Vaticano II y la apertura de la iglesia. Ella empezó a ser compañera de muchos de los animadores y animadoras de las comunidades, a ser luz de cada proceso y proyecto, ya que se realizaban las lecturas dominicales y los estudios de Evangelio, que iluminaban la realidad y nos impulsaban para continuar nuestros trabajos locales. Ello nos permitió mejorar nuestra forma de vivir, de relacionarnos, de ser luz y esperanza en los momentos difíciles. Por lo tanto, esto es lo que se llamó, con el tiempo, lectura popular y comunitaria de la Biblia, porque nos reuníamos alrededor de la Palabra, al estilo de las primeras comunidades cristianas del Nuevo Testamento (Hch 2,42-47).

Nuestro origen y animación desde el mundo eclesial nos llevó a realizar una lectura de la Biblia, alejada de nuestra cultura campesina y de la Tierra; lo mismo nos pasó con la mirada desde el aspecto teológico, organizativo, político, etc. A pesar de ser campesinos y campesinas no se tocaba mucho el tema de la Tierra, no la reconocíamos como ser vivo y Madre dadora de vida, solo se tenía como propiedad económica y política, dado que algunos teníamos cierto trauma con las labores de la Tierra, debido a que cuando niños nos obligaron a trabajar duro como jornaleros en grandes fincas o con pequeños parceleros; pero igualmente explotados. Muchos campesinos no teníamos tierra, ya que parte de ella estaba en manos de los terratenientes. Por otro lado, varios de nuestros hermanos y hermanas campesinas la habían perdido por créditos bancarios, violencia o por la ilusión de tener mejor vida en la ciudad.

A partir de los años 90 comenzamos a ser más autónomos, menos dependientes de lo eclesial.

Iniciamos una auto evaluación de nuestro trabajo, nuestra visión, metodología, interpretación de la realidad, y de los textos bíblicos, de nuestra relación con la Tierra, a preguntarnos por nuestra verdadera identidad, de qué vivimos los campesinos, de dónde sacamos nuestros alimentos. Nos preguntamos: ¿por qué, siendo campesinos, no teníamos esa relación profunda con la Tierra-Madre, fuente de vida, ya que no nos reconocíamos parte de ella como un todo.

Luego de la auto evaluación y acercarnos a la Biblia con otra mirada, empezamos a comprender que somos Tierra, que estamos conectados me-

diante un cordón umbilical con la Tierra: “Entonces Dios el Señor formó al hombre de la tierra misma, y sopló en su nariz y le dio vida” (Gn 2,7), por lo que entendimos nuestra verdadera misión en la tierra (Gn 2,15) (“cuando Dios puso al hombre en el jardín del Edén para que lo cultivara y cuidara”). Por tanto, reconocimos que la Tierra no es mercancía y que tiene su ritmo, que es un ser vivo que debe descansar (Lv 25,1-55).

Al descubrir los vacíos frente al trabajo y manejo de la Tierra con la agricultura química, generamos un fuerte debate que nos llevó a dar el paso de una mirada eclesial hacia una mirada sociopolítica, social, ecológica de la Tierra y de la creación.

Igualmente, todas estas reflexiones y debates nos hacen repensar el modelo agrícola de la Revolución Verde en el que habíamos caído y estábamos impulsando una agricultura extensiva, de monocultivos, aplicando cantidad de químicos contaminantes, poniendo en peligro la salud de la Tierra, del ser humano y demás seres vivos.

Al cuestionarnos esta práctica, llegamos a desembocar en la experimentación de la agricultura limpia o agroecológica, a tener un trato diferente con la Tierra, a realizar una agricultura sana, amigable con el ambiente, en mejora de nuestra vida, la salud de la Tierra y los seres vivos.

Luego de estas autocríticas y auto descubrimientos, comenzamos a plantearnos una lectura bíblica más identificada con nuestras raíces culturales. La comenzamos a llamar Lectura Campesina de la Biblia. Esta es una nueva mirada e interpretación de la Biblia, con ojos, lenguaje, sentimientos y simbología campesina, nos encontramos con la Tierra en la Biblia, dándonos cuenta de que este libro sagrado comienza hablando de la Tierra (“en el comienzo de todo Dios creó el cielo y la tierra” Gn 1,1). Y termina hablando de la Tierra en Ap 21,1 (“después vi un cielo y una tierra nuevos”).

Caímos en cuenta que el pueblo de Israel, el pueblo de Dios es un pueblo campesino de la época, en otro contexto, pero que también le tocó luchar por la Tierra, que la perdió muchas veces, que fue perseguido, desplazado y despojado de su Tierra, por lo que entendimos que la Tierra era un don Dios, una promesa para su pueblo.

A nivel cultural, nuestros antepasados tuvieron una estrecha relación con la Tierra, con la naturaleza, la adoraban y respetaban como Madre. En este sentido, para enriquecer la visión y actitud nueva con la Madre Tierra, nos ayudó el intercambio con las comunidades indígenas, más concretamente los indígenas Paeces del departamento del Cauca y comunidades negras del departamento del Chocó y Tumaco, Nariño.

Además de nuestras autorreflexiones y cambios internos como proceso, nos anima e impulsa la aparición de otras hermenéuticas específicas de la Biblia (Hermenéutica Indígena, Hermenéutica Negra y Hermenéutica desde la Mujer), las cuales nos han enriquecido como Hermenéutica Campesina de la Biblia, desde los mismos comienzos del Curso Intensivo de Biblia en los pasillos del Seminario Presbiteriano de la ciudad de Barranqui-



lla en 1992. A partir de allí, el proceso siguió madurando, dándose la Primera Semana Nacional de la Lectura Campesina de la Biblia en Cachipay, Cundinamarca, en 1993. De esta experiencia quedó la idea de un proyecto de acompañamiento nacional en cuya esencia estaba la propuesta de crear escuelas bíblicas campesinas y otros espacios más cortos, como talleres y encuentros nacionales.

