

UM ELOGIO À PRUDÊNCIA ECONÔMICA TRANSGRESSORA. UM ESTUDO DE LUCAS 16,1-9

Ivoni Richter Reimer*

Abstract

The article presents and analyses the parabolic narrative of Luke 16,1-9, a New Testament text which mirrors socioeconomic aspects of the Roman Empire. The parable puts forward an administrator who acts against the interests of his lord as a chief character and a model for Christian communities at the end of the 1st century. The examination of the interpretative history of the text reveals that the interpretation transformed him into a morally disqualified man. In the face of the interpretative dilemma, this study intends to open borders for dialogs between Biblical exegesis and historiographic studies of contemporary literary documentation in order to better assess the function of texts like Luke 16 in its context and in the construction of identities.

Keywords: Luke 16:1-9; ancient economy; exegesis; history; identity.

Resumo

Este artigo apresenta e analisa a narrativa parabólica de Lucas 16,1-9, um dos textos do Novo Testamento que reflete aspectos socioeconômicos no Império Romano. A parábola coloca um administrador que atua contra os interesses de seu senhor como protagonista e modelo para comunidades cristãs no final do século I. A pesquisa da história interpretativa do texto mostra que a mesma, porém, o transformou num homem moralmente desqualificado. Diante do dilema interpretativo, o estudo visa abrir fronteiras para diálogos entre exegese bíblica e estudos historiográficos de documentação literária contemporânea, para melhor se poder avaliar também a função de textos como o de Lucas 16 dentro do seu contexto e na construção de identidades.

Palavras-chave: Lucas 16,1-9, economia antiga, exegese, história, identidade.

* Prof^a. Dr^a de Bíblia e Exegese, Sociedade e Cultura de Cristianismos Originários no Departamento de Filosofia e Teologia da Universidade Católica de Goiás (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião). Professora de Novo Testamento e de Grego no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Pesquisas: Religião, Economia e Saúde no Mundo Bíblico; o Movimento de Jesus a partir dos Evangelhos.

Introdução

Neste artigo, objetivo analisar um texto do Novo Testamento a partir dos instrumentais exegéticos específicos para a área,¹ buscando um diálogo com alguns estudos do campo da História. O interesse interdisciplinar baseia-se na necessidade e na busca de melhor entender o contexto histórico-social dentro do qual aqueles textos foram gerados e transmitidos, para enfim também melhor compreendê-los.² O texto escolhido é a narrativa parabólica em Lucas 16,1-9, que reflete situações e condições econômicas no século I.

Num primeiro momento, esboço alguns pressupostos com os quais trabalhamos na exegese bíblica. Assim, leitores(as) não acostumados(as) com nossos instrumentais e linguagem, podem familiarizar-se e talvez então contribuir com o diálogo, a análise e a reflexão. O segundo passo é traduzir o texto de Lc 16, apresentando um pouco de sua história interpretativa no campo da exegese e da teologia. Depois disto, para uma melhor compreensão da narrativa a partir de próprios termos gregos, busco informações a respeito do contexto socioeconômico no Império Romano daquele tempo. No final, teço algumas reflexões que consideram tanto a intencionalidade do texto dentro de seu contexto quanto também uma interpretação que o torne significativo para contextos comunitário-sociais, dentro dos quais o mesmo continua sendo lido e transmitido.

Os Evangelhos como documento literário

Na área da exegese bíblica, especificamente na análise da redação de textos bíblicos numa abordagem metodológica histórico-crítica³, os Evangelhos de Lucas, Marcos e Mateus são considerados sinóticos, porque podem ser lidos paralela e comparativamente tanto em sua estrutura literária quanto na cronológica e de conteúdos. Estes textos são resultado de um período de aproximadamente 40 a 60 anos de transmissão oral a respeito da atuação de Jesus de Nazaré, quando este vivia na Galiléia e Judéia do século I. Durante este período e em diferentes comunidades cristãs no entorno do Mar Mediterrâneo, formaram-se pequenas coleções de ditos, de curas e milagres, de ensino, de narrativas biográficas de Jesus, etc. que foram, finalmente, organizadas e compiladas redacionalmente por pessoas pertencentes a comunidades cristãs distintas.

Através de longo e minucioso trabalho de crítica textual e de redação,⁴ a exegese neotestamentária chegou a um razoável consenso que consiste

em reconhecer que o primeiro Evangelho que passou por este processo de transmissão oral, organização e redação é o chamado “Marcos” (data aproximada nos anos 68-69). Mateus (anos 80) e Lucas (por volta do ano 90) basearam-se nesta fonte “Marcos” e na fonte “Q” (*logia*/ditos de Jesus), comum a ambos (Teoria das Duas Fontes⁵), sendo que ainda tinham suas fontes exclusivas. A comparação sinótica dos três Evangelhos é importante na avaliação do material que eles têm em comum, pois aponta para uma mesma tradição que provém de distintos lugares; ela remonta à transmissão oral, comum para a Antigüidade⁶ e que, no caso, parece ter mantido um alto grau de fidelidade no processo traditivo. A comparação sinótica, porém e a meu ver, é tanto mais relevante porque ela aponta – exatamente nas suas diferenças! – para as peculiaridades das comunidades que produziram estes textos. A análise sinótica pode ajudar a compreender que, já no século I, as comunidades cristãs são heterogêneas, tanto nas suas fontes literárias, nas concepções cristológicas e eclesiológicas, quanto na sua organização eclesial e ministerial. As diferenças que percebemos entre os evangelhos apontam, portanto, para concepções teológicas e político-sociais distintas e muitas vezes conflitivas entre as diversas igrejas no final do século I.

Esta tradição cristã – diversa e até divergente, mas contendo núcleos (in)formativos comuns –, assentada na escrita evangélica, deve ter surgido com o “objetivo de explicar um dado (...) religioso (...); em outras palavras, a tradição não é uma invenção etiológica” (FINLEY, 1994, p. 24). Os Evangelhos de Mateus, Lucas e João foram escritos a partir de e para grupos específicos de pessoas, no caso cristãos, membros de igrejas que se reuniam em casas, após a Guerra Judaica⁷. Portanto, a sua circulação é particular, interna. Enquanto documento literário, os evangelhos servem para assentar parte da tradição e formar e/ou fortalecer identidade e pertencimento religiosos. Seu objetivo, portanto, não é apenas informar⁸, mas simultaneamente formar!

Os Evangelhos são resultado de intenso trabalho redacional, realizado em condições socioeconômicas e religiosas nada favoráveis para os grupos que o realizavam: *religio ilícita* para o Império Romano, grupo herético para o judaísmo formativo-rabínico, condições econômicas que dificultavam a aquisição do material necessário⁹. Eles nascem no seio de comunidades cristãs, como narrativa testemunhal a partir da fé vivenciada. Todos eles são escritos pós-pascais e por isto refletem, por um lado, a história de Jesus de Nazaré, marcada pela memória de grupos e comunidades que criam ser

ele o Messias prometido. Por outro lado, eles refletem simultaneamente as realidades das comunidades, suas percepções e concepções, bem como suas formas de construção de identidade e de organização eclesial dentro da sociedade mais ampla no final do século I. É por isto que as diferenças na análise sinótica tornam-se tanto mais relevantes, porque remetem à heterogeneidade intereclesial já nos princípios.

Lucas 16,1-9 é o texto escolhido que serve como fonte para análise e reflexão sobre percepções e posturas relacionadas com alguns fatores econômicos daquele tempo, conhecidos e talvez vivenciados em comunidades lucanas. É bem provável que as mesmas viam-se diariamente confrontadas com problemas semelhantes aos mencionados no texto e, através da reconstrução da memória de Jesus, buscam (re)construir sua própria história.

