

¿Por qué moriremos delante de ti?

Violencia económica y resistencia en Génesis 47:13-26

DAVID CASTILLO

Resumen: Génesis 47:13-26 es un texto que evidencia, en sus elementos literarios y socio-históricos, una realidad de violencia económica y religiosa que afectaría Israel y Judá a partir de la instauración de la monarquía. Contrario a su contexto literario (La historia de José en Génesis 37-50), que legitimaría dicha violencia en forma del sistema tributario y el templo-estado, Génesis 47:13-26, para varios autores un añadido posterior, adquiere el potencial de ofrecer voces de resistencia y lucha ante sistemas socio-económicos y político-religiosos violentos.

Abstract: Genesis 47:13-36 is a text that reflects, through its literary and socio-historic elements, a reality of economic and religious violence prevalent in

Palabras clave: Sistema tributario – Templo estado – ideología/teología - legitimación – violencia estructural.

Keywords: Tributary System – temple/state – ideology/theology – legitimation – structural violence.

Israel and Judah from the instauration of the monarchy. Contrary to its literary context (The Joseph Story in Genesis 37-50), which would legitimize such violence through the tributary system and the temple-state, Genesis 47:13-26, for some scholars an posterior intrusion, acquires the potential to offer voices to contest and resist socio-economic and ideo-theological violent systems.

1. INTRODUCCIÓN

Génesis 37-50, sección conocida como la historia de José¹, presenta relatos con múltiples violencias. En ella leemos sobre violencias en contra de individuos (José, Tamar, Simeón) y grupos (pueblo egipcio, servidores del rey, hermanos de José), violencia comunitaria y local (en la casa de Jacob o Potifar) tanto como estructural y pública (Desde la corte y el estado), violencia religiosa y violencia económica. Dichas violencias emergen de grupos o individuos, y curiosamente en más de una ocasión se vuelven sobre éstos. Personajes de Génesis 37-50 son víctimas en un momento y victimarios/as al otro, aunque como siempre, en toda práctica de violencia, algunas personas quedan impunes. Algunas violencias del texto son denunciadas, mientras otras se legitiman.

1 Para Gerhard Von Rad, *Genesis* (Norwich: SCM Press, 1961) 347-348, la historia de José es Génesis 37, 39-47 y 50. Para Donald Redford, *A study of the Biblical Story of Joseph* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 217, es Génesis 37, 39-45, 46:28-47:31 y 50:1-21. Para George Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature. Volume I: The forms of Old Testament Literature* (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1983), 264, sería 37:1-47:27. Finalmente, para Claus Westermann, *Genesis 37-50: A commentary* (Minneapolis: Augsburg Publishing House 1986), 22-26, 39-41 y 42-45.

Las violencias de las que hablo pueden percibirse de distintas maneras. Algunas se encuentran en el nivel literario, en los eventos narrados y en perjuicio de los personajes que participan. Otras están más cercanas a la dimensión discursiva, impregnadas en la construcción retórica del texto, en sus presupuestos ideológicos y teológicos, y por supuesto, en las imágenes y términos que se utilizan para enviar un mensaje. Además, encontramos violencias relacionadas a la dimensión estructural, a las relaciones familiares, a la corte, a los intercambios económicos, a las relaciones de dominación, y a las prácticas culturales. La historia de José, como muchos otros textos en la Biblia, está llena de violencias, lo que se ha utilizado para justificar otras violencias a través de la historia, así como para llamar a una revisión de dichos textos desde la perspectiva de quien sufre. Aquí nos enfocaremos en una sección de dicha historia, Génesis 47:13-26, no sólo por el silencio que existe acerca de este texto, poco conocido en las comunidades de fe y poco analizado en la exégesis, sino por la manera en que ha sido leído por las pocas personas que han notado su presencia, siendo tomado como herramienta para promover violencia e injusticia. Enfatizaré dos tipos de violencia en este texto. La estructural en términos socio-político-económicos², por un lado, y la simbólica en términos de discurso religioso o teológico, por el otro. Frente a estas violencias, exploraré la posibilidad de encontrar en el texto posibles resistencias ante dichas violencias.

Para hacer esto defino el término violencia desde la sociología, donde ésta va más allá de daño físico y estructural e ingresa a formas no físicas de ejercer poder, como la coerción, la ideología

² Martin Shaw, "Violence", en Bryan Turner, ed., *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Cambridge University Press: 2006), 653. El autor define violencia estructural como cualquier limitación del potencial humano a través de estructuras económicas y políticas. Menciona como el acceso desigual a los recursos, poder político, educación, salud, o situación legal, son formas de violencia estructural.

y el control social³. En el estudio del texto, dicha violencia se verá a través de la aplicación de métodos exegéticos enfocados en la dimensión literaria, con el análisis narrativo, en la dimensión socio-histórica con estudios socio-económicos (monarquía, templo-estado, sistema tributario), y en la histórico crítica con la historia de la redacción (Génesis 47:13-26 como interpolación), crítica textual (Génesis 47:21 y la opción de esclavos o ciudades) y de las formas (etiología), y finalmente desde la respuesta del lector, en un ejercicio hermenéutico desde un diálogo entre el postcolonialismo y las hermenéuticas de la liberación. Este estudio representa una hermenéutica de liberación que busca ser selectiva en el proyecto al que se alía, pero no así con los textos que lee.

2. DESAFÍOS EXEGÉTICOS Y HERMENÉUTICOS DE GÉNESIS 47:13-26:

La idea de trabajar con Génesis 47:13-26 desde la violencia socio-económica e ideo-teológica surge de mis encuentros de lectura bíblica con comunidades e individuos así como de revisión de trabajos académicos. La mayoría de comunidades e individuos que leen la Biblia desconocen el texto, pues parece no ser importante dentro de la historia de José, y cuando lo conocen tienden, en su mayoría a legitimar, por un lado, las acciones de José y por otro, el empobrecimiento y esclavitud del pueblo egipcio. Por el lado del trabajo académico, en los textos consultados al menos, suceden también las dos cosas, pues el texto se menciona de paso y se analiza superficialmente, o cuando es analizado se legitiman las implicaciones ideo-teológicas y socio-económicas del mismo. Muy pocas voces van contra este consenso hermenéutico.

³ Martin Shaw, "Violence", 653.

Génesis 47.13-26 es un texto peculiar. Pertenece a la llamada historia de José, localizada al final del libro de Génesis en los capítulos 37-50. Aunque mucho se ha escrito de estos 14 versículos, poco material referente a Génesis 47.13-26 está a disposición. La manera “extraña” en que José es presentado en esta sección, al compararse con la mayor “homogeneidad” del personaje en el resto del material (37-50), ha confundido a la mayoría de intérpretes. Algunos describen el pasaje como un “cuerpo extraño” en la historia de José y no dedican mucho tiempo a su análisis, únicamente señalando lo problemático que es⁴. Otros⁵, perturbados por lo que estos versos sugieren a nivel socio-económico, incluyen algunas líneas intentando conectar la historia individual con su contexto literario y por ende justificar, a la luz de dicho contexto, las acciones económicas de José, atribuyéndole un rol “salvífico” en congruencia con lo que se narra en el resto de capítulos de Génesis 37-50.

Ambas actitudes, en mi opinión, son muestras de violencias que se han acarreado hasta el día de hoy en la interpretación del texto. La mayoría de lecturas no parecen interesarse en “desafiar” la imagen construida en torno a José porque, talvez, eso requeriría denunciar y criticar la forma en que él esclaviza al pueblo egipcio y le impone un sistema tributario. La manera en que José ha sido legitimado en los capítulos anteriores, donde el texto parece insistir en que la divinidad “está con él” (por ejemplo Génesis 39), y donde el personaje es presentado como un sabio administrador

4 Ver por ejemplo George Coats, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph story*. (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1976), 253.

5 E. A. Speiser, *The Anchor Bible Dictionary: Genesis* (New York: Double Day, 1964), 353; Gerhard Von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1972), 410; Laurence Turner, *Genesis* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009), 203.

(Génesis 41), se convierte en un problema para muchos intérpretes de este pasaje. Unos pocos, aun así, han ignorado la tradición interpretativa y cuestionado a José por sus acciones injustas⁶. Mi lectura de Génesis 47.13-26 se sitúa en esta posición marginal.

Como ya mencioné Génesis 47.13-26 representa un desafío exegético y hermenéutico. A nivel literario, es claro que este texto se distancia del discurso principal que puede percibirse en la historia de José. No puede negarse que la sección muestra continuidad con su contexto literario, narrando por ejemplo eventos relacionados con una hambruna, presentando a José como administrador de Egipto, e inclusive mencionando el establecimiento de nuevas medidas socio-económicas (en relación a Génesis 41). Aun así, también es claro que las desconexiones entre Génesis 47:13-26 y la historia de José en su conjunto son importantes. Génesis 47:13-26 parece desafiar la idea de José como buen administrador, y tras este desafío podríamos tener una crítica a la monarquía y a su discurso de salvar al pueblo a través del sistema tributario, discurso que parece ser legitimado por la historia de José⁷. El debate entre estas dos tradiciones, quienes a partir del texto podrían considerarse proponentes de proyectos ideológico-teológicos y socio-económicos en conflicto, no ha sido explorado de manera suficiente a nivel exegético, y uno de mis intereses es trabajar en ese espacio.