Con el fin de seguir materializando la idea de la Lectura Campesina de la Biblia, en Montebello, vereda San Antonio, en el departamento de Antioquia, nació la primera Escuela Bíblica Campesina, el 8 y 9 de abril de 1994, en la casa de Aníbal Cañaverál, pionero, impulsor, investigador y re-creador de esta hermenéutica.

Algunos ecos de esta primera jornada de escuela bíblica, fueron los siguientes:

- El proyecto de Yahvé es el campo, y su promesa es la Tierra.
- Es preocupante, que, siendo campesinos, no hablemos de la Tierra. Cargamos como un trauma psicológico frente a la Tierra. Por un lado, nos han venido desarraigando de la Tierra. Por otro, nos matamos trabajando y no logramos nada, aunque explotemos la Tierra sin compasión. No hemos podido reconocer que la Tierra es vida.
- La Biblia no nos enseña cosas modernas. Nos enseña cosas humildes, sencillas. Nos enseña a formar comunidades.
- Esta primera escuela también dejó un ideario bíblico, humano y campesino.
- Es un encontrarnos con Dios, con la vida, con la Biblia, con la realidad, con la comunidad, con las demás personas.
- Es un encontrarnos con la naturaleza, con la Tierra, con la mujer y con el hombre.
- La Escuela Bíblica Campesina es estudio, entrega, oración, fiesta, celebración, servicio, alegría, compromiso, esperanza, solidaridad, entre otros, donde cada persona enseña y aprende de las demás (Valencia, Cañaverál, Mejía, Hernández, Ospina, 2005, pp. 17-18).

Es de resaltar que ha sido un proceso más laical, independiente de los espacios eclesiales oficiales, de instituciones académicas como las universidades, seminarios, que ningún interés o apoyo ofrecieron en su momento. Ahora, en los últimos años, algunos espacios están mostrando cierto interés por la Lectura Campesina de la Biblia.

Reconocemos el aporte de algunos sacerdotes, religiosas, religiosos y uno o dos obispos que en los años que ha estado presente la Hermenéutica Campesina en las comunidades, se han interesado en trabajarla, la han acogido e impulsado en sus parroquias y comunidades a las que acompañaban o acompañan actualmente.

### 3. Realidad en la que nace la Lectura Campesina de la Biblia

La Hermenéutica Campesina nace al inicio de los años 90s. Veníamos de una década de los 80s donde las comunidades campesinas fuimos golpeadas por las represiones político-militares, pues en esta época se fortalece el narcotráfico, nace el paramilitarismo, aumenta el desplazamiento de los campesinos, por consiguiente, sobreviene la pérdida de la Tierra, sufrimos el martirio de sacerdotes, animadores y catequistas, en los departamentos de Antioquia, Córdoba, Caquetá y Santander.

La protesta de las organizaciones campesinas por la violación de sus derechos, falta de apoyo y violencia en el campo fueron reprimidas y criminalizadas.

La década de los 90s, está marcada a nivel general por la globalización de la economía y la implantación del neoliberalismo; la privatización, la apertura económica, empeoraron las condiciones del campo hasta tal punto que el país vivió una de las más graves crisis del campo. (Equipo de Teología y CCC, 1997, p. 27). En esta misma década se fortalece el aparato militar y el paramilitarismo, crecieron las mafias del narcotráfico que compraron tierras y sacaron campesinos y campesinas a la fuerza de ellas, agudizándose la violación de los Derechos Humanos. Los partidos políticos, aliados con estas mafias, solo les interesaba acomodarse en los puestos burocráticos, para lo cual recurrieron al engaño de los votantes con falsas promesas y compra de votos, demostrando así que solo les interesaba el bien personal y no les importaba la población pobre, sobre todo los campesinos que se encontraban en medio de dos fuegos, sin alternativas, desesperanzados.

Ante esta situación hubo un silencio cómplice de las iglesias, incluyendo la más representativa en el país, la iglesia católica, salvo algunos obispos, religiosas y religiosos que alzaban su voz en defensa de las víctimas en medio del peligro y las amenazas, a riesgo de ser atacados y señalados como cómplices de uno u otro grupo. Las CCC y grupos bíblicos, golpeados por esta realidad, eran los que se sostenían con la fuerza de la fe y el Espíritu del Dios de la Vida y el Jesús de la historia, que estuvo al lado de los excluidos y denunció la injusticia, convirtiéndose en espacios de resistencia y esperanza.

Además de esta situación política y económica que se vivió en el campo, los campesinos y campesinas ya estábamos bastante influenciados por la Revolución Verde, con su propuesta de agroquímicos, agro-tóxicos, monocultivo, tecnología moderna, agricultura comercial, olvidándonos de los sistemas de agricultura ancestrales y cuidadores de la Tierra.

Algunos campesinos dejaron de cultivar el pan coger: maíz, frijol, yuca, frutas, plátano, caña panelera, hortalizas, entre otros y se dedicaron al monocultivo del café, al plátano, la caña, la ganadería y otros cultivos, poniendo así en riesgo su propia subsistencia, la soberanía alimentaria, co-

menzando a depender de los productos comprados y traídos de otros lugares. Por estas prácticas inadecuadas han desaparecido y están en peligro de extinción muchas variedades de semillas nativas de cultivos que alimentaron a nuestros abuelos y abuelas, padres y madres, a nosotros y nosotras cuando éramos niños y niñas.