Algumas informações sobre o Evangelho Lucas

Lucas é o Evangelho sinótico mais recente, escrito na última década do século I, talvez em Éfeso.¹⁰ Quem escreve, informa sobre a existência de outras narrativas coordenadas acerca “dos fatos que entre nós se realizaram” e que, “após acurada investigação de tudo desde a origem”, este texto quer oferecer uma “exposição ordenada”, cuja intenção e objetivo são catequéticos (Lucas 1,1-4). Este evangelho dirige-se a comunidades cristãs, oriundas principalmente de contextos religiosos gentílicos. É, portanto, um escrito de circulação interna, endereçado a um “Teófilo”, que simbolicamente remete a pessoas convertidas, consideradas “amigas de Deus”.

Quem escreve o Evangelho procura organizar o texto, situando a atividade de Jesus cronológica e geograficamente. Sua estrutura literária concêntrica pode ser assim esboçada:

	1,1-4	Prólogo
A	1,5-4,13	As origens de Jesus e de sua atividade
B	4,14-9,50	Ministério de Jesus na Galiléia
C	9,51-19,44	Subida de Jesus para Jerusalém
D	19,45-21,38	Ministério de Jesus em Jerusalém
E	22,1-24,53	Paixão, morte, ressurreição e aparição de Jesus

A estrutura literária global é importante na localização do nosso texto em particular. **Lucas 16,1-9** situa-se na parte central do Evangelho, que relata sobre as atividades de Jesus e seu grupo, quando estavam subindo a Jerusalém. Esta parte trata principalmente de ensino e de controvérsias, destacando algumas curas, que refletem exatamente o centro das controvérsias (sábado, exclusão de pessoas doentes e de outras etnias, misericórdia de Deus manifesta na obra de Jesus). Na estrutura, o bloco C enfatiza a temática das relações econômicas e de poder na comunidade e no mundo numa perspectiva de crítica ao sistema de dominação vigente (14,7-24; 15,3-32; 16,1-13; 16,19-31; 18,18-30; 19,1-27), sendo este o contexto temático do texto em questão.

É importante destacar, aqui, que **Lc 16,1-9** narra uma parábola de Jesus, que não aparece nos outros evangelhos. O texto em questão, portanto, faz parte do material exclusivo de Lucas, remetendo a particularidades de comunidades lucanas que têm a ver com as relações econômicas e de como as comunidades devem enfrentar situações a elas vinculadas. Aliás, é importante ressaltar que os textos 14,7-14; 15,8-10; 16,19-31; 19,1-27 também fazem parte deste material exclusivo de Lucas! Encontramo-nos diante de tradições heterônomas dentro do jogo das memórias e da construção de identidades cristãs.

Uma parábola em Lc 16,1-9

A seguir apresento uma tradução própria do texto grego¹¹ e algumas características básicas do gênero literário ‘parábolas’.

- (1) Mas dizia ele (Jesus) para os discípulos e discípulas: “Havia um certo homem rico que tinha um ecônomo (*oikónomos*); e este lhe foi denunciado como quem estava dispersando os seus bens.
- (2) E tendo-o chamado, disse-lhe: ‘O que é isto que ouço a teu respeito? Presta conta da tua economia/administração (*oikonomía*), pois não podes mais administrar (*oikonomein*)’.
- (3) O ecônomo, porém, disse para consigo mesmo: ‘o que farei, visto que o meu senhor (*kyrios*) tira de mim a administração? Para cavar não tenho força; para mendigar tenho vergonha.
- (4) Estou começando a entender o que farei, para que, quando eu for afastado da administração, me recebam nas casas deles’.

- (5) E tendo chamado cada um dos devedores do seu senhor, dizia ao primeiro: ‘Quanto deves ao meu senhor?’
- (6) E ele disse: ‘Cem cados de óleo’. Ele, então, disse-lhe: ‘Toma a tua escrita (de dívida – *grámmata*) e tendo-te assentado, rapidamente escreve cinquenta!’
- (7) Depois disse a um outro: ‘E tu, quanto deves?’. E ele disse: ‘Cem coros de cereal’. E lhe diz: ‘Toma a tua escrita (de dívida) e escreve oitenta!’
- (8) E elogiou o senhor o ecônomo da injustiça, porque agiu prudentemente; porque os filhos deste século são mais prudentes do que os filhos da luz na sua própria geração.
- (9) E eu vos digo: ‘Fazei para vós amigos a partir do *mamon*/dinheiro da injustiça, para que quando (este) terminar, vos recebam em suas tendas eternas!’”

Uma parábola faz parte de um gênero literário discursivo, comum nos Evangelhos. Como meio de comunicação, uma parábola busca articular não tanto o campo das idéias ou das verdades que se auto-apresentam; o seu principal objetivo é dialogicamente chamar para uma práxis transformadora e diferenciada (WEGNER, 1998, p. 203). Uma parábola, que pode ter muitos subgêneros literários, remete a experiências conhecidas, reinterpretando-as ou ressignificando-as. Para uma análise da redação, as parábolas podem refletir a pregação crítico-profética de Jesus, mas remetem simultaneamente, num processo de alegorização que era típico para a cultura da época, a situações vitais da própria comunidade atual (KOESTER, 2005, p. 66-7).

A parábola Lc 16,1-9, portanto, faz parte do material discursivo do Jesus lucano. Na exegese, ela faz parte do subgênero literário ‘narrativa parabólica’, que não narra situações ou ocorrências típicas e regulares, e sim, unicamente, casos peculiares interessantes. Elas não contêm fórmulas introdutórias nem termos de comparação. Por isso não expressam a que deve ser comparada a narrativa, e sim apresentam o conteúdo a ser comparado diretamente em forma de narrativa (WEGNER, 1998, p. 207-8).

Torres nos fornece elementos importantes na compreensão de parábolas no Evangelho de Lucas (TORRES, 2003, p. 103-110). Enquanto composição lucana, elas pretendem refletir e sugerir respostas a problemas ou preocupações comunitárias, como a postura e as atitudes cristãs diante

da realidade de pobreza e riqueza e a administração de dinheiro dentro desta situação.

Na sua composição, a parábola apresenta uma estrutura interna, que pode ser assim apresentada:

16,1a introdução geral

16,1b-7 desenvolvimento da parábola

16,1b apresentação do homem rico e seu ecônomo denunciado

16,2 seu senhor anuncia a punição (não mais exercer a função)

16,3-4 o ecônomo analisa a situação atual e futura, elabora estratégia

16,5-7 o ecônomo realiza seu plano junto aos devedores de seu senhor

16,8-9 conclusão

16,8-9 o “senhor” elogia a ação e recomenda seguir o exemplo do ecônomo

A parábola apresenta quatro tipos de personagens:

a) um homem rico

b) seu ecônomo/administrador, que o chama de “meu senhor”

c) dois devedores do homem rico

d) o senhor que interpreta a parábola

A temática da parábola reflete relações econômicas e de poder no século I.

A trama da parábola gira em torno da forma como o ecônomo administra os bens de seu senhor, sendo que a porta de entrada da parábola é a denúncia de que ele os estivesse “espalhando/dispersando”. O protagonista da narrativa é o ecônomo; é em torno de sua ação que leitores(as) se posicionam.

Assim, gostaria de adentrar nesta narrativa parabólica, bem como em seu contexto sócio-histórico, a partir de uma análise das traduções e da história interpretativa ou história dos efeitos¹² deste texto.

Sobre traduções, interpretações e escolhas...