A pesar de esto, el elemento que considero más importante en este estudio es el hermenéutico. Génesis 47.13-26 construye un

6 Michel Clevenot, *Materialist Approaches to the Bible* (New York: Orbis Books, 1985), 24; Francis Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh: T and T Clark, 1994), 69-72; Mark Brett, *Genesis: Procreation and the Politics of Identity*. (London and New York: Routledge, 2000), 132.

7 Ivo Storniolo, "A história de José do Egito (ou a ideologia do reino de Salomão)" *Vida Pastoral*, Marzo-Abril (1996).

José que refleja una administración opresiva. El no sólo empobrece al pueblo egipcio extrayendo sus recursos y poniéndolos en manos de los poderosos, sino que es presentado como alguien que legítimamente establece un sistema económico ampliamente conocido en el mundo antiguo por sus medidas opresivas y extractivas. Todo tipo de intérpretes de este texto, desde quien lee en la comunidad hasta quien lo hace de manera profesional, ha tenido problemas para hacer sentido de este texto. Lo que claramente sería una historia de explotación e injusticia en otro contexto, se convierte en algo difícil de juzgar como tal debido a su conexión con un “héroe” de la tradición bíblica.

Leer desde el contexto latinoamericano, desde la tradición de la hermenéutica de la liberación, desde realidades que han sufrido de violencia socio-económica por elites locales y extranjeras, requiere un ejercicio hermenéutico distinto. Estos contextos requieren una interpretación no sólo que lea el texto de forma cuidadosa sino que busque responder de manera liberadora a los abusos y violencias que el texto y su tradición interpretativa puedan promover. Esta lectura busca fomentar interpretaciones bíblicas que apoyen proyectos de liberación y justicia económica, siendo responsable tanto con la aplicación de los métodos y teorías de la ciencia Bíblica y como con la realidades a las que quiere responder.

Las Hermenéuticas Postcoloniales y de Liberación son marcos de interpretación que pueden contribuir a este proyecto de lectura. El primero, tomado del trabajo de autores como R. S. Sugirtharajah y Mark Brett, es especialmente útil para entender las dinámicas de poder y dominación presentes tanto en el texto como en la historia de su interpretación. El segundo, basado mayormente en el trabajo de Itumeleng Mosal, busca discernir los intereses ideológicos en la composición de los textos, intentando analizar hasta qué punto dichos intereses mostraban el deseo de

sustentar o construir proyectos tanto opresores como liberadores. Tomamos seriamente la advertencia de este autor, quien hace un llamado a quien interpreta desde la hermenéutica de la Liberación a tener cuidado y no confundir “al opresor con el oprimido”⁸.

Este estudio de Génesis 47:13-26 responde a intereses ideológicos, teológicos y socioeconómicos. Aceptar las acciones de José como divinamente inspiradas, así como parece que se sugiere en Génesis 37-50, hace necesario que se califique al Dios de José como opresor. Si la situación es ésta, el discurso ideo-teológico del texto deberá ser desafiado y deconstruido. La ausencia de la mención expresa de la divinidad (Ya sea Yahveh, Elohim, u otra variante) en el texto de Génesis 47.13-26 parece sugerir que, contrario a capítulos como el 39, 40 y 41, Dios no está con José, y por ende permite pensar que sus acciones económicas no tienen apoyo divino. De hecho, la presencia del sacerdocio podría también implicar que el Dios de José pertenece más cercanamente a los sistemas religiosos egipcios (y también Israelitas), donde la religión legitima el poder monárquico o estatal. Génesis 47.13-26 nos muestra la necesidad de reconstruir nuestras ideas de lo divino, rechazar los discursos que sostienen proyectos de muerte y dominación, y buscar construcciones teológicas donde Dios sea el motor de dignidad y liberación para las personas violentadas, oprimidas y marginadas.

8 Itumeleng Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1989), 13.

3. DISCURSO RETÓRICO EN GÉNESIS 47.13-26: ¿RIDICULIZACIÓN DE LA MONARQUÍA Y SU SISTEMA TRIBUTARIO?

El discurso retórico en Génesis 47:13-26 puede ser entendido como un ejercicio de ridiculización. Dicho texto parece estar cuidadosamente construido para denunciar el desastre socio-económico provocado por el sistema tributario conectado a la monarquía Israelita-Judaíta. Dicho sistema, en términos de la narrativa bíblica, tendría su origen con el reinado de Salomón, al final del siglo X antes de Cristo⁹. A nivel narrativo el autor parece construir a José como un personaje que ejerce una administración opresiva. Señalar a José como quien esclaviza al pueblo egipcio implicaría una crítica a las medidas que éste aplica para *preservar la vida* de dicho pueblo. En este punto se encontraría la retórica de ridiculización, la cual es desarrollada narrativamente por el contraste entre el deterioro socio-económico de los egipcios al final de la historia y las afirmaciones de dicho pueblo de haber sido salvados por el estado a través de José. La condición de bienestar considerada “*salvación*” en el texto y que parece querer ser armonizada con una situación de desposesión, esclavitud y

9 Clevenot, *Materialist Readings*; Marvin Chaney, “Systemic study of the Israelite Monarchy”, in *Semeia* 37 (1986): 60; Norma Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 321; Robert Coote and Mary Coote, *Power, Politics and the Making of the Bible: An Introduction* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990), 33; Carlos Dreher, “Solomon and the Workers”, en Leif E Vaage, ed., *Subversive Scriptures: Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America* (Pennsylvania: Trinity Press, 1997), 25-28. Aún así, es importante considerar los aportes de la Arqueología, en el trabajo de Israel Finkelstein y otros, el cual ha cuestionado la descripción hecha del reino de Salomón en el libro de 1 Reyes y por ende el proyecto socio-económico de dicho rey. Esto no niega la presencia del sistema tributario en los antiguos Israel y judá, el cual está relegado en otras tradiciones bíblicas, y lo que se requeriría únicamente es una datación más precisa del inicio de la aplicación del sistema.

pago de impuestos, no sólo para los/as primeros destinatarios del texto sino para la audiencia posterior, sería más que ilógica, en este caso, rayando lo ridículo.

Génesis 47:13-26 puede ser considerado una construcción literaria que evoca la historia de Israel-Judá bajo el yugo de la monarquía y después de los imperios circundantes. El pueblo egipcio, como personaje colectivo en la narrativa, es construido para evocar a la mayoría de la población que bajo la monarquía vivió situaciones de explotación y escases debido al sistema tributario legitimado por el templo-estado. José, el Faraón, y los sacerdotes, por otro lado, parecen representar las élites ligadas al templo-estado, sostenidas por la extracción económica legitimada por el culto oficial y el aparato estatal. La conclusión del texto de Génesis 47.13-26, con la desposesión de la plata, tierras, y animales del pueblo Egipcio, su esclavización, y el establecimiento permanente de un sistema de impuestos, desafía claramente la legitimación ideológico-teológica de un sistema monárquico que “vendía” su modelo como socio-económicamente salvador, discurso defendido según varias investigaciones por uno de los principales discursos en Génesis 37-50.

En los antiguos Israel y Judá, el rey y su corte habrían ejercido control sobre la población generalmente a través de diezmos, ofertas, impuestos, y trabajo forzado, medidas bendecidas por el aparato religioso oficial¹⁰. El campesinado quedaba a expensas de la estructura que legitimaba una extracción sistemática que

10 Gunther Wittenberg, *Resistance Theology in the Old Testament: Collected Essays*. Pietermaritzburg: Clusters Publications, 2007), 6-10; Richard Horsley, *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*. Louisville-Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009), 54-63; Gerald West, “Tracking an Ancient Near East Economic System: The tributary Mode of Production and the Temple State”, in *Old Testament Essays* 24/2 (2011): 520-523.

empobrecía cada vez más. La historia, a través de su exposición literaria del sistema extractivo implementado por el estado, ridiculizaría para denunciar las pretensiones monárquicas de ser la forma única escogida por Dios para *salvar* al pueblo. Además, contrasta de manera evocativa lo que sucede en la narración con otros tipos de organización socio-económica encontradas en el texto bíblico, donde el poder no estaría centralizado a nivel estatal, y donde el campesinado tendría todavía posesión de su tierra y su producción¹¹. A la luz de estos datos, Génesis 47.13-26 podría ser considerado un texto que critica la organización socio-económica e ideológico-teológica del sistema implementado, desenmascarando también la realidad de opresión y pauperización que producía.

4. DINÁMICAS LITERARIAS EN GÉNESIS 47:13-26 Y EL TEXTO COMO RETÓRICA DE RIDICULIZACIÓN

El discurso retórico explorado en las líneas anteriores proviene del cuidadoso diseño literario del texto. La estructura de Génesis 47:13-26 se convierte en un elemento literario central en lo que consideramos una denuncia explotación económica. Dicha estructura puede dividirse en 5 momentos que detallan el proceso de despojo del pueblo egipcio:

- Introducción: 47.13. El pueblo egipcio experimenta hambruna.
- El pueblo egipcio es desposeído de plata y ganado: 47.14-17

¹¹ Esta ha sido la forma ideal en el cual la organización tribal pre-monárquica fue imaginada. Conf. Clevenot, *Materialist Readings*, 33; Chaney, *Systemic Study*, 62; Gottwald, *The Hebrew Bible*, 285-287; Horsley, *Covenant Economics*, 29.