Como campesinos y campesinas, estábamos perdiendo nuestra conectividad y relación con la Madre Tierra, y con los demás seres vivos; estábamos siendo crueles con ella, la estábamos envenenando, contaminado y quitándole su vestido, sus bosques, poniendo en peligro el agua, su vida, nuestra propia vida y la de las nuevas generaciones.

Esta realidad nos reta a replantearnos el trabajo dentro de CCC, la forma de acercarnos a la Primera Palabra de Dios, la Tierra, la naturaleza, la creación y la lectura de la Biblia.

A finales de los 90s y el comienzo del siglo XXI no mejoró la situación, aumentando el número de desplazados, pues las estadísticas hablan de 4 millones, y la cantidad de tierras que dejaron estos campesinos y campesinas oscilan entre los 5 a 6 millones de hectáreas (CCC p.16).

Esto lo causó la apropiación violenta del campo por parte de empresarios y politiqueros vinculados con el narcotráfico y el paramilitarismo, para hurtar dichas tierras y utilizarlas en el cultivo de la palma aceitera, transgénicos, construcción de hidroeléctricas, explotación petrolera y minera. En los últimos años o, mejor dicho, lo que va del siglo XXI, la minería ha tomado gran fuerza, hablándose de miles de títulos mineros, en manos de multinacionales. Igualmente, se autorizó la entrada de productos transgénicos al país como maíz, arroz, yuca, soya, entre otros.

A pesar de esta avalancha de megaproyectos que favorecen muy poco o nada al campesinado, muchas familias se han resistido en el campo con sus parcelas de cultivos integrados y producción de animales domésticos propios, pero en vez de ser apoyadas, les han prohibido tener las gallinas criollas, producir panela artesanal en sus trapiches, vender directamente la leche y la carne, favoreciendo los monopolios industriales de la alimentación.

Igualmente, nos ha tocado enfrentar el cambio climático, el cual ha afectado los cultivos, arrasando los campos con las lluvias y sequías, afectando la salud humana y animal.

En medio de todo, nuestras aguas también están en riesgo junto a los demás recursos naturales, ya que las multinacionales de gaseosas se han interesado en zonas ricas en agua, han tratado de convencer a las administraciones locales de que les vendan el agua y así privatizarla, por lo que se ha tenido que luchar bastante para evitar la privatización de este derecho, creando veedurías ciudadanas, foros ambientales, denuncias internacionales y organizando a los campesinos y campesinas en defensa de los bosques y el agua.

Por este trabajo y compromiso ambiental, por defender el territorio y lo que hay en él, muchos de nuestros líderes y lideresas ambientales han sido amenazados y en muchas regiones del país, hasta asesinados.

Este sacrificio no ha sido en vano, varios de estos proyectos se han podido detener debido a estas actividades valientes de las comunidades, sus líderes y lideresas ambientales.

En el ámbito eclesial, se percibe cierto silencio frente a toda esta realidad y poca incidencia de lo pastoral en la parte rural. Como se dijo en un párrafo anterior, salvo algunos casos aislados de obispos, sacerdotes y comunidades religiosas cercanas a las comunidades campesinas, el panorama eclesial y religioso es bastante desalentador.

#### **4. Escuelas Bíblicas Campesinas**

Luego de varios encuentros locales, nacionales y talleres bíblicos sobre la Lectura Campesina de la Biblia y al tomar fuerza la misma e ir concretándose la propuesta y viéndose la necesidad de un espacio de formación, capacitación y seguimiento, nacieron las Escuelas Bíblicas Campesinas. La primera escuela se realizó en Montebello (Antioquia), vereda san Antonio, en casa de la familia de Aníbal Cañaveral Orozco, los días 8 y 9 de abril de 1994, como se ha mencionado en párrafos anteriores. La segunda se realizó en el municipio de Alejandría (Antioquia), con la asistencia de 25 personas. En 1996 ya existían cuatro escuelas bíblicas campesinas, las cuales contaron con la participación de unas 80 personas, ubicadas en los municipios de Santa Bárbara, Caldas y Concepción (Antioquia) (Cañaveral, 1996, p. 25).

Al paso de los meses, crecía el interés por este estilo de leer la Biblia, por lo que empezaron a nacer más Escuelas Bíblicas Campesinas a lo largo de Colombia, como en Piedecuesta (Santander), reuniendo a personas de unas cuatro veredas, en los municipios de Ortega y San Antonio (Tolima), en el municipio de Nunchía (Casanare), en Florencia (Caquetá) y en Sibaté (Cundinamarca).

Es bueno recordar que en las CCC veníamos trabajando en la mayoría de estos sitios, como organización campesina alternativa y popular, leyendo y reflexionando la Biblia en grupos y comunidades, haciéndole una lectura crítica a partir de nuestra vida (realidad campesina), pasando por el texto y volviendo a la vida; iluminados, alentados y alentadas por la Palabra, con un compromiso concreto. Se utilizaba el método Ver -Juzgar y Actuar.

Éramos hombres y mujeres campesinos, con el deseo de acercarnos y leer campesinamente la Biblia, queriendo saber la relación existente entre Tierra-Biblia y aprender más de ella. En el medio campesino, por su religiosidad, la Biblia ha llamado la atención y ha tenido buena aceptación; además, por ser herramienta de trabajo e iluminación para muchos y muchas de las comunidades, no fue difícil convocar y motivar las escuelas. En algunos sitios contábamos con el apoyo de unos cuantos sacerdotes o

religiosas, sensibles y cercanos a los campesinos, dispuestos a impulsar este estilo de lectura.

#### **4.1. Como han nacido las Escuelas Bíblicas Campesinas**

Las Escuelas Bíblicas Campesinas no estaban hechas, se fueron formando y organizando con los mismos campesinos y campesinas, pues con ellos y ellas se acordaron los temas a tratar, cuántos días por jornada, cuántas jornadas al año, qué lugares, entre otros aspectos.

