

Jóvenes autoengañados y camellos imposibles: Ironía narrativa en Mateo 19:16-30

Self-Deceived Young People and Impossible Camels: Narrative Irony in Matthew 19:16-30

Carlos Olivares *

Resumen

El presente artículo propone examinar los aspectos irónicos de la construcción del relato del joven rico en el Evangelio de Mateo (Mt 18:16-30). La metodología empleada sigue las directrices propuestas por el criticismo narrativo, enfocándose en la función literaria del narrador y el lector al momento de interactuar con escenas, diálogos y comportamientos caracterizados en el texto mateano. El trabajo se divide en dos partes. En la primera, se analiza la interacción del Jesús de Mateo con el joven rico (19:16-22). Luego, en la segunda, el enfoque es puesto en el diálogo de Jesús con sus discípulos (19:23-30). En ambas secciones, existe una marcada construcción irónica, estableciendo contrastes y puntos de contacto entre lo que el narrador dice y el lector entiende. El artículo concluye mencionando las consecuencias interpretativas que surgen del análisis realizado, revelando los aspectos desde los cuales la ironía surge en la perícopa: lenguaje, relato e historia.

Palabras Clave: Evangelio de Mateo. Criticismo Narrativo. Ironía en el Nuevo Testamento.

Abstract

This article proposes to examine the ironic aspects of the construction of the story of the rich young man in the Gospel of Matthew (Matt 18:16-30). The methodology employed follows the guidelines proposed by narrative criticism, focusing on the literary function of the narrator and the reader when interacting with scenes, dialogues and behaviours characterized in the Matthean text. The paper is divided into two parts. In the first, the interaction of the Jesus of Matthew with the rich young man (19:16-22) is analysed. Then, in the second, the focus is placed on Jesus' dialogue with his disciples (19:23-30). In both sections, there is a marked ironic construction, establishing contrasts and points of contact between what the narrator says and what the reader understands. The article concludes by mentioning the interpretative consequences that emerge from the analysis, revealing the aspects from which irony emerges in the pericope: language, story, and history.

Keywords: Gospel of Matthew. Narrative criticism. Irony in the New Testament.

Artigo submetido em 15 de dezembro de 2023 e aprovado em 19 de julho de 2026.

* Doctor en Filosofía en Teología - Universidad de Auckland. Maestro en Teología - Seminario Adventista Latinoamericano de Teología. Máster en Teología en Estudios Bíblicos - Universidad de Auckland. País de Origen: Chile. ORCID: 0000-0001-9019-1231. E-mail: anapaulamiranda@id.uff.br.

Introducción

Este artículo examina narrativamente la historia del joven rico en el evangelio de Mateo (Mt 19:16-30), enfocándose en la construcción literaria de escenas, diálogos y comportamientos que exhiben lecturas irónicas (Boonstra, 1980, p. 32-45). La ironía, como es entendida y empleada en este ensayo, comprende el accionar pragmático-textual que narrativamente da a entender algo contrario o distinto a lo que es enunciado, y que en ciertos casos opera como una burla o ambigüedad disfrazada (Barreras Gómez, 2001, p. 243-266; Sopeña Balordi, 1997, p. 451-460; Alvarado Ortega, 2005, p. 1-11; Santos, 2017, p. 61-67).

Metodológicamente, el trabajo sigue las directrices operacionales de la crítica narrativa, empleando un narrador y lector implícitos en el análisis de la perícopa.¹ La identidad del narrador y el lector surgen del propio texto examinado (Olivares, 2023, p. 479-151), y es tarea del intérprete determinar su presencia literaria (Chatman, 1980, p. 147-151; Booth, 1961, p. 70-71, 74; Resseguie, 2019, p. 24-25). Lo anterior implica reconocer que la determinación de la actividad irónica recae en el intérprete, quien asume que el lector posee la capacidad de comprender el efecto irónico que se desprende de la escena examinada (Powell, 1990, p. 27-32). Por esta razón, el trabajo también admite que el lector implícito es un lector informado (Fish, 1980, p. 48), el cual tiene la habilidad de entender griego helenístico, dilucidar cuestiones históricas y descifrar figuras literarias, incluyendo la ironía (Powell, 1993, p. 31-51). Para ejemplificar las cuestiones históricas, el trabajo cita ejemplos presentes en la literatura antigua de la época relacionados con el rol de las riquezas. Metodológicamente, esta necesidad surge del propio texto, donde la configuración interpretativa de los personajes conduce a suponer la existencia de una noción tácita que está presente en la trama y a la cual se invita al lector a acceder (Powell, 1990, p. 20). Por último, el Jesús del relato es a menudo llamado de Jesús mateano (o el Jesús de Mateo), lo cual significa que el ensayo limita, narrativamente, el accionar discursivo de Jesús a solo el evangelio de Mateo.

¹ El uso masculino del vocablo lector es simplemente empleado por cuestiones de estilo, asumiéndolo como un ente genérico. Con todo, en algunos casos, cuando el estilo lo permite, se hace referencia a lectores femeninos.

1 Jesús y el joven autoengañado (Mt 19:16-22)

Después que Jesús bendice a un grupo de niños (Mt 19:13-15), el narrador le informa al lector que un hombre llega delante de Jesús preguntando qué bien debe hacer para obtener la vida eterna (Mt 19:16).² El Jesús mateano le responde que, si desea entrar en la vida, él necesita guardar los mandamientos (Mt 19:17). Al consultarle cuáles, Jesús responde enumerando algunos pocos preceptos, para luego terminar con la cláusula: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 19:18-19).³ A medida que la narrativa avanza, el lector aprende que para el Jesús de Mateo esta frase, amarás a tu prójimo como a ti mismo, comprende el segundo gran mandato de ley (Mt 22:34-39). Para Jesús, la importancia de este, junto al primero, el cual dice “amarás a Dios,” descansa en el hecho de que toda la ley y los profetas dependen de estas dos órdenes divinas (Mt 22:40).

Para el lector informado, Jesús interpreta previamente este segundo precepto en el sermón del monte (Mt 5:43-48). Ahí el Jesús mateano afirma que amar al prójimo implica amar a los enemigos y orar por los perseguidores (Mt 5:44).⁴ Para el Jesús de Mateo los que practican tales cosas no solo evidencian lo que significa ser hijos e hijas del Padre celestial, sino que también emulan el carácter de Dios, quien hace llover sobre justos e injustos (Mt 5:44-45) (Nolland, 2005, p. 268; Turner, 2007p. 176-177). Los seguidores de Jesús, desde esta perspectiva, deben imitar el amor del Padre y amar al prójimo, sin importar la identidad de la persona (France, 2007p. 226-227; Willoughby, 1912p. 55).