O que motivou o estudo deste texto foram exatamente alguns comentários sobre esta parábola. Há pouco material exegético latino-

americano sobre o mesmo. O que temos vem de fora e muitas vezes o reproduzimos. É comum afirmar que Lc 16,1-9 é um texto complicado e, sem dúvida, de “difícil interpretação” (RICHARD, 2003, p. 25). Esta interpretação, porém, vem marcada por seus próprios lugares e interesses vivenciais atuais. Assim, fala-se do ecônomo como “um criminoso [...] que garante sem escrúpulos [...] o seu futuro [...]”; o homem não é nenhum paradigma [...], mas um exemplo horrendo! [...] à fraude (v.1) ele acrescenta a falsificação de documentos; [...] um homem criminoso como modelo”, que causa escândalo na igreja e na exegese (JEREMIAS, 1976, p. 43-44). Uma pessoa só pode agir assim porque, “após ser abandonada por seu senhor, caiu inteiramente em todas as profundezas demoníacas” (GRUNDMANN, 1961, p. 318)¹³. Em todo caso, o texto deveria estar falando de um corrupto que age ilegal e imoralmente. Dentro deste fluxo interpretativo, não há uma exegese sequer que se pergunte e se preocupe com o que possa ter significado esta ação ‘dispersante’, nem com o destino do ecônomo que perderá seu cargo; não há uma exegese sequer que se alegre com a diminuição da dívida nas suas conseqüências para as pessoas endividadas e empobrecidas... Todas as interpretações estão vitalmente preocupadas com a integridade patrimonial do homem rico! Por isso encontram-se inevitavelmente num beco de difícil saída e estranham o fato do “Senhor Jesus” ter elogiado alguém assim...

Esta é só uma breve e parcial observação de opiniões, preconceitos e medos que são dominantes e vão sendo externados em forma de tradução, exegese, interpretação e catequese nas academias teológicas e nas igrejas. As traduções que temos em português nos induzem a estas interpretações. Dizem que o ecônomo “esbanjou/defraudou os bens”, que ele é um ecônomo “injusto”, etc.

Por isso, um primeiro questionamento é se podemos entender a ação do ecônomo, descrita em 16,1, como um “defraudar os bens” de seu senhor, algo que caracterize aquele homem como ‘injusto’, como o querem as interpretações dominantes. Conforme o texto, alguém denunciou a ação do ecônomo como *diaskorpidzo*. Este verbo, na Antiguidade, significa “espalhar” e “dividir” pessoas e coisas. No Novo Testamento, (*dia*)*skorpidzo* aparece poucas vezes, sendo utilizado no sentido de “espalhar”, “dispersar” (Lc 1,51; 11,23; 15,13; 16,1; Mt 12,30; 25,24,26; 26,31; Mc 14,27; Jo 10,12; 11,52; 16,32; At 5,37; 2 Co 9,9 = SI 112,9).

Interessantemente, apenas para as passagens de Lc 15,13 (parábola do ‘filho pródigo’) e 16,1 é que se quer significar a ação como “esbanjar”, “desperdiçar”, sem, no entanto, remeter a outro material literário da época! (MICHEL, 1964, p. 419-424)¹⁴. E é tal significação, sem argumentos ou outras referências, que caracteriza toda história interpretativa desses textos, no sentido de desqualificar moralmente as pessoas que realizam a ação, no caso, o filho mais moço e o ecônomo. A respeito de ambos, porém, os textos apenas afirmam que “espalharam/distribuíram” bens.

É oportuno e necessário perceber que, no judaísmo da época, esta forma de lidar com as bens – espalhando/distribuindo também em sua forma monetária – é bastante conhecida e elogiada! Assim, o rabbi Elieser, preocupado em ampliar laços sociais e familiares através de solidariedade econômica, afirma: “O que se faz para ter mais crianças? A gente espalha/distribui o seu dinheiro entre as pessoas pobres”¹⁵. Para dentro daquela cultura sócio-religiosa, esta é uma forma de fazer justiça! E é assim que também o apóstolo Paulo se encontra nesta tradição judaica, quando cita o SI 112,9 para argumentar a coleta para as pessoas empobrecidas em Jerusalém: “Espalhou/distribuiu, deu aos pobres, a sua justiça permanece para sempre!” (2Co 9,9). Mais tarde, o pai da igreja Crisóstomo, em uma homilia, ainda parafraseia o termo *skorpídzo* com as palavras “espalhar com abundância”.¹⁶

Lexicalmente, portanto, o texto não desqualifica o ecônomo moralmente, pelo fato de ele “espalhar/distribuir” bens, nem afirma que ele esteja agindo de forma fraudulenta ou injusta. Esta, porém, é a interpretação dominante deste texto. O motivo para tal interpretação situa-se, a meu ver, em outro campo. Trata-se de uma interpretação que adota – consciente ou inconscientemente, mas com consequências econômico-morais nada ingênuas – a perspectiva do sistema dominante que impõe suas regras sobre as formas de organização para todas as pessoas e culturas que se encontram em relação de subordinação e dependência. Afastar-se de suas regras ou vivenciar outras formas reguladoras de vários níveis de relação – também de solidariedade e partilha – é entendido e condenado como uma transgressão daquela ordem imposta, oficial e legal. A interpretação dominante coloca-se não apenas do lado do senhor, mas também intervém em sua defesa, isto é, em defesa do seu patrimônio. Sendo que o termo (*dia*)*skorpidzo* indica negócios que envolvem bens, entre eles também o dinheiro, não há dúvida nenhuma de que “espalhar/distribuir” estes bens contradiz a lógica do acúmulo, dos bancos, dos juros, existente já naquele tempo (Mt 25,24-26).

Na ótica econômica e cultural dominante, distribuir os bens do senhor é agir contra os interesses do mesmo, é transgredir as ordens daquele sistema, porque esta práxis não garante o lucro e a expansão do patrimônio do senhor, colocando em risco a manutenção do *status quo*. Esta é uma situação que o texto simplesmente constata e informa, mas sem qualificá-la ou sobre ela expressar opinião negativa de juízo.

Um segundo questionamento que gostaria de esboçar está ligado com a insinuação e a afirmação interpretativas de que este ecônomo seja “injusto”. Isto geralmente é dito em decorrência da estratégia e da ação do ecônomo, desencadeadas após a ameaça do senhor em tirá-lo deste cargo que talvez lhe garantisse alguns privilégios. A parábola dedica a maior parte do texto a este processo de reflexão, planejamento e sua conseqüente ação (16,3-7). Assim, ela traz à tona um profundo processo de reflexão de quem está encurralado e com dificuldades de realizar outro tipo de trabalho, marcadamente escravo¹⁷. O protagonista nem sequer perde tempo, procurando justificar-se ou inocentar-se. Fato é que ele está diante da iminência de perder seu cargo de ecônomo, e que deverá prestar contas de sua administração (16,2). O que fazer diante desta situação e na perspectiva de que tudo ficará pior? Antes de seguir neste pensamento, gostaria de fazer outra pergunta: quem poderia ser este ecônomo, protagonista da nossa narrativa, e o que ele poderia fazer dentro da esfera de sua atuação? Quem poderia ser seu senhor que simultaneamente também é credor de outra gente?

Sobre realidades histórico-sociais naqueles tempos...

Os termos ‘homem rico’ (*plúsios*), a expressão “meu senhor” (*kyrios*), a existência de alguém que “administra” os bens de seu senhor e as relações de dívida existentes para com este senhor remetem a um contexto de relações socioeconômicas de dependência e subordinação. Podemos entender essas relações como parte ou reflexo do sistema escravista que vigorava no Império Romano daquele tempo,¹⁸ que tinha como algumas características a concentração fundiária nas mãos de alguns poucos senhores geralmente políticos, a urbanização e a produção mercantil, aspectos estes presentes também no contexto de Lc 16. Como parte da lógica daquele sistema, “o trabalho escravo provia a mão-de-obra permanente, no campo e na cidade, e o trabalho livre servia de complemento ocasional” (CARDOSO, 2003, p. 69).¹⁹ A escravidão era uma instituição jurídico-legal, que garantia que as pessoas escravas

fossem adquiridas de diversas maneiras: como prisioneiras de guerra mantidas sob o poder de soldados veteranos que ganhavam terras do Estado ou vendidas no mercado público; através de nascimento; como penhor de dívidas... Eram trazidas de todos os povos e culturas, arregimentadas entre todos os extratos sociais, eram portadoras de conhecimentos em todas as áreas, perdedoras de terras e propriedades por elas antes administradas...²⁰ Por isso, não é de se estranhar que muitas dessas pessoas escravas eram destacadas para a administração de propriedades, agora sob o jugo da escravidão.²¹ Este também pode ser o caso em Lc 16,1-8.