El mismo caminar del proceso nos fue diciendo qué hacer, cómo hacerlo y qué debíamos evitar, ya que no era un proceso estático ni cuadrulado, siempre flexible a las posibilidades del contexto, siempre abierta a estar recreándose, contando con los aportes de los participantes de la comunidad.

En la primera jornada se hacía una introducción a lo que era una escuela bíblica, y nos permitíamos soñar la escuela que queríamos. Se preguntaba acerca de cómo soñábamos la Escuela Bíblica Campesina, qué esperábamos al participar en la misma. Compartimos algunas respuestas que fueron dando los participantes:

- Es una oportunidad de aprender más de la Biblia y de la creación.
- Es un aliento para los animadores y animadoras, reflexionar sobre la Biblia y el campo.
- Soñamos con una escuela afectiva y efectiva, para crecer en solidaridad, concientizarnos sobre el maltrato a nuestra Tierra.
- Para autoformarnos comunitariamente.
- Iluminar y encontrar salida a los problemas en la comunidad y en la familia con la Palabra de Dios.
- Ser un espacio para integrarnos y compartir experiencias con las demás veredas.
- Necesitamos profundizar la Palabra de Dios, ya que es la mejor fuente para la organización comunitaria, pues con la Palabra conocemos mejor el proyecto de Dios para el campo.
- Espacio donde aprenderemos comunitariamente de la Biblia, la agroecología, valores, género, salud alternativa.
- Como búsqueda de una vida en el campo.
- Es un espacio para prepararnos mejor y así educar a los niños y niñas, orientarlos a medida que van creciendo.

#### **4.2. Compromisos con la Escuela Bíblica Campesina**

La Escuela Bíblica Campesina no se realiza en el aire ni por arte de magia, lo que hace necesario que la comunidad se comprometa con la realización de la misma.

Para un mejor funcionamiento se organizan comisiones para la logística (hospedaje, alimentación, comunicación, preparación de los temas).

Se necesita disponibilidad de tiempo de los animadores para participar, al igual que deseos de aprender y aplicar los conocimientos adquiridos.

Los animadores y animadoras se comprometen a dar su aporte económico, o en especie, productos de la finca o huerta familiar, de acuerdo con sus capacidades, carismas o dones.

#### **4.3. ¿Cómo se han programado?**

Normalmente han sido dos jornadas al año o más, dependiendo del lugar, la disponibilidad de tiempo de los y las participantes, de los instructores o acompañantes del proceso.

Es preciso anotar que las mismas comunidades se reúnen el resto del año a profundizar, a estudiar, a compartir ideas y a colaborar en los trabajos del campo de acuerdo con su disponibilidad de tiempo, para lo cual organizan sus planeaciones locales.

Inicialmente, las escuelas bíblicas parecían ser un espacio de estudio o de formación, pero el tiempo nos fue diciendo que eran un espacio de encuentro con Dios, con la vida, con la Biblia, con la comunidad y con las demás personas (Cañaverall, 1996, p. 25).

Un espacio de compartir, de reconocernos, de recuperación de la Palabra, donde nos escuchan y escuchamos al otro y la otra. Es un espacio incluyente, en donde caben los adultos, los niños, niñas, jóvenes, letrados e iletrados.

Un elemento bonito que se fue dando en algunos sitios, fue la posibilidad de experimentar el ecumenismo, al llegar a la escuela hombres y mujeres de otras prácticas cristianas.

Es la oportunidad para darle una mirada a nuestra realidad, a nuestro trabajo, a lo que estamos haciendo en lo bíblico, agroecológico, organizativo, en la salud, con respecto a lo familiar y comunitario. Es un espacio de alegría, de celebrar la vida, de compromiso, esperanza, solidaridad, donde se nos permite soñar.

En las escuelas siempre estamos utilizando nuestro lenguaje campesino, o el de cada región, la simbología del campo; la cosmovisión campesina para tener un acercamiento con mirada y sentimientos campesinos al texto bíblico.

A medida que nos fuimos encontrando nuevamente con la Tierra y su dimensión desde nuestras raíces ancestrales, con el pueblo de la Tierra en la Biblia y sus luchas por la Tierra prometida, la Tierra que mana leche y miel; que empezamos de nuevo a cultivar limpio, sano, agroecológicamente, protegiendo el suelo, los bosques y demás seres vivos y, entendiendo que éramos uno dentro de un todo, recuperando el respeto por la Tierra, reconociéndola como un ser sagrado y Madre dadora de vida, pasamos de Escuelas Bíblicas Campesinas a Escuelas Bíblicas Campesinas Agroecológicas.

#### **4.4. Logros de las Escuelas Bíblicas Agroecológicas en la integridad de la vida campesina**

En las voces de los campesinos y campesinas de las diferentes comunidades donde se estaban llevando a cabo las escuelas bíblicas, estos son algunos de los cambios experimentados, luego de varios años de estar encontrándonos y practicando la Lectura Campesina de la Biblia:

- Ahora manejamos e interpretamos mejor la Biblia.
- Hemos aprendido más de Biblia, para darle un cambio a nuestra vida y encontrarle sentido, fortaleza y orientación.
- Recuperación de valores en la Fe y Esperanza.
- Hemos mejorado nuestra actitud con la familia y estamos cuidando la Tierra, los bosques, el agua y la fauna.
- Se están trabajando las huertas familiares de manera orgánica y agroecológica.
- Se han fortalecido los proyectos familiares.
- Estamos mejor organizados, pues se ha recuperado la ayuda mutua, mediante el trabajo cooperado entre vecinos.
- Hemos dejado de cazar a los animales del monte que están en vía de extinción.
- Se han recuperado prácticas y valores de nuestros antepasados, como las fiestas tradicionales, vestidos, alimentos y bebidas propias, la medicina natural, el respeto por la Tierra y la naturaleza.
- La formación bíblica nos ha llevado a prácticas concretas (proyectos familiares).
- Hemos ganado mucho como personas y familia, dado que se ha recuperado el espacio familiar, mejorando la relación de pareja mediante el diálogo y la comprensión.
- Se ha subido la autoestima de las personas campesinas, sobre todo de las mujeres.
- En los participantes ha mermado el consumo excesivo de las bebidas alcohólicas.
- Referente a la mujer: se ha logrado que sea respetada y valorada, que haya recuperado su palabra.
- Se han tenido algunos avances en la superación del machismo.