Esa es la razón, y la base argumentativa, por la cual el Jesús de Mateo finalmente ordena que los hijos e hijas de Dios sean perfectos (*teleioi*) como el Padre celestial es perfecto (*teleios estin*) (Mt 5:48). Así como Dios certifica su perfección al amar a los que desde el punto de vista humano no lo merecen, el

² RV 1995 (cf. 1960) incluye el adjetivo *agathos* (bueno) en la pregunta del hombre (“Maestro bueno, ¿qué bien haré para tener la vida eterna?”) (Mt 19:16). Sin embargo, NA²⁸ y UBS⁵ excluyen la variante, la cual sí aparece en Textus Receptus. Su exclusión, como correctamente lo explica Metzger (2000 p. 39), se debe a que: “The word ἀγαθός, which is absent from early and good representatives of the Alexandrian and the Western texts, was manifestly brought in by copyists from the parallel accounts in Mark (10.17) and Luke (18.18).” Las versiones basadas en el texto crítico la omiten. Ver LBLA, NVI, PDT, DHH, NTV, BJ, NC, NBE.

³ A no ser que se indique lo contrario, las citas bíblicas han sido tomadas de la versión La Biblia de las Américas (LBLA).

⁴ El texto de Mateo 5:44 en la RV 1995 (cf. 1960) dice: “Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os odian y orad por los que os ultrajan y os persiguen.” El texto de NA²⁸, sin embargo, es más breve, el que incluye solo la frase amar a los enemigos y orar por lo que os persiguen (*ego de lego hymin; agapate tous echthrous hymōn kai proseuchesthe hyper tōn diokontōn hymas*). Cf. UBS⁵. RV 1995 (cf. 1960), basada en el Textus Receptus, incluye testigos posteriores que incorporaron el pasaje paralelo de Lucas 6:27-28, en donde sí aparece el resto de la frase (ver Metzger, 2001, p. 11-12). Las versiones de la Biblia basadas en el texto crítico la omiten. Ver LBLA, NVI, PDT, DHH, NTV, BJ, NC, NBE.

seguidor de Jesús debe también amar a su prójimo, independientemente de quién él o ella sean (Davies; Allison, 1988, v. 1, p. 562-563; Luz, 2007, p. 289-290). Para el Jesús de Mateo, esta es una cuestión seria, pues, como fue mencionado anteriormente, toda la ley y los profetas dependen de los mandamientos de amar a Dios y amar al prójimo (Mt 22:40). Es por esta razón que, para el lector, ser perfecto en la narrativa de Mateo significa cumplir la ley en términos de un amor irrestricto; una acción que refleja la perfección ética del amor divino (Hagner, 1993, p. 135).

Al escuchar declarar a Jesús que para entrar en la vida es necesario guardar los mandamientos (Mt 19:17), el joven afirma que él ya ha cumplido lo que Jesús demanda (Mt 19:20).⁵ La declaración lo lleva a interpelar otra vez a Jesús sobre qué otra cosa necesita ser añadida para que su pregunta inicial sea claramente contestada (Mt 19:20). El Jesús de Mateo le indica que si quiere ser perfecto (*teleios*), tiene que vender y donar el producto de lo vendido a los pobres y seguirlo (Mt 19:21). El narrador, no obstante, le informa al lector mateano que el joven, al oír aquello, parte triste, y no acepta la invitación (Mt 19:22). Irónicamente, el joven, quien desde el comienzo ha sido abiertamente comunicativo, ahora se retira en silencio (Mt 19:16-22). No existen cuestionamientos. Las preguntas han acabado.

Para el lector, la actitud del hombre resulta inesperada. Esto, porque el joven habría asegurado que él amaba a su prójimo, por lo cual, en la mente del lector, él no tendría obstáculo ninguno en liquidar sus bienes y dar lo recaudado a los necesitados (Mt 19:19-20). Resulta significativo para el lector notar que Jesús le dice que si él quiere ser perfecto (*teleios*), debe donar lo que tiene a los pobres (Mt 19:21). Como fue mencionado anteriormente, la perfección para el Jesús de Mateo envuelve cumplir la ley, la que se resume en amar a Dios y al prójimo (Mt 5:48; 22:40). Esto significa que, desde el punto de vista de Mateo, el hombre rico carece de lo más importante, **esto es**, evidenciar en actos concretos la perfección del amor divino (Nolland, 2005, p. 792).

⁵ RV 1960, 1995 añade a la respuesta del joven el sustantivo neotēs (juventud) (“Todo esto lo he guardado desde mi juventud”). No obstante, NA²⁸ y UBS⁵ omiten el vocablo. Probablemente la presencia del sustantivo en Mateo se deba a la armonización del texto con los relatos paralelos de Marcos y Lucas por parte de copistas, en donde sí aparece el término (Mc 10:20; Lc 18:21). Cf. LBLA, NVI, PDT, DHH, NTV, BJ, NC, NBE.

La decisión del hombre, con todo, está basada en la caracterización final que el narrador mateano hace del joven, quien advierte que este era dueño de “muchos bienes” (*ktēmata polla*) (Mt 19:22). El vocablo griego traducido por bienes (e.g., LBLA, PDT, BJ, NC) o posesiones (e.g., RV 1960, 1995; NBE), en esta escena, describe propiedades de cualquier tipo, sean estas haciendas o bienes raíces (cf. Hch 2:45; 5:1) (Bauer et al., 2000, p. 572; Louw; Nida, 1989, p. 550). Es significativo para el lector que el narrador mateano acompañe al sustantivo posesiones (*ktēma*) con el adjetivo griego *polys* (mucho), estableciendo con esto que el hombre “era muy rico” (DHH). Esto explica por qué Jesús, al invitarlo para que lo siga, le ordena vender *ta hyparchonta*, un participio griego que para el lector literalmente significa “lo que le pertenece” (Mt 19:21) (Quarles, 2017, p. 227; Bauer et al., 2000, p. 1029-1030). Dicho de otra manera, el hombre, para entrar en la vida, necesita subastar completamente aquello que posee, convirtiéndose en una persona pobre. Irónicamente, Jesús le pide transformarse en el mismo tipo de sujeto que, a través de la figura del prójimo, el joven ha declarado amar (Mt 19:18-20).