Em contexto escravista, o latifúndio constituía a maior expressão de poder e riqueza da classe dominante, sendo ele também a principal fonte de riquezas acumulativas e expansivas, especialmente através do trabalho escravo.²² O latifundiário era geralmente também o grande comerciante (empório) e o mesmo que, vivendo na cidade, assumia cargos políticos (CARDOSO, 1998, p. 73). Para assim poder viver, o homem rico precisa de alguém para administrar seus bens.

A existência de administradores, entre eles a maioria escrava, era muito difundida na Antigüidade,²³ “pois geralmente o proprietário não habitava no local ou nem mesmo tinha os conhecimentos técnicos adequados” (JOLY, 2005, p. 60). Por isso, quem tivesse entre seus escravos alguém instruído e sábio, poderia nomeá-lo administrador encarregado de cuidar de tudo e aumentar o capital de seu senhor; trata-se de um cargo de confiança que garante uma melhor posição para o escravo, e até ganho de *pecúlio* para adquirir sua libertação futura.²⁴ O escravo administrador distingue-se do escravo trabalhador pelo caráter de seu trabalho intelectual, e não corporal, exercendo sobre as demais pessoas escravas, diaristas e arrendatárias, uma função de liderança e autoridade:

Estes proprietários utilizavam (e recomendavam), em suas terras, um tipo muito específico de escravo agrícola, denominado epítropos [em grego]. Ele é quem irá zelar pelo bom desempenho das propriedades fundiárias do seu senhor, sendo responsável, inclusive, pela venda dos produtos no mercado, além de estar em contato direto com os escravos agrícolas, supervisionando os seus trabalhos (CHEVITARESE, 1999, p. 89).

Além de atributos como fidelidade, competência e honestidade, para a escolha de seus administradores, o senhor observava também aspectos

psicológicos do escravo, que o revelassem como alguém com forte libido econômica para garantir o aumento de sua riqueza. Para administrar, “são escolhidos apenas aqueles escravos (...) *hoitines ... erotikos échusin tu kerdáinein* (que são apaixonados pelo lucro)”.²⁵ Ao senhor cabe a tarefa de controlar e supervisionar o trabalho de seu administrador, seja ele escravo, liberto ou livre, para garantir seus lucros e também para coibir a autopromoção do mesmo através de atos de corrupção.

O escritor romano Varrão (século I), em seu Tratado sobre a Agricultura (**De re rústica** 1,17),²⁶ menciona o trabalho escravo e livre na agricultura, descrevendo minuciosamente como os senhores devem cuidar de seus latifúndios através da administração delegada a algum escravo capaz e instruído (“saber ler e escrever”). O mesmo poderia atuar como administrador e capataz, que supervisiona também o trabalho de outros escravos e pessoas trabalhadoras diaristas. Ele recomenda aos senhores que estes escravos administradores devem ser mais idosos e experientes, devem receber alguns privilégios na distribuição de comida, alguma propriedade e parceiras escravas com quem possam ter crianças, pois assim se tornam mais estáveis e ligados ao lugar. Este escrito enfatiza a preocupação que se tinha com os proprietários, homens abastados que viviam nas cidades, cujas propriedades eram administradas por escravos intendentos, que eram treinados para este trabalho, visto que a pessoa escrava comum “não se importava com o sucesso ou os lucros da fazenda”.²⁷ Com essas providências, portanto, esperavam-se maiores dedicação e fidelidade de um escravo administrador.

A necessidade e a existência de administradores, portanto, são comuns na realidade socioeconômica e jurídica do século I.²⁸ Esta realidade vale tanto para o contexto greco-romano quanto para o judaico. Para entender **Lc 16,1-8**, é preciso adentrar também na questão do ‘direito de representação’ vigente naquele tempo, que se baseia em três princípios básicos:²⁹ a) a pessoa autorizada (“ecônomo”) atua em lugar de quem a autorizou (“homem rico”), representando seus interesses de lucro e expansão de propriedade. Os negócios assim realizados implicam direitos e responsabilidades para quem delega poder, sendo que as conseqüências jurídicas são carregadas pelo senhor; b) esta representação não autoriza a prática de delitos que prejudiquem o senhor. Qualquer ação que extrapole os direitos do senhor é de responsabilidade exclusiva do representante; c) um representante sempre age em função de uma incumbência recebida. Este

princípio legal é importante em dois sentidos: todos os negócios realizados são autorizados e legítimos; este princípio regulamenta a relação recíproca entre os dois e, em caso de irregularidades, nenhum dos dois dispõe de meios legais contra o outro. No caso de Lc 16, isto significa que o “homem rico” não podia exigir do “ecônomo” uma indenização pelo lucro perdido, nem o “ecônomo” poderia exigir uma indenização pela demissão do cargo ou por danos morais advindos da mesma.

De volta para ‘nosso’ administrador

O texto de Lc 16,1-9 faz parte da literatura do século I e reflete (sobre) as realidades de seu contexto. Diante do exposto, quero analisar o texto de Lc 16,1-9 naquilo que ele diz sobre a atuação do administrador dentro da lógica econômica vigente no sistema escravista de produção e dominação romano. Qual seria a função desta parábola no contexto do Evangelho e nas comunidades lucanas?

Já vimos, quando tratamos da tradução do termo *skorpídzo*, “dispersar”, que o administrador foi desqualificado pela história interpretativa deste texto, porque sua ação foi entendida a partir da perspectiva do senhor. O próprio texto, porém, não faz juízo de valor desta ação, apenas a constata através de ‘denúncia anônima’, sendo que em outros textos do Novo Testamento este termo é usado positivamente, no sentido de distribuir bens para pessoas necessitadas. Do ponto de vista intra e intertextual, portanto, o texto não questiona esta ação.

A atenção da narrativa parabólica volta-se para o desenrolar daquilo que acontece em nível subjetivo e objetivo com a pessoa e a ação do administrador, a partir do momento em que o senhor lhe anunciou a ‘demissão’. Perdendo este cargo de confiança e responsabilidade, pode-se supor que, em seu contexto sociocultural, este homem, independentemente de ser escravo ou livre/liberto, ficará moralmente desqualificado em seu meio ambiente, socialmente rebaixado em seu *status* e profissionalmente prejudicado. Se for idoso ou doente, sua situação será ainda pior. O que fazer, afinal?

O versículo 4 aponta para o resultado da reflexão (“estou começando a entender”): o protagonista sabe o que fazer, como fazer e para que fazer! Antes de prestar contas e perder o cargo, ele se valerá de sua plenipotência legal representativa, buscando assegurar a si mesmo a garantia de que não

ficará no olho da rua! Não fará nada de ilegal. Agirá dentro de legalidade garantida a ele como administrador, e nesta sua ação ele subverterá – como já o fez, distribuindo os bens – a lógica daquela legalidade, colocando-a a serviço não de seu senhor, mas das pessoas que foram empobrecendo em relações de dependência e endividamento com aquele senhor. E é com esta ação que o ecônomo garantirá para si o direito da hospitalidade: “Para que me acolham em suas casas”! A hospitalidade é uma instituição social da Antigüidade e significa mais do que apenas comida e moradia. Ela implica oportunidade de trabalhar junto à pessoa que hospeda, garantia de proteção diante das autoridades locais, freqüentar os locais de reunião e celebração.³⁰

Sobre dívidas e contratos modificados...

Mas o que ele fará para garantir este direito de hospitalidade? O texto revela o resultado de seu rápido refletir: ele chama cada um dos devedores (*chreoféiletoi*) do seu senhor (16,5) que, pela formulação *hena hekaston*, podem ser mais do que apenas os dois aqui apresentados. Chama-os individualmente. Cada negócio é tratado em separado. As dívidas podem ser oriundas de contratos de arrendamento de terra, de compra e transporte de mercadorias em larga escala. Com certeza, porém, não o sabemos. Cada devedor responde por sua própria *grámmata*, “documento de dívida”, que está nas mãos do credor, no caso, de seu representante legal, o administrador.