- El pueblo egipcio es desposeído de tierra y libertad: 47.18-22
- El pueblo egipcio es indocinado en el discurso dominante de salvación: 47.23-25
- Conclusión: 47.26. El pueblo egipcio es puesto bajo un impuesto perpetuo para Faraón.

Las 5 secciones de la estructura describen la desposesión progresiva que sufre el pueblo egipcio a manos de José. Bajo su administración el pueblo pierde su tierra y ganado, se convierte en esclavo por deudas y arrendador de Faraón, y finalmente se le impone un impuesto a perpetuidad. Los eventos en la historia enfatizan dicho proceso de extracción. Tierra y libertad del yugo estatal, tomados por José en el momento central de la estructura, parecen haber sido mencionados como garantías sagradas que identificarían al pueblo de Israel, esto según distintas tradiciones del Antiguo Testamento (ver por ejemplo Lev 25 9-10 y 23). Así, José parece atentar en contra de elementos fundantes y esenciales de la identidad del pueblo de Israel.

La estructura, organizada concéntricamente, permite percibir dos momentos principales: la pregunta en los versos 18-22 y su respuesta en el verso 26. ¿Por qué moriremos delante de ti? (verso 19, con paralelo en el 15), es la pregunta del pueblo egipcio en medio de una situación de hambre y lucha por sobrevivencia. José guarda silencio ante esta pregunta pero responde con acciones, tomando la tierra del pueblo y convirtiéndolo en esclavo (20-21), acciones que anuncian lo que va a suceder en el verso 26 con el establecimiento de un sistema estructural de extracción. La respuesta a la pregunta del verso 19 es dada al final de la historia, donde en el verso 26 *salvarse* del peligro de muerte por hambre se logra a través de trabajo forzado y pago de impuestos.

El pueblo de Israel y Judá que vivió bajo el sistema monárquico o imperial aprendería que el trabajo forzado y el pago de impuestos ocasionaría de todo menos *salvación*. Génesis 47:13-26 parece ser clara en algo: el pueblo (egipcio a nivel narrativo, Israelita por implicación) ha sido desposeído en su totalidad y ahora un sistema extractivo es organizado para acelerar y perpetuar de manera legítima dicha desposesión. Al responder con el establecimiento del impuesto para Faraón, causante de endeudamiento, pauperización y hambruna, el autor responde afirmativamente a la pregunta hecha en el verso 19. El pueblo está destinado a morir al tener que batallar para sobrevivir, ya no la hambruna natural, pero a la creada estructuralmente por la monarquía y su sistema tributario. La estructura de Génesis 47.13-26 nos sugiere un énfasis en la pérdida de la tierra y la esclavización de la población, jugando irónicamente con la idea, ridícula para “modernos” y “antiguos”, de considerar el pago de impuestos como parte de un sistema *salvífico*. La estructura se convierte en uno de los instrumentos literarios usados para denunciar violencia socio-económica y dominación ideo-teológica.

La construcción de personajes es otra herramienta narrativa que sugiere un énfasis en el tema de las dinámicas de opresión. El autor construye a José como un administrador opresivo al describir su manejo de la situación del pueblo Egipcio, su conexión con grupos de poder, y su implementación de medidas socio-económicas rechazadas por algunas tradiciones del Antiguo Testamento (tributo y trabajo forzado). Al seguir el hilo de la narrativa, se percibe que José se convierte en el primer responsable de la pauperización del pueblo egipcio y consecuentemente del incremento del poder económico y político del Faraón.

Sus acciones y palabras¹² muestran su rol como administrador opresivo que toma ventaja de la vulnerabilidad del pueblo para beneficiar a los grupos de poder. Esto se percibe en dos de los momentos más importantes de la narrativa: la Introducción y el desenlace. José como personaje actúa primero (47.14) y habla de último (47.26). Lo primero que hace es *tomar* (“טקל”, práctica que implica *tomar* en totalidad¹³) todo el dinero del pueblo egipcio a cambio de pan, mientras que su última acción es la de establecer un impuesto perpetuo del 20% de la producción. José toma *todo* (“כל”), otro elemento que parece construirlo como administrador opresivo.

José como personaje toma los recursos del pueblo egipcio para enriquecer al Faraón y sostener, de manera indirecta al menos, a la clase sacerdotal (47.14b, 20-21). Toma su ganado (47.17) y tierra (47.20) y les esclaviza (47.21), trayendo los recursos extraídos al Faraón, mientras que deja intacta la propiedad de la clase sacerdotal. Las acciones de José parecen responder a los intereses de las clases dominantes, a las cuales el también pertenece. José es parte de la corte de Faraón al ser su primer ministro (Génesis 41.40-45), y se podría argumentar que sus acciones en favor de su amo perseguirían la intención de asegurar su puesto de poder. José también esté emparentado con la clase sacerdotal egipcia (41.45), aspecto que permite sospechar el hecho de que la tierra de los sacerdotes no sea confiscada para Faraón (47.22, 26b). Estas instituciones políticas y religiosas se benefician mutuamente a costa del sufrimiento de la población, reflejando la situación

12 Siguiendo las teorías sobre caracterización en la narrativa bíblica según Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books Inc, 1981) o Jerome Walsh, *Old Testament Narrative: A Guide to Interpretation* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009).

13 Interesantemente es la palabra que se utiliza para describir las prácticas del rey de 1 Samuel 8:11-18.

vivida bajo el sistema tributario impuesto por la monarquía y su templo-estado. José como personaje se convierte en alguien que administra en favor de las clases ponderosas y sin piedad por las vulnerables.

Como ya he mencionado, José es responsabilizado por establecer un sistema económico que produce miseria, hecho que añade a su caracterización negativa en Génesis 47:13-26. Con este rol José es convertido en un esclavizador e instaurador del sistema tributario, prácticas denunciadas y resistidas en otras tradiciones del Antiguo Testamento¹⁴. La esclavitud por deudas estaba controlada bajo la ley¹⁵, mientras que los sistemas extractivos y sus consecuencias fueron denunciados por los profetas (Samuel 8.11-18; 1 Kings 12, Isaías 5.8; Mic 2.2). Junto a esto, la venta de tierras a perpetuidad, situación narrada en Génesis 47: 19-20 y prohibida en Levítico 25.23, sería contraria al principio que defendía la idea de que la tierra pertenecía a Yahvé y por tanto no podría ser vendida de manera definitiva sino que caería bajo la ley de redención, esto como parte de lo que pareció ser parte de la moral económica del Israel originario¹⁶.

El autor de Génesis parece interesado en demostrar el papel negativo que juega José en el destino del pueblo egipcio. Dentro de Génesis 47.13-26 José es construido como personaje homogéneo de principio a fin (Contrario al “José” del resto de Génesis 37-50, que es más complejo), actuando de manera que podría considerarse opresiva con acciones que continuamente confirman dicha actitud. Cada encuentro con el pueblo egipcio confirma su actuar injusto.

14 Conf. Wittenberg, *Resistance Theology*, 11-18.

15 Horsley, *Covenant Economics*, 43-49.

16 Horsley, *Covenant Economics*, 39.

En trabajos como los de Speiser (1964: 353) y Von Rad (1972: 410-411) nos encontramos con un juicio positivo de las medidas adoptadas por José en Génesis 47:13-26. Para estos autores parece ser que José demuestra, a través de lo que hace, la capacidad de administrar con sabiduría y habilidad, aunque al final se esclavice a la población. En lecturas como éstas, ya sea del texto o de quien lo interpreta, los juegos ideológicos y de poder deberían ser más evidenciados. Aún así, ninguna justificación interpretativa puede cambiar lo que la historia narra, en la que las acciones de José son presentadas en una forma que se aleja de beneficiar al pueblo. Por el contrario, José es construido como el prototipo del explotador. No hay defensa ni legitimación de sus acciones, como sucede en capítulos anteriores de la historia.

En estas dinámicas de violencia y opresión económica e ideológica, el pueblo egipcio también juega un rol central a nivel de personajes. La pérdida de sus recursos, la acentuada subordinación a los grupos de poder, los discursos ideo-teológicos contruados para dominarlos (¡Nos has salvado! ¡Hemos encontrado gracias delante de ti!), y su incorporación a un sistema violento de extracción económica y legitimación religiosa, son detalles literarios que demuestran la carga de explotación que este personaje colectivo vive en la narración. El pueblo egipcio sufre una transformación radical con forme la historia avanza. Al principio del relato sufren escasez de alimento (un porcentaje de sus cosechas había sido tomado por José en el capítulo 41), pero de igual forma poseían recursos en plata, tierra, y ganado, además de que trabajaban para consumo propio y no pagaban impuestos.¹⁷ Cuando llega el final

¹⁷ Descripciones como esta dejan ver que el pueblo egipcio del relato no es el “pueblo pobre”. Es un grupo con recursos y poder, y lo que pasa es que el sistema impuesto por José desbalancea ese poder al extraer recursos. Hechos de este tipo son importantes cuando se interpreta en clave de Liberación, porque el pueblo egipcio no es marginal al principio, sino conforme el relato avanza, convirtiéndose en víctima.

de la historia, reciben semilla (no pan) al costo de haber perdido su plata, tierra, independencia productiva y porcentaje de producción (deberán pagar impuesto). No solo sus recursos presentes pasan a manos del Faraón, sino también lo que vaya a producir en el futuro, esto debido al tributo que ha sido impuesto. Sus cuerpos y fuerza de trabajo son canalizados para sostener y enriquecer al Faraón y su corte.