Al hacer esto, Jesús señala, el joven tendrá un tesoro en el cielo (Mt 19:21). Aunque el sustantivo tesoro (*thēsauros*) en el relato de Mateo puede aludir a un cofre o cuarto en el que se almacenan bienes (cf. Mt 2:11; 13:44, 52), el término también es usado por Jesús para referirse a cuestiones trascendentes e inmateriales (Mt 6:19-21; 12:35) (Bauer et al., 2000, p. 456; Louw; Nida, 1989, p. 71, 86, 621). Las personas buenas y malas, a modo de ejemplo, sacan del buen tesoro (*ek tou agathou thēsaourou*) cosas buenas (*agathos*) y malas (*ponēros*) (Mt 12:35). El sentido del vocablo tesoro (*thēsauros*), en este pasaje, resulta claro al advertir que inmediatamente antes Jesús relaciona lo bueno (*agathos*) y malo (*ponēros*) con lo que una persona habla desde la abundancia del corazón (Mt 12:33-34),⁶ dándole así un sentido abstracto y espiritual a la palabra tesoro (*thēsauros*) (Newman; Stine, 1992, p. 382).

⁶ RV 1995 (cf. 1960) incluye la frase “del corazón,” al referirse al tesoro (“El hombre bueno, del buen tesoro **del corazón** saca buenas cosas, y el hombre malo, del mal tesoro saca malas cosas,” énfasis mío) (Mt 12:35). En NA²⁸, con todo, la frase es breve, y omite la expresión “del corazón” (*ho agathos anthrōpos ek tou agathou thēsaourou ekballei agatha, kai ho ponēros anthrōpos ek tou ponērou thēsaourou ekballei ponēra*), considerándola una variante textual aparentemente tardía. En mi opinión, si la variante se entiende como una interpretación, el significado sería correcto (cf. NVI, PDT). No obstante, el narrador espera que el lector asocie contextualmente el significado del término, y no que el Jesús de Mateo le entregue la respuesta.

Jesús, de esta forma, quiere sustituir el tesoro que ata terrenalmente al joven por uno que puede existir en el cielo (*thēsauron en ouranois*), alterando así el sentido nimio de las riquezas temporales por otro de carácter eterno (Mt 19:21). Narrativamente, el Jesús mateano ya ha asociado los vocablos tesoro (*thēsauros*) y cielo (*ouranos*) en el sermón del monte (Mt 6:19-21). Ahí Jesús señala que no vale la pena acumular tesoros en la tierra (*thēsauros epi tēs gēs*), porque si estos no son destruidos por la polilla y la herrumbre, los bandidos pueden entrar en casa y hurtarlos (Mt 6:19).⁷ Lo mejor, declara Jesús, es almacenar tesoros en el cielo (*thēsauros en ouranō*), “donde ni la polilla ni el óxido carcomen, ni los ladrones se meten a robar” (Mt 6:20, NVI). Al decir esto, el Jesús mateano busca establecer las prioridades transitorias y trascendentes del ser humano, porque en el lugar que está el tesoro (*thēsauros*), allí también estará el corazón (Mt 6:21). Dicho de otra manera, nadie puede “servir a Dios y a las riquezas”, pues en tanto es fiel a un señor, desprecia al otro (Mt 6:24).

Las preferencias del hombre rico, por lo tanto, se centran en el tesoro temporal, lo cual explica por qué él decide no seguir a Jesús. El hombre ha preferido aferrarse a sus bienes materiales (*hyparchō*) y perder el tesoro (*thēsauros*) que se torna indestructible en el cielo. Esta asociación literaria, que dilucida las palabras del Jesús mateano, determina que el llamado de Jesús al hombre, para que liquide y done lo que tiene, no necesariamente constituye una invitación universal. De esta manera, el meollo del asunto no está en la riqueza, y sí en el lugar en donde las prioridades del ser humano descansan (Mt 6:21, 24).

Para el lector, la ironía del relato es multiforme. Por un lado, esta ocurre al nivel del lenguaje. Por otro, la ironía acontece en términos narrativos. En el primer caso, mientras para Jesús el tesoro más importante está situado en el “cielo,” el joven lo localiza en la “tierra” (Mt 6:19-21; 19:21-22). Una ironía semántica similar surge al notar que hacer el bien, para el joven rico, comprende realizar solo “una” cosa (Mt 19:16).⁸ Para el Jesús de Mateo, sin embargo, el hacer implica emprender por lo menos “tres” actividades: vender, donar y seguir (Mt

⁷ NA²⁸ dice: *hopou kleptai dioryssousin kai kleptousin*. El verbo *diorysso* puede entenderse como un robo hogareño, en el cual se describe el acto de un ladrón entrando en una casa por medio de un hueco que él o ella han cavado (Montanari et al., 2015, p. 536; Bauer et al., 2000, p. 251; Louw; Nida, 1989, p. 227). Esa es la razón por la cual he traducido el verbo *diorysso* como “entrar en casa y hurtarlos.”

⁸ En el texto de NA²⁸, la pregunta del joven rico está en singular: *ti agathon poiēso*, literalmente: “qué bueno haré” (Mt 19:16).

19:21). De lo anterior se desprende que el “hacer” del joven rico es egocéntrico, pues su objetivo es que “él” pueda tener (*schō*) la vida eterna (Mt 19:16). Para Jesús, en cambio, el hacer significa dejar atrás al “yo” (vender) y proveer para “otros” (donar), olvidándose de sí mismo, para así seguir a Jesús (Mt 19:21).

En términos narrativos, es extraño e irrisorio que el hombre que pregunta qué bien debe “hacer” para entrar en la vida eterna rechace “hacer” lo que le permitiría entrar en ella (Mt 19:16, 21-22). Es de hecho irónico pensar que, entretanto, para Jesús “hacer” significa deshacerse de aquello que ha tomado la preeminencia divina; para el joven denota aparentar lo que no se “es.” Para el lector esto es claro, pues él o ella no olvidan que el mismo hombre que asegura amar al prójimo ha demostrado amar los bienes materiales (Mt 19:20-22). No obstante, resulta oportuno notar que, si no fuera por Jesús, el lector consideraría que las características del personaje y su elocuencia piadosa son una realidad. No es hasta que Jesús lo posiciona entre lo que significa amar a Dios y al prójimo que el lector reacciona y decide que el joven demuestra una actitud fingida. Esto significa que, en la concepción del Jesús de Mateo, el joven no es perfecto, aunque sí disimule serlo al decir que observa los mandamientos y ama a su prójimo.