#### **5. Testimonios**

A manera de conclusión, queremos compartir algunos testimonios que nos llegaron y otros que se han venido dando en el transcurso del proceso.

“En 1998, en la Sierra de Calarma, región del municipio de Ortega (Tolima), conformada por 12 veredas, comenzamos a reunirnos a leer y reflexionar la Biblia con los misioneros Claretianos, Carlos Julio Rozo y



Oswaldo Martínez. Luego llegaron las CCC con la Lectura Campesina de la Biblia. Nos animaron este proceso Ana de Dios Castro, Conrado Valencia Vahos y Adriano Quintero.

Esto fue algo que nos impactó en nuestra vida, como personas, familias y comunidades, nuestra relación con la Tierra y los demás seres vivos.

Empezamos a tener otra visión de la Tierra, a tratarla mejor, dejamos de quemarla, pues allí quemábamos para hacer cualquier cultivo. No volvimos a utilizar químicos. Mejoramos nuestra economía, ya que dependíamos de un solo cultivo (monocultivo), diversificamos nuestra parcela, comenzamos a tener de todo un poco, a no depender tanto del mercado al tener la mayoría de los productos para consumir en nuestro huerto.

Como persona me ayudó a mejorar mi relación familiar e iluminó mi papel de padre, ya que soy papá de cuatro hijos. Igualmente me llevó a realizarme un auto análisis y entender que yo debo cambiar primero, si eso no pasa no cambia la sociedad ni las personas que se encuentran a mi alrededor.

Entendimos que todo lo que da la Tierra es sagrado y todo lo que se da en ella. Así comenzamos a bendecir los alimentos, los cultivos, a tener en cuenta a los demás seres de la naturaleza para obtener mejores cultivos de una manera sana, menos violenta con la Tierra.

Recuerdo que antes de que fuéramos leyendo la Biblia con ojos campesinos y cambiáramos poco a poco nuestra actitud con la Tierra, llamábamos nuestros espacios de encuentro, Escuela Bíblica Campesina. Luego, con el tiempo, con los cambios de actitud con nuestra finca y territorio, comenzamos a tener cultivos agroecológicos y a llamarnos Escuela Bíblica Campesina y Agroecológica” (*José Deiden Figueroa, de Sierra de Calarma, municipio de Ortega, Tolima*).

“Yo pertenecía a la Escuela Taller de Educación Popular (ETEC). Era una escuela innovadora en la educación integral que se enfocaba a la formación de un grupo de niños, niñas y jóvenes con valores éticos, académicos, sociales, con capacidad crítica, amigable con el medio ambiente y respetando los saberes ancestrales y espirituales. En este proceso la Escuela Bíblica Campesina y Agroecológica fue un pilar importante para entender la experiencia de Dios en la Tierra, en la Biblia, en nuestro tiempo y en nuestra realidad campesina” (*Ferney Figueroa Vega, joven campesino de la Vereda Mesa de Limón, Ortega, Tolima*).

“En el Piedemonte Llanero, región lejana del centro del país y con veredas distantes entre sí y afectada por el conflicto armado, violencia, retenciones sin explicaciones y toda clase de violación de los derechos humanos, pues frecuentemente se presentaban enfrentamientos armados entre guerrilla y ejército, el helicóptero bombardeaba las veredas indiscriminadamente poniendo en riesgo a la población civil. Además, no ha sido fácil la comunicación con los habitantes, en esa época no existían los celulares y aún la señal sigue siendo precaria.

Allí se realizaban dos jornadas de escuelas bíblicas al año por lo distante del lugar. Una de las veces que llegamos, nos encontramos con la noticia de que se habían producido enfrentamientos entre guerrilla y ejército arriba en la montaña. Los helicópteros militares estaban bombardeando, y toda la región estaba militarizada. Había mucho miedo, no se sabía cómo estaban las familias de las veredas de la parte alta de la montaña y del resto de la región. Ante esta situación de miedo que se genera, las persecuciones de que estaban siendo víctimas los campesinos y campesinas y el riesgo para transitar por estos caminos con la presencia de hombres armados y por las largas distancias entre las veredas, pensamos que no iban a asistir a la jornada de la Escuela Bíblica Agroecológica.

Llegado el día de la jornada bíblica para sorpresa y alegría nuestra, fueron acudiendo las familias el jueves en la tarde, como estaba en los planes, con sus caballos y mulas cargadas con parte de los productos necesarios para la alimentación en los días de encuentro: la yuca, el plátano, frijól, pescado, pollos criollos, las hortalizas y todo lo necesario para el sustento en estos días.