No sabemos quién fue la primer audiencia de esta historia. Aun así, creemos que existe la posibilidad de que hayan sido grupos con recursos, afectados por los cambios estructurales incrementados por la institución de la monarquía. Dichos cambios les afectarían directamente, y como consecuencia traerían aún más presión socio-económica a grupos ya empobrecidos y totalmente silenciados en el texto. De haber sido así, encontrarían un paralelo entre su situación histórica y la vivida por el pueblo egipcio de Génesis 47:13-26. Los problemas socioeconómicos que el pueblo egipcio empieza a sufrir tienen el efecto de ponerlos en subordinación con respecto a los otros grupos de poder. En la historia, el pueblo se dirige a José como “señor” en su segundo encuentro con él (47:19), una manera de anunciar la inminente esclavitud a la que se dirigen. El pueblo egipcio es esclavizado (traducción escogida al seguir la tradición griega y el contexto literario) y convertido en propiedad de Faraón. El texto nos dice que ahora sus cuerpos pertenecen al rey egipcio (47:19). Su rol social los diferencia grandemente de clases privilegiadas como la de los sacerdotes, quienes disfrutaban del apoyo real (47:22, 26). El relato demuestra la violencia política, socio-económica, física, emocional y religiosa que experimenta el pueblo egipcio, repetida a través de la historia por múltiples pueblos alrededor del mundo. Añadiendo a esto las hermenéuticas que legitiman a José y el destino del pueblo egipcio, nos encontramos en Génesis 47:13-26 un texto que no sólo narra sino que se convierte en instrumento potencial para legitimar y perpetuar violencias.

Génesis 47:13-26 refleja lo que probablemente habría sido uno de los discursos de dominación utilizados por grupos de poder en los antiguos Israel y Judá, interesados en imponer el sistema tributario a través de la legitimación del templo-estado. Después de que el pueblo egipcio es despojado y esclavizado, el narrador pone en boca de este personaje colectivo una frase en la que afirma que José les ha mostrado gracia y les ha *salvado* (v.25). Dichas palabras podrían ser entendidas de al menos dos maneras. De acuerdo al teólogo Francis Watson, en este momento de la historia el pueblo egipcio se encuentra desorientado por el desastre que se ha venido sobre él, al punto de mostrar agradecimiento por la opresión sistemática que se le ha impuesto¹⁸. Para este autor, la “reacción positiva” del pueblo solo puede explicarse como manera de lidiar con un futuro desalentador traído por una realidad que impone una carga demasiado difícil de llevar.¹⁹ En cambio, existe la posibilidad de pensar que el autor de Génesis 47.13-26 usa esta frase para ridiculizar e ironizar la ideo-teología implementada por las clases poderosas con el fin de dominar al pueblo y hacer más sencilla la imposición del sistema tributario. Tendríamos aquí un ejemplo claro de violencia discursiva en tono ideo-teológico.

Discursos de este tipo tienen la función imponer sobre el pueblo la idea de un sistema que les dice que no hay otra opción pero la de llamar a la esclavitud acto de *gracia* y *salvación*. (Ver Génesis 45.5 and 50.20). La frase en el verso 25, que a primera instancia parece ser una acogida positiva de la esclavitud y el sistema de impuestos, indicaría, en vez de la actitud sumisa de la población, las pretensiones y esperanzas de los grupos de poder. Como otros textos del Antiguo Testamento parecen sugerir (ver por ejemplo 1 Samuel 8.11-18; 1 Reyes 12; Isaías 5.8; Miqueas

¹⁸ Watson, *Text, Church and World*, 69.

¹⁹ Watson, *Text, Church and World*, 70.

2.2), algunos sectores del Antiguo Israel y Judá no asumirían la actitud sumisa que aparece en Génesis 47:25, sino más bien serían fuerzas de resistencia ante los discursos y prácticas de dominación ideo-teológica provenientes de la monarquía y otros grupos de poder. La evidente forma en que José actúa de forma opresiva y las nefastas consecuencias de sus acciones para el pueblo egipcio, podrían ser formas de denunciar los abusos del sistema tributario. En ese sentido, Génesis 47:13-26 se alinearía con las voces proféticas mencionadas antes, las cuales resistieron dicho sistema. El pueblo egipcio es esclavizado y cargado con impuestos, dos cargas socio-económicas que habrían sido consideradas maldición en el Antiguo Israel²⁰. Los eventos narrados en Génesis 47.13-26 habrían generado escándalo y por ende servido como denuncia de la precaria realidad vivida por el pueblo bajo el sistema tributario.

A nivel de aproximación literaria, el último elemento que quisiera mencionar es el rol que juega el uso del tiempo y el espacio como herramienta de denuncia y ridiculización del sistema tributario y el discurso salvífico de la monarquía/templo-estado. Lugares como Egipto, la ciudad y la casa de Faraón adquieren un tinte negativo y comparten una connotación de violencia y explotación en el texto de Génesis 47:13-26. En la tradición del Génesis, una de las percepciones de Egipto es la de tierra que genera desconfianza y potencia peligro. Por ejemplo, en los relatos sobre Abraham se nos dice que él va allí en busca de refugio en medio de hambruna pero siempre con un temor latente a perder la vida (Génesis 12.10). Por otro lado, a Jacob se le prohíbe buscar refugio en dicho lugar (Génesis 26.1). Junto a esto, Egipto es visto por gran parte de la tradición del Antiguo Testamento como modelo de opresión y esclavitud, siendo el libro del Éxodo una de las principales voces en esta línea. Esta tierra es caracterizada por

²⁰ Gottwald, *The Hebrew Bible*, 273.

sus mecanismos opresivos y se construye como modelo antitético de lo que Israel debe llegar a ser como pueblo²¹.

La ciudad, mencionada en Génesis 47:21 si se sigue al Texto Masorético, comparte con Egipto dicha connotación de explotación. Para Coote y Ord²² la palabra hebrea “עִיר”, ciudad, tiene una relación cercana con el “sistema del templo-palacio y ciudad granero”, mientras que Gerald West señala como “no puede existir ciudad sin una realidad de extracción económica”²³. Que Génesis 47:20 tenga variación en sus manuscritos, pudiendo ser traducido tanto como “llevados a las ciudades” o “hechos esclavos”, podría ser utilizado para argumentar por una relación cercana entre la vida en la ciudad y la experiencia de esclavitud y opresión económica.

Finalmente, la casa del Faraón juega parte importante en las dinámicas de abuso económico. Desde ella, es decir, desde palacio, provienen las medidas estructurales que empobrecen a la población, y hacia ella fluyen todos los recursos extraídos al pueblo (Ver Génesis 41 y 47:14, 20, 24 y 26). Las acciones de José reflejan la “naturaleza opresiva” de dicho espacio. José ha viajado de Canaán hacia Egipto como esclavo, siendo movido a la ciudad, donde ha experimentado abuso y cárcel injusta, para finalmente llegar a la casa de Faraón como uno de sus cortesanos. Su experiencia de abuso y explotación en dichos lugares podría ser una de las razones del porqué, como personaje, es absorbido por

21 Ryken, Wilhoit y Longmann III: *Dictionary of Biblical Imagery: An encyclopaedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech, and literary patterns of the Bible.* (Illinois-Leicester: Intervarsity Press, 1998), 801-802.

22 R. Coote y D. Ord, *The Bible's First History: From Eden to the court of David with the Yabwist.* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 78.

23 West, “Tracking an Ancient Near East Economic System”, 515.

las dinámicas vividas en Egipto, la ciudad y la corte, reproduciendo la opresión de la cual en su momento fue víctima. Su experiencia de explotación y esclavitud se convierte en una crítica a sus mismas acciones, pues parece no prevenirle de ejercer los mismos abusos sobre los demás.

Los elementos literarios mencionados, junto a otros como la construcción de la estructura narrativa y de las repeticiones y evocaciones presentes en el relato, omitidos en este artículo, contribuyen aún más a proponer una lectura de Génesis 47:13-26 como texto de resistencia. El relato se convierte en denuncia a través de la ridiculización literaria que hace de las acciones de José, evocativas de las medidas violentas y opresivas de la monarquía y su discurso salvífico.

5. GÉNESIS 47:13-26 EN APROXIMACIÓN SOCIO-HISTÓRICA: SISTEMA TRIBUTARIO Y TEMPLO ESTADO

La propuesta de relectura planteada acá no está basada únicamente en recursos literarios, sino también histórico-críticos y socio-históricos. Génesis 47.13-26 ha sido considerada una etiología²⁴ insertada de manera posterior en el cuerpo principal de la historia de José²⁵. Algunos autores consideraron en su momento que dicho añadido haría referencia a cambios en tenencia de tierra en Egipto y que dichos cambios habrían capturado la atención de

24 De acuerdo a Westermann, *Genesis*, 173, una etiología ocurre cuando “una situación presente se explica con a través de un evento del pasado.”

25 Von Rad, *Estudios*, 408-410; Coats, *From Canaan to Egypt*, 52-53; Westermann, *Genesis*, 67.

los escribes en Israel²⁶. Pocos autores han visto los eventos del texto como reflejo de una experiencia histórica vivida dentro del pueblo Israelita, y mucho menos han considerado que el texto tenga algo de crítica a un sistema socio-económico.