El lector, con todo, no puede negar que el narrador procure caracterizar a un individuo autocomplaciente, y que cree, honestamente, ser un hombre bueno. Aun así, el autoengaño, en opinión del lector, no lo exime de ser juzgado literariamente. En particular, cuando el personaje en cuestión decide rechazar el llamado que le hace Jesús para seguirlo (Mt 19:21-22). En otras palabras, aunque el lector tenga la habilidad de determinar de manera implícita características autoindulgentes, el hecho de que el hombre declare a viva voz guardar los preceptos divinos no lo absuelve de ser un fanfarrón (Mt 19:17-20). Después de todo, guardar los mandamientos, para el Jesús mateano, requiere una acción radical y una actitud correcta (cf. Mt 5:17-18; 7:12; 23:23), y no simplemente charlatanería religiosa (Mt 6:1-18).

Es en base a esto que, quizás, no sea adecuado titular esta escena como la “historia del joven rico.” En cambio, un mejor rótulo para ella sería “el relato de un joven autoengañado.” Un personaje que puede tener la habilidad de autoconvencerse a sí mismo y a todos, excepto a Jesús. Metodológicamente, el

criticismo narrativo denomina este modo de actuar como ironía situacional, que describe escenas en las que los personajes son inconscientes de las acciones irónicas que llevan a cabo (Powell, 1990, p. 30). Desde esta perspectiva, este nuevo rótulo no busca emitir un juicio moral, sino simplemente describir, en términos actuales y enfocado en lo examinado, que el joven vive dentro de una ilusión religiosa de autoengaño.

2 Jesús y los camellos imposibles (Mt 19:23-30)

Como fue notado, el lector entiende que la razón por la cual el hombre rechaza la invitación de Jesús es debido a las riquezas que posee. Es por causa de esto que Jesús declara cuán difícil es para un rico entrar en el reino de los cielos (Mt 19:23-24). Es más fácil, dirá Jesús, hacer pasar un camello “por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de Dios” (Mt 19:24). Aunque no es algo nuevo que el Jesús mateano compare animales con seres humanos (e.g., Mt 7:15; 9:36; 10:6, 16; 13:47; 15:26-27; 25:32-33), esta es la primera vez que lo hace en términos humorísticos.⁹

En el recorrer del relato, el lector encontrará otra metáfora en la que el camello nuevamente actúa como el protagonista de una historia divertida (Mt 23:23-24). Los escribas y fariseos, dice Jesús, cuelan el mosquito, pero se tragan el camello (Mt 23:24). Esta vez, con todo, el camello no pasa por el ojo de una aguja, sino a través de la garganta de aquel que, irónicamente, diezma lo más pequeño de su huerta, olvidando lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe (Mt 23:23-24). La metáfora es sin duda grotesca, la cual busca establecer lo irrisorio de una vida religiosa que se preocupa de nimiedades y relega lo primordial a un segundo plano (Del Verme, 1984, p. 296; Hare, 1993, p. 269). Para el lector, con todo, la ironía no termina aquí. Los que realizan esta acción graciosa son los escribas y los fariseos, personajes que el relato mateano caracteriza como observantes escrupulosos de la ley (e.g., Mt 12:1-8; 15:1-20). Es divertido notar que, mientras la ley prohíbe comer tanto mosquitos como camellos (Lv 11:4, 20-23), los escribas y fariseos parecen ver solo al insecto, la criatura más pequeña, y no son capaces de advertir al camello, que es con certeza

⁹ Aunque en Mateo 7:10 el lector puede interpretar las palabras de Jesús como una ironía (“¿O si le pide un pescado, le dará una serpiente?”), la comparación hecha es entre un pescado y una serpiente, y no entre un ser humano y un animal.

un ser vivo proporcionalmente mayor (Derrett, 1986, p. 259; France, 2007, p. 874). Irónicamente, al evitar contaminarse con uno, aun así, terminan tornándose impuros, engullendo al animal que nadie habría perdido de vista. Esa es la razón por la cual Jesús los llama guías ciegos (Mt 23:24), porque, así como “no ven” lo que importa, así también conducen a otras personas por caminos semejantes (Olivares, 2016, p. 52).

En vista de lo anterior, la figura metafórica del camello en la comparación que elabora Jesús con los ricos debe enfocarse en el tamaño del animal en cuestión, y no en interpretaciones forzadas y anacrónicas (Carson, 1984, p. 425; Hagner, 1995, p. 561; Bailey, 1980, p. 165-166; Swete, 1913, p. 229). Esto implica que, al declarar que “es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de Dios” (Mt 19:24), el Jesús mateano busca determinar, a través de una hipérbole retórica, la imposibilidad de que los ricos reciban la vida eterna (Louw; Nida, 1989, p. 79; Nolland, 2005, p. 795).¹⁰

Para resaltar la inviabilidad lógica expresada por la metáfora, el elemento comparativo usado por Jesús es una *rhapsis*, un vocablo griego que en el corpus helenístico designa una aguja para coser (Bauer et al., 2000, p. 904) o un anzuelo para pescar (Montanari et al., 2015, p. 1876; Liddell; Scott, 1996, p. 1566). Para el lector, sin embargo, el símil no es establecido con la aguja, y sí con el *trypēma*, es decir, con el orificio empleado para que esta cumpla el propósito por el cual fue creada (Bauer et al., 2000, p. 1019; Liddell; Scott, 1996, p. 1830). El tamaño de la comparación, por lo tanto, es aún mayor, y subraya todavía más el carácter inviable de la tarea.