Con esta experiencia reafirmamos lo importante que era este espacio para los campesinos y campesinas, que la Escuela Bíblica y Agroecológica era un oasis para los habitantes y participantes en medio del temor, la zozobra y persecución que estaban viviendo. Sentían en este espacio protección, fortaleza, respaldo, consuelo, lugar de acogida, de calor humano, escucha, respeto, ya que la identificaban como el espacio que les estaba reconociendo como personas campesinas, donde hombres, mujeres, niños y niñas eran escuchadas y valoradas sus voces. Sentían presente allí el Dios Padre y Madre de la vida. Un espacio donde tomaban fuerza para volver a sus parcelas a defender su Tierra, sus cultivos y denunciar la violación de sus derechos.

Afortunadamente, esta situación se logró manejar y disminuir un poco la tensión, junto con la ayuda del sacerdote claretiano, Padre Héctor Guzmán (Q.E.P.D), que impulsaba este trabajo allí, se logró denunciar los abusos que se estaban cometiendo en la región y comenzaron a respetar a los habitantes, evitándose desplazamientos masivos” (*Conrado Valencia Vahos, Animador Equipo CCC*).

“A mediados y finales de los 90s, nos acompañaban en épocas claves del año, la Misión Claretiana, luego, por medio de ellos llegó CCC, con la animadora Ana de Dios Castro y los animadores Aníbal Cañaverál, Conrado Valencia y Adriano Quintero.

Con las CCC nos llegó la Lectura Campesina de la Biblia, fue una luz que nos sirvió para adquirir mejor conciencia sobre las riquezas que tenemos como la Tierra, acercarnos con respeto a ella, el aire, los bosques, el agua. Encontramos en la Biblia una herramienta para valorar mejor lo que tenemos, fortalecer nuestra familia, nuestras relaciones, nuestra comunicación y nuestra espiritualidad, valorar nuestra cultura campesina, A crecer como persona, revisarme quién soy, mi misión acá en la Tierra como cam-

pesina. A trabajar por una mejor salud, educación, soberanía alimentaria, entender que como campesinos tenemos derecho a una vida digna. La Escuela Bíblica Agroecológica permitió profundizar todos estos temas" (*Irma Peñuela Madrigal y familia, Vereda Cedrales, Ortega, Tolima*).

"Llegué a las CCC y los grupos bíblicos por mi mamá que era una lideresa en la vereda. Trabajamos mucho las huertas campesinas, conjugándolas con la Lectura Campesina.

Con esta lectura entendimos cómo se armonizaba la Palabra de Dios con el campo, con la Tierra, con las comunidades. Nos permitió conocer y comprender un poco mejor la Palabra de Dios, afianzar nuestra espiritualidad campesina. Era un espacio de acogida, convivencia, reconciliación, fraternidad, se notaba el amor por el campo, el respeto por el otro y por la otra. Nos sirvió para cambiar el estilo de vida, relacionarse mejor con los demás seres, con el universo.

En estos momentos es vigente esta lectura, debido al conflicto que ha vivido el campesinado, además por la falta de apoyo de los entes del Estado, el campo se quedó solo, por lo tanto, se hace necesario fortalecer las organizaciones campesinas que existan, los grupos bíblicos, retomar el tema de la Tierra, el trabajo social y comunitario. Y con más razón ahora que existen varios proyectos de retorno a la Tierra. Hay que continuar trabajado por nuestros sueños, nuestros proyectos" (*Luz Danelia Guarín, Vereda Cruces-Alejandría, Antioquia*).

## Referencias

- CAÑAVERAL OROZCO, Aníbal, *Escarbar Campesino en la Biblia*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002.
- CAÑAVERAL OROZCO, Aníbal, *Lectura Campesina de la Biblia*. Enlaces Bíblicos, Vol. 1. Programa Común de Biblia del Movimiento Bíblico Latinoamericano y Caribeño, 1996.
- COMUNIDADES CAMPESINAS CRISTIANAS. *Memoria de Asamblea Nacional*. Charalá Santander, 2010.
- COMUNIDADES CAMPESINAS CRISTIANAS. *Memoria Asamblea Nacional*, 2013.
- EQUIPO DE TEOLOGÍA DIMENSION EDUCATIVA Y COMUNIDADES CAMPESINAS CRISTIANAS. *Sueños de Vida y Esperanza*. Bogotá: Revista Práctica, Vol. 17, 1997.
- VALENCIA, Conrado, CAÑAVERAL, Aníbal, MEJÍA, Afrania, HERNÁNDEZ, Sonia María, OSPINA, Mario, *Vida, Biblia y Esperanza en Nuestras Comunidades*. Escuela Bíblica de la Diócesis de Caldas (Antioquia), 2005.

---

## Reseña de Libros

**ANÍBAL CAÑAVERAL.** *Un campesino biblista fiel a sus raíces.* Javier Darío Jaramillo A.<sup>1</sup>

**CAÑAVERAL OROZCO, ANÍBAL,** *Andar en el encanto de la Palabra. Diálogo de saberes en Artífices, Entradas, Llaves y Claves.* 2ª. ed. Medellín: COOIMPRESOS, 2022, 229 p.

\_\_\_\_\_, *Siervos, talentos, usuras y resistencias. El campesino que complicó la parábola de los talentos.* 2ª. ed. Bogotá: Xpress Estudio Gráfico y Digital SAS, 2022, 174 p.

Quiero expresar mis reacciones a la lectura de estos dos textos de Aníbal Cañaverál, en tres momentos: 1) lo que vi y me llamó poderosamente la atención; 2) lo que sentí; y 3) lo que pido a los lectores.