Tais documentos de dívida existem tanto no direito greco-romano quanto no direito judaico. Trata-se de um documento legal unilateral, escrito e assinado pelo devedor (ou por alguém por ele autorizado), ficando sob guarda do credor/seu administrador.³¹ Achados arqueológicos permitem uma reconstrução destes documentos: eram pequenas tábuas de madeira revestidas de cera, nas quais se inscreviam a quantia da dívida, os bens hipotecados e as condições de pagamento. Essas tábuas eram dobráveis em duas ou três ‘asas’, que se fechavam com encaixe perfeito. Elas eram lacradas com barbantes incrustados com o selo de cera do credor. Sem a perícia, conhecimento e ajuda do credor ou seu representante legal, era impossível modificar o conteúdo desses documentos (o que só podia ser feito pelo devedor), visto que a tábua deveria receber um novo selo, e este não poderia estar danificado para a validade do documento. Assim, a escrita do devedor, as testemunhas e o selo do credor atestavam a veracidade e a legalidade das informações.

No que diz respeito ao direito judaico, é importante destacar que foram encontrados contratos de dívidas – com nomes, valores, condições de pagamento, bens hipotecados – dos séculos I e II, em grutas do deserto de Judá, ao nordeste do mar Morto, que atestam a existência de documentos de dívidas também de origem judaica. Os documentos contratuais de dívida e de casamento (*kethuba*) encontrados nessas grutas têm valor histórico-legal e atestam que o direito judeu encontra uma posição especial no mundo antigo, no sentido de que este é entendido como parte integrante da religião judaica.³²

Referente a esses documentos de dívida, A. Gulak (1935, p. 114-125) já fazia uma primeira contribuição histórica, apontando para interessantes paralelos e diferenças entre a literatura talmúdica e a literatura jurídico-legal no mundo greco-romano. A diferença fundamental consiste no fato de que o direito talmúdico judaico proíbe a prática da usura e a prática da penhora do corpo do devedor (ou de seus familiares); semelhante é a prática de hipotecar bens que garantam o pagamento da dívida no prazo estipulado – caso o bem hipotecado for tomado como pagamento e o seu valor for maior do que a dívida, a diferença deverá ser entregue ao devedor. Em todos os casos, há sempre duas testemunhas, no mínimo, que atestam as transações, tanto de dívida quanto do pagamento da mesma. Essas questões econômicas são, portanto, de domínio público, realizadas legalmente.

Esta pequena incursão no mundo dos documentos de dívidas quer contribuir para a compreensão da ação do ‘nosso’ administrador. Ele chama os devedores de seu senhor. O texto transpira a situação do momento. Tudo é curto, rápido: tudo tem pressa! É na pressa que a vida está se redefinindo...

As dívidas são grandes, e ambas estão registradas *in natura*.³³ O primeiro deve 100 cados de azeite. Um ‘cado’ corresponde a um ‘bat’, uma medida hebraica, um recipiente oco, que podemos chamar de “barril”. Cada barril corresponde a 36,5 litros, vendido em média por 10 denários. A soma total da dívida é de 3.650 litros de azeite, num total de 1.000 denários. Em termos de produção agrária, cada oliveira produz, em média, 120 quilos de oliva, dos quais são extraídos 25 litros de azeite. Por hectare plantam-se 22 oliveiras. Para saldar a dívida de uma só vez, necessita-se da produção de 146 oliveiras, plantadas em seis a sete hectares de terra. A redução da dívida, que deverá ser registrada por escrito no seu documento de dívida pelo próprio devedor (16,6: escreve rapidamente!), é de 50%, correspondendo a 1.825 litros de azeite, num total de 500 denários. O outro homem deve 100 ‘coros’ de cereal. Um ‘coro’ também é medida hebraica, recipiente oco, no qual

cabem 275 quilos de cereal. A soma total da dívida perfaz 27.500 quilos de cereal. Em média, cada ‘coro’ custava 25 denários, sendo que a dívida perfazia um total de 2.500 denários. Para colher o montante da dívida *in natura*, necessita-se de 42 hectares de terra. A redução da dívida é de 20%, o que corresponde a 5.500 quilos de cereal, num total de 500 denários. Portanto, a quantia diminuída para ambos é igual em termos monetários. Considerando que uma pessoa consumia anualmente, em média, 260 quilos de cereais, podemos concluir – se pensarmos numa família de cinco pessoas – que a redução da dívida significou quase quatro anos de alimentação diária necessária, salvaguardando ainda a semente para o plantio!

Como poderíamos entender esta redução da dívida, diferente em percentagem sobre o montante da dívida, mas igual no valor monetário? Não são muitos os exegetas que fazem esta pergunta. Mesmo assim, na história interpretativa, encontram-se duas hipóteses: uma, apoiada em vasto material de documentos antigos, fundamenta que, na redução da dívida, tratar-se-ia de uma devolução da quantia de juros (DERRET, 1970, p. 48-77)³⁴ que, após calculados, estavam incluídos no montante da dívida. Com isso, e tratando-se de pessoas judias que realizaram o negócio³⁵, o administrador estaria resgatando a Torá na sua proibição da usura. Uma outra proposta sugere que a quantia reduzida tenha sido acrescida à dívida para garantir os honorários do ecônomo.³⁶ Esta hipótese destaca mais ainda a suposta ação fraudulenta do ecônomo, agora também em relação aos devedores. Ela, porém, é totalmente inviável diante das evidências de antigos documentos de dívidas, que, como vimos acima, não incluem nenhuma cláusula para honorários ou provisão de algum agente. Além dessas, poderíamos aludir uma outra possibilidade que contemplates simplesmente a necessidade de o próprio ecônomo arranjar motivos plausíveis para que, em contrapartida, os devedores de seu senhor o acolham em suas casas (v.4), sendo que a redução de igual quantia monetária faria parte de seu plano estratégico.

Seja como for, a parábola nos coloca diante de uma redução real de dívidas, realizada pelo ecônomo dentro da legalidade a ele outorgada por seu senhor, mesmo que nesta execução ele não esteja agindo em favor dos interesses do senhor, pelo que, como vimos acima, ele terá de assumir total responsabilidade. Este, porém, na dinâmica do texto e diante da urgência do tempo, não é o centro da reflexão e nem é motivo de preocupação. Além do mais, não é exatamente isto que será considerado e avaliado no v.8...

Fazer justiça num sistema injusto...

Por isso, retorno ao questionamento se e em que medida o administrador de Lc 16 pode, a partir de sua ação, ser entendido como “injusto”, “criminoso”, etc. Será que o texto está dizendo isto, ou esta é uma maneira como tradutores e exegetas interpretam uma realidade mediante a qual pessoas como aquele administrador atuam e para dentro da qual Jesus conclama suas discípulas e seus discípulos a agirem de forma semelhante criativa e prudentemente sábia? Em todo caso, a exegese dominante encontra-se numa situação incômoda diante de um texto e de um senhor que toma tal administrador como modelo para a ação querida por Deus... A partir de minhas reflexões sobre este estudo, percebo o administrador e sua atuação de forma diferenciada.

Um dos motivos de autores afirmarem que o ecônomo é injusto é a tradução da expressão *oikónomos tes adikías* (Lc 16,8) como “administrador injusto”/“desonesto”. Literalmente, a expressão significa “ecônomo da injustiça”,³⁷ que lida com o *mamona tes adikías* (“mamona da injustiça”, 16,9). Questiono a tradução corrente em bíblias e comentários que entende *tes adikías* de forma adjetivada,³⁸ atribuindo um sentido que caracteriza o ecônomo como “injusto”, “infiel”, “desonesto”, etc. Interessante que nenhum tradutor ou comentarista se preocupa em esclarecer por que “Lucas”, que domina muitíssimo bem a língua grega, não utilizaria, aqui, diretamente o adjetivo *ádikos*, “injusto”, para dizer isto que os tradutores querem... Quisesse “Lucas” identificar o ecônomo como injusto, certamente usaria a expressão adjetiva, como então o faz em 16,11 (*to adikô mamona*, “ao mamona injusto”)!