En consecuencia, y en opinión del lector, de la misma forma que el mosquito sirve para contrastar la miopía religiosa que no considera lo que importa en Mateo 23:23-24, el ojo de la aguja simboliza lo absurdo que es, en términos humanos, “hilvanar” un camello. Irónicamente, para Jesús, y para sorpresa del lector, es mucho más factible que esto acontezca que el que un rico

¹⁰ Es interesante notar que tanto en Mateo, como en Marcos y Lucas (Mt 19:24; Mc 10:25; Lc 18:25), existen variantes textuales que modifican el vocablo camello (*kamelos*), por cuerda (*kamilos*). Ver NA²⁸. Metzger (1971, p. 169), al comentar la inclusión de la variante cuerda (*kamilos*) en Lucas 18:25, afirma que: “In an attempt to soften the rigor of the statement, the word κάμilon (‘a rope’ or ‘a ship’s hawser’) was substituted for κάμηλον in several of the later witnesses (S 13 59 124 130 437 472 543 arm geo). The change was facilitated by the circumstance that ι and η came to be pronounced alike in later Greek (both words were pronounced kah’mee-lon).”

entre en el reino de Dios (Mt 19:23-24).

Al oír lo que Jesús dice, los discípulos se sorprenden y preguntan quién, sobre la base de lo antes mencionado, podrá salvarse (Mt 19:25). Para el lector, es probable que el asombro y posterior consulta de los discípulos de Jesús surja debido a la concepción cultural imperante en el mundo antiguo sobre los ricos (Carter, 1994, p. 131-133; Morris, 1992, p. 494). Los ricos, como lo demuestran selectivamente pasajes de la Biblia Hebrea, son personas que obedecen los preceptos divinos y, por lo tanto, Dios los bendice (e.g., Sal 112:1-3; Pr 10:22; 13:21; 22:4) (Schmidt, 1987, p. 52-55), representando así, en la lectura del pasaje, a los que han consolidado su entrada en la vida eterna (Hagner, 1995, p. 561; France, 2007, p. 738-739). Deuteronomio 28:1-14, por ejemplo, asocia la observancia de la ley con la prosperidad de Israel, prometiéndoles sobreabundar en bienes en caso de que sean fieles (Dt 28:1, 11). La pobreza, por otro lado, Deuteronomio la entiende como una señal del castigo divino que recae sobre aquellos que han desobedecido u olvidado a Dios (Dt 28:15-68; cf. 8:11-20).

Las historias de Abraham (Gn 12:1-3; 13:2; 15:6) e Isaac (Gn 26:1-5, 13, 28-29), entre otros personajes de la Biblia Hebrea (e.g., Gn 30:37-43; Rt 2:1), ilustran perfectamente lo antes dicho, estableciendo una relación directa entre bendición divina y riquezas. Estas historias, así como las promesas sobre prosperidad, ocurren también en algunos escritos de la Literatura del Segundo Templo (Ludlow, 2019, p. 51-52), ejemplificando una posición que asocia el favor divino con las riquezas (e.g., *Pss. Sol.* 5:16-18; *T. Jud.* 23:1-5. *T. Ab.* 3-5 [Recension A]; *Jub.* 22:1-11) (Carter, 1994, p. 132). Los ricos, dirá el autor del Sirácida, son respetados por el simple hecho de ser ricos (Sir 10:30-31; 13:23). En esta misma línea, un número de escritos Greco-Romanos construyen marcadas diferencias sociales entre ricos y pobres, exaltando jerárquica y moralmente a los primeros (e.g., Cicero, *Verr.* 2.4.46; 2.3.67; 2.5.15; 2.5.154; Juvenal, *Sat.* 3.140-144; 7.124-149), y ridiculizando a los últimos (e.g., Juvenal, *Sat.* 3.152-155) (Reekmans, 1971, p. 117-161).¹¹

¹¹ En la sociedad romana, de hecho, debido a que la riqueza y el respeto social estaban vinculados estrechamente, poseer una casa era símbolo de estatus y honor (Plutarco, *Cupid. divit.* 523D) (Saller, 1984, p. 349, 352). Los pobres, bajo esta lógica, eran inferiores socialmente.

El joven rico, bajo esta lectura, sería un ejemplo de los hombres obedientes que Dios ha prosperado. Un punto de vista que, en la visión inicial del lector, queda demostrado en la vida piadosa que el hombre acaudalado del relato de Mateo afirma seguir (Mt 19:17-20). Lo anterior explica, como fue sugerido previamente, la reacción de los discípulos (Mt 19:25). Pues, si la riqueza es una evidencia de la bendición de Dios, y aun así no los hace aptos para entrar en el reino, ¿quién entonces podrá ser salvo? (Mt 19:25) (Carter, 2000, p. 392; Davies; Allison, 1988, v. 3, p. 53).

Sin embargo, una interpretación de este tipo olvida otros escritos que apuntan en la dirección contraria. Es importante reconocer que la Biblia Hebrea y la Literatura del Segundo Templo estipulan el tema de la riqueza y pobreza en términos complejos y diversos (Cronbach, 1943, p. 122-131; Gordis, 1943, p. 77-118; Blomberg, 1999, p. 33-110; Gregory, 2010, p. 1334-1336), y no es el propósito de este trabajo esclarecer ni exponer tal distinción.¹² Lo que sí puede ser mencionado es que ambos *corpus* describen las riquezas, especialmente las mal habidas, no necesariamente como sinónimos de bendición divina y/o que las personas acaudaladas son justas y rectas en su relación con Dios (e.g., Is 10:3; Jer 5:27; 17:3; Miq 6:12; 1 En. 96:4-8). Al contrario, uno y otro subrayan que los impíos prosperan económicamente y al mismo tiempo oprimen al pobre o cometen injusticias (e.g., Job 12:6; 21:7-13; Am 2:6; 5:11; Mal 3:15; Sir 13:3; 1 En. 97:7-98:4; 102:4-9; 103:5-15). Es debido a esto que el autor de Sirácida afirma que el dinero puede enfermar a una persona (Sir 29:17; 31:3), así como también tornarla altanera, orgullosa, pecadora y manipuladora (Sir 8:2; 13:4; 27:1), llevándola inclusive a detestar y oprimir a los necesitados (Sir 13:19-20).