Primero, tengo que decir de Aníbal Cañaverál que lo conozco y he tenido la fortuna, con otros, de escucharlo en sus reflexiones cotidianas y en exposiciones magistrales virtuales y presenciales. Por esta razón, comparto opiniones importantes y destacadas de personalidades del mundo de la teología y del quehacer bíblico y pastoral, que afirman:

- “Aníbal Cañaverál es el único campesino que conozco que no ha traicionado a los campesinos” (Carminia Navia).
- “Es un militante de la Biblia por los caminos de Colombia” (Héctor Torres).
- “Aníbal es un ser soñador y buscador, comprometido con la vida, aportando su ser para que la madre tierra sea amada, respetada y cuidada, y los seres humanos un mundo de hermanos y hermanas” (Hna. Martha Eugenia Pérez, Religiosa del Sacro Coure).
- “Que bonitos recuerdos me trae Aníbal, es la encarnación de una academia humilde, en el mundo académico, sin la arrogancia de tener la verdad, la razón y alejarse lo más posible de los procesos comunitarios, él va contra esa corriente. Un hombre que homologa en nuestro tiempo a Francisco de Asís. La búsqueda de Dios en el camino popular, sin duda la generación hija de la teología de la liberación en Colombia” (Andrés Molina, PROMESA).
- “Aníbal es una persona sencilla, con mirada profunda y larga, profunda porque escudriña los detalles, lo pequeño, las raíces de la historia humana, es capaz de descubrir la grandeza que hay en lo

---

<sup>1</sup> Sociólogo colombiano. Miembro del Grupo Diálogo Interreligioso de Medellín – Colombia. Integran te del Movimiento Regenerativo Visión Suroeste. Oyente, sociólogo y ciudadano al servicio de la vida. Moderador y facilitador de Conversaciones Estructurales con Visión Sistémica. Artesano del método Laboratorio de Soluciones V.I.A.B.L.E.S

pequeño, en la profundidad; y mirada larga porque tiene horizonte amplio, de la esperanza, de la fe, del amor. Así es la personalidad y la obra de Aníbal, la lectura campesina de la Biblia en un campo donde ha logrado desarrollar aprendizajes de la fe a partir de la vida campesina y de la naturaleza que él la conoce muy bien” (Fernando Torres, KairEd).

- “Aníbal es el hombre que ha recorrido este país con sus talleres de Biblia. Aníbal representa lo mejor del movimiento bíblico en Colombia como laico y campesino, con una capacidad de construcción personal admirable” (Carlos Mario Franco).
- “Aníbal Cañaveral es un biblista y teólogo que usa dos dimensiones muy importantes de la inteligencia humana para desarrollar su trabajo artesanal: la intuición y la sensibilidad. Estos son dos componentes generalmente descartados por la producción teológica incardinada en la mentalidad racionalista. Haciendo uso de la intuición y de una gran sensibilidad humana y social, Aníbal refleja sus raíces campesinas, poniendo a interactuar en sus trabajos escritos la lógica del corazón y de la razón de una manera viva y muy crítica. Por esto sus trabajos son los de un laico libre de ataduras propias de las institucionales religiosas y de gran espíritu ecuménico” (Amílcar Ulloa).

Sobre el primer libro “Andar en el encanto de la palabra. Diálogo de saberes en artífices, entradas, llaves y claves”, llama la atención una viva referencia a los antecedentes del movimiento de las comunidades de base y de la teología de la liberación, y a la construcción de esa memoria cuando afirma: “No quisiéramos concluir este capítulo sin hacer mención de la construcción teórica y de la memoria escrita. Ella ha sido abundante a nivel de folletos y cartillas en las Comunidades Campesinas Cristianas, la Comunidad de los Misioneros Claretianos, la Diócesis de Caldas–Antioquia, el Colectivo Ecuménico de Biblistas CEDEBI, la Escuela Bíblica Cantares” (p. 74). Y, al mismo tiempo, se puede apreciar con nitidez el recorrido propio del autor, desde su vivienda rural hacia Centro América y el Caribe (...). La experiencia personal se transpira por las páginas de esta investigación en diálogo con la experiencia comunitaria y colectiva. Experiencia que en su edad temprana y reciente se conecta con las misiones universales de la Iglesia Católica en 1961; con Acción Cultural Popular (1973), con el Campamento Misión (1980), con la Pastoral Social Rural de la Arquidiócesis de Medellín (1980), con las Comunidades Cristianas Campesinas (1980), con la Teología Latinoamericana de la liberación (1984), con la Lectura Popular y Comunitaria de la Biblia (1992), con el Colectivo Ecuménico de Biblistas (1993), con la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana Caribeña - CETELA (1995), con la diócesis de Caldas Antioquia (1997), con los saberes académicos en PROMESA y la Universidad Bíblica

Latinoamericana (2005), con la Iglesia Colombiana Metodista (2007) y con el Instituto Bíblico Pastoral IBP – Costa Rica (2009). Por diversos lugares de Colombia, América Latina, y el Caribe, la experiencia personal y comunitaria ha impregnado de vigor la constante búsqueda de cómo leer e interpretar la Biblia” (p. 37).

Aníbal nos trae a la memoria personas tan importantes para el movimiento de las comunidades de base de los años 80 y 90 en América Latina, Colombia y, particularmente, en Medellín, tales como Elsa Tamez, Carlos Mesters, Pablo Richard, Álvaro Ramos, Mario Ospina, Luz María Ramírez, los Padres Claretianos; además de líderes sociales y comunitarios como Amílcar Ulloa y Magdalena Toro (seglar cofundadora de la comunidad Signos de Vida en Medellín).

Cañaveral discute en el texto con un tipo de interpretación hermenéutica de la Biblia, de carácter alegórico, religioso y espiritualizado, afirmando que “inmuniza la conciencia crítica del campesinado” e induce a una actitud pasiva (p. 221).