Aun así, autores como Ivo like Storniollo y Haroldo Reimer han encontrado en el relato de Génesis 47:13-26 una clara descripción de las consecuencias negativas que habría tenido en Israel el sistema tributario de la monarquía. Es así que el personaje de José ha sido considerado una evocación del rey Solomon, quien según la memoria en el 1 libro de los Reyes habría instaurado el sistema tributario ligado a la estructura del templo-estado²⁷. Parece ser una realidad comprobable que en cierto momento de la historia de Israel, especialmente a partir de la instauración de las monarquías²⁸, las personas de Israel y Judá habrían vivido bajo un sistema de tributos, sufriendo en gran parte la pérdida de tierra, siendo sometidos, junto con sus animales, al trabajo forzado, y debido a la presión económica, terminando como esclavos por deudas²⁹. El establecimiento de las monarquías y del templo-estado trajo consigo una carga tributaria difícil de llevar para la población. Los reyes habrían practicado la extracción en forma de tributos, lo que habría sido utilizado para promover proyectos de construcción, mantener al ejército, y cubrir el ostentoso estilo de

26 Speiser, *Genesis*, 353; Von Rad, *Estudios*, 110.

27 Storniollo, "A história de Jose do Egito", 189. Robert Coote, en su texto *In Defense of Revolution: The Elohistic History* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 92, considera también que José es una construcción literaria que evoca un rey, pero no Salomón, sino Jeroboam primero.

28 Siglo IX en Israel y siglo VIII de acuerdo al trabajo arqueológico más reciente.

29 Conf. Chaney, *Systemic Study*, 53-76. También Miqueas 2.2, Isaías 5.8, y Nehemias 5.1-5.

vida de la corte³⁰. Norman Gottwald señala como Salomón “lanzó un programa de economía política calculada para incrementar la riqueza de su reino” donde “el recurso más importante provino de los excedentes de la producción campesina”³¹.

El templo tendría un rol central en este sistema extractivo, pues a través de él se pedirían diezmos y tributos para la divinidad, recursos que terminaban cubriendo los gastos de la clase sacerdotal. Richard Horsley menciona como una de las funciones principales del templo era la de almacenar las ofrendas y diezmos dados a los dioses, siendo utilizado como herramienta de un sistema donde la economía y la política eran sagradas³². Gerald West señala el rol de la clase alta sacerdotal en el sistema, la cual “no sólo estaba exenta de muchas obligaciones, pero también recibía una parte de las ofrendas diarias y controlaba los terrenos del templo”³³. Los templos tenían el rol de legitimar al monarca convenciendo al pueblo que de su mandato era divinamente instaurado y necesario para el bienestar de la comunidad³⁴.

La presión económica que suscito el sistema tributario habría llevado a las poblaciones en Israel y Judá a buscar crédito en medio de las élites urbanas y otros grupos relacionados con los gobernantes, en un intento de poder cubrir sus necesidades y pagar los tributos requeridos por la monarquía y el templo³⁵.

30 Clevenot, *Materialist Readings*, 28; Chaney, *Systemic Study*, 60; Coote and Coote, *Power, Politics*, 33; Dreher, “Solomon and the workers”, 26-33; West, “Tracking an Ancient Near East Economic System”, 516-517.

31 Gottwald, *The Hebrew Bible*, 321-322.

32 Horsley, *Covenant Economics*, 3.

33 West, “Tracking an Ancient Near East Economic System”, 521.

34 Wittenberg, *Resistance Theology*, 6.

35 (West, “Tracking an Ancient Near East Economic System”, 516.

Imposibilitados de pagar el tributo y las deudas que éste ocasionó, gran parte del campesinado habría perdido su tierra ancestral y se convertiría en arrendatario al servicio de algún miembro de la élite urbana, trabajando su propia tierra, como Génesis 47:13-26 describe, o en el peor de los casos, convirtiéndose en empleados de un día³⁶. En Israel y Judá se habría intensificado la presencia de un sistema donde mucho del campesinado no trabajaría la tierra para subsistir, sino para cumplir las demandas del estado³⁷. Para autores como Norman Gottwald, dichas situaciones representaron una contradicción a la religión fundante de Israel, la cual habría estado basada en un sistema tribal que rechazó los impuestos de la ciudad-estado cananea y habría propuesto una sociedad más igualitaria, tradición arraigada especialmente en las tribus del norte, las que más resistirían el cambio de sistema³⁸. Las voces de clases oprimidas o que están perdiendo sus derechos debido a las presiones del sistema tributario parecen encontrar un espacio de denuncia en Génesis 47.13-26, aunque aventurarse a decir más sobrepasa nuestras posibilidades.

Usar a Egipto como ambientación para el relato de Génesis 47.13-26 hace que algunos autores conecten el modelo político-económico y religioso egipcio con el de Israel. Dichos autores, siguiendo el relato de Reyes, piensan que el Sistema tributario fue importado de este lugar por Salomón y luego perpetuado por los monarcas del Norte y del Sur³⁹. Como señalé anteriormente, la existencia de un reino salomónico como se narra en el Antiguo

36 Horsley, *Covenant Economics*, 44-45; West, "Tracking an Ancient Near East Economic System", 519.

37 (Coote and Coote, *Power*, 37.

38 Gottwald, *The Hebrew Bible*, 285.

39 Ver Wittenberg, *Resistance Theology*; Coote and Coote, *Power*, 40-43.

Testamento ha sido puesto en duda por varios estudios⁴⁰. El punto acá sería más bien hacer notar que un modelo político-económico común en el primer milenio a.C. estuvo también presente en Israel, especialmente con la monarquía. Lo que puede decirse con más certeza es que monarcas y sacerdotes construyeron un sistema de legitimación político-religiosa en beneficio del templo-estado, imponiendo una doble violencia y opresión, religiosa y socio-económica, a la población⁴¹. El Yahvé de la memoria de liberación parece haber sido cooptado y convertido en el Dios del estado que apoyó el sistema tributario opresor⁴². La teología oficial fue construida en favor del templo-estado y sus intereses, reflejados en cierta manera en Génesis 37-50.

Delante de esta teología oficial habrían surgido distintos movimientos promoviendo una ideo-teología Yavista relacionada a un proyecto de liberación del control de la ciudad-estado⁴³. Las narrativas de 1 Samuel 8.11-12 y 1 Reyes 12, así como los discursos proféticos de Isaías 5.8 de Miqueas 2.2, al menos de primera entrada, podría ser signos de denuncia del sistema político-económico-religioso empobrecedor, convirtiéndose en voces de lucha en contra del abuso de las élites⁴⁴. La presencia del sistema tributario y de su violencia económica parece haber sido común

40 Ver por ejemplo Mario Liverani, *Mas allá de la Biblia: Historia Antigua de Israel* (Barcelona: Crítica, 2005).

41 Wittenberg, *Resistance Theology*, 6-10; Horsley, *Covenant Economics*, 54-57; West, *Tracking an Ancient Near East Economic System*, 520.

42 Storniolo, “A história de Jose do Egipto”, 189.

43 Gottwald, *The Hebrew Bible*, 285-287.

44 En este sentido el nivel ideológico que los textos puedan tener en sus estratos de composición y redacción se convierte en elemento importante. Adjudicar textos de denuncia, por ejemplo, a masas empobrecidas, es algo difícil. Parece mas posible hablar de grupos en pugna que se denuncian unos a otros para deslegitimarse.

al menos desde siglo IX a.C. hasta el siglo I d.C, pasando por el dominio Persa, ejercido en este caso por fuerzas extranjeras y elites locales, como Esdras 5.1-5 sugiere.

Con lo dicho anteriormente, parece que es una posibilidad ver en Génesis 47.13-26 un reflejo de la violencia y explotación económica sufridas en Israel y Judá bajo el sistema tributario. Junto a esta opresión, el texto parece sugerir voces de denuncia y movimientos de resistencia. El sistema tributario en Israel y Judá parece haber estado presente desde la inauguración de la monarquía hasta el pos-exilio, por lo que si uno usa dicho sistema como referencia para datar la narración tiene un marco de posibilidades muy amplio. Aunque el Yavista fue relacionado con la composición del texto de la historia de José⁴⁵ (gran referencia para datar Génesis 47:13-26), datándolo alrededor del siglo X o IX a.C.⁴⁶, autores como Redford han propuesto la fecha del siglo VII o VI para como el momento más temprano donde dicha composición habría podido surgir, aduciendo conexiones con procesos socio-políticos en Egipto⁴⁷. Lo que parece claro es que el texto refiere, debido a su lenguaje económico y su punto de vista ambiguo, a una realidad en la que el pueblo se enfrenta con el sistema tributario y la esclavización por deudas. La ambigüedad a nivel literario, la construcción negativa de la administración de José, y los paralelos lingüísticos, ideológicos y temáticos, me llevan a sugerir que el discurso del texto podría estar alineado ideo-

45 Speiser, *Genesis*, 353; Coats, *From Canaan to Egypt*, 68, y *Genesis with an Introduction*, 299.

46 Esto el Yavista tradicional, por ejemplo, en Von Rad, *Estudios*. Investigaciones más recientes han ubicado al yavista a una época más tardía, llegando al postexilio. Ver T Dozeman y K Schmid, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Leiden-Boston: Brill, 2006).