Para el lector, por lo tanto, la noción que los discípulos aparentemente comparten no concuerda del todo con lo que la Biblia Hebrea, y textos no canónicos, enseñan acerca de las riquezas y la bendición divina. Sin embargo,

¹² En la Biblia Hebrea, por ejemplo, aunque para Dios no hay diferencia entre ricos y pobres, pues él los creó a ambos (Pr 22:2), Dios defiende a los necesitados (Sal 82:3-4; 140:12; 22:22-23; Ec 5:8; Is 11:4), y espera que el pueblo de Israel se preocupe por ellos (Lv 19:9-10; 25:35-36; Dt 15:7-8, 10-11; Pr 14:31; 17:5). La Biblia Hebrea, además, llama a desconfiar de las riquezas (Pr 11:28), o a mantener el equilibrio entre la escasez y la opulencia, esperando recibir lo que es justo (Pr 20:8). Por otro lado, si bien es cierto que los bienes de la tierra pertenecen a Dios (Sal 24:1; Pr 20:22; 1 Cr 29:12), la futilidad de estos es enfatizada (Pr 23:4-5; Ec 1:4; 2:1, 11; 5:8-20; 6:2) (ver Chia, 1988, p. 99; Cronbach, 1943, p. 122-131; Blomberg, 1999, p. 33-110; Gregory, 2010, p. 1334-1336). El pobre, como afirma el *Testamento de Gad*, que está libre de envidia, y agradece a Dios en todo, es más rico que todos, porque él no ama las cosas efímeras que lleva a la tentación (*T. Gad* 7:6). Para Plutarco, como lo demuestra en su obra sobre las riquezas, estas no compran la felicidad y transforma negativamente una persona (Plutarco, *Cupid. divit.* 523C-528B). Acerca de ejemplos en que escritores antiguos protestan en contra de las riquezas ver Carter (1994, p. 138-143).

estas caracterizaciones incompletas, erradas o no, soslayan examinar en Mateo el asunto medular que impide que los ricos entren en el reino de Dios. Esto, porque para el Jesús de Mateo el problema no es el dinero, ni que el joven sea un rico con intereses religiosos y/o un hombre pudiente que ha acumulado dinero explotando al pobre. El punto en cuestión, para el Jesús mateano, está en la posición que las riquezas ocupan en el corazón humano. Pues, como fue mencionado en párrafos previos, para Jesús existe un solo Señor, y *mamōnas* no es uno de ellos (Mt 6:24).¹³

Existe, con todo, otra opinión de Jesús acerca del dinero que el lector debe considerar. Al interpretar la parábola del sembrador (Mt 13:3-9), Jesús informa que la semilla plantada entre espinos representa a las personas que oyen la palabra (Mt 13:7, 22). No obstante, dirá Jesús, las preocupaciones de este mundo y el “engaño de las riquezas” la ahogan, volviendo estéril el mensaje oído (Mt 13:22). Al decir esto, el Jesús mateano ilustra lo indicado previamente, lo cual muestra cómo las riquezas pueden asumir el control del ser humano y fascinarlo al punto de impedir que él o ella vivan en completa lealtad con Dios (Filson, 1960, p. 161).

Jesús responde la pregunta de los discípulos sobre quién podrá salvarse (Mt 19:25), afirmando que aquello que es imposible humanamente, es posible para Dios (Mt 19:26). Dicho de otra manera, Dios puede ocasionar que inclusive un camello entre por el ojo de una aguja, y hacer así lo que es inviable, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, algo factible soteriológicamente.

Contextualmente, esta “imposibilidad que es posible” debe entenderse a la luz del sermón predicado por Jesús un capítulo antes (Mt 18:1-19:1). En esa ocasión, Jesús no solo menciona el reino de los cielos, sino que añade además que solo entrarán en él aquellos que se tornen como niños (Mt 18:1-5). El más importante en el reino de los cielos, indica Jesús, no son los hijos de los reyes o los hombres poderosos (cf. Mt 17:25-18:1) (Lim, 2021, p. 425-445), sino los que se ubican en el último escalafón social, es decir, los niños, el mismo que es compartido por los marginados de la sociedad (Asikainen, 2018, p. 95-99;

¹³ El vocablo *mamōnas* es una expresión aramea (*māmôn*) que Jesús usa figurativamente en Mateo para representar las riquezas y las propiedades (Bauer et al., 2000, p. 615; Moulton; Milligan, 1952, p. 387).

Garlington, 2010, p. 287-316). Los ricos, desde esta perspectiva, únicamente pueden entrar en el reino si aceptan las consecuencias sociales de convertirse metafóricamente en niños, lo cual en sí mismo ya es una imposibilidad que solo Dios puede hacer viable.

Es curioso notar que el narrador mateano ha posicionado la historia del joven rico después de una escena en la que distintas personas traen niños delante de Jesús para bendecirlos y orar por ellos (Mt 19:13-15). Los discípulos, no obstante, las reprenden (Mt 19:15), evidenciando que en el mundo narrado en Mateo los niños no son socialmente importantes. Jesús, contrariamente, actúa de manera inversa, y declara que los dejen venir, porque “el reino de Dios es de los que son como ellos” (Mt 19:14, PDT). A través del uso de esta figura retórica, Jesús advierte que todo discípulo y discípula de Jesús tiene que reconocer que, al seguirlo, ellos necesitan aceptar vivir bajo las premisas del evangelio (Mt 19:13-15), y asumir en sus vidas el significado de la metáfora infantil (Mt 18:1-5) (Hare, 1993, p. 224; Fenton, 1963, p. 312). Estos “niños,” en opinión del lector, son contrastados con la actitud del joven rico (Mt 19:16-22), quien rechazó seguir a Jesús, prefiriendo el posicionamiento social que las riquezas ofrecen (Mt 19:21-22).

Es probable que, en opinión del lector mateano, los vocablos posible e imposible hayan quedado zumbando en el oído de Pedro, quien quiere saber qué acontecerá con ellos, los discípulos (Mt 19:27). Ellos, después de todo, no son ricos, y han dejado atrás cualquier intento de acumular bienes, abandonando incluso familias (cf. Mt 19:25-27) (Edwards, 1985, p. 71). El Jesús de Mateo responde que ellos sí recibirán una retribución escatológica, sentándose “sobre doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel” (Mt 19:28). La promesa comprende, además, que toda persona que haya dejado por Jesús “casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o terrenos, recibirá cien veces más y heredará la vida eterna” (Mt 19:29, NVI).