En la página 173 sintetiza su propuesta de método de interpretación de la Biblia, en los siguientes términos:

*(...) “hemos transitado por los aspectos que han antecedido a la formulación del método y las pulsaciones en el camino recorrido hasta el momento en que se desarrolla este trabajo (capítulo 1). Con ello pretendemos señalar que nuestro método no surge de la nada, que se trata de un método históricamente situado y enraizado en una larga tradición eclesial, y sustentado en contribuciones que nos vienen de múltiples desarrollos metodológicos y científicos. Nos hemos dispuesto al trabajo investigativo de indagar por sus bases teóricas y analíticas, tanto de la exégesis como de la hermenéutica, enfocadas a sus cuatro pilares: Artífices, Entradas, Llaves y Claves. Con ello, hemos querido responder a la hipótesis de que este método contribuye a la exégesis y la hermenéutica (capítulo 2). Nos arriesgamos a desafiar un nivel de profundización, en procura de responder a la intencionalidad de quienes deseen ampliar más los elementos teóricos que constituyen este importante soporte del método (capítulo 3). Así, con este recorrido, nos disponemos a entrar en el capítulo 4, con el propósito de hacer una aplicación del método en el texto bíblico de Marcos 4,1-9.*

En efecto, el texto da cuenta del método de interpretación campesina de la Biblia, sus antecedentes y las “pulsaciones” o intuiciones del autor, que fueron tomando reconocimiento en el movimiento de las comunidades eclesiales de base. Hay un claro y explícito reconocimiento de la tradición eclesial y quedan develadas las discusiones y fuentes metodológicas y científicas, con sus bases teóricas y analíticas que permiten hablar de una exégesis hermenéutica fundamentada, que soporta el método, siendo genuinamente arraigado en la biografía y la historia de las raíces campesinas del autor.

Por otro lado, en el texto “Siervos, talentos, usuras y resistencias”, llama poderosamente la atención las referencias y contribuciones de autores



como Rafael Aguirre, Bertolt Brecht, John Dominic Crossan, Gonzalo de la Torre, Williams Herzog II, Joachim Jeremias, Ulrich Luz, Guillermo Mujica, Thomas Piketty, y Luis Alonso Schökel.

Aníbal conoce y reseña el estado del arte y los aportes de muy diversos métodos en el pensamiento latinoamericano y universal, articulándolos en la lectura campesina de la Biblia. Se refiere con soltura y sencillez a los enfoques histórico-críticos, sociológicos, socio-retóricos, revisión de vida, ver-juzgar-actuar; lectio divina, matriz social triádica, lectura pragmalingüística, estudio de evangelio, abordaje socio-simbólico, narrativo, historias de vida, psicoterapia positiva, entre otros (p. 66).

El texto tiene estructura, estilo, pocos capítulos y un conjunto de subcapítulos, contruidos a partir de párrafos cortos que dan hilo y agilidad a la lectura.

Sugiere anécdotas y toca temas sensibles eclesiales como el enunciado “iglesia y minería de gran escala”, “el día que dios respaldó la minería” (p. 80); el juicio de “perecitis” que formulara algún obispo afamado contra los campesinos como su gran diagnóstico (p. 130 del libro “Andar en el encanto de la Palabra”); hace ver la ausencia explícita de las mujeres en la parábola de los talentos y discute de frente con la “espiritualidad de la prosperidad”.

Los textos, y este segundo en particular, generan entre muchas otras curiosidades dos dignas de destacar: Las referencias y diálogos con Bertolt Brecht y Crossan para afianzar las bases de la lectura campesina de la Biblia, afirmando que “interpretar campesinamente la parábola de los talentos contó, desde los inicios de la investigación, con voces encontradas, disonantes y desalentadoras, que pintaban y auguraban una tarea difícil, con pocas o nulas probabilidades de extraer algo positivo y esperanzador (p. 133).

A partir de la lectura de los textos, siento que Aníbal es el campesino que cultivó nuevas claves de lectura de la Biblia y las viene ofreciendo como método para despertar, ver, oír y degustar.

Leer la Biblia con ojos y corazón campesino es entrar en la vida campesina como “lugar hermenéutico” para fortalecer la mirada novedosa, desafiante y crítica, que alimenta la campesinidad del proyecto de Dios y recrea la esperanza que despierta y libera.

El autor es campesino de origen; agricultor, católico y referente continental de la lectura campesina de la Biblia. Escritor de los libros aquí reseñados, además de “Carta a Filemón”, de numerosos artículos de revista, sin mencionar sus estudios académicos del CESEP en Brasil y su maestría en ciencias bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica, así como sus actividades de responsabilidad en las Comunidades Campesinas Cristianas y en el Colectivo Ecuménico de Biblistas -CEDEBI-. Aníbal es, ante todo, animador, docente e investigador.

Un párrafo emocionante y poético del libro “Andar en el encanto de la Palabra” expresa muy bien la intención y alcance de la producción de Aníbal:

*“Ahora bien, indudablemente que se trata de algo más que emparentar, pues nos situamos ante un encuentro afectivo, amoroso y apasionado, chispeante de algo que se torna asombroso, fascinante, apasionado, encantador, maravilloso, único y misterioso. Tenemos entonces un conjunto de claves que nos ayudan en este encuentro con el texto bíblico: escarbar, hozar, remover, hurgar, cavar, buscar, desmenuzar, excavar, etcétera” (pp. 153-154).*

En síntesis, sentí emoción, alegría, un profundo respeto por su vida, su producción y una gran motivación a la difusión de estos libros y a animarlo a que siga escribiendo.

Por ello, me gustaría que muchos nos animemos a difundir y apreciar su obra, realizar muchos encuentros de presentación y conocimiento de su profunda e importante reflexión, alternativa y dinámica, sobre un método innovador para la lectura de la Biblia.

**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 nosotros 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
84. Pandemia e Biblia
85. Trata de Personas
86. Niñez
87. La Carta de Pablo a los Romanos