47 Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, 234-239.

teológicamente con grupos detrás de la composición de textos como 1 Samuel 8.11-18 y 1 Reyes 12.

6. GÉNESIS 47.13-26 Y SU ROL EN LA HISTORIA DE JOSÉ (GÉNESIS 37-50): RIDICULIZANDO AL IMPERIO

Hemos descrito las razones del porqué Génesis 47.13-26 podría ser una narrativa que denuncia un sistema económico explotador relacionado al templo-estado monárquico. Más aún, debido a elementos literarios, histórico-críticos y socio-históricos, parece posible considerar al texto como ironía y ridiculización de dicho sistema, el cual habría sido legitimado al presentarse como proyecto salvífico. Esta propuesta puede tener mayor sentido cuando Génesis 47:13-26 es leído dentro de su contexto literario.

La historia de José ha sido considerada por algunos autores como apología de la monarquía y su sistema tributario⁴⁸. El texto reflejaría un debate en torno al establecimiento de la monarquía y las distintas voces de los grupos en pugna⁴⁹. Aun así el debate no se muestra neutralmente, y aunque se perciben resistencias a la subida al poder de José, el discurso principal de la historia deja clara la legitimación de la monarquía y el sistema tributario como estructuras salvíficas y divinamente instauradas⁵⁰.

48 Coote, *In Defense of Revolution*; Storniollo, “A história de Jose do Egito”; Reimer, “La necesidad de la Monarquía para salvar al pueblo”.

49 Westermann, *Genesis*; Coote and Coote, *Power*; Storniollo, “A história de Jose do Egito”.

50 Storniollo, “A história de Jose do Egito”, 187.

El capítulo 41 muestra el inicio de la instauración del sistema tributario. José propone tomar el 20% de la producción del pueblo egipcio como medida momentánea para combatir la hambruna y que así la tierra no perezca. Dicha medida se hará perpetua en el capítulo 47. La historia insiste en que las medidas económicas de José tienen éxito en salvar a la población de Egipto así como a los pueblos extranjeros que buscan ayuda en esa tierra. Pero la historia calla las consecuencias negativas de la política de José⁵¹, manifestadas claramente en 47.13-26, y talvez mencionadas de manera solapada en Génesis 41.57, dónde el pueblo egipcio tiene que comprar a José el grano que ellos mismos habían cosechado.

La principal línea discursiva en la historia de José parece proponer un rol positivo del sistema tributario, el cual habría sido instaurado para *salvar* vidas. Así como en el Antiguo Cercano Oriente los aspectos político-económicos estaban fusionados con los teológicos, el autor de la historia de José intenta dejar claro que las medidas económicas tomadas por este personaje tienen el consentimiento divino. Según el narrador, no sólo la posición de privilegio y el éxito de José se deben al acompañamiento de la divinidad (Génesis 39 y 40), sino que su llegada a la corte egipcia y sus propuestas socio-económicas son el resultado de su sabiduría divina (Génesis 41). En Génesis 39 se insiste en que “Dios estaba con José”, mientras que en 44.5 y 50.20 se reitera la idea de que su presencia en Egipto y las medidas que ha tomado como administrador son parte del plan divino para *salvar* vidas.

José se convierte en el instrumento de la divinidad para preservar la vida del pueblo, y como consecuencia el sistema tributario, combatido por el Israel primigenio⁵², es introducido en

51 Como mencioné al inicio, para la mayoría de autores Génesis 47:13-26, junto a otros textos, no pertenecerían a la “historia original” de José.

52 Gottwald, *The Hebrew Bible*, 285.

la tierra bajo un discurso que afirma que esa es la manera en la que Dios salva a su pueblo⁵³. Storniollo menciona que el autor del texto parece estar muy interesado en convencer a su audiencia de aceptar la monarquía y su estructura, y José se convierte en herramienta literaria y retórica para lograr dicho objetivo. Para Storniollo la construcción de José como personaje tiene la función de hacer que la audiencia desarrolle confianza en él y por ende acepte de manera más fácil sus acciones⁵⁴. Aun así, este mismo autor sostiene que el interés de mostrar las implicaciones positivas de la monarquía alcanza momentos de poca credibilidad, señalando el hecho de que se llega al punto donde Egipto, paradigma de opresión, es transformado en un lugar de vida⁵⁵, en un cambio de sentido simbólico requerido para acomodarse al proyecto ideo-teológico y socio-económico que busca legitimarse. La construcción de José como hábil administrador, el apoyo divino de sus acciones, y la resistencia de sus hermanos a someterse contrapuesta a la reiterada idea de que José ha sido escogido para salvar vidas (Génesis 45.5 and 50.20), serían herramientas literarias utilizadas por el autor para promover el discurso que ve en la monarquía y su sistema tributario el plan divino para salvación del pueblo.

¿De dónde puede surgir una historia como la de José? Los contextos socio-históricos reflejados en la historia han generado debate. Mientras que Westermann⁵⁶ considera que el texto refleja una realidad donde se debate la presencia de la monarquía, Von

53 Storniollo, "A história de Jose do Egipto", 189-190.

54 Storniollo, "A história de Jose do Egipto", 188.

55 Storniollo, "A história de Jose do Egipto", 189.

56 Westermann, *Genesis*, 24.

Rad⁵⁷ y Coats⁵⁸ consideran al texto como producto de la corte salomónica, esto debido a sus elementos de sabiduría, útiles para la formación de ministros al servicio del rey. Storniollo concuerda con la datación en torno al período Salomónico, pero debido a que para él dicho rey inicia el proceso en que Yahvé es cooptado por el sistema tributario⁵⁹. Robert Coote propone que parte de la composición de Génesis 37-50 se habría dado en el reino del Norte, entre la ascensión de Jeroboam I (931 a.C.) y la caída de Samaría (722 a.C.), en beneficio del primer rey de Israel⁶⁰.

Dataciones tan tempranas como éstas han sido fuertemente criticadas por varias razones, lo que nos lleva a buscar otras posibilidades. Donald Redford ofrece una de ellas, sugiriendo que el cuerpo principal de Génesis 37-50 refleja el contexto del siglo VII a.C.⁶¹, mientras que Mark Brett considera importante el proceso redaccional que estas narrativas pudieron haber tenido bajo las dinámicas ideo-teológicas y socio-económicas del periodo persa⁶². Creemos que estos contextos más tardíos son más probables como espacios para la construcción del texto, aunque las dinámicas expresas de la composición no sean tan claras.

El sistema socio-económico e ideo-teológico utilizado por las monarquías en Israel y Judá era común en el mundo antiguo, donde reinos e imperios lo instauraban tanto a nivel local como sobre

57 Von Rad, *Estudios*, 256.

58 Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, 283.

59 Storniollo, "A história de Jose do Egipto", 189.

60 Coote, *In Defense of Revolution*, 12.

61 Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, 233-235.

62 Brett. *Genesis*, 5-7.

pueblos vasallos⁶³. El poder estatal y su orden económico fueron considerados divinos y salvíficos de acuerdo con la propaganda político-religiosa vigente. En ese sentido, Génesis 37-50 jugaría ese rol propagandístico para legitimar la monarquía y el templo-estado en Israel y Judá. Contrario al discurso oficial, señala que el modelo era causante de centralización política, estratificación social, y cambios en la tenencia de tierra⁶⁴. Precisamente esto es lo que demostraría Génesis 47.13-26 en su intento de ironizar y poner en ridículo el discurso oficial de Génesis 37-50.

Desde el inicio de la monarquía hasta la vuelta del exilio se puede hablar de la presencia de relaciones económicas violentas y explotadoras, donde élites locales y foráneas utilizaron discursos religiosos para legitimar la opresión del pueblo. Documentos como Génesis 37-50 habrían sido creados con el fin de legitimar dicho poder. Diversos grupos afectados por dicho sistema, o en desacuerdo con él, habrían encontrado la forma de obtener un espacio en la tradición escrita oficial, generando relatos como Génesis 47.13-26 con el fin de denunciar y resistir los proyectos que no les beneficiaban. Génesis 47:25 es un momento retórico que contrasta la *salvación* ofrecida aquí con la que surge en 45.5 y 50.20. También abre el espacio para dudar que estas *salvaciones* vengan del Dios liberador de Egipto. Bajo estas premisas, Génesis 47.13-26 se convierte en voz de resistencia ante el discurso principal de la historia de José. Insertada en dicho contexto literario, se convierte en parte del debate en torno a la monarquía y sus implicaciones, e indirectamente también alcanza a convertirse en crítica de la política económica y el discurso ideo-teológico del imperialismo circundante. El texto tiene el potencial de ridiculizar ambas formas

63 Horsley, *Covenant Economics*, 52.

64 Gottwald, *The Hebrew Bible*, 323-324.

de dominación, las cuales se adjudican proyectos de salvación que irónicamente producen hambre, dolor y muerte.