A meu ver, ao elogiar o administrador por causa de seu agir astutamente prudente (16,8!), o texto sutilmente avalia a globalidade do sistema do *Mamon* como sendo o ambiente e a origem da injustiça, dentro da qual também este administrador vive e trabalha em relações de cumplicidade ou conviência dependentes. Ao agir por conta própria e em seu próprio interesse, ele se distancia disto para forjar outra forma de cumplicidade, agora com os devedores de seu senhor, construindo relações de solidariedade entre pessoas dependentes. Comportar-se diferentemente das regras de um sistema é subvertê-lo naquilo que garante a sua manutenção! Fazer amigos e amigas a partir do *Mamon* da injustiça (16,9), sem, no entanto, aderir à lógica do *Mamon* injusto (!), é agir como este ecônomo...

Gostaria de ressaltar o seguinte: a tradução e a conseqüente interpretação dominantes caracterizam o administrador como injusto e, com isso, conseguem desviar a atenção da injustiça enquanto expressão de um sistema de exploração. A função de tal tradução e exegese é apresentá-lo de tal forma que o desqualifica moralmente, e com isto individualiza a injustiça, não a refletindo sistemicamente e a partir de uma metafísica de economias que geram pobreza, escravidão e morte.

Um elogio à prudência econômica transgressora...

Numa perspectiva latino-americana de libertação, podemos interpretar a parábola de Lc 16,1-9 como um importante instrumento que desmontou e continua desmontando o ‘esquema mental simbólico’ de uma economia acumulativa dominante. Este “esquema mental simbólico de Jesus está em total contradição com o de sua sociedade”.³⁹ Neste sentido, a parábola expressa “uma luta simbólica” (GUERREIRO, 1994, p. 81), representante de duas mentalidades opostas, confrontando dois campos simbólicos opostos, um caracterizado pela injustiça e outro, pela justiça.

No trabalho de tradução e interpretação aqui proposto, um dos cuidados foi salvaguardar o administrador de Lc 16, colocando-o em segurança diante de tantas leituras-censuras moralizantes realizadas pelas traduções e interpretações. Ao mesmo tempo, foi possível observar sua ação de forma diferenciada dentro de um contexto amplo de injustiça, do qual, junto com os demais devedores, ele mesmo pode ser considerado vítima. Enquanto tal e dentro de seu espaço de trabalho dependente, ele não reproduz a “prudência” sistêmica que está interessada em garantir e expandir o patrimônio do senhor. Dentro dos seus limites, ele age na lógica de uma subversiva “prudência” heterotópica, que coloca o valor da partilha, da hospitalidade, dos benefícios de uma redução de dívida, bem como a sua própria vida acima dos interesses do capital acumulado... Esta sua prudência é condenada do ponto de vista de quem detém e defende o patrimônio dominante, mas é elogiada a partir da perspectiva de pessoas empobrecidas, beneficiadas por esta ação.

Por fim e por isso mesmo, quero contemplar a pessoa que expressa o elogio ao administrador que age de forma astutamente prudente. Podemos entender Lc 16,8-9 como parte conclusiva da parábola propriamente dita. Como em outras parábolas, há mudança de personagem, que, em 16,9,

introduz o veredicto “e eu vos digo”. Para quem está escrevendo ou compilando o Evangelho, a memória desta narrativa visa recordar um ensino do “Senhor Jesus”. Este Jesus parece ser tão transgressor quanto o administrador... Gostaria de observá-lo na sua lide com estruturas de poder. Faço-o brevemente, a partir da estrutura global do Evangelho de Lucas (ver: RICHARD, 2003, p. 8), especificamente na trajetória de Jesus, quando sobe e chega a Jerusalém. Destaco três tipos de críticas expressas por Jesus e dirigidas a grupos distintos:

- a) No capítulo 16, na subida para Jerusalém, Jesus confronta o mundo dos ‘homens ricos’ com a vontade de Deus; trata-se de um ‘desempoderamento’ do *capital socialmente acumulado* pelos latifundiários e grandes comerciantes e simultaneamente de um ‘empoderamento’ de pessoas que vão empobrecendo e perdendo sua dignidade dentro deste sistema.
- b) Em Lc 19,45-48, em Jerusalém, Jesus confronta o mundo do templo na sua relação entre comércio e Estado; trata-se de um ‘desempoderamento’ do *capital templário/simbólico*, fonte de exploração da maioria do povo crente, e de um ‘empoderamento’ para a prática gratuita da espiritualidade.
- c) Em Lc 20,20-26, Jesus confronta o *capital estatal romano* com a dinâmica econômica do Reino de Deus; trata-se do ‘desempoderamento’ da máquina econômica tributária, fonte de empobrecimento, perda de terra e de vida de milhares de pessoas; trata-se também de um resgate do direito divino, para garantir e preservar liberdade e justiça.

Este é, pois e em breves traços, o “Senhor Jesus” que, na conclusão da parábola, toma a palavra para elogiar aquele administrador, devido a sua práxis transgressora.

Dentro deste panorama maior, podemos entender o elogio ao administrador como indicativo para o fato de ele ter redirecionado a economia da (des)ordem socioeconômica estabelecida por um sistema de acumulação e exploração para a construção de relações orientadas por cuidado, partilha e solidariedade. Essas novas relações podem ser construídas e vividas numa organização comunitária que tem na hospitalidade um dos referenciais herdados do movimento de Jesus e que significam também sua própria sobrevivência.

No fluxo da narrativa parabólica, o administrador agiu em interesse próprio diante da iminente perda do cargo de confiança e privilégio. Explicitamente, ele não age por motivação ou princípios religiosos. E mesmo assim, sua ação, nas suas conseqüências para pessoas endividadas, contempla uma exigência profundamente religiosa e fundamentada no direito social de pessoas empobrecidas dentro do judaísmo e no movimento de Jesus. No fundo há que se cogitar seriamente se ele, ao revés de toda a expectativa econômica da lógica dominante – que não corresponde à lógica da ‘economia divina’ –, não está de fato realizando parte das exigências da Torá! O perdão, a redução de dívidas, bem como a inversão das relações de poder para uma lógica da partilha e hospitalidade constituem forte insistência que perpassa o Evangelho de Lucas.

Esses podem ser alguns dos motivos pelos quais o Evangelho de Lucas recorda o fato de Jesus – o grande transgressor – ter elogiado a transgressão criativa e subversivamente prudente daquele administrador dentro de um sistema econômico pensado e construído a partir e para as classes dominantes. Na vida da maioria das pessoas, também das comunidades cristãs originárias, esse sistema significava sofrimento, empobrecimento, escravidão e morte. Talvez seja por isto que o “Senhor Jesus” coloca exatamente esta criatividade econômica *transgressora* como referencial paradigmático para suas discípulas e seus discípulos, a fim de que *outro mundo seja possível!* Necessário talvez seja utilizar – assim como o administrador – os conhecimentos e as estratégias de economia para restituir liberdade a pessoas e países endividados, para recompor corpos que continuam morrendo por falta de pão, terra e cuidado...