El lector nota que Jesús emplea la palabra heredar (*klēronomeō*) al referirse a la recompensa de la vida eterna, una imagen que retrata recibir algo de un valor considerable sin merecerlo (cf. Mt 5:5; 25:34) (Louw; Nida, 1989, p. 573). A esto debe sumarse el hecho de que la frase “la vida eterna,” le recuerda al

lector la historia del joven rico, quien deseaba saber qué “tenía que hacer” para tener “la vida eterna” (Mt 19:16). La pregunta del joven, advierte el lector, refleja una actitud mercantil, en donde el hacer y el recibir son producto del actuar de un individuo que desea obtener algo luego de haber realizado otra cosa a cambio. Inversamente, la vida eterna es dada gratuitamente a aquellos que no se aferran, como el joven rico, a las riquezas terrenales; sino que es ofrecida a los que siguen a Jesús y anhelan acumular un tesoro en el cielo (Mt 19:21) y vivir las bendiciones escatológicas que recibirán por gracia (Mt 19:20-28) (Hagner, 1995, p. 566; Osborne, 2010, p. 722-723).

Lo anterior queda claro al notar que el Jesús de Mateo concluye el discurso diciendo: “Pero muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros” (Mt 19:30). En términos escatológicos, habrá una inversión en el fin del tiempo, pues aquellos que aceptan vivir la metáfora infantil (Mt 18:1-5; 19:13-15) serán primeros, aunque para la sociedad sean los últimos (Mt 19:30). Al mismo tiempo, los que socialmente parecen ir primeros, es decir, los poderosos y acaudalados, serán en verdad los últimos (Carson, 1984, p. 426). En opinión del lector, esto puede parecer hasta injusto, y esa es la razón por la que Jesús cuenta una parábola en donde un grupo de hombres recibe un salario igualitario, a pesar de que algunos trabajaron más que otros (Mt 20:1-16) (Morris, 1992, p. 498-499; Hare, 1993, p. 230). Los discípulos, a la luz del aforismo y la parábola (19:30-20:16), no pueden pensar o esperar creerse superiores a otros por causa de su disposición y entrega (France, 2007, p. 746). En otras palabras, la parábola ilustra la gracia de Dios y la disposición divina de hacer lo que, desde el punto de vista humano, parece injusto, pero es justo a la vista de Dios (Edwards, 1985, p. 71). Una gracia divina que el joven rico no probó, pues optó por abrazar sus posesiones, y no la causa de Jesús (Mt 19:21-22).

Para el lector informado, la ironía narrativa presente en esta parte del relato puede ser examinada desde diversos ángulos. Uno de ellos tiene que ver con lo que el lector cree inicialmente y cómo luego Jesús lo reeduca. El lector aparentemente piensa, por ejemplo, que los ricos han sido bendecidos por Dios, y tienen por tanto acceso directo al reino de los cielos (Mt 19:25). Jesús, por otro lado, establece lo contrario, y afirma que es más fácil que un camello pase por el

ojo de una aguja que el que un rico se salve (Mt 19:23-24). La afirmación ocasiona que ellos cuestionen la soteriología de Jesús, asumiendo tal vez la importancia del elemento humano en el quehacer salvífico (Mt 19:25). Porque no hay que olvidar, dirá el lector, que el joven no solo era rico, sino también religioso (Mt 19:16-20). Jesús, no obstante, declara e ilustra la gratuidad del reino, invirtiendo el énfasis social que los discípulos tienen en mente (Mt 19:28-20:16).

En el plano del lenguaje, resulta interesante observar cómo Jesús emplea los términos “difícil” (*dyskolōs*) y “fácil” (*eukopos*), así como las palabras “imposible” (*adynatos*) y “posible” (*dynatos*) en oraciones con un mismo tren de pensamiento (Mt 19:23-24, 26). El uso binario de estos vocablos, que sintácticamente son excluyentes entre sí, establece un diálogo basado en conceptos opuestos e ilógicos. Si es difícil, difícilmente será fácil; y si es imposible, no puede, de forma alguna, ser posible. Irónicamente, en la lógica del Jesús mateano, este grupo de antítesis del lenguaje se explica mutuamente y permite reconocer el poder y la gracia divina que posibilita que “camellos imposibles” se transformen en niños.

Por último, en términos pragmáticos, es divertido para el lector advertir cómo Jesús trastoca los parámetros del lenguaje y los reorienta. Al preguntar los discípulos qué acontecerá con ellos, que han dejado todo por seguir a Jesús, el Jesús de Mateo les responde que ellos se sentarán en tronos para juzgar, y recibirán multiplicado aquello que han dejado atrás (Mt 19:28-29). Es entretenido notar cómo la promesa de Jesús no es solo escatológica, obviando las circunstancias presentes, sino que también opera claramente en términos metafóricos. Para el lector mateano, lo anterior queda claro al percibir que, aunque es posible recibir cien casas o terrenos, resulta extraño que la retribución escatológica prometida por Jesús consista asimismo en obtener cien padres o madres (cf. Mt 19:29). De esta manera, mientras los discípulos esperaban bienes y prestigio materiales, Jesús ofrece algo mejor, y que no puede evaluarse desde el punto de vista humano. La promesa, en este sentido, es la culminación de aquello que se ha atesorado en el cielo (Mt 19:21), una realidad metafórica que el joven rico rechaza (Mt 19:22), optando por los bienes materiales, aquellos que dan prestigio, y que se pueden palpar y ver.

Conclusión

La perícopa del joven rico ofrece varias escenas y diálogos irónicos. Evidencia, inicialmente, no solo un final triste, en el que el lector ve partir a un hombre soteriológicamente perdido, sino también representaciones irrisorias, que dan cuenta de un narrador habilidoso y un Jesús punzante. Las ironías acontecen al nivel del lenguaje, así como también en secuencias que deben entenderse contextual e históricamente, lo cual implica notar el énfasis irónico de las escenas que componen la historia del joven rico, teniendo en vista la historia completa de Mateo.

Narrativamente, Jesús reeduca las percepciones de los personajes en relación con el significado de las riquezas y las recompensas. El lenguaje y los valores se resignifican, situando las riquezas dentro de la perspectiva que les corresponde. El joven vive inmerso en la ilusión religiosa que la sociedad representada en el texto, y dentro del contexto literario de la época, construía en torno a los tesoros y la piedad. El Jesús de Mateo trastoca la geografía de las riquezas, subrayando la importancia de los tesoros almacenados en el cielo por encima de los que están en la tierra.