7. CONCLUSIÓN: RELECTURA DE GÉNESIS 47.13-26 Y SU CONTRIBUCIÓN A LA REALIDAD DE VIOLENCIA SOCIO-ECONÓMICA EN COSTA RICA

La relectura del texto nos lleva a reflexionar no sólo en la forma en que puede ser releído sino en la manera en que hablaría al contexto desde donde leemos. La Biblia ha sido utilizada a lo largo de la historia para legitimar proyectos de opresión y liberación. Aunque mi agenda de lectura ha sido interpretar Génesis 47:13-26 en favor de lo que yo considero proyectos de liberación, intentando escuchar la voz de quienes han sido violentados/as y marginalizados/as tanto dentro como fuera del texto, considero necesario reconocer que el texto bíblico pone límites para seguir agendas como ésta. El desafío acá ha sido plantear un ejercicio de lectura de Génesis 47.13-26 que permita entender no solo las violencias y resistencias ideo-teológicas y socio-económicas reflejadas en el texto, sino también considerar los elementos que éste ofrece para promover proyectos de liberación en el contexto costarricense y latinoamericano.

El biblista y teólogo de la liberación sudafricano Itumeleng Mosala ha criticado lecturas bíblicas que usan el texto para proyectos de liberación sin reconocer lo que considera la dimensión ideológica de los textos, que en su mayoría habrían surgido de grupos de poder que oprimen y explotan⁶⁵. Mosala advierte sobre una falta de criticidad a la hora de la interpretación, y señala la

65 Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology*, 6.

importancia de entender el texto bíblico como producto que nos ha llegado “a través de códigos hegemónicos”⁶⁶. Sugiere en ese sentido la necesidad de analizar cuidadosamente las dinámicas de dominación dentro del texto, para que una vez sus connotaciones ideológicas y medios de control sean descubiertos, el texto sea apropiado y transformado en herramienta liberadora⁶⁷.

En esta lectura de Génesis 47:13-26 se han intentado discernir las posibles agendas ideo-teológicas y socio-económicas que permean el texto. La construcción negativa de José como personaje hace difícil que dicho texto sea una legitimación del sistema tributario, debido a que refleja los abusos de las clases poderosas en contra del pueblo. Difícil es también decir que el texto surge de grupos empobrecidos y marginados pues el acceso de estos a la escritura sería prácticamente nula. Aun así parece que a partir del nivel literario y socio-histórico del texto existe la posibilidad de imaginar la historia como producto de grupos opuestos al empobrecimiento que causa el sistema tributario, e interesados en deslegitimar dicho sistema, por alguna razón u otra. Si el texto es un elemento de crítica para denunciar violencia socio-económica y político-religiosa, adquiere el potencial de convertirse en una herramienta para luchar por la liberación de sistemas opresivos. La mayor posibilidad es que el texto haya surgido en grupos que tienen acceso a producir escritura. Son grupos que defienden intereses de una clase con poder, pues poseen tierra, ganado, y producción para tributar⁶⁸. Ciertamente estos grupos

66 Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology*, 10

67 Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology*, 10-11.

68 Ver Walter Houston, *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. (London and New York: T and T Clark, 2006), 136-137, quien ve tras la producción de 1 Samuel 8:11-18 grupos de poder enfrentados contra una monarquía cuyo sistema está tomando sus recursos.

no representan las partes oprimidas y marginadas del Israel y Judá antiguos, pero sus pueden contribuir a la emancipación de quienes están al fondo de la estructura social.

Génesis 47.13-26 es un texto con el potencial para ridiculizar. Desafía un sector de la clase dominante y su teología implicando, con la ausencia de la divinidad en la historia, que la divinidad no apoya las acciones de José, evocativas de las acciones del rey y de las consecuencias del sistema tributario. Contrario al discurso principal de la historia de José, Génesis 47:13-26 separa a Dios de José y su estructura político-económica. Ironizar y ridiculizar son recursos que personas des-empoderadas usan para resistir. Son estrategias creativas que ven y toman las debilidades de sistemas opresores y los exponen para contrarrestarlos. Esto sucede, por ejemplo, en la manera distinta en que Génesis 47:13-26 y la historia de José utilizan la palabra “מְחִיָּה”, *preservación de la vida*. Los grupos detrás de Génesis 45.4 and 50.20 usan la palabra para construir un discurso que sugiere que su sistema socio-económico produce abundancia, acceso a tierra, pan, y por ende vida para el pueblo. Frente a esto, grupos que se oponen a dicha ideo-teología y que han experimentado las consecuencias del sistema tributario, se apropian del mismo lenguaje y lo resignifican, ridiculizando con su uso el mismo sistema. Esto ocurre en Génesis 47.25, donde la palabra “מְחִיָּה” se utiliza para enfatizar que el resultado del templo-estado y su sistema tributario es la esclavitud, la desposesión y el endeudamiento perpetuo.

Nuestro interés con este ejercicio de exégesis y hermenéutica ha sido, como sugiere Mark Brett en su aproximación postcolonial, “leer el texto de una manera que haga posible la Descolonización de Dios”⁶⁹. En la historia de José, Dios ha sido cooptado, como

69 Mark Brett, *Decolonizing God: The Bible in the Tides of the Empire*. (Sheffield: Sheffield Academic Press. 2008), 31.

señala Storniollo⁷⁰, y Génesis 47:13-26 parece irrumpir y reclamar a Dios para un proyecto de resistencia, Dios que respondería ante el grito por el miedo de morir ante los ojos de José (Genesis 47:15). R.S Sugirtharajah propone que una de las prioridades de la lectura Postcolonial en las Ciencias Bíblicas es la de leer el texto desde las personas marginadas, oprimidas y violentadas, sean o no de Israel⁷¹. En materia económica, es una escogencia de clase, no de nacionalidad o etnia. Este principio es importante particularmente para la lectura de Génesis, aunque también incluye otras tradiciones del Antiguo Testamento, las cuales promueven violencia y dominación en nombre de Dios contra grupos dentro y fuera de Israel y Judá. No se puede legitimar o ignorar lo que sucede en Génesis 47.13-26 porque José sea convertido en opresor o porque las víctimas sean egipcias. Sus proyectos e imágenes de Dios necesitan ser cuestionados cuando se lee en línea de liberación.

Nos parece que las discusiones a nivel socio-económico e ideo-teológico pueden contribuir en gran manera al contexto de explotación socio-económica y legitimación ideo-teológica en Costa Rica. En nuestra perspectiva, el país no sólo se encuentra bajo el sometimiento a una estructura que, como el sistema tributario, está causando pauperización, sino que además enfrenta un silencio en lo que refiere a voces ideo-teológicas en resistencia.

En lo que concierne a la realidad estructural debemos mencionar algunas de las consecuencias relacionadas con la

70 Storniollo, “A história de Jose do Egito”, 189.

71 R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 261.

imposición de políticas neoliberales⁷². En los años cincuenta, Costa Rica tendría una transformación estructural a nivel político y socio-económico con el fortalecimiento del Estado Benefactor. El sistema promovió la creación de instituciones gubernamentales con el fin de proteger el bienestar de la población en las áreas de salud, educación, vivienda, derechos laborales, accesos a recursos como agua y electricidad, así como la creación de formas de contención de la pobreza⁷³. Dichas instituciones contribuyeron a generar cierta estabilidad social, especialmente porque ofrecían oportunidades a las clases más empobrecidas de tener más acceso a recursos de primera necesidad⁷⁴.

Aun así, a partir de los años 80s, y debido en gran manera a presión interna y externa, el Estado Benefactor entró en crisis, y nuevos grupos políticos promovieron una transformación estructural para asumir un modelo económico neoliberal⁷⁵. Dichos grupos iniciaron una campaña de deslegitimación del Estado Benefactor y presentaron el modelo neoliberal como la *salvación* ante la crisis económica del país⁷⁶. Debido a esto, se inició un desmantelamiento de las instituciones protectoras de la

72 Ver Luis Alberto Calvo, “La Política Económica Neoliberal o Neoclásica actual y sus aplicaciones en Costa Rica”, en *Ciencias Sociales* 70 (1995), Diciembre, 111-121. Aquí Calvo describe el neoliberalismo como un sistema de la liberación del mercado que elimina las restricciones para competir además de que controlar la deuda externa a partir de la reducción de las inversiones estatales. El sistema busca limitar el crecimiento del estado y eliminar las restricciones que protegen los precios de los productos de primera necesidad.

73 Rodrigo Quesada, *Ideas Económicas en Costa Rica (1850-2005)*. (San José: EUNED, 2008), 129, 148.

74 Quesada, *Ideas Económicas en Costa Rica*, 129.

75 Calvo, “La Política Económica Neoliberal”, 112.

76 Esquivel, *Ideas Económicas en Costa Rica*, 83.

población, y el acceso a recursos básicos de subsistencia para las poblaciones marginales fue puesto en riesgo⁷⁷. Para Esquivel, el neoliberalismo es claramente una amenaza al tipo de estructural social que se intentó construir desde la segunda mitad del siglo xx⁷⁸. Después de 30 años de prácticas neoliberales en Costa Rica, la situación socio-económica del país ha seguido en deterioro, con más del 25% de la población viviendo en pobreza⁷⁹.