Documentação escrita

Novum Testamentum Graece. 27th ed. de NESTLE; ALAND. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Dicionário

Gramática Grega Neotestamentária de BLASS; DEBRUNNER, 11.ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

Bibliografia

- ALAND, K.; ALAND, B. **Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die Wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der Modernen Textkritik. 2. Aufl.** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.
- CARDOSO, C. F. S. **Trabalho Compulsório na Antiguidade.** Ensaio introdutório e Coletânea de Fontes Primárias. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- _____. Sociedade, Crise Política e Discurso Histórico-Literário na Roma Antiga. **Phoînix 4:** 69-88, 1998.
- CHEVITARESE, A. L. Memória, História e Narrativas Neotestamentárias, **Fragmentos de Cultura 15, 9:** 1415-1429, 2005.
- _____. Philai, Dêmoi e Escravidão Agrícola na Atenas Clássica. **Phoînix 5:** 75-98, 1999.
- _____. Parentes, Amigos e Assalariados Livres na Agricultura Ática no Período Clássico. **Phoînix 4:** 47-58, 1998.
- DERRET, J. D. M. **Law in the New Testament.** Londres: Darton, 1970.
- FINLEY, M. I. **História Antiga. Testemunhos e Modelos.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. **Escravidão Antiga e Ideologia Moderna.** Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- FUNARI, P. P. A. **Grécia e Roma.** Vida Pública e Vida Privada. Cultura, Pensamento e Mitologia. Amor e Sexualidade. São Paulo: Contexto, 2001.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e Método.** Petrópolis: Vozes, 2002.
- GRUNDMANN, W.. **Das Evangelium nach Lukas.** Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961.
- GUERREIRO, G. M. T. As Parábolas como Expressão Simbólica de Libertação (Primeira abordagem do Tema). **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana 9:** 99-118, 1991.
- _____. Solidariedade, Goelança e Parábola. As Parábolas, Expressão e Escola de Goelança. **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana 18:** 74-93, 1994.
- GULAK, A. **Das Urkundenwesen im Talmud im Lichte der Griechisch-Aegyptischen Papyri und des Griechischen und Roemischen Rechts.** Jerusalém: Verlag Rubin Mass, 1935.
- JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus.** São Paulo: Paulinas, 1976.

JOLY, F. D. **A Escravidão na Roma Antiga**. Política, Economia e Cultura. São Paulo: Alameda, 2005.

KLEES, H. **Herren und Sklaven. Die Sklaverei im Oikonomischen und Politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit**. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975.

KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento**. História e Literatura do Cristianismo Primitivo. São Paulo: Paulus, v. 2, 2005.

KOFFMAHN, E. **Die Doppelurkunden aus der Wüste Judá. Recht und Praxis der jüdischen Papyri des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. samt Übertragung der Texte und deutscher Übersetzung**. Leiden: Brill, 1968.

MELTZER, M. **História Ilustrada da Escravidão**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

MICHEL, O. Skorpídzo. In: FRIEDRICH, G. (ed.). **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Stuttgart: Kohlhammer, volume 7, 1964.

MIGUEZ, N. O. O Império e os Pobres no Tempo Neotestamentário. **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana** 5 / 6: 80-92, 1990.

_____. Escravos no Império Romano. O Caso de Onésimo. **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana** 28: 90-98, 1997.

MORRIS, L. L. **Lucas. Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

PAULY, D. Ihr Könnt nicht beiden Dienen, Gott und dem Mammon (Lk 16,13). In: FÜSSEL, K.; SEGBERS, F. (eds.). **“... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit”**. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie. Luzern/Salburg und Exodus/Anton Pustet, 1995.

REIMER I. R. O Poder de uma Protagonista. A Oração de Pessoas Excluídas (Lucas 18,1-8). **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana** 25: 63-73, 1996.

_____. **Women in the Acts of the Apostles**. A Feminist Liberation Perspective. Minneapolis: Fortress Press, 1995a.

_____. **Vida de Mulheres na Sociedade e na Igreja**. Uma Exegese Feminista de Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas, 1995b.

RICHARD, P. O Evangelho de Lucas. Estrutura e Chaves para uma Interpretação Global do Evangelho. **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana** 44: 07-36, 2003.

- SELVATICI, M. Considerações sobre História, Teologia e Pós-Modernidade. Para um Estudo do Cristianismo Antigo. **Phoënix 11**: 188-195, 2005.
- STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. **História Social do Protocristianismo**. Os Primórdios no Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo. São Paulo: Paulus/São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- SUDÁRIO CABRAL, J. O Biblista como Historiador das Mentalidades. *In*: REIMER, H.; SILVA, V. (org.) **Hermenêuticas Bíblicas**. Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos/Goiânia: editora da UCG, 2006, p. 221-226.
- TORRES, F. P. O Abismo que Separa e Rompe a Fraternidade (Lc 16,19-31). **Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana 44**: 103-110, 2003.
- TRITES, A. A. Reunir / Espalhar. *In*: COENEN, L.; BROWN, C. (org.) **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, v. 2, 2000, p. 2112-2113.
- VOLKMANN *et al.* **O Método Histórico-Crítico**. São Paulo: CEDI, 1992.
- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de Metodologia. São Leopoldo: Sinodal/São Paulo: Paulus, 1998.
- WENGST, K. **Pax Romana – Pretensão e Realidade**. Experiências e Percepções da Paz em Jesus e no Cristianismo Primitivo. São Paulo: Paulinas, 1991.

Notas

¹ Sou teóloga, exegeta, professora na Universidade Católica de Goiás e pastora luterana. Minha tese doutoral versou sobre liderança de mulheres nos cristianismos originários, a partir da análise de Atos dos Apóstolos (Alemanha 1990), publicada em alemão e traduzida para o inglês (**Women in the Acts of the Apostles**. A Feminist Liberation Perspective. Trad. Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press, 1995, 302 p.).

² Gostaria de expressar meu agradecimento a André Leonardo Chevitarese, pelo seu interesse, apoio e indicações bibliográficas.

³ Sobre a questão sinótica como parte da análise da redação, veja principalmente WEGNER, 1998, p. 122-145. Informações básicas sobre o método histórico-crítico na exegese bíblica são encontradas nas p. 17-26. Veja também KOESTER, 2005, p. 63-69.

⁴ A história e o significado da análise textual e literária na exegese do Novo Testamento podem ser lidos em Wegner (1998, p. 39-121), com vasta indicação

bibliográfica. Sobre a proximidade entre procedimentos metodológicos adotados por historiadores (as) da Nova História Cultural-Intelectual e a exegese histórico-crítica, veja SELVATICI (2005, p. 188-190), que esboça um breve histórico do método histórico-crítico, desenvolvido principalmente a partir do século XVIII. Uma boa relação entre história das mentalidades e exegese histórico-crítica é delineada por Sudário Cabral (2006, p. 221-226). Especificamente sobre este método exegético, veja Volkmann (1992).

⁵ Sobre a Teoria das Duas Fontes, consensual na exegese histórico-crítica contemporânea, veja Wegner, (1998, p. 108-112).

⁶ Finley (1994, p. 23-24) fala da transmissão oral como parte da história escrita greco-romana. Ele também aponta para o fato de que o processo da oralidade é responsável por muitas perdas de informações, porque estas não seriam mais significativas ou compreensivas para a vida 'contemporânea'. Neste sentido, devemos considerar também o conceito da memória e seus mecanismos de seletividade para o processo da escrita, como bem o explicita Chevitarese (2005, p. 1415-1429).

⁷ Quando os evangelhos de Lucas e de Mateus foram escritos, já havia acontecido o Concílio judeu em Jâmnia/Iavneh, que reuniu o grupo de fariseus sobreviventes da Guerra Judaica, que precisavam se reorganizar enquanto *religio licita* e reconstruir sua identidade religiosa-cultural (veja KOESTER, 2005., p. 224. 402). Este concílio decidiu que grupos e comunidades cristãs, chamados de 'nazareus', não mais podiam se reunir nas sinagogas, porque eram tidos como 'hereges' (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 255). Somente a partir deste concílio é que houve uma separação entre igreja e sinagoga. Os grupos eclesiais cristãos passam a reunir-se em e a organizar-se a partir de casas de seus membros.

⁸ Sobre documentos literários, destinatários e objetivos, veja Finley (1994, p. 43-44).

⁹ Sobre utilização e reaproveitamento de pergaminhos, tábuas e outro material para a escrita de textos do Novo Testamento, com ilustrações e vasta bibliografia, veja K. Aland e B. Aland (1981).

¹⁰ O local da escrita continua sendo discutido na exegese. Há consenso de que foi escrito fora da Palestina, talvez na Grécia, ou no entorno do mar Egeu, visto que esta geografia está detalhadamente presente na obra de Lucas (principalmente em Atos dos Apóstolos); há um relativo consenso em torno de Éfeso (KOESTER, 2005, p. 331-2).