REFERENCIAS

ALVARADO ORTEGA, M. B. Las marcas de la ironía. **Interlingüística**, v. 16, p. 1-11, 2005.

ASIKAJINEN, S. **Jesus and other Men**. Leiden: Brill, 2018.

BAILEY, K. E. **Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style**. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

BARRERAS GÓMEZ, A. El estudio de la ironía en el texto literario. **Cuadernos de investigación filológica**, v. 27, p. 243-266, 2001.

BAUER, W. et al. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BLOMBERG, C. **Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

BOONSTRA, H. Satire in Matthew. **Christianity and Literature**, v. 29, n. 4, p. 32-45, 1980.

BOOTH, W. C. **The Rhetoric of Fiction**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

CARSON, D. A. Matthew. In: Gaebelein, F.; Douglas, J. D. (eds.), **The Expositor's Bible Commentary**. Grand Rapids: Zondervan, 1984. p. 3-599.

CARTER, W. **Households and Discipleship: A Study of Matthew 19-20**. Sheffield: JSOT Press, 1994.

CARTER, W. **Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

CHATMAN, S. B. **Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film**. New York: Cornell University Press, 1980.

CHIA, P. P.-Y. **The thought of Qoheleth: Its Structure, Its Sequential Unfolding, and Its Position in Israel's Theology**. PhD diss., University of Sheffield, 1998.

CRONBACH, A. The Social Ideals of the Apocrypha and the Pseudepigrapha. **Hebrew Union College Annual**, v. 18, p. 119-156, 1943.

DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew**. Edinburgh: T&T Clark, 1988.

DEL VERME, M. I “guai” di Matteo e Luca e le decime dei farisei (Mt. 23,23; Lc. 11,42). **Rivista biblica**, v. 32, p. 273-314, 1984.

DERRETT, J. D. M. Receptacles and Tombs (Mt 23:24-30). **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche**, v. 77, n. 3-4, p. 255-266, 1986.

EDWARDS, R. A. **Matthew's Story of Jesus**. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

FENTON, J. C. **The Gospel of St. Matthew**. Harmondsworth: Penguin Books, 1963.

FILSON, F. V. **A Commentary on the Gospel According to St. Matthew**. London: Adam & Charles Black, 1960.

FISH, S. E. **Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

GARLINGTON, D. B. ‘Who is the Greatest. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 53, n. 2, p. 287-316, 2010.

GORDIS, R. The Social Background of Wisdom Literature. **Hebrew Union College Annual**, v. 18, p. 77-118, 1943.

GREGORY, B. C. Wealth and Poverty. In: Collins, J. J.; Harlow, D. C. (eds.), **The Eerdmans Dictionary of Early Judaism**. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. p. 1334-1336.

HAGNER, D. A. **Matthew 1-13**. Dallas: Word Books, 1993.

- HAGNER, D. A. **Matthew 14-28**. Dallas: Word Books, 1995.
- HARE, D. R. A. **Matthew**. Louisville: John Knox Press, 1993.
- MORRIS, L. **The Gospel According to Matthew**. Grand Rapids: Eerdmans, 1992a.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: The Clarendon Press, 1996.
- LIM, E. Entering the Kingdom of Heaven Not Like the Sons of Earthly Kings (Matthew 17:24-18:5). **Catholic Biblical Quarterly**, v. 83, n. 3, p. 425-445, 2021.
- LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains**. New York: United Bible Societies, 1989.
- LUDLOW, J. W. Abraham in Jewish and Early Christian Literature. In: Adams, S. A.; Domoney-Lyttle, Z. (eds.), **Abraham in the Old Testament Pseudepigrapha: Friend of God and Father of Fathers**. London: T&T Clark, 2019. p. 41-58.
- LUZ, U. **Matthew 1-7**. Minneapolis: Augsburg, 2007.
- METZGER, B. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. London: United Bible Societies, 1971.
- METZGER, B. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2a ed. Stuttgart: United Bible Societies, 2000.
- MONTANARI, F. et al. **The Brill Dictionary of Ancient Greek**. Leiden: Brill, 2015.
- MORRIS, L. **The Gospel According to Matthew**. Grand Rapids: Inter-Varsity Press, 1992b.
- MOULTON, J. H.; MILLIGAN, G. **The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated From the Papyri and Other Non-Literary Sources**. London: Hodder and Stoughton, 1952.
- NEWMAN, B. M.; STINE, P. C. **A Handbook on the Gospel of Matthew**. New York: United Bible Societies, 1992.
- NOLLAND, J. **The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- OLIVARES, C. *Perspectiva narrativa de la figura del narrador en el evangelio de Mateo*. *Revista Pistis & Praxis*, v. 15, n. 3, p. 479-489, 2023.
- OLIVARES, C. **The (Im)polite Jesus: An Analysis of Jesus' Verbal Rudeness in Matthew's Gospel**. New York: Peter Lang, 2016.
- OSBORNE, G. R. **Matthew**. Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- POWELL, Mark Allan. **What is Narrative Criticism?**. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

POWELL, M. A. Expected and Unexpected Readings of Matthew: What the Reader Knows. **Asbury Theological Journal**, v. 48, n. 2, p. 31-51, 1993.

QUARLES, C. L. **Exegetical Guide to the Greek New Testament: Matthew**. Nashville, Tennessee: B. & H. Academic, 2017.

REEKMANS, T. Juvenal's Views on Social Change. **Ancient Society**, v. 2, p. 117-161, 1971.

RESSEGUIE, J. L. A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations. **Religions**, v. 10, n. 3, p. 217, 2019.

SALLER, R. P. "Familia, Domus", and the Roman Conception of the Family. **Phoenix**, v. 38, n. 4, p. 336-355, 1984.

SANTOS, A. C. S. A arte da ironia e o Novo Testamento. **Caminhando**, v. 22, n. 2, p. 61-67, 2017.

SCHMIDT, T. E. **Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels**. Sheffield: JSOT Press, 1987.

SOPEÑA BALORDI, M. A. El concepto de ironía: de tropo a ambigüedad argumentativa. **Thélème: Revista complutense de estudios franceses**, v. 12, p. 451-460, 1997.

SWETE, H. B. **The Gospel According to St Mark**. London: Macmillan and Co., 1913.

TURNER, D. L. **Matthew**. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

WILLOUGHBY, A. C. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew**. Edinburgh: T&T Clark, 1912.