Instituciones creadas para proteger el bienestar social han sido privatizadas, mientras que otras han sufrido recortes económicos y sus aparatos han sido reducidos⁸⁰. La promesa de crecimiento económico hecha por los defensores y defensoras del neoliberalismo se ha comprobado fallida, y en vez dicho sistema ha beneficiado a ciertas élites y ocasionado una crisis con efectos devastadores para las mayorías empobrecidas⁸¹. Siguiendo nuestra definición inicial de violencia estructural (ver nota al pie 2), caracterizada por el bloqueo a los recursos Y al acceso al poder, educación, y salud, el sistema neoliberal se convertiría en un representante perfecto de dicha violencia. Shaw señala que en sociología el término violencia ha sido utilizado en su mayoría para describir daño físico, y que conceptos como “desigualdad” se convierten en formas de describir fenómenos como la violencia estructural⁸². Aquí creemos

77 Calvo, “La Política Económica Neoliberal, 115.

78 Freddy Esquivel, “Neoliberalismo en Costa Rica: secuelas en la cuestión social durante el siglo XX”, en *Revista Cátedra Paralela* N9 (2013), 93.

79 Calvo, “La Política Económica Neoliberal, 116; Programa Estado de la Nación, *Decimonoveno Informe Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible* (San José: Programa Estado de la Nación, 2013), 87.

80 Calvo, “La Política Económica Neoliberal, 115.

81 Calvo, “La Política Económica Neoliberal, 115.

82 Martin Shaw, “Violence”, 653.

necesario utilizar la palabra “violencia” porque desenmascara la situación de desigualdad no como algo casual pero sistémico. Al día de hoy el país se divide, con sus distintas vertientes, en polos que luchan por terminar de implementar el modelo neoliberal o dar un retroceso y fortalecer el rol del estado para el bienestar de las personas más vulnerables.

Junto a este fenómeno estructural en el área socio-económica surge la pregunta por el rol del discurso ideo-teológico en dicha realidad. Un pequeño ejemplo en este sentido puede tomarse de la estructura religiosa oficial del país, la iglesia Católica. La conferencia episcopal publicó en 2013 un documento denominado “Rehabilitar la Política: Algunos criterios éticos para iluminar el proceso electoral y la vida democrática”, donde se invitaba a los y las fieles a participar en el proceso electoral del 2014 para, citando a Francisco I, “colaborar en la promoción de una sociedad donde la injusticia pueda ser vencida”⁸³. Aunque el documento en cierto momento adquiere tonos interesantes de resistencia ante la violencia socio-económica, denunciando por ejemplo la reducción del concepto de progreso al limitarse a crecimiento económico⁸⁴, la preferencia por dicha justicia social parece adquirir un rol secundario cuando se enumeran las prioridades a tomar en cuenta para la elección del voto. De los 8 criterios ofrecidos, el de justicia social se convierte en el último, mientras que aspectos relacionados por ejemplo al concepto católico de familia (en clara resistencia a las luchas por legalizar el matrimonio entre personas del mismo) al medio ambiente, y al partido con “propuestas realistas”, tienen un rol primario. Esto es lo mismo en el mundo protestante, y

83 Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica de Costa Rica, “*Rehabilitar la Política: Algunos criterios éticos para iluminar el proceso electoral y la vida democrática*” (2013), 3.

84 Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica de Costa Rica, “*Rehabilitar la Política*”, 7.

voces que den preferencia a la justicia social desde lo religioso se encontraría, como institución, en la iglesia Luterana. De manera rápida se comprende la poca preocupación en el discurso religioso oficial por responder de manera teológica ante la estructura socio-económica operante.

¿Cómo leer Génesis 47:13-26 en una realidad como ésta? Génesis 47:13-26 muestra una voz dentro de un debate por sistemas socio-económicos. Desafía las acciones de las élites que oprimen al pueblo y que llaman *salvación* a dicha opresión, moviéndose de la violencia económica a la discursivo-religiosa. El contexto literario y socio-histórico de Génesis 47:13-26 evidencia el deseo de transformar a Yahvé, dios de la liberación de la esclavitud, en el que bendice la explotación y el abuso. La voz de denuncia que este texto se convierte en un llamado a los distintos sectores sociales, especialmente los que tienen el texto como centro de sentido, para recuperar dicha divinidad para las luchas por la justicia. El texto motiva a levantar la voz en nuestras comunidades, denunciar las realidades de sufrimiento y violencia económica vividas, y movilizarse para transformar las estructuras socio-económicas que las causan.

No se puede igualar al sistema tributario y el templo-estado con el neoliberal, pero ambos tienen formas similares de manejarse y provocan consecuencias parecidas. Ambos están en manos de élites y gobernantes, o grupos relacionados que se benefician del sistema. Ambos presentan sus proyectos como *salvadores* y usan los medios masivos de comunicación, si así podemos llamarles, para transmitir dicho discurso. Ambos prometen bienestar pero en vez intensifican las condiciones opresivas del pueblo mientras benefician a las élites. Finalmente, ambos sistemas enfrentan resistencia. Estas conexiones serían puentes a trazar entre una relectura de Génesis 47:13-26 y el contexto de opresión

económica de Costa Rica. Encontrar voces de Resistencia en el texto contribuye a luchar por justicia económica en el contexto donde se lee.

El texto, de igual forma, puede convertirse en un llamado a repensar nuestras imagines de Dios, y desafiar así cualquier discursos creado desde lo divino para dominar, oprimir y demonizar cualquier resistencia, buscando lenguajes religiosos que promuevan la justicia y la dignidad para toda persona. El texto nos desafía a repensar la posición de Dios en las luchas por justicia económica. Además demuestra la necesidad de tomar elecciones en nuestras interpretaciones, especialmente al tener adelante el Dios opresivo de José o al Dios de las personas marginadas y empobrecidas.

Bibliography

- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books Inc, 1981.
- Brett, Mark. *Genesis: Procreation and the politics of Identity*. London and New York: Routledge, 2000.
- Brett, Mark. *Decolonizing God: The Bible in the Tides of the Empire*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2008.
- Calvo C., Luis A. “La Política Económica Neoliberal o Neoclásica actual y sus aplicaciones en Costa Rica”, en *Ciencias Sociales* 70, Diciembre (1995), 111-121.
- Chaney, Marvin. “Systemic study of the Israelite Monarchy”, en *Semeia* 37 (1986), 53-76.
- Clevenot, Michel. *Materialist Approaches to the Bible*. New York: Orbis Books, 1985.

- Coats, George W. *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph story*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1976.
- Coats, George W. *Genesis with an Introduction to Narrative Literature. Volume I: The forms of Old Testament Literature*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1983.
- Coote, Robert. *In Defense of Revolution: The Elobist History*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Coote, R. and Coote, M. *Power, Politics and the Making of the Bible: An Introduction*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990.
- Coote, R. and Ord, D. *The Bible's First History: From Eden to the court of David with the Yahwist*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Dozeman, T. y K. Schmid, *A Farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Dreher, Carlos. "Solomon and the Workers", in Leif E Vaage, ed., *Subversive Scriptures: Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America*. Pennsylvania: Trinity Press (1997), 25-38.
- Esquivel, Fredy. "Neoliberalismo en Costa Rica: secuelas en la cuestión social durante el siglo XX", en *Revista Cátedra Paralela* N9 (2013), 76-101.
- Gottwald, Norman. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Horsley, Richard. *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*. Louisville-Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.
- Walter Houston, *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. London and New York: T and T Clark, 2006.
- Mario Liverani, *Más allá de la Biblia: Historia Antigua de Israel*. Barcelona: Crítica, 2005. Mosala, Itumcleng. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1989.

Programa Estado de la Nación. *Decimonoveno Informe Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible*. San José: Programa Estado de la Nación, 2013.

Quesada, Rodrigo. Quesada, Rodrigo. *Ideas Económicas en Costa Rica (1850-2005)*. San José: EUNED, 2008.

Redford, Donald. *A study of the Biblical Story of Joseph*. Leiden: E. J. Brill, 1970.

Reimer, Haroldo. "La Necesidad de la Monarquía para salvar al pueblo: Apuntamientos sobre la Historia de José (Génesis 37-50)." *RIBLA* 23/1 (1996), 64-74.

Ryken, L., Wilhoit J. and Longmann III, T. *Dictionary of Biblical Imagery: An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech, and literary patterns of the Bible*. Illinois-Leicester: Intervarsity Press, 1998.

-Shaw, Martin. "Violence" en Turner, Bryan, ed., *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge University Press (2006), 653.

Speiser, E.A. *The Anchor Bible Dictionary: Genesis*. New York: Double Day, 1964.

Storniollo, Ivo. "A história de José do Egito (ou a ideologia do reino de Salomao)". *Vida Pastoral* (Sao Paulo, Paulus), Marzo-Abril (1996), 187-191.

Sugirtharajah, R.S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Turner, Laurence. *Genesis*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

Von Rad, Gerhard. *Genesis*. Norwich: SCM Press, 1961.

Von Rad, Gerhard. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1976.

Walsh, Jerome. *Old Testament Narrative: A Guide to Interpretation*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.

Watson, Francis. *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective*. Edinburgh. T and T Clark, 1994.

West, Gerald O. "Tracking an Ancient Near East Economic System: The tributary Mode of Production and the Temple State." *Old Testament Essays* 24/2 (2011), 511-532.

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

Wittenberg, Gunther. *Resistance Theology in the Old Testament: Collected Essays*. Pietermaritzburg: Clusters Publications, 2007.



David Castillo es costarricense. Graduado del Bachillerato y Licenciatura en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. MTh en Estudios Bíblicos por la Universidad de KwaZulu-Natal, Sudáfrica, y actualmente estudiante de doctorado en el área de Biblia por la Universidad de KwaZulu-Natal.