¹¹ Tradução do texto grego a partir de NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. 27.ed., 1994.

¹² A este respeito, ver GADAMER, 2002, principalmente p. 266-280, em que discute a relação entre tradição e hermenêutica dentro de um processo de linguagem que

deve contemplar a história dos efeitos através da interpretação. Esta história dos efeitos busca “refletir sobre os próprios preconceitos e controlar sua própria compreensão prévia” (p. 279). Sua tese é de que “a hermenêutica nos ensina a perceber o dogmatismo presente na contradição entre a tradição viva e ‘natural’ e a apropriação reflexiva da mesma” (p. 280), visto que o próprio sujeito hermenêutico “não consegue evadir-se do contexto histórico-efetual de sua situação hermenêutica, visto que sua compreensão sempre está implicada nesse acontecer” (p. 280).

¹³ Citando Preisker, traduzido por mim.

¹⁴ Na página 423, ele afirma que a palavra *diaskorpidzo* soa eventualmente como “desperdiçar”, “esbanjar”, sem maiores referências. E é exatamente este uso que perpassa as interpretações destes dois textos de Lucas (Ver: TRITES, 2000, p. 2112-2113).

¹⁵ Uma citação extraída do Talmude babilônico Baba Batra [bBB 10b] (*apud* MICHEL, 1964, p. 421, traduzida por mim).

¹⁶ Citado igualmente a partir de MICHEL, 1964, p. 423.

¹⁷ Tanto o termo *skapto*, “cavar a terra”, quanto *epaitéo*, “mendigar”, são utilizados, no Novo Testamento, apenas por Lucas (6,48; 13,8; 16,3; 18,35). O primeiro remete ao duro trabalho no campo, que é realizado por escravos, diaristas e arrendatários, e o segundo, à mendicância realizada principalmente por pessoas doentes.

¹⁸ Sobre características necessárias para que a escravidão se torne uma instituição essencial para a economia e o modo de vida de uma sociedade, bem como a necessidade da escravidão que destaque também aspectos político, jurídico e ideológico, ver: FINLEY, 1991.

¹⁹ As principais tendências historiográficas a respeito da escravidão deste período podem ser conhecidas na obra de Joly (2005).

²⁰ Maiores detalhes e outras informações podem ser obtidos nas obras acima mencionadas. Após elencar e discutir textos de autores como Élio Aristides, Plutarco, Plínio e Tácito, WENGST, 1991, p. 40, conclui sua análise sobre a relação entre política e economia no Império Romano do século I: “O sistema da escravatura e a escravatura como sistema, escravatura elevada à potência como acontecimento natural – este cinismo dos dominadores torna claro que a liberdade da paz romana é, em primeira linha, liberdade romana”. Veja também FUNARI, 2001; MELTZER,, 2004.

²¹ Algumas parábolas expressam a realidade da escravidão, do trabalho escravo e de diaristas, como, p.ex., Mt 18,23-35; 20,1-16; Lc 12,36-48; 15,11-32; 16,1-9; 19,11-27.

²² Mesmo em contexto de escravidão, o trabalho livre, assalariado, e o trabalho dos membros da família eram utilizados, quando necessário e conveniente. Sobre a existência de tais relações de trabalho, ver: CHEVITARESE, 1998, p. 47-58; CHEVITARESE, 1999, p. 75-98; JOLY, 2005.

²³ Lc 16,1-9 utiliza o termo grego *oikónomos* para falar do administrador, que pode se referir mais à administração da casa senhorial e suas finanças. Havia, porém, também o termo *epítropos*, utilizado na literatura antiga grega para caracterizar o administrador de propriedades rurais, como destaca Chevitarese (1998, p. 55), referindo-se também ao administrador assalariado, cujo trabalho era considerado de um *status* muito baixo. Sobre escravos administradores na Antiguidade, ver: KLEES, 1975, p. 68-71, 76-78, 107-108, 226. Míguez (1998, p. 85-86) diz que esses escravos administradores também conseguiam “acumular fortunas consideráveis como prestamistas”.

²⁴ Sobre isto, veja também Míguez (1997, p. 94), em que se aloca Lc 16,1-10 para falar dos “meios lícitos ou ilícitos” para este conseguir o *peculium*. Para o autor, também Onésimo poderia ser o administrador de Filêmon, ou seu aprendiz artesão.

²⁵ Expressão usada por Xenofonte, *Econômico* 12,15, traduzida por mim a partir de KLEES, *op.cit.*, p. 68; veja os demais atributos, também extraídos da mesma obra de Xenofonte, em CHEVITARESE, 1999, p. 89.

²⁶ A tradução de Varrão, *De re rústica* 1,17, encontra-se em MELTZER, 2004, p. 128-129 e em JOLY, 2005, p. 65-6.

²⁷ Maiores detalhes, veja MELTZER, 2004, p. 126-131.

²⁸ Sem dúvida, nela também se refletem aspectos culturais, principalmente no que diz respeito à valoração ou (des)qualificação dos diferentes tipos de trabalho, gerando preconceitos e discriminação. A necessidade de considerar o aspecto cultural é destacado em JOLY, 2005, p. 21; quando avalia o estado da questão, dedica um capítulo ao tema (p. 75-88).

²⁹ Informações extraídas de Pauly (1995, p. 187-188) e de Joly (2005, p. 60) igualmente se referem a escravos e libertos na gestão de propriedades agrícolas, sendo que, “pela lei romana, o fato de alguém estar sob o poder (*potestas*) de outrem permitia que aquele agisse como procurador”.

³⁰ Sobre esta questão, veja REIMER, 1995a, p. 117-127.

³¹ Descrição conforme informações obtidas em PAULY, 1995, p. 187-202.

³² Sobre isto, veja KOFFMAHN, 1968, p. 6-7: os contratos de dívida estão transcritos em hebraico e grego, traduzidos e comentados nas p. 67-70; 77-103. Veja comentários sobre direitos e deveres econômicos de homem e mulher na *kethuba*, em REIMER, 1995b, p. 34-37.

³³ Conforme Míguez (1990, p. 84-85), apesar da monetarização da economia, havia dificuldades geopolíticas para a metalização da mesma. Este é, a meu ver, um dos motivos pelos quais muitos contratos de dívidas eram firmados com cláusulas de pagamento *in natura*. Os dados referentes ao montante da dívida foram extraídos principalmente de PAULY, 1995, p. 189-190.

³⁴ Nesta direção, veja também PAULY, 1995, p. 188-189, em que ele argumenta que a diferença percentual na cobrança de juros se justifica pelo fato de que o azeite era facilmente adulterável. Neste sentido, também MORRIS, 2000, p. 233.

³⁵ Jeremias (1976, p. 182) afirma que se devam pressupor “circunstâncias galiláicas”, sendo o homem rico um grande proprietário de terras.

³⁶ Esta opinião é defendida por FITZMYER, 1985, p. 1101.

³⁷ Assim também RICHARD, 2003, p. 25.

³⁸ Para tal tradução, comentaristas e tradutores europeus argumentam com a Gramática Grega Neotestamentária de BLASS; DEBRUNNER, 1961, p. 109-110, que sugere estarmos diante de um *genitivo qualitatis* hebraizado, mesmo não havendo demais paralelos em outra literatura grega! As versões brasileiras baseiam naquelas traduções, sem sequer discutir a gramática. Observe-se que a mesma estrutura parabólica e lingüística é utilizada também em Lc 18,1-8. Veja REIMER, 1996, p. 63-73. O uso de *adikía* no genitivo, referindo-se a um sistema de injustiça, é característico de Lucas (Lc 16,8.9; 18,6; At 1,18) e é encontrado apenas em **Tiago 3,6; 2 Pedro 2,13.15**.

³⁹ Sobre as parábolas como vivência de práxis libertadora e como expressão de sistemas simbólicos e suas inversões, veja GUERREIRO, 1991, p. 103